

برجسون

فيلسوف الحياة



حسن حنفي

برجسون

فيلسوف الحياة

تأليف

حسن حنفي



برجسون

حسن حنفي

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شبيث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسئولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبّر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: ليلي يسري

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٧٥٧ ٢

صدر هذا الكتاب عام ٢٠٠٨.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٥.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة للسيد الدكتور حسن حنفي.

المحتويات

٧	الإهداء
٩	مقدمة
	الباب الأول: المنهج والبيئة الثقافية والأسلوب والبيئة الثقافية
١٥	والحضارة الأوروبية
١٧	١- الموضوع: الطاقة الروحية
٣٣	٢- المنهج: الفكر والمحرك
٦٣	٣- الصورة الفنية
٨٧	٤- البيئة الفلسفية
١١٣	٥- مسار الحضارة الأوروبية
١٤٥	الباب الثاني: التطبيقات
١٤٧	١- المعطيات البديهية للوجدان
١٦٩	٢- المادة والذاكرة
١٩١	٣- التطور الخالق
٢٢٥	٤- منبع الأخلاق والدين
٢٥١	٥- الديمومة والتزامن، والضحك

الإهداء

إلى كل من يتحرّك فيتغيّر فينطلق،
فيبدع شيئاً جديداً ...

حسن حنفي

مدينة نصر، يناير ٢٠٠٧ م

مقدمة

(١) لماذا برجسون؟

في أحد البحوث وأنا طالب عن معنى الفلسفة أو الميتافيزيقا كما أذكر بالسنة الثالثة بقسم الفلسفة بجامعة القاهرة عام ١٩٥٥م مع المرحوم زكريا إبراهيم صدرته بهذا الإهداء: «إلى من يتغير فيتحرّك فينطلق فيبدأ شيئاً جديداً». وما إن اطلع عليه في خاتمة البحث حتى صاح: «هذا برجسون!» فعلمت من ذلك الوقت أنني بي شيء منه.

بعدها بعام في ١٩٥٦م، وهو عام تأميم قناة السويس، غادرتُ إلى فرنسا للدراسة في أكتوبر قبل العدوان الثلاثي بأسبوعين، وكان أول ما اقتنيتُه أعمال برجسون واسبينوزا، وكنت أشتعل فرحاً وأنا أقرأ الفيلسوفين؛ ففيّ منهما الكثير؛ الأول كفيلسوف حيوي، والثاني كناقِد للكتاب المقدس. وقد أوفيت حقي وأدّيت واجبي بترجمة «رسالة في اللاهوت والسياسة» لاسبينوزا إلى العربية عام ١٩٧٠م، وها أنا ذا أوفي بحقي وأؤدّي واجبي الثقافي تجاه «برجسون».

وفي السنة الرابعة في مادة علم النفس الصناعي التي كان يُدرّسها «جشطلتي»، دارَ العلم كله حول مقاييس القدرات النفسية والعضلية لاختيار أفضل العُمال لأفضل الأعمال. وكان للقياس النفسي العضلي أربعة شروط: المادة، الكم، التقسيم، الموضوعية. وثارت ثائرتي وأنا أسمع هذا القياس الكمي للظواهر النفسية الكيفية في المجتمع الصناعي «المتقدم». ونقدت ذلك في ورقة الإجابة على سؤال: ما هي شروط المقياس العلمي؟ وكانت النتيجة «مقبول» وليس «جيد جداً». وقد صرّح لي الأستاذ الجشطلتي ومؤسس علم النفس التكاملي أنه عرف ورقتي «البرجسونية» من بين عشرات الأوراق.^١

^١ محاولة مبدئية لسيرة ذاتية، الدين والثورة في مصر، ١٩٥٢-١٩٨١م، ج٦؛ الأصولية الإسلامية، ص ٢٠٧-٢٩٢؛ وأيضاً الحرية والإبداع محاولة ثانية لسيرة ذاتية، هموم الفكر والوطن، ج٢، الفكر العربي المعاصر، ص ٦٠٩-٦٦٢.

وفي «علم الجمال» أيضًا في السنة الرابعة كان السؤال: ما هي مواصفات رابطة العنق «الجميلة» إذا أردت شراءها؟ ونقدت علم الجمال الشيعي والقيم الاستهلاكية كدافع للجمال، ودافعت عن الموسيقى والشعر.^٢ وفيما بعدُ عرفت إشكال المتكلمين في المقدمات النظرية أيهما أفضل: السمع أو البصر؟ وفضّلت السمع. ومنذ عشر سنوات كتبتُ الفنون البصرية أم الفنون السمعية أيهما أقرب إلى الوجدان العربي.^٣

وتعلّمت برجسون على برجسوني على مدى عشر سنوات ومن الأوصياء على تنفيذ وصيته، وصديق ابنته جين، الخرساء، البكماء. عرفت برجسون من الداخل روحًا وفكرًا، منهجًا وموضوعًا، حركةً واتجاهًا، رؤيةً ومنظورًا. قرأته عدة مرات وأنا أستمع إلى محاضراته فيه. وكما حدث في جامعة القاهرة مع زكريا إبراهيم، حدث أيضًا في جامعة السربون مع جان جيتون الذي ظللت مُلازمًا له عشر سنوات، كل يوم أربعاء في محاضراته العامة لشهادة تاريخ الفلسفة والفلسفة، وفي حلقة بحثه أيضًا نفس اليوم صباحًا لطلبة المسابقة (الأجرجاسيون) ثم في محاضراته العامة المسائية لمحبي الفلسفة من الجمهور الباريسي.

أثّرت برجسونيتي الدفينة من خلال جان جيتون تلميذ برجسون المباشر بالرغم من عدم الإشارة إليه في «كتابات وأقوال» أو تبادل الرسائل معه كما حدث مع بعض الفلاسفة البرجسونيين مثل جاك شيفالييه وأدوار لوروا.

كُتِبَ «برجسون» مرةً واحدة كما كُتِبَ النصان العربيان «تأويل الظاهريات» و«ظاهريات التأويل» أيضًا مرةً واحدة. عشته من الداخل وقرأته من الخارج.

وإذا كان فشته فيلسوف المقاومة، وكان هوسرل فيلسوف الوعي أو القصيدة، ونيتشه فيلسوف القوة، وماكس شيلر فيلسوف الوجدان، وإقبال فيلسوف الذاتية، فماذا يكون برجسون؟ هو فيلسوف الحياة مثل فشته، وفيلسوف القوة مثل نيتشه، وفيلسوف التعاطف مثل ماكس شيلر. إلا أنه بوجهٍ أخصّ فيلسوف الحياة الباطنية أو الزمان أو الحدس أو الطاقة الروحية أو الحركة أو الطفرة والكمون أو الإبداع.

^٢ من العقيدة إلى الثورة، ج١، المقدمات النظرية، ص ٥١٤-٥٢٦.

^٣ الفنون البصرية أم السمعية، أيهما أقرب إلى الذوق العربي، حصار الزمن، ج١، إشكالات، ص ٢٦٥-٢٧٠.

وقد حظي برجسون بترجمة أعماله الكاملة إلى العربية بفضل المرحوم سامي الدروبي من القطر السوري الشقيق، وممثل سوريا بالجامعة العربية.^٤ وكان قد درس في فرنسا أيضًا واطلع عليه. وكان برجسون وفشته حاضرين في أيديولوجية حزب البعث العربي الاشتراكي؛ برجسون من أجل الطاقة والحركة والحياة والتغير، وفشته من أجل القومية. ويمكن القول بأن أيديولوجية البعث العربي الاشتراكي هو مزيج من برجسون وفشته. ولما كُنَّا قد كتبنا فيلسوف المقاومة «فشته» من قبلُ تحيةً إلى المقاومة الفلسطينية في عصر الاستسلام والصلح والاعتراف من أجل تدعيم المقاومة، «الأنا تضع نفسها حين تقاوم» أو بلغة ديكاوت «أنا أقاوم فأنا ذاك موجود»، وبقي أن يكتب برجسون في عصر التقليد واللامبالاة واليأس والإحباط والسكون والعجز عن الحركة والضياع؛ ثقافة الغرب من علوم الوسائل وليست من علوم الغايات، من علوم العجم، تطويرًا لعلوم العرب، من علوم الأوائل وليست من علوم الأواخر طبقًا لتمييز القدماء بين ثقافة الأنا وثقافة الآخر.

ولم ينل برجسون حظًا موفورًا في الدراسات الفلسفية المعاصرة أو أصبح موضوعًا شائعًا ومُتكررًا في الرسائل الجامعية أسوةً بغيره من فلاسفة المسلمين أو فلاسفة الغرب. صحيح هناك بعض الرسائل مثل «المذهب في فلسفة برجسون»، وبعض الدراسات مثل «برجسون»، قام بها الرعيل الثاني من جيل الأساتذة المُحدثين. ولم يستأنف الجيل الحالي ذلك، وليس السبب في ذلك عدم المعرفة الكافية باللغة الفرنسية؛ فمؤلفات برجسون الكاملة منقولة إلى اللغة العربية والإنجليزية. وكثيرًا ما يدرس الطلاب نصوص الفلاسفة الألمان والفرنسيين والإسبان والإيطاليين في ترجماتها العربية.^٥ السبب الأقرب هو عدم الاهتمام بفلسفة الحياة حتى في هذا العصر الذي استكان فيه الناس واستسلموا للعجز واليأس والإحباط؛ ففيه انتشرت الفلسفات العقلية والعلمية أثناء نهضة مصر الأولى في القرن التاسع عشر في دولة محمد علي، وأثناء نهضة مصر الثانية في عهدها الليبرالي في النصف الأول من القرن العشرين أو في عصرها القومي الاشتراكي في الربع الثالث منه قبل أن تسود اللامبالاة، ويعم الموت في الروح في الربع الأخير منه.

^٤ وترجم كمال الحاج «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان»، ومحمود قاسم «الضحك».

^٥ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برجسون؛ زكريا إبراهيم، برجسون.

(٢) برجسون ومشروع «التراث الجديد»

التراث الإسلامي ليس مرحلة واحدة في تاريخه، هي المرحلة القديمة، اليونانية الرومانية غربًا، والفارسية الهندية شرقًا، بل هي مراحل متتابعة. هو تراث متجدد في كل مرة تلتقي فيها الحضارة الإسلامية بحضارات الشعوب الأخرى المجاورة، وتحدث عمليات نقل من الحضارة السابقة إلى الحضارة اللاحقة. ولما كانت الحضارة الإسلامية في طور جديد في تعاملها مع الحضارة الغربية منذ أكثر من قرنين من الزمان، فإن النقل والتعليق والشرح والتلخيص والعرض والتأليف والإبداع الخالص في الفلسفة العربية المعاصرة استئناف للتراث الإسلامي القديم في فترة جديدة. وكما ألف الكندي والفارابي في أفلاطون وأرسطو، وكما شرح ابن رشد ولخص أرسطو ثلاث مرات، يمكن اعتبار ترجماتي وشروحي ومؤلفاتي في الفلسفة العربية من هذا النوع.

وقد كُتِبَ «برجسون» استعدادًا لمحاولتي الرابعة «من الفناء إلى البقاء» لإعادة بناء علوم التصوف. فمن أكثر من برجسون حلّل التجربة الصوفية، ووضع الأسس الميتافيزيقية للتصوف، وجعله أعلى من الفلسفة، وجعل الصوفي أعلى من الفيلسوف؟! وهو ما قاله حكماء المسلمين قديمًا عن الصلة بين النبوة والفلسفة، دين النبي والفيلسوف؛ فكلاهما ينهلان من مصدر واحد العقل الفعال، وقالوا حقيقة واحدة بأسلوبين مختلفين: التخيّل عند النبي، والبرهان الفيلسوف. وفي نفس الوقت يُصدر أيضًا محمد إقبال «فيلسوف الذاتية» استعدادًا أيضًا لمحاولة إعادة بناء علوم التصوف كما حاول إقبال نفسه. فمن من المفكرين الإسلاميين المحدثين أسّس ميتافيزيقا التصوف مثل محمد إقبال في «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، ومن ثم تتأسس محاولة إعادة بناء التصوف مرة في الوافد، ومرة أخرى في الموروث.

وهذا العمل «برجسون» هو أيضًا جزء من استئناف علم الاستغراب، بعد أن تم الإعلان عن البيان النظري مع الخطة العامة للجبهة الثانية من مشروع «التراث والتجديد»، «الموقف من التراث الغربي» من أجل التأليف في المحطات الرئيسية في مسار الوعي الأوروبي، ومنها هوسرل وبرجسون. وكنا قد أعدنا طبعة عربية هذا العام أيضًا من «تأويل الظاهريات: الحالة الراهنة للمنهج الظاهرياتي وتطبيقه في ظاهرة الدين» والذي كُتِبَ منذ ما يقرب من أربعين عامًا، عام ١٩٦٦م، واستعدادًا للتأليف في المحطات الأخرى هيجل والهيغلين، وباقي الهوسرليين مثل ماكس شيلر أو من شاركوا في وضع فلسفة الحياة مثل نيتشه ودلتاي وأورتيجا إي جاسيه أو الذين أبرزوا قيمة الشخص مثل مونيه.

مقدمة في علم الاستغراب هو القلادة، وأعلامه، فشته، برجسون، هيجل، فيورباخ، شيلرماخر، شيلينج، شتراوس، باور، ماركس الشاب، في ذروة الوعي الأوروبي، وهوسرل، وشيلر، ونيتشه، ومونييه، وأورتيجا، الجواهر الكبرى المعلقة فيه. وبرجسون وثيق الصلة بهوسرل؛ قالا نفس الشيء بلغتين مختلفتين، وثارا ضد نفس الخطأ؛ الصورية والتجريد من ناحية، والمادية والنزعة الطبيعية من ناحية أخرى من أجل العودة إلى عالم الحياة والشعور الداخلي بالزمان عند هوسرل والديمومة عند برجسون. قالها هوسرل بالطريقة الألمانية وبلغه الظاهريات المعقدة والأسلوب التأملي المعروف في المثالية الترنسندنتالية، وعبر عنها برجسون بالطريقة الفرنسية، وبلغه تحليل الخبرات الحية مثل مين دي بران في «تحليل الجهد»، ورافيسون في تحليل «العادة» والأسلوب البسيط الواضح، السهل الممتنع المعروف منذ ديكرت حيث يصعب التفرقة بين الأدب والفلسفة، بين الأسلوب والتفكير، بين التعبير والتأمل. مع أن كلا منهما لم يعرف الآخر، عرف هوسرل برجسون عندما قرأ عن فلسفته لأول مرة رسالة تلميذه رومان إنجاردين البولندي وتحت إشرافه «الحدس والعقل عند برجسون»، وصاح: «هذا هو تقريباً ما أريد، وكأنني برجسون».^٦

وبطبيعة الحال ليس الهدف هو عرض المذاهب والتيارات والاتجاهات الفلسفية الغربية ترويجاً لها وعرض الثقافة الوافدة لمزاحمة الثقافة الموروثة أو كبديل عنها. يفعل المتغربون ذلك، وتُسجّع المراكز الثقافية وبرامج الترجمة في السفارات الأجنبية، ترويجاً لثقافتها، وقد غلب العرض على دراساتنا الفلسفية ورسائلنا الجامعية المعاصرة نظراً للخلط بين المعلومات والعلم، ظناً من الباحث أن نقل المعلومات هو العلم. وقد يرجع السبب في ذلك أيضاً إلى دعوى الحياد والموضوعية وكأن الفكر يُكرّر ويُعاد، من حضارة إلى حضارة أخرى، مع أن الفكر قراءة وتأويل وإعادة إنتاج للنص المقروء، وقد يكون السبب الرئيسي هو غياب الوعي الحضاري والاكتفاء بدور المتفرج دون أخذ موقف من الوافد بإعادة قراءته أو من الموروث بتطويره وتحديثه.

أتبع في «برجسون» منهج العرض الذي يجمع بين المادة العلمية وقراءتها، وبين أفكار برجسون وتطويرها. كان «العرض» أحد الأشكال الأدبية في تراثنا الفلسفي القديم، وتراوح بين العرض النسقي والعرض الجزئي، العرض العلمي والعرض الشعبي.^٧

^٦ .Das ist fast so... Als ob Ich Bergson wäre, R. Ingarden Cahiers de Royommont

^٧ «من النقل إلى الإبداع»، مج ٢، ج ١.

وطريقة العرض هي عرض الأعمال واحدًا تلو الآخر؛ فكل عمل موضوع. ومجموع الأعمال هي مجموع الموضوعات التي تُكوّن النسق الفلسفي لأصحاب المذاهب، أو الموقف الفلسفي لأصحاب المواقف دون المذاهب.

وتُرتّب الأعمال ترتيبًا زمنيًا لمعرفة تطوّر المذهب من مرحلة إلى أخرى أو كيفية بنائه موضوعًا موضوعًا حتى يكتمل البناء. وبهذه الطريقة يمكن معرفة فكر الفيلسوف تطورًا وبنية.^٨

وقد استعمل منهج تحليل المضمون لأسماء الأعلام لمعرفة نشأة البرجسونية من بين تيارات الفلسفة الغربية المعاصرة وشقها تيارًا ثالثًا في فلسفة الحياة أو الوعي بين الصورية والمادية، بين العقلانية والوضعية، كما نشأت الظاهريات عند هوسرل. وقد أثبت منهج تحليل المضمون جدارته من قبل في «من النقل إلى الإبداع» لمعرفة مسار النص الفلسفي العربي القديم.

واستعمل منهج قراءة النص والتعامل مع مؤلفات برجسون تعاملًا مباشرًا دون توسط الدراسات الثانوية. فيلسوف يقرأ فيلسوفًا، ومفكر يحاور مع فكرًا وحضارة تقرأ حضارة.

^٨ وهو المنهج الذي اتبعناه في عملنا السابق «فشته فيلسوف المقاومة».

الباب الأول

المنهج والبيئة الثقافية والأسلوب والبيئة الثقافية والحضارة الأوروبية

الفصل الأول

الموضوع: الطاقة الروحية

(١) الموضوع يسبق المنهج

ويعني هذا العنوان الطويل «الموضوع والمنهج والأسلوب والبيئة الثقافية والحضارة الأوروبية» الجمع بين المنهج وهو المنهج الحديسي ودراسة الأفكار من جوانبها النفسية كما هو الحال في علم نفس المعرفة، والموضوع وهو الحياة الوجدانية بكل مظاهرها من تذكُّر وحلم وخيال. ويعني الأسلوبُ الصورَ الفنية وطرق التشبيه والاستعارة والمثل والتي يستغلها برجسون لتوضيح الفكرة. فالفلسفة الفرنسية منذ ديكارت جزء من تاريخ الأدب الفرنسي. أما البيئة الثقافية فتعني التيارات الفكرية والنفسية الفلسفية والعلمية التي كانت موجودةً في عصره والتي تفاعل معها كردِّ فعلٍ عليها. أما الحضارة الأوروبية فتعني دلالة برجسون داخل الحضارة الأوروبية خاصةً والغربية عامة، خاصةً وأنه عاصر حربين أوروبيتين؛ الأولى والثانية، وعاصر بداية المحرقة والاحتلال النازي لفرنسا، وهو اليهودي الفرنسي، ونشأة المنظمات الدولية مثل عصبة الأمم، وارتباطه بديكارت كبداية ممَّا يوحي بأن برجسون كان من علامات النهاية.

وبالرغم من أن المنهج يسبق الموضوع عادةً مثل أسبقية مقال في المنهج تطبيقه في «التأملات في الفلسفة الأولى» عند ديكارت و«أفكار موجهة للظاهرات وللحكمة للظاهراتية» تطبيقه في «الفلسفة الأولى» و«أزمة العلوم الأوروبية» عند هوسرل، وأسبقية «ظواهريات الروح» و«علم المنطق» عند هيجل تطبيقه في «محاضرات في تاريخ الفلسفة» و«محاضرات في تاريخ الدين»، «محاضرات فلسفة التاريخ» و«محاضرات في علم الجمال»، إلا أن الموضوع يسبق المنهج عند برجسون كما سبق الحدسُ البرهان؛ فالموضوع يتشكَّل في الوعي أولاً قبل أن يُدركه الحدس، والبُلبُل يغرَّد دون أن يتعلَّم فن الغناء، والطفل يمشي قبل أن يتعلم قواعد المشي.

ويظهر الموضوع في الطاقة الروحية مع عنوان فرعي «محاولات ومحاضرات»، ويشمل سبعة موضوعات:

الوعي والحياة، النفس والبدن، أشباح الأحياء والبحث النفسي، الحلم، تذكر الحاضر والتعرف الخاطئ، الجهد العقلي، المخ والفكر وهم فلسفي.^١ بين (١٩٠١-١٩١٣م) وعمره بين ٤٢-٥٤ عامًا (وأكبرهما «تذكر الحاضر والتعرف الخاطئ» وأصغرهما «المخ والفكر، وهم فلسفي»). ومصطلح الطاقة الروحية جديد، والشائع هو «الدافع الحيوي». ويغلب على الموضوعات السبعة الموضوعات النفسية، وبعضها إعادة عرض سهل لموضوعات تطبيقية في كتب مستقلة، مثل «المخ والفكر، وهم فلسفي»، و«تذكر الحاضر والتعرف الخاطئ» و«النفس والبدن» تمت دراستها من قبل في «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م)، وعنوانه الفرعي «الصلة بين النفس والبدن» و«الوعي بالحياة» و«أشباح الأحياء والبحث النفسي» موضوعات تم تناولها من قبل في «التطور الخالق» (١٩٠٧م).

وكل موضوع له وحدته الداخلية، أهدافه وحججه وأعلامه؛ لذلك يحل كل موضوع على حدة طولياً وليس عرضياً، بالرغم من وجود عناصر مشتركة بين المقالات في الهدف والمنهج والتوجيه.

ويغلب على الموضوعات علم النفس الفلسفي أو الفلسفة وأساسها النفسي، وقد كان برجسون في بداية حياته يريد أن يكون عالم نفس، ولكنه نفر من علم النفس الفيزيقي؛ أي السيكوفيزيكا الذي كان سائداً في عصره والخارج من معامل علم النفس، وقياس الظواهر النفسية بمظاهرها الجسمية من أجل تأسيس علم النفس الخالص الذي يقوم على الاستبطان واستقلال الظواهر النفسية عن حواملها الجسمية.

^١ وطبقاً لترتيبها الزمني:

- (١) الحلم (١٩٠١م).
- (٢) الجهد العقلي (١٩٠٢م).
- (٣) المخ والفكر، وهم فلسفي (١٩٠٤م).
- (٤) تذكر الحاضر والتعرف الخاطئ (١٩٠٨م).
- (٥) الوعي والحياة (١٩١١م).
- (٦) النفس والبدن (١٩١٢م).
- (٧) أشباح الأحياء والبحث النفسي (١٩١٣م).

(٢) الحلم^٢

وقد شاع الموضوع منذ أن ركّز فرويد دراساته في التحليل النفسي على «تفسير الأحلام»، معظم الأعلام المذكورة من علماء النفس^٢ ولم يذكر من الفلاسفة إلا أفلاطون وأفلوطين وشوبنهاور. وهو موضوع نفسي خالص يشق طريقاً ثالثاً بين التحليل الفيزيولوجي والتأمل الميتافيزيقي. ويعتمد برجسون على منهج تحليل الأحلام التي يرويها أصحابها كما فعل فرويد من قبل؛ فالدراسة تفسّر للأحلام وليست للأحلام ذاتها. يشك في النظريات المسبقة قبل تحليل التجارب «فنترك النظريات ولناخذ الوقائع».

وقد وقع الفيلسوف شوبنهاور في التفسير الفيزيولوجي للحلم في حين، ويعني الحلم رؤية أشياء دون أن تكون موجودة، أما العين بالفعل، لا فرق بين حلم النوم وحلم اليقظة، بين الوهم والسرّحان دون أن تكون هناك مادة حسية للحواس خاصة البصر والسمع، وقد يتداخل اللمس.

وقد تحدّث علماء الفيزيولوجيا والسيكوفيزيقا عن «غبار مضيء» أو «طيف مرئي» أو «رؤى فوسفورية»، وهو ما يتناقض مع غلق الجفنين. قد يثار حلم كبير من واقعة حسية صغيرة مثل حريق كبير من لهب شمعة.

واعتبره أحد الأطباء وهو نيسييه إحدى علامات المرض؛ فالحلم قيمة دلالية. والحقيقة أن الحواس تغيب أثناء النوم، ثم تنفتح في بعض الاتجاهات ومجالات العمل. وهكذا يؤلّف الموسيقى بسمعه الداخلي وليس بسمعه الخارجي.

والتذكّر هو العامل الفعّال في الحلم؛ لذلك ارتبطت دراسة الحلم بدراسة التذكّر كما فعل برجسون من قبل في «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م). وهكذا يؤلّف الروائي عندما يستدعي ذكرياته السابقة في حلم اليقظة. التذكّر هو القوة الإخبارية للمواد المنقولة بواسطة إرخاء الحس، وهي القوة التي تقلب الموضوعات المحدّدة والدقيقة الانطباعات

^٢ محاضرة ألقاها برجسون في المعهد العام لعلم النفس في ٢٦ / ٣ / ١٩٠١م.

ES., pp. 85-109. رؤى فوسفورية Phosphorénes.

^٣ ألفرد موري A. Mauray (٣)، ماكس سيمون M. Simon، ستيفنسن Stevenson، تارتيني Tartini، الماركيز هرفي سان دينيز (٢)، تيسي Tissi، كراوس، شيرنر Scherner، أرتيج Artignaes، أفلاطون، أفلوطين، شوبنهاور، لادا G. Ladd، دلوغ Deloge، روبري W. Robert، فرويد (١) وفي الهامش روبسبير، مارا، فوريكيه-تينفيل Fouquier-Tinville، جولدشيدر Goldscheider، مولر Müller.

الغامضة الآتية من العين والأذن من سطح الجسد وباطنه، ويتم في حالة اليقظة. هناك انطباعات حسية فعلية على أعضاء الحس وذكريات تداعي وتتداخل في الشعور لتعود إلى الحياة. والذاكرة في الإنسان أقل حصارًا بالفعل؛ إذ تُولف الذكريات في وقت ما كلاً متضامناً كالحرم الذي تتحرك قمته باستمرار مع الحاضر ويتحرك نحو الأمام. يمنع النوم عقبات تداعي المعاني في الذكريات وبالتالي يبدأ الحلم عندما يحدث الاتصال بين الحس والتذكير، وكما فسّر أفلوطين في «التاسوعات» نظرية أفلاطون «العلم تذكر والجهل نسيان». فالإنسان يولد في الحياة، وسقوطه فيها بدهة الحياة؛ لذلك تخرج الأحلام من اللا شعور. ويرتبط الإدراك والحلم في حالة النوم؛ إذ يقوم الحلم على الإدراك والحلم في حالة النوم؛ إذ يقوم الحلم على الإدراكات المسبقة المختزنة في الذاكرة. ولا يوجد منطق في الحلم دون أن يكون بالضرورة متعارضاً مع المنطق. يقوم فقط على تداعي المعاني وترابط الذكريات. لا تغيب في النوم موضوعات الاهتمام، وتستمر في وجودها في اليقظة والنوم، فينشغل بها العقل الباطن. اليقظة والإرادة شيء واحد، وتستمر الإرادة من اليقظة إلى النوم. ويتغير شكل الفعل، من الفعل المادي في الواقع إلى الفعل الضمني في الحلم. وليس لدى الحالم أي قدرة على العطاء الفعلي فيعطي عن طريق التذكر. وما يقوم به الجهد هو الدقة والتكييف من أجل التوجه نحو العمل. ويتسم الحلم بثلاثة أشياء: عدم الاستقرار وكأن الحلم لعب، وسرعة الحوادث، وتفضيل الذكريات غير الدالة؛ فالحلم له قدرة على الانتقاء.

(٣) الجهد العقلي

وهو موضوع نفسي كذلك، اعتمد فيه برجسون على علماء النفس المعاصرين خاصة ريبو، وبرندرجاست، وغيرهم مثل بينيه وجانيه وديوي،^٥ ووليم جيمس. ولم يُذكر فيلسوف واحد.

^٤ ES., pp. 153-90. وقد صدر المقال في «المجلة الفلسفية»، يناير ١٩٠٢م.

^٥ برندرجاست Prendergast، ريبو (٣)، فيتاسيك Vitasek، هودان R. Houdin، وليم جيمس، تين، بينيه، أربوجاست Arbogast، كاي Kay، كاتل Cattell، جولدشيدر Goldscheider، مولر Müller، بيلزبروج Pillsburg، إردمان Erdmann، دودج Dodge، باجلي Bagley، لويس Lewis، بولان Paulhan، كبلر Kepler، ديوي، باستيان (١).

ويرتبط أيضًا بموضوع التذكُّر الأثير عند برجسون والذي كتب فيه برجسون من قبل «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م)؛ لذلك يُحيل إليه برجسون مرتين.^٦ فالجهد العقلي جهد للتذكير أو استدعاء الذكريات. وهي مشكلة الانتباه في علم النفس المعاصر ودرجة تركيزه بين التوتر والتراخي، أو بتعبير الصوفية بين القبض والبسط، وكذلك حالة حركة التمثل في العقل لمعرفة خاصية العقل في الجهد العقلي. لقد ركَّز ريبو على الظواهر الحركية المصاحبة، وهذا لا يكفي لوجود عامل ذهني في الجهد العقلي.

ويأخذ برجسون صورةً متوسطة لدراسة الموضوع، وهي أن إعادة الإنتاج أو التقليد أو النسخ أسهل من الإنتاج أو الإبداع.^٧ فالإبداع معاناة شعورية وخلق جديد في حين أن التقليد مجرد تكرار يقوم عن وعي أو لاوعي. كما يلزم التمييز بين مستويات الشعور، بين التذكر المشوب بالحس والتذكر الخالص، بين اللاحدس والحدس، بين التمثل التلقائي والتمثيل الإرادي. والتذكر الآلي لا يقوم على اهتمام خاص أو جهد عقلي خاص؛ إذ يتم التفكير أحياناً على نحو آلي.

ويُستخدم الجهد العقلي في آليات الحفظ؛ إذ يرى البعض أن يكون الحفظ للجملة كلها حتى دون فهم معانيها كما يفعل غير قراء العربية في حفظ القرآن الكريم صوتاً لا معنىً. يكفي في ذلك الصورة السمعية أو الصورة المرئية بوضع العينين على الأسطر؛ حينئذٍ يكون التذكر السمعي هو التذكر المحرك. وهذا ليس حفظاً بل استدعاء آلي. وكل استدعاء يتطلب جهداً إذ يحرك الذهن نفسه من مستوى لآخر. ويصعب التذكر على هذا النحو الآلي إن لم تكن هناك لحظة ربط حسيّاً أو معنوياً، صورة أو دلالة. وقد يساعد على ذلك اختصار العبارات الطويلة في جمل قصيرة كما هو الحال في المثل العامي، وهو ما يتطلب جهداً، ويحتاج وقتاً للتذكر؛ لذلك يحتاج الواعظ عند وليم جيمس إلى أربعة أيام لحفظ خطبة بالطريقة الأولى، وبالطريقة الثانية يحتاج إلى وقت وجهد كبير، وانتباه أشد، وفهم أعمق.

وكما كانت الصورة أو المخطط الذي عليه يتم الحفظ حركياً كان التذكر أسرع. ومن ضمنه المعنى أو الدلالة كعنصر ارتباط بين الحاضر والماضي؛ فالحركة أكثر تنبيهاً للذكريات من الثبات.

^٦ ES., pp. 155, 67.

^٧ إعادة الإنتاج، التقليد النسخ Reproduction.

ليس التذكر فيزيولوجياً خالصاً عن طريق ترابط الإحساسات كما ظن تين وبينيه، بل يحتاج إلى جهد لإعادة البناء وقوة وإدراك قيمته ووظيفته؛ لذلك تحدث بندر وجاست عن الهوس في التذكر والربط بين الحاضر والماضي لتوجيه الجهد والطاقة نحو نقطة تماس، كما يتم توصيل السالب والموجب في الكهرباء ولإيصال التيار، وهو ما يتطلب تربية الذاكرة كما اقترح كاي. والأهم تحويل المخطّط إلى صورة والتمثّل إلى خيال، وتحويل الأفقي إلى رأسي، والتاريخي إلى شعوري، والكم إلى کیف، والمكان إلى زمان، إلى آخر ما عُرف عن برجسون من ثنائيات.

والخلاصة أن جهد التذكّر هو قلب التمثيل التخطيطي الذي تتداخل فيه العناصر التي تمثل بالصورة، تتجاوز فيها العناصر استخدام ذلك بجهد إرادي. الجهد العقلي هو حركة الذهن ذهنياً وإياباً بين الإدراكات أو الصور من ناحية، ودلالاتها من ناحية أخرى. ليس الانتباه حسياً فقط، بل هو أيضاً انتباه إرادي، يصاحب إحساساً بالجهد؛ أي انفعالاً أو تعاطفاً مع موضوع التذكّر كما لاحظ لويس، وبالتالي الإثراء التدريجي للإدراك. والجهد العقلي بما أنه يفسر ويفهم ويتنبّه، هو إذن حركة مخطّط حركي نحو الصورة التي يكوّنها، ينتج الإحساس بالجهد العقلي في المسار من المخطّط إلى الصورة. والأهم هو جهة الاختراع؛ أي الإبداع بالخيال كما لاحظ ريبو، والتحول من المجرّد إلى العياني، ومن المخطّط إلى الصورة؛ لذلك يُميّز ريبو بين صورتين للخيال الخلاق، حدسي وفكري؛ الأول يقوم على وحدة الأجزاء، والثاني على تجزئة الوحدة. يتكوّن العمل العقلي إذن من توجيه نفس التمثّل من ثنايا مستويات الشعور المختلفة من المجرّد إلى العياني، من المخطّط إلى الصورة.

ولا يتم العمل بمفرده لوجود عقبات يستطيع الجهد العقلي أن يتخطّها، وهو ما لاحظته ديوي أيضاً في دراسته عن علم نفس الجهد واحتياج كل تعليم إلى جهد. وتكون الصورة كما لاحظ باستيان صوراً حركية جزئية أولية، وتكون الحركة الكلية كما هو الحال في الصورة السينمائية. وتبقى ثنائية المخطّط والصورة لعملية التذكّر. ليس الأمر هو التمثّل بل حركة التمثّلات، تداخلها وتفاعلها. والانتباه حالة من التوحيد بتعبير ريبو في «علم نفس الانتباه»، ومن ثم فإن غنى الحالة العقلية بمقدار ما تبذله من جهد. ومع ذلك فالوحدة التي يتجه الذهن إليها ليست وحدة مجردة جافة فارغة، بل وحدة فكرة موجهة، وحدة الحياة.

وهذه هي المشكلة الكبرى في الميتافيزيقا، مشكلة العلية بين الدفع والجذب، بين العلة الفاعلة والعلة الغائبة.^٨ وهناك عالم متوسط بينهما وبين الامتداد والتوتر وهو الجهد العقلي؛ فهو النمو التدريجي المتنامي من اللامادي إلى المادي أو من المادي إلى اللامادي. وهي الخاصة الرئيسية لكل نشاط حيوي. هذا الوصف للتذكُّر بديل عن النظرية المسبقة وأصدق منها وأدق؛ لأنه يعتمد على التجربة ولا يستنبطها من تصوُّر مسبق.^٩

(٤) المخ والفكر، وهم فلسفي^{١٠}

إن التوازي بين الحالة النفسية وحالة المخ في صلب جزء كبير من الفلسفة الحديثة. وهناك على أكثر تقدير حالة نفسية فسغورية تُضيء المخ أو تأتي من المخ تضيء النفس. المهم الموازنة بين الاثنين. تتبع الحالة النفسية ضرورة حالة المخ، ولا يُستثنى من ذلك حتى الإنسان المتفوق أياً كان؛ فكل ما يحدث في شعوره يحدث من قبل في المخ؛ فالشعور لا يقول شيئاً أكثر ممَّا هو موجود في المخ يُعبر عنه فقط بلغة أخرى.

وتقع المسؤولية الفلسفية لهذا التوازي النفسي الفيزيقي على ديكارت والديكارتية، الثنائية التي بدأ بها العصور الحديثة بين النفس والبدن.^{١١} أثر الحلّ المثالي؛ تميُّز النفس والبدن، واعتبار العالم حركةً وامتداداً في القرن السابع عشر. ثم حدث رد فعل في القرن الثامن عشر في المادية التجريبية، وردُّ النفس إلى البدن، والفكر إلى المادة. وبدأ الصراع في القرن التاسع عشر بين التيارين الكبيرين في الفلسفة المثالية والواقعية.

ويرجع التشابه إلى استعمال الألفاظ أي استعمال لغة واحدة لمستويين مختلفين من حياة الشعور. ويرجع الخطأ أيضاً إلى خطأ منهجي في الموقف وهو وضع الفيلسوف نفسه في مستوى ثم ينتقل خفية إلى مستوى الآخر دون أن يحكم الميزان بين الطرفين،

^٨ التوحيد Monoidéisme.

^٩ الدافع Impulsion، الجذب Attraction.

^{١٠} ES., pp. 191-210. بحث مقروء في مؤتمر الفلسفة في جنيف في ١٩٠٤م ثم نشر في مجلة الميتافيزيقا

والأخلاق بعنوان «التناقض النفسي الفيزيولوجي». Le Paralogisme Psychophysiologique.

^{١١} ديكارت (٢)، الديكارتية (١)، بركلي (١).

والتعادل بين الموقعين؛ أي القلب، والانتقال من الشيء إلى التمثُّل كما يفعل المثالي أو من التمثُّل إلى الشيء كما يفعل الواقعي؛ فعند المثالي لا يوجد شيء في العالم لا يظهر في الشعور، وعند الواقعي لا يوجد شيء في الشعور لا يوجد في العالم. عند المثالي لا يوجد عالم مستقل عن الشعور المدرك، وعند الواقعي العالم مستقل عن الشعور المدرك.

والحقيقة أن كلا الموقفين يختلفان في الظاهر ولكنهما يتشابهان في الباطن؛ فكلُّ منهما يردُّ أحد الطرفين إلى الآخر، يرد المثالي الأدنى إلى الأعلى كما يفعل بركلي، ويرد الواقعي الأعلى إلى الأدنى كما هو الحال في السيكونفزيقا والنزعتين التجريبية والوضعية الاجتماعية بوجه عام. كلاهما يقعان في التوازي بين المستويين دون تمييز، إما بالرفع عند المثالي أو بالخفض عند الواقعي، رد المخ إلى التمثُّل عن المثالي ورد التمثُّل إلى المخ عند الواقعي، وكلاهما ضحية مبدأ العلية بصرف النظر عن ما العلة وما المعلول. التمثُّل علة والشيء معلول عند المثالي، والشيء علة والتمثُّل معلول عند الواقعي. كلاهما ضحية الخلط بين الكل والأجزاء، يُضخِّي المثالي بالأجزاء لصالح الكل، ويُضخِّي الواقعي بالكل لصالح الأجزاء.

والحقيقة أن الفكر ينتقل من المثالية إلى الواقعية المزيّفة، ومن الواقعية إلى المثالية المزيّفة. فمع الحس عند الواقعي هناك التذكُّر الذي يقوم بتحويل الإدراكات الحسية إلى ذكريات خالصة، ومع التمثُّل عند المثالي هناك الشعور المتواصل بالواقع. ويخطئ التياران لأنهما يقعان في حتمية النظرية الارتباطية بصرف النظر عن الانعكاس، ماذا يعكس ماذا؟ المخ انعكاس للواقع أم الواقع انعكاس للمخ؟ والحقيقة هي الطريق الثالث بين الاثنين الذي يقوم على التفاعل بين الطرفين أو الجدل بينهما؛ ففي كل طرف نصف الحقيقة وليس الحقيقة كلها، وكل منهما يرد الحقيقة إلى أحد أجزائها.

لا يُحفظ الإدراك عند الواقعي إلا بانتقاله إلى المثالية، ولا يُحفظ التمثُّل عند المثالي إلا بانتقاله إلى واقعية الشعور أو الشعور الفعلي الحقيقي في العلاقة بين الطرفين وليس في أحد الطرفين. ومن ثم يُرد المذهبان المثالية والواقعية، إلى مذهب واحد حتى يمكن الخروج من الوهم القائم على أربعة أخطاء؛ الأول النفس الدماغية، والثاني أن كل عملية هي بالضرورة آلية رياضية كلية خاضعة للحساب وهو خطأ ديكرت، والثالث الانتقال من مذهب إلى آخر، والرابع أولوية أحد الطرفين على الآخر.

(٥) تذكُّر الحاضر والتعرُّف الخاطئ^{١٢}

وهو موضوع نفسي خالص في علم نفس المعرفة تعرَّض إليه أفلاطون من قبل في عبارته الشهيرة «المعرفة تذكُّر، والجهل نسيان»، فإذا رأى الإنسان شيئاً أو شخصاً يتهيأ له أنه رآه من قبل، فإدراك الحاضر يُثير ذكريات الماضي. ويعتمد برجسون على علماء النفس المعاصرين وحدهم خاصةً بيرجانيه وبرنارد لوروا وآرنون، وكرابلان وآخرين،^{١٣} التعرف الخاطئ من التماثل، والإدراك الحالي مع إدراك سابق يشبهه من حيث المضمون أو بعيد من حيث الكم أو الكيف. وكان برجسون قد تعرَّض له من قبل في «المادة والذاكرة». وهناك نظريات عديدة لتفسير ذلك، الشائع نفسياً هو نشأة صورة أثناء الإدراك أو قبله تُقذف في الماضي ثم تقوم مراكز المخ بفعليْن: إدراك الحاضر وإدراك الماضي في نفس الوقت، وهي نظرية نفسية فيزيولوجية. وهناك نظرية أخرى تدخل العامل العاطفي الوجداني ومدى الألفة بين الحاضر والماضي، وهي التي ترجع الحاضر إلى الماضي.

وهناك نظرية ثالثة تدخل عامل الفعل وليس التمثُّل كما هو الحال في الأولى أو العاطفة كما هو الحال في الثانية؛ فالشعور يتجه نحو الفعل بطبيعته، فبمجرد إدراك الحاضر يستعد للفعل ويُجندُّ قواه ومنها قوة التذكر، وهو ما يتطلب الانتباه إلى الحياة، والتحوُّل من «النفسية الدنيا» إلى «النفسية العليا»، والهدف إنارة الفعل؛ فضرورة الفعل هي التي تفرض قوانين الاستدعاء، وهو فعل فلسفي وليس مرضاً نفسياً يتعلَّق بعدد الحادث وبعدد الحالات النفسية وثقلها، بحيث تكون المهمة الرئيسية في علم النفس ليست تفسير كيفية حدوث ذلك عند المريض، بل لماذا لا يحدث عند السليم. وقد يحدث هذا

^{١٢} نُشر هذه المقال أول مرة في «المجلة الفلسفية Reyue philosophique عام ١٩٠٨م. ES.; pp. 115-52.

^{١٣} بيرجانه (٦)، برنارد لوروا Bernand-leroy، أرنو Arnaud، كريبلان Kraepelin (٤)، بيك Pick (٣)، هايمانز Heymans، كوريل Corel، ينسن Jensen، سندر Sander، لالاند Lalande، ميرز Myer (٢)، كوريا Coriat، بوناتيلي Bonatelli، أنجيل Angel، هوفدنج Hoffding، لوران Lorrain، بوردون Bourdon، ودرومارز Dromars، أليس Albes، بورجييه Bourget، سولي T. Sally، لابي Lapie، جراسيه Graset، ويجان Wigan، فوييه Fouillée، بيرون Piéron، لوميتير Le Maitre، ديجا Dugas، ليون كندبرج Leon-Kindberg (١).

التعرُّف أحياناً عن وعي وأحياناً عن لا وعي بجهد التذكر والتركيز واستدعاء الماضي أو فجأةً بإثارته. التعرُّف الخاطئ إذن أحد موضوعات التذكر.

ولا تتكوَّن الذكريات قبل الإدراك، بل معه ومصاحبة له، ولما كان التذكُّر إحساساً فإنه يكون مصاحباً له. ولا يتجه الحاضر فقط نحو الماضي بل يتجه أيضاً نحو المستقبل. فإذا اتجه نحو الماضي فهو التحرُّف الخاطئ. وإذا اتجه نحو المستقبل فهو التوقع. والمستقبل مفتوح على الحاضر مثل انفتاح الماضي عليه. والتذكر بالنسبة للإدراك مثل الصورة المدركة وراء المرآة بالنسبة للموضوع الذي أمامها. الموضوع فعلي، والصورة مضمرة.^{١٤} الإدراك للموضوع والتحرُّف الخاطئ باستدعاء الصورة، والصورة الحاضرة إدراك والصورة القديمة تذكر، وهذا الازدواج لا يوجد إلا في الحساسية.

الإدراك الخاطئ «نوع من الشذوذ» يقلُّ من الانتباه إلى الحياة ويُبعد الشعور عن الاتجاه الطبيعي ويسرح في الماضي، والدافع الحيوي في الشعور للتحقق وليس للتأمل لدفع الحاضر إلى المستقبل وليس لإرجاعه إلى الماضي.

(٦) الوعي والحياة^{١٥}

وموضوعها الوعي والحياة والعلاقة بينهما، ولا تفرق إلا بالتجربة وليس بنظريات ومذاهب فلسفية مسبقة؛ فالموضوع يتضمَّن المنهج، ومن ثم دراسة آليات الفكر ونقده، ثم نقد النقد يكشف عن التجربة ويُزيح تغليفها بالنظريات القبلية المجردة. وأي منهج يمتاز لدى الفيلسوف بثلاثة أشياء؛ مدح حب الذات، وتسهيل العمل، وإعطاء وهم المعرفة النهائية. وينتهي المنهج إلى فكرة قائمة لا تستند إلى أي تجربة، ولا شيء يسبق التجربة. والعقل والاستدلال والتذكُّر والتأمل كل ذلك تالٍ لها. الفلسفة بحث صاعد وليس استنباط هابطاً، تأويل وليس تنزيلاً. البداية بالتجربة مع احتمال، ثم تتكرَّر التجربة لمعرفة أقل احتمالاً وأكثر يقيناً. ولا يوجد مبدأ يمكن استنباط كبرى المشاكل الميتافيزيقية منه على

^{١٤} فعلي Actual – مضمرة Virtual – الشذوذ Aromslie.

^{١٥} ES., pp. 1–28. محاضرة هكسلي في جامعة بيرمنجهام في ٢٩ ١٩١١م، وهي محاضرة باللغة الإنجليزية بعنوان Life and Consciousness في مجلة هيرت Hibbert Journal ١٩١١م، وأعيد نشرها في محاضرات هكسلي التذكارية Huxley memoria Lectures عام ١٩١٤م. والنص المنشور في الطاقة الروحية أحياناً الترجمة، وأحياناً تطوير المحاضرة باللغة الإنجليزية 1. ES., p.

نحو رياضي، إنما يتم البحث عن سلسلة من الوقائع للوصول إلى دلالاتها المتطابقة، وهو ما سمّاه الشاطبي من قبلُ في «الموافقات» الاستقراء المعنوي.^{١٦} الفلسفة إذن ليست بناءً أو مذهباً يصوغه مُفكّر واحد، بل محاولات متصلة للفهم، تتغيّر بتقدّم البحث وتحقّق الوقائع، كما هو الحال في العلم الوضعي.

يعني الشعور الذاكرة، وقد كُتِبَ المقال بعد صدور «المادة والذاكرة» بخمسة عشر عاماً، والوعي ما يتراكم فيه. هو الزمان المتصل من الماضي إلى الحاضر، وقد لاحظ ليبنتز من قبلُ أن المادة «روح لحظي».^{١٧} ولا يشير برجسون إلى علماء النفس، كما فعل في «المادة والذاكرة» في عصره، بل إلى الفلاسفة وحدهم مثل ليبنتز أو فلاسفة الحياة مثل هكسلي ودارون ولاماركت، أو فلاسفة الاجتماع مثل أوجست كومت.^{١٨}

وكل وعي هو استباق نحو المستقبل وتطلّع إليه. ويُتَوَقَّع التوقُّع وعندما يتدخل الفعل؛ فكل فعل يعوق الاتجاه نحو المستقبل. الوعي هو الاحتفاظ بما لم يوجد والتطلع إلى ما لم يوجد بعد. وأهم سمتين للشعور هما الاعتماد والميل، يعتمد على الجسم وفي نفس الوقت يستقل عنه، ويميل نحوه ويتجه إلى نظراً لبعده الوجداني.

ولفهم ماذا تعني «الموجودات الشعورية» من الضروري الدخول فيها والإنماء معها بل والتوحد بها. لا يعطي القياس إلا الاحتمال، وهناك إمكانيات أخرى تقترب من اليقين. وطبقاً للنظرية الفيزيولوجية، الشعور مرتبط بالمخ، وهو صحيح في الإنسان، لا يعني ذلك أن المخ شرط ضروري للوعي. والأصح أن كل حي له شعور؛ فالشعور وجود مشترك. الحياة والمخ مجرد آلة للاختيار، واتخاذ القرار، وإتيان الفعل، دور الشعور هو الاختيار. والشعور يقيظ وليس الشعور النائم هو القادر على ذلك، وهي نفس التفرقة التي قام بها هوسرل من قبل. بل إن النوم واليقظة من صفات الكائن الحي، النبات والحيوان، وليس الإنسان وحده، الوعي حالٌّ في كل شيء حي. تطابق اختلافات التوتر في الوعي درجات الاختيار المتنوعة؛ أي قدرة الفعل على الخلق، وإذا كان الوعي يعني التذكُّر والتطلّع فإنه يكون مطابقاً للاختيار، يتوجّه الوعي نحو الحركة والفعل، والوعي أثر فعّال، وفعل حر.

^{١٦} من النص إلى الواقع، ج٢، بنية النص.

^{١٧} روح لحظي Esprit instantané.

^{١٨} ليبنتز، هكسلي، لامارك، دارون، كومت.

ولا يمكن التنبؤ بحركة الشعور، والمادة مصمتة، هندسية، وضرورة. أما الحياة فإنها حركة حرة لا يمكن التنبؤ بمسارها. الكائن الحي كائن مختار، والوعي مساوق في وجوده للحياة. فإذا كانت المادة ضرورةً كان الوعي حرية، الحياة هي بالضبط حرية في الضرورة ومحيلة إياها لصالحها. الحياة في مجموعها عمل مزدوج للتراكم التدريجي وللصرف الفجائي. وعند الكائن الحي يسبق التمثل الفعل؛ فالنظر يسبق العمل عادة، وكما هو شائع.

وكما كان قدر الماضي الذي يحل في الحاضر كبيراً، كانت الكتلة التي يدفعها إلى المستقبل من أجل الإسراع على تحقيق الإمكانات التي يتم الاستعداد لها. وسواء كان الفعل أجراه الشعور أو أن الإدراك هو الذي أعده، في كلتا الحالتين يظهر الوعي وكأنه قوة تنفذ إلى المادة للاستحواذ عليها وتحويلها إلى مصلحته. ويعمل بمنهجين متكاملين: الأول بفعل متفجر يحرر في لحظة، ويحرك نحو الفعل المختار، وطاقة جمعتها المادة لمدة طويلة. والثاني فعل مركّز يجمع في هذه اللحظة الفريدة عدداً لا يُحصى من الحوادث تحقّقها المادة، وتلخّص في كلمة، الخلود في التاريخ.

المادة خاضعة للضرورة بلا ذاكرة. ويختزن الدماغ عادات حركية وليس ذكريات. تملك الضروري منها من أجل المرور عبر لحظتين، كل لحظة يمكن استنباطها من الثانية، ولا تضيف جديداً إلى ما هو موجود في العالم. ومن ناحية أخرى، هناك الوعي؛ أي الذاكرة مع الحرية؛ أي تواصل الخلق في ديمومة متنامية. وتثير المادة الجهد وتجعله ممكناً. ثم يتركز الجهد ويبرز ويصبح فاعلاً مؤثراً. لقد ركّز دارون ولامارك على تطور الأنواع على نحو آلي، ثم يظهر الإنسان فجأة وعلى نمو غير متوقع. وبعد أن يُخلَق يتكرّر إلى ما لانهاية بإمكانية مفتوحة للاختيار.

وأكبر محركين للنشاط الإنساني هما الحب والطموح، وكلاهما قادران على تخطي العقبات. وهو مسار التطور الذي يؤدي إلى الإنسان؛ فالتطور يقسم ويحدّد، ويفرّع ويفرد، يشعّب ويبين.

مهمة الفلسفة التأمل في معنى الحياة ومصير الإنسان، بالإضافة إلى ما توحى به الطبيعة، وعلاماتها السعادة وليس اللذة، وحيث توجد السعادة أو الفرح يوجد الإبداع.^{١٩}

^{١٩} السعادة: oie. اللذة: Plaisir.

وإذا تم النصر في الحياة للخلق والإبداع فإنها تستطيع أن تتواصل مثل الفنان والعالم عند كل الناس. خلق الذات بالذات نضج الشخصية.

وتبدو الطبيعة كقوران كبير جدًا لا يمكن التنبؤ بها؛ الحب واقعها الرئيسي، عقباتها الآلية والرتابة. ويُدعى الإنسان إلى الاعتماد دائمًا على ماضيه من أجل الانطلاق نحو المستقبل. وهو نجاح كبير للحياة. وتتجلى بطولية الإبداع، وشق طرق جديدة توحى بحقائق ميتافيزيقية. ينطلق الدافع الحيوي في مسارين: اللافقرات والفقرات، الحشرات والحيوانات، المجتمع الإنساني والفرد، أو الإنسان المتفوق، الفنان والمبدع والصوفي والنبى.

الحياة صراع ومطلب للإبداع والتطور الخالق. ولقد أعلن أوجست كومت من قبل أن التركيب الكيماوي للأجسام السماوية غير معروف. وبعد ذلك بعدة سنوات تم اكتشاف ألوان الطيف. وتستطيع أن تعرف الآن من أين تُصنع النجوم، تفاؤل لا محدّد بمستقبل الإنسان، واستمرار الدافع الحيوي.

(٧) النفس والبدن^{٢٠}

وهو التقابل الشهير بين المادة والروح؛ أي بين ما هو موجود وما هو غير موجود، ليس الغرض التعمق في المادة أو في الروح أو تحديد ماهية كل منهما، بل العلاقة بينهما وليس وهو نفس موضوع «المادة والذاكرة». ونفس العنوان الفرعي فيه محاولة في الصلة بين «البدن والنفس»، وبعده بخمسة عشر عامًا مما يدل على أنه حدس رئيسي متواصل. والعلاقة بينهما تحدّدتها التجربة بل والتجربة المباشرة الساذجة بالمعنى الشائع. وكل الفروض النظرية المسبقة لا يبرهن عليها إلا من خلال التجربة. التجربة إذن هي القدرة على تحديد العلاقة بين المخ والشعور. وتشمل التجربة منهج الملاحظة الداخلية أو الاستيطان؛ فالتجربة خارجية وداخلية، كذلك مهمة الفلسفة إنزال نظرية المثل عند أفلاطون من عليائها. الفكرة توقّف للفكر، وتوجد عندما يتوقف الفكر ويستريح ويعود إلى ذاته،^{٢١} ويكفي عدد من التجارب والوقائع حتى ندرك الحقائق، وهو ما سماه الشاطبي

^{٢٠} ES., pp. 29-60. وهي محاضرة أُلقيت في منتدى «الإيمان والحياة» في ٢٨ إبريل ١٩١٢م، وظهرت مع كتابات أخرى لمؤلفين آخرين في مجلة بعنوان «المادية الراهنة» في سلسلة «مكتبة الفلسفة العلمية» التي يشرف عليها جوستاف لوبون Gastave Le Bon عند الناشر فلانماريون Flammarion.

^{٢١} L'âme et le corps, ES., p. 45.

الاستقراء المعنوي، وفلسفة العلم «الاستقرار الناقص» وتعميمه طبقاً لمبدأ الاطراد في الطبيعة.

كل منا له بدن، وكل منا يشعر به في عالمه الخارجي وعالمه الداخلي، بفعله الإرادي واللاإرادي، الحركي والشعوري، وهو ما يسمح لنا أن نقول «أنا» أو «إني». وهو وجود في المكان يشع خارجه بقوة الإدراك والرؤية. ووجود في الزمان. فالبدن مادة، والمادة في الزمان، والمادة في الحاضر، والماضي يترك أثره في الحاضر، في الوعي الذي يدرك ويفسر ما يراه في ضوء ما يتذكر، وكما يصب الماضي في الحاضر، يتطلع الحاضر إلى المستقبل. الوعي إذن يخلق نفسه بنفسه، وهو موضوع الحياة الإنسانية. والروح هي القوة، تجذب أكثر ممّا تحتوي، وتعطي أكثر ممّا تأخذ، على الأقل في الظاهر.

ولا تعمل النفس بلا بدن؛ إذ يصاحب البدن النفس من المهد إلى اللحد. يستطيع المخدر أن يؤثر في الذهن والإرادة ويترك وراءه أمراضاً واعترافات. أما بالنسبة للزمان، يضم الروح الماضي في حين ينصب البدن على الحاضر ويبدأ من جديد فيه. وفي النظرية المادية يُضاف الشعور إلى المادي كمادة فوسفورية أشبه بأثر مضيء. والحقيقة في الدماغ. وكما توجد قوانين في الطبيعة مثل قانون حفظ الطاقة، توجد قوانين للشعور أو الوعي، بالرغم من أنه نشاط إرادي حر. وإذا استطاعت الإرادة أن تحافظ على الطاقة فإن كمّ الطاقة المتولدة ضعيف للتأثير على آلات القياس، وقد يكون الأثر هائلاً.

وأخطر شيء وقع فيه الوعي الأوروبي هو التوازي القاتل بين الفيزيقي والنفسي، بين البدن والنفس، وقد بدأ ذلك من الثنائية الديكارتية في القرن السابع عشر.^{٢٢} لذلك تبرز أهمية ديكارت والديكارتية كبداية لهذا الخطأ الذي استمر حتى القرن التاسع وأوائل العشرين قبل أن يتصدى إليه هوسرل وبرجسون.

وقد بدأ العلم الحديث منذ عصر النهضة خاصةً عند كبلر وجاليليو بتحويل العلوم الفلكية والفيزيائية إلى مشاكل آلية. ومن هنا نشأت فكرة تمثيل كل العالم المادي، آلة كبيرة خاضعة لقوانين رياضية. وهو ما سمّاه هوسرل تحويل الطبيعة إلى رياضة بما في ذلك جسم الإنسان وكأنه ساعة. وبالرغم من حتمية الطبيعة عند ديكارت إلا أنه ترك الإرادة حرة. وانتهى هذا الاستثناء عند اسبينوزا وليبنتز نظراً لسيادة منطق المذهب ممّا

^{٢٢} الديكارتية (٢)، ديكارت (١)، أفلاطون، اسبينوزا، ليبنتز، كبلر، جاليليو، لام تري، هلفسيوس، بونيه، كابانيس، بروكا (١).

أوقعهما في التوازي بين البدن والنفس دون أن تكون النفس مجرد انعكاس للبدن. بل أثرا أن يكون البدن انعكاسًا. واستمر التوازي من القرن السابع عشر إلى القرن الثامن عشر كتصوير ساذج لميتافيزيقا ديكرت عند لامتري وهلفسيوس وبونيه وكابانيس. الفكر الذي يتحوّل إلى فعل هو المرتبط بالمخ أي بآلة الحركة؛ إذ يتوجّه الفكر نحو العمل الفعلي أو الضمني. والحقيقة أن وظيفة المخ هو الانتباه للحياة وليس وضع الروح في الشيء. وظيفة المخ استدعاء الذكريات، وإثارة ملكة الحفظ من الذكريات المتراكمة. وكما لا يمكن عمل خط فاصل بين الماضي والحاضر، فكذلك لا يمكن وضع خط فاصل بين الذاكرة والوعي. حياة الروح غير حياة الجسد، وحياة العقل تند عن حياة المخ. ويختر برجسون في النهاية بين منهجين؛ الأول من أجل الحصول على اليقين وبسرعة تظل في المحتمل أو الممكن لأنه من الصعب الحياد بين الدعاوى المتعارضة، وكلها ممكنة. والثاني التوجه إلى المثل حيث يظل الاحتمال قائمًا بلا نهاية، وينتهي إلى حالة شبيهة. فأى المنهجين أولى بالاختيار؟

(٨) أطيفاء الأحياء والبحث النفسي^{٢٣}

وهي دراسة عن الظواهر شبة النفسية في شبة علم النفس مثل التراسل الروحي.^{٢٤} يدافع فيها برجسون عن حقيقة هذه الظواهر مثل رؤية عمر في مكة جيش المسلمين في الشام والأعداء يحاصرونهم وصراخه من فوق المنبر «يا سارية، الجبل، الجبل!» ويورد برجسون رؤية زوجة زوجها في الحرب وهو يطلق عليه النار، وهو ما يقوله الصوفية من أن حواس الصوفي تعمل بقوة أكثر من حواس الإنسان العادي؛ إذ تستطيع العين أن ترى، والأذن أن تسمع، والأنف أن تشم على بعد آلاف الأميال. ويدافع برجسون عن هذه الظواهر اللاعلمية ضد من يعتبرها خارج نطاق البحث النفسي. من ينكرونها هم أشباه علماء لأنهم باسم العلم يرفضون دراسة ظواهر نفسية، ودراستها لا تعني التخلي عن النظرة للعلم. وفرق بين الرافض والنقد، وأهم شيء في الموضوع هو المنهج الذي لا يتطلّب منهجًا فيزيولوجيًا أو فيزيولوجيًا نفسيًا، بل يتطلّب منهجًا نفسيًا خالصًا؛ فالمنهج هو مجموع الأدوات.

^{٢٣} ٦١-٨٤ pp. "Fantômes des vivants et recherche Pysychique" ES., وهي محاضرة أُلقيت أولاً

في جمعية البحث النفسي في لندن في ٢٨ مايو ١٩١٣ م.

^{٢٤} شبة علم النفس Parapsychologie، التراسل الروحي Télépathie.

وإذا كان التراسل الروحي واقعة فعلية فإنها تتكرّر إلى ما لانهاية. ويمكن تفسيرها تفسيراً طبيعياً بأن مخ الإنسان يُفرز شحنات كهربائية طول الوقت، قد تكون أطيافاً أو «أشباحاً» له يستقبلها إنسان آخر. وقد لا تختلف «الهوسة» الحقّة عند ذلك. والطريق إليها ليس البراهين الرياضية عند فيثاغورس ولا قوانين العلم عند جاليليو.^{٢٥} بل هو طريق الواقع، وإنكار الواقع ليس من شيمة العلماء، هذا لا يعني توسيع نطاق التجربة بحيث تشمل كل شيء. كما لا يستطيع الفكر النفاذ إلى الأشياء بل يحوّلها فقط إلى كمّ حسابي. ولا يُقال إنها من قبيل الصدفة طالما أنها تتكرر، وتقدّم على العلة، بين صفاء القلب ومدى الرؤية بين الحب بين شخصين.

ولا تفسّر النظرية المادية مثل هذه الظواهر لأنها تقوم على التوازي الفيزيقي النفسي، وعلى إحالة الظواهر النفسية إلى مراكز المخ. صحيح أن المخ آلة جسمية مركبة، ولكنه ليس مصدر الظواهر النفسية. قد يكون آلة تقليد وليس آلة إبداع. وعلاقة ظواهر المخ بالحياة العقلية مثل حركات قائد الموسيقى بالسيمفونية. وظيفة آلية المخ هو تخبئة الماضي من أجل التحوّل إلى الفعل، على عكس بلوندل الذي يكون الفعل فيه انبثاقاً للفكر. وكل ذرة عند لينتزن صورة واعية أم غير واعية للعالم كله. الوعي يتجاوز العضو، والحياة الزمنية أوسع نطاقاً من حياة الدماغ، حتى الحلم الحديث عند كبلر وجاليليو ونيوتن يتأسّس في علم النفس أي في الإدراك استثنائاً لما بدأه أرسطو من جعل علوم الروح ما زالت في البداية، وكان يمكن للعلم الحديث منذ نشأته أن يأخذ الأشياء من الطرف الآخر، ولكنه أثر أن يكون أحادي الطرف، المادة وليس الروح هو عالم السر.

^{٢٥} يذكر برجسون بعض أعلام الفلاسفة ليس من بينهم علماء نفس مثل: فيثاغورس، لينتزن، أرسطو، جاليليو، كبلر، نيوتن، وأحد الشخصيات مثل البصريّات مثل بيريماي.

الفصل الثاني

المنهج: الفكر والمحرك

(١) التفكير في المنهج

ليس برجسون فقط صاحب موضوع، بل أيضًا صاحب منهج. وهو على وعي به تمامًا نظريًا، وطَبَّقَهُ عمليًا، ويقوم هذا المنهج على التصدي لخطأ شائع مثل السيكوفيزيكا واكتشاف سببه، الخلط بين المستويات، ثم تفنيده عن طريق اختيار صورة متوسطة يتم الحفر فيها حتى تُنتزع الرصاصة التي تهدد الجريح بالموت أو الداء الذي يهدده بالفناء. ويعترف برجسون في مقدمة «الطاقة الروحية» بأنه شرع، بناءً على اقتراح بعض أصدقائه، بجمع مقالاته التي ظهرت في أماكن متعددة والتي يصعب العثور عليها. ترجم البعض منها، ونشر نشرات مستقلة في بلاد عديدة في كتيبات مثل «مقدمة إلى الميتافيزيكا» في ست أو سبع لغات مختلفة دون الفرنسية. وقد ألقى البعض منها كمحاضرات خارج فرنسا، ومنها ما هو فقط بالإنجليزية.

نُشرت هذه المقالات والمحاضرات في جزأين؛ الأول: يضم كل الأعمال حول مشاكل معينة في علم النفس والفلسفة، ترجع كلها إلى «الطاقة الروحية». بينما يضم الجزء الثاني الأعمال الخاصة بالمنهج مع مقدمة تُبين مصادر هذا المنهج ومساره إلى التطبيق تحت عنوان «الفكر والمحرك»^١.

ويبدو أن برجسون كان يكتب محاضراته سلفًا وبغاية ثم يقرؤها وهو يلقيها دون ارتجالها، وهو ما يقلل من قيمة الخطاب الشفاهي في المحاضرات العامة، ويجعله ينعكس على المقال المكتوب في كثرة استعمال ضمائر المتكلم والمخاطب والجمع.

^١ ES., pp. VII-VIII

ويقدّم برجسون نفس الكتاب في تصدير، مبيناً أنه يشمل محاولتين لتقديم الكتاب كتب خصوصاً لذلك، ومن ثم لم يُنشر من قبل. يمثّلان ثلث الكتاب، والجزء الآخر مقالات ومحاضرات يصعب وجود معظمها، ظهرت في فرنسا أو في الخارج فيما بين ١٩٠٣-١٩٢٣م، وتنصّب كلها على المنهج الذي يوصي برجسون الفلاسفة باتباعه مع البحث عن أصل هذا المنهج وتحديد اتجاهه في البحث؛ وهذا هو موضوع المقدمتين الأولى والثانية. أمّا كتاب «الطاقة الروحية» الذي صدر عام ١٩١٩م فقد ضم «محاولات ومحاضرات» تشمل بعض نتائج أبحاث برجسون، أما هذا الكتاب فقد ضم مجموعة من «المحاولات والمحاضرات»، خاصةً هذه المرة بعمل البحث نفسه؛ فهو يُكمّل الأول.^٢

وقد سمحت «مفوضيات صحافة كلاريدون» في أكسفورد بإعادة إصدار محاضرتين بعد إعدادهما للطباعة بعنايتها بعد إلقائهما في جامعة أكسفورد عام ١٩١١م.

أما الأعمال الأخرى فهي مجموعة من المقالات مجمّعة تحت عنوان واحد شامل يجمعها؛ مثل «الفكر والمحرك» و«الطاقة الروحية». الأول عن المنهج والبيئة الثقافية التي نشأ فيها، والثاني عن الموضوع. ويشمل «الفكر والمحرك» تسعة موضوعات: اثنان منها مقدمة. الأولى «نحو الحقيقة»، «الحركة التراجعية للحقيقي». والثانية في «وضع المشاكل». والثالثة «مقدمة إلى الميتافيزيقا». وثلاثة تطبيقات «الممكن والواقعي»، «الحدس الفلسفي»، «إدراك التغير». والثلاثة الأخيرة دراسات حول أهم الأعلام الذين أثّروا فيه وكتب عنهم: «فلسفة كلود برنار»، «حول البرجماتية عند وليم جيمس»، «الحقيقة والواقع»، «حياة رافيسون وعمله». وقد كتب هذه الدراسات التسع على مدى عشر سنوات (١٩٠٣-١٩٢٠م) وعمره ما بين ٤٤-٦١ عاماً، وكتب خمسة منها عام ١٩١١م، واثنان قبلها ١٩٠٣-١٩٠٤م واثنان بعدها ١٩١٣-١٩٢٠م، وكل مقال قائم بذاته بالرغم من دخول

^٢ H. Bergson: La Pensée et le Mouvant, PUF, Paris, 31^{ème}. ed. (P.M.) Avant-propos

^٣ حسب الترتيب الزمني:

- (١) مقدمة إلى الميتافيزيقا (١٩٠٣م).
- (٢) حياة رافيسون وعمله (١٩٠٤م).
- (٣) مقدمة (الجزء الأول): نحو الحقيقة، الحركة التراجعية للحقيقي (١٩١١م).
- (٤) مقدمة (الجزء الثاني): في وضع المشاكل (١٩١١م).
- (٥) الحدس الفلسفي (١٩١١م).

المقالات التسع كلها تحت عنوان واحد هو «الفكر والحرك». وهما ليسا عنوان مقال، بل إن الفكر ليس مصطلحاً برجسونياً، «والتغير» هو المصطلح البرجسوني وليس الحرك. ويعترف برجسون في أول هامش لمقاله «مقدمة إلى الميتافيزيقا» أنه منذ هذا العصر كانت مهمة الفلاسفة تحديد معاني هذه الألفاظ؛ «ميتافيزيقا» و«علم». والفيلسوف حر في أن يعطي الكلمة المعنى الذي يريد عندما يريد تحديدها. ولا شيء يمنع من تسمية «علم» أو «فلسفة»، وكما تم ذلك من قبل ولادة طويلة كل نوع من المعرفة، بل يمكن أن يضم الكل في الميتافيزيقا. ومع ذلك تُحيل المعرفة إلى اتجاه معين عندما تحصل على موضوعها من أجل قياسه. وتسير في اتجاه آخر عندما تتخلص من كل خلفية فكرية حول العلاقة أو المقارنة من أجل التعاطف مع الواقع.

يتفق المنهج الأول مع دراسة المادة، والثاني مع الروح. وهناك تداخل بين الموضوعين، واعتماد متبادل بل وتعاون بينهما. في الحالة الأولى يتم التعاون مع الزمان المكاني والمكان، وفي الثانية مع الديمومة الفعلية. وظهر أنه من المفيد من أجل توضيح الأفكار تسمية الحالة الأولى «معرفة» والثانية «ميتافيزيقا». ولصالح الميتافيزيقا يقيم برجسون «فلسفة علم»، أو «ميتافيزيقا علم» التي في ذهن كبار العلماء داخل علومهم والملمهم غير المرئي لهم. وفي هذا المقال يعمل برجسون لصالح العلم؛ لأن العلماء قد تناولوه أكثر ممّا تعامل معه الميتافيزيقيون.

وقد كتب هذا المقال في عصر يُقبل فيه النقد عند كانط والقطعية التي وقع فيها خلفاؤه كنتيجة أو على الأقل كنقطة بداية للتأمل الفلسفي.^٤ ويذكر برجسون من الفلاسفة أفلاطون وكانط كنموذجين للمعرفة العقلية، وتين ومل كنموذجين للمعرفة التجريبية. كما يذكر جاليليو أحد مؤسسي العلم الحديث. ومن القدماء يذكر أفلوطين وأرسطو، ومن الشعراء هوميروس «الإلياذة».^٥

(٦) إدراك التغير (١٩١١م).

(٧) حول برجماية وليم جيمس: والحقيقة والواقع (١٩١١م).

(٨) فلسفة كلود برنار (١٩١٣م).

(٩) الممكن والواقع (١٩٢٠م).

٤ Réalité. Introduction à la Métaphysique, PM., p. 177

٥ الأفلاطونيون (٣)، الأفلاطونية، أفلاطون (٢)، يسير وفق نهج أفلاطون (١)، كانط (٣)، كانطي (٢)، جاليليو (١)، أرسطو (٢)، أفلوطين (١)، تين (٢)، مل (١)، هوميروس، الإلياذة (١).

(٢) مقدمة إلى الميتافيزيقا^٦

كُتِبَ هذا المقال الطويل بين «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م) و«التطور الخالق» (١٩٠٧م) ليحدّد برجسون فيه المنهج وتصوره للميتافيزيقا؛ أي الفلسفة الخالصة والعلم، وهو ما كان سائداً في عصره. وهي نفس المشكلة التي وضعها ديكرت في «شجرة المعرفة الشهيرة»، ثم كانط في «المقدمات لكل ميتافيزيقيا مستقبلية تريد أن تصير علماً ليبين ارتباط الفلسفة بالعلم».

وبمقارنة تعريفات الميتافيزيقا يلاحظ أن الفلاسفة وبالرغم من اختلافاتهم الظاهرية قد ميّزوا بين طريقتين مختلفتين لمعرفة الشيء؛ الأولى الدوران حوله، والثانية الدخول فيه. يتوقف الأول على وجهة النظر ورموز التعبير. والثانية تتجاوز وجهة النظر ولا تستعمل أي رمز. الأول يتناول النسبي في حين يتعامل الثاني مع المطلق. مثال ذلك حركة الشيء في المكان، يمكن إدراكها من الخارج من وجهة نظر المتحرك والثابت طبقاً لمحاول الحركة الدائرية؛ أي طبقاً للرموز، وهي المعرفة النسبية. أما الحركة المطلقة فتُعزى إلى المتحرك من الداخل أو كحالات للنفس؛ أي التعاطف مع الحالات والنفاز إليها بقوة الخيال كما هو الحال عند الروائي. الأولى معرفة متوسطة، والثانية معرفة مباشرة. الوصف والتاريخ والتحليل يقدّم معرفة نسبية. في حين أن الاتحاد مع الشيء يعطي معرفة مطلقة؛ لذلك كان المطلق هو الكمال. أما الصور الضوئية وترجمات الشعر مثل شعر هوميروس من النوع الأول. المطلق شيء بسيط، وهو شيء آخر إذا تَمَّت رؤيته من الخارج. لا يدرك المطلق إلا بالحدس، في حين يدرك النسبي بالتحليل. والحدس هو التعاطف الذي يمكن من خلاله النفاز إلى الموضوع من أجل الاتحاد بما يتفرّد به، ولا يمكن شرحه. في حين أن التحليل على العكس، هو العملية التي تجمع حول الموضوعات معلومات معروفة سلفاً؛ أي المشتركة بين هذا الموضوع وغيره من الموضوعات. التحليل هو التعبير عن شيء بغيره. وعلى هذا الأساس كل تحليل ترجمة، تطور الرموز، تمثّلات جديدة متتابعة لنفس الموضوع أو قديمة معروفة. الحدس يُحيط بالموضوع في إدراك واحد، في حين أن التحليل يكرّر إلى ما لانهاية وجهات النظر المعروفة حوله لإكمال التمثّلات الناقصة، وإدخال التعديلات على الرموز غير الكاملة بطبيعتها. مهمة العلم الوصفي التحليل بما في ذلك علوم الحياة ورموزها المرئية،

^٦ PM., pp. 177-227، مقال نُشر لأول مرة في «مجلة الميتافيزيقا والأخلاق» عام ١٩٠٣م.

إلا أن علوم الحياة في حاجة إلى معرفة مباشرة بدلاً من المعرفة النسبية، والاتحاد معها بدلاً من تبني وجهات نظر حولها، وإدراكها بالحدس وليس بالتحليل وخارج كل ترجمة وتمثّل رمزي، وهو ما تقوم به الميتافيزيقا. الميتافيزيقا إذن: «هي العلم الذي يتجاوز الرموز»^٧ والحدس مرتبط بالشخص، والشخص تعاطف عقلي أو روحي، وهو مع الذات قبل أن يكون مع الموضوع. الحدس قلب النظرة من الخارج إلى الداخل كما هو الحال عند هوسرل. وفي الداخل هناك عالم الشعور والذكريات والتطلعات، الحاضر المنفتح على الماضي والمستقبل. هو زمان وديمومة وميول واتجاهات. الوعي هو الذاكرة، وكما عرض برجسون من قبل في «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م).

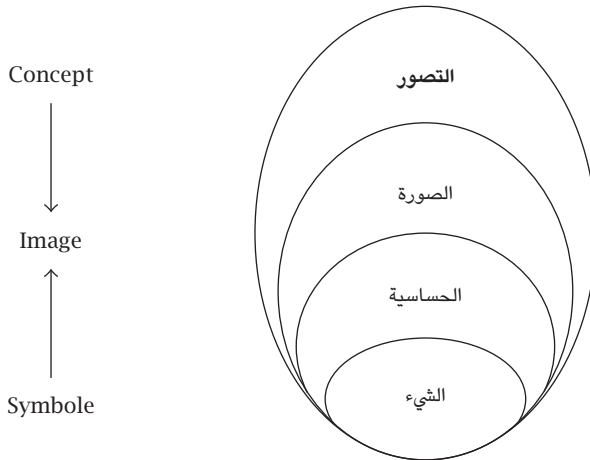
والحقيقة أن الشعور ليس فك «رول» ولا ضمه؛ فلا توجد لحظتان متشابهتان في الشعور، فإذا تشابهتا يصبح الشعور بلا ذاكرة، ويتحولان إلى اللاشعور. تستبعد الديمومة كل فكرة عن التجاور والتخارج المتبادل والامتداد. الفعل الحركي لا ينقسم، وفعل التوتر حركة خالصة. ويمثّل فك «الرول» وحدة حركة تتقدّم فتتكشف حالات عديدة على امتدادها. الديمومة تواصل، والحياة الداخلية تنوّع من الكيفيات، تواصل للتقدم، ووحدة الاتجاه. ولا يمكن تمثّلها بالصورة ولا بالتصورات؛ أي بالأفكار المجردة أو العامة أو البسيطة. الصورة تعمّم المتشابهات، والحدس يفرد الخصائص.

موضوع الفلسفة يخلقه العمل، وتثيره عادات الروح، ويفيد في الحياة العملية. وهو موضوع عياني لا يمكن أن يُستبدل به حدس الديمومة الذي يدرك الشيء دون حجاب. ولا يمكن تناوله مع تصوّرات الوحدة والتعدّد والتواصل والقسمة النهائية أو اللانهائية. هذا هو الوهم، وهذه أيضاً هي الخطورة. تفيد الأفكار المجردة في التحليل؛ أي في الدراسة العلمية للموضوع في علاقاته المتشابهة مع الموضوعات الأخرى على التبادل. ليس للتصور أي ثقل مثل ظل الجسم. خطورته ليست فقط في تغليفه الموضوع، بل في تعدّد رؤاه بتعدّد المذاهب الفلسفية، وتقسيم الوحدة الفعلية للموضوع في تعبيرات رمزية، وتقسيم الفلسفة إلى مدارس متميّزة. كلّ منها يصارع من أجل جزء أو ادعاء تمثيل هذا الجزء للكل. وتتحوّل الميتافيزيقا إلى لعبة أفكار، في حين أن دور الميتافيزيقا هو تجاوز هذه الأفكار للوصول إلى الحدس. تتضارب الرؤى المتعددة ممّا يحتاج إلى جهد الخيال للتوحيد

^٧ Ibid., pp. 177-82

بينها للوصول إلى وحدة الشيء من خلال وحدة الديمومة المتغيرة الحركية الحية الملوّنة، وليست الوحدة الثابتة المجردة الفارغة كما هو الحال في تصوّر الوحدة الخالصة.^٨ لا خلط إذن بين دور التحليل ودور الحدس وهو سبب السجال بين المذاهب والمدارس الفلسفية. ويستعمل علم النفس التحليل مثل باقي العلوم؛ يفك الذات كحدس أولي بسيط إلى إحساسات وعواطف وتمثّلات ... إلخ. يدرس كلّ منها على حدة، ويجعل هذه العناصر أجزاء الموضوع الواحد، الشخصية الإنسانية. الماضي والحاضر والمستقبل، تيار شعوري واحد، لا تجريد فيه ولا قسمة، لكل شخصية وحدتها وتفردّها ولونها وخصائصها المستقلة. لا تتكرّر؛ لذلك نشأ «علم النفس الفردي» بجوار «علم النفس العام»، وكانت النتيجة تشطّي الشخصية الإنسانية إلى عناصر وتعبيرات جزئية. ليست الحروف أجزاءً تكوينية في العبارة، بل تعبيرات جزئية عن وحدات كلية بالرغم من قسمة الشعر إلى بحور، والعبارات إلى تراكيب، والإنسان إلى مجموعة من الأجهزة العضوية، والذرة إلى جزيئات. ولا فرق في ذلك بين التجريبية والعقلانية؛ إذ يأخذ كلاهما التعريفات الجزئية وكأنّها أجزاء فعلية، خلطاً بين وجهتي النظر التحليلية والحدسية، العلمية والميتافيزيقية؛ الأولى تجعل الإنسان مجرد حالات نفسية. وهو خطأ جون استيوارت مل، وتين، وخلط بين وجهة نظر الحدس ووجهة نظر التحليل، والبحث عن الأصل في الترجمة. وترتكب العقلانية

^٨ Ibid., pp. 182-89



نفس الخطأ؛ إذ تعتبر الحالات النفسية كشذرات مُتقطّعة لذاتٍ تحاول تجميعها. وفي كلتا الحالتين، يتم الاستدلال على عناصر الترجمة كأنها أجزاء حقيقية.^٩

الشخصية وحدة واحدة، والسؤال هو أي وحدة وأي تعدد وأي واقع؟ الحدس هو حدس الذات لنفسها بنفسها، وكل معرفة للأشياء هي معرفة عملية متجهة إلى مدى الفائدة منها. في حين أن الفلسفة هي اتجاه نحو الموضوع بقوة الحدس.

ومسار التصورات مسار ثنائي متعارض، دعوى ونقيض الدعوى، والواقع محاصر بينهما، ويتحرّر من خلالهما. والتفكير هو الانتقال من التصورات إلى الأشياء، وليس من الأشياء إلى التصورات. التصورات والمخططات التي يستعملها التحليل ثابتة في حين أن الموضوع متحرك؛ ممّا يؤدّي إلى المفارقة بين التصورات والأشياء، والعلم الحديث دحرج البلية على سطح مائل لدراسة الحركة من أعلى إلى أدنى. ولم يكتفِ بدراسة مفاهيم الأعلى والأدنى كالعلم القديم.^{١٠}

يتجه التحليل نحو الثابت، في حين يتجه الحدس نحو المتحرك، وهي الديمومة. يبحث التحليل عن التعريف، وهو مخطط، إعادة بناء بسيط، وعادةً ما يكون مجرد رمز. الخطأ هو اعتبار هذه التمثيلات والتصورات والمخططات بديلاً عن الواقع. وحروف القصيدة ليست أجزاءً منها، بل عناصر لرمز. ويرتبط الرمز بالعادات وطرق التفكير وأساليب التعبير. وإذا أمكن للتحليل أن يتناول الحدس ويحوّله إلى تصورات جاهزة، فإنه ينتهي إلى تصورين متعارضين؛ فهناك تعدد حالات الشعور المتتالية، وهناك أيضاً وحدة تجمعها.

كما لا يوجد شعور بلا ذاكرة، لا يوجد تواصل في الحالات الشعورية دون قوة أو ضعف، زيادة أو نقصان، دون إحساس بالحاضر وتذكر اللحظات الماضية. وهذه هي الديمومة الداخلية، الحياة المستمرة للذاكرة من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل. وبقاء الماضي في الحاضر ليس هو الديمومة بل هي اللحظية. الديمومة في صيرورة مستمرة بعيداً عن الزمن الحسابي الكمي المجرد.

ومشكلة الحركة مشكلة قديمة منذ خلط زينون الإيلي بين المكان والزمان، بين ما ينقسم وما لا ينقسم. أما الديمومة الفعلية فإنها لا تنقسم ولا تتعدد ولا تتبخر في لحظات لا يدوم أي منها.

^٩ Ibid., pp. 189-93.

^{١٠} Ibid., pp. 189-200.

منهج برجسون يتجاوز المثالية والواقعية، ويبدأ الغموض المتراكم حول المشاكل الفلسفية الكبرى عن طريق الحدس. وهو ليس فعلاً واحداً، بل سلسلة من الأفعال اللامتناهية.^{١١}

وهناك فرق بين خلود الموتى وخلود الأحياء. التحليل أي التقسيم ثم التوحيد للتصورات خلود الموتى. أما الحدس، حدس الحالات الشعورية، فهو خلود الأحياء. والواقع حركة مثل الحدس؛ فالموضوع والذات من نفس النوع وهي حركة تدريجية على النحو الآتي:

(١) هناك واقع خارجي، معطى مباشر للذهن. وهو ما يؤيده الحس المشترك ضد المثالية والواقعية عند الفلاسفة.

(٢) هذا الواقع حركة وليس أشياء جاهزة، بل أشياء في طريق الوجود؛ ليس حالات ثابتة، بل حالات متغيره. كل واقع إذن هو ميل واتجاه في حالة النشأة والتكوين.

(٣) عندما يتبع الذهن مساره الطبيعي يبدأ بالإدراكات المتينة من ناحية وبتصورات ثابتة من ناحية أخرى؛ فالذهن يتمثل حالات وأشياء، إحساسات وأفكار.

(٤) يمكن للفكر استخراج تصورات ثابتة من واقع متحرك، ولكن لا يمكن تكوين حركة الواقع من ثبات التصورات. الخلاف بين المذاهب لأسباب عملية أكثر منها نظرية.

(٥) البراهين على نسبية المعرفة لها عيب رئيسي؛ فإنها تفترض مثل القطعية التي تنقدها أن كل معرفة لابد أن تبدأ بالضرورة من التصورات بحدودها المغلقة للوصول إلى الواقع السيل. وهذا عيب النظريات المثالية والنقدية ومذهب الشك.

(٦) التفلسف هو قلب الاتجاه العادي لعمل الفكر، والبحث عن تصورات كيفية تواكب الواقع المتغير. هذه هي الفلسفة الارتقائية الطبيعية وليست الفلسفة الثابتة المصطنعة.

(٧) موضوعات الميتافيزيقا الاختلافات والتكاملات الكيفية، وعيب الرياضيات الحديثة التعامل مع أشياء اكتملت، وهي في طريق الاكتمال، بهدف التحقق العملي، والفلسفة لا شأن لها به. لا تنطبق الرياضيات إلا على الكميات وليس الكيفيات في حالة النشوء. الرياضيات الشاملة مجرد سراب الفلسفة الحديثة وقع فيه ليبنتز وهوسرل.

^{١١} Ibid., pp. 200–211. اللحظية Instatanéité.

(٨) المعرفة النسبية هي المعرفة الرمزية بتصورات مسبقة، موجودة سلفاً من الثابت إلى المتحرك، وليست المعرفة الحديثة التي تقبع في المتحرك، وتتبنّى الحياة بما في ذلك حياة الأشياء. وهو الحدس القادر على الوصول إلى المطلق، ولا شأن له بطرق التعبير أو التطبيق والعادات. يؤسّس العلم من أجل العلم. ويمكن تطبيقه في العلم والميتافيزيقا على حد سواء. وتتواصل الحدوس فيما بينهم كما يتواصل موضوعها.

(٩) هناك إذن طريقتان لمعرفة الأشياء؛ أن يكون للعلوم المختلفة جذور في الميتافيزيقا وهو موقف القدماء؛ فالعمل ضعف التأمل، والديمومة صورة خادعة وحركة لخلود لا يتحرك. النفس سقوط للفكرة وهي فلسفة أفلاطون وأفلوطين، في الثابت أكثر مما في المتحرك، والانتقال من الثابت إلى المتحرك عن طريق التصغير. والعكس هو الحقيقة، في المتحرك أكثر مما في الثابت، والانتقال من الثابت إلى المتحرك عن طريق التكبير.^{١٢}

والعلم الحديث ابتداءً من جاليليو درس الحركة من أعلى إلى أدنى كما وضح في مفهوم الجاذبية عند نيوتن دون تحليل مفهوم الأعلى والأدنى كما فعل أرسطو في تحليله الحركة. ويخلط العلم الوضعي بين الطبيعي والصناعي، بين معطيات الحدس المباشر وعمل التحليل الضخم الذي يقوم به الذهن خارج الحدس وحوله مما؛ أدى إلى افتراض نسبية المعرفة. وهو مجرد ادعاء ينطبق على التحليل وليس على الحدس.^{١٣}

كيف كان أساطين الفلسفة الحديثة ميتافيزيقيين مجددين للعلم على غير وعي بالتواصل الحركي للواقع؟ كيف نسوا الديمومة العيانية؟ لماذا الاستمرار في استعارة لغة أفلاطون ونموذج نظرية المثل، والتأكيد على عقلانية سهلة، والنفس خلقه في الحياة، بل واعتبار النفس فوق الفكرة في الفلسفة الحديثة؟ ثم سار العلم الحديث في اتجاه معاكس لاتجاه الفلسفة القديمة. وأحاط نفسه بمجموعة من الرموز من اختراعات الذهن تم نقلها من العلم إلى الميتافيزيقا، وأصبح العلماء ميتافيزيقيين والميتافيزيقيون علماء. ليس العلم الحديث واحداً ولا بسيطاً بالرغم من قيامه على أفكار واضحة، ولكنه فقد الاتصال بالواقع المباشر. أما أرسطو فقد وضع المنطق في الأشياء، وكان هذا هو اكتشافه وهو أفضل من اكتشاف المحدثين.

^{١٢} Ibid., pp. 211-9.

^{١٣} Ibid., pp. 217-19.

وقد بدأ كانط هذا الخطأ عندما دفع الميتافيزيقا والعلم إلى حدهما الأقصى في الرمزية بالحدس العقلي؛ فالعلم نسبي، والميتافيزيقا مصطنعة، ثم تحوّل العلم والميتافيزيقا من الفلسفة النقدية إلى مذاهب قطعية عوداً إلى الأفلاطونية ونظرية المثل في المعبد اليوناني بفعل العقل والتمثّل التصوّري والأفكار الواضحة. «نقد العقل الخالص» نوع من الرياضيات الشاملة أو الأفلاطونية أو النسق العقلي أو الانسجام المسبق؛ وبذلك استحال الميتافيزيقا. انتهى «نقد العقل الخالص» إلى أن الأفلاطونية غير شرعية إذا كانت المثل أشياء، وشرعية إذا كانت المثل علاقات واختزال المثل الجاهز من السماء إلى الأرض، وهو الأساس المشترك للطبيعة. يقوم «نقد العقل الخالص» على مصادرة أن العقل عاجز عن إدراك أي شيء إلا الأفلاطونية؛ أي حسب كل تجربة ممكنة في قوالب مسبقة. ومع ذلك قضى كانط على النقد بنقائض العقل، ومن ثم انتهت الميتافيزيقا الحديثة والعلم الحديث كما بدأ معاً.^{١٤} الفلسفة النقدية نموذج للرؤية الخارجية على عكس هوسرل الذي أعاد بناءه على مستوى الشعور دون رفضه والبحث عن بديل له في الحدس كما فعل برجسون، ماتت الميتافيزيقا عند كانط، وتجسّدت في دعاوى ودعاوى مضادة، وقد كانت من قبل حية عند الفلاسفة، بل إن اختلافهم كان يكشف عن أصل مشترك. ليس الحدس سراً، بل هي ملكة طبيعية موجودة لدى كل إنسان، وبالرغم من أن العلم الحديث قد أَمات العلم، إلا أن الحدس الميتافيزيقي قادر على تركيب المعرفة، ليس للميتافيزيقا أي علاقة مع تعميم التجربة. ومع ذلك، يمكن اعتبارها التجربة الشاملة.

(٣) مقدمة (الجزء الأول): نحو الحقيقة، الحركة التراجعية للحقيقي^{١٥}

تنمو الحقيقة كما تنمو الكائنات الحية من الأممية إلى الإنسان، وكما يتطور الوحي من أول الأنبياء إلى آخر الأنبياء. كل مرحلة سابقة تصب في المرحلة اللاحقة. وكل مرحلة لاحقة تتراعى بدورها في المرحلة السابقة. تتقدّم الحقيقة إلى الأمام، وتراجع إلى الوراء. وليست الحقيقة ثابتة. يكتمل أفلاطون في كانط، وكانط في هيجل. ويتراءى برجسون في هرقليطس وأوغسطين ومين دي بيران ووليم جيمس وهويتهد ورافيسون.

^{١٤} Ibid., pp. 219–27.

^{١٥} Introduction (Première partie), Croissance de la Vérité. Mouvement, rétrograde du vrai;

PM., pp. 1–23. الدقة.

وأهم ما تحتاجه الفلسفة هي الدقة، وتعني الدقة القد على حسب الواقع، لا أكثر كما هو الحال في المثالية، ولا أقل كما هو الحال في الواقعية. إذن، تحتاج المذاهب الفلسفية إلى أن تُقدَّ طبقاً للواقع؛ لذلك يُوجه هذا الجزء الأول من المقدمة ضد المذهبين الشائعين؛ المثالية كما يمثلها كانط، والواقعية كما يمثلها سبنسر وكومت.^{١٦}

وقد وقع برجسون في شبابه في غواية الفيلسوف الآلي سبنسر بعد قراءة كتابه «المبادئ الأولى» بالرغم من غموض عموميته وإسقاط مفهوم الزمان كما فعل زينون الإيلي من الحساب؛ فالزمان الفعلي يند عن الرياضة وعن تجاوز الأجزاء، وقياسه عن طريق مسار المتحرك في خط مستقيم مع أن الخط ثابت وجاهز من قبل. الزمان هو الشعور المتحرك، الزمان الداخلي الذي لا ينقسم. والحياة الداخلية تيار متصل وليس ارتباطاً بين الظواهر وتداعي المعاني.^{١٧} تند الحياة الداخلية عن قوانين الارتباط وتداعي المعاني. صحيح أن فلسفة سبنسر فلسفة تطورية من أجل إدراك الواقع في حركة وتقدمه ونضجه الداخلي. تستبعد الديمومة، وتكتفي بالتجاوز والتتابع. وتُعبّر الديمومة عن نفسها بالموسيقى، وتُدرَك بالحدس وليس باللغة وعادات التعبير وأساليبه الشائعة. ليست مهمة العلم تعميم الديمومة وتغطيتها وحجبها والتستر عليها سواء فيما يتعلّق بالحركة أو بالتغيّر. ليست الحركة مجرد سلسلة من المواضع، بل هي موضع واحد. ولا تنقسم إلى لحظات. لحظات الزمان ومواضع المتحرك مجرد لحظات وضعها الذهن على تواصل الحركة والديمومة.^{١٨} لذلك من الضروري استعادة الزمان الفعلي، واكتشاف تيار الشعور بعيداً عن حجج زينون الإيلي والمفاهيم المصطنعة للعلم الحديث؛ حينئذٍ تصبح الميتافيزيقا التجربة نفسها، وتظهر الديمومة كخلق مستمر، وانبثاق لا ينقطع من الجدة. الديمومة حركة فعلية وليست حركة متوهمة مثل الحركة السينماتوغرافية التي تقوم على وهم الحركة عن طريق السرعة وملاحقة الصور بعضها البعض الآخر في الزمان وبقائها في الذاكرة. يتراءى الحاضر في الماضي في التعرّف على الأشياء وكأنه تمّت رؤيتها من قبل. يُحيل برجسون إلى أوغسطين، وكانط إلى أفلاطون، وهيجل إلى أرسطو. وهي حقيقة شعورية

^{١٦} الكانطية (٢)، كانطي، كانط (١)، سبنسر (٣)، سبنسري، كومت (١)، ومن السوفسطائيين زينون

(١)، ومن الأدباء والشعراء والفلاسفة الرومانسيين: روسو، شاتوبريان، ألفرد دي فيني، هوجو (١).

^{١٧} Ibid., pp. 1-4

^{١٨} Ibid., pp. 4-73

وإن كان وهمًا موضوعيًا. وتقوم علوم القراءة والتأويل على هذا التراثي للحاضر في الماضي. وفي تاريخ النبوة محمد هو آدم وإبراهيم وموسى وعيسى. كل الأنبياء صور مُتكررة منه. وهو ثمرة الشجرة بعد أن اكتملت في التاريخ. فالجديد قديم، والحاضر ماضٍ، وكل حقيقة وقتية هي حقيقة خالدة؛ فالحقيقة ليست ثابتة في مكانها، جاهزة في إدراك الحاضر، بل هي ممتدة في الماضي كبذور وفي المستقبل كتحقق. المنطق تراجعى. والآن بعد اكتشاف تيار الشعور، يُعاد اكتشاف الرومانسية في القرن السابع عشر عند روسو وشاتوبريان وفينيي، وهو موجود. وهو منطق الضمني والممكن وليس منطق العادات.^{١٩}

وينبثق من الديمومة اختيار حر لا يمكن التنبؤ بمساره. هي أشبه بالحن الداخلي. هناك فرق بين التطور وفك «الرول»؛ حيث تتجاوز فيه الأجزاء سواء كان الفك سريعاً أم بطيئاً. الديمومة أشبه بالمنطاد الذي يشتد ويرتخي، يمتد وينكمش. وكلما كان الشعور في حالة توتر كان في حالة خلق وإبداع.^{٢٠}

هناك معطيات مباشرة كما عرض برجسون من قبل في رسالته الأولى «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» (١٨٨٩م).^{٢١} لا فرق إذن بين كانط وسبنسر، بين العقلية والوضعية، بين القطعية واللاأدرية، بين الكانطية ومذهب الارتباط أو تداعي المعاني في تجاهل الديمومة. في حين أن وظيفة العقل في الإبقاء على بعض العادات من أجل الحياة العملية؛ لذلك يستعمل تصورات مصطنعة وأخرى زائفة من أجل إحداث الأثر المطلوب.^{٢٢}

(٤) المقدمة (الجزء الثاني): في وضع المشاكل^{٢٣}

وواضح من العنوان الطابع المنهجي للموضوع؛ فكيفية السؤال تتضمن نصف الإجابة، خشية من وضع السؤال وضعا خاطئاً منذ البداية فتخطى الإجابة عليه. وقد كُتبت هذه المقدمة أساساً ضد العقلانيين الذين يضعون المسائل الفلسفية وضعا خاطئاً؛ لذلك

^{١٩} Ibid., pp. 14-9.

^{٢٠} Ibid., pp. 7-14. فك الرول Déroutement.

^{٢١} Ibid., 19-21.

^{٢٢} Ibid., 21-23.

^{٢٣} Ibid., pp. 25-98. انتهت كتابة النص عام ١٩٢٢م. أضيفت إليها فقط بعض الصفحات الخاصة بالنظريات الفيزيائية المعاصرة، ولم تكن نتائج «منبع الأخلاق والدين» قد تم الحصول عليها بعد عام ١٩٣٢م. Ibid., p. 98.

كثرت الإحالة إلى الكانطية والأرسطية واسبينوزا وشوبنهاور والأفلاطونية وفشته وهيجل وغيرهم من العقلانيين الخُلص أو الحدسيين.^{٢٤} أما فلاسفة العلم فقد ذُكروا فقط في الهوامش.^{٢٥}

الديمومة هو الموضوع الرئيسي في الفلسفة، والحدس هو المنهج الملائم لها. وهناك فلاسفة للحدس مثل شيلينج وشوبنهاور، غير العقلانيين الخُلص مثل ديكارت واسبينوزا. عارضوا الحدس بالعقل؛ فالحدس هو البحث المباشر عن الخالد، والعقل المجرد الذي يعتمد على التصورات غير قادر على الإدراك مثل الحدس. الحدس مَلَكَة فوق العقل. يخرج من الزمان كديمومة؛ إذ لا يدرك العقل إلا الزمان المكاني، الزمان الاعتيادي الشائع في الحياة اليومية. في حين يُدرك الحدس الديمومة في حركة الواقع وليس في ثوابت الفكر: الجوهر، الذات، المثال، الإرادة ... إلخ. ليست الفلسفة استنباطاً من مقولات سابقة ولا عن تصورات مصطنعة، بل هو إدراك حدسي لتموجات الواقع. العالم واحد بالتجربة وليس كمصادرة مبنية يفرضها العقل. الحدس إدراك للديمومة في تواصلها من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل. إنها رؤية الروح بالروح بعيداً عن اللغة، ألفاظ ومقولات، وبالدخول في الحياة الباطنية. يعني الحدس الوعي المباشر، ورؤية الشيء بالاتحاد به ضد المنطق الصارم والمعادلات الرياضية. إنه التعاطف مع الموضوع والاتحاد معه لإدراك ماهيته. إنه الحدس الحيوي وليس فهم الصوري، رؤية العياني وليس تصور المجرد. موضوع العلم هو الآلي الخالص الثابت الكمي الرياضي دون مشاركة روحية. العلم يتناول المجرد والمتواضع والمتفق عليه وما يمكن بناؤه وقسمته بالذهن والحس المشترك والتعبير عنه باللغة. يتجه الحدس نحو الديمومة وليس للحظي، نحو المتحرك وليس الثابت.^{٢٦}

صحيح أن الوضوح والتميز من شروط صحة الفكرة، ولكنها الفكرة الجديدة وليست الفكرة القديمة في نظام جديد. هي الفكرة الجديدة تماماً والبسيطة للغاية لأنها خالية من العناصر والتي يمكن فهمها بلا جهد. تضيء بذاتها على ذاتها وعلى غيرها. لا تحتاج

^{٢٤} الكانطية (٣)، كانطي (١)، أرسطو (٣)، الأرسطية (١)، أفلاطون، الأفلاطونية (٢)، الأفلاطونية الجديدة (١)، اسبينوزا، شيلينج، شوبنهاور (٢)، فشته، هيجل (١)، بركلي، فرويد (١).

^{٢٥} أينشتين (٢)، أينشتيني (١)، نيوتوني، نيوتن، باشلار، هوايتهد، لانجفين (١)، ومن الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة: ديكارت، هوفدنج، فال (١).

^{٢٦} Ibid., pp. 25-31.

إلى لغة أو تصورات أو تقطيع وتحليل وتجزئة ولا إلى تعميم وإطلاق. الفكرة الواضحة الجديدة فعل حر للوعي خارج نطاق الحتمية العقلية والعلم واللغة والحس المشترك والذهن. هي فكرة الفيلسوف وليس فكرة الكتبة والفريسيين.^{٢٧}

موضوع الميتافيزيقا هو الروح ومنهج خاص هو الحدس، ومن ثم تتميز الميتافيزيقا عن العلم، والحدس عن العقل، ولكل منهما قيمته المتساوية. يقوم العلم الوضعي على الملاحظة الحسية، ثم يجزئها ويُعمّمها ويُصدّر أحكاماً، ويُقيم استدلالات بالعقل. ويستعمل الرياضيات الخالصة في الميكانيكا ثم الفيزيقا ثم الكيمياء وأخيراً في البيولوجيا. يتعامل مع المادة المصمتة، ويربط الظواهر الفيزيقية بالكيميائية والحيوية. وتبدأ المشكلة إذا ما تناول العلم الطبيعي الروح. وهو موضوع غامض وليس في متناول اليد، صورة مجازية وصياغات متشابهة.^{٢٨} واستدلالاته قد تند عن العقل الذي ما زال مرتبطاً بالحس. وقبل التأمل هناك الحياة، والحياة تسبق التأمل. يتجاوز العلم موضوعه دون أن يُغيّر اتجاهه. والعقل متكيف مع المادة، والآلة من نفس نوع الموضوع، وبينهما علاقة تكوين وبناء وإعادة بناء. بينهما معايير النسق والتطابق. بدأ ذلك عند اليونان من قبل، واستمرّ في العصور الحديثة. المادة والعقل من نفس النوع، لهما نفس الخصائص، الثبات والقسمة والنسق، وكلاهما قاصران عن الوصول إلى المطلق. يتعرّضان للخطأ، والوقوع في الوهم، وتشويه الصور، والأبنية الخاطئة، في حين أن الروح مطاطي غير مستقر. ومن ثم المادة والروح نقيضان، كما أن العلم والميتافيزيقا ضدان. ولا يمكن إقامة ميتافيزيقيا للمادة أو علم للروح. لكل علم ميدانه وموضوعه ومنهجه ومستواه، الخارج والداخل، وأُفقه، المنفعة والحكمة. المادة تنحرف بالروح كما أن الروح تنحرف بالمادة إذا تم الخلط بينهما. ترى الروح الروح، وتعقل المادة المادة، وقد يُعبّر الحدس عن نفسه بالعقل، ويستعمل اللغة والأساليب المجردة أو الطرق البيانية من استعارة ومجاز ومقارنة ولغة مجردة ومعادلات. والخلاف بين العلم والميتافيزيقا ليس فقط خلافاً في الموضوع والمنهج، بل هو أيضاً خلاف في القيمة؛ إذ يبحث الأول عن النسبي، في حين يبحث الثاني عن المطلق. يبدأ كلاهما بالتجربة نحو الأدنى أو نحو الأعلى. الأول يتعامل مع تصورات جاهزة، ويتعامل الثاني مع حقائق ما زالت في سبيل النمو وطور التكوين؛ لذلك يحتاج العلم الحديث إلى

^{٢٧} Ibid., pp. 31-3

^{٢٨} Ibid., pp. 33-47

إصلاح يرفع مستوى العلم، كما تحتاج الميتافيزيقا المعاصرة إلى إصلاح بإنزال مستوَاهما الأفلاطوني الكانطي العقلي المجرد إلى مستوى عالم الحياة.

خطورة المذاهب الفلسفية تغليف الواقع أكثر من تعريته، وتغطيته أكثر من كشفه، وإظلامه أكثر من إنارته؛ فهي تتبع منهج العلم في الميتافيزيقا، وطريقة استنباط الحقائق بدلاً من البدء بالتجربة. مالت نحو الأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة، بل وأحد جوانب الأرسطية، وهو الجانب المنطقي. واستمر ذلك في العلم الحديث في تحويل الطبيعة إلى رياضة، والكيف إلى كم، والنفس إلى بدن، والدين إلى اجتماع، والأخلاق إلى عادات شعبية. ظن العلم الحديث أن أكبر ضمان له في الفكرة خارج التجربة. بل إن الله نفسه يستنبط من الفكر. هو المحرك الأول والعلّة الأولى ومثال المثل كما كان عند قدماء اليونان. هو الله الثابت وليس المتحرك. ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ * وَيَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ وليس ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. خلط العلم الحديث بين الفكرة الشارحة والفكرة الفعّالة، وأثر التمثيل الذي يقوم على المواضعة والعلامات مستبعداً الشيء في ذاته عند كانط، والجوهر عند اسبينوزا والأنا عند فشته، والمطلق عند شيلينج، والتصور أو الفكرة عند هيجل أو الإرادة عند شوبنهاور. الخطأ الرئيسي في المذاهب الفلسفية أنها تدّعي أنها تدلنا على المطلق بمجرد تسميته. والتصور فارغ بلا مضمون. والحقيقة أن الوجود لا يعطي إلا من خلال التجربة. والتجربة رؤية واتصال مباشر، كما أنها إدراك حسي. التجربة حدس أشبه بالطريق الصوفي. والفلسفة ترفع الفيلسوف إلى ما هو أسمى من الوضع الإنساني.^{٢٩}

والتصورات في الكلمات، وهي التي تُسمّى الفكرة العامة. التصورات ألفاظ. لها وجود في اللسان وليس في الأذهان ولا في الأعيان كما يفصّل المناطقة المسلمون. الدوافع عملية ومقتضيات اجتماعية؛ فاللغة أداة الفعل الجماعي. أمّا الفلسفة فإنها تبحث عن المسألة ثم تجد لها حلاً، ليس على سبيل الكشف بل على سبيل الاختراع.^{٣٠}

وهذه هي نشأة الأفكار العامة وقيمتها في تاريخ الفلسفة.^{٣١} هي تمثّل يتضمن عدداً لا نهائياً من أشياء تدرج تحت هذا الاسم؛ فكل الكلمات هي أفكار عامة. السؤال هو

^{٢٩} Ibid., pp. 47-51.

^{٣٠} Ibid., pp. 51-3.

^{٣١} Ibid., pp. 53-65.

كيف يتم ذلك، وبأي تمثّل، ولصالح أي بنية للواقع؟ فمثلاً في علم النفس تعرف أولاً، الدلالة الحية ومظاهر الحياة الأولى مثل الذاكرة والخيال والتصور والإدراك، والتعميم. الفكرة العامة هي نسيج الكائن الحي بالرغم من التجريد والعمومية. تبدأ بالتصور والإدراك طبقاً للغرائز والحاجات. ثم يبدأ التعميم بناءً على أوجه التشابه بين الأشياء. وهو ما يميّز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية، التعامل مع الأجناس والأنواع، وليس فقط مع الأفراد. وهو ما قاله علماء الكلام في علم الله بالكلية من أجل سرعة العمل والتعامل. ويدخل التقليد كأحد العوامل في التعميم، كما تدخل اللغة والتسمية، وإطلاق اسمه واحد على مسميات عديدة. وأخيراً تدخل العادات الحركية والانتقال من ميدان العمل إلى ميدان الفكر، ثم تصبح الأفكار العامة نماذج لبعضها البعض لأن الفرد يعيش في مجتمع. وتتداخل الأفراد تتداخل النماذج من أجل إيجاد لغة مشتركة في الحوار بين الأفراد. ووجود وسائط للتفاهم هي الأفكار العامة، الموضوعية الداخلة في نسيج الأشياء. وهناك ثلاثة أنواع من التشابه:

الأول: المجموعة البيولوجية. فالحياة تعمل وكأنها تتضمن أفكاراً عامة. وهي الأجناس والأنواع التي تتفرّع بدورها إلى فرعين، وتنقسم إلى قسمين. وتعني الغائية إعطاء المادة الحية بعض الخصائص.

الثاني: من المادة الحية إلى المادة الصلبة، من العضوي إلى اللاعضوي، حيث توجد أنواع فعلية من نوع آخر، صفات مثل الألوان والمذوقات والمسموعات إذا تم الانتقال إلى عالم الأشياء. وهناك الأوزان والحرارة. ويؤدّي هذا التشابه إلى التقارب، والتقارب إلى التماثل. ويتم الصعود في الأجناس والأنواع من الكيميائي إلى الفيزيقي، ومن الفيزيقي إلى الرياضي. وينتهي المنطق البسيط إلى أن التشابه تماثل جزئي، والتماثل تشابه كامل. التماثل هندسي، والتشابه حيوي؛ يقوم الأول على المقياس، والثاني على الفن. وتكرار المحسوسات يُحيلها إلى تماثل. وتتدخل الحرية الإنسانية أحياناً لتكسر رتبة هذا التكرار، وتجعله يتفرّع إلى فرعين مختلفين؛ فالحياة تسير طبقاً لقانون الهوية والاختلاف، جمع المتشابهين وتفريق المختلفين. كل منهما نظام من المقدار.^{٣٢} ويتحدّد الاختيار بالقدرة على الفعل. وتُطابق الأفكار العامة خصائص المادة وأفعالها بفضل

^{٣٢} نظام من المقدار *Ordre de Grandeur*.

الرياضيات الحالة في الأشياء، وتقابل الهندسي مع الحيوي، والحيوي مع التشابه والتمائل.

والثالث: الأفكار العامة عن طريق التأمل والفعل الإنساني؛ فالإنسان صانع بالأصالة. والعقل كقدرة على الاختراع قادر على ذلك، بناءً على نموذج مُدرَك أو مُتخَيَّل. وتقوم كل المدنية على عدد معين من الأفكار العامة تُعرف مضامينها وقيمتها، وهو ما يؤدي إلى الألوهية سواء في الفلسفة القديمة أو الحديثة. ولا تنطبق الصناعة فقط على المادة، بل على المجموعات الثلاث من الأفكار العامة العضوية واللاعضوية والإنسانية لتحقيق ثلاثة أهداف: تسهيل شئون الحياة الاجتماعية أو لتسهيل التأمل الخالص أو من أجل المتعة. وعلاقة الفرد بمجتمع هي علاقة حوار وفعل، مشافهة وممارسة، حديث وإنجاز. وأحياناً يستبعد الإنسان الفكر التصوري أو على الأقل يحاول إصلاحه بالفكر الحدسي، والابتعاد من المنظور الاجتماعي، والتحول من الإنساني إلى الإلهي؛ فالدافع الحيوي هو نفسه الذي يولد الأفكار العامة والذي يدفع نحو الذروة في الإلهي. وخطورة الأفكار العامة الوقوع في أشباح المشاكل أو المشاكل الزائفة،^{٣٣} ومنها مشكلة «أصل الوجود» المادة أو الروح أو الله، وهي مشكلة النظام بوجه عام، وحلها الأسهل العلة الأولى.

ومن المشاكل الزائفة الفوضى والعدم مع أن الفوضى هي غياب النظام المتوقع، والعدم غياب الوجود المتوقع. الفوضى نظام سلبي، والعدم وجود سلبي، فهما لفظان مفرغان من المعنى بسبب التأمل وضرورات الحياة العملية. هي مشاكل تُعطل التقدم إلى الأمام. ومن هنا أتت أهمية الشك القديم والنقد الحديث خاصة «نقد العقل الخالص» عند كانط. فالميثافيزيقا مستحيلة إن لم تبدأ بالتجربة.

هذا هو خطأ العلم والعقل،^{٣٤} وجرصاً على تقدّم العلم والعقل تُبين حدودهما معاً حتى يمكن بعد ذلك معرفة إمكانية الوصول إلى المطلق بنفس الوسائل أم بوسائل أخرى. وكما أن المصطنع لا يُعرف إلا بالمصطنع، فإن الطبيعي لا يُعرف إلا بالطبيعي. ليس الفيلسوف مطالباً بوضع كل الفلسفة كالأستاذ، بل بالاقتراب منها كالتميذ.

^{٣٣} Ibid., pp. 65–70.

^{٣٤} Ibid., pp. 70–3.

كما تمنع العادات العقلية من التفلسف، وذلك مثل تصور الأشياء ثابتة. مسميات لأسماء، يمكن تصورها بالعقل كما يفعل أرسطو من أجل مقتضيات اجتماعية، وتلبية حاجات عملية، وهو ما يقتضي الانقلاب على الذات وعادات التفكير كما حاول كانط في النقائض التي هي من صنع الإنسان حتى يتحرّر الإنسان منها، وينطلق إلى رحاب أوسع واكتشاف منهج آخر للحياة الباطنية بعيداً عن التجاور والجواهر لبحث عن الديمومة الخالصة كاللحن الذي يدخل فيه الماضي في الحاضر.^{٣٥}

تستطيع التجربة المباشرة القضاء على المشاكل الزائفة والعادات العقلية والتمثلات الذهنية والصور الخيالية. تلجأ التجربة المباشرة إلى حركة الواقع وتطور الأشياء بعيداً عن الشذرات كما تقتضيه ضرورات الحياة العملية.^{٣٦} وتنبتق الحربة من التجربة المباشرة متجاوزة كل البراهين العقلية على الاختيار الحر أو الحرية الطبيعية. ولا تستطيع أي نظرية أن تقاوم الواقع، ولا تستطيع أي نظرية فيزيولوجية أو نفسية أو سيكوفيزيكية الصلح بين النفس والبدن، وأن تثبت أو تنفي الحرية كتجربة مباشرة إلا عن طريق الانتباه إلى الحياة واللجوء إلى التجربة الباطنة. ولا تستطيع الوظائف العقلية أو الذاكرة أو تداعي الأفكار أو التجربة أو التعميم أو التفسير أو حتى الانتباه أن يصل إلى شيء لأنها كلها مرتبطة بالسيكوفيزيقا.

وللقضاء على المشاكل الزائفة يتم التدقيق فيها وإحكامها وضبطها مثل النظام الميتافيزيقي القائم على فهم الروح للمادة، ويُنهى الصراع التقليدي بين المثالية والواقعية، بين الذات والموضوع أو بين الروح والمادة، وتنتهي مشكلة بركلي كما أنها «المادة والذاكرة» وكل الخلاف بين الكانطيين وأعداء الكانطيين، ومن ثم من الضروري إعادة تحديد العلاقة بين الذات والموضوع.^{٣٧}

ونقد العلم يؤدّي أيضاً إلى نقد العقل. ويعني نقد العقلانية وممارسة النفي ونقد اللفظيات التي تشوّه جزءاً من المعرفة. العقل هو طريقة التفكير من أجل توجيه السلوك، والسيطرة على الطبيعة، وسهولة التحرك في المكان غير المنظم. يتجه إلى الصنع كما يتجلى في فن الميكانيكا، وبلغة تُعلن عن العلم. في حين أن العقلية البدائية اعتقاد وتراث. يتجه

^{٣٥} Ibid., pp. 28-81.

^{٣٦} Ibid., pp. 26-81.

^{٣٧} Ibid., pp. 84-6.

التطور الطبيعي للعقل نحو العلم والتقنية وما يُثيرانه من رياضيات ما زالت غامضة؛ فالعلم والفن آليتان للمادة ولكنهما ليسا طريقين للمطلق؛ في حين تلجأ الميتافيزيقا إلى الحدس. وبوجود علوم الحياة الأخلاقية والاجتماعية والعضوية والعقلية والحدسية تحوّل الشعور إلى ميدان علم دقيق.^{٣٨}

والأهم من ذلك كله هو «النقاش» أو الحوار حتى وإن لم يكن مضبوطاً، وهو منبع النقد. النقاش هو تبادل الأفكار عن طريق اللغة والكلمات وعادات الكلام وأساليب التعامل الاجتماعي. فالإنسان مدني بالطبع كالنملة في مجتمع النمل مع فرق أن النملة تمتلك وسائل جاهزة للوصول إلى غرضها، في حين أن الإنسان يخلق وسائل وطرقه. وقد أتقن اليونان منطق اللغة وأساليب الكلام في البلاغة والخطابة والنحو، الثلاثي في الفنون الحرة السبعة. وسُمي الحوار. ويعني اشتقاقاً الحديث المزدوج δαλεγειν. وهو الفن الذي أتقنه أفلاطون. الإنسان التخصّصي هو الذي يتعامل مع العلم والعقل، والإنسان الذكي أو العاقل هو الذي يُحسن الكلام. الإنسان هو الإنسان العامل. ومن تفكيره على العمل يصبح الإنسان الحكيم، ثم يصبح الإنسان المتكلم من التفكير على الكلام. فالحقيقة جزء من الحراك الاجتماعي.^{٣٩}

التوتر والتركيز كلمات تُعبّر عن منهج الروح؛ فلكل مشكلة جديدة جهد جديد. وهو الفهم الذي أتبعه برجسون في «مؤلفاته التطبيقية السابقة» «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان»، «المادة أو الذاكرة»، «التطور الخالق». مهمة الفلسفة إعادة وضع المشاكل وضعاً صحيحاً ثم رؤية موضوعاتها بالحدس، وتلك مهمة الكتاب الفلسفي.^{٤٠}

(٥) الحدس الفلسفي^{٤١}

الحدس الفلسفي هو الروح الفلسفي، والروح الفلسفي هو كل الفلسفة. والفلسفة بلا حدس مجرد نظريات فلسفية. والميتافيزيقا هذه اللحظة تريد أن تُبسّط نفسها وأن

^{٣٨} Ibid., pp. 84-6.

^{٣٩} Ibid., pp. 86-97. الإنسان العامل Homo Faber، الإنسان الحكيم Homo Sapiens، الإنسان المتكلم Homo Loquax.

^{٤٠} Ibid., pp. 97-8.

^{٤١} PM., pp. 117-42، وهي محاضرة أُلقيت في مؤتمر الفلسفة في بولونيا ١٠ / ٤ / ١٩١١ م.

تقترب أكثر من الحياة. ولا شيء جديد في ذلك، بل حاوله كثير من الفلاسفة من قبل. وتجميع الحروف أي المذاهب الفلسفية قد تذهب الروح. لقد غرق تاريخ الفلسفة في رصد المذاهب الفلسفية الكاملة وإحكام أنساقها كأبنية شامخة سرعان ما تتهاوى على معاول التجربة. والمذاهب نفسها تيارات فلسفية عاش الفيلسوف بينها. ولها رائد أو مؤسس. وبدلاً من الالتفاف حول أفكار الفيلسوف يمكن النفاذ إليها.^{٤٢} الحدس الفلسفي بسيط على عكس المذاهب الفلسفية المُعقَّدة والتي يمكن النفاذ إليها.^{٤٣} ومعرفة الحدس الأول الذي قامت عليه قبل أن تُغلّفه التمثّلات والتصورات والتراكيب العقلية.

ويأخذ الحدس صورةً متوسطة بين بساطة الحدس العياني والتعقيد المجرد الذي يُعبّر عنها. وهي صورة مراوغة هاربة تتراءى إلى الذهن دون أن يدركها. وما يميّز هذه الصورة أولاً هي قدرتها على النفي مثل شيطان سقراط. وهو ما يهمس في أذن الفيلسوف بالاستحالة بعدما اعتقد أن الحل ممكن وواقعي ويقيني. وتأتي الاستحالة من الخلط. وتتنوع طرق الإثبات ولكن النفي واحد، وهو ما سمّاه علماء الكلام اللاهوت السلبي الوحيد الممكن في نفي ما يستحيل على الله في حين يتعدّد اللاهوت الإيجابي في إثبات ما يجب له.^{٤٤}

وتأتي الصورة المتوسطة لحل الخلاف بين التيارات الفلسفية المتعارضة في كل عصر.^{٤٥} فالفيلسوف بهذا المعنى ابن عصره في تصوره للعلم والفلسفة وفي الصراع بين القديم والجديد؛ فالحديث يكرّر القديم، تطويراً له ومتطوراً منه. الفلسفة كائن معنوي أكثر منها كائناً تجميعياً، ولا تقول إلا نفس الشيء بلغات متعددة وبطرق مختلفة وأساليب متباينة. الحدس واحد لا يتغيّر، في حين تتعدّد تطبيقاته. الحدس رؤية أكثر منه تركيب مذهب، واقع وحركة وليس بناءً معمارياً. العصر مجرد مظهر، والحدس حقيقة.^{٤٦}

وقد عاش برجسون هذه التجربة عندما اختير أستاذاً في الكوليج دي فرانس وقام بتدريس بركلي واسبينوزا لمدة طويلة مع التمييز بين العرض والجوهر، والصورة

^{٤٢} Ibid., pp. 117–9.

^{٤٣} Ibid., p. 119.

^{٤٤} Ibid., pp. 119–21. صورة متوسطة Image Médiatrice.

^{٤٥} Ibid., pp. 121–3.

^{٤٦} Ibid., pp. 123–4.

والمضمون في المذهب والعمل مثل «كتاب الأخلاق» لاسبينوزا، ومقولاته الرئيسية: الجوهر، الصفة، الفكر، الامتداد، بالإضافة إلى مقالات ثقيلة أخرى من التراث الديكارتي والأرسطي. مع أن الحدس بسيط، الإحساس بالاتحاد بين فعل الإدراك الكامل والفعل الإلهي ذاته الذي منه تتولد الأفعال. وهي فكرة الإسكندرانيين؛ أي أفلوطين ومدرسته في الفيض. يخرج كل شيء من الألوهية ويعود كل شيء إليها؛ فالفلسفة فعلا، زهاب وإياب، أو بتعبير اللاهوت سقوط وخلص.^{٤٧}

ويقال نفس الشيء بالنسبة لبركلي الذي يمكن تلخيص فلسفته في أربعة دعاوى: الأولى تُعد نوعاً من المثالية انطلاقاً من نظرية الرؤية، وخلصتها أن المادة مجموعة من الأفكار، وهي تُشبه مذهب المناسبة عند مالبرانش وربما أيضاً عند ديكارت. والثانية أن الأفكار المجردة تُرد إلى كلمات كما هو الحال في الاسمية. وهي من مشاكل العصر الوسيط قبل أن تُصبح جزءاً من الفلسفة الحديثة عند هوبز، والثالثة الجمع بين الروحية والإرادة كما هو الحال عند دنزسكوت وديكارت، والرابعة التأليه وهو وضع وجود الله على اعتبار المادة وحدها، وهو ما يوجد في اللاهوت.^{٤٨}

فلسفة بركلي، وهو أكثر الفلاسفة ذكراً في نظرية الرؤية، تتكوّن إذن من ديكارت ولوك وهوبز، ضد القطعية الرياضية لأسقف فيلسوف أراد المصالحة بين العقل والإيمان (بوسويه) مع بعض صياغات الأفلاطونية الجديدة. وقع بركلي في الاسمية والمثالية المجدبة مع إلغاء وجود الجسد إلا في الذهن الإلهي؛ فالمادة مشاركة في الامتداد مع التمثيل. الوجود هو المظهر، والشيء مخزن للإمكانات. المثالية والاسمية شيء واحد. المادة التقاء إرادتين؛ إرادة الإنسان وإرادة الله. يشارك الذهن الإنساني والمادة، والعقل الإلهي في نفس الوظيفة.^{٤٩}

وفرق بين مقولات المذهب وروحه؛ فالمذهب كائن حي. والصورة المتوسطة مادة، ولكنها أيضاً روح، يدركها الحدس. وفي حالة بركلي هناك صورتان متوسطتان. المادة رقيقة شفافة بين الإنسان والله تكشف الله للإنسان، وتكشف الإنسان لله من خلال الرؤية.

^{٤٧} Ibid., p. 125

^{٤٨} بركلي (٢)، ديكارت (٥)، الديكارتي (٢)، اسبينوزا (٥)، الاسبينوزية (١)، سقراط، الأفلاطونية الجديدة، هوبز، كانط (٢)، دنزسكوت، بيكون، لوك، مالبرانش (١).

^{٤٩} Ibid., p. 125

وهناك طريقتان للتعبير، التصور والصورة. التصور فارغ، والصورة مملوءة بالحياة. التصور كمي، والصورة كيفية.^{٥٠}

ليست علاقة المذهب الفلسفي بالمذاهب السابقة علاقةً كمية، أثر ومتأثر، بل علاقة كيفية عن طريق روح المذهب؛ أي مسار الفكر واستمراره من السابق إلى اللاحق أو انقطاعه.

الفلسفة هي العلم الشامل وليست حصيلة العلوم الجزئية التي عاصرها الفيلسوف الذي يبحث عن توحيد المعارف الإنسانية. ويمكن أن يكون لكل علم جزئي فلسفة، وهذا لا يغني عن الرؤية الشاملة للعلم.^{٥١} ليست الفلسفة تركيباً من علوم، بل ديمومة متصلة على مستوى الفكر والشعور؛ فالمادة والحياة في داخل الشعور الحدس الفلسفي هو هذا الاتصال. الفلسفة هي الدافع، والعلم مجرد تخارج بدافع من الأعماق. ولا يتجه الفيلسوف إلى الوحدة التي خرج منها.^{٥٢}

والعلم عامل مساعد للفعل. ويهدف الفعل إلى تحقيق غاية. يبحث العالم عن المتكرر والثابت. ويحاول تطويع الطبيعة بل وخداعها أحياناً. وقد وضع بيبكون قاعدة العلم من الطاعة «أجل القيادة». والفيلسوف لا يطيع ولا يأمر، بل يحاول التعاطف. جوهر الفلسفة هو روح البساطة. التعقيد مصطنع، والبناء زائد، والتركيب ظاهري. التفلسف فعل بسيط.^{٥٣} الفلسفة تحيي، ومن ثم عليها أن تخرج من المدرسة إلى الحياة. التجربة علم ناشئ والعلم إدراك بالغ، والحركة سلسلة من المواضع، والتغير سلسلة من الكيفيات، والضرورة سلسلة من الحالات. يتضمّن الحدس مستويات من التوتر، والفلسفة مستويات من العمق، الفلسفة لحن متصل لا تنقسم، ويدركها الحدس.

وقد أخطأ كانط في اعتقاده أنه في الإمكان تجاوز الشعور والوصول إلى المتعالي، في حين أن الحقيقة في الباطن تحت الأبنية الذهنية. الفلسفة كالفن بداية مستمرة أو كما أطلق عليها هوسرل بداية جذرية. يستطيع العلم أن يعدنا بالحياة الراضية أو حياة المتعة، في حين أن الفلسفة تعطينا السعادة.^{٥٤}

^{٥٠} Ibid., pp. 129–36

^{٥١} Ibid., pp. 136–9

^{٥٢} Ibid., pp. 139–42

^{٥٣} Ibid., p. 143

^{٥٤} الحياة الراضية Bien-être، المتعة Plaisir، السعادة Joie

(٦) إدراك التغير^{٥٥}

يمكن إدراك التغير بالحدس المباشر وليس بالتصور العقلي. التغير موضوع للإدراك ولكنه لا يُرى. وهو موجود؛ إذ إن كل شيء يتغيّر؛ فالتغير هو قانون الأشياء. ومع ذلك يتدخل الاستدلال، ويتعامل مع التغير وكأنه غير موجود، ومن ثم، من الضروري أولاً لإدراك التغير استبعاد كل الأحكام المسبقة المصطنعة التي أصدرها التأمل الفلسفي المجرد، وكذلك الأحكام التي تقوم على الاعتقاد الشائع والحس المشترك. التصور أسوأ منهج إذا لم يسبقه الإدراك. دور الاستدلال هو ملء فراغ الإدراك أو من أجل دفعه إلى حده الأقصى. ومما لا شك فيه أنه لا يمكن إنكار مدى الفائدة من الأفكار العامة المجردة. ولا يمكن إدراك حقيقة إلا إذا كانت واقعة، أو تصور شيء إلا إذا كان مدرّكاً.

وعدم كفاية ملكات الإدراك أحد أسباب نشأة الفلسفة. ويدل على ذلك تاريخ الفلسفة نفسه. كانت أفكار اليونان القدماء قريبة من الحس، مثل إدراك العناصر الأربعة، ثم حاول فلاسفة إيليا إنكار التغير والحركة عن طريق الحجج السوفسطائية التي تقوم على القسمة، وتحويل كيف الحاكم. هذا النقص في الإدراك الحسي هو الذي دفع الفلاسفة إلى تكلمته بالتصورات المجردة، والنظريات المصطنعة، والمذاهب المركّبة.^{٥٦} وإذا توقف الأمر على ذلك، الأفكار المجردة العامة والاستدلالات المصطنعة من ناحية، والإدراك الحسي الساذج من ناحية أخرى، تنتهي الفلسفة، ولا يبقى إلا فلسفات متعدّدة ومتضاربة خارجة عن الموضوع. ويتحوّل الموضوع من كيف إلى كم.

لذلك كان من الضروري توسيع الإدراك خارج ميدان الرؤية الحسية إلى الانتباه المركز الواضح كما يفعل الفنان الذي يدرك ما لا يدركه الإنسان العادي، وكما يفعل الشاعر الذي يستوحي الواقع ويستلهم الطبيعة، وكما يفعل الرسام مثل كورو وتيرنر. يثبت الفن إذن أنه يمكن توسيع مجال الرؤية كما هو الحال عند الصوفي، مع أن الصورة الشائعة عن الفنان أنه مثالي أو أنه تائه. إدراك الواقع في حاجة إلى خطوة إلى الوراء

^{٥٥} La Perception du Changement, Ibid., pp. 143-76. محاضرة أُلقيت في جامعة أكسفورد في

٢٦/٢٧ مايو ١٩١١م. وقد اشتهرت بتأويلات عديدة لنظرية المثل عند أفلاطون. وسادها تياران: العقلانية الكاملة، والبرجماتية.

^{٥٦} Ibid., pp. 143-9.

حتى يتخلّص الإدراك من ضرورات الحياة العملية، وتقسيم الأشياء إلى وحدات صغيرة. ثم يتحول الإدراك عن الفنان من ضرورة الفعل إلى الإدراك من أجل الإدراك، لذة الإدراك، مستقلاً عن العمل.^{٥٧}

المطلوب إذن هو قلب الانتباه أو ما يسميه هوسرل قلب النظرة، والتحول من الإدراك الخارجي إلى الإدراك الداخلي؛ أي من الإحساس إلى الإدراك، ومن الانطباع الحسي إلى الانتباه. فكل فعل هو ضعف في التأمل طبقاً لأفلوطين، ومن ضرورة التحول من الظاهر إلى الباطن، ومن الخارج إلى الداخل، ومن ثم خداع الحواس إلى حقيقة الموضوع، وهو ما ركّز عليه كانط في العصر الحديث في «نقد العقل الخالص» بالتحول من الظاهر إلى الشيء في ذاته؛ فالظاهر لا يعطي إلا نقائض، والميتافيزيقا هي مجرد كيمياء عقلية. وتحول كانط من الحس البسيط إلى العقل المجرد، تاركاً ميدان الشعور القادر على الرؤية. أراد كانط أن يتجنّب خطأين؛ القطيعة والشك، فوقع في خطأ ثالث وهو التركيب بينهما على نحو آلي مجرد مصطنع، المضمون والصورة، البعدي والقبلي، الخارجي والداخلي، ومن ثم استحالة الميتافيزيقا.^{٥٨} لا فرق بين زينون وأفلاطون وكانط؛ زينون بحجه ألغى الحركة لصالح الثبات عن طريق حجج سوفسطائية تقوم على قسمة الحركة، وجعل أفلاطون الحقيقة ثابتة، وربط كانط الميتافيزيقا بالزمان والمكان الحسيين؛ لذلك كان هؤلاء الثلاثة أكثر الفلاسفة ذكراً.^{٥٩}

الحركة والتغير لا ينقسمان،^{٦٠} ولا يوجد ثبات حقيقي؛ الثبات من متطلبات الفعل، يخترعه الإنسان ويحوّله إلى مطلق. وهذا هو خطأ زينون في قسمته حركة أشيل التي لا تنقسم. الحركة موضع ثم موضع جديد، والذهن هو الذي يتصوّرهما على خط مستقيم، يسير عليه متحرك. كل حركة فعلية لا تنقسم.^{٦١}

^{٥٧} Ibid., pp. 149–53. كورو Corot، تيرنر Turner، تائه Distract.

^{٥٨} Ibid., pp. 153–7.

^{٥٩} زينون (٧)، المدرسة الإيلية (١)، أشيل (٣)، كانط (٧)، كانطي (١)، أفلاطون (٣)، أفلاطوني (١)، أفلوطين (١)، كورو، تيرنر (٢).

^{٦٠} Ibid., pp. 157–63.

^{٦١} Ibid., pp. 163–65.

ولا تحتاج الحركة إلى حامل متحرك أو ثابت؛^{٦٢} هناك حركة، ولكن لا يوجد تحتها أشياء تتحرك. هناك حركات ولكن لا يوجد شيء مصمت لا يتغير يتحرك؛ فالحركة لا تتضمن متحركاً. لا تتطلب الحركة عربة، الحركة في الحقيقة هي حركة الحركات. والعين هي أداة البصر، وهي المسؤولة عن رؤية الحركة في مكان ومسار، له بداية ونهاية. وتؤدي ذلك باللمس ووضع اليد على المتحرك فوق السطح، بل يؤدي ذلك السمع عندما يقترب المتحرك أو يبتعد، والشم عندما يقترب المشموم من الأنف أو يبتعد. والحقيقة أن الحركة لا تُرى ولا تُلمس ولا تُسمع ولا تُشم. الحركة هي الديمومة الحقة، وتُسمى الديمومة الفعلية الزمان، وليس المكان المنقسم، ما قبل وما بعد. ويحتاج الفكر إلى نقطة ثابتة يركز عليها؛ فالفكر المجرد والحس البسيط هما المسئولان عن نفي إدراك التغير.^{٦٣} التغير الفعلي هو تغير الزمان، والقبل والبعد هما الماضي والمستقبل، والنقطة الثابتة هي الحاضر، والزمان تيار متصل عكس المكان، والحاضر منفتح على الماضي عن طريق التذكر، وعلى المستقبل عن طريق التطلع والتوقع والانتظار، والمسار ليس متصلًا بل قد تتخلله قفزات ومفاجآت وانبثاقات وطفرات.^{٦٤}

يعيش الماضي ويبقى في الشعور،^{٦٥} ولا يحتاج إلى تفسير؛ فقد اخترعت الطبيعة آليةً من أجل توجيه الانتباه نحو المستقبل و«نقله من الماضي بعد أن يسقط جزء منه لضرورات الحياة العملية، وتحولُه إلى ذكريات. ويصبح أشبه بتداع سينماتوجرافي تتوالى فيه الصور، ليس لها مركز في المخ بل مطوية في الشعور الخالص، وحفظ الماضي في الحاضر ليس شيئاً آخر سوى عدم قابلية التغير للقسمه. العالم ليس أشياء بل حالات، والحركة والتخير حالات وليست أشياء، والحياة صيرورة شاملة كما هو الحال عند هيجل. ويساعد الفن على اكتشاف كيفيات ودقيقات أكثر مما يدرك بالحس الطبيعي. ورؤية الأشياء في العمق وليس في السطح. لا يظهر الواقع في حالة سكونية، بل في حالة متحركة. كل شيء يتحرك في الشعور، ويحيا في الشعور، بفعل دافع حيوي يخترق الأشياء.

^{٦٢} Ibid., pp. 165-7

^{٦٣} Ibid., pp. 167-8

^{٦٤} Ibid., pp. 168-70

^{٦٥} Ibid., pp. 170-6

(٧) الممكن والواقع^{٦٦}

الموضوع هو الخلق المستمر على غير انتظار لأشياء جديدة مستمرة في العالم، تحدث في كل لحظة. في حين أن التمثُّل تغيَّر مجرد وهيكل خالص بالنسبة للشيء الجديد. وكل تحقيق يتضمَّن معه عدم القدرة على التنبؤ.

لا يخلق الفنان عمله الفني دفعةً واحدة، بل يشرع فيه، ثم يتخلَّق بعد ذلك طبقاً لطبيعة الخلق. هكذا رسم رامبراند وفالا سكويز.^{٦٧} يشعر الفيلسوف بنفس الشيء في حياته الباطنية. وأخطر شيء على الفنان هو التكرار والتقليد. الواقع عياني حي وليس مجرداً يخضع لقوالب مسبقة. والوعي يقظ باستمرار وليس نائماً. وقد تصوَّر القدماء أن هناك روحاً سارية في العالم عن طريق التكرار وأشباه التكرار. وهو تصور أسطوري. يعيش الكائن الحي الديمومة. لا توجد محاولة دون بحث، ولا يوجد بحث دون استقصاء. والمادة هو هذا التردد لأن العالم الخارجي يخضع لقوانين رياضية، ويتطلَّب عقلاً يفوق طاقة البشر لإدراك وضعه واتجاهه وسرعته وكل مكوناته، وهو عالم مجرد. أما المادة العيانية فإنها كائنات حية شعورية، شعور يقظ وليس شعوراً غافلاً. لقد تصوَّر القدماء وجود نفس تسري في العالم المادي. وبصرف النظر عن الجانب الأسطوري في هذا التصور فإن العالم اللامعنوي هو سلسلة من المتكررات وأشباه المتكررات سريعة للغاية. تتجمَّع في تغيُّرات مرئية يمكن التنبؤ بها. الكائن الحي يدوم ويتجدَّد. والزمان هو هذا التجدُّد. لقد أسقط سبنسر الزمان من الحياة، وتصوره شيئاً.

وظيفة العقل هو التعامل مع عالم الأشياء في أحاديثها. وهو العقل وليس الفكر أو الروح. وفي مقابل العقل هناك الإدراك المباشر لنشاط الإنسان الخاص وللموقف الذي يعيش فيه؛ فالإنسان خالق مقاصده، وصاحب قراراته، وسيد أفعاله، ومنشئ عاداته،

^{٦٦} Le Possible et Le Réel, P, pp. 116-91. نُشرت هذه المحاولة في المجلة السويدية في نوفمبر ١٩٣٠ م. وهو تطوُّر لبعض الآراء التي تم التعبير عنها في الاجتماع الأول للقاء الفيلسفي في أكسفورد ٢٤ نوفمبر ١٩٢٠ م. ثم حرَّرت بعد ذلك للمجلة السويدية وقد اعتذر برجسون عن عدم استطاعته إلقاء محاضرة في استوكهولم طبقاً للعادة بمناسبة حصوله على جائزة نوبل، ولم تكن المحاضرة قد ظهرت قبل ذلك إلا باللغة السويدية.

^{٦٧} يذكر برجسون أمثلةً من الفنانين والأدباء أكثر ممَّا يذكر نظريات من الفلاسفة: شكسبير (٦)، هاملت (٢)، رامبرانت (٢)، فالاس سكويز، رافائيل (١)، سبنسر، أفلاطون (١).

وباني شخصيته، ومكون حياته كما هو الحال عند الوجوديين. الإنسان صانع حياته، وفنان من المادة التي تُقدِّمها إليه الذاكرة، بوراثته الموقف. يخلق هيئةً فريدة وجديدة وأصلية، لا يمكن التنبؤ بها. كل فنان عالم بفنه. وتحتاج الطبيعة إلى فعل وليس تأمل. المهم أن يشعر الإنسان في نفسه بالدافع الحيوي والثقة بأنه قادر على الفعل وإبداع مسار حياته. تتكرر الأشياء، وتخلق الأفعال. وهنا يتكشف عالم الإمكانات، العالم الضمني وليس عالم التصورات والتمثلات والأفكار والعلاقات والقوانين الرياضية والقياسات الكمية. ويصل الشعور إلى الإحساس بالمطلق كلما ركَّز على الجهد الخالق.^{٦٨}

وتوضع المشاكل الميتافيزيقية وضْعاً خاطئاً. وتحتاج إلى تصحيح الوضع وتبديد الوهم؛ والسبب في ذلك تحويل الإبداع إلى صنعة. ونُسلم الواقع النامي الذي لا ينقسم والذي يتم إبداعه تدريجياً إلى العقل ليقطع ويقسم فيه كما يشاء. وعادة التحول من الفارغ إلى المملوء مصدر المشاكل غير الموجودة. والمشاكل الزائفة هي المشاكل المؤرقة ميتافيزيقياً. وهناك مشكلتان: نظريات الوجود، ونظريات المعرفة.

والسؤال في النظريات الأولى هو لماذا وجود شيء أفضل من عدمه؟ ويمكن تفسير ذلك بالجوء إلى علة مفارقة. ويتوقَّف الإنسان عن التفكير حتى لا يُصاب بالدوار. والحقيقة أن الإنسان هنا يتعامل مع كلمات وليس مع أفكار؛ لأن لفظ «عدم» أو «لا شيء» لا معنى له. هو لفظ من اللغة العادية، يعني فقط غياب ما نبحث عنه، وما نرغب فيه، وما نتوقَّعه. لا يوجد خلاء مطلق، والحقيقة أن الفراغ لا وجود له ولا يُدرك إلا المملوء. لا يختفي شيء إلا بعد أن يحل شيء آخر محله؛ فالإلغاء يعني الإحلال، والإزاحة تعني الاستبدال. وهو معنى النسخ عند الأصوليين ﴿مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾، ومن ثم فإن أفكار الغياب والعدم واللاشيء والفراغ والخلاء والخواء لا تنفصل عن أفكار الحضور والوجود والشيء والملاء والواقع والضمني. إلا أن الحياة العملية ومتطلبات الصناعة تقتضي التعامل مع هذه الأفكار وكأنها واقع. ويسأل المتدين لماذا وجود الله أفضل من عدمه؟ وقد يقبل التناقض من أجل الإجابة بحثاً عن حل.^{٦٩} وفكرة الفوضى من نفس النوع؛ فالفوضى تعني غياب النظام الذي نتوقَّعه؛ فهو وجود

^{٦٨} Ibid., pp. 99–104

^{٦٩} Ibid., pp. 104–9

سلبي، حضور غيابي. هو النظام الذي لا نبحت عنه. ويرجع ذلك إلى أن الإنسان إرادة وغائية، يبحث ويتوقع. فكل؛ نظام يتضمّن شيئين: نظام خارجي، ونظام داخلي. ولا يتطابقان. الفوضى هي عدم التطابق بين النظام المتوقع والنظام الفعلي.^{٧٠}

والوهمان وهم واحد، وهو اعتبار أن هناك أقل في فكرة الفراغ عن فكرة الملاء، وأقل في فكرة الفوضى عن فكرة النظام. والحقيقة أنه يوجد مضمون عقلي أكثر في أفكار مثل الفوضى والعدم، ثم تحدث لعبة استبدال في الروح.^{٧١}

وهي نفس فكرة أن الممكن أقل من الواقع، ومن ثم إمكانية الشيء تسبق وقوعه، ومن ثم يمكن تمثله من قبل، قبل تحقيقه. والعكس هو الصحيح. هناك أكثر في الإمكانية منه في الواقع؛ فالممكن فعل للروح يرفض صورة الماضي الذي ينتجه، ولكن عادتنا العقلية تمنع من رؤية ذلك. وإذا عرف الإنسان ما هو أفضل عمل درامي في الغد لأنجزه. الممكن هو شيء تراجعي من الحاضر إلى الماضي بعد أن يتحقّق دون أن يتحقّق كله. وكما يؤثّر الماضي في الحاضر يؤثّر الحاضر في الماضي. الممكن هو ترائي الحاضر في الماضي، ومصير المستقبل أنه يتحوّل إلى ماضٍ. والحاضر الآن يتحوّل غداً إلى ماضٍ. هذا هو الوهم. فالممكن يتضمن الواقع، ومن ثم يستلزم الممكن أكثر ما يتطلب الواقع مثل هاملت لشكسبير. أما الممكن المستحيل فهو ما لا يتحقق، الوهم هو مصير المستقبل من قبل، وسبق الممكن للواقع؛^{٧٢} لذلك لا يجوز قول «لو فإنها تفتح باب الشيطان».

الخطأ هو اعتبار الأقل الأكثر، واعتبار الأكثر الأقل. ولتصحيح ذلك التطور شيء غير البرنامج؛ فالمستقبل مفتوح لعدد من الاحتمالات طبقاً لإمكانات الحرية الإنسانية. خطأ تاريخ الفلسفة هو وضع الاحتمالية في الحرية في العالم، وكأن الحرية هي منافسة بين ممكنات واختيار بينها مع افتراض وجود الممكن سابقاً على الواقع. والواقع هو الذي يتحوّل إلى ممكن، وليس الممكن هو الذي يتحوّل إلى واقع.

لم تحاول الفلسفة الدخول في هذا الخلق المتواصل للجدة التي لا يمكن التنبؤ بها، ابتعد عنها القدماء بسبب نظرية المثل عند أفلاطون، نموذج نظرية الثبات. والعالم يتغيّر،

^{٧٠} Ibid., pp. 105-7.

^{٧١} Ibid., pp. 105-9.

^{٧٢} Ibid., pp. 109-14.

ولا يمكن إضافة شيء له، بل إنه تصغير وإقلال للمُثل، ومن ثم أسقط القدماء الزمان من الحساب.

وأخذ المُحدّثون وجهة نظر جديدة؛ لم يروا الزمان دخيلاً أو مُقلّلاً للخلود، بل ردّوه إلى مجرد مظهر؛ فالزمان صورة مختلطة للعقلي. أعطوا الخلود للقوانين التي تحكم في الظواهر بدلاً من خلود العقل. وفي كلتا الحالتين لا يتجاوز الأمر النظرية، ولا شأن لهما بالواقع. الزمان مُعطى على نحو مباشر، وهذا يكفي.

تكسب الفلسفة عندما تجعل المطلق عالم الظواهر المتحرك. ومعها يشعر الإنسان أنه أكثر سعادة وقوة، سعادةً لأنه يبدع، وقوةً لأنه يشارك في إبداع الأعمال العظيمة. وبالتالي تقوى القوة العملية. وبدلاً من الإنزال والخضوع والعبودية إلى ضرورات الطبيعة، يصبح الإنسان مشاركاً مع معلم عظيم. ليس الأمر مجرد إعادة نظر في موضوع الممكن والواقع، بل هو تأهيل للإنسان كيف يعيش.^{٧٣}

^{٧٣} Ibid., pp. 114-6

الفصل الثالث

الصورة الفنية

(١) الفلسفة والأدب

فلسفة برجسون كما هو الحال في معظم الفلسفات الفرنسية منذ ديكارت وفلاسفة التنوير جزء من تاريخ الأدب الفرنسي بالمعنى الواسع قبل أن يتحوّل الأدب كشكل من أشكال التعبير الفلسفي عند الوجوديين الفرنسيين؛ مثل سارتر وجابرييل مارسيل، أو عند الأدباء الوجوديين الفرنسيين مثل كامو. لم يعد الشكل الأدبي للفلسفة هو «مقال في المنهج عند ديكارت» أو كتاب «الأخلاق» عند اسبينوزا، طبقًا للنسق الهندسي أو «الرياضيات الشاملة» عند ليبنتز أو «النسق المعماري» للعقل كما هو الحال عند كانط، أو «علم المنطق» كما هو الحال عند هيجل، بل الرواية والمسرحية والشعر منذ الرومانسية عند شيللر ولسنج، والرسائل الفلسفية عند ديدرو وفولتير حتى الأدباء الوجوديين المعاصرين. وتم التوحيد بين الفلسفة والأدب عند كركيجارد كرد فعل على هيجل. لم يعد «المذهب» هو الشكل الفلسفي، بل الحُكم والأمثال كما هو الحال عند شوبنهاور ونيتشة. والفلسفة الفرنسية منذ ديكارت حتى برجسون، من البداية إلى النهاية هي في نفس الوقت جزء من تاريخ النثر الأدبي الفرنسي.

وبرجسون على وعي تامّ بأن كثيرًا من تحليلاته، صور أو أمثال أو تشبيهات، تعتمد على المجاز والاستعارة؛ فهي أقدر على التعبير، وأكثر على قدرة على الإيصال، وأقصر في العبارة. وتلك وظيفة البلاغة، أكبر قدر ممكن من المعنى بأقل قدر ممكن من العبارة. صحيح أن التشبيه عيوبه لأن الصورة الفنية لا يمكن تحليلها لغويًا ولأنها بطبيعتها متشابهة، توحى بعدد من ظلال المعنى لعدد من القراء نظرًا لاختلاف مستوياتهم في التذوق الأدبي واختلاف مقاصدهم في الفهم. على عكس التطابق بين المعنى واللفظ كما هو الحال في البرهان الرياضي، بل وبين الحرف والمعنى في المنطق الرمزي؛ لذلك استخدمه

اللاهوت للتعبير عمّا لا يمكن وصفه. فبجوار اللاهوت الإيجابي الذي يصف ظاناً أن الوصف هو الموصوف فيقع في التشبيه لا محالة، واللاهوت السلبي الذي ينفي التشابه بين الوصف والموصوف من أجل التنزيه، هناك طريق الاستعارة أو التشبيه الذي يستعمل الصورة الفنية ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^١.

ونظراً لتحليل التجارب الذاتية كما هو الحال في الظاهريات، يستعمل برجسون الأسلوب الشخصي في ضمير المتكلم المفرد أو الجمع كما استعمله ديكرت من قبل في «التأملات» وهو الأسلوب الذي يجمع بين الأدب والفلسفة. لا فرق فيه بين الموضوع والخبرة الذاتية. وتتخلّل الأسلوب الأدبي بعض الصياغات أشبه بقواعد للتوجيه ولتليخيص التحليلات الجزئية والتأملات الشخصية كما هو الحال في القرن السابع عشر عندما تحوّلت الأفكار الفلسفية إلى مصادرات رياضية عند اسبينوزا. برجسون إذن فيلسوف رياضي وبيولوجي وأديب، يجمع بين الفلسفة والعلم بنوعيه، الرياضي والطبيعي، ويستعمل الأدب كشكل للتعبير.

وهناك ثلاثة أنواع من الصور الفنية؛ الأول الصورة الفنية التي تقوم على كافة ضروب التشبيه من استعارة ومجاز، وهي في العادة قصيرة والأكثر شيوعاً، تنتقل من المجرد إلى العياني، ومن الفكرة إلى الرؤية، ومن العقل إلى الخيال. والثاني مثل يُضرب لتوضيح فكرة وللتقريب إلى الفهم. وعادةً ما يكون شيئاً طبيعياً خالياً من البعد الفني وإثارة الخيال، غرضه التفهّم وليس التأثير. والثالث تحليل التجربة الذاتية والخبرة الحية للاستدلال بها على صدق الفكرة وكأنها نابعة من القارئ، توصّل إليها بجهد الخالص ولم يقرأها عند المؤلف. هو «التأويل» في مقابل «التنزيل».

ويمكن تصنيف الصور الفنية طبقاً لعدة مقاييس؛ الأول طبقاً لمادتها، النباتية أو الحيوانية أو الإنسانية أو الكونية. ويمكن أيضاً قسمتها طبقاً لأبعادها الجمالية الحركية كالارتفاع والانخفاض. وأخيراً يمكن قسمتها طبقاً لموضوعاتها التي تريد تصويرها مثل العقل والحدس، والزمان والديمومة، والحرية والطفرة، والطاقة والحركة، والعلم والتطور، والنفس والبدن، والدنيا والآخرة. وهو أفضل لمعرفة قواعد الاستعارة والمجاز والتي يتم نسخ الصور الفنية طبقاً لها.

^١ وهي الطرق الثلاثة التي حدّدها توما الإكويني للحديث عن الله: الطريق الإيجابي Via Positiva، الطريق السلبي Via Negativa، وطريق التشبيه Via Analogia.

«والصورة الفنية» هي الفصل الوحيد الذي تَمَّت كتابته عَرْضِيًّا، عبر مؤلفات برجسون النظرية أو التطبيقية؛ لأن الصورة الفنية تتخلَّلها جميعًا وليس طوليًّا، كتابًا كتابًا، سواء في المنهج أو في الموضوع، في النظرية أو في التطبيق. والصورة من برجسون، وشرحها بصور مشابهة من العرض؛ فالصور أيضًا تتعدَّد وتتكاثر لدلالة واحدة.

(٢) الصورة الفنية

(أ) العقل والحدس

التمييز بين العقل والحدس هو نقطة البداية في منهج برجسون لمعرفة الأشياء بديلاً عن نظرية المعرفة التقليدية والصياغات الفلسفية والرياضية.

العقل بالنسبة للحدس أشبه بمصباح يضيء في دهليز الشمس التي تنير العالم.^٢ العقل جزء، والحدس كل. العقل محدود، والحدس غير محدود. الحدس هو أن تشرب كل الكائنات الحية من كأس الماء وتتذوق الشهد الذي وضعته الطبيعة على حافته دون تذوُّق الباقي. أما العقل فينظر إلى أسفل الكأس كي يرى قاعدته حيث لا شراب ولا ذوق. الحدس يشرب من أعلى الكأس، والعقل يرى أسفله،^٣ وهو التقابل التقليدي في تراثنا القديم بين الذوق والنظر.

العقل يطير فوق الواقع والحدس يغوص فيه. الأول مثل الطيار الذي يرى الحُطام من الهواء، والثاني مثل الغاطس الذي يغوص في أعماقه.^٤ العقل معرفة خارجية، والحدس معرفة داخلية. العقل معرفة على السطح، والحدس معرفة في العمق.

العقل مناط التخصص والتجزئة، وهل يمكن أن يُعرف البناء إلا بعد مشاهدة متصل الأحجار؟^٥ الحدس رؤية كلية للبناء كمعمار فني متكامل؛ فالهرم عظيم في هيئته وليس في أحجاره. الحس المشترك اتجاه سلبي للروح الذي ينتظر في وسط الليل أن يلعب البرق ويسطع النور.^٦ ويتجاوز الحدس الحس المشترك الذي يختلط فيه الحس والعقل والعادة

^٢ EC., p. VII

^٣ DSMR., p. 222

^٤ Intro. (2^{me} Partie), p. 67

^٥ EP., I, pp. 12-3

^٦ Ibid., I, p. 86

ومتطلّبات العمل. ولغة النور هي اللغة الأثيرة عند الصوفية. وفي الفن يختار الهاوي حلًّا من الحلول الجاهزة كما يختار السياسي الحزب الذي ينضم إليه. في حين أن الفيلسوف هو الذي يبدع حلًّا جديدًا غير مسبوق.^٧

العقل مربوط ببقرة شغالة بجهد شاق، تشعر بعضلاتها ومفاصلها ثقل المحراث ومقاومة الأرض؛ مهمته أن يقوم بدوره وهو شق سلاح المحراث الأرض. العقل إذن ليس حرًّا بل مقيد، وهو ما يعني في العربية عقل البعير أي ربطه. عمله شاق ولكنه ضروري، يحتاج إلى زمن طويل ونتائج ملموسة. في حين أن الجهد الفلسفي والعلمي هو استخراج القوانين واحدة تلو الأخرى بالحفر في الوقائع التي تغطّيها، كما يُعرى الأثر المصري بالجاروف وسط رمال الصحراء.^٨

والحدس كالخيوط الذي يصعد إلى أبعد نقطة في الأرض،^٩ كالكشف الذي ينير، كالشعاع الذي إذا واجه موضوعًا أضاءه. الحدس يجمع حالات الشعور كما يضم الخيط حبات العقد.^{١٠} هو رؤية مباشرة بلا توسط على عكس هيكل الذي لا يتم الإدراك لديه إلا بالتوسط والتخارج. أما الحدس فلا يتجاوز الحس، الشيء في الزمان والمكان، لا فرق بين كانط في الحساسية الترنسندنتالية في «نقد العقل الخالص» وهيكل في الإدراك الحسي في «ظاهريات الروح».

(ب) الصورية والتجريبية

وهي أحد أشكال ثنائيات برجسون الشهيرة، ثنائية المثالية والواقعية، الروحية والمادية، العقلية والحسية اللتين تمثلان فم الوعي الأوروبي المفتوح وفكيه المتباعدتين؛ الأول إلى أعلى، والثاني إلى أسفل، منذ ثنائية ديكرت في بداية العصور الحديثة.^{١١}

^٧ EP., III, p. 605

^٨ La Philosophie de Claude Bernard. PM., p. 235, Ibid., p. 192

^٩ Introduction à la Métaphysique, PM., p. 50

^{١٠} Ibid., p. 207

^{١١} مقدمة في علم الاستغراب، الدار الفنية/القاهرة، ١٩٩١م، ص ٢٤٩-٢٥٠.

وينقد برجسون الصورية أو العقلانية أو المثالية مستعملًا عدة صور؛ فلا توجد الفكر قبل الفكرة، كما لا توجد الحرارة قبل الكرة الحارة.^{١٢} فالواقع يسبق الفكر، ولا يوجد فكر إلا إذا وُجد الواقع قبله. الفكر فكر الواقع، والواقع واقع الفكر. وعلاقة الشعور بالمادة مثل علاقة الرداء بالمشجب. إذا وقع المشجب وقع الرداء، وإذا تحرّك المشجب تحرّك الرداء، بل قد يخرق المشجب الرداء أو يخرمه؛^{١٣} فالفكر محمول على الواقع، والواقع حامل الفكر. وعلاقة المخ بنشاط الذهن مثل علاقة عصي قائد الأوركسترا بالسيمفونية؛ فالخ هو الذي يوجّه نشاط الفكر وإن كان مسئولاً عنه؛ فالموسيقى مستقلة عن عصا المايسترو، ولكنها تتوجّه بحركته.^{١٤} ويكفي فك قلاع المركب الشراعي حتى يتراقص المركب فوق الموج؛ فأَيُّ تغَيُّر طفيف في جوهر المخ قد يُحرّك الذهن، وهي علاقة الحامل بالمحمول والبدال بالذلة كما يعبر عن ذلك هوسرل.^{١٥} ليس الاتساق المنطقي مقياسًا للحقيقة، وقد يخرج المجنون عن عقله وفي نفس الوقت تتفق استدلالاته مع قوانين المنطق.^{١٦} والبحث عن أصل العالم في علة أولى مثل الشاكّ الذي يغلق النافذة ثم يعود ليتحقّق من هذا الغلق، ثم يعود ليتحقّق من هذا التحقق، إلى ما لا نهاية.^{١٧} ويضرب المثل في الوحدة والكثرة على التماثل والاختلاف بين الوحدات بقطيع الخراف الذي تتماثل فيه كل الخراف في الشكل، ومع ذلك تتعدّد على الأقل بتعدّد أمكنة الخراف؛^{١٨} فالمشكلة ليست ميتافيزيقية، بل واقعية؛ فالإنسان واحد والآخرين كثيرون، والخراف واحد، والخراف كثير، والقمر واحد والأقمار كثيرة.

^{١٢} L'âme et le corps, ES., p. 45

^{١٣} Ibid., p. 40

^{١٤} Ibid., p. 45

^{١٥} Fantomes de Vivant. Ibid., p. 7, 48

^{١٦} L'âme et le corps, ES., p. 48

^{١٧} Intro. (2^{me} partie), PM., p. 66

^{١٨} DIC., p. 57

وأصل التجريد في الواقع. إذا يُفترض أن النقاط كرات قبل أن تتحول إلى نقاط مجردة.^{١٩} والطفل يعد على أصابعه حبات البرتقال قبل أن يجرد العمليات الحسابية وبعد ذلك المعادلات الجبرية، في جبر الحساب. ليس للتصور أي ثقل، هو مثل ظل الجسم؛ أي مجرد تابع وهمي، مجرد خيال، انعكاس لشيء آخر.^{٢٠} والفيلسوف الذي يريد القبض على الموضوعات بالتصورات مثل الأطفال الذين يُريدون القبض على الدخان بأيديهم،^{٢١} هو مثل الطفل الذي يُريد أن يصنع لعبة فعلية من ظلال حوائط طويلة،^{٢٢} وهو مثل الراعي النعسان الذي يرى أمامه الماء يسيل ولا يراه ولا يتحرك ليشرب؛ فالدخان تابع للنار، والنار تابع للشيء المحترق. والماء الذي يسيل ليس سراً، بل هو ماء بالفعل لا يراه الفيلسوف النائم.^{٢٣}

الأفكار العامة مثل أوراق النقد بدلاً من غطاءها الذهبي. إذا كثرت قلت قيمتها وإذا قلت زادت قيمتها؛^{٢٤} فالتصورات أوراق مالية بلا رصيد إن لم يكن تستند إلى واقع، والتصورات الصادقة كالأوراق المالية التي لها رصيد من غطاء ذهبي. فائدة الأفكار العامة المجردة مثل فائدة الأوراق المالية، الفعل.^{٢٥} «نقد العقل الخالص» عند كانط أشبه بالتلميذ المعاقب الممنوع من أن يحرك رأسه إلى الوراء ليرى الواقع كما هو عليه، وهو مشابه لأسطورة الكهف عند أفلاطون.^{٢٦}

اختلاف الفلاسفة المثاليين لا ينفي وجود قاع مشترك بينهم لنفس المحيط بالرغم من أنه يقذف على السطح مواد مختلفة.^{٢٧} يشترك الفلاسفة في وحدة البركان الكامن في قاع المحيط، ثم يختلفون في انبثاقاته وانفجاراته المتعددة على السطح. ويكشف لنا تاريخ الفلسفة الصراع الأبدي بين المذاهب، واستحالة إدخال الواقع في ملابس مصنوعة، وهي

^{١٩} Ibid., p. 58

^{٢٠} á la Melerphys'que, PM., p. 188

^{٢١} Ibid., p. 194

^{٢٢} Ibid., p. 194

^{٢٣} Ibid., p. 206

^{٢٤} Intro., (2^{me} partie), PM., p. 58

^{٢٥} La Perception du Changement, Ibid., p. 145

^{٢٦} Ibid., p. 69

^{٢٧} Intro. à la Méta (1 partie), Ibid., p. 11

التصورات الجاهزة، وضرورة التفصيل على قد المقاس.^{٢٨} فالمثالية ثوب فضفاض على الواقع، والواقع ثوب ضيق على المثال، وبرجسون هو الذي يقدر الفلسفة على قد الواقع، ويؤسس الميتافيزيقيا على العلم.

الفكرة الواضحة الجليّة بذاتها هي الفكرة الجديدة تماماً، فكرة الفيلسوف، وليس فكرة الكتبة والفريسيين؛^{٢٩} فشرط الفكرة الجدة والإبداع، وليس فقط الوضوح والتميز أو النقل الصحيح بتعبير القدماء؛ «موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول».

وأكثر التصورات إحكاماً في التجميع وأكثر الاستدلالات إحكاماً في المنطق تنهار كقصور من ورق عندما تُصدّم بواقعة.^{٣٠} فالواقع هو الأساس، والتصورات انعكاسات لها. المذاهب الشامخة كالبالونات منتفخة، يكفيها «دبوس» من الواقع حتى «تفسي». الصورة الجديدة التي يمثلها الإنسان كالشكل الذي يعطيه صانع الفخار للآنية؛^{٣١} فالصورة خارجية محضة، أقرب إلى الشكل منها إلى الجوهر أو المضمون عكس أرسطو واسبينوزا؛ فالصورة عندهما جوهر الشيء.

كتاب «الأخلاق» لاسبينوزا كالدبابة، جسم ضخم على أرض أقل ضخامة، قوتها في ثقلها وليس في الأرض التي تسير عليها،^{٣٢} عظمتها في حجمها وليس في مناورتها. وفي حرب أكتوبر استطاع الصاروخ الصغير على كتف الإنسان تدميرها.

ومذهب بركلي كمن يضع الخل في الزيت، تمثّلات وإحساسات ذاتية، ووضع للعالم الخارجي فيها، ويبقى الخل والزيت منفصلين غير مختلطين. العالم عالم، والفكر فكر،^{٣٣} وهو ما قاله الصوفية بالنسبة لحلول اللاهوت في الناسوت ودون اتحاد به.

العقل أقرب إلى الفعل والسلوك وتلبية متطلبات الحاجات العملية، العقل بالنسبة للسلوك كالغريزة بالنسبة للنحل، حركة طبيعية من أجل البقاء.^{٣٤} لا يثور ولا يغضب.

^{٢٨} EC., p. 48

^{٢٩} Intro. à la Méta (2^{me} Partie), Ibid., p. 33

^{٣٠} la perception du changement, PM., pp. 145-6

^{٣١} Le possible et le Réel, Ibid., p. 102

^{٣٢} L'intuition Philosophique, Ibid., p. 124

^{٣٣} Ibid., p. 126

^{٣٤} Intro. (2^{me} partie), PM., p. 84

هو عقل راضٍ، يرى العالم صورةً في مرآته؛ فهو العاكس للحقائق، وفيه يتجلى كل شيء، وهو على علم بكل شيء، لا تخفى عنه خافية.^{٣٥} هو خزانة معلومات وليس مصدر علم. حياة الإبداع مثل كرة مطاطية تنتفخ تدريجياً، وتأخذ أشكالاً غير متوقعة. والعقل يتصورها فارغة؛ فهناك شيء وراء العقل يُعطيه شكله ويُحدّد قدرته واتجاهه.^{٣٦} إن حجج زينون الإيلي أشبه بطفل يحبو على أربع، ويطلب أن تُنتزع إليه الكواكب،^{٣٧} فالخطأ لا يؤدي إلى الصواب، والوهم لا يوصل إلى الواقع، وقسمة العقل غير تواصل الحدس. ومع ذلك، هي الحجج التي أيقظت برجسون من سباته فاكتشف الخلط بين المكان والزمان، بين المنقسم وغير المنقسم، بين المنقطع والمتصل.

الواقع هو الأرضية التي تنبت فيها الحقيقة.^{٣٨} وهنا يبدو برجسون أقل نقدًا للتجريبية منه إلى نقد المثالية. المهم أن تكون التجربة هي التجربة الخالصة العميقة، وليس التجربة السطحية الساذجة. الواقع بلا حقيقة صحراء جرداء، والحقيقة بلا واقع نبت شيطاني.

التجربة الخالصة أو التجربة الجذرية كالنهر الذي يفيض دون تحديد اتجاه مسبق؛^{٣٩} فالحرية جوهرها، والديمومة نسيجها، الطاقة بدايتها والحركة مسارها، والتوقف نهاية طبيعية للدافع الحيوي.

ويعرض برجسون فلسفة رافيسون وكيف أن أرسطو بالنسبة له كان يبحث في باطن الأرض، وأقام نفقاً تحت الأرض يعرض فيه كالمهندس الذي يحفر نفقاً من أماكن متعددة ثم يوصل بينها،^{٤٠} ولا يبني قصوراً في الهواء كما فعل أفلاطون.

ووليم جيمس أول من أدرك أن الحقيقة تتجه إلى الأمام مثل كرستوفر كولومبوس أول من اكتشف أمريكا.^{٤١} الحقيقة تتقدم ولا تثبت، تخلق ولا تعطي، حركية وليست ثابتة؛ لذلك كانت الحقيقة الصوفية أكثر حقيقةً من الحقيقة الرياضية.

^{٣٥} Sur le Pragmatisme de William James, Ibid., p. 241

^{٣٦} Le Possible et le Réel, Ibid., p. 105

^{٣٧} Ibid., p. 285

^{٣٨} Sur le Pragmatisme de William James, PM., p. 248

^{٣٩} Ibid., p. 241

^{٤٠} La vie et L'oeuvre de Ravaisson, Ibid., p. 256

^{٤١} Ibid., p. 247

لقد أخطأت المثالية والواقعية معًا. أعطت المثالية الواقع أكثر ممّا يستحق، وأعطته الواقعية أقل ممّا يستحق. لقد حفر التجريبيون تحت الواقع خندقًا عميقًا، وبنى المثاليون فوقه جسرًا جميلًا، والنهر الذي يُحرّك الأشياء يمر بين هذين العاملين الفنيين دون مَسَّهما.^{٤٢}

المشاكل الفلسفية الكبرى كالكوب يحكم عليها البعض بأن نصفها مملوء، والبعض الآخر بأن نصفها فارغ؛ فهناك ملاء في زجاجة نصفها مملوء، وفراغ في زجاجة نصفها فارغ.^{٤٣}

ومنهج برجسون هو إلقاء التراب في أعين الخصوم من أجل إيقاعهم في التناقض والخطأ وتعرية الوهم كما كان يفعل سقراط مع محاوريه.^{٤٤} يحفر في الشيء ليرى تكوينه بعيدًا عن الإسقاطات العقلية عليه، فينحاز القارئ إلى برجسون وينضم إليه ضد خصومه؛ لذلك انتشرت «البرجسونية» كمنهج وليس كمذهب، وكثير البرجسونيون أثناء حياته وبعد موته.

(ج) الزمان والديمومة والحرية

الزمان غير المكان. الزمان تجربة باطنية، والمكان فضاء خارجي. وهي قسمة لا تبعد كثيرًا عن تمييز كانط بين الزمان والمكان كصورتين للحساسية الترنسندنتالية، الزمان للظواهر الداخلية، والمكان للظواهر الخارجية. وهي نفس قسمة العصر الوسيط إلى حواس خمس داخلية، الوهم والذاكرة والحافظة والمخيّلة والحس المشترك بالإضافة إلى الحواس الخمس الخارجية. وهي نفس الثنائية بين الكيف والكم، بين التوتر والامتداد، بين ما لا ينقسم، بين المتصل والمنقطع ... إلخ. والخلط بين الزمان والمكان كوضع العصا في العجلة ليُحرّكها؛ فالزمان هو المحرك.^{٤٥}

^{٤٢} Intro. à la Méta., Ibid., p. 220

^{٤٣} Intro. (2^{me} Partie), Ibid., p. 67

^{٤٤} EP. I, p. 105

^{٤٥} EC., p. 214

والزمان سجل للتدوين. حيث يوجد شيء يحيا، هناك سجل يُكتب فيه الزمان وهو الذاكرة. ويدرك برجسون أن هذه مجرد استعارة.^{٤٦} وفي إحدى أغانيها الشعبية الوطنية «سجل يا زمان».

والزمان عند ليبنتز «غائية جذرية»؛ إذ يُرد الزمان إلى إدراك مختلط من منظور إنساني يتبدّد كما يُبدّد ذهنُ الضباب وسط الأشياء.^{٤٧} الزمان ينقش بفضل حرارة الذهن، ويتبدّد كما ينقش الضباب إذا سطع ضوء الصباح.

والشعور بالزمان مثل خيط من المطاط، يشد ويرخي. ويرسم هذا التوتر على أنه خط منقسم رياضياً، وهو حركة واحدة لا تقبل القسمة.^{٤٨} الزمان لا هو سائل يتعامل معه الذهن، ولا هو صلب تتعامل معه الحواس. هو مادة مطاطية تطول وتقصّر، تشتد وترخي، «يزيد وينقص» كما يقول القدماء في الإيمان، مستعملين لغة الكم لوصف موضوع كيفي خالص.

وتكثر صور الديمومة نظراً لمركزيتها في فلسفة برجسون؛ فهي ديمومة في الأشياء دون أن تكون شيئاً تسري فيها وترتبط بينها. «تعض الديمومة على الأشياء وتترك آثار أسنانها عليها».^{٤٩} وتحت قطع الكريستال المشطوفه جيّداً، ووراء هذا التجميد المفتعل هناك تواصل مستمر. هذا هو جدل الخارج والداخل في الشعور.^{٥٠}

وهي ديمومة في العالم. تسطع كالشمس وتُشع نورها وحرارتها ربما على أبعد الكواكب، ومع ذلك تسير الكواكب في فلكها وفي مسار خاص. هناك ديمومة واحدة مباطنة في العالم كله.^{٥١} توحّد بين أجزائه، وتجمع بين متفرّقاته.

وهناك ديمومة الأفكار؛ إذ تتولّد الأفكار من بعضها البعض كما تتولّد الألحان. يتولّد مفهوم الحرية، ثم يتولّد منه مفهوم المساواة، ثم يتولّد منه مفهوم العدالة.^{٥٢} تُطل بعض

^{٤٦} EC., p. 16

^{٤٧} EC., p. 40

^{٤٨} Intro. à la Méta., PM., p. 184

^{٤٩} EC., p. 46

^{٥٠} Intro. à la Méta., PM., p. 183

^{٥١} EC., p. 10-11

^{٥٢} DSMR., p. 59

الأفكار في الأعماق، وأخرى تظهر على السطح كأوراق ميتة على ماء مستنقع، وهي الأفكار الجاهزة.^{٥٣}

والصلة بين الانفعال والتمثل كالصلة بين النار والرماد. ولو أزحنا الرماد لوجدنا النار مشتعلة، بل وتزداد اشتعالاً؛ فالتمثل كالتصور مجرد رماد لا يُحييه إلا الانفعال.^{٥٤} ويسري الحماس من نفس إلى نفس كما يسري الحريق؛^{٥٥} فالنفوس المتفرّدة هناك نفس واحدة تجمعها ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾. ومع ذلك حالات الشعور مثل إبرة من ثلج تلمسها اليد.^{٥٦} لا يمكن تثبيتها ولا تجميدها؛ توجد لتهرب، وتظهر لتغيب، دون أن يكون الوجود عدماً.

الديمومة أشبه بالحن الداخلي،^{٥٧} يصدق في النفس دون جَوْقة للعزف وآلات للاستعمال. هو هاتف في السحر، صوت للضمير، إلهام شاعر، ورؤية صوفي.

كل شعور هو تيار سائل أشبه بفك «رول». لا يوجد شعور إلا ويتخلّق ويتكشف ويتجلى.^{٥٨} الشعور قد ينضوي على نفسه وقد ينفّث، قد ينقبض وقد ينبسط بلغة الصوفية. يسكر ويصحو، يغيب ويحضر، ينام ويستيقظ، يخمل وينشط، بلغة هوسرل. هو أشبه بفتح المروحة بسرعة أو ببطء ثم الرسم عليها.^{٥٩} وتصعب رؤية الرسم والشعور في حالة قبض، وتسهل الرؤية والشعور في حالة بسط. وهو مثل كوب الرحلات ينغلق فيصبح علبة، وينفتح فيصبح كوباً. تنساب من الماضي إلى الحاضر، ومن الحاضر إلى المستقبل، ديمومة واحدة، كالحن الموسيقي.^{٦٠} وتحت تأثير عصا سحرية لقائد الأوركسترا، يتم استدعاء أشياء جديدة للتمثل ممّا قد أدرك من قبل.

^{٥٣} DIC., p. 101

^{٥٤} DSMR., p. 47

^{٥٥} Ibid., p. 59

^{٥٦} Ibid., p. 103

^{٥٧} Intro. (1^{er} Partie), PM., p. 11

^{٥٨} Intro. à la (a méta., PM., p. 183)

^{٥٩} Ibid., p. 11

^{٦٠} Intro. (2^{me} Partie), PM., p. 76, PM., p. 37

ليس المهم في تيار الشعور المتصل الجواهر المعلّقة في العقد، الماضي والحاضر والمستقبل، بل الخيط الذي يربط هذه الجواهر في تيار واحد.^{٦١} التيار اتصال، والحدوس كالجواهر مُعلّقة عليه.

والذكريات كلُّ متضامن كالهرم الذي تتحرّك قمته باستمرار، ويتحد مع الحاضر، اندفاعاً نحو المستقبل^{٦٢} فلا فصل بين لحظات الديمومة الثلاث.^{٦٣} الذكريات المتراكمة في الشعور في حالة كمون أو طفرة، إحجام أو إقدام، فعل أو انفعال.

وكلما كان قدر الماضي الذي يحل في الحاضر أكبر، كانت الكتلة التي تدفع نحو المستقبل للإسراع في تحقيق الإمكانات أعظم، مثل السهم عندما ينطلق بقوة أكبر إلى الأمام كلما اشتد القوس إلى الخلف.^{٦٤} تلعب الذاكرة بالماضي وتخيّله الروح؛ فعالم الشعور عالم واحد.

الحفظ عن طريق الفهم كالورقة المالية التي تتضمن النقود المعدنية؛ فهو حفظ عن طريق التداعي الفعلي للأفكار، وليس مجرد تراص مكتوب. حفظ له قيمة فعلية بقطع معدنية وليس قيمة رمزية بورقة مالية.

والحرية تجربة إنسانية خالصة تعبّر عن طبيعة الشعور وتياره المتصل الذي لا يمكن التنبؤ بمساره. وهي أيضاً في الطبيعة، إمبراطورية داخل إمبراطورية أو مستقلة عنها،^{٦٥} فالتيار الحيوي لا يمكن التنبؤ بمساره. ويفترق ويتشعب طفرة دون اتباع قانون مسبق. الحرية تعبير عن الدافع الحيوي، انبثاق من الضرورة، حرية ضرورية أو ضرورة حرة.

والأنا الذي يحيا وينمو وسط تردّده، ينبثق منه الفعل الحر «كما تسقط الفاكهة الناضجة من على شجرتها».^{٦٦} الفعل الحر ازدهار طبيعي للأنا الحي، تحقّق فعلي للأنا النشط، تعبير عن الأنا الذي يضع ذاته حين يقاوم بتعبير فشته.^{٦٧}

^{٦١} Le Rêve, ES., p. 95

^{٦٢} La conscience et la vie, ES., p. 15

^{٦٣} MM., p. 25

^{٦٤} L'effort in tellectuel, ES., p. 161

^{٦٥} MM., p. 279

^{٦٦} DIC., p. 132

^{٦٧} فشته، فيلسوف المقاومة، الجمعية الفلسفية المصرية (٤)، القاهرة، ٢٠٠٣م، ص ١٨١-١٩١.

(د) الطاقة الروحية والدافع الحيوي والعلم

الطاقة يستمدّها الجهد من المادة مثل الطاقة التي تتولّد عن الشمس.^{٦٨} فصور الإنسان عن نفسه مستمدة من صور الطبيعة. المادة طاقة كما يقرّر العلم، والإنسان باعتباره مادةً طاقةً للجهد العضلي، وباعتباره روحًا طاقةً روحية. فالطاقة الإنسانية مزدوجة المصدر، وأثر الإرادة على الطاقة مثل الشرارة التي تُفجّر مخزنًا للبارود.^{٦٩} الطاقة إمكان يتولّد بالإرادة، وتتفجّر بالحرية. ولا يُكثر برجسون من الصور الخفية للطاقة لأنها هي نفسها صورة فنية للتعبير عن قدرة الإنسان على الخلق، وقدرة الذات على الخلق.

ولا يؤخذ الإنسان بين القشرة والشجرة لأن القشرة تتشقق، والشجرة الضيقة تنمو بدافع جديد من غذاء النبات.^{٧٠} فالطاقة الروحية في الإنسان لا يمكن حبسها بين القشرة واللّب، هي دافع حيوي مباطن في الأشياء. الطاقة إمكانية، والدافع الحيوي تحقق. الطاقة منبع، والدافع الحيوي نهر يخرج منه. الطاقة بركان كامن، والدافع الحيوي انفجاراته وحمائمه.

الواقع الحيوي أشبه بالشعر الذي يسري خلال الحروف الأبجدية والكلمات.^{٧١} ليس الشعر هو الأبيات والقصائد، بل هي الشعرية التي تسري فيها. الشعر هو الروح، والكلمات هي البدن. الشعر لفحة نسيم، نفحة نفس.

وقد يتوقف الدافع الحيوي في الحياة، ويعجز مؤقتًا عن السير كالطفل الذي ينحني بقوة في نهاية الانزلاق (الزحلقة).^{٧٢} فالمانع يصد والجسم ما زال يتحرّك، فينشأ الانحناء. الحركة فعل، الانحناء رد فعل على التوقف الفجائي؛ لذلك وُضعت المساند الهوائية أمام الراكب الأمامي حتى لا يصطدم بزجاج العربة في حالة التوقف الفجائي أو الارتطام بمانع.

^{٦٨} EC., p. 117

^{٦٩} L'âme et le corps, ES., p. 35

^{٧٠} DIC., p. 222

^{٧١} EC., p. 259

^{٧٢} La conscience et la vie, EC., p. 25

وتؤثّر العلة طبقاً للدوافع أو الاندفاع أو التدحرج مثل كرة البلياردو.^{٧٣} العالم مثل لفة كبيرة تتدحرج كل يوم فينكشف جزء منها.^{٧٤} وهو ما لاحظته ابن عربي في «فصوص الحكم» في النبوة والخلق، في الوحي والوجود، في الذات والموضوع؛ فالخلق مستمر، وليس مرةً واحدةً إلى الأبد؛ يحدث كل يوم. وفي التطور «الطريق الذي يصعد إلى المدينة يُضطر إلى الهبوط على الجوانب، ويتأقلم مع مرتفعات الأرض».^{٧٥} فالحياة اندفاع وتكيّف، انطلاق وتوقف، إقدام والتفاف. «الحرب خدعة».

ويشمل الدافع الحيوي الغائية لأنه يجمع بين العلة والغاية، بين العلة الفاعلة والعلة الغائية، بداية ونهاية، دفع وجذب، انطلاق من أسفل وشد من أعلى. أما «الغائية الجذرية» عند ليبنتز خارجية وليست داخلية، أقرب إلى العلة الفاعلة منها إلى العلة الغائية. فليس من المعقول أن العشب قد خُلِقَ للبقرة، والحَمَلُ للذئب.^{٧٦} وهو ما يشبه قول المعتزلة أيضاً في الغائية. في حين يركّز فشته على العلة الغائية وحدها باعتبارها هي العلة الفاعلة الحقيقية، وعند إقبال تتخلّق الذات بالغايات.

ولا تهتم الآلية والغائية إلا بالنواة المنيرة في المركز، وتتكوّن هذه النواة على حساب باقي الأشياء عن طريق التركيز والتيار السيل من أجل إدراك الحياة الباطنة.^{٧٧} هناك نواة أولى ينشأ منها الكون، ونواة أولى ينشأ منها الإنسان؛ فالحياة انبثاق، كمون وطفرة، موهبة واكتساب، عبقرية ومهارة. والفرق بين السبب والعلة، بين المبدأ والقوة المنتجة، مثل النهر الذي ينساب طبقاً لجريان المياه، وكيفية جريان المياه وجزئياتها. الفلسفة نتجت من السبب، والعلم عن العلة؛^{٧٨} لذلك سُميت «الفلسفة الأولى».

ويتصوّر العلم الحديث العالم ككل شامل منظّم كالساعة؛^{٧٩} لذلك وقعت في التصور الآلي للعالم. العالم سلسلة من المتكرّرات المتشابهة للغاية، تتجمّع في تغيّرات مرئية يمكن

^{٧٣} EC., p. 23

^{٧٤} Ibid., p. 10-11

^{٧٥} Ibid., p. 103

^{٧٦} EC., p. 41

^{٧٧} EC., p. 46

^{٧٨} La Philosophie de C. Bernard, PM., p. 199

^{٧٩} L'âme et le corps, ES., p. 40

التنبؤ بها مثل ذبذبات بندول الساعة؛ فهذه مرتبطة على لولب يربطها فيما بينها، وترصد تقدمها. والأولى تنظيم إيقاع الحياة والكائنات الواعية وقياس ديمومتها.^{٨٠} وهو يبحث عن سيناء جديدة. ولما كانت سيناء هي مهبط النص، فالعلم الحديث في حاجة إلى إعادة بناء.^{٨١}

أما العلوم الوضعية فهي مجرد مخبار أو محبس أو مسبر في الديمومة الخالصة. وكلما كان الواقع حياً كان المسبر أعمق. والمسبار المقلي في البحر يُحضر معه كتلة من السائل تُجفّفه الشمس بسرعة، وتُحوّله إلى حبات رمل صلبة ومُفكّكة. وعندما يتعرّض حدس الديمومة لأشعة الذهن، يتحوّل إلى تصوّرات مُجمّدة متمايضة وثابتة.^{٨٢} والحقيقة الوجدانية بالنسبة للحقيقة العلمية كالقارب الشراعي بالنسبة للقارب البخاري؛^{٨٣} الأول إنساني يقوم على الجهد للسيطرة على مهاب الريح، وتوجيه القارب نحو الهدف. والثاني آلي يسير بقوة القانون والعقل العلمي. وهذا هو الفرق بين الفلسفة والعلم.

وكما تبدو إجابات الطبيعة سهلةً على الأسئلة الموجهة إليها، كذلك تعرض اللوحة التي رسمها فنان عظيم الأصل. ونحن نعرف الأصل والنموذج الذي رسمه.^{٨٤} وهذا هو الفرق بين الفن والعلم.

(هـ) النفس والبدن، والإنسان والمجتمع

النفس سجين البدن طبقاً للتصور الشائع عند الصوفية، تتحرّر بتحرّره. هذه القوة النفسية السجينة في النفس مثل الرياح في كهف من العصر الحجري تنتظر فيه فقط لتنتقل خارجه.^{٨٥} وهو أيضاً التصور الأفلاطوني القديم.

^{٨٠} Le Possible et le Réel, PM., p. 101

^{٨١} Intro. à la Méta., PM., pp. 218-9

^{٨٢} DSMR. p. 5

^{٨٣} Sur le Pragmatisme de William James, PM., p. 250

^{٨٤} La philosophie de Clauade Bernand, Ibid., p. 230

^{٨٥} DIC., p. 15

علاقة النفس بالبدن مثل علاقة المشجب الذي تُعلق عليه الملابس؛ إذا انخلع المشجب سقطت الملابس.^{٨٦} علاقة محمول بحامل، ورُبَّان بسفينة. الجسم في المكان، يشع خارجه من خلال الإدراك عامةً والرؤية خاصة، حتى الكواكب.^{٨٧} والنفس مصباحه الداخلي الذي يضيء له الطريق، كشَّافه الباطني الذي يُساعده على رؤية الأشياء.

والحياة الدنيا أشبه ببالون يُملأ بالهواء ثم يفرغ بسرعة.^{٨٨} هي حياة زائلة، حياة البذخ والشهرة والبهرجة والغرور والظهور والوجاهة الاجتماعية.

رحلة بدأت ولم تتوقف، وفي الطريق تزداد الرغبة في الاستمرار فيما تم قَطْعُهُ من قبل.^{٨٩} والإنسان على راحلة، وقد صَوَّر الصوفية من قبلُ الرحلة في «رحلة الطير» والهجرة إلى بلاد أخرى.

ويعرف الإنسان الغاية القصوى من الإبحار بالرغم من مخاطره.^{٩٠} يتجه إليها بإرادته أو قَدَره المحتوم. حريته قدره، وقدره حريته. يختار الصعاب ليجتازها. الحياة مغامرة، والفعل مخاطرة، والقرار مقامرة، والوجود رهان.

ويخفت ضوء الصباح في ضوء النهار عندما تنحسر اللذة أمام السعادة.^{٩١} ويبتلع الكل الجزء، وينضوي الجزء تحت الكل؛ فاللذة ما هي إلا قطرة في بحر السعادة، واللحظة ما هي إلا نقطة في محيط الخلود.

والفرد في المجتمع المغلق كالنحلة في بيت النحل. يعيش للجماعة، وتعيش الجماعة فيه بلا فردية ولا وجود ذاتي.^{٩٢} الإنسان للجماعة في الدين الثابت عن طريق الفناء، وفي الدين الحركي عن طريق المحبة والكرم والإيثار. لا مُنشد بلا حلقة، ولا حلقة بلا مُنشد. لا شيخ بلا طريقة، ولا طريقة بلا شيخ.

^{٨٦} MM., p. 4

^{٨٧} L'âme et le corps, ES., p. 30

^{٨٨} DSMR., p. 323

^{٨٩} DSMR., p. 333

^{٩٠} Ibid., p. 323

^{٩١} Ibid., p. 338

^{٩٢} Intro., (2^{me} Partie), PM., p. 86. DSMR., p. 222

وتعمل المرأة كي تكون مساوية للرجل بدلاً من انتظار إشارة الحركة من قوس الموسيقى؛^{٩٣} فالمرأة كيان ووجود تتجلى فيها الغريزة، ويسري فيها الدافع الحيوي الذي يتوقّف كلما تراكمت العقبات وازدادت الموانع.

يدخل نهر الرون إلى بحيرة جنيف، ويبدو في الظاهر اختلاط مائه بمائها. وفي الحقيقة يخرج منه محافظاً على استقلال ﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾. فالفردية لا تذوب في الجماعة، وهي صورة الإنسان في العالم، يدخل فيه ويخرج منه كما دخله. وهو ما قاله أورتيجا في الدفاع عن الفرد ضد الجمهور، وهيدجر في الدفاع عن الوجود الإنساني ضد الإنسان المجهول.^{٩٤}

وفي تأكيده على أهمية التعليم يهيب بالمربيين: أعطوا العشب فرصة؛ فالتعليم مثل الزرع، بذّر وري وحصد،^{٩٥} وقد عاصر تولستوي في النصف الأول من حياته؛ فالتربية هي خير معلم.

والإنسان العبقري هو الذي يسطع كالبرق في السماء الصافي.^{٩٦} هو انبثاق وسط المسطح، موجة عاتية وسط الماء المنبسط، بركان وسط الجبال الهادئة، منبع وسط الصحراء، عمود نار وسط الثلج.

السعادة أو الفرح مثل الأم التي تربّي طفلها وهي سعيدة لأنها تشعر بأنها هي التي خلقتة جسمياً ونفسياً. وكذلك يسعد التاجر الذي يُنهي أعماله، وصاحب المصنع الذي يرى ازدهار صناعته.^{٩٧}

(٣) التشبيهات والأمثال

وقد تكون الصورة الفنية مجرد تشبيه أو مثل، وهو أقل تأثيراً من الصورة الفنية، وأقرب إلى التشبيهات والأمثلة الطبيعية.

^{٩٣} Ibid., p. 283. الإنسان المجهول Dass Mann.

^{٩٤} DSMR., p. 325.

^{٩٥} EP, III, p. 488.

^{٩٦} خطاب الأكاديمية الفرنسية لتأبين إميل أوليفيه. EP. III, p. 472.

^{٩٧} La Conscience et la vie, ES., p. 23.

يُضرب المثل بوحدة الماء المرغبة من غازين على وحدة الزمان وكثرة المكان، وحدة الداخل وكثرة الخارج؛^{٩٨} فالوحدة مصير الأجزاء. التحليل بداية والتركيب نهاية. وقد يكون المثل من حركة الأفلاك مثل ضرب المثل على إدراك الحركة برؤية الشهاب المتحرك بسرعة فائقة حيث يبدو وكأنه خط نار متوصل.^{٩٩} وهو ما سمّاه برجسون «السينماتوجرافيا»، بقاء الصور السريعة في ذهن فتبدو حركة متصلة. ويضرب المثل على المصادفة بعدم فهم العلاقة بين تيار النهر ودفع القارب، بين درجة شد القوس وسرعة السهم، بين الفأس وقطع الشجرة، بين الأسنان والقضم، بين الأرجل والمسير. يرى البدائي قتلَ حجرٍ تدحرج بسبب العاصفة لشخص ما وصدمة الحجر للدفاع دون ربط بين الحدثين.^{١٠٠} وهو ما أثاره الأشاعرة القدماء وإنكارهم العلية، وعدم الربط الضروري بين السبب والمسبب. وكذلك التحكم في مسار السهم للوصول إلى غايته.^{١٠١}

ويميل برجسون إلى وصف وليم جيمس للزلازل الذي ضرب مدينة سان فرانسيسكو في أبريل ١٩٠٧م، وتشخيصه للطبيعة بصور إنسانية حتى يمكن استيعاب الزلازل وتمثله.

وقد يكون المثل من العلاقات الإنسانية أو حتى من علاقة الإنسان بالحيوان، فيضرب المثل باستقبال الكلب صاحبه بأصوات فرحة ومداعبات بذيله.^{١٠٢} فالتعرف؛ أي إدراك شيء تم إدراكه من قبل عند الإنسان والحيوان على حدٍّ سواء. ويضرب المثل على إرادة النجاح بالقمار على العجلة الدائرة (الروليت)، ووضع مبلغ من المال على رقم معين، وانتظار وقوف العجلة على الرقم الكاسب، وتحرك اليد لإيقاف العجلة على الرقم المطلوب بالرغم من التردد، ثم تمتنع اليد والإخراج المقامر عن قواعد اللعبة. إنها الإرادة التي تنبثق من الذات، إرادة النجاح.^{١٠٣}

^{٩٨} DIC., pp. 65–70

^{٩٩} Ibid., p. 83

^{١٠٠} DSMR., p. 151

^{١٠١} Ibid., 147

^{١٠٢} MM., p. 87

^{١٠٣} DSMR., p. 147

وتبدو حركات السَّبَّاح غير متوافقة ومضحكة لمن ينسى أنه في الماء أو أن هذا الماء يحمل السَّبَّاح، وأن حركته ومقاومته للماء وتيار النهر كلُّ واحد. وهذه وظائف الألهة في حياة البشر، ضم أجزاء الحياة في كلِّ واحد؛^{١٠٤} فالأجزاء آلية، والكلي حركي. أقذف نفسي في الماء دون خوف، وأطفو فوقه وأنا أضرب فوقه تدريجياً، وأتكيف مع هذا الوضع الجديد، وأتعلّم السباحة، وأتعلّم المشي كما أتعلّم السباحة، وكذلك أتعلّم ركوب الخيل بالتماهي مع حركة الحصان، وركوب الجمل بالتماهي مع حركة الجمل.^{١٠٥} وقد يُضرب المثل على نحو تتخيل، وهي حكاية أو موقف وليس صورةً فنية تقوم على الاستعارة والمجاز. يُضرب المثل على الدور الاجتماعي للوظيفة الأسطورية بسيدة في طابق علوي لفندق. أرادت النزول على السلم، ثم فُتِح فجأةً الحاجز أمام المصعد، وهو لا يُفتح إلا إذا توقّف المصعد أمام الطابق. واعتقدت السيدة أن المصعد هناك وهُرعت لأخذه وفجأةً اندفعت إلى وراء؛ فقد ظهر عالم المصعد فجأةً، ودفعها إلى السلم. وفي هذه اللحظة انتبهت وفاقّت من «سرحانها»، وأدركت أنه لا يوجد لا مصعد ولا عامل مصعد؛ فقد عطل المصعد، وفتح الحاجز حيث كانت السيدة، في حين أن المصعد كان أسفل المبنى؛ فقد هُرعت إلى الخلاء. هل يقال إن المعجزة أنقذتها؟ لقد فكّرت السيدة في واقعة فعلية لأن الحاجز قد فُتِح بالفعل. وكان يمكن للمصعد أن يكون في الطابق. إدراك مكان المصعد الحالي هو الذي أنقذها من خطئها. وإذا تأخّر هذا الإدراك لاستمرّ التفكير الخاطيء. وانبثقت الشخصية الغريزية النائمة وراء الاستدلال. أدركت الخطأ، وحدث رد الفعل عليه. وبسرعة هُرعت إلى الخلف، وتلاشت الإدراك الخاطيء.^{١٠٦}

وهذا يدل على أن العالم إدراك، ثم يصبح الإدراك بديلاً عن العالم، وهو رأي المثاليين مثل بركلي. وما تسمّيه الظاهريات القصدية، الإيمان المتبادل بين الذات والموضوع، وهو ما سمّاه علماء النفس الهلوسة، بقاء الصورة بالرغم من غياب الموضوع، وإسقاط العالم الداخلي على العالم الخارجي.

وعندما أنتزّه أول مرة مثلاً في مدينة أُقيم فيها تُحدث الأشياء المحيطة بي انطباعاً يدوم وانطباعاً آخر يتغيّر باستمرار. كل يوم أدرك نفس المنازل، ولأنني أعرف أنها

^{١٠٤} Ibid., p. 212

^{١٠٥} .DIC., pp. 193-4

^{١٠٦} .DSMR., p. 124-5

نفس الأشياء، فإنني أُشير إليها دائماً بنفس الأسماء. وأتخيّل أنها تظهر دائماً بنفس الطريقة. ومع ذلك إذا ما رجعت إلى الانطباع الذي حدث عندي منذ عدة سنوات فإنني أندھش من التغيّر الفريد الذي حدث فيه والذي لا يمكن تفسيره أو فهمه. ويبدو أن هذه الموضوعات التي أدركتها دائماً وانطبعت في ذهني بلا توقف انتهت إلى أنها أعارتني شيئاً من وجودي الواعي؛ فقد عاشت قبلي، وشاخت مثلي. وليس هذا وهماً خالصاً؛ لأن انطباعات اليوم مماثلة تماماً لانطباعات الأمس؛ فالوجود هو اتصال الانطباعات به، والتواصل بين الموجودات ليس فقط في المكان، بل في الزمان. والتغيّر في الموجودات هو تغيّر في الإحساسات، ثم تراكم الإحساسات وتُصبح وجوداً بديلاً وكأن الوجود الخارجي قد وُضع بين قوسين بتعبير هوسرل.^{١٠٧}

فلنتخيّل شخصاً يدعى كي يقوم بفعلٍ حر في ظروف خطيرة يسمّى بطرس. والسؤال هو إذا كان الفيلسوف بولص الذي يعيش في نفس العصر أو في عصر سابق وهو على علم بكل الظروف التي عاش فيها بطرس، إذا كان يستطيع أن يتنبأ بيقين اختيار بطرس لما فعله؟ فالسلوك الإنساني سلوك حر لا تُمليه عليه الظروف، وقد تؤدّي ظروف متشابهة لفعلين مختلفين لشخصين متباينين.^{١٠٨}

ولإثبات الحرية أقف مثلاً لأفتح النافذة، وبمجرد الوقوف أنسى تماماً ماذا يجب أن أفعل وأظل ساكناً؛ فالحرية ليست قراراً مسبقاً، بل هو فعل آني.^{١٠٩}

(٤) التجارب الذاتية

وهي التجارب الواقعة أو الممكنة التي يستعمل فيها برجسون ضمير المتكلم المفرد أو الجمع، وأحياناً يستعمل ضمير المخاطب كي يشدك، المستمع، في الملاحظة ومشاهدة التجربة. فمثلاً، إذا مررت ببصري على طريق مرسوم على خارطة، فلا شيء يمنع من الرجوع لمعرفة إذا ما كان يتشعّب في مكان ما. والزمان ليس خطأ نسير عليه.^{١١٠} يمكن إذن تخيّل المكان كخط، ولكن الزمان ليس كذلك.

^{١٠٧} Ibid., p. 96

^{١٠٨} DIC., p. 139

^{١٠٩} Ibid., p. 120

^{١١٠} DIC., p. 136

ويلجأ برجسون إلى طريقة الاستبطان؛ فعندما نُغلق العينين، ونمسح باليدين مُسَطَّحًا ما فإن احتكاك أصابعنا بهذا المسطح خاصةً لعبة التمفصلات المتعددة تعطينا عدة إحساسات تتميز فيما بينها بصفاتها، وتمثّل نوعًا من النظام في الزمان. فالإحساس بالأصابع يعطي انطباعًا بالمكان مختلطًا بالزمان؛ في المكان لتغير الخشونة والليونة، وفي الزمان لبناء الإدراك الحسي في أكثر من زمانين كما تساءل الأشاعرة من قبل: هل يبقى العَرَض زمانين؟^{١١١}

ومن أجل وضع هذا الججاج في صورة أدق فلنتخيّل خطأً مستقيمًا ممتدًا إلى ما لا نهاية، وفوقه نقطة مادية «أ» ننتقل عليه. فإذا ما شعرت بنفسها فإنها تشعر بأنها تتغيّر لأنها تتحرك، وتُدرِك التتابع. فهل يأخذ التتابع شكل الخط؟ نعم، بلا شك بشرط أن ترتفع قليلًا فوق الخط الذي تسير عليه، وتُدرِك في نفس الوقت نقاطًا عديدةً متجاوزة. وعلى هذا النحو تتكوّن فكرة المكان، وفيه تتم التغيّرات الحاصلة وليس في الديمومة الخالصة.^{١١٢}

وأفضل مثّل للخلط بين المكان والزمان هو الساعة التي تدور عقاربها فوق الميناء وفوق خطوط، أو ساعة الحائط التي يهتز بندولها يمينًا ويسارًا في إيقاع منتظم. أقول انقضت دقيقة، وأعني أن البندول تحرّك ستين مرةً أدركها جميعها مرةً واحدةً بالحدس واستبعد فرض التتابع؛^{١١٣} فالزمان ديمومة وليس خطوطًا منقسمة.

وعندما أتابع بالعينين ميناء ساعة الحائط، فإن حركة البندول التي تطابق ذبذبته لا تقيس الديمومة؛ فالبندول ليس في الشعور بالزمان بل في المكان، فإذا استبعد البندول تظل الديمومة في الشعور كتيار متصل.^{١١٤}

وفي الصباح عندما تدق الساعة التي استيقظ فيها دائمًا يحدث عندي الانطباع الذي تحدّث عنه أفلاطون وهو أن المعرفة تذكّر والجهل نسيان.^{١١٥}

وما ينطبق على السمع ينطبق أيضًا على الشم؛ فلإثبات خطأ المبدأ الارتباطي أشم رائحة وردة فتُهيّج في ذكريات مختلطة منذ الطفولة، ولم تستدع رائحة الورد هذه

^{١١١} Ibid., p. 74

^{١١٢} Ibid., pp. 76-7

^{١١٣} DIC., p. 78

^{١١٤} Ibid., p. 80

^{١١٥} Ibid., p. 126

الذكريات لأنه لا توجد بينها علاقة علة ومعلول، بل هناك استدعاء حر لا يخضع لقانون.^{١١٦}

ويضرب المثل بتجارب علمية ممكنة لتوضيح افتراض ما، مثل تجربة قياس الضوء: شمعة موضوعة على بعدٍ معين من قطعةٍ من الورق تضيئها أربع شمعات، ثم إطفائها واحدةً تلو الأخرى. نقول إن سطحها ظل أبيض ولكن ضوءها نقص. والواقع أن الإنسان يعلم أن شمعةً قد انطفأت، وإن لم يعلم فقد لاحظ مرات عديدة تغيراً مشابهاً على سطح أبيض تقل عنه الإضاءة. ثم يتجرد الإنسان من ذكرياته وعاداته اللغوية. حينئذٍ لا يدرك بالفعل إلا قليلاً من مساحة الضوء، بل طبقةً من الظل تطبق بهذا السطح عندما تنطفئ الشمعة. وهذا الظل واقع بالنسبة للشعور مثل الضوء، فإذا أُطلق لفظ «أبيض» على السطح الأول المنير فإن من الضروري إطلاق لفظ آخر على ما تُرك، دقيقة من البياض...^{١١٧} وبالتالي إدراك التغير ليس في المكان بل في الرؤية، وبقاء الصور المتتالية في متصل واحد وليس كنقاط متتالية في المكان؛ فالضوء والظل رؤية؛ أي النور والظلام وليس الأبيض والأسود.

ويضرب المثل بتجارب قياس الضوء مرةً أخرى بشمعة موضوعة على بعدٍ معين من قطعة ورق، تضيئها بطريقة معينة، فإذا ما تضاعفت المسافة يتبين أن الإنسان في حاجة إلى أربع شمعات من أجل إثارة نفس الإحساس. والنتيجة أنه من أجل تضعيف المسافة دون زيادة في درجة الضوء يقل الضوء عن ضوء الشمعات الأربع. ومن الواضح تماماً أن الأمر يتعلّق هنا بالأثر الفيزيقي وليس النفسي.^{١١٨}

والتجربة مثل واقعي كما أن المثل واقع افتراضي؛ فقد وضع دلبوف ملاحظاً أمام ثلاث حلقات لها مركز واحد بهريق مختلف، وسمح له بإجراء خاص، جعل كل درجات الضوء بين الأبيض والأسود فوق هذه الحلقات؛^{١١٩} وذلك يثبت أن الإدراك للضوء غير الشيء المضيء؛ الأول بفعل الحواس، والثاني «بين قوسين».

ويلجأ برجسون إلى ذكرياته الخاصة لبيان أن العقلية البدائية موجودة أيضاً عند الإنسان المتمدن مثل ركوبه أول مرة الدراجة ووقوعه منها، وتحويل ذلك إلى تفسير

^{١١٦} Ibid., pp. 121-2

^{١١٧} DIC., pp. 39-40

^{١١٨} Ibid., p. 41

^{١١٩} DIC., p. 41-2

الصورة الفنية

إنساني وليس إلى قوانين في الحركة والتوازن والثقل. كما يحلُّ وقع الخبر على نفسه ذات صباح يوم إعلان ألمانيا الحرب على فرنسا في الرابع من أغسطس ١٩١٤م؛ فالحوادث ليست فقط وقائع، بل آثار وحالات للشعور.^{١٢٠}

^{١٢٠} DSMR., p. 212.

الفصل الرابع

البيئة الفلسفية

لم تأتِ فلسفة برجسون من فراغ، بل هي رد فعل على التيارات الفلسفية في عصرها، عقلانية ومادية العصور الحديثة وعلوم الحياة المعاصرة. وهي نفس التيارات التي خلقت الظاهريات؛ فبرجسون وهوسرل يمثلان نهاية العصور الحديثة كما يمثل ديكارت بدايتها.

وإذا أتت النزعة الروحية عند برجسون من التراث الفرنسي عند مين دي بيران ورافيسون، فإن النزعة الواقعية أتت من الفلسفة الأنجلوسكسونية التي طالما كانت إغراءً للفلسفة الفرنسية وإكمالاً لها منذ فولتير وفلاسفة دائرة المعارف. لذلك ارتبط العقل في الفلسفة الفرنسية بالحس، والمثال بالواقع، وكان مشروع رافيسون الجمع بين النزعتين الروحية والوضعية كما حاول دي بيران منذ القرن الثامن عشر إثبات النفس من خلال البدن والتقاء كليهما في تجربة الجهد والمقاومة.

(١) الفلاسفة الكبار: رافيسون، وليم، جيمس، كلود برنار

ويمثل الفلاسفة الثلاثة الذين اختارهم برجسون للكتابة عنهم في «الفكر والمحرك» التيارات الثلاثة في الوعي الأوروبي؛ التيار المثالي أو العقلي الذي يمثل رافيسون بالرغم من محاولته الجمع بين الروحية والوضعية، والتيار الواقعي أو العلمي الذي يمثل كلود برنار بالرغم من محاولته توسيع مفهوم التجربة، والتيار الشعوري أو النفسي الذي يمثل وليم جيمس.

(أ) رافيسون^١

ورافيسون هو أستاذ برجسون المباشر. خَلَفَه برجسون في الأكاديمية الفرنسية للعلوم الإنسانية والاجتماعية، وطَبَقًا للتقليد، كتب عنه تقريرًا بمجرد أن شغل كرسيه. ومن الصعب أن يكتب فيلسوف عن فيلسوف آخر دون قراءته ووضعه في إطار الفيلسوف الكاتب؛ من أجل التوضيح والتطوير في آنٍ واحد.

وهو تقرير تقليدي عن حياته وأعماله الثلاثة الرئيسية «محاولة في ميتافيزيقيا أرسطو»، ورسالته للدكتوراه «في العادة»، و«تقرير حول الفلسفة الفرنسية» وأخيرًا «الوصية الفلسفية»^٢. وهو مملوء بأسماء الإعلام يتقدّمها بطبيعة الحال رافيسون ثم كوزان مؤرخ الفلسفة، ثم أرسطو، ثم ليوناردو دافنشي؛ فرافيسون فيلسوف في طبع فنان. وأعدّته أمه كي يكون رسامًا. ثم يأتي ميشليه مؤرخ آخر للفلسفة، ثم سقراط وشيلنج.^٣

وُلد رافيسون في ٢٣ أكتوبر ١٨١٣م في مدينة نامور، وكان أبوه صرافًا فيها. غادرها بعد حوادث ١٨١٤م، وربّته أمه وخاله موليان، ورأى فيه وهو في سن الثامنة ميولًا رياضية وجمع التحف القديمة والتاريخ، ومواهب أخرى أهمها البساطة واليسر. وأتمّ دراساته في كلية رولان، وغادرها عام ١٨٣٢م. كان طالبًا لامعًا. حصل على عدة جوائز في المسابقات العامة، خاصة جائزة الشرف في الفلسفة. كان أستاذه بوريه قديرًا في الفلسفة وتلميذًا للفلاسفة الاسكتلنديين. عرف كوزان أستاذ الفلسفة في السربون الذي قدّره وعيّنّه

^١ La Vie et L'oeuvre de Ravaisson, PM., pp. 253-91

^٢ عنوان المقال «حياة فيليكس رافيسون: موليان وأعماله». ظهر في تقارير الأكاديمية للعلوم الإنسانية الأخلاقية والاجتماعية في ١٩٠٤م، ج ١، ص ٦٨٦. وبعد أن قرأه برجسون في الأكاديمية، نُشر بعد ذلك كمقدمة لكتاب «وصية رافيسون وشذراته» عام ١٩٣٢م. وقد كتب جاك شيفالييه أن برجسون فكّر في إجراء بعض التعديلات، ثم قرّر نشر المقال كما هو بالرغم ممّا وُجّه إليه من نقد بأنه قرأ رافيسون قراءة برجسونية. ويعترف برجسون بأن هذه القراءة كانت أفضل وسيلة لتوضيح رافيسون بتطويره.

^٣ محاولة في ميتافيزيقيا أرسطو (١١)، أرسطية (٤)، أرسطي (١)، التقرير (٨)، في العادة (٥)، الوصية (٤). كوزان (١١)، ليوناردو دافنشي (٧)، أفلاطوني (٧) أفلاطون (٦)، رافيسون (٩٠)، أرسطو (٢٢)، موليان (٤)، ميشليه (٣)، سقراط، شيلنج، بوريه Poret، فيلمان (٢)، فيثاغوري، القديس أوغسطين، ديكارت، ليبنتز، جيزو، سانت هيلير، كينييه، آدم سميث، الفريد دي موسيه، بلزك، لامارتين، شاتو بريان، دافيد، أنجر Angers، كومت، كلود برنارد، بسكال، بوترو بستالوتزي، وآخرون ... (١)، الرواقية (١).

مدرّساً مساعداً. وكتب رافيسون عدة محاولات فلسفية ومنها «في المنهج، في الفلسفة» الذي حصل على جائزة ١٨٣٢م، وهو الموضوع الرئيسي عند برجسون في «المقدمة»، بجزئها في «الفكر والحرك».^٤

ولما أُسست أكاديمية العلوم الإنسانية والاجتماعية عام ١٨٣٢م، اقترح كوزان عضو الأكاديمية مسابقةً بعنوان «ميتافيزيقيا أرسطو» لبيان أهميته وأثره على المذاهب الفلسفية التالية، والخطأ والصواب فيه، وما تبقى منه في العصر الحاضر. فدخل رافيسون المسابقة ببحثه «رسالة في ميتافيزيقيا أرسطو» في جزأين؛ صدر الأول عام ١٨٣٧م، والثاني بعده بتسع سنوات عام ١٨٤٦م.

وأرسطو عبقرية نسقية، لم يبين نسقاً. يحلّل التصورات ولا يقدم تركيباً. يأخذ الأفكار المتضمنة في اللغة ويجدّها ويعيد تفصيلها طبقاً للمعطيات الطبيعية ويطوّرها، ويسير تدريجياً حتى يكتمل الموضوع للبحث عن العناصر المتضمنة في الفكر أو الوجود: المادة، الصورة، العلية، الزمان، المكان، الحركة ... إلخ. يبحث تحت الأرض عن الأسس كي يتقدّم إلى الأمام، ويظهر ما يخفى منها. ولم يتوقف رافيسون عند كل مشكلة، بل اكتفى بالمدار العام كما يفعل الفيلسوف.

في الجزء الأول عرض ميتافيزيقيا أرسطو ككلٍّ واحد مُنظَّم، والتعبير عنه بلغة سهلة وسيالة وكأنّ أرسطو نفسه يعرضها كتجارب معيشة بصرف النظر عن مدى دقة الترجمات أو التحليلات التفصيلية كما يعرفها مؤرخ الفلسفة الوضعي. وفي الجزء الثاني مقارنة ميتافيزيقيا أرسطو بالفكر اليوناني والتعرف على الروح الأرسطية عبر التاريخ. بدأ الفكر اليوناني حسياً بالبحث عن العنصر الحسي في الطبيعة، ووجده في العناصر الأربعة، ثم وجده الفيثاغوريون في الأعداد، والأفلاطونيون في المُثُل، ثم أسّسها أرسطو في العقل والواقع بمنهج فلسفي حتى أصبح هو الفلسفة ذاتها. وهو أشبه بما فعله ابن رشد في تأريخه للفلسفة اليونانية في إيقاع ثلاثي من سقراط إلى أفلاطون إلى أرسطو. ثم استمرت الروح الأرسطية عند الإسكندرانيين مع اختلاف واضح بين أرسطو وأفلاطون، وتفضيل أفلاطون على أرسطو. واتضح أنّ هناك طريقتين للتفلسف؛ الأولى خارجية عقلية، والثانية باطنية حدسية، وهي تفرقة برجسون قارئاً رافيسون. الأولى مجردة، والثانية عيانية.

^٤ Ibid., pp. 253-5. بوريه Poret.

لقد حلَّ رافيسون «ميتافيزيقيا أرسطو» كتابًا كتابًا دون تركيبها كنسق كلي، وأكمّله بأفلاطون الجانب المقابل حتى تكتمل الحقيقة؛ فالفلسفة هي الجمع بين رأيي الحكيمين كما فعل الفارابي من قبل، وكما حاول رافيسون في الفلسفة المعاصرة في الجمع بين الروحانية والمادية، بين المثالية والواقعية دون أن يشق طريقًا ثالثًا كما فعل برجسون وهو سرل.

وقد استرعت هذه المحاولة انتباه فلاسفة السربون أو الكوليدج دي فرانس في ذلك الوقت مثل جيزو، وكوزان، وفيلمان، سانت هيلير، كيني، وميشليه.^٥ واعتبروا رافيسون أحد كبار فلاسفة النقد، وأصبح أحد وجهاء المجتمع مع الفنانين والأدباء والأمراء والأميرات، مثل: ألفريد دي موسيه، بلزك، لا مارتين، شاتو بريان.^٦

ذهب رافيسون إلى ألمانيا لمقابلة شيلنج؛ فرافيسون هو شيلنج فرنسا. خضع لتأثيره. كان شيلنج يوحد بين الروح والطبيعة كما يريد رافيسون. وكان أرسطو إمامهما الأول في الجمع بين العقل والطبيعة، بين المنطق والتجربة.

وتأثر رافيسون بليوناردو دافنشي بعد أن بدأت أمه تُوجِّهه نحو الرسم؛ فقد كانت هي أيضًا فنانةً ورسامة، وخصّصت له الرسام بروك لتعليمه فن الرسم، وكذلك الرسام شاسيريو.^٧ وكان كلاهما من تلاميذ الرسام المشهور دافيد، رسام الثورة الفرنسية. تعلّم فنّ الرسم في عصر النهضة الإيطالي. وكان النموذج هو ليوناردو دافنشي في كتابه «رسالة في الرسم». وكان رافيسون يقتبس منه عبارةً عن رسم الكائن الحي يتبع خطأً مُتموِّجًا يُميِّز كل كائن حي؛ فقد خلقت النفس البدن على صورتها ومثالها. وتلك عظمة لوحة «موناليزا». كل عمل فني له سرديته. الفن ميتافيزيقيا تشكيلي، والميتافيزيقيا تفكير على الفن، ومن ثم لا فرق بين أرسطو وليوناردو دافنشي.

وكتب رافيسون رسالةً للدكتوراه «في العادة» كنوع من فلسفة الطبيعة؛ فالعادة تبدأ بالاكْتساب ثم تتحوّل إلى طبيعة ثانية، تبدأ بالآلية ثم تتحول إلى الفطرة، وهي ثنائية

^٥ جيزو Guizot، كوزان Cousin، فيلمان Villemain، سانت هيلير Saint-Hilaire، كيني Quinet، ميشليه Michelet.

^٦ ألفريد دي موسيه Alfred de Musset، بلزك Balzac، لامارتين La Mertine، شاتو بريان Chateau briand.

^٧ Ibid., pp. 263-8، بروك Broc، شاسيريو Chassereau.

برجسون الشهيرة بين الآلية والحيوية؛ فالآلية وحدها لا تكفي. أصبح بعدها رافيسون عضواً بأكاديمية العلوم الإنسانية وعمره أربعون عاماً، ولكن لم يشغل على الإطلاق كرسي الفلسفة.

وكان فيكتور كوزان مُشرفاً على التعليم الفلسفي، ويشجّع رافيسون على الاهتمام بوضع الفلسفة في المؤسسة التعليمية في فرنسا؛ إذ يتوجّه الفكر نحو القول، والقول نحو العمل. وبعد تعيين رافيسون مُفتشاً على المكتبات أصبح بعدها مفتشاً عاماً في التعليم العالي. وكتب أثناءها عدة تقارير مثل «تقرير عن مكتبات محافظات الغرب» في ١٨٤٦م، «قائمة بمخطوطات مكتبة لاون ١٨٤٦م»، «تقرير عن أرشيف الإمبراطورية وتنظيم المكتبة الإمبراطورية». ثم اختير بعدها عضواً في «أكاديمية الآثار»، كتب بعدها تقريراً عن «الرواقية».^٨

والأشهر من هذه التقارير هو «تقرير الفلسفة الفرنسية» بمناسبة معرض ١٨٦٧م وتقدّم العلوم والآداب والفنون في القرن التاسع عشر. استعرض فيه رافيسون أهم الأعمال الفلسفية في هذا القرن مُبيناً أن هناك طريقتين في التفلسف؛ الأولى التحليل وتقسيم الشيء إلى عناصره المصمتة والتبسيط والتجريد، وهذه هي المادية. والثانية نهتم بتنظيم العناصر وعلاقاتها واتجاهها، وهذه هي الروحانية. وهي ثنائية برجسون بين العقل والحدس. لا توجد الفلسفة في الميتافيزيقيا وحدها، بل أيضاً في العلم الطبيعي والرياضي، بل وفي الفن كذلك؛ فالكل تعبير عن روح العصر بمعنى هيجل. يستأنف رافيسون محاولة أوجست كومت في «محاضرات في الفلسفة الوضعية» في الفلسفة، وكلود برنارد في «مقدمة في الطب التجريبي»، وقد كان لهذا التقدير أكبر الأثر على تعليم الفلسفة.^٩

ثم أرادت وزارة التعليم العام الكتابة في تعليم الرسم؛ فكتب رافيسون مقالين «الفن» و«الرسم» ونشرهما في القاموس التربوي عام ١٨٨٢م، مُبيناً أن الفلسفة والفن ينبعان من وعي الفيلسوف والفنان، وليساً تطبيقاً لنماذج مسبقة. وهو ما عرضه برجسون فيما بعد. وهو التيار الذي بدأه بستانلوتزي في الفن الطبيعي مُتبّعاً مسار الأشياء الطبيعية وخطوطها وأشكالها في أشكال رياضية كما تراها العين؛ فالجمال في الشكل.

^٨ Ibid., pp. 268–72

^٩ Ibid., pp. 272–6

ثم نشر عام ١٨٨٧ م «فلسفة بسكال» من أجل الربط بين الفلسفة والمسيحية والفن القديم والاعتراف بدور المسيحية في العالم.^{١٠} وكان لرافيسون أبلغ الأثر على تعليم الفلسفة في الجامعة، والربط بينها وبين الفن والعلم والدين من منظور حضاري كلي شامل.^{١١} ثم كتب رافيسون عدة تقارير عن التماثيل القديمة مثل تمثال فينوس لميلو بعد تعيين نابليون الثالث له محافظاً لقسم الفن القديم والنحت الحديث في اللوفر لحفظه من مخاطر القذف وحماية الآثار النادرة وترميمها. ويمثّل الفن القديم مجموع الفضائل الإنسانية مثل التقوى والكرم والعظمة والحب.^{١٢}

وأنتهى رافيسون حياته بكتابه «الوصية الفلسفية» عام ١٨٨٧ م، متضمناً أفكاره الرئيسية في محاولاته وتقاريره السابقة، منضماً إلى عظماء الفلاسفة من طاليس إلى سقراط، ومن سقراط إلى أفلاطون وأرسطو، ومن أرسطو إلى ديكارت وليبنز، في مسار فلسفي واحد سماه ديكارت «الأريحية» ومتبعاً نصيحة أوغسطين: «أحبوا ثم افعلوا بعد ذلك ما تشاءون». ليس الشر في لأمساواة الظروف، بل في الآثار الناجمة عنها. ومعالجة الشر بالإصلاح الخلقي والانسجام الطبقي والتعاطف المشترك عن طريق التعليم الحر من أجل غرز قيم الحرية، وتحرير النفس من العبودية، خاصةً الأنانية، ولا فضيلة أسمى من «الزهد» كما هو الحال عند آدم سميث. وهو ما سُمّي في اللاهوت المسيحي «الرحمة». وتتجلى الرحمة الإلهية في الحب الإنساني، ويشعر الفنان والشاعر بذلك كما يشعر الفيلسوف.

يبدأ رافيسون من أرسطو ولكن بتفسير جديد، وربما يثبت التاريخ أن مثله الأعلى كان أكثر تقدماً من مثل عصر برجسون الذي يحاول تفسير الحيوي بالآلي، ومن ثم على علماء الفيزياء أن يفسّروا المصمت بالحي، وعلى علماء البيولوجيا أن يعلموا أن الفكر قادر على فهم الحياة، وعلى الفلاسفة أن يدركوا أيضاً أن العموميات ليست فلسفة، وعلى المربين تعليم الكل قبل الأجزاء، وعلى التلاميذ البداية بالكمال، وعلى الإنسان التخلي عن الأنانية والكراهية، وأن المحرك الطبيعي للإنسان هو الأريحية.^{١٣}

^{١٠} Ibid., pp. 276-80.

^{١١} Ibid., pp. 280-3.

^{١٢} Venus de Milo. Ibid., pp. 283-6.

^{١٣} Ibid., pp. 286-291. الأريحية Génorisilé.

(ب) حول برجماتية وليم جيمس (الحقيقة والواقع)^{١٤}

ربما يكون وليم جيمس أقرب الفلاسفة الأمريكيين إلى برجسون، كانت بينهما معرفة متبادلة عن طريق الرسائل وإن لم يتمكنّا من اللقاء في لندن.

وقد حُرّف فكر وليم جيمس كثيراً وأُسيء فهمه والتقليل من شأنه. ولا يمكن فهمه إلا إذا تغيّر مفهومنا عن «الواقع» بوجه عام مع التمييز بينه وبين مفهوم العالم ومفهوم الكون؛ فالعالم بسيط ومركب في آن واحد، العالم يوحد بين الأشياء بصرف النظر عما إذا كان الإنسان مادياً أو روحياً أو مؤمناً بوحدة الوجود. كما يحدّد بعض المبادئ البسيطة لتفسير عديد من الأشياء المركبة. والعقل بطبيعته بسيط يقوم على مبدأ اقتصاد الجهد والتفكير في الطبيعة بأقل جهد.

والأهم من ذلك هو ما تعطيه التجربة؛ فبينما يعطي العقل طبقاً للعادة العلل والمعلولات، فإن ما يعطيه العقل، «ما يكفي»، وما تعطيه الطبيعة «أكثر ممّا يكفي»، أكثر من هذا، وأكثر من ذلك، وأكثر من كل شيء. فالواقع عند جيمس فيّاض ومعطٍ وواهب، كما يقول هوسرل في الشعور إنه واهب المعاني. صحيح أن التجربة غير متسقة، ولكن العلاقات بين الأشياء علاقات واقعية يمكن ملاحظتها مباشرة ولو بطريقة عائمة.

وهذا هو معنى التعددية عند وليم جيمس. تصوّر القدماء العالم مغلقاً ومتوقفاً ومتناهيًا، وهو ما يتطلّب العقل. في حين يراه المحدثون لا نهائياً. يرى جيمس أن «التجريبية الجذرية» أو التجريبية الخالصة لا تجعل الواقع متناهيًا أو لا متناهيًا بل غير محدد. يسيل دون تحديد اتجاه واحد حتى ولو كان هو نفس النهر الذي يسيل. يستريح العقل لأنه يرى العالم صوراً في مرآته، ولكن الإنسان نفسه بإرادته وحواسه لا يشعر بالرضا؛ فالعقل يتجاوز التجربة، ودوره في مد معطيات التجربة نحو العموم من أجل تصور علاقات لا يمكن إدراكها. لذلك يقلّل معظم الفلاسفة من قدر التجربة ويضيفونها مع العاطفة والإرادة، وربما يمدونها أكثر حتى الفكر. ما يطلبه جيمس هو عدم إضافة شيء افتراضي على التجربة حتى لا يُشوّهها، وعدم بتر ما هو صلب فيها؛ فالإنسان كله هو الهدف، دون أن يقع فيما تصوّره فشّر أن الأرض كائن مستقل يسري فيه نفس

^{١٤} PM., pp. 239–51. وقد كتب هذا المقال كمقدمة للترجمة الفرنسية لكتاب وليم جيمس، «البرجماتية»

التي قام بها لو بران E. Le Burn والتي صدرت في باريس عند فلانماريون عام ١٩١١م.

إلهي، ومن ثم يرفض جيمس نقيضيه: رد التجربة إلى أعلى منها في العقل كما يفعل كانط، وردها إلى ما هو أقل منها في المادة كما يفعل فشنر.^{١٥} يُؤثر جيمس مثل هوسرل الطريق الإنساني الثالث بين الدفع والرد، وهو عالم التجربة خاصة التجربة الدينية. يشعر بالحقائق ويعيشها قبل أن يُفكر فيها.^{١٦}

هناك دائماً حقائق عقلية وأخرى شعورية، وهناك حقائق جاهزة وأخرى ما زالت في دور الخلق والتكوين، تعتمد على الإرادة. والواقع هو الواقع الأصلي ولا توجد نسخ منه في الذهن. الواقع وحقيقته شيء واحد في الشعور، أصل واحد وليس أصلاً وصورة. الحقيقة في الأشياء والوقائع، والأشياء والوقائع حقيقة، بل إن كانط نفسه يقوم بذلك، يبدأ بالتجربة ويحيلها إلى العقل عبر الصور والمقولات. في التجربة هناك تيار الظواهر. فإذا كانت الفلسفة لديها ميل إلى اعتبار الحقيقة تنظر إلى وراء، فإن جيمس يجعلها تنظر إلى الإمام. الحقيقة في الطبيعة والطبيعة في الحقيقة. في النظريات الفلسفية الأخرى الحقيقة الجديدة اكتشاف، وعند وليم جيمس اختراع مثل الاختراعات العلمية، ولكن حين تكون الحقيقة حية تكون جذورها في الواقع. والواقع هو الأرضية التي تنبت فيها الحقيقة. الحقيقة في البرجماتية تُخلق تدريجياً بجهد الأفراد. بناء الروح من صنعنا، وهو تطوير لما بدأه كانط؛ فعند كانط تعتمد الحقيقة على بناء الذهن، وتُصنف البرجماتية أن بناء الذهن الإنساني نتيجة للمبادرة الحرة لبعض الأفراد. لا يعني ذلك الوقوع في النسبية أو الفردية؛ فكل حقيقة مسار في الواقع في اتجاهات متعددة طبقاً للإرادة والمقاصد الإنسانية.^{١٧} بين الحقيقة الوجدانية والحقيقة العلمية نفس الاختلاف بين القارب الشراعي والقارب البخاري، وكلاهما اختراع إنساني. الأولى بآلية بسيطة، والثانية بآلية أكثر تعقيداً. الحقيقة إذن تصور الواقع. وإن كانت الحقيقة عقلية فهو اختراع إنساني لاستعمال الواقع بدلاً عن تقديمه. وإذا كان الواقع كلاً متعددًا ومتحرّكًا من تيارات متقاطعة فالحقيقة أيضاً كذلك.

^{١٥} في هذا المقال ترد الأسماء كالاتي: وليم جيمس (٢٣)، كانط (١٢)، كانطية: فشنر، أديسون، كرسوتوف كولب (١)، البرجماتية، أمريكا (١). وفي الهامش، جيمس (٤) سقراط، بوتور (١)، عالم تعددي، البرجماتية.

^{١٦} Ibid., pp. 239-44.

^{١٧} Ibid., pp. 244-51.

ليست البرجماتية نوعاً من الشك. تُرد الحقيقة إلى ما هو أقل منها، وإخضاعها إلى منفعة مادية، وأنها لا تتجه نحو البحث العلمي المنزه. البرجماتية حب للحقيقة وتأسيس للعلم من التشریح إلى الفيزيولوجيا إلى علم النفس إلى الفلسفة. تلاحظ البرجماتية، تُجرب وتأمل. وبما أن ذلك لا يكفي فإنها تفعل قليلاً كي تلم بالتجارب العادية والجهود التي تفوق الطاقة الإنسانية كي تتواصل حتى إلى ما بعد الموت كي تعمل لصالح العلم ولصالح الحقيقة.

(ج) فلسفة كلود برنارد^{١٨}

ترجع أهمية كلود برنارد إلى نظريته في المنهج التجريبي ونقده للتجربة الساذجة؛ فقد قام العلم الحديث على أساس التجربة، وقامت علوم الميكانيكا والفلك، ثم تأسست علوم الرياضة أيضاً على النتائج التجريبية والتحقق من صدقها بالحسابات. ثم استمرت العلوم في القرن العشرين خارجةً من المعامل دون أن تفقد الصلة بالتجربة، ومن ثم أراد كلود برنارد أن يصوغ لها المنهج التجريبي في «مقدمة في الطب التجريبي» كما فعل ديكارت في «مقال في المنهج» في بداية العصور الحديثة.^{١٩} وتم تأسيس الفلسفة والعلم على هذا النحو من القرن السابع عشر حتى القرن العشرين.

أراد كلود برنارد أن يبين كيف تتعاون الفكرة مع الواقعة في البحث التجريبي. تدرك الواقعة، ثم تقترح الفكرة للتفسير، ثم يطلب العالم التحقق من صدقها في التجربة. وكلما استأنف التجربة يبقى مستعداً لترك الافتراض أو تعديله على الوقائع. البحث العلمي إذن حوار بين الروح والطبيعة. توقظ الطبيعة حب الاستطلاع، وتطرح عليها الأسئلة وتعطي أجوبتها. وللحوار منعطفات لا يمكن التنبؤ بها، مثيرةً أسئلة جديدة تجيب عنها الطبيعة من جديد مقترحةً أفكاراً جديدة، وهكذا إلى ما لانهاية. وعندما يصف كلود برنارد هذا المنهج ويعطي أمثلةً ويذكر التطبيقات لما يعرضه، يبدو لنا بسيطاً وطبيعياً، فتسهل الموافقة عليه.

^{١٨} PM., pp. 229-37. خطاب أُلقي في احتفال مثوبة كلود برنارد Claude Bernard في الكوليج دي

فرانس في ٣٠ ديسمبر ١٩١٢م.

^{١٩} كلود برنارد (٩)، ديكارت، ماجندي Magendi (١).

وهذا يتطلب التفرقة بين الملاحظة الدقيقة والتعميم الجيد. وكثيراً ما تؤخذ التجربة وكأنها الوقائع الصماء، ثم يؤخذ العقل ويقارب بينها ويرتفع بها إلى أعلى حد للوصول بها إلى القوانين الكلية. التعميم وظيفة، والملاحظة وظيفة أخرى. وهو خطأ شنيع لهذا المركّب المصنّع للفلسفة والعلم على حد سواء؛ فالوقائع ليست لها أهمية خادمة سلبية حتى يصل الذهن القادر على السيطرة عليها وإخضاعها للقوانين، وكأن الملاحظة العلمية لم تكن إجابةً على سؤال دقيق أو غامض، وكأن الملاحظة كانت مجرد إجابة متناثرة على سؤال عشوائي، وكأن التعميم يعطي معنىً ملائماً لخطاب ينقصه الاتساق. والحقيقة أن الخطاب إما أن يكون له معنى أو لا يكون. والتعميم ليس تركيزاً على وقائع مجمعة، بل إن التركيب شيء آخر. بأنه عملية خاصة للنفاذ إلى الأشياء لاقتناص دلالتها. وروح التركيب قوة فائقة للذهن على التحليل. هذا المفهوم للبحث العلمي يقلل المسافة بين المعلم والمتعلم؛ فالاختراع مشترك بينهما. وحيث لا يوجد جهد شخصي وأصلي لا يبدأ العلم. هذا هو التفسير التربوي للبحث العلمي عند كلود برنارد. وعند الفيلسوف هناك شيء آخر، مفهوم معين للحقيقة، وبالتالي إمكانية الفلسفة.^{٢٠}

ولا تعني فلسفة كلود برنارد ميتافيزيقا الحياة؛ إذ هناك بعض الفقرات لديه تنقد فكرة المبدأ الحيوي، أو بتعبير برجسون الدافع الحيوي؛ إذ أن الحياة عنده ظواهر فيزيائية وكيميائية. وهناك فقرات أخرى تُشير إلى الفكرة المنظّمة والمبدعة التي تسري في الظواهر الحية وتتميز عن مادة الحياة الخام وربط الحياة بمبدأ مستقل. كذلك يبدو كلود برنارد متردداً بين التصورين أو أنه يبدأ من الأول ليصل تدريجياً إلى الثاني. صحيح أن كلود برنارد ينقد اقتراض مبدأ حيوي، ولكنه مع ذلك يستعمله ويراه. يرفض فقط الحيوية السطحية عند الأطباء والفيزيولوجيين الذي يؤكّدون وجود قوة قادرة على الصراع ضد القوى الفيزيائية، وفرض فعل خاص على الكائن الحي. وكان هذا عند التسليم بأن نفس السبب في نفس الظروف في نفس الكائن الحي لا تنتج نفس النتائج دائماً. ومن ثم لزم الاعتراف بالطابع المزاجي للحياة، وقد سلّم ماجندي الذي حوّل من قبل الفيزيولوجيا إلى علم بلاحتمية الظاهرة الحية. وضد هؤلاء يُثبت كلود برنارد خضوع الوقائع الفيزيولوجية إلى حتمية صارمة مثل حتمية الفيزياء والكيمياء. وينقد هؤلاء الذين يرفضون الاعتراف بأن الفيزيولوجيا علم خاص متميّز عن الفيزياء والكيمياء؛

ففي الكائن الحياة تمر الأشياء وكأن فكرةً ما تتدخل وتوحد بين العناصر. وسواء نقد «المبدأ الحيوي» أو لجأ إلى «الفكرة الموجهة»، فإنه معنيٌّ في كلتا الحالتين بشروط العلوم التجريبية. ينقد الفيزيولوجيين الذين لا يريدون إخضاع الظاهرة الفيزيولوجية للتجربة، وينقد الفيزيائيين الذين يخلطون الفيزياء والكيمياء.^{٢١}

لقد ظن الفلاسفة لمدة طويلة أن الواقع كلُّ نسقي كعمار ضخم يمكن للفكر بناؤه بفضل استدلال واحد وبمساعدة الملاحظة والتجربة. وبالتالي تكون الطبيعة مجموعة من القوانين متداخلة في بعضها البعض طبقاً للمنطق الإنساني. هي قوانين داخل الأشياء. ويتلخّص الجهد الفلسفي والعلمي في استخلاصها بالبحث عن الوقائع التي تغطّيها.

ويعترض كلود برنارد على هذا التصور للعلاقة بين الوقائع والقوانين. وبالرغم من تأكيد الفلاسفة أن هذه النظريات هي مجرد اتفاقات أو مواضع رمزية في العلوم الإنسانية، إلا أنه رأى مدى المسافة بين المنطق الإنساني والمنطق الطبيعي. وإن لم يتم تحقيق الفروض في الواقع فإنه لن يتم أي اختراع. والمتناقض في العقل قد لا يكون كذلك في الطبيعة، وقد لا تكون بساطة الفكرة ماثلة لبساسة الطبيعة. ليست الأفكار إلا وسائل للنفاذ إلى الظواهر، وتتغيّر بعد أن تؤدي دورها كما يتغيّر الموضع بعد أن يصبح ثلماً من كثرة الاستعمال. هذا الإيمان الشديد بالاستدلال الذي يؤدي بالفيزيولوجي إلى تبسيط مُزيّف للأشياء يرجع إلى غياب الإحساس بتعقيد الظواهر الطبيعية. النظريات بالنسبة للوقائع آليات جزئية ووقئية من أجل تقدّم البحث العلمي. وتتغيّر النظريات بغيرها أوسع نطاقاً لتشمل وقائع أكثر. تستعبد المذاهب الذهن الإنساني، ومن ثم فإن الفلسفة والعلم لا يمثّلان مذهباً. الطبيعة هي الطبيعة، والذهن الإنساني أقل اتساعاً منها، ومن ثم تتكسّر هذه النظريات وتتبدّل، وتُقاس على قد الواقع. ويلاحظ أن برجسون يقرأ كلود برنارد من خلال فلسفته، ويجعل «مقدمة في الطب التجريبي» موجّهاً ضد العقل الذي يسود التجربة، في حين أنه ينقد التجربة الساذجة أو الجذرية التي تُنكر أي جهد عقلي في فهمها.^{٢٢}

^{٢١} Ibid., pp. 232-5.

^{٢٢} Ibid., pp. 235-7.

(٢) كتابات المجاملات

وبالرغم من تحذير برجسون من نشر أي مذكرات أو رسائل أو مقالات أو أحاديث له بعد وفاته، وكما دَوَّن ذلك في وصيته، إلا أن معظمها قد جُمع بمناسبة المئوية الأولى لوفاته في «كتابات وأقوال»، ثلاثة أجزاء.^{٢٣} لا تضيف جديدًا على «البرجسونية» مثل «يوميات هوسرل». كان برجسون يفرّق بين الأعمال الفلسفية التي يكتبها بنفسه في حياته كفيلسوف، ويدقّق النظر فيها كعالم، ويقرأ معظم أدبياتها حتى يستطيع أن ينقلها نقله نوعية وبين الآراء والرسائل والمواقف الشخصية لبرجسون الإنسان العادي. كان برجسون عضوًا بالأكاديمية الفرنسية يقدّم تقارير عن المؤلفات المنشورة ليُحيط بها الأعضاء علمًا.^{٢٤} ومن الصعب معرفة ما للموضوع المعروض وما لبرجسون.^{٢٥} إنما هي قراءة برجسونية للموضوع وتمرينات على ظهور البرجسونية.^{٢٦}

كان برجسون يلقي الكلمات في المناسبات المختلفة، المدرسية والجامعية والأكاديمية. كان رجل مجاملات، يرد على الرسائل التي تصل إليه، ويعطي بعض الأحاديث الصحفية، ويقدّم التعازي والشكر في التأبين والاحتفالات الرسمية. مثال ذلك تقريره للوزير إميل أوليفييه الذي حلّ برجسون محلّه في الكوليج دي فرانس.^{٢٧} عرض أفكاره من

^{٢٣} الجزء الأول (١٨٧٧-١٩٠٥م)، ويحتوي على ٣٦ مقالًا، وكان عمره «١٩-٤٦».

^{٢٤} الجزء الثاني (١٩٠٥-١٩١٥م)، ويحتوي على ٧٦ مقالًا، وكان عمره «٤٦-٥٦».

^{٢٥} الجزء الثالث (١٩١٥-١٩٣٩م)، ويحتوي على ٤٥ مقالًا، وكان عمره «٥٦-٨٠»، ومجموعها ١٦٧ مقالًا ورسالة.

Bergson: Ecrits et Paroies, Textes rassemblés par R. M. Massé-Bastide., Vol. II, III, PUF.,

Paris, 1957.

^{٢٦} وذلك مثل تقرير حول مؤسسة كارنو 182-6. PM., pp. 182-6. والتقرير حول مسابقة جائزة هالفان ١٩٠٣/٧. Ibid., pp. 200-3. خطاب إلى جيوفاني بابيني ١٩٠٣/١٠. Ibid., p. 204. مقابلة إميل لبرجسون EP., II, pp. 354-5. خطاب أمام قبر هنري فرانك ١٨٨٨/١٢/٢م، نُشر في ١٩١٢/٢/٢٥م. خطاب بمناسبة انتخابه رئيس أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية EP., II., pp. 393-5. خطاب بمناسبة وفاة لودوفيج بوشيه، جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ١٩١٤/١/١٧. Ibid., pp. 396-7. خطاب بمناسبة وفاة شارل وادبجتون، العدد السابق، ١٩١٤/٣/٢١. Ibid., pp. 398-400.

^{٢٧} ذُكر إميل أوليفييه ٢١ مرة، ويلسون (١٢).

خلال مؤلفاته ومآثره وخطبه. وكذلك الرئيس ولسون الذي في عهده أُنشئت «عصبة الأمم».

ونموذج الجامعات هو الخطاب الذي ألقاه في الأكاديمية الفرنسية يوم استقبله عضواً فيها خلفاً للوزير «إميل أوليفيه». يقوم على ذكر المناقب لمؤرخ وكاتب سياسي ليس له باع في الفلسفة؛ لذلك لم يستطع برجسون قراءته «برجسونياً» أو ذكر أي موضوع فلسفي فيه إلا فيما ندر. ولا تظهر فلسفة برجسون إلا في أقل الحدود؛ منها أن الحرية خالقة، وأن الشعوب الحرة هي القادرة على الاختراع.

وهو خطاب طويل، أطول قسم في «كتابات وأقوال» (الجزء الثالث). يثني فيه برجسون على الآداب الفرنسية، والشعب الفرنسي، ورجال الدولة الفرنسية. فالفقيد رجل سياسة. لم يكذب ولم يكره أحداً في حياته «اذكروا محاسن موتاكم». كان وزيراً في ١٨٧٠م، وشاهد مآسي حروب ١٨٦٦م بين فرنسا وألمانيا. ونظراً لغياب الفلسفة تحوّل الخطاب إلى فن الكتابة، وطريقة في الأسلوب مع ذكر أسماء أدباء فرنسا مثل لا مارتين ونماذج من الآداب العالمية مثل «روميو وجولييت»؛ فقد عُرف الفقيد بفن البلاغة. كتابه الرئيسي «الإمبراطورية الليبرالية» (سبعة عشر جزءاً)، يتضمن ذكريات شخصية. ويعتمد على كثير من النصوص المقتبسة منه كما يفعل الدارسون المبتدئون. تتخلّله مجاملات لإيطاليا والأدب والفن والإيطالي ومدى تشابههما مع الفن والأدب الفرنسي. يغلب عليه تاريخ فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر مع موضوعات متناثرة عن الحرب والدستور. ويعادي ألمانيا لعدوانها المستمر على فرنسا. ويمتلئ بأسماء السياسيين والعسكريين ورجال الدولة كما فعل جيتون في خطاب تأبين الجنرال فايجان. حدثت له رؤية وهو يُحتَضَر وصاح «أيها الجنود، أيها الجنود» وكأنه يرى المعارك على الجبهة عام ١٨٧٠م، كما صاح عمر من على المنبر، «يا سارية، الجبل، الجبل». وهي ظواهر التراسل الروحي عن بُعد التي درسها برجسون لإثبات صدق التجربة الصوفية على نحو علمي تجريبي.^{٢٨}

ونظراً لعدم وجود هدف إلا الثناء على الفقيد فقد اتسم الخطاب بالغموض وعدم وضوح هدف آخر إلا التقريظ. وهو ما لا يتفق مع منهج برجسون. بل إن برجسون

^{٢٨} ألقى الخطاب بتاريخ ٢٤/١/١٩١٨م EP., III, pp. 461-84، فن البلاغة Eloquence. فايجان

Weygan. إميل أوليفيه Emile Olivier.

يرفعه إلى مصاف كبار الكتاب الفرنسيين مثل بسكال وبوسويه. لم يتجاوز الخطاب المراثية كنوع الأدبي. ربما كان السبب في ذلك المناسبة الرسمية، تأبين الفقيه الراحل ليحل العضو الجديد محله. وهي عادة كل الأكاديميات والجامع اللغوية والعلمية، مجرد مناسبة عرضية بصرف النظر عن مدى دلالة الفقيه بالنسبة للعضو الجديد.

ومن ضمن المجاملات الإدارية والتنظيمية لأوضاع الجمعيات والمؤسسات الثقافية في أوروبا. فقد تحول برجسون إلى نجم اجتماعي. ألقى خطاباً ختامياً باعتباره رئيس اللجنة الدولية للتعاون الثقافي كما أوصت بذلك عصبة الأمم. ففي تقرير الجلسة الأولى، وصنف برجسون جدول الأعمال بخطة العمل، وقدم نتيجة البحث العام عن الحياة العقلية في أوروبا ووسائل تقديم يد المساعدة إلى البلاد التي تكون فيها الحياة العقلية مهددة مثل روسيا بعد الثورة الاشتراكية في ١٩١٧م، والنمسا في العصر الإمبراطوري. كما تحدّث عن التنظيم الدولي للتوثيق العلمي (الببليوجرافي) الماضي أو المرحلي، والتعاون الدولي في البحوث العلمية وفي التعليم الجامعي وواضحاً بعض التساؤلات في النهاية.^{٢٩} وفي الجلسة الختامية، قدم برجسون خالص التهاني لأعضاء اللجنة ولعصبة الأمم في خطاب اجتماعي يقوم على المجاملات. ويخلو من التحليل الفلسفي لأية رؤية فلسفية، أشبه بتقرير الإداريين.^{٣٠}

وقد صاغ نداءً «باسم عصبة الأمم من لجنة التعاون الثقافي إلى الجامعات والأكاديميات والجمعيات العلمية في كل البلاد لصالح المثقفين النموسويين والحياة الثقافية في النمسا».^{٣١}

وألقي برجسون الخطاب الافتتاحي كرئيس للجنة الدولية للتعاون الثقافي المنبثقة عن عصبة الأمم لوضع ميثاق للتعاون الثقافي بين الدول الأوروبية ومساعدة البلدان التي في حاجة إلى إزاحة موانع التعبير الحر.^{٣٢} وكتب تقريراً عن الدورة الثانية. فبعد وضع جدول الأعمال وخطة العمل عرض لنتائج البحث عن شروط العمل الثقافي، ومساعدة البلاد التي

^{٢٩} عصبة الأمم ١٩٢٢م، ١٥-504، III، EP.

^{٣٠} الجلسة الأولى للجنة الدولية للتعاون الثقافي، صيف ١٩٢٢م، الجلسة الثانية والأخيرة، السبت

٨/٥/١٩٢٢م. EP., III, pp. 516-9.

^{٣١} عصبة الأمم عام ١٩٢٢م. Ibid., pp. 520-2.

^{٣٢} الدورة الثانية، الجلسة الأولى، ٢٦/٧/١٩٢٣م. EP., III, pp. 540-1.

يهدد فيها مثل هذا العمل. كما عرض نتائج أعمال اللجان الفرعية حول ثلاثة محاور: الأول التنظيم الدولي للتوثيق العلمي (الببليوجرافي) سواء للماضي أو الحاضر خاصة في ميادين الفيزياء وفقه اللغة والعلوم الاجتماعية. وتشمل الفهرسة التحليلية وطبقاً للعناوين، مع التركيز على أهمية تبادل المطبوعات الرسمية والعلمية والأدبية وتأسيس مكاتب استعلامات، وإعفاؤها من الضرائب، ووضع فهرس دولي للأدبيات العلمية، ومجلة دولية علمية. والثاني التعاون في البحوث العلمية. والثالث تبادل التقارير الجامعية، وتكوين مكتب دولي للتعليم الجامعي. ثم وضعت عدة تساؤلات للجنة في الدورة الثالثة. وينتهي التقرير بمسائل إدارية واستكمال الأعمال.^{٣٣}

وفي اقتراح آخر للجنة العلاقات الثقافية في عصبة الأمم يؤكد برجسون على أهمية تبادل الطلاب والأساتذة والمطبوعات بين الجامعات من أجل التقارب بين الشعوب، وتسهيل المعادلات بين الشهادات وتخفيض رسومها.^{٣٤}

وفي مذكرة حول التبادل الدولي للمطبوعات يقترح برجسون الدعوة إلى عقد مؤتمر للخبراء لتنفيذ اتفاقية التعاون بين الدولة، ويضع برنامج لها من أجل تنفيذ بنود الاتفاق، وانضمام دول جديدة وتطويره. كما يقترح تاريخ الانعقاد ونفقات المؤتمر من مؤسسة سميثونيان بأمريكا، وإقامة علاقات مع جامعات أوروبا الوسطى.^{٣٥}

وفي خطاب لبرجسون كرئيس للجنة إلى سكرتير الرابطة الدولية للمثقفين،^{٣٦} وفي خطاب آخر من رئيس لجنة التعاون الثقافي إلى الرابطة الدولية للصحفيين يشجّع على عقد ميثاق شرف بين الصحفيين.^{٣٧} وكتب نداء للدفاع عن الحياة الثقافية في المجر والنمسا واليابان من أجل حرية التعبير وتأسيس المكتبات الجامعية.^{٣٨}

وقد تكون المجاملات للأفراد مثل الخطاب الذي ألقاه برجسون على المائدة التي أقيمت على شرف كزافييه ليون احتفالاً بمرور ثلاثين عاماً على تأسيس مجلة

^{٣٣} عقدت الدورة الثانية في جنيف، ١٥/٨/١٩٢٣م، Ibid., pp. 542-59.

^{٣٤} الجريدة الرسمية لعصبة الأمم ١٩٣٢م، التقرير بتاريخ ٢٦/٩/١٩٢٣م. EP., III, pp. 562-5.

^{٣٥} الجريدة الرسمية لعصبة الأمم ١٩٢٤م، Ibid., pp. 570-8.

^{٣٦} محضر اللجنة التي عقدت في ٢٥-٢٩/٧/١٩٢٤م. Ibid., p. 579.

^{٣٧} محضر اللجنة التي عقدت في جنيف في ٢٥-٢٩/٧/١٩٢٤م. Ibid., p. 580.

^{٣٨} الجريدة الرئيسية لعصبة الأمم ١٩٢٤م، والنداء بتاريخ ٣٠/٩/١٩٢٤م. Ibid., pp. 581-2.

«الميتافيزيقيا والأخلاق»^{٣٩}. فالمحتفى به صاحب نظرية في المعرفة ونظرية في العمل. جمع حوله عديداً من الفلاسفة مثل رافيسون. وأسس «مجلة الميتافيزيقيا» و«الجمعية الفلسفية الفرنسية» محققاً المثل الأفلاطونية على الأرض. كما أسس «نشرة الجمعية الفلسفية»، ودعا دوماً إلى إقامة المؤتمر الفلسفي، وكتب رائعته «فشته حياته وعمله».

ومن رسائل المجاملات رسالة إلى ألبير كامو بمناسبة مرور خمسة وعشرين عاماً على تأسيس دائرة «حول العالم» تهدف إلى تنظيم رحلات حول العالم، كتاب الطبيعة الكبير كما سماه ديكرت، مما يسمح بتكوين مثقفين عالميين لهم ثقافة مشتركة. وهو ما سماه أحد العلماء الأمريكيين العقل الدولي.^{٤٠}

ومن خطب المجاملات الخطاب الذي ألقاه في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بمناسبة تنصيب إلكساندر ريبو رئيساً لها يبين المحامد ويثني على الخصال.^{٤١} وفي تحية إلى الملك ألبير والشعب البلجيكي يعظم برجسون الملك وشعبه، ويثني على قوة روحه ومثاليته الكريمة. ويتمنى أن تنال الفلسفة بعضاً من عظمتها التي اقتبسها من ماركوس أورليوس الحكيم الروائي القديم وحب البطولة والعظمة المتجسد في الملك.^{٤٢}

(٣) الموضوعات الفلسفية

(أ) الفلسفة والأخلاق والتربية

تناول برجسون بعض الموضوعات الفلسفية الخالصة مثل موضوع الحرية وهو موضوع «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان». فقد لخص محاضرات سبنسر في «دراسة في تطور مشكلة الحرية والمبادئ الأولى» مبيناً أن نفي الحرية الإنسانية هو الغالب على المذاهب الفلسفية السابقة مما أثار رد فعل مذاهب فلسفية أخرى لإثبات الحرية. كان منهج التركيب هو المسئول عن النفي، ومنهج الحدس، وهو منهج برجسون، هو المسئول

^{٣٩} ألقى بتاريخ ٢٧ / ١٢ / ١٩٢٣ م. pp. 566-9. Ibid.

^{٤٠} EP., III, p. 593.

^{٤١} ألقى الخطاب في ١٦ / ١ / ١٩١٥ م. pp. 33-5. Bergson: La Signifi- de la gvene ألكساندر ريبو

cation Alexandre Ribot

^{٤٢} Ibid., pp. 45-6.

عن الإثبات.^{٤٣} وفي خطاب إلى فلاديمير جانكلفتش يعبر برجسون عن إعجابه بكتابه عنه خاصة فهمه للحدس باعتباره تعاطفًا عقليًا،^{٤٤} وفي خطاب آخر إلى جان لابدي يعبر آسفة لعدم استطاعة القراء فهم التفرقة بين العقل والحدس.^{٤٥}

وفي رده على فردريك شاربان بين برجسون أن الدين أساسًا عاطفة. لذلك كان التصوف هو تعبيره المثالي.^{٤٦} وكتب تقريرًا عن «دراسات في تاريخ علم النفس والتصوف» لهنري دالكروا. وهي دراسة للصوفية الكبار الثلاثة: القديسة تيريزا ومدام جيون وسوزو. فالتصوف إبداع وليس تقليدًا. وهو قادر على الوصول إلى المطلق بالحدس.^{٤٧}

وفي ملخص محاضراته عن «تخطيط لنظرية المعرفة» و«الروحية والحرية» يرفض برجسون المعرفة عن طريق التصورات والمفاهيم على طريقة كانط. وينتقد مفاهيم الزمان والمكان والعلمية مستعبدًا معانيها في الحس المشترك وهي معانيها الفلسفية. أما الروح، فهو مفهوم غامض لا يدرس إلا مم خلال تجلياته في الإرادة والحرية وعدم التنبؤ والجدّة لمعرفة ماهية الروح. كما يتجلى في دراسة الظواهر شبه النفسية التي تبدو مرضية كما حاول ياسبرز فيما بعد في «علم النفس المرضي العام».^{٤٨} وكتب برجسون تقرير عن مسابقة لوفيك لعام ١٩١٠م ويقترح «كتاب هانيكان» دراسات في تاريخ العلوم. و«تاريخ الفلسفة» وهو تاريخ الاتجاه العقلي من ديكارت وليبنتز إلى اسبينوزا وكانط مرورًا باسبينوزا في مقابل اتجاه آخر معارض مثل هوبز.^{٤٩}

ويدرس برجسون بعض الفضائل والموضوعات الأخلاقية مثل «الأدب» مؤسسًا بذلك الظاهريات الوجدانية مثل ماكس شيلر، ومعتمدًا على عبارة المسيح الشهير «أحب الجار كما تحب نفسك». ويعتمد على ديكارت ومالبرانش وبسكال وبعض الأدبيات اللاتينية

^{٤٣} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس (١٩٠٤-١٩٠٥م). EP., I, p. 234.

^{٤٤} Vladimir Jankélévitch: Bergson, EP., III, p. 592.

^{٤٥} الخطاب بتاريخ ١٢ / ٢ / ١٩٣٦م، جان لابدي Jaulabdie ، EP., III, p. 616.

^{٤٦} المسألة الدينية، بحث دولي عن العاطفة الدينية أجرته مجلة ميركير دي فرانس، ونشره شاربان Fr. Chapin ، باريس ١٩٠٨م، EP., II, p. 308.

^{٤٧} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٣٠ / ١ / ١٩٠٩م. EP., pp. 313-4.

^{٤٨} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس ١٩١٢-١٩١٣م، EP., II, pp. 373-4.

^{٤٩} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢٢ / ١٠ / ١٩١٠م، Ibid., I, pp. 350-3.

القديمة ومصدرها عند أرسطو.^{٥٠} ومنها التقرير عن كتاب «الأساس النفسي للأخلاق» لأندريه جوسان. وهو ما يتفق مع مدخل برجسون للعلوم الإنسانية وكما يبدو في فصول الكتاب: التميز بين الخير والشر، الشعور بالالتزام ومفهوم الواجب، الشعور بالواجب ومفهومه، الجزء الداخلي، تطور الأخلاق.^{٥١}

وفي تقرير عن كتاب «التقدم والسعادة» لجان فينو، يصنفه برجسون ضمن علوم الحياة ومشاكلها كالبؤس والألم والسعادة والهناء، بعيداً عن المشاكل الميتافيزيقية الكبرى، واقتراحاً من الحلول العملية. وقبل أن يجيب الفلاسفة عن موضوع الواجب فإنهم يجيبون أولاً عن موضوع السعادة. والجزء الأول خاص بالمذاهب الخلقية القديمة والحديثة التي تضع الواجب والسعادة على طرفي نقيض في حين أن السعادة مطلب إنساني حقيقي. أما النظريات فهي أبنية ذهنية خارج الوضع الإنساني. وترتبط السعادة بالأخلاقية. فالطبيعية أو الأريحية والحب منبعان للسعادة للنفس وللآخرين. أما الغنى فإنها سعادة للفرد وحده. أما الحياة العائلية ففيها سعادة الفرد والآخرين. فلا توجد سعادة بديلة ودائمة بعيداً عن الآخرين. لا يختلط إذن مفهوم السعادة بالواجب ولا باللذة. فالغريزة تكفي. أما السعادة فإنها جماع العقل واللذة في علم السعادة وهو موضوع الجزء الثاني. والسعادة أقرب إلى الإنسان مما يتصور. لذلك هناك أفكار خاطئة عن السعادة مثل الحسد وتصور الألم شراً ﴿وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾. فالألم يقوي على الطاقة ويبعث على التحدي. ليس الألم في الفقر كما هو الحال عند الصوفية. فالفقر قيمة. إنما السعادة في الحياة العاطفية: الصداقة، الحب، العائلة، الوطن، الإنسانية، وإرادة الحياة السعيدة. السعادة والأخلاقية شيء واحد وليساً نقيضين. وهو تفاؤل بإمكانية وصول الإنسان إلى غايته. وهو الكمال الخلقي بإدراك مباشر للواقع كما هو الحال في حدس برجسون.^{٥٢}

وقد اهتم برجسون بالتربية وإلقاء المحاضرات في المدارس مثل الخطاب بمناسبة توزيع جائزة في مدرسة فولتير.^{٥٣} وأفضل جائزة ليست علاء الدين والمصباح السحري

^{٥٠} الأدب La Politesse. خطاب في حفل توزيع جائزة في مدرسة كليرمونفيران في ٣٠/ يوليو/ ١٨٨٥ م. EP., pp. 57-68.

^{٥١} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١٤ / ٥ / ١٩١٠ م، 1-340. Ibid., pp.

^{٥٢} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢٧ / ٦ / ١٩١٤ م، 6-403. EP., II, pp.

جان فينو Jean Finot.

^{٥٣} خطاب توزيع جوائز مدرسة فولتير ١٩١٣-١٩١٤ م. PM., pp. 181-195.

بل التعليم وتنمية الذكاء. ودخل في نقاش مع بينيه حول تعليم الفلسفة وأثر برجسون على تلاميذ المدارس الثانوية. وبين برجسون صلة العلم بالميتافيزيقيا دون إدانة العلم بل تأسيس الميتافيزيقيا على العلم.^{٥٤}

وفي رده على بحث عن الشباب لاحظته برجسون تغيراً كبيراً وعميقاً في الشباب اليوم. ويرجع ذلك إلى الثقة بالنفس، والجدية في النظرة للحياة. والزواج المبكر يشجع على الإحساس بالمسئولية وطلب الكمال. ومن خلال الشباب يمكن رؤية نهضة فرنسية وعبرية فرنسية وقدرتها على الاختراع كما حدث في اختراع الطائرات، بالإضافة إلى النهضة الأخلاقية والوحدة الوطنية. الشباب اليوم يعمل بجدية وشجاعة ومسئولية. ويلاحظ نعمة التفاؤل عند برجسون، وإيمانه الأخلاقي وإحساسه الوطني.^{٥٥}

ويركز برجسون في «الدراسات الكلاسيكية وإصلاح التعليم»، وهو بحث ألقى في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية على التعليم الثانوي في فرنسا وفائدة الدراسات اليونانية فيه، وقد كان برجسون مدرّسها في الثانوية مدة طويلة. وتفوق الطلبة فيها يسترعي الانتباه نظراً للارتباط بين الثقافة اليونانية اللاتينية وفن الكتابة والتأليف، وأيضاً بين معرفة اللاتينية والإحساس بالفرنسية. ويضاف الأدب إلى اللغة. إن لا يمكن فهم الأدب الفرنسي دون معرفة الأدب اللاتيني. ويضاف الفكر إلى الأدب واللغة. فالفكر اليوناني يتضمن أفكار النظام والنسبة والمقياس والضبط والنعمية وروح الدقة. اليونان هم الأصل وبدونهم ينقص المحدثون عالم الغناء والخيال والضحك والشعر. وكما قال رينان أن قنينة العطر الفارغة ما زالت تفوح. يخرج العالم القديم كله من أثينا وروما كما يبدأ العالم الحديث من أمريكا، وأمريكا من فرنسا، لافاييت نموذجاً. الروح القديم روح الدقة ضد التقريب والنسبية. الدراسات اليونانية واللاتينية هي التي جعلت فرنسا على ما هي عليه الآن. وأضافت فرنسا الأشياء في طريق الصنع على الأشياء الجاهزة، ومن ثم، يجب تعميم الدراسات الكلاسيكية في المدارس والجامعات وكما دعى طه حسين في بداية تأسيس الجامعات المصرية.^{٥٦}

^{٥٤} ملاحظات حول وضع الفلسفة وماهيتها في التعليم الثانوي، فبراير ١٩٠٣م. PM., pp. 187-90. A. Binet.

^{٥٥} أجرى البحث جيل برتو. ونشر الخطاب في مجلة الغالي ١٥/٦/١٩١٢م. واقتبسه هنري ماسيس في كتابه «الشباب اليوم»، بلون ١٩١٣م، EP., II, pp. 368-9.

^{٥٦} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٤/١١/١٩٢٢م. EP., III, pp. 523-34.

(ب) السياسة والقانون

ولم يغفل برجسون الموضوعات السياسية، وقد خصّص لها الفصل الرابع والأخير من «منبع الأخلاق والدين» بعنوان «الآلية والتصوف». فقد كتب ملاحظات حول الفلسفة الاجتماعية لكورنو ابتداء من التمييز بين العلة والسبب. العلة هي القوة المنتجة، والسبب مبدأ للتفسير. العلة شيء موضوعي. في حين يتوقف السبب على وجهة النظر.^{٥٧}

وكتب تقريرًا عن كتاب «ملاحظات حول نص المؤسسات» لكاسبودور لفكتور مورتيه. الذي كتب في منتصف القرن السادس لبيان الصلة بين العلم المقدس والعلم الدنيوي في المؤسسات. وهو أهم كتاب في الفلسفة السياسية في عصر الآباء بعد أوغسطين.^{٥٨} وفي تقرير كتاب «تخطيط لما وراء بحر المانش» لجاك باردو يتحدث فيه عن إنجلترا المعاصرة والاتجاهات الاشتراكية والجزرية فيها والأزمات الحربية والسياسية ورجالها وأحوالها كنوع من الذكريات التاريخية بل وعمرانها. والنتيجة مدى القرابة بين فرنسا وإنجلترا. وينهي الكتاب بأعياد التتويج كنوع من الفولكلور.^{٥٩}

وفي تقرير عن كتاب «الدول الاسكندنافية، الوطنية الاسكندنافية» لجاك دي كوسانج وهو اسم مستعار لمدام بيرير كيريل ترسم فيه صورة الوطنية في البلاد الاسكندنافية خاصة الدانمرك. وبالإضافة إلى الوطنية العامة هناك خصائص لكل وطنية كالفردية والاستقلال والصداقة أو العداوة مع الدول المجاورة مثل صداقة السويد لألمانيا، وصداقة الدانمرك لإنجلترا وروسيا، وعداوة النرويج لألمانيا وصداقتها لإنجلترا. ويظهر دور أسقفية أوبسالا في روح الوطنية والاستقلال ومع ذلك، هناك خلافات حدود بينهما مثل الأزمات واللورين بين فرنسا وألمانيا، وقد اعتبرت السويد فنلندا عدوه لها لقرباتها من روسيا، واحتلتها. وما زالت بعض مدنها مثل توركو سويدية اللغة والثقافة. وكله جزء من تاريخ أوروبا.^{٦٠}

^{٥٧} نشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية، أغسطس ١٩٠٣م، EP., I, p. 199. Cause، السبب Raison. كورنو Cournot.

^{٥٨} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الإنسانية والسياسية في ٢١ / ٥ / ١٩٠٤م. EP., I, p. 223. مورتيه J. Mortet، جاك باردو J. Bardoux.

^{٥٩} السابق جلسة ٢٨ / ٣ / ١٩١٤م. Ibid., II, pp. 401-2.

^{٦٠} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة دي كوسانج J. De Coussange.

وقد يتداخل التاريخ مع السياسية في التقرير الذي كتبه برجسون عن كتاب «فرنسا اليوم» «لباريت فندل» وترجمة جرابه. والتاريخ هو التاريخ الاجتماعي. ويعتمد التقرير على النصوص والاقتراسات من الكتاب لإثبات الحياة اليومية للفرنسيين.^{٦١}

ويحاول برجسون إصلاح النظام القضائي. ففي خطاب له حول «قاضي الجنايات» ينتقد عدم صبر القضاء في الحكم على الجرائم العاطفية. فكل الجرائم خارج السرقة جرائم عاطفية. وهو تعريف فضفاض للغاية. القضاة في الأرياف أكثر قسوة في حين أن قضاة العواصم مثل باريس أكثر تسامحًا. وسبب ذلك تصورهم للعدالة الإنسانية باعتبارها حامية للمجتمع. لا يتحقق القاضي بما فيه الكفاية. لا يداول بل يسمع. ويعتقد أنه قادر قدرة مطلقة. يخضع لعمل الخيال المسرحي، وكأن المجرم بطل رواية. أجداد المجرم كانوا طيبين من العمال أو الموظفين. وكلها أحكام وجدانية قد تنفق مع العاطفة ولكنها تناقض العدالة. القاعدة القضائية: لا حكم إلا بعد المداولة. وقاضي الجنايات يحكم بالعواطف. والسؤال هو كيف يصدر القاضي حكمه وما هي حيثياته؟ المداولات الحقبة هي المداولات الموجهة من أجل الوصول إلى هدف وحكم لا يقوم على العواطف. والقاضي تأخذه الشفقة خوفًا من القسوة، أصبح الحكم مرتبطًا بشخص القاضي ومزاجه أكثر من قيامه على الموضوع.^{٦٢}

وفي تقرير عن كتاب «الميثاقية» لإدوارد دوليان يبين برجسون أهمية المواثيق كموضوع اجتماعي وسياسي في إنجلترا في منتصف القرن التاسع عشر. وهي حركة «ميثاق الشعب» قبل «ميثاق الأمم». وأهم شيء في الكتاب هو المنهج قبل الاقتصاد التاريخي. الميثاق هو حق العمال فيما ينتجون في الثورة الصناعية. يقوم على مفاهيم الطبيعة والحق والفرد والتي منها ينتج تأميم الراعي الزراعية وحقوق العمال.^{٦٣}

^{٦١} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسة، جلسة ١١ / ٦ / ١٩٩١ م. EP., II, pp. 346-8. فندل B. Wendel.

^{٦٢} خطاب حول قاضي محكمة الجنايات، الزمان ١٩ / ٢ / ١٩١٣ م. EP., p. 388.

^{٦٣} تقرير حول كتاب «إدوار دوليان». الميثاقية Le Chartisme، جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١١ / ٧ / ١٩١٤ م، Ibid., pp. 407-9، إدوارد دوليان E. Dolleans.

(ج) الفن والدين

ويبدو اهتمام برجسون بعلم الجمال والفن في عدة تقارير للأكاديمية الفرنسية مثل التقرير عن كتاب «معنى الفن» لجولتييه، مقدمة أميل بوترو.^{٦٤} كما يحدد دور الفن وقيّمته ضد علم الجمال العقلي، دفاعاً عن علم الجمال الوجداني. مهمة الفن إبداع الجميل. والجمال في النفس قبل أن يكون في الخارج. مهمته رفع مستوى الروح للفرد والمجتمع. ويراجع برجسون كتاب، سينانكور، شاعراً أو مفكراً دينياً وإعلامياً، حياته وعمله وأثره «لميران».^{٦٥} فقد بدأ الشاعر أبيقورياً عقلانياً ثم تحول إلى المسيحية الفلسفية. وتأثر بفلاسفة القرن الثامن عشر وبعض رومانسيي التاسع عشر مثل شاتوبريان. وأثر بدوره ألفرد دي فيني وجورج صاند وأميل وغيرهم. وكتب تقريراً على كتاب «لافونتين» لنيرك.^{٦٦} وهو عالم نفس يحلل قصص لافونتين تحليلاً نفسياً، وكتب تقريراً آخر عن كتاب «موسيقى اللاشعور» لبيزياس. ويبدأ الكتاب بفلسفة الموسيقى عند شوبنهور وبتحليل اللاشعور. والموسيقى هي حياة اللاشعور.^{٦٧}

وكتب تقريراً آخر عن كتاب «الموسيقى» الشاعر فاجنر دراسة في علم نفس الموسيقى لليونيل دورياك. فموسيقى فاجنر تدخل الروح وتتحول إلى حالات نفسية ولفاجنر دراسات نظرية مثل «الفن والثورة»، «العمل الفني في المستقبل»، «الأوبرا والدراما» حيث يعرف الدراما الموسيقية بأنها زواج الشعر بالموسيقى من أجل خلق شعر الأصوات، وقد حقق فاجنر ذلك في مجموعته الرباعية: بارسيفال تريستان وإيزولدا، المعلمون المغنون. والموسيقى الشعرية أو الشعر الموسيقي تراجيدياً مثل خاتم نبلونجن. فالعمل الدرامي لفاجنر متصل تتخلله فزات منقطعة.^{٦٨}

وأعطى مقابلة لأميل عن الفن وصلته بالفلسفة. ويعترف برجسون بأن فلسفته أقرب إلى الفن منها إلى العلم بعد اعتبار الفلسفة هي العلم مدة طويلة، أم العلوم.

^{٦٤} جلسات وأعمال الأكاديمية الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢٤ / ١١ / ١٩٠٦ م. EP., pp. 257-8. أميل

بوترو E. Boutroux.

^{٦٥} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١٨ / ١ / ١٩٠٨ م، EP., pp. 286-7.

سينانكور S.énancour.

^{٦٦} السابق، جلسة ٢٣ / ٥ / ١٩٠٨ م، Ibid., p. 297. نيرك Nayrac.

^{٦٧} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. جلسة ١ / ٢ / ١٩٠٨ م. EP., II, pp. 288-9.

^{٦٨} السابق جلسة ١٦ / ٤ / ١٩١٠ م. Ibid., pp. 337-9. بيزياس Bazailas.

والعلم لا يعطي إلا صورة ناقصة للواقع عن طريق الرموز المصطنعة المتجزئة. في حين يشارك العلم الفلسفة في الحدس. بل إن الفلسفة هي النوع والفنون هي الأجناس، وقد تضمن كتاب «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» نظرية في تصنيف الفنون متأثراً بأعمال ميتزلنك المسرحية، وبموسيقى ديبوسي في الديمومة وبأفكار سوريل، وبلزك، لما في أعمالهما من حياة وكشف للواقع. بل إن فلسفة اسبينوزا أشبه بالعمل الفني الذي كان يمكن أن يتحول إلى دراما. بل إن المحاضرة عمل فني تقوم أولاً على المتلقي أي انتباه المستمعين. وتعاملهم مع المحاضرة عمل درامي له مقدمة وذروة وخاتمة.^{٦٩}

ونظراً لانتشار علوم النقد التاريخي للكتب المقدس فقد كتب برجسون تقريراً عن «الكتاب المقدس لمدينة أميان» لراسكين، ترجمة ومقدمة مارسل بروتست. وهو كتاب في علم الجمال وليس في نقد النصوص. ويعني الكتاب المقدس هنا كل ما يتعلق بالجمال الديني مثل كاتدرائية أميان. ويعتمد الكتاب على علم النفس، ويكشف بروتست عن الأحكام المتناقضة على راسكين بأنه واقعي أو جمالي أو عقلي. يبحث عن دور الخيال في الفن. ويعطي العلم دوراً كبيراً. ويبين برجسون الروح الدينية وراء جماليات راسكين.^{٧٠} ويعبر برجسون عن تقديره لسته أبحاث مقدمة لمسابقة في موضوع العلم والإيمان. ومع ذلك ينقد بعضها. فالبحث الأول معقول ولكنه سطحي. يميز بين الإيمان والمعتقدات. الأول جوهر ثابت والثاني عرضي متغير. ولا يوجد تعارض بين اللامرئي وهو الدين والمرئي وهو العلم، وهي ثنائية برجسون. والثاني لا يبين أوجه التعارض ولا طرق الحل بين الإيمان والعلم. والثالث لا يقصد العلوم الطبيعية المنطقية. ويقصد بالإيمان التنظيمات الكنسية خاصة في أقاليم سويسرا. وهو خارج الموضوع. يعتمد على النصوص. ويعرض النظريات دون ما حاجة إلى ذلك، ودون حجج أو تعبير واضح. وهو ما يناقض منهج برجسون الحدسي. والرابع يبين أن العلم ليس اعتقاداً بل متطوراً دائماً. ولا يعطي تركيباً نهائياً. والدين ليس اعتقاداً أو معتقدات بل دافعاً على الأخلاق، ومن ثم لا يتناقض العلم والدين بهذا المعنى. إلا أن البحث مختصر. وهو ما يدل على نهج برجسون البرهاني.^{٧١}

^{٦٩} وهو ما تعلمه جيتون من برجسون وما تعلمته من جيتون.

^{٧٠} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الإنسانية والسياسية في ٢٨ / ٥ / ١٩٠٤ م، EP., p. 224. راسكين Ruskin.

^{٧١} مجلة كورنثيوم، العدد يناير-فبراير ١٩١٢ م، ص ١٨١-١٩٠. EP., pp. 361-2.

وفي تقرير عن كتاب «فلسفة جديدة في التاريخ الفرنسي الحديث» لرينيه جيون، وهي دراسة لأعمال أرنست سيير عن فلسفة التاريخ في فرنسا في الماضي والحاضر واتجاهها نحو المستقبل. وتدور حول ثلاث موضوعات: الاستعمار، والتصوف، والعقل. الاستعمار هو الرغبة في الهيمنة، ووعي بالحياة. وهو مباطن للدافع الحيوي، روح الأفراد والشعوب في تطور مستمر نحو ما يفوق الطبيعة. ويتولد التصوف عن هذا الدافع، باعتباره إشباعاً لطموحات الأفراد والمجتمعات. الاستعمار والتصوف يتعاونان معاً، ويكمل بعضهما بعضاً. كلاهما نتاج الدافع الحيوي. ثم يخضع كلاهما للنقل أي للتجربة الاجتماعية في التراث. ويتحول الكل إلى حضارة. ونماذج التاريخ في ذلك روسو، أبو العصور الحديثة، وليس مدام جيبون أو فنلون. يمثلان مجرد تصوف باطني. التصوف على أنواع: تصوف إمبريالي، مضمون ديمقراطي، تصوف اجتماعي، تصوف جمالي أو رومانسي، تصوف عرقي. وهناك تصوف التوراة أو التصوف الثوري. يعتمد على العقل والواقع. وعليهما يتأسس الوحي.

وهناك منهجان لدراسة التصوف منهج ثابت مثله منهج تين. يقوم على التحليلي العقلي ووصف البيئة الاجتماعية التي ينشأ فيها التصوف، ومنهج حركي مثل منهج روسو الذي يدرس التصوف كحركة أحوال ومقامات كاللحن في النفس.^{٧٢} وفي خطاب إلى بليز رومييه يدافع برجسون عن نظريته في العدل الإلهي القائمة على الجمع بين الدين والفلسفة. ويعترف بأنها غير كاملة لأنه ليس لاهوتياً يؤسس عقيدة ويقيم مذهباً. وهناك مسافة بين اللاهوت والفلسفة. الأول يقوم على العقل والثاني على الحدس. ولا حل لهذا التعارض إلا بالتصوف الذي يشق طريقاً ثالثاً بين الاثنين، العقل والحدس، اللاهوت والفلسفة.^{٧٣}

وفي خطاب إلى رئيس الاتحاد من أجل الحقيقة بعد مقابلة صحيفة حول «منبعا للإطلاق والدين» يعترف بأهمية ملاحظات لوسين إلا أن برجسون يتبنى منهجاً يستبعد كل بناء نظري، ولا يتجاوز بحثه حدود التجربة.^{٧٤}

^{٧٢} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. جلسة ٩/٧/١٩٢١م، EP., III, pp. 492-4.

رينيه جويون René Gillouin. أرنست سيير Ernest Seillière.

^{٧٣} الخطاب بتاريخ ٢٤/٣/١٩٣٣م. رينيه لوسين René Le Senné. بليز رومييه B. Roméer.

^{٧٤} الخطاب بتاريخ إبريل مايو ١٩٣٣م. Ibid., p. 597.

وفي خطاب إلى الأب جورسي الذي حاول أن يُقَرَّب بين فلسفة برجسون والواقعية الجديدة عند توما الأكويني، يصرخ برجسون بأنه لا يعرف فلسفة العصر الوسيط ولا فلسفة توما الأكويني، ولا يعني كتاب برجسون «الفكر والمحرك» العقل أو الفكر بالمعنى الكانطي في «نقد العقل الخالص».^{٧٥}

وفي خطاب آخر إلى الأب سيرتيلانج يُبيِّن برجسون أهمية المقارنة بين فلسفته وفلسفة توما الأكويني، ولكن الخطأ في المصطلحات الفلسفية وعلى من لا يفهم التومادية. إن الحرية تعبير عن الشعور ولكنه على مستوى العقل. ويعتبر أن الاعتراضات على فلسفته مُكرَّرة نبهه عليها رافيسون. العرض للتومادية جيد فيما يتعلق بالتمييز بين العلة الفاعلة والعلة الكافية، ولكنه قراءة للحاضر في الماضي. ومع ذلك يرفض برجسون اتهامه بأنه وقع في مشاكل عدة وقد أمضى خمسين عامًا في البحث العلمي والتحليل الفلسفي.^{٧٦}

^{٧٥} الخطاب بتاريخ ١٦ / ٦ / ١٩٣٥ م. Ibid., pp. 598-9. جورسي Gorce.

^{٧٦} الخطاب بتاريخ ١٩ / ١ / ١٩٣٧ م. 4-643. Ibid., p. 643-4. A. D. Sertillanges: Le Libre arbitre chez.

.Sanit Thomas et Chez M. Bergson

مسار الحضارة الأوروبية

(١) بداية الوعي الأوروبي^١

(أ) العقلانية

ويتضح من كشف أسماء الأعلام الأولوية المطلقة لديكارت مؤسس العصور الحديثة؛ لأن برجسون ينهيها، والنهاية تُحيل إلى البداية، والبداية تُحيل إلى النهاية. الحقيقة قراءة الحاضر في الماضي، والماضي يتراءى في الحاضر. ومع ديكارت يظهر التيار العقلاني عند كانط، وليبنتز، واسبينوزا، وأفلاطون، ومالبرانش، وبسكال، وكوزان، وإيفيلين، وبرنشفيج وغيرهم، ويصرف النظر عن الترتيب الزمني.

بدأ برجسون حياته وهو ما زال طالباً مُهتماً بالرياضيات، وكان عمره تسعة عشر عاماً. ودخل فيها المسابقات كي يبتعد عنها لصورتها كما فعل هوسرل في المرحلة الثانية من حياته بعد أن حاول أن يبحث عن أسسها النفسية في المرحلة الأولى في «فلسفة الحساب»^٢.

وكتب رسالةً إلى ليون برنشفيج حول الحرية الأخلاقية من أجل عدم الخلط بين الحرية الأخلاقية والحمية الفيزيائية^٣.

^١ ديكارت (٤٤)، كانط (٢٨)، ليبنتز (١٤)، اسبينوزا (١٣)، أفلاطون، مالبرانش (١٢)، بسكال (١١)، إيفيلين (٩)، كوزان، لالاند (٨)، إميل بوريل (٦)، كزافييه ليون (٧)، برنشفيج (٤).

^٢ Question Proposée au concours général de 1877 pour la classe de mathématique élémentaire EP. I, pp. 3-9.

^٣ ملاحظات حول مفهوم الحرية الأخلاقية، خطاب إلى برنشفيج ٢٦ / ٢ / ١٩٠٣ م. EP., I, pp. 194-6.

ويناقش برجسون المواد الفلسفية التي وضعها لالاند في «القاموس الفلسفي» خاصةً مفهومي «مباشر» و«لا يمكن معرفته»، وفي مقال آخر، مفهوم الحدس باعتباره عمليةً أصيلةً للروح لا يمكن رده إلى الأفكار المتناثرة.^٤

كما يُلخّص برجسون محاضراته حول الكتاب التاسع من التاسوع السادس لتاسوعات أفلوطين وحول «تاريخ فكرة الزمان».^٥ ويكتب كذلك مادةً حول «الحرية وهي الضرورة الداخلية».^٦

ويكتب تقريراً عن كتاب «سعادة العقل» لأوسيب لسورييه حيث يعرض المؤلف مفهومي السعادة: واقعياً يقوم على الملكية، ومثالياً يقوم على الرغبة، ومصدرها الحب والفن والعلم والحرية.

ويكتب تقريراً عن كتاب «التركيب العقلي» لفلهوزر الذي يُميّز فيه بين الحياة النفسية والحياة الروحية. تخضع الأولى للقوانين النفسية، بينما تند الثانية عن الحتمية، معتمداً على أعماله السابقة «المادة والذاكرة» و«التطور الخالق».^٧

وفي تقرير عن كتاب «نشأة العقل» لجورج بون، يُثني برجسون على الكتاب لأنه قام على التمييز بين الوظائف العليا الدنيا للعضو الحي المرتبطة بالدماغ والوظائف العليا.^٨ وفي رسالة إلى مؤتمر ديكرت وهو في نهاية العمر ومهموم بمقدمات الحرب العالمية الثانية كما كان في قلب الحرب العالمية الأولى، وبمناسبة ديكرت، يتعرّض للمشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدولية؛ فديكرت هو عبقرى التأمل، وروح مساوقة للعالم. «مقال في المنهج» بداية العصور الحديثة، وهو نقل للرياضيات الشاملة على مستوى الفكر. خلق اتجاهًا روحانيًا بتمييزه بين النفس والبدن، ووضع أُسس المثالية الحديثة، كما خلق الميتافيزيقا الحديثة بمنهج التأمل الباطني. الفضيلة الأولى لديه هي

^٤ مناقشة خاصة بالقاموس الفلسفي. اقتراحات خاصة باستعمال بعض الألفاظ الفلسفية. Ibid., II, pp. 168-72, 74. PM. J, pp. 300-3. نشرتها الجمعية الفلسفية الفرنسية، جلسة ١٩٠٩/٧/١ م، EP., p. 322.

^٥ Ibid., II, p. 349. Ibid., p. 173.

^٦ جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الإنسانية والسياسية ١٩٠٥/٤/١ م. Ossipe-Louvie: Le bonheur. de l'intelligence EP., II, p. 237.

^٧ السابق، جلسة ١٩٠٨/٦/٢ م. Ibid., pp. 298-9.

^٨ السابق، جلسة ١٩٠٩/٥/١ م. Ibid., pp. 317-8.

الكرم أو الأريحية. وإذا كانت فيزيقا أرسطو لفنان فإن فيزيقا ديكارت لمهندس؛ أحوال البيولوجيا إلى فيزيقا. وقد انتهت الفلسفة في بدايتها إلى نوع من البرجماتية الميتافيزيقية. وينتهي برجسون الرسالة بمجاملاته العادية من خلال عُصبة الأمم والتحية إلى ألمانيا والمجر وسويسرا وهولندا وإنجلترا. وباجتماع ديكارت وبيكون في بداية العصور الحديثة يُلخّص برجسون الديكارتية بأنها العمل كرجل فكر، والتفكير كرجل عمل.^٩

وفي رسالة إلى جاك شيفالييه يُبيّن برجسون أن الفكرة الخاطئة تترك مكانها طبيعياً للفكرة الصحيحة طبقاً للقوة الباطنية في الحقيقة، «إنما بقاء الباطل في غيبة الحق عنه». وهذا هو السبب في أن حلّ كتاب «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» محلّ كانط، وبيان إمكانية الحدس الذي يفوق الحس إذا ما فهم العقل بمعنى أوسع كما أعطاه له كانط. الحدس يفوق العقل، عمل للروح.^{١٠}

وكتب برجسون تقريراً عن مسابقة لجائزة تقدّم بها إيفيلين بكتابه «العقل الخالص والنقائص»، وبيلو بكتابه «دراسات في الأخلاق الوضعية». وبالإضافة إلى الهدف من العرض فإن إثبات نقائص العقل في الجدال الترنسندنتالي يكشف عن عجزه عن الإدراك؛ ممّا يُفسح المجال للحدس. أما التقرير الثاني عن «دراسات في الأخلاق الوضعية» لبيلو فإنه يُبيّن حدود الخطأ الثاني في الوعي الغربي منذ ثنائية ديكارت، وهو التجريبية عند جون استيوارت مل، أو الوضعية عند كونت وليفي بريل ودوركايم.^{١١}

وفي تلخيص محاضرات برجسون حول «الشخصية» و«رسالة في إصلاح الذهن» لاسبينوزا، ما أبعد الموضوعين عن بعضهما البعض في الظاهر.^{١٢} الأول أقرب إلى الفلسفة المعاصرة، الثاني في لب الفلسفة الحديثة. أمّا إذا اعتُبر مفهوم «الشخصية» مثل مفهوم «الجوهر» مفهوماً ميتافيزيقياً، فهنا يظهر التشابه بين الموضوعين بالرغم من الطابع النفسي للأول، والعقلي للثاني. الشخصية حالات شعورية وليست جوهرًا ثابتًا. توحّد

^٩ الرسالة بتاريخ ١١ / ٩ / ١٩٣٧ م، pp. 445-9. EP., III.

^{١٠} الخطاب بتاريخ ٢٥ / ٤ / ١٩٢٠ م. ومذكور في كتاب «برجسون» لجاك شيفالييه، بلون ١٩٢٦ م. EP., III, p. 489.

^{١١} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١١ / ١٠ / ١٩٩٧ م. pp. 268-76. EP.,

إيفيلين Evellin، بيلو G. Belot.

^{١٢} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس ١٩١٠-١٩١١ م ص ١١٤. EP., II, pp. 355-7.

بين حالات الشعور المتعددة. كما حلل أمراض الشخصية وقضايا الشعور واللاشعور. أما «رسالة في إصلاح الذهن» فإنها تتضمن أنواع المعرفة كما هي معروضة في كتاب «الأخلاق». ومنها المعرفة الحدسية، والفكرة الحقيقية. وهو ليس فقط ديكارتيًا، بل له فلسفته الخاصة التي لا يمكن ردها لديكارت.

والعجيب أن يجمع برجسون في محاضراته بين نقيضين كما يبدو في ملخص محاضراته حول «فكرة التطور» و«المبادئ العامة لفلسفة اسبينوزا». موضوع حقيقي وهو التطور، والثاني زائف وهو جوهر اسبينوزا. فطبقًا لعبارة برجسون الشهيرة: «لكل إنسان فلسفتان؛ فلسفته الخاصة وفلسفة اسبينوزا». الأولى صحيحة والثانية وهم. يمكن التحقق من موضوع التطور بالتجربة، في حين أن المبادئ العامة لفلسفة اسبينوزا في «الأخلاق» و«الرسالة القصيرة» يمكن استنباطها من العقل البسيط.^{١٣}

وفي رسالة إلى ليون برنشفيج بمناسبة الاحتفال بمرور مائتي عام على وفاة اسبينوزا، يصرح برجسون بأن اسبينوزا هو نموذج الفلسفة الخالدة طبقًا لعبارته الشهيرة؛ فالمعرفة الداخلية للحقيقة تتحدد مع الفعل الخالد الذي يضع هذه الحقيقة ذاتها، وتجعلنا نشعر بهذا الخلود في كل مرة نقرأ كتاب «الأخلاق».^{١٤}

وفي مختصر لمحاضراته عن «تكوين الأفكار العامة وقيمتها» و«مبادئ المعرفة» عند بركلي، يحلل برجسون نشأة الأفكار من وجهة النظر النفسية ثم كيفية تعميمها.^{١٥} كما عرض كتاب «رسالة في مبادئ المعرفة الإنسانية» لبركلي لتوضيح معنى المثالية.

ويرد على مقال بوريل «تطور العقل الهندسي» الذي يُسيء فهم بعض الآراء الواردة في «التطور الخالق» ويتهم برجسون بأنه تصوّر العقل الهندسي جامدًا لا يتطور كما كان الحال عند اليونان. ويتبنى فكرة وحدة الفكرة الرياضية دون أي رؤية للخيال. في حين يرى برجسون مع آخرين أن الرياضي الحقيقي هو الشاعر؛ أي ضرورة الخيال، ومن ثم ينطبق مفهوم التطور في «التطور الخالق» أيضًا على الرياضيات.^{١٦}

^{١٣} المصدر السابق ١٩١١-١٩١٢م (ص ٣٨).

^{١٤} نشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية يونيو ١٩٢٧م، جلسة ٢٦ / ٢ / ١٩٢٧م. EP., III, pp. 587-8.

^{١٥} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس، ١٩٠٧-١٩٠٨م ص ٨٩. EP., II, p. 279.

^{١٦} مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» يناير ١٩٠٨م. EP., II, pp. 280-5. بوريل E. Borel.

وقد لخص برجسون محاضراته حول «طبيعة الروح وصلة الروح بعمل المخ وعن محاورة سيريس» لبركلي، وهما تياران متعارضان؛ السيكونفزيقا من ناحية والمثالية الأفلاطونية الجديدة من ناحية أخرى.^{١٧}

ويدافع برجسون ضد اتهامه بإنكار دور العقل في فلسفته في خطاب إلى أجنور بيتي في كتابه «برجسون والعقلانية». فالعقل ما زال له دور في الميتافيزيقا والفلسفة. وفي ميدان المادة يستطيع العقل الوصول إلى المعرفة المطلقة، كما يستطيع الوصول إلى الحقيقة إذا ما تحول الروحي إلى مكاني. وقد أصابت الدراسة في تحليل وتعميق أفكار برجسون عن عادة العقل في التفكير في الوجود من خلال العدم.^{١٨}

(ب) التجريبية

ثم يظهر التيار التجريبي عند القدماء؛ لوكريس، وأرسطو، وأبيقور، وعند المحدثين، أوجست كومت، وكوندياك، وسبنسر، وتين، وجون استيوارت مل.^{١٩} وأهمية لوكريس هو تعليم الطلاب شعر الطبيعة والانتباه إلى الواقع؛ لذلك اختار برجسون بعض المقتطفات منه لتعليم الطلاب مع شرحها لمساعدتهم على اكتشاف الواقع، وباللغة الأصلية «اللاتينية».^{٢٠} وبالرغم من أن لوكريس ضد الدين وبرجسون مع الدين، إلا أن نقطة البداية عند كليهما واحدة، وهي الطبيعة والشعر؛ فكلاهما فنان. بين برجسون أصالة لوكريس وشاعريته ومعه ديموقريطس وأبيقور. وينقد فيزيقا لوكريس وكل الطبيعيات القديمة التي تقوم على الذرة. ولا يختلف عنه فرجيل في شعر الرعاة. كما ينقد لغته القديمة من أجل تعليم الطلاب حسن استخدام اللغة.

^{١٧} الكتاب السنوي لكوليج دي فرانس ١٩٠٨-١٩٠٩ م ص ٧٦. EP., II, p. 309.

^{١٨} الخطاب بتاريخ ٢٧ / ١ / ١٩١٧ م. Petit: Bergson et le Rationalisme EP., III, pp. 459-60.

أجنور بيتي Agenor Petit.

^{١٩} لوكريس (٣٤)، أرسطو (٢١)، بيلو Belot (٢٠)، أبيقور (١٠)، أوجست كومت (١٠)، كوندياك، فرجيل (٩)، سبنسر (٨)، تين (٦)، جون استيوارت مل، بولدوين، لوك فلسهاوفرز Welshauvers (٥)، ليفي بريل (٤).

^{٢٠} مقتطفات من لوكريس EP., I, pp. 17-56.

وكذلك يُلخّص برجسون محاضراته في الكوليج دي فرانس حول الكتاب الثاني من كتب الطبيعة لأرسطو وحول مخطط لتاريخ فكرة الزمان في علاقته بالمذاهب الفلسفية.^{٢١} كما لخص محاضراته على الكتاب الثاني عشر من ميتافيزيقا أرسطو و«تطور نظريات الذاكرة».^{٢٢}

ويدرس في علم النفس ظاهرة اللاشعور والتنويم المغناطيسي،^{٢٣} وهي الظواهر التي درسها برجسون فيما بعد، مثل ظاهرة التراسل الروحي عن بُعد، بالرغم من أنه لا يُسلم بوجود اللاشعور كما هو الحال عند فرويد والذي لا يذكره إلا نادراً. وقد اعتمد على التجربة الفعلية التي قام بها روبينيه.

وفي بحث «التوازي السيكوفيزيقي والميتافيزيقا الوضعية» يبدأ برجسون اللجوء إلى التجربة؛ من أجل البحث عن دلالة الحياة ومن أجل إقامة ميتافيزيقا وضعية.^{٢٤} وفي تقرير عن كتاب «مفهوم الضروري عند أرسطو والسابقين عليه» لجاك شيفالييه يُبين برجسون أن الدراسة لميتافيزيقا أرسطو أرادت الجمع بين الفردي في الطبيعة والضروري في المنطق، مع مقارنة مع سابقه خاصة أفلاطون؛ فالواقع عند اليونان عقلي، ومهمة العلم تحويل الواقع إلى عقل أو إلى علم. موضوع العلم العام، والواقع فردي. في حين أرادت الفلسفة الحديثة أن تُبين الفرق بين الواقع والفكر؛ لذلك زاوج المثل الأفلاطوني بين الجنس المنطقي والعلة الفيزيقية. ويُبين الكتاب الاتجاهين في الفلسفة اليونانية، المنطقي والفيزيقي، وهو ما يُعبر عنه اسينوزا في مذهبه في إطار الضرورة. كما جمع أرسطو بين النظرة الآلية والنظرة الغائية؛ لذلك كان الله عند أرسطو ليس خالقاً للعالم.^{٢٥}

وفي تقرير عن كتاب «الداروينية في العلوم الأخلاقية» لبولدوين المترجم إلى الفرنسية، وهو تطوير لبحث سابق عن أثر داروين في العلوم النفسية والأخلاقية بمناسبة المئوية

^{٢١} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس ١٩٠٢-١٩٠٣ م. PM., p. 191.

^{٢٢} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس ١٩٠٣-١٩٠٤ م. Ibid., p. 222.

^{٢٣} De la simulation inconsciente dans l'état d'hypnotisme, EP., I, pp. 69-75. روبينه

.Robinet

^{٢٤} التوازي السيكوفيزيقي والميتافيزيقا الوضعية، كُتب في ٢ مايو ١٩٠١ م. PM., pp. 139-167.

^{٢٥} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١٩١٦/٧/١ م. EP., III, pp. 451-2.

الأولى لميلاد داروين والخمسية لظهور «أصل الأنواع» يكتفي برجسون بعرض الكتاب فصلاً فصلاً مقارناً بينه وبين نظريات فيسمان. ويكفي برجسون أن ينتهي المؤلف إلى أن التطور ليس آلياً بالضرورة بين العلل والمعلولات؛ لأن الطبيعة تتضمن مظاهر الجدة فيها.^{٢٦}

فإذا كان كانط وسبنسر قد أيقظا برجسون من سباته؛ الأول ضد العقل، والثاني ضد التطور، فإن إعجاب برجسون بالتيار المادي ظل قائماً ممثلاً في المدرسة التطورية عند سبنسر، والاجتماعية عند ليفي بريل. فكتب تقريراً عن محاضراته حول «نظريات الإرادة» وحول بعض فصول «مبادئ علم النفس». حاول تحليل الإرادة وبوجه خاص الجهد بأبعاده الثلاثة: العضلي، والشعوري (الانتباه)، والإرادي (الاختيار الحر). ويربطهما معاً الإحساس بالجهد الذي يربط بين الإحساسات والصور والأفكار والحالات النفسية المتنوعة.^{٢٧}

وفي تقرير عن «التعددية، دراسة في الانقطاع واللاتجانس في الظواهر» لبوكس-بوريل يقرأ فيه برجسون موضوعه عن التواصل والانقطاع في مسار التطور. التواصل عند سبنسر وداروين، والانقطاع بسبب الطفرة عند برجسون.^{٢٨}

ودفاعاً عن «التطور الخالق» ضد متهميه من المحافظين واللاهوتيين والتطوريين بأنه إنكار للخلق وأن الخالق هو التطور وليس الله، كتب رسالةً إلى مدير مجلة الشهر رداً على مقال لودانتك عن «التطور الخالق» الذي لم يحالفه التوفيق في الحكم على فلسفة برجسون.^{٢٩} ويعتمد الكاتب على مقال سابق وهو «مقدمة في الميتافيزيقا» يحاول أن يُميز بين النسبي والمطلق؛ المتحرك كشيء نسبي، والحركة كحالة نفسية مطلقة؛ أي دائمة. وهي نفس القسمة الديكارتية بين المتحرك وفكرة الحركة. وهو ما عرضه برجسون من قبل في «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» في مفهوم الديمومة الفعلية.^{٣٠}

^{٢٦} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية ١٩١٣م. جلسة ٤/٦/١٩١٣م. EP., pp. 375-7. بولدوين Baldwin، فيسمان Weissmann.

^{٢٧} الكتاب السنوي للكوليج دي فرانس ١٩٠٦-١٩٠٧م.

^{٢٨} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢١/٦/١٩٠٩م. EP., II, pp. 319-21.

^{٢٩} مجلة الشهر ١٠/٩/١٩٠٧م. لودانتك Le Dantec.

^{٣٠} وقد نُشر في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، يناير ١٩٠٣م. EP., pp. 264-7. تونكيديك Tonquedec.

وفي رسالة إلى تونكيديك يكشف برجسون أنه في «التطور الخالق» يتكلم عن الله عندما يتكلم عن الحياة، والطاقة الروحية، والدافع الحيوي، والخلق، ولكن بطريقة مخالفة لطريقة اسبينوزا.^{٣١}

وفي رسالة أخرى له يعطي الحق في نشر ما يشاء فيها والعبارات المقتبسة من «التطور الخالق» التي تتعلّق بطبيعة الله. ولا يضيف برجسون شيئاً كفيلسوف لأن المنهج الفلسفي يقوم على التجربة الداخلية أو الخارجية، ولا يُسمح بإصدار أحكام على ما يتجاوزها. ولا تدخل العقائد الشخصية كجزء من التحليل الموضوعي. «رسالة في المعطيات البديهية» عن الحرية، و«المادة والذاكرة» عن واقعية الروح، و«التطور الخالق» عن الخلق كواقعة، ومن ثم يمكن استنتاج وجود إله خالق حر مصدر المادة والحياة. يستمر خلقه في الحياة من خلال تطور الأنواع وتكوين الشخصية الإنسانية، وبالتالي يمكن تنفيذ الواحدة وحدة الوجود. أما المشاكل الخلقية فهي موضوع آخر في حاجة إلى برهان فلسفي.^{٣٢}

وفي خطاب إلى فلوريس ديلاتر يُعبّر برجسون عن رأيه في كتاب «التطور» لبتلر مبيناً أوجه التشابه بينهما دون التأثير به؛ فقد عرفه برجسون بعد ١٩١٤م، في حين صدر كتابه «التطور الخالق» ١٩٠٧م و«المادة والذاكرة» ١٨٩٦م. وأثناء مكوث برجسون في إنجلترا أحضر معه بعض مؤلفات بتلر مثل «الحياة والعادة»، «التطور، القديم والجديد»، «الله المعروف والله غير المعروف»، وقد كتب بروح ساخرة ناقدة للداروينية. والواقع لا يوجد تشابه حقيقي بين أفكار برجسون وأفكار بتلر حول التطور والحياة والذاكرة والعادة، وأحياناً يوجد بعض التعارض. ويتفق برجسون معه في عدم كفاية الداروينية، وهو ما يعترف به كثير من علماء البيولوجيا. لقد أخطأ داروين في اعتبار المنافسة الحية والاختيار الطبيعي كمبادئ تكفي لبقاء الأحياء. والمشكلة الرئيسية هي تحديد أسباب التنوع. يقترح بتلر مبدأ الغائية فحسب، وهو عود إلى نظرية التطور عند لامارك السابقة على نظرية داروين، وتقول بأن الجهود الفردية تنتهي إلى عادات تتحوّل إلى وراثة. في حين أن «التطور الخالق» عند برجسون ينفي أن تصبح العادات المكتسبة وراثية، وهي

^{٣١} جزء من خطاب من مقال تونكيديك: «هل برجسون أحادي؟ دراسات دينية وتاريخية وأدبية لأبّاء جماعة يسوع»، يناير-مارس، ١٩١٢م، ص ٥١٤-٥١٦.

^{٣٢} EP., II, pp. 365-6.

أنها ليست نتيجة المجهود الفردي، بل تنبثق فجأةً عند أفراد النوع، بالإضافة إلى أن غائية التطور تتضمن جدّة مستمرة.^{٣٣} تقوم نظرية بتلر على رد الحياة إلى نوع من المقارنة بين التطور العضوي و«ذاكرة لا شعورية» يحتفظ بها العضو الحي أثناء تطور الأجداد. وهذه مجرد استعارة، وصورة ذهنية لحسن التعبير. هذه الواقعة هي جزء من الواقع، والأهم هو عدم القدرة على التنبؤ، والخلق المستمر. وهو تطور الحياة الذي يسميه برجسون الانتباه أو الوعي في «التطور الخالق». الجانب السلبي؛ أي نقد الداروينية في نظرية بتلر، أفضل من الجانب الإيجابي، إعطاء البديل. ويشبه الجانب السلبي نظيره عند برجسون وهو وقوع داروين في نوع من الآلية في تفسير الحياة على نقيض المدرسة الحيوية في الفلسفة.

والمستول عن ذلك هو ندرة المصطلحات الفلسفية أو سوء استعمال الموجود منها والتي عانى منها برجسون أيضاً أثناء كتابة «التطور الخالق» و«منبعا الأخلاق والدين»، ممّا يضطره أحياناً استعمال الاستعارة والمجاز والصور الفنية والمقارنات. فلا يوجد تصور يُعبّر عن فكرة ممّا يضطر المؤلف إلى اقتراح لفظ آخر؛ لذلك استعمل برجسون «الدافع الحيوي» كصورة فنية ليس من أجل فن الأسلوب، بل من أجل غياب أي مصطلح فلسفي للتعبير عن مضمونه. كما استعمل بتلر تعبير «قوة الحياة» واستعمل غيره المبدأ الحيوي.^{٣٤} في حين توجد مصطلحات أخرى ملائمة مثل «الآلية» و«الغائية». وهناك صور مجدبة مثل استعمال شوبنهاور تعبير «إرادة الحياة»؛ فاللغة مسئولة إلى حدّ كبير عن نقص المصطلحات بالإضافة إلى الرؤية الجزئية إلى الواقع وتحويل الكل إلى أجزاء، واللامنقسم إلى منقسم، بسبب العادات الاجتماعية وضرورات الحياة العملية؛ لذلك تتحول الفلسفة إلى عمل الهواة، ولا تبقى صنعة المحترفين. التفلسف هو خلق المشكلة وخلق الحل. الهاوي هو الذي يختار حلاً بين الحلول الجاهزة، في حين أن الفيلسوف هو الذي يبذل حلاً.

وفي خطاب إلى هارولد هوفدينج بمناسبة صدور كتاب «فلسفة برجسون»، يمدح برجسون حياد المؤلف وقدرته على استعمال منهج لا يبتسر النصوص ولا يسيء تأويلها. ومع ذلك، من الصعب دخول باحث أصيل في فكر مفكر أصيل؛ إذ ما زالت صعوبة عند

^{٣٣} الخطاب بتاريخ ٢ / ١٢ / ١٩٣٥ م. EP., III, pp. 600-5. فلوريس دي لاتر Floris Delattre.

^{٣٤} قوة الحياة Life-Force، إرادة الحياة Vouloire-Vivre.

المؤلف في فهم علاقة الوعي بالجسم عند برجسون، ومشكلة الله في «التطور الخالق»، والتماثل بين الفلسفة والفن.

ويرد برجسون على سوء الفهم الأخير مُبيناً الفرق بين الفن والفلسفة؛ الفن يتعلّق بالحي اعتماداً على الحس، في حين تتعلّق الفلسفة بالمادة والروح على حدّ سواء اعتماداً على العقل والحدس بالرغم من أولوية الحدس. كما أن الحدس الفلسفي يذهب أبعد من الحدس الفني، ويأخذ الحيوي قبل تناثره في صور، في حين يتعامل الفن مع هذه الصور. الحدس في الفلسفة هو حدس الديمومة، أما الحيوي في «التطور الخالق» فإنه موجّه ضد الآلية في علوم الحياة والتي لا تُفسّر كيف تتحوّل الحياة إلى تاريخ؛ أي تتابع لا يتكرّر. فكل لحظة هي لحظة فردية. حدس الديمومة إذن والآلية الشاملة نقيضان، بل ويستطيع حدس الديمومة أن يُفند الآلية الشاملة على نحو تجريبي.

أما التمييز بين الغريزة والعقل والحدس فلا تنفي أن تكون الممارسة معرفةً للشيء في ذاته والواقع المطلق. مهمة العقل السيطرة على المادة غير المنظمة، وهو قادر على معرفتها. وكذلك الغريزة قادرة على معرفة مكنونات الحياة، ومن ثم فالحدس قادر على معرفة الإنسان معرفةً كاملة. ولا تُصبح المعرفة العقلية أو الحدسية نسبيةً إلا إذا تم تطبيقها في غير موضوعها. تُطبّق معرفة الحياة على المعرفة التصورية كما تفعل الآلية أو تطبيق معرفة المادة على الصور المستمدة من الحياة.^{٣٥}

كان هذا رد برجسون على كتاب هوفدينج في هذا الوقت العصيب الذي تمر به فرنسا دفاعاً عن حقوق الإنسان والشعوب صغيرة أم كبيرة. وتشارك في الحرب بعيداً عن روح الأنانية والطموح والمصلحة المادية، تحارب قضية الفكر الذي أخلصت له، وهو ما يكوّن عَظَمَتها.

وفي رسالة إلى السيدة كارين ستيفن يمدح كتابها «سوء استعمال العقل، دراسة في نقد برجسون للعقلانية»، وتمييزها بين المادة والواقعة، المادة قبل الإدراك والواقعة بعد أن تصبح حيةً في الشعور.^{٣٦}

وقد أضرّ التخصص بالعلم، وانزوى كل علم في ميدانه، وحدثت أزمة في كل علم. في حين أن الرؤية الكلية للعلم هي القدرة على حماية كل علم من النظرة الضيقة لموضوعه

^{٣٥} هارالد هوفدينج Harald Höffding. EP., III, pp. 455-8.

^{٣٦} Karin Stephen: The misuse of mind. A study of Bergson's attack on Intellectualism, EP., III, p. 535.

ومنهجه، وهو ما يُسمَّى الآن بالعلوم البينية.^{٣٧} يجعل التخصص العالم عبوسًا، والعلم مجدبًا. صحيح أن تقسيم العلوم شيء طبيعي حين كان العقل البشري في طفولته لا يطمح لمعرفة كل شيء. وكان هذا هو خطأ الفلسفة. كان العلم علم الأشياء الإنسانية والإلهية. ولمَّا اتضح أن العالم أوسع من العقل، وأن الحياة قصيرة، والتعليم طويل، والحقيقة لا متناهية، قل الطموح، واكتفى بوضع اليد على حقيقة جزئية؛ فنشأت العلوم المتخصصة الكثيرة، لكل منها موضوعه ومنهجه؛ ثم بدأت أزمة العلوم بسبب هذه النظرة الضيقة؛ إذ تتكامل العلوم في موضوعاتها ومناهجها. وزادت التجربة من تضيق مفهوم العلم، وتحول النظر إلى العمل.

ويكتب برجسون مقدمةً لمحاضرة القس هولار حول «الوقائع التي لا يستطيع العلم إدراكها». فالعلم له منهجه الخاص بالوقائع، وله موضوعاته المحددة. في حين أن الفلسفة لها منهجها التأملي الاستبطاني وموضوعاتها العامة. ومن ثم فإن محاولة إقامة فلسفة علمية، تربط بين الاثنين لا تلزم الفلسفة ولا العلم. العلم نسبي والفلسفة أكثر من نسبية. واليقين العلمي تجريبي، في حين أن اليقين الفلسفي ظني. موضوع العلم ما يقاس، وموضوع الفلسفة لا يقاس. الأول كمي، والثاني كيفي، طبقًا لثنائيات برجسون الشهيرة. حدود العلم لحساب إطلاق الفلسفة، وربما إطلاق الفلسفة لحساب إطلاق الدين.^{٣٨}

وبعد سماع برجسون لمحاضرة أينشتين في الجمعية الفلسفية، استأنف نقاشًا معه دونه من قبل في «الديمومة والتزامن» حول نظرية النسبية العامة مدافعًا عن الديمومة كتيار سيَّال لا ينقسم في الحياة الباطنية. ولمَّا كانت الحياة الباطنية أساس الإدراكات الحسية، والإدراكات الحسية تنصب على الأشياء، لتوهِّمنا أن الديمومة الداخلية على علاقة بالأشياء الخارجية. والزمان فردي شخصي وليس زمانًا عامًا كما هو الحال في النظرية النسبية. النسبية تتعامل مع الزمان باعتباره تزامنيًّا وليس ديموميًّا. التزامن يقتضي إدراكًا حسيًّا لحظيًّا، ومشاركة الانتباه فيه دون تقسيمه. أما أينشتين فيميِّز بين زمن

^{٣٧} التخصص La Spécialité، خطاب بمناسبة توزيع جائزة مدرسة إنجر في ٣ / ٨ / ١٨٨٢ م. EP., I, pp. 10-6.

^{٣٨} مجلة «الإيمان والحياة» العدد ١٦ عام ١٩١١ م. EP., II, pp. 358-60. هولار Hollard.

الفيلسوف وزمن الفيزيائي؛ الأول نفسي، والثاني موضوعي. الأول ذاتي، والثاني مستقل عن الأفراد، ويتعلّق بالأشياء. ويؤيد بيرون برجسون ضد أينشتين.^{٣٩}

(ج) فلسفة الحياة

ثم يظهر التيار الثالث، فلسفة الحياة عند المحدثين، علماء نفس وفلاسفة وشعراء مثل بيير جانيه، ومين دي بران، وإدوار لوروا، وألفرد بينيه، وروسو، وفوييه، وجيو، وبتلر، وبولدوين.^{٤٠}

فيعرض برجسون المصادر النفسية للاعتقاد بالعلية،^{٤١} وهي بحوث مثل بحوث وليم جيمس عن الأسس النفسية للأفكار الميتافيزيقية. والمصدر الرئيسي للعلية هي الحاجة إلى ربط الإدراكات البصرية من أجل خلق عادات بصرية. هناك إذن انطباعات حسية وميول حركية. ويؤصّل نفس الموضوع عند الإسكندر الأفروديسي.^{٤٢}

ويعرض برجسون كتاب «تخطيط لمذهب علم نفس عقلي» لإميل لوباك، وهو لا يختلف عن علم النفس السيكونفزيقي في الموقف من التجربة؛ الأول الاستبعاد، والثاني الخلط.^{٤٣} ويدخل في نقاش مع مجموعة دراسات حول الظواهر النفسية.^{٤٤}

وقد شارك برجسون في مناقشات «جماعة دراسة الظواهر النفسية» في موضوع الدورات التنفسية أثناء التنويم المغناطيسي، محاولاً فهم العلاقة بين الظاهرة النفسية والظواهر الجسمية المصاحبة.^{٤٥}

^{٣٩} نشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية عدد يوليو ١٩٢٢ م جلسة ٦ / ٤ / ١٩٢٢ م، EP., III, pp. 497-503. بيرون Pieron.

^{٤٠} بول جانيه (٢٧)، مين دي بران (٢١)، إدوارد لوروا (١٣)، ألفرد بينيه (٩)، رافيسون (٨)، روسو، فوييه، جيو (٧)، بتلر (٦)، بولدوين (٥).

^{٤١} بحث مُقدّم إلى المؤتمر الدولي للفلسفة، باريس ١٩٠٠ م. EP., I, pp. 129-37.

^{٤٢} تلخيص محاضرات برجسون على فكرة العلية عند الإسكندر الأفروديسي عام ١٩٠٠ م. Ibid., p. 137.

^{٤٣} تخطيط مذهب في علم النفس العقلي لإميل لوباك، باريس، ألكان ١٩٠٣ م. Ibid., p. 205-7. وأيضاً

في محاضرة أكاديمية العلوم الإنسانية، إميل لوباك E. Lobac. ١٩٠٣ / ١٢ / ١٩.

^{٤٤} مجلة المعهد العام النفسي ١٩٠٣ / ١٢ / ٢٨ م. Ibid., pp. 209-12.

^{٤٥} مجموعة دراسة الظواهر النفسية، الدورات التنفسية أثناء التنويم المغناطيسي، نشرة معهد العام لعلم

النفس ١٩٠٥ م، وقد أُجريت المناقشات في ٢١ / ١١ / ١٩٠٤ م. EP., pp. 225-8.

يعرض برجسون كتاب جويو «تكوين فكرة الزمان» مع مقدمة لفريد فوييه بعدما عرض برجسون في «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان»؛ فقد ميّز جويو بين الصورة السلبية والصورة الإيجابية للزمان، وفصل فيه بين أربعة عناصر: الاختلاف والتشابه والعدد والدرجة. ويُركّز برجسون على التمييز كالعادة بين المكان والزمان، وإزاحة الخلط بينهما في المكان الزماني أو الزمان المكاني؛ فالزمان هو الصياغة المجردة لتغيرات العالم.^{٤٦}

كما حلّل برجسون كتاب «مبادئ الميتافيزيقا وعلم النفس» لبول جانييه وتأسيس علم النفس الوصفي أو الفلسفة على أسس نفسية كما هو الحال عند وليم جيمس وبرنتانو وهوسرل وبرجسون نفسه من أجل إنقاذ علم النفس من السيكوفيزيقا، وإنقاذ الفلسفة من التجريد، وتأكيد مسئولية الفلسفة. ويُعدّ برجسون المذاهب الفلسفية الممكنة من المادية إلى الظاهرية إلى النقد إلى وحدة الوجود إلى الروحانية. والروحانية تعترف بالإنسان المفكّر.^{٤٧}

ودخل برجسون في مناقشة مع بينيه حول «الروح والذاكرة» في موضوع الإدراك الحسي الخارجي منذ ديكارت وليبنتز حتى علم النفس الحديث، وبيان برجسون التمييز بين الحس الخارجي والحس الداخلي، بين الإدراك الحسي والانتباه الشعوري.^{٤٨} وبناءً على طلب وليم جيمس سيرةً ذاتيةً من برجسون ردّ عليه برجسون بكل تواضع بأن سيرته الذاتية لا شيء يسترعي الانتباه فيها موضوعياً. ويركّز على أثر سبنسر عليه، وتوجّهه نحو فلسفة العلوم، ثم بداية اهتمامه بمفهوم الزمان في الميكانيكا والفيزيقا ثم تغييره تماماً، واكتشاف أنه زمان لا يدوم. وفي هذا الكتاب رسالته للدكتوراه «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان».^{٤٩}

^{٤٦} تحليل كتاب جويو «تكوين فكرة الزمان» مع مقدمة لألفريد فوييه A. Fouillée، باريس، فيليكس ألكان Félix Alcan ١٩٩٠. EP., I, pp. 76–82.

^{٤٧} تحليل «مبادئ الميتافيزيقا وعلم النفس» لبول جانييه Paul Janet. EP., I, pp. 98–128.

^{٤٨} نشرة الجمعية الفلسفية المصرية، مارس ١٩٠٥م، جلسة ٢٢ / ١٢ / ١٩٠٤م. EP., pp. 229–33. بينيه Binet.

^{٤٩} الرسالة بتاريخ ٩ / ٥ / ١٩٠٨م، ونُشرت في مجلة العالمين في ١٥ / ١٠ / ١٩٣٣م، ويذكر برجسون العلامات الآتية في حياته: وُلد في باريس في ١٥٥٩م، تلميذ في مدرسة كوندرسيه ١٨٦٨–١٨٧٨م، طالب

وفي رسالة أخرى يعبرُ برجسون عن مدى سعادته لتوارد الخواطر واتفاق الأفكار بينه وبين وليم جيمس خاصةً في «مبادئ علم النفس» و«أنواع الخبرة الدينية»، خاصةً هذا الأخير المُوجَّه ضد القطعية الدينية القديمة.^{٥٠}

وفي رسالة أخرى بعدم استطاعة قراءة الزند أفستا لفشتر الذي ينصحه به وليم جيمس، يُسلِّمُ برجسون بموافقته على «روح الأرض» والتسليم بموجودات متوسطة بين الله والإنسان.^{٥١}

كما يُعبّرُ برجسون في رسالة أخرى له عن موافقته على تمييز البرجماتية بين الواقع والحقيقة، في حين أن الميل الطبيعي يميل إلى الاتجاه المعاكس بسبب عادات اللغة إلى الأفلاطونية. فالحقيقة هي ميلنا نحوها بمجموعة من الخيالات أو السراب حتى يُصبح الواقع والحقيقة من نفس النوع؛ لذلك يخطئ الكثيرون في تأويل البرجماتية.^{٥٢}

ويأخذ وليم جيمس حيزًا كبيرًا من المراسلات بينه وبين برجسون حول أهم كتاب لجيمس وهو «أنواع الخبرة الدينية» والتأكيد على أن الدين عاطفة وليس عقلًا كما هو الحال عند كانط، ولا مجتمعًا كما هو الحال عند ليفي بريل ودوركايم. وفي خطاب آخر يُحيل إلى نفس الكتاب، مُقارنًا إياه بكتاب «المادة والذاكرة» من خلال تحليل معنى «أكون أو لا أكون»، عبارة هاملت الشهيرة من أجل إثبات وحدة الأنا.^{٥٣}

وفي رسالة أخرى لوليم جيمس، يُعبّرُ برجسون عن اتفاقه إلى حدٍّ كبير معه باستثناء «التجريبية الجذرية» ودور اللاشعور الحاضر حضورًا واضحًا عند جيمس والأقل حضورًا

في مدرسة المعلمين العليا (وهي المؤسسة التي توهَّل في فرنسا إلى التدريس إلى الجامعة) ١٨٧٨-١٨٨١م، اجتاز امتحان مسابقة الفلسفة عام ١٨٨١م، وحصل على الدكتوراه في ١٨٨٩م. عُيِّنَ مدرسًا للفلسفة في عديد من المدارس الثانوية في الأقاليم خارج باريس ١٨٨١-١٨٩٨م، أستاذ في مدرسة المعلمين العليا ١٨٩٨-١٩٠٠م، أستاذًا في الكوليج دي فرانس منذ ١٩٠٠م، وعضوًا بالمجمع العلمي منذ ١٩٠١م. EP., II, pp. 294-519.

^{٥٠} بتاريخ ٢٣/٧/١٩٠٨م، مجلة العالمين ١٥/١٠/١٩٣٣م. EP., II, pp. 304-5.

^{٥١} بتاريخ ٢١/١/١٩٠٩م، مجلة العالمين ١٥/١٠/١٩٣٣م. EP., II, p. 310.

^{٥٢} بتاريخ ٢٨/١٠/١٩٠٩م، مجلة العالمين ١٥/١٠/١٩٣٣م. EP., II, pp. 323-4.

^{٥٣} خطاب إلى وليم جيمس، ١٥/١٠/١٩٣٣م. EP., I, pp. 192-3. خطاب إلى وليم جيمس

٢٥/٣/١٩٠٣م. Ibid., pp. 197-8. ونُشرت في مجلة العالمين في ١٥/١٠/١٩٣٣م، في مراسلات بيري ووليم جيمس (رسائل ١٩٠٢-١٩١٠م).

عند برجسون، خوفاً من الوقوع في التصور الماهوي أو الجوهرى للحياة، وعالم الشيء في ذاته. برجسون أقرب إلى الحضور الدائم واللاشعور متداخل فيه وليس تحته.^{٥٤} وفي رسالة أخرى له يُعبّر فيها عن رأيه في مقالة «كيف تستطيع العقول أن تعرف شيئاً واحداً؟». هناك التجربة الخالصة، وهي ليست ذاتية ولا موضوعية، بل هي صورة تجمع بين الاثنين أو ما سمّاه جيمس امتلاك الشعور لهذه التجربة، أو ما سمّاه هوسرل القصيدة.^{٥٥}

وفي رسالة أخرى يبدي برجسون إعجابه بكتاب «البرجماتية» والبرنامج الموضوع لفلسفة المستقبل خاصةً الفصل الخاص بعنوان «البرجماتية والنزعة الإنسانية». ويوافق على وصف جيمس بأنه بالنسبة للعقلاني الواقع سابق التجهيز وكامل إلى الأبد، في حين أنه بالنسبة للبرجماتي ما زال في التكوين؛ فقد ابتعد كلاهما عن سحر الأفلاطونية؛ فالحقيقة متغيرة ومتحركة، والواقع كذلك، والحقيقة مُواكبة الواقع.^{٥٦} ويُبدي برجسون إعجابه بمقالتيّ وليم جيمس «المعادل الأخلاقي للحرب» و«اقتراح للتصوف»؛ الأول خاص بعدم ضرورة الحرب، والثاني خاص بالتجربة الصوفية، وأهمية القيم العقلية لحالات الفكر الشاذة، وكما عرض جيمس من قبل في «أنواع الخبرة الدينية».^{٥٧}

وفي رسالة إلى مدير «المجلة الفلسفية» يوضّح برجسون نفسه علاقته بجيمس وارد ووليم جيمس.^{٥٨} فقد نشرت المجلة مقالاً لجاستون راجو عن أثر وارد وجيمس على برجسون في تصويره لتيار الشعور الداخلي في «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان»، وأولوية العمل كما عرض جيمس نفسه في محاضرة له عن برجسون في الولايات المتحدة. ويدافع برجسون عن نفسه بأن «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» صدر عام ١٨٨٩م، وبدأت كتابته في ١٨٨٣-١٨٨٧م. في حين صدر كتاب وليم جيمس «مبادئ علم النفس» في ١٨٩١م، ومن ثم فإن فكرة برجسون عن «الديمومة» لا شأن لها بمفهوم

^{٥٤} خطاب إلى وليم جيمس ١٥/٢/١٩٠٥م. EP., II, pp. 235-6.

^{٥٥} خطاب إلى وليم جيمس ٢٠/٧/١٩٠٥م. Ibid., pp. 241-2.

^{٥٦} الخطاب بتاريخ ٢٧/٦/١٩٠٧م، ونُشر في مجلة العالمين ١٥/١٠/١٩٣٣م. EP., II, pp. 260-1.

^{٥٧} الخطاب بتاريخ ٣١/٣/١٩١٠م، مجلة العالمين ١٥/١٠/١٩٣٣م. EP., pp. 335-6.

^{٥٨} المجلة الفلسفية ١٠/٧/١٩٠٥م. EP., II, pp. 238-40. جيمس وارد J. Ward.

جيمس عن «تيار الفكر». ولم يكن يُعرَف من مؤلفات وارد إلا دراساته الجادة عن الجهد والانفعال.

كما يُنكر برجسون أي أثر له على وليم جيمس؛ فبعد أن قرأ جيمس «المادة والذاكرة»، أخطر برجسون بأنه يقوم بعدة أبحاث في نفس الاتجاه؛ فلا وجود لأثر «المادة والذاكرة» على «مبادئ علم النفس». صحيح أن كليهما درس العلاقة بين الفلسفة وعلم النفس، ولكن في مسارين مختلفين؛ فقد انتقل جيمس من علم النفس إلى الفلسفة، في حين انتقل برجسون من الفلسفة إلى علم النفس.

وفي ردِّ له على كاليه عن علاقة فلسفته بالفلسفة الأمريكية بوجه عام وفلسفة وليم جيمس بوجه خاص، يعترف بأن المسافة بين الفلسفتين قليلة للغاية. صحيح أن جيمس كان ديمقراطياً في الميتافيزيقا إلى حدِّ دفع التعددية نحو الفوضوية، وكذلك دفع برجسون نحو الوحدة إلى حد الملكية. وبرجسون لا يستنبط من أفلاطون، بالرغم من تقديره له. فكرة الديمومة من القدماء ولكن الخلود هو الذي نزل من السماء إلى هذه الديمومة لاعتناقها وإعادة خلقها. كما أن برجسون لا يُقر بوجود حقيقة مطلقة منفصلة عن الظواهر كما يفعل القدماء، بل إن الحقيقة المطلقة هي ما نشعر به باستمرار ونُساهم في خلقها. لا توجد وحدة داخلية قبل الكثرة، بل كلاهما رؤية للواقع، والواقع ليس أحدهما بل كلاهما. وهي الكثرة الكيفية أو كثرة ذات نفاذ متبادل؛ أي صيرورة.

صحيح أن جيمس قد وصل إلى فكرة «تيار الشعور» بطرق نفسية خالصة، وتوصَّل آخرون لها بنقد الفكرة الميتافيزيقية أو الفيزيائية للزمن. وبمقارنتها بالواقع وصل برجسون إلى فكرته عن الديمومة الواقعية. ويفسِّر هذا الاختلاف في المصدر الاختلاف في الوظيفة وفي التيار. تيار الفكر له قوة في التفسير النفسي، في حين أن الديمومة لها قوة على الشرح المعرفي؛ أي الميتافيزيقي، وبين المفهومين لا يوجد تعارض بل تكامل وتجانس مسبق.^{٥٩}

وفي خطاب إلى فلوريس دلاتر بمناسبة كتابه «وليم جيمس برجسونياً»، يقول برجسون إنه عندما يرى الثابت فإن الإدراك أو التصور يُجمَد الواقع. فالسكون ليس إلا لحظة من حركة انتقال هو الواقع نفسه. هذه هي الديمومة، نقطة البداية، ونقطة النهاية، وهو ما أثار مشاكل فلسفية. وهو ما دعا إلى تأكيد عدم قابلية الواقع للقسمه باعتباره

^{٥٩} جريدة الفلسفة ٢٨ / ١٠ / ١٩١٥م، عن ريلاي Riley: البرجسونية في أمريكا. EP., III, pp. 443-4.

تواصلًا في الزمان. أما الزمان المتجانس فهو الذي تتعامل معه الفيزيكا والميكانيكا. لقد تكوّنت مَلَكَات الإدراك والتصور من أجل ضرورات العمل التي تزيد من نسبة الثبات والحركة كواقع. ولا تتبدّد الصعوبات الفلسفية إلا بعد تجاوز هذه العادات في التفكير لاكتشاف أن الحركة هي المعطي الوحيد الواقعي، أما الثبات فهو وجهة نظر عليه.

وقد قارن وليم جيمس باقتدار بين الحياة النفسية بطير عصفور، مُمَيِّزًا بين أماكن الطيران وأماكن الهبوط. هذا هو تيار الفكر. أما برجسون فإنه يتعامل فقط مع الديمومة الواقعية التي لا يوجد فيها إلا الطيران، ولا يوجد فيها الهبوط، ولا توجد أماكن ولا طيران ولا هبوط.^{٦٠}

وفي مقدمة كتبها برجسون لمختارات من المراسلات بينه وبين وليم جيمس وترجمها فلوريس يلاتر يُثني على كتاب جيمس «مبادئ علم النفس»، كما يُثني على أول من أسّس معملًا لعلم النفس التجريبي من أجل دراسة علم النفس المرضي. كما استطاع جيمس أن يتبنّى وجهة نظر تعددية في «أنواع الخبرة الدينية» من أجل إفساح المجال للبحوث الفلسفية المتنوعة، والبحث عن وحدتها، كما هو الحال عند أفلاطون. أما البرجماتية فإنها تركز على أن الحقيقة للعمل، والنظر للفعل. هذه هي أصالة جيمس التي لا تبعد كثيرًا عن أصالة برجسون.^{٦١}

وفي رسالة إلى جاك شيفاليه ردًا على كتابه «وليم جيمس وبرجسون» يُثني برجسون فيها على دقة المقارنة ورسم الشخصيات مثل وليم جيمس المتواضع الكتوم الصامت عن عمد. والدين أو التجربة الصوفية تجمع بين الاثنين، وفيها يظهر مدى التقارب بين الروح الأمريكية والروح الفرنسية، ومدى جمعها بين المثالية والواقعية، بين الميتافيزيقيا والعلم؛ لذلك أنشئت جمعية الصداقة الفرنسية الأمريكية. لقد نشأت الولايات المتحدة نفسها كفعل نبيل، ليس فقط كواقعة استعمارية، بل كحدث أخلاقي؛ لذلك نشأت كبرى الجامعات مثل هارفارد في الساحل الشرقي! فجيمس يُعبّر عن الروح الأمريكي كما يُعبّر عن الروح الفرنسي!

^{٦٠} Floris Delattre: Wiliam James Bergsonien, 1923. المجلة الإنجليزية الأمريكية في يونيو ١٩٣٦ م.

EP., III, pp. 560-1.

^{٦١} EP., III, pp. 583-6.

ونظرًا لأهميته؛ مين دي بيران، كوسيط بين ديكارت وبرجسون، وهو فيلسوف الجهد والحياة الباطنية والمقاومة العضلية، كتب برجسون تقريرًا عن «مذكرات عن مين دي بيران» بمناسبة جائزة بوردان،^{٦٢} وهو بحث بعنوان «مين دي بيران ومكانته في الفلسفة الحديثة» ويشمل ورقتين؛ الأولى: مين دي بيران، كانطنا (عبارة لاشيليه) دراسة للأعمال المطبوعة والمخطوطة. وتدرس أخلاق الفيلسوف وكيف أنه انتقل من الأبيقورية إلى الرواقية، ومن الرواقية إلى المسيحية. يبدأ من حسية كانديك، ومن خيرية الطبيعية عند روسو، ومؤكّدًا على أهمية الإرادة. فإذا قال كانط «يجب عليك أن تقرّر»، يقول مين دي بيران «لا تقرّر، ومع ذلك يجب عليك». تقوم فلسفته على سيكولوجية الجهد جامعًا بين روسو وبستالوتزي. وفي مرحلة أخيرة في فلسفته يغرق المؤلف في الألوهية. أما عن مكانته في الفلسفة الحديثة فإنه يستأنف فلسفات ديكارت وليبنتز وكانط وفشته. وله الفضل في تركيزه على أن حياة الروح تبدأ بأول جهد مرغوب فيه.^{٦٣}

وفي خطاب إلى فاليمت-مونتران يرحّب برجسون بأن يرأس جمعية أصدقاء مين دي بيران لأنه هو الذي شقّ طريق الميتافيزيقا.^{٦٤} ويأخذ برجسون ألفرد بينيه محاورًا رئيسيًا له كعالم نفس في كتابه «النفس والبدن»، وقد كتب بنفس روح «المادة والذاكرة» لتجاوز السيكوفيزيقا، ومعطياً الأولوية لنشاط الروح على الحساسة الفيزيقية.^{٦٥} وفي رسالة أخرى يؤكّد أهمية علم النفس الفلسفي.^{٦٦}

ويعرض برجسون لمفهوم «الحس المشترك» الشائع في الفلسفة الأنجلوسكسونية، وظيفته معرفة الأشياء المادية من أجل تحقيق فائدة. هي مَلَكَة تلقائية غريزية في الطبيعة، يَتميّز بسرعة القرار، وتعدّد الوسائل، ومرونة الشكل، ويؤثر لدى الآخرين الحسد. هي

^{٦٢} بتاريخ فبراير ١٩٣٦م. Ibid., pp. 617-20.

^{٦٣} كتب التقرير في ديسمبر ١٩٠٥م، جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الإنسانية والسياسية جلسة ١٠ / ٥ / ١٩٠٥م. EP., II, pp. 243-50.

^{٦٤} الخطاب بتاريخ ٣٠ / ٩ / ١٩٢٧م، ونُشر في مجلة مين دي بيران عدد ١ / ١٩٢٩م.

^{٦٥} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢٥ / ١١ / ١٩٠٥م. EP., III, pp. 251-2.

ألفرد بينيه Alfred Binet.

^{٦٦} الكتاب السنوي لعلم النفس ١٩٠٨م، EP., II, pp. 292-3.

طاقة داخلية حاضرة في كل وقت تستبعد الأفكار الجاهزة لصالح الأفكار التي ما زالت تتكوّن من خلال الواقع بفضل الجهد المتصل. الحس المشترك إذن هو أحد أشكال الحدس، وهو قادر على حل معظم المشاكل الفلسفية العويصة، وهُزّ المذاهب الفلسفية الشامخة. وهو أساس المناهج التربوية. هو أقرب إلى البراءة الأصلية والإحساس الطبيعي عند الطفل.^{٦٧}

ويقدم برجسون تقريراً عن كتاب «أفكار عامة لعلم النفس» للوكيه يتجاوز علم النفس السيكوفيزيقي إلى علم النفس الخالص المستقل عن حوامله الفيزيقية.^{٦٨} وفي ملاحظاته حول تنظيم مؤتمرات الفلسفة بعد التقرير الذي قدّمه دلاکروا حول المؤتمر الدولي للفلسفة في هيدلبرج يُبين برجسون أهمية نقد التوازي السيكوفيزيقي من أجل تحرير الميتافيزيقا.^{٦٩}

ويكتب برجسون تقريراً عن كتاب «علم النفس المجهول» لبوارك، ويتضمّن دراسةً تجريبية للظواهر النفسية.^{٧٠} ويصنّفها إلى ظواهر تتعلّق بالتنويم المغناطيسي، وأخرى تسمح بتدخّل قوى مجهولة، وثالثة عن الظواهر الروحية التي تتضمّن قوى روحية نفسية؛ وكلها ظواهر التراسل عن بُعد وما يدخل ضمن شبه علم النفس مع نقد علم النفس التجريبي الخالص عند بيكون ومل. ويكتب تقريراً آخر عن كتاب «اللاشعور في الحياة العقلية» لدلّزهاوفرز الذي كتب من قبل «التركيب العقلي» من أجل مشكلة التعارض بين الاتجاهين الواقعي والاسمي؛ الأول يعترف بواقعيته، والثاني يعتبره مجرد اسم ملائم لمجموعة من الظواهر النفسية غير الشعورية،^{٧١} وقد قدّم كتاب «صفحات مختارة» لتارد

^{٦٧} الحس المشترك والدراسات الكلاسيكية، خطاب بمناسبة توزيع جائزة المسابقة العامة في ٣٠ يوليو ١٨٩٥م في القاعة الكبرى بالسرّبون EP., I, pp. 83-94.

^{٦٨} جلسات وأعمال الأكاديمية الأخلاقية والسياسية، جلسة ٥/٥/١٩٠٦م. EP., pp. 255-6. لوكيه. H. Luquet.

^{٦٩} نشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية، يناير ١٩٠٩م (ص ١١-١٢)، جلسة ٢٨/١٠/١٩٠٨م. EP., II, pp. 306-7. هنري دلاکروا Henri Delacroix.

^{٧٠} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢٨/٣/١٩٠٨م. EP., II, pp. 290-1. بوارك E. Boirac.

^{٧١} نشرة الجمعية الفلسفية الفرنسية، يناير ١٩١٠م، جلسة ٢٥/١١/١٩٠٩م. EP., II, pp. 325-31. دلّزهاوفرز Dwelshauvérs.

أعدها أبنائه. وترجع أهميته إلى الربط بين الاجتماع وعلم النفس، ووضع قواعد لعلم النفس الاجتماعي في ظواهر التقليد والتجمع. فالحياة تسري في الظواهر الاجتماعية، يتخللها الدافع الحيوي. الظواهر الاجتماعية ليست أشياء كما يدّعي دوركايم.^{٧٢}

ويُثني برجسون على بعض الدراسات عنه أو القريبة منه مثل فلسفة إدوارد لوروا؛ ففي رسالة من برجسون له بعد مقالين عن «الفلسفة الجديدة»، وهي فلسفة برجسون، وبالإضافة إلى المنهج استطاع الباحث أن يدرك «القصد والروح» ويدرك معنى الديمومة الواقعية.^{٧٣} كما يمدح سوريل وقدرته على الاقتباس منه بدقة والاعتماد على أفكاره في تطوير فلسفته الأخلاقية والسياسية.^{٧٤}

وقد كتب برجسون عدة كلمات بمناسبة كتاب «البرجسونية» لتيبوديه. وهو مؤلف متعدد المواهب يجمع بين الأدب والتاريخ والسياسة وعلم النفس والأخلاق. أحبَّ المؤلف بسمارك في حين فضّل برجسون كافور. ركّز على أهمية المنهج في مؤلفات برجسون.^{٧٥} وساهم في الكتابة في المجلة الفرنسية الجديدة.

كما أرسل خطاباً إلى الأب سيرتيلانج يوافق فيه على تمييز بين العقل والعقلانية؛ فبرجسون ليس ضد العقل بل ضد العقلانية كمذهب في الميتافيزيقا. فالخطأ في فهم برجسون راجع إلى فهم الخطأ في منهجه وهو إقامة الميتافيزيقا على التجربة الخالصة، وهي التجربة الداخلية التي تتسرّب إليها الميتافيزيقا على نحو لا شعوري.^{٧٦}

ومن الأقرباء منه رودولف إوكن من فلاسفة الحياة، فقد كتب برجسون مقدمة للترجمة الفرنسية لكتابه «معنى الحياة وقيمتها»؛ فقد رفض الكتاب تصويرين للحياة؛ الأول يُسقط عليها مثلاً من خارجها يتعالى على الحياة مثل أفلاطون وكانط. وهو التيار الصاعد في الوعي الأوروبي منذ بداية العصور الحديثة. والثاني التيار المادي الذي يُحوّل

^{٧٢} سلسلة «الفلاسفة الكبار» باريس ميشو ١٩٠٩م. تارد Tarde.

^{٧٣} نشر المقالات في مجلة العالمين ١، ١٥ فبراير ١٩١٢م، ونشر الخطاب في مقدمة كتاب «الفلسفة الجديدة». E. Le Roy، II، p. 364. إدوارد لوروا.

^{٧٤} خطاب إلى جيلبرت مير في كتابه فلسفة جورج سوريل ١٩١٢م (ص ٦٥). Sorel.

^{٧٥} عنوان الرسالة تحية إلى تيبوديه ١ / ٧ / ١٩٣٦م. A. Thibaudet: Le Bergson-، III، pp. 621-6. isme (2 vols).

^{٧٦} بتاريخ ١٥ / ١١ / ١٩٣٦م. Sertillanges EP، III، p. 642.

الحياة إلى أشياء والذي يُمثِّلُه التيار التجريبي. الأول آلي، والثاني مادي. ومن ثم يخطئ التياران في إدراك الواقع لأن الواقع ليس تاماً ولا جاهزاً، بل في حركة ونمو وتطور. ولا يمكن وضع الحياة في قوالب وصياغات عقلية أو علمية. الحياة نشاط مستمر للروح.^{٧٧} وفي مقدمته لكتاب «بيولوجيا الأعصاب والهلوسة» لمورج، يُبين اتساع أفق الموضوع، وجمعه بين علوم عديدة، علم النفس والبيولوجيا والعلوم الطبية. الهلوسة واقعة نفسية لها أسسها البيولوجية وتعبيرات لغوية. ليست الهلوسة إسقاطاً خارجياً لصورة داخلية تتموضع شدتها؛ فهو تصور ساذج للحياة النفسية لأن الهلوسة ظاهرة أكثر تعقيداً.^{٧٨} ويكتب برجسون تقريراً عن كتاب «جنون الكتابة محاولة في علم النفس المرضي» لأوسيب لورييه. وحنون الكتابة هو الرغبة العارمة في الكتابة، واقع، وحصر، وانفعال للكلمة مع استبعاد أي نشاط آخر. وهي صورة أدبية للتعاطف، تُقلد الذات وتُكرّر وتنسخ مع الوهم بأن كل ذلك يأتي من عنده. والمجتمع والإنسانية لا تستغني عن كتاباته باسمه. وهو مثل كتابة الاسم على الكتب والأشجار والمقاعد ... إلخ. ويتضمن كتابات خطابات لأشخاص لا يعرفهم. والحقيقة أن الكتابة قد لا تكون جنوباً بل التزام بقضية، أو وجود عصر التدوين، والحفظ على تراث الأمة.^{٧٩}

(٢) نهاية الوعي الأوروبي

وفلسفة برجسون جزء من الفلسفة الأوروبية، تاريخها وزمانها؛ لذلك تكثر تعبيرات «عصرنا»، «زماننا»، «وقتنا»، «حضارتنا»، «منذ بعض الوقت».^{٨٠} «أيامنا هذه»، «اليوم»، «منذ عدة سنوات». وقد استوفى هذا الموضوع بعد ذلك في «منبع الأخلاق والدين» في الملاحظات الختامية الآلية والتصوف.

^{٧٧} تصدير لكتاب رودلف أوكن «معنى الحياة وقيمتها» (الترجمة الفرنسية) باريس، ألكان ١٩١٢م (ص١-٤). R. Eucken.

^{٧٨} 5-594. EP., III, pp. ٥٩٤-٥٩٥. راعول مورج R. Mourge.

^{٧٩} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١٢ / ٢ / ١٩٢١م. EP., III, pp. 490-1. Ossip-Lourie: La graphomanie, essai de Psychologie Morbide.

^{٨٠} MM., pp. 7 Dic., p. 38.

لذلك ظهرت مصطلحات الخلط والتمييز، والخفض والرفع، والإصلاح كما هو الحال في الظاهريات.^{٨١} كما تظهر ألفاظ مثل استبدال، قلب؛ لخلط نتيجة لرد الشيء إلى ما هو أقل منه. ويستعمل برجسون «الرد» بهذا المعنى.^{٨٢} وقع فشتر في الخلط بين الكم والكيف، المنبه والإحساس، في حين جعل برجسون الكيف يتجاوز الكم ولا يجاوره.^{٨٣} والاختيار ضروري بين الإحساس كصفة خالصة لا تنقسم، أو الكم الذي يخضع للقياس وبالتالي للانقسام، وقد امتلأت الخاتمة في «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» بمثل هذه المصطلحات مثل «استبعاد»، «تصحيح»، «تطهير»، «تخليص»، «تمييز»، «فصل»، «تداخل»، «تشابك»، «اختلاط» «السقوط»، «التناقض»، «القلب»... إلخ.^{٨٤} وينقد برجسون المثالية والواقعية التي «ترد» المادة إلى التمثل. كما ينقد التوازي النفسي الجسمي.^{٨٥} كما يتحدث برجسون عن النقل من أدنى إلى أعلى أي؛ نقل التحول إلى تطور، والآلي إلى الحيوي، والمادي إلى الروحي.^{٨٦}

بل يضرب المثل أحياناً بخصائص الشعوب وعاداتهم في التعبير؛ فعند الاسكتلنديين تعبير «الإدراك المحصر».^{٨٧} في مقابل الإدراك المختلط.

ويرتبط بالفلسفة اليونانية خاصة الإيلين والسوفسطائيين الذين وقعوا في خطأ الخلط بين الزمان والمكان في حجج زينون الإيلي ضد الحركة.^{٨٨} ويكاد لا يخلو عمل منهجي أو تطبيقي لبرجسون إلا يذكر فيه حجج زينون السوفسطائي كنموذج للخلط الذي يبدأ منه الحدس بتصحيحه.

^{٨١} تأويل الظاهريات: الباب الثاني: محاولة في الفهم والتكوين والتفسير، الفصل الثاني: محاولة في التكوين.

^{٨٢} DIC., p. 5, p. 38

^{٨٣} Ibid., pp. 53-55

^{٨٤} Ibid., pp. 167-80

^{٨٥} MM., pp. 1-9

^{٨٦} EC., pp. 25. النقل Transposition

^{٨٧} Ibid., p. 54. الإدراك المحصل Perception acquise

^{٨٨} DIC., p. 74

(٣) ثقافات الشعوب الأوروبية

(أ) الثقافة الفرنسية

ومن أطول الكتابات مقال لاروس «فلسفة». وواضح دور فرنسا في تطور الفلسفة الحديثة، ليس فقط كموضوع بل كمنهج منذ ديكارت حتى برجسون. تتسم بالوضوح والتمييز كما اشترط ديكارت كمعيار للصدق. وسار لوك وكوندياك في نفس الطريق، طريق المثالية الحديثة، ابتداءً من الكوجيتو الديكارتي.^{٨٩}

ثم نشأ تيار ثانٍ مشتق من الأول عند بسكال مضيئاً إلى الفلسفة «روح الدقة» في الاستدلال الهندسي المتميز عن التأمل الصوفي. وطبعا الفلسفة الحديثة بطابعها كما فعل أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الحديثة والأرسطية في العصور الوسطى.

ثم ظهر اسبينوزا والاسبينوزية تجمع بين ديكارت وأرسطو كذلك ليبنتز كمفكر رياضي يجمع بين ديكارت وأرسطو والأفلاطونية المحدثة. وبينما كَوَّن اسبينوزا وليبنتز مذهباً إلا أن مالبرانش اكتفى به. إذن ديكارت وبسكال ومالبرانش هم أكبر ثلاثة فلاسفة في القرن السابع عشر في فرنسا الذين أسسوا الفلسفة الحديثة.

ثم نشأ تيار آخر عند لامارك وداروين اعتماداً على العلم الطبيعي الحيوي الذي ازدهر أيضاً عند بوفون وبونيه، واستمر أيضاً عند لافري، ودي كابانيس. ودخل البُعد النفسي أو النفس الفيزيقي في الفلسفة، وهو بُعد أيديولوجي؛ أي بناء الذهن من معطيات بسيطة. وظهر أيضاً عند كوندياك. وخضع لوك إلى أثر ديكارت كإرهاصات لتين وأيدولوجية القرن الثامن عشر.

ثم نشأ تيار فلسفي اجتماعي عند مونتسكيو وتورجو وكوندرسيه. وانتشرت أفكار القانون والحكم والتقدم عند فلاسفة دائرة المعارف: المايير، ديدرو، لامتري، هلفسيوس، هولباخ. وهو تيار يُحوّل النزعة الإنسانية إلى نزعة عقلية بجوار الصناعات الآلية. وأكبر من أثر في الفلسفة الفرنسية بعد ديكارت هو جان جاك روسو اعتماداً على العاطفة والحدس والمعرفة العميقة مثل بسكال دون أبنية ميتافيزيقية. كانت الرومانسية رد فعل طبيعياً على الكانطية.

^{٨٩} لاروس ١٩١٥ م. وكان في الأصل مقالاً مشتركاً بين لوروا وبرجسون EP., II, pp. 413-36. روح الدقة L'esprit de finesse. بوفون (١٧٠٧-١٧٨٨ م)، بونيه (١٧٢٠-١٧٩٣ م)، لامتري (١٧٠٩-١٧٥١ م)، كابانيس (١٧٥٧-١٨٠٨ م)، كوندياك (١٧١٥-١٧٨٠ م).

ثم ازدهرت العلوم الطبيعية وعلوم الحياة. وعبر عنها كلود برنارد وأوجست كومت. «المدخل إلى الطب التجريبي» بالنسبة لعلوم الحياة مثل «مقال في المنهج» لديكارت بالنسبة للفلسفة، حوار الإنسان مع الطبيعة وليس مع المنطق، سابقاً الاتجاه البرجماتي في العلم أما «محاضرات في الفلسفة» لأوجست كومت فهو من أحسن الأعمال الفلسفية المعاصرة مع تصنيف العلوم في نسق تراتبي من الرياضيات إلى علم الاجتماع. وقانون الحالات الثلاث إرهاب لتورجو، ويشبه فيه سقراط في إصلاح الفلسفة.

وشارك رينان كومت في تأسيس «دين الإنسانية». واتضح الاتجاه العلمي أيضاً عند تين في دراسته للنشاط الإنساني متأثراً باسبينوزا والضرورة الشاملة ومتأصلاً في أرسطو وأفلاطون.

ارتبطت الفلسفة بالبيولوجيا وعلم الاجتماع بفضل العبقرية الفرنسية، ثم انتشرت بعد ذلك في إنجلترا واسكتلندا اعتماداً على ملاحظته الداخلية ودراسة الظواهر النفسية مثل «اللاشعور» بمنهج العبادة. وبرع في ذلك مورو الثوري وشاركو وريبو وبيرجانيه وجورج دوما.

ثم ظهر أكبر ميتافيزيقي منذ ديكارت وهو مين دي بيران، وهو كانط فرنسا. فالروح الإنساني قادر على معرفة الحقيقة. وكان قريباً من بسكال، ثم كان رافيسون قريباً منهما معاً، بالإضافة إلى القرابة بين روح الفلسفة وروح الفن.

واقترن اسم رافيسون بلاشيليه الذي أحيا الفلسفة في الجامعات برسالته «أساس الاستقرار». وكان رافيسون قريباً من أوجست كومت، ومثله بوترو في رسالته «حدوث قوانين الطبيعة» ومحاضراته الشهيرة حول «فكرة قانون الطبيعة»، ثم أسس هنري بوانكريه، وهو رياضي كبير، بعض الأفكار العلمية. ويشبهه ميلو. وصب ذلك كله في فلسفة إدوارد لوروا في نقده للعلوم بناءً على ذوق فلسفي رفيع وإحساس بالواقع وبالأخلاق والدين.

وأقام لوي ليار فلسفته على الميتافيزيقا والعلم، وهو ما قام به أيضاً فوييه عالم النفس والاجتماع ونظريته في الأفكار-القوة. وهي نوع من العقلانية الواسعة، وهو مثل فيتشه وجويو.^{٩٠}

^{٩٠} مورو التوري Moreau de Tours. شاركو (١٨٢٥-١٨٩٣م)، ريبو (١٨٣٩-١٩١٦م)، ميلو Milaud (١٨٥٨-١٩١٨م)، لوي ليار (١٨٤٦-١٩١٧م)، فوييه (١٨٣٨-١٩١٢م).

وفي تيار مين دي بيران سار ريونوفيه وكورنو. وريونوفيه مؤسس الكانطية الجديدة في فرنسا، ولكنه وقع في الدجماتيقية الميتافيزيقية، مؤكِّداً استقلال الشخصية الإنسانية، ويضم الحرية إلى العالم، ويقترّب من العلوم الوضعية. ثم أسّس كورنو نوعاً جديداً من النقد لصورة المعرفة ومضمونها في آنٍ واحد.

ويُحيل برجسون إلى كتابه «التطور الخالق» باعتباره إضافةً إلى هذا التيار الذي يؤسّس الميتافيزيقا على التجربة، وتطويع مشكلة الحدس على مستوى الشعور كتكوين نظرية عامة يمكن تطبيقها في عدة مجالات. وعلى هذا النحو تكون للفلسفة نفس الدقة التي للعلم، وتقدّم مثله.^{٩١}

وبعد عرض تطور الفلسفة الفرنسية تاريخياً منذ القرن السابع عشر في القرن العشرين، من ديكارت حتى برجسون، يعرض برجسون على نحو بنيوي خصائص الفكر الفرنسي، من التتابع الزمني إلى المعية الزمانية.^{٩٢} ويحدّدها في ثلاث:

أولاً: البساطة والوضوح بعيداً عن الإيغالات والتعقيدات الميتافيزيقية والمذاهب الشامخة التي عُرف بها الفكر الفلسفي في القرن التاسع عشر. وهو واضح عند ديكارت وبسكال وروسو، وقد انعكس ذلك في الأسلوب الأدبي الشعري.

ثانياً: ارتبطت الفلسفة الفرنسية دائماً بالعلم الوضعي؛ لذلك كان الفلاسفة علماء، والعلماء فلاسفة، وقد ظهر ذلك أيضاً في ألمانيا على نحو عَرَضِي. كان ليبنتز عالماً رياضياً كبيراً، وكان ديكارت أيضاً رياضياً. وربما انعكست الهندسة على ميتافيزيقاه أو ميتافيزيقاه على الهندسة. وكان بسكال عالم رياضة وفيزياء، وكان آخرون بيولوجيين وأطباء مثل: بونيه، كابانيه، المبير، لامتري. وقد وصل كومت وكورنو وريندوفيه من الرياضة إلى الفلسفة. وكان بوانكاريه رياضياً عبقرياً، وكان كلود برنار الذي أعطى الفلسفة أساسها التجريبي، والتجربة أساسها الفلسفي، فيزيولوجياً كبيراً. وقد ظهر ذلك أيضاً عند رُوَاد الفكر الفرنسي مثل مين دي بيران.

ثالثاً: ارتبطت الفلسفة الفرنسية بعلم النفس والملاحظة الداخلية والاستبطان، وهو ما لا يوجد في الفلسفة الألمانية باستثناء شوبنهاور. ويتضح ذلك عند ديكارت وبسكال

^{٩١} Ibid., pp. 413-31.

^{٩٢} التتابع الزمني Diachronisme، المعية الزمانية Synchronisme. وقد قام عثمان أمين بنفس الشيء وب نفس الأفكار في مقاله الصغير «خصائص الفكر الفرنسي».

ومالبرانش. كما ظهر عند فلاسفة أقل ذكراً مثل مورو ألتوري، وعلماء نفس مثل شاركو وريبو. الفلسفة إذن على حافة الملاحظة الداخلية والعالم الخارجي، بعيداً عن الدجماطيقية والمذاهب الشامخة الألمانية عند كانط وهيغل؛ لذلك قال بسكال إن «روح الهندسة» لا تكفي ولا تُغني عن «روح الدقة»، وإلا أصبحت الفلسفة لعبة الجدلين كما كانت في العصر الوسيط.

الحاجة إلى التفلسف عامة، إنما تفترق طرقها ومناهجها بين التجريد والعيانية. وبهذا المعنى أصبحت الفلسفة أكثر نسبة هو روح الفلسفة.

وبالإضافة إلى «الفلسفة الفرنسية» هناك «العلم الفرنسي»، فقد قدّم له عن «العلم الفرنسي» في كتاب جماعي نُشر برعاية «وزارة التعليم العام»، من ثلاثة وثلاثين مقالاً عن العلوم الفرنسية بمناسبة معرض سان فرنسيسكو. وهو في حدّ ذاته مكسب كبير في هذه الظروف الصعبة، ظروف الحرب التي تمر بها فرنسا. وهي مقالات جافة تعرض أكثر ممّا تُحلّل، وتنقل أكثر ممّا تُبدع، غرّضها بيان مساهمة فرنسا في العلوم، موضوعات ومناهج، وما تتسم به هذه العلوم من تواضع وكرم. فإذا كان هذا هو ما في فرنسا وحاضرها فهو أيضاً مستقبليها.^{٩٣}

وقد كتب برجسون تصديراً لكتاب «الفلسفة الفرنسية الحديثة، دراسة في تطورها منذ كومت لألكساندر جان». وهو يقدّم الفلسفة الفرنسية للشعب الإنجليزي كما فعل بارودي للجمهور الفرنسي. والبداية بكومت «تستبعد مين دي بيران السابق عليه». أهمية الكتاب، بالرغم من تعقيده، أنه يغطّي مجالات العلم والحرية والتقدم والأخلاق والدين مع روح الرشاقة.^{٩٤}

وفي تقرير للأكاديمية الفرنسية من وجهة نظر أحد أعضائها وهو برجسون، من نيويورك، يبيّن برجسون مآثرها وأهميتها للأمريكيين المستمعين له؛ فالمتحدث فرنسي والسامع أمريكي، والمدينة نيويورك. نشأت في نفس الفترة التي كتب فيها ديكارت «مقال في المنهج» ١٦٣٧م، ومن أعمالها إعداد قاموس ليس فقط للغة بل للأدب و«الثقافة» مثل إنسكلوبيديا لاروس. والأدب ليس فقط الأدب الجميل، بل ما يُكتشف عن مسار الأمة في

^{٩٣} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢ / ١٠ / ١٩١٦م. EP., III, pp. 453-4.

^{٩٤} Alexandre Gunn: Modern French Philosophy, a study of the development since Comte, EP., III, pp. 536-7.

روح الرشاقة. Esprit de Souplesse.

التاريخ. وقد أسرَّ ولسون رئيس الولايات المتحدة لبرجسون في لقاء معه «أن الكلام لا يُعتد به إذا لم يُقرن بالعمل»، وهو ما أعاد برجسون التعبير عنه بقوله: «يُحب العمل كرجل فكر والتفكير كرجل عمل». ولا يُعبر ذلك عن مذهبية فرنسا، بل أيضًا عن عبقريتها. فالأدب الفرنسي حتى في أعماله الخيالية ليس أدب حلم إلا فيما ندر، بل أدب في صلته بالوقائع كما هو الحال عند بلزاك.^{٩٥}

وفي رسالة إلى هالفي يُعبر برجسون عن ذكرياته مع شاعر فرنسا العظيم شارل بيجي. هو النسيج الذي يصنع منه الله الأبطال والقديسين، وهي عظمة فرنسا التي أنجبت جان دارك والجنرال جوفر. وصوت أمريكا يصدق في أذنه لم العجب؟ إنه بيجي. تحية إلى بيجي وتحية إلى فرنسا.^{٩٦}

(ب) الثقافتان الأنجلوسكسونية والجرمانية

وكان برجسون في حوار مع الثقافة الأنجلوسكسونية والجرمانية، يقرؤها من مصادرها الرئيسية؛ الإنجليزية والألمانية. ويُشير إلى الفلسفة الإنجليزية التي حاولت جاهدة إرجاع علاقات التمدد إلى علاقات أقل تعقيدًا لتوالي الديمومة.^{٩٧} وخاصة المثالية الإنجليزية اعتبار الامتداد صفةً للملحومات،^{٩٨} ومن ثم لا يكون الإله إلا خارج العالم. كتب تقريرًا عن كتاب «محاولة في علم النفس في إنجلترا المعاصرة، أزمت «لباردو»».^{٩٩} وهو كتاب في علم النفس الاجتماعي وليس في علم النفس العقلي. ويبدأ بفكرة أن الشعوب أو الأفراد ليس لهم خصائص ثابتة، وهي محاولة لتحديد خصائص الشعوب وثوابتها كما فعل ألفرد فوييه، وحدد الشعراء والأدباء كما قال الشاعر أوستين عن إنجلترا: «من يناضل من أجل إنجلترا يناضل من أجل الله، ومن يموت من أجل إنجلترا ينام بجوار الله». وقد

^{٩٥} ثلاثة قرون الأكاديمية الفرنسية (١٦٣٥-١٩٣٥م). EP., III, pp. 606-15. موهبة Talent، عبقرية Génie.

^{٩٦} جريدة الزمان ٢٥ / ١ / ١٩٣٩م. EP., III, pp. 651-2.

^{٩٧} MM., p. 239.

^{٩٨} Ibid., p. 180.

^{٩٩} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١٠ / ٢ / ١٩٠٦م. EP., II, pp. 253-419.

سادت بريطانيا الليبرالية السياسية، وهي مجموعة من الأفكار الوافدة من فرنسا جسّدها ستيورات مل وغيره. وهناك أيضًا المثالية الأدبية عند ديكنز وراسكين وكارلايل. وكتب تقريرًا ثانيًا عن القسم الثاني من الكتاب «الأزمات السياسية، الحماية والجزرية»، أيضًا خصائص الشخصية البريطانية خاصة في الاقتصاد، وقد تنازعه تياران؛ الأول: الحماية؛ أي تدخل الدولة في شئون الاقتصاد نظرًا لاتساع الإمبراطورية ووضع المستعمرات. والثاني: الجزرية، وهي الحركات العمالية المناهية بالحقوق مع الواجبات. وواضح الاهتمامات الاقتصادية والسياسية لبرجسون.^{١٠٠}

ويشهد برجسون على إنجلترا وينا دي بتوحيد البريطانيين والفرنسيان والتكاتف على الأخلاق؛ فعند أرسطو تقوم الصداقة المتينة على الاحترام المتبادل وجماعة الفضيلة. فكلما الشعبين يحترمان الكرامة الإنسانية وحب الحرية. هناك تشابه في الخصائص الروحية بينهما. تحية إلى الحكام النبلاء للشعب البريطاني النبيل.^{١٠١}

بالإضافة إلى نقد كانط للفكر المذهبي مُمثلًا في هيجل، وللميتافيزيقا المجردة عند ليننتز للإلزام الخلقي عند كانط إلا أنه أيضًا ينقد الشخصية الألمانية وطبيعتها الحربية وأحيانًا العنصرية في تقريره عن كتاب «العقلية الألمانية والحرب» لبول جولتييه. فقد عاش برجسون معظم حياته بين حربين؛ الأولى ١٩١٤-١٩١٨ م والثانية ١٩٤٠-١٩٤٥ م، وكان المعتدي فيهما معًا ألمانيا والمعتدى عليه دائمًا فرنسا تحت شعار «ألمانيا فوق الجميع» والعنصرية الألمانية التي تمثّلت أخيرًا في النازية تحت أثر الفكر العنصري الألماني والفرنسي خاصة عند جوبينو. وهي عادة القرن التاسع عشر في التعميمات على الشخصيات الوطنية مثل: الشخصية الألمانية، الروح الألماني، المصير الألماني، الطموح الألماني، الرسالة الألمانية، التصور الألماني، القسوة الألمانية. ويمكن نعت كل شيء بصفة ألماني مثل الموسيقى، والفن، والشعر، والفلسفة ... إلخ. وبروسيا قلب ألمانيا، فإذا قال فردريك الأكبر «أنا أخدم» فإن فردريك غليوم الأول يقول «أنا وزير الحرب، أنا وزير المالية ملك بروسيا». هناك إذن ملك بروسيا مثالي وخالد مثل بروسيا، يتجسّد في كل فرد من عائلة هوهنزولرن، وكأنه تجربة صوفية، بل يمتد الحديث إلى الجنس الألماني، العنصر الألماني، العرق الألماني.^{١٠٢}

^{١٠٠} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ٢٩ / ٩ / ١٩٠٧ م. Ibid., pp. 262-3.

^{١٠١} بتاريخ ١٩ / ٧ / ١٩٣٨ م بعنوان «تحية إلى إنجلترا» بجريدة الفيغارو. EP., III, p. 650.

^{١٠٢} جلسات وأعمال أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، جلسة ١ / ٧ / ١٩١٦ م.

هو كل إنسان طويل القامة، أشقر الشعر، معقوف الأنف، أبيض الوجه كما هو الحال في الأنثروبولوجيا الفيزيائية. ويتطوّر الأمر أكثر في «البانجرمانية» عندما تتحوّل الصفة إلى وحدة الشعب أو القومية الألمانية؛ أي تأليه القوة، الروح الذي يسري في العالم. وفي خطاب له أثناء الحرب العالمية الأولى عن «دلالة الحرب» يحمل حملة شعواء على ألمانيا؛ أي بروسيا وجرائمها بشنّها الحرب على فرنسا. ألمانيا هي وطن الفن والشعر والميتافيزيقا، ثم تحوّلت إلى الآلية والزيّف والاصطناع بفضل عائلة هوهنزولرن. وانضمت النمسا لمشاركتها في القومية الجرمانية إلى ألمانيا عامّة وبروسيا خاصّة في عقد مع الشيطان كما عرض جوته في فاوست، ميفيستوفيليس هو بسمارك لقضم الألزاس واللورين من فرنسا، تحقيقاً لإرادة الله في الأرض. وفي نفس الوقت تدّعي ألمانيا إنجاب كانط وهيغل وجاكوبي وشوبنهاور. وجعلوا من المفكر جوبينو العنصري فيلسوفاً مشهوراً. تُمثّل ألمانيا «البربرية العلمية» و«البربرية المذهبية»، وتستمر في العسكرية والصناعة العسكرية والآلية العسكرية من قاع الأخلاق المادية، ويقتبس كثيراً من النصوص والنداءات من أجل تكوين جبهة للإنقاذ الوطني و«الجمعية الفرنسية لمساعدة جرحى الحرب» و«اتحاد نساء فرنسا» و«رابطة السيدات الفرنسيات» و«الصليب الأحمر الفرنسي» لجمع التبرعات للحرب دفاعاً عن الحق والعدل من أجل فرنسا الإنسانية.^{١٠٢}

وفي مقال صغير عن «القوة التي تُستعمل والقوة التي لا تستعمل» يُهاجم برجسون ألمانيا العسكرية.^{١٠٤}

(ج) الثقافات الإسبانية والسويدية والبولندية

وبرجسون مجامل أشد المجاملة للثقافات الإسبانية والسويدية والبولندية؛ ففي خطاب له في مقر الطلبة (الإسبان) في مدريد يمدح برجسون إسبانيا، ويثني على الطلبة الإسبان، ويبين أوجه التشابه بين فرنسا وإسبانيا فكراً وأدباً وفناً وحضارة. والصدقة هي التي تقوم على الفضيلة كما لاحظ أرسطو. وفي كلا البلدين سمو خلقي واتجاه نحو الكمال كما اتضح ذلك عند سرفانتيس.^{١٠٥}

^{١٠٢} Bergson: La Signification de la gnerre, pp. 7-29. Hohenzollern هو هنزولرن.

^{١٠٤} بتاريخ ١١ / ١١ / ١٩١٤ م. Ibid., pp. 39-42.

^{١٠٥} أُلقي في مدريد ١ / ٥ / ١٩١٦ م. EP., III, pp. 444-8.

وفي خطاب الشكر بمناسبة حصوله على جائزة نوبل في الأدب عام ١٩٢٧م يذكر مآثر نوبل وفضله على السلام، وفضل الأكاديمية السويدية وتميُّزها بالمثالية والعالمية، وارتباط شعب السويد بالمسائل الخلقية، وهو أقرب إلى المجاملة منه إلى تحليل دقيق ووافٍ لخصائص الشعوب.^{١٠٦}

ويظهر المزاج البولندي عند برجسون؛ فهو من أصول بولندية، وأبوه موسيقي؛ لذلك كان تحليل الموسيقى عنده نموذجاً فريداً لتحليل الظواهر النفسية وإثبات الديمومة. وفي خطاب له إلى الأب فلوريان زنانكي بمناسبة ترجمته كتاب برجسون «التطور الخالق» يُثني على معرفة المترجم الجيدة بتاريخ الفلسفة وبمساعدة عالم بيولوجيا ورياضي ومؤرخ للفلسفة كما حدث أيضاً في الترجمة الإنجليزية، والترجمة الألمانية في الطريق. وأهم شيء هو إيصال المترجم الرسالة إلى القراء، وضرورة تجاوز التصورات والأفكار المجردة والتي لا يمكن التعبير عنها إلا بالصور؛ فالصورة ليست للزينة والتجميل، ولكنها الوسيلة الوحيدة القادرة على التعبير عن الفكر.^{١٠٧}

(د) العبقرية الأمريكية

وقدّم برجسون كتاب «العبقرية الأمريكية، مفكرون ورجال العمل» لربلي مبدياً إعجابه بالعبقرية الأمريكية ومدى اتفاقها مع العبقرية الفرنسية. مثال ذلك لافاييت، ويتمان لنكولن، روزفلت، جيمس. هناك شخصية أو عقلية أمريكية تكوّنت بسرعة على عكس شخصيات الشعوب الأخرى التي تكوّنت عبر تاريخ طويل، تجمع بين الوطنية والإحساس بالرسالة وأدائها، والديمقراطية والحرية والتفاؤل والتعاطف مع الطبيعة. وإذا كانت الصداقات عابرةً إلا واحدة كما يقول أرسطو، فهي الصداقة الفرنسية الأمريكية.^{١٠٨} ولم يَعرش برجسون ليرى أمريكا الاستعمارية الحالية، وسيطرة اليمين المحافظ عليها، وتخليها عن رسالة الآباء المؤسسين في الحرية والديمقراطية والمساواة بين الشعوب، وكما تخلّت فرنسا عن مبادئ الثورة الفرنسية، وكما هدمت أوروبا مُثُل التنوير في التفكيرية وما بعد الحداثة.

^{١٠٦} جوائز نوبل لعام ١٩٢٨م، 1-690، EP., III.

^{١٠٧} نشر الترجمة في فارسوفيا في ١٩١٣م. EP., III, p. 654. زنانكي F. Znaniecki.

^{١٠٨} صدر الكتاب في باريس، ألكان ١٩٢١م. ريلي Riley.

وفي حديث برجسون عن «رحلاتي» أو «مهماتي الرسمية» يجمع بين المجاملات لأمريكا أو الإشادة بالعلاقة الفرنسية الأمريكية. كانت فرنسا في حرب وقام برجسون بثلاث مهمات رسمية إلى الخارج؛ الأولى إلى إسبانيا ١٩١٦م لإعطاء بعض المحاضرات باسم الأكاديمية الفرنسية (المعهد)، والثانية إلى أمريكا عام ١٩١٧م، واتصل بمحيط الرئيس ولسون الداعي لعصبة الأمم والكولونيل هاوس، وكذلك بفرانكلين لين وزير الداخلية وربما لإقناع أمريكا بدخول الحرب مع فرنسا ضد ألمانيا وتركيا حتى يحسم ولسون أمره بعد أن كان متردداً في ذلك. وأصدر بيان «العالم لا بد أن يكون أكثر أمناً للديمقراطية». وأرسل بعثةً إلى روسيا لشرح الديمقراطية لها. كان ولسون من أنصار الحياء التام. وقابل ولسون ورفاقه. وهنا يبدو برجسون مبعوثاً سياسياً لفرنسا وداعياً لتوسيع نطاق الحرب.^{١٠٩}

وهناك بوجه عام إعجاب بالثقافة الأمريكية؛ ففي اللجنة الفرنسية الأمريكية ألقى خطاباً فيه مجاملات عدة حول الطقس والجامعات، يشيد فيه بالشخصية الأمريكية التي جمعت بين المثالية والواقعية والفاعلية، والشيء في طريق التكوين والذي لم يتكوّن بعد، واكتشاف عالم الشعور بعيداً عن المذاهب الفلسفية التي عرفتها القارة الأوروبية عند ديكارت ومالبرانش وكونياك.^{١١٠}

وفي خطاب في احتفال «التقارب الجامعي» بمناسبة استقبال الجامعيين الأمريكيين معبراً عن إعجابه بالأمريكيين وعدائه للألمان، دعا أمريكا إلى دخول الحرب مع فرنسا ضد ألمانيا وكما حدث بعد ذلك في الحرب العالمية الثانية. الموضوع غير المعلن هو الحرب، والمعلن التقارب الجامعي بين طلاب أمريكا وطلاب فرنسا، وأهمية روح الاختراع في التعليم وليس بناء المذاهب الفلسفية.^{١١١}

^{١٠٩} Ibid., III, pp. 627-41. Mes Missions (1917-8).

^{١١٠} خطاب برجسون في اللجنة الفرنسية الأمريكية، يونيو ١٩١٣م، المجلة الدولية للتعليم، يوليو-ديسمبر ١٩١٣م. EP., pp. 378-88.

^{١١١} وألقى الخطاب في ٢/٣/١٩١٩م في «ندوة المكتبة»، ونُشر في مجلة الحياة الجاهلية، مايو ١٩١٩م. Ibid., III, pp. 485-8.

(هـ) غياب الحضارات الشرقية

وتغيب الحضارات غير الغربية مثل الحضارات الشرقية ومنها العربية الإسلامية باستثناء ما ذُكر في الفصل الثالث في «منبعا الأخلاق والدين» عن «الدين الحركي». ومع ذلك في تقريره عن كتاب «المغرب، مدرسة للطاقة» لألفرد تارد، يرى أن المغرب ظاهرة تستدعي الانتباه للفيلسوف والفنان ورجل السياسة. المغرب حصيلة التقاء ثقافتين؛ الأولى ثابتة منذ عدة قرون في خمول، والأخرى مبدعة ومولدة للطاقة، وهو التقابل بين المغرب القديم والمغرب الحديث، وهو المغرب الفرنسي. وفُضِّل فرنسا على تحديث المغرب هو موضوع الكتاب.^{١١٢}

واللامبالاة أو الفتور أو الكسل أو الخمول أو البلادة أو التراخي الإسلامي في حاجة إلى توضيح، ليس رفض العمل، بل السلبية التامة تجاه التغيير. لا يعتقد أهل البلد بأن التغيير ممكن، ومن ثم لا يُحبَّذ تدعيم الجهد. طاقته محدودة، تستجيب فقط لضروريات اللحظة. في حين أن الحضارة الغربية تعتقد بفاعلية الجهد. هذا التقابل هو مفتاح الاستعمار، وهذا هو سبب حضور فرنسا في المغرب. لقد وضعتها فرنسا تحت الحماية، وأعطتها حكومة مستقرة، وإدارة دائمة، وأشاعت فيها روح التنظيم، وخلقت فيه حاجات جديدة وأساليب إشباعها؛ وهذا هو سبب وجود الدافع الحيوي لاستعمار فرنسا، اندلاع الطاقة الكامنة في العرق الفرنسي وحاجة للفعل وتعليم العمل. فالمغرب خاصةً والمستعمرات عامةً تحمي الذوق الذي أعطته فرنسا. وهنا تأتي أهمية المقارنة بين المغرب القديم والمغرب الجديد، ودور فرنسا في هذا التحول. وينتهي الكتاب بتحليل الفن المغربي ودلالته النفسية، علم نفس نافذ ودقيق. وهذا مجرد فضل أول في فلسفة الاستعمار. وعرض برجسون لتارد دون نقد تجعل العرض تأليفاً. وهنا يبدو برجسون من أنصار حتمية الاستعمار الغربي، وتصور المدرسة الاجتماعية للثقافات غير الأوروبية، وما سُمي «العقلية البدائية». وهو ما سمّاه كلود ليفي شتراوس بعد ذلك «الفكر البري» أو «الفكر المتوحش».

^{١١٢} Alfred Trade: Le Maroc, école d'énergie. EP., III, pp. 538-9. أهل البلد L'indigène. البلادة، اللامبالاة Indolence.

الباب الثاني

التطبيقات

المعطيات البديهية للوجدان

(١) التطبيقات المتتالية

وطبّق برجسون منهجه ست مرات؛ الأولى في كتابه الأول «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» (١٨٨٩م) عندما أخذ الزمان للكشف عن الخلط بينه وبين المكان، وبين التوتر والامتداد، دفاعاً عن الحرية ضد معامل علم النفس خاصة منذ فند.

والثانية «المادة والذاكرة» (١٨٩٦م) ضد السيكوفيزيقيا التي ربطت بين الإحساس ومراكزه في المخ. فاختار التذكّر كصورة متوسطة لإثبات استقلال عملية استدعاء الذكريات استدعاءً حرّاً عن حوامله المادية.

والثالثة «التطور الخالق» (١٩٠٧م) ضد نظرية التطور عند داروين وسبنسر ولامارك التي تتصور التطور كمياً متصلّاً، وإنكار المستويات التي تتميز بالطفرة. فالتطور متقطع وليس متصلّاً، في مساره قفزات تكشف عن تغير نوعي بين المستويات، من النبات إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الصوفي أو النبي.

والرابعة «منبع الأخلاق والدين» (١٩٣٢م) ضد الوضعية الاجتماعية عند دوركايم وليفي بريل في تصورها للأخلاق والدين على أنهما من إفراز المجتمع، وتمييز برجسون بين الدين الثابت والدين المتحرك. وهي نفس قسمة أوجست كومت علم الاجتماع إلى علم الاجتماع السكوني وعلم الاجتماع الحركي، وتمييزه في الأخلاق بين الإلزام الخلقي ونداء البطل.^١

^١ علم الاجتماع السكوني Statique Sociale، علم الاجتماع الحركي Dynamique Sociale.

والخامسة «الديمومة والمعية»، في موضوع نظرية أينشتين (١٩٢٣م)، ردًا على النظرية النسبية عند أينشتين، وخطها بين اللحظة والتجاور دفاعًا عن الزمان النفسي ضد الزمان الرياضي الطبيعي. ثم توقف برجسون عن استئناف الحوار مع أينشتين بعد أن ردَّ أينشتين عليه، ولم يستطع برجسون أن يجاريه على نفس مستوى العلم الرياضي والطبيعي، بل ومنع نشره بعد طبعاته الأولى، ومع ذلك نُشر ما يقرب من مائة مرة.

والسادسة «الضحك، محاولة في معنى الهزلي (المضحك)» (١٩٢٤م)، وهو أصغر الكتب الستة حجمًا. ليس في علم الجمال النظري كما يُشاع، ولكن في أسباب الضحك، ومعنى الهزل سواء في الصور (الكاريكاتير) أو الحركات (التمثيل) أو في الكلمات (النكات) أو في الشخصية مع وعي منهجي واضح.

وأعمال برجسون بناء مُتعدّد الطوابق ابتداءً من «رسالة المعطيات البديهية» حتى «الضحك»؛ لذلك يُحال في كل عمل لاحق إلى الأعمال السابقة باستثناء «المادة والذاكرة»، فقد كان تأسيسًا ثانيًا لبرجسون.

ويُحيل في «التطور الخالق» إلى «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» في الهامش وفي المتن.^٢ كما يُحيل إلى «المادة والذاكرة».^٣ ويتساوى ذكر كليهما في التأسيس. ويُحال إلى مقدمة في الميتافيزيقا، وهو مثل «المقال المنهج» لديكارت.^٤ ويحال في «منبعا الأخلاق والدين» إلى «المادة أو الذاكرة»،^٥ و«التطور الخالق» بقدرين متساويين.^٦ ولا يُحال إلى الأعمال المنهجية، مثل «الطاقة الروحية» نظرًا لأنها مقالات تأسيسية نظرية، يعتمد كلُّ منها على ذاته وليست نقاطًا تطبيقية تتطلب إحالات نظرية أو نقاطًا تطبيقية مماثلة. يُحال فقط في «مقدمة» «الطاقة الروحية» إلى «مقدمة إلى الميتافيزيقا».^٧ كما يُحيل مقال «إدراك الحاضر والتعرف الخاطيء» إلى «المادة والذاكرة» في الهامش.^٨ ويحيل مقال

^٢ EC., pp. 28, 169, 216-7, 228

^٣ Ibid., pp. 169, 182, 197, 189-228

^٤ Ibid., p. 258

^٥ DSMR., pp. 132-291

^٦ Ibid., pp. 274-335

^٧ ES., pp. 121, 126

^٨ Ibid., pp. 155-167

«الجهد العقلي» إلى «المادة والذاكرة» في الهامش أيضًا.^٩ وفي «الفكر والمحرك» تُحيل المقدمة (الجزء الأول) إلى «منبع الأخلاق والدين» في الهامش.^{١٠} وفي الجزء الثاني يُحيل إلى كثير من المؤلفات السابقة في المتن مثل «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان»،^{١١} و«المادة والذاكرة».^{١٢} في المتن وفي الهامش، و«الطاقة الروحية»،^{١٣} و«التطور الخالق»،^{١٤} و«منبع الأخلاق والدين».^{١٥}

وعناوين مؤلفات برجسون دالة على مضمونها، وهي عناوين ثنائية في معظمها، مُكوّنة من لفظين؛ الأول خاطئ والثاني هو الصواب؛ وذلك مثل «المادة والذاكرة»، «التطور الخالق»، «الطاقة الروحية»، «الفكر والمحرك». ويُعلن عن هذه الثنائية صراحةً في «منبع الأخلاق والدين». أما سجاله مع أينشتين حول النظرية النسبية «الديمومة والمعية» فيبدأ بالصواب «الديمومة» ثم بالخطأ «المعية» في تصور لحظات الزمان. أما «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» فكلها «ألفاظ صائبة».^{١٦} وأول عمل علمي قام به برجسون هو «فكرة المكان عند أرسطو»،^{١٧} وهي رسالته للدكتوراه التي كتبها باللغة اللاتينية ثم تُرجمت بعد ذلك بمناسبة مئوية الأولى لمولده.

^٩ PM., p. 18.

^{١٠} ES., p. VII.

^{١١} PM., pp. 77, 97, 99, 102.

^{١٢} Ibid., pp. 77, 83, 97.

^{١٣} Ibid., la Perception du Changement, pp. 77, 94.

^{١٤} Ibid., p. 97.

^{١٥} Ibid., p. 98.

^{١٦} وهو المعنى الذي أشارت إليه الآية الكريمة ﴿أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾.

^{١٧} Quid Aristoteles de Loco Senserit, Thesim Facultati Litterarum Parisiensi Proponebat.

وتضم الرسالة تسع نقاط:

- (١) حُجج أرسطو في إثبات المكان.
- (٢) الصعوبات التي تستدعي التوقف عن النقاش حول المكان عند أرسطو.
- (٣) نظام أرسطو في بحثه عن طبيعة المكان.
- (٤) تمييز أرسطو بين المادة وصورة الجسم.
- (٥) أسباب ظن أرسطو أن المكان ليس مسافةً فارغة، وأنه لا يمكن قصور القضاء الفارغ بأي حال (مع بعض المعادلات الرياضية).

وواضح أن انشغاله بالمكان قد يكون أحد الأسباب التي أحالته إلى الانشغال بالزمان بالإضافة إلى التفكير في حجج زينون السوفسطائي في إنكار الحركة وخلطها بين المكان الذي يمكن تقسيمه والزمان الذي لا يمكن تقسيمه، وبالتالي اكتشاف التقابل بين المكان والزمان، الكم والكيف، الامتداد والتوتر، الخارج والداخل أو باختصار البدن والنفس.^{١٨}

وبعد أن يُفضّل برجسون مفهوم أرسطو للمكان يُبين أنه يتكلّم عن المكان وليس الفضاء؛ فالمكان موضوع خارجي للفيزيكا والرياضة، ولكن الحركة إسقاط عليها من الذات، وهو الذي سيسميه برجسون فيما بعد الزمان؛ لذلك عرّف أرسطو المكان بأنه «هَدَد الحركة». وهو تصور فيزيقي رياضي خالص. المكان موضوع، والحركة رؤية، وهو ما صحّحه المحدثون منذ ليبنتز بالتحول من مفهوم المكان الطبيعي الأرسطي إلى مفهوم الفضاء الكوني. المكان أقرب إلى القوة منه إلى الفعل بتعبير أرسطو، وهو ما حاوله من قبل لوقيوس وديمقريطي (الشكر للصديق أ. د. مجدي عبد الحافظ لإرساله نص برجسون لنا من مكتبة فرانسوا ميران في باريس).

(٢) العنوان والبنية^{١٩}

ويدل العنوان على المضمون. «المعطيات» أشبه بالحدوس الموضوعية والرؤى المباشرة، وهي البديل عن الأشياء في العالم الخارجي التي يضعها هوسرل بين قوسين، وعن الإدراكات الحسية كما هو الحال في المدرسة الحسية عند لوك وهيوم، وعن التصورات الذهنية كما

(٦) كيف حصر أرسطو المكان في تعريف جدي.

(٧) الصعوبات التي تواجه تعريف أرسطو للمكان.

(٨) طريقة حل المعضلة.

(٩) مصدر نظرية أرسطو في المكان ودلالاتها وعلاقتها بالنظرية الميتافيزيقية والفيزيقية في الفلسفة.

أسباب تناول معظم الفلاسفة الفضاء في حين تناول أرسطو المكان. الفضاء Espace. المكان Lieu.

^{١٨} Les Etudes Bergsoniennes Vol. II, Trad. Mosse-Bastide.

^{١٩} Essais sur les Données Immédiates de la Conscience (DIC). (1888), PUF, Paris, 1948.

المادة الحسية Sende Date.

هو الحال عند كانط والمدرسة العقلية بوجه عام، وهي بديهية تُدرك بالحدس. لا تحتاج إلى تخطيط ترنسندنتالي مثل كانط، ارتباط وتداعي المعاني مثل هيوم، ولا إلى قوانين وهي في الوجدان أي الشعور. وبتعبير هوسرل هي موضوعات قصدية بين قُطبي الشعور؛ الكوجيتو و«الكوجيتاتوم».

وهي «محاولة»؛ أي استكشاف وتحسُّس طريق وتعرُّف على مسار على عكس وضع الحقائق وتشديد المذاهب ومعرفة الحقائق مسبقاً والنظريات القطعية. وهي رسالة الدكتوراه الرئيسية بطريقة عناوين القرن التاسع عشر وكانت «الرسالة التكميلية باللاتينية» فكرة المكان عند أرسطو.

ولا يقسم برجسون أعماله إلى أبواب وفصول مسبقاً؛ فالتخطيط الخارجي يأتي بعد الحدس الداخلي، بل يكتب الحدوس الرئيسية في فقرات، ثم تُرتَّب الفقرات في عدة أقسام، تُصبح فيما بعد الأبواب أو الفصول، ويربط بين الفقرات بعبارات أو أدوات ربط مثل «وعلى هذا»، «لذلك»، «أي»، «ولهذا» ... إلخ، حتى ولو كان على نحو مصطنع.

ويتكوّن الكتاب من ثلاثة فصول متناسبة تقريباً من حيث الكم؛ الأول «في توتر الحالات النفسية» واضعاً التقابل بين الامتداد الحي والتوتر الكيفي،^{٢٠} والثاني في كثرة «حالات الشعور، فكرة الديمومة»، يتناول الزمان المتصل وليس المتقطع في لحظات،^{٢١} والثالث «في تنظيم حالات الشعور الحرة» عن حرية الوعي والحياة الباطنية. وهي أشبه بدراسة الحالات الصوفية.^{٢٢} وهو بيت القصيد والغاية من الكتاب. والفصلان الأولان بمثابة تمرينات ومقدمات وتحليل مفهومي التوتر والديمومة.^{٢٣} كما يبدأ الكتاب بتصدير وينتهي بخاتمة.^{٢٤}

والكتاب مهدى إلى جيل لاشيلبيه أحد ممثلي المثالية الروحية في فرنسا في القرن التاسع عشر والتي أعاد برجسون بناءها على أساس واقعي دون الوقوع في المادية الحسية؛ أي الوضعية الاجتماعية، وهو زميله في الأكاديمية الفرنسية. وقد حاول رافيسون

^{٢٠} .DIC, pp. 1–55

^{٢١} .Ibid., pp. 56–104

^{٢٢} .Ibid., pp. 105–166

^{٢٣} .Ibid., p. VIII. pp. 167–81

^{٢٤} تصدير Avant-propos

من قبل، وقد كان مفتشاً عاماً للفلسفة في التعليم الثانوي، الجمع بين الروحية والوضعية في تقريره عن الفلسفة الفرنسية.

والحدس الرئيسي للكتاب هو التمييز بين المكان والزمان، الامتداد والتوتر، الكم والكيف، الانقطاع والتواصل، التجاور والديمومة، التتابع والمعية، وبلغة البنيويين التوالي والمعية.^{٢٥}

فقد تعود الناس على التفكير وعلى اعتبار الأفكار متقطعةً مثل الكلمات والأشياء، وهو مفيد في الحياة العملية، ولكنه غير صحيح في الحياة العقلية. ومن مسئولية الفكر مقاومة وضع الظواهر في المكان، وهذي هي معركة هذا الكتاب، ضد التحول من التوتر إلى الامتداد، ومن الكيف إلى الكم، ووسائل منع هذا التحول.

ونقطة التطبيق لذلك هي قضية الحرية بين علم النفس والميتافيزيقيا. وخطأ الجبرية هو الخلط المسبق بين الامتداد والديمومة، والتوالي والمعية، والكم والكيف. وبمجرد انقشاع هذا الخلط تظهر الحرية.^{٢٦}

والكتاب موجهٌ أساساً ضد التيار الحسي التجريبي كما يمثله فشنر وداروين وفوند وسبنسر وآخرون.^{٢٧} وهو موجهٌ أيضاً ضد التيار العقلي الذي يمثله كانط وليبنتز واسبينوزا وديكارت وآخرون.^{٢٨} ويشق طريقاً ثالثاً، فلسفة الحياة والذي يمثله وليم جيمس وآخرون،^{٢٩} ويمثل السفسطائيين المدرسة الإيلية أو الإيليون وزعيمهم زينون،^{٣٠} وأهم بطل أسطوري هو عداء اليونان أشيل ثم ألسست.^{٣١}

^{٢٥} التوالي Diachronique، المعية Synchronique.

^{٢٦} DIC., p. VII.

^{٢٧} يُمثل التيار الحسي التجريبي: فشنر Fechner (١٦)، دلبوف Delboeuf (١١)، هلمولتز Helmholtz (٥)، داروين (٤)، بين (٤)، فيبر Weber (٣)، فوند Wundt، مل، سبنسر Spencer (٢)، ليمنان Lehman، نيغليك، Neiglick، أرسطو، كومت، فارادي Farady (١).

^{٢٨} ويُمثل التيار المثالي العقلي: كانط (١٩)، كانطي (٣)، كانطية (٢)، ليبنتز Leibnitz، اسبينوزا Spinoza (٤)، ديكارت، ديكارتي (٢)، لوتز Lotz، الأفلاطونية، أفلاطون (١).

^{٢٩} ويمثل التيار الحيوي: وليم جيمس W. James (٦).

^{٣٠} المدرسة الإيلية (٢)، الإيليون، وزينون (١).

^{٣١} أشيل Achille (١٠)، ألسست Alceste (١).

(٣) توتر الحالات النفسية^{٣٢}

الحالات النفسية حالات توتر وليست حالات امتداد. لا تقاس كمًّا، زيادةً أو نقصانًا، بل كيفًا، شدةً وضعفًا،^{٣٣} ومن ثم تخطئ السيكوفيزيكا في الخلط بين المستويين، وهو ما نقده هوسرل أيضًا في النزعة النفسية في «بحوث منطقية» في الجزء الأول «مقدمة في المنطق الخالص».

المكان مقدار كمي، والزمان توتر نفسي؛ الأول يخضع للقياس والثاني لا يدرك إلا بالاستبطان. فالإحساسات لا تُقاس كما يريد أنصار القياس النفسي في السيكوفيزيكا عند فشتر وفي معامل علم النفس عند فوند. فالظاهرة لها أساسها الذاتي وليس الموضوعي، بل إنها ذاتية خالصة وليست إحالةً متبادلة بين الذات والموضوع كما هو الحال في القصيدة عند هوسرل. الفيلسوف هو الفنان الذي يدرس حالاته النفسية ويعبر عنها من الجانب الذاتي، ولا شأن لهما بعالم الموضوعات والعقل، عالم الميكانيكا والحركة.^{٣٤}

والعواطف العميقة أيضًا ظواهر نفسية في العمق، هي توتر نفسي وليست امتدادًا جسدًا حتى لو رافقته حركات الأعضاء وتقلصات العضلات. هي ظواهر مكتفية بذاتها مثل الأفراح والأحزان العميقة، والانفعالات الواعية (العاقلة)، والإحساسات الجمالية. وقد تقع الأحلام في نفس النوع، وهي ليست أشياء متجاوزة، بل عواطف سيّالة متصلة. ويعني الأمل والمستقبل إمكانيات لا نهائية. والأمل أكثر سحرًا من الامتلاك، والحلم أكثر جذبًا من الواقع. وكلها ظواهر خالصة دون أي مؤشرات أو قرائن فيزيقية. يعتبرها هوسرل حوامل ويضعها بين قوسين. وهي مثل حرارة الضوء، مجرد تغيرات، ومثل التوجُّه نحو الماضي بالذكريات وإدراك الحاضر كتوتر.^{٣٥} والإحساسات الجمالية من نفس النوع.^{٣٦} وهو الإحساس بالإيقاع الموسيقي والانسحاب في الأداء، وهذا هو الفرق بين الأستاذ والتلميذ، بين المعلم والمبتدئ، بين الطبيعة والاكْتساب، بين التلقائية والصنعة.

^{٣٢} Grandeur بمقدار DIC., pp. 1-55.

^{٣٣} وهي نفس المشكلة التي عالجها المتكلمون في الإيمان والعمل بسؤالهم: هل الإيمان يزيد وينقص بمعنى يشتد ويضعف، انظر: من العقيدة إلى الثورة، ج ٥، الإيمان والعمل، الأمانة، ص ١٤٣-١٣٩.

^{٣٤} DIC., pp. 1-5.

^{٣٥} Ibid., pp. 5-8.

^{٣٦} لاروشوفوكو La Rochefoucauld.

والإحساس بالعظمة إدراك لبعض السهولة واليسر في الأفعال الخارجية، وهو ليس الفضل الإلهي بالضرورة، بل العظمة الإنسانية في الأداء النفسي والتي تعني الطبيعة والتلقائية وكأنه هبة علوية تدفع نحو الأداء. السهولة في اقتصاد للجهد كما لاحظ سبنسر. وجمال الطبيعة يسبق جمال الفن. تتجلى تلقائية الطبيعة في تلقائية الفن. الطبيعة هي التي تنشط الفن، وتوقظ الوعي النائم بتعبير هوسرل. ثم يتجاوز الفن تقليد الطبيعة ولا يتوقف عندها. الطبيعة هي البداية وليست النهاية، هي الشرارة وليست النار، هي المصباح وليست الضوء، هي الشمس وليست النور، هي الإمكانية وليست تحقيق الإمكانية في الواقع. الإيقاع في النفس وليس في المقدار الخارجي وتقسيم النوتة الموسيقية إلى «مازورات».^{٣٧} ويتوحد المستقبل، ورؤية المستقبل الذي يتراءى فيه الماضي، ويرنو فيه إلى المستقبل.

ويتوحد الزمان باستدعاء الذكريات، وحب الماضي في الحاضر، وتوقع المستقبل، ورؤية المستقبل في الحاضر؛ فالحاضر هو لحظة الإبداع الفني. هو التوتر الذي يتراءى فيه الماضي، ويرنى فيه إلى المستقبل.

وقد تعجز اللغة عن التعبير عن العظمة، كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة كما قال النُفري، كما تعجز عن التعبير عن الدقيقات.

والإحساس الجمالي قريب من الإحساس الخلقي؛ فالجميل هو الخير، والتعاطف الأخلاقي مثل الإحساس الفني، تعاطف مع الآخر، وتوحد مع العالم. الإحساسات الخلقية مثل الشفقة تضع الإنسان في مكان الآخر، وتشعر بالآلمه فتشفق عليه بالرغم من لاروشوفوكو الذي اعتبرها حساباً أو تبصراً ماهراً للشرور القادمة، ومثل هوبز عندما اعتبر الغيرة أنانيةً مُقنَّعة. الشفقة توتر متزايد وتقدم نوعي ومسار من النفور إلى الخوف، ومن الخوف إلى التعاطف، ومن التعاطف إلى التواضع.

ليس الإحساس الجمالي إحساساً خاصاً، بل هو كل إحساس مشوب بإحساس جمالي؛ فالإحساس له درجة من التوتر ودرجة من السمو، والجمال هو الذي يحول أي إحساس من التوتر إلى السمو. هو وسيلة إدراك العالم، والصورة الفنية هي الوسيط بين الشعور والعالم. الإنسان يعيش شاعراً قبل أن يصبح حكيماً أو عالماً. يدرك العالم بإحساسه الجمالي قبل أن يحوله إلى مقولة للعقل أو مادة للحس. يسبق الجمال الفلسفة والعلم،

^{٣٧} Ibid., pp. 9-15. العظمة Grâe. مازورات Mésures.

وهو ما عبّر عنه الرومانسيون من قبلُ خاصةً شيلينج. وهذا هو ما يصنع التاريخ الإنساني، ومن ثم تصنيع الحواجز المكانية التي تمنع الزمان من الانطلاق، والوعي من التحقق.

وبقدرة الفن البصري أيضًا أن يكون مثل الفن السمعي بالرغم من ثباته ومكانيته وتسكينه الحياة في أحد أشكالها. ومع ذلك، التناسق والانسجام يحركان الساكن ومن ثم، يتحوّل النهائي إلى اللانهائي. الظلال والألوان والمنظور حركة في الرسم، والحركة في التمثال إيقاع شعري، والزخرفة مثل الفن العربي «الأرابيسك» انطلاق من النهائي نحو اللانهائي، من الجزء إلى الكل.

الفن يُثير فينا الإحساسات الداخلية أكثر ممّا يُعبّر عنها، والذوق الفني سابق على التعبير الفني، والإدراك الفني قد ينتهي إلى توحّد صوفي بالفعل وليس بالمادة الفنية أو الوسيط.

وإذا كانت الحالات النفسية تتسم بالتوتر الشديد، فإنها تتميز عن الانقباضات العضلية. هي مجرد أعراض لها مرتبطة بالعلل الخارجية. ترتبط ارتباطاً طردياً بها. كلما قويت العلة قوي الإحساس، أما عالم الوعي فإنه ينمو مستقلاً عن إدراكاته الحسية. الظواهر النفسية ظواهر خالصة لا شأن لها بالمكان. ومع ذلك، لها مقدار كيفي كما قال أوغسطين من قبلُ في «كم النفس» وكانط من بعدُ في «المقدار السلبي».^{٢٨}

ويناهض برجسون التيار السيكوفيزيقي في علم النفس الذي يُمثّله بين وفوند وفولبيان وفرييه وهلمهولتز، والذي عارضه وليم جيمس أيضًا من قبل.^{٢٩} فعند بين تتحد الحساسية المصاحبة للحركة العضلية مع التيار الطردي للقوة العصبية، كما يتحدث فوند عن الحساسية المركزية المصاحبة للإثارة الإرادية للعضلات وكما يحدث للمشلول. وعلى العكس أثبت فولبيان أن المشلول إذا ما أراد تحريك يده الساكنة فإن يده الأخرى تتحرك؛ ممّا يدل على استقلال الإرادة عن أدواتها العضلية. كما نبّه فرييه على أن مشلول اليد يشعر بالطاقة وإرادة التحريك في اليد دون أن يتحرّك بالفعل؛ ممّا يدل على استقلال الطاقة عن العضو وكما هو الحال في المثل الشعبي «العين بصيرة واليد قصيرة». وهو نفس ما لاحظته هلمهولتز من ارتباط الطاقة والإرادة بالوعي أكثر من ارتباطهما

^{٢٨} DIC., pp. 15–21.

^{٢٩} بين Bain، فوند Wundt، فولبيان Vulpian، فرييه Ferrier.

بالعضلات. كما نبّه وليم جيمس على استقلال بعض الظواهر النفسية عن مظاهرها الجسيمة، وقدّم ظواهر نفسية أخرى لا يمكن رفضها؛ فالرؤية قد تتم داخلياً في حالة إغماض العينين أو إغماض عين واحدة. والإحساس بالجهد مركزي وليس طردياً نحو الداخل، وليس نحو الخارج.^{٤٠} الإحساسات عميقة والجهود العضلية سطحية.

ليس الانتباه ظاهرةً فيزيولوجية خالصة، والحركات المصاحبة له ليست أسبابه ولا نتائجه. الانتباه تؤثر كفي، والأثر الفيزيولوجي امتداد كمي كما لاحظ رينو على عكس فشنر الذي يرد الانتباه إلى أحد أعضاء الجسم.^{٤١} الانتباه أقرب إلى جهد النفس، والرغبة الحادة والغضب بلا حدود، والعشق الولهان والكراهية الشديدة، على عكس داروين الذي سجّل الأعراض الفيزيولوجية للغضب مثل سرعة ضربات القلب، واحمرار الوجه أو شحوبه أو ارتفاع الصدر، وسرعة التنفّس، وقشعريرة الجلد، والجز على الأسنان. ويشترك داروين وسبنسر ووليم جيمس أحياناً في نفس الرصد.^{٤٢}

والانفعالات العنيفة من نفس النوع، هي تؤثر يشتد ويضعف وليس كما يزيد وينقص. التوتر لا ينقسم في حين أن الامتداد ينقسم. ليست اللذة والألم فقط إحساسات عضوية محددة لها مكان في العضو الملتذ أو المتألم، بل مرتبطان بالوجدان. المؤثر الحسي في المكان، ولكن الأثر الوجداني ليس في المكان، وقد لاحظ رشيه أن الألم في عضو قد يكون له رد فعل في عضو آخر، وقد يحدث العكس. قد تؤدّي حالة الغثيان وهي حالة نفسية إلى القيء وهي حالة عضوية؛ فالنفس يؤثر في الجسمي، والحزن والفرح يؤثّران في الشهية والقدرة على تناول الطعام والشراب. فهناك الشبع النفسي وهو ما يُفسّر معجزات السيد المسيح بتكثير الخبز والسّمك؛ فقد شبعت المئات من رغيّفين وسمكتين من رؤيتهم للمعلم.^{٤٣}

وهناك فرق بين الإحساسات الوجدانية والإحساسات التمثيلية. ويتم التحول من الأولى إلى الثانية تدريجياً. في كل إحساس تمثيلي هناك قدر من الوجدان. وقد أثبت فيري أن كل إحساس يُصاحبه قوة محرّكة يمكن قياسها. ويظل ذاك دون عتبة الشعور. ويفقد

^{٤٠} طردي Centrifuge، مركزي Centripète.

^{٤١} ريبو Ribot، فشنر Fechner، رشيه Richet.

^{٤٢} DIC., pp. 20-23.

^{٤٣} Ibid., pp. 23-29.

الإحساس الوجداني صفته كلما ارتقى إلى مستوى التمثّل، ويتحوّل من كم الصلة إلى كيف الفكرة.

وقد أثبتت تجارب بليكس وجولدشيدر ودونالدسون أن الأجزاء الخارجية للجسد ليست مكان الإحساسات بالبرودة أو السخونة.^{٤٤} تتم الإحساسات على نحوٍ كيفي أولاً، ثم تتحوّل إلى قياس كمي. وكذلك الإحساس بالصوت وبالأثقال والضوء. ويتم استبدال التفسير الكمي للذهن بالانطباعات الكيفية كما لاحظ هلمهولتز.^{٤٥}

ليس الخطأ في قياس الإحساس بالضوء كما فعل دلبوف وليمان ونيجليك لاستنباط صيغة «سيكوفيزيقية» للقياس المباشر للإحساسات الضوئية، بل في تفسير ذلك. تكفي زيادة الضوء الخارجي ونقصانه لخلق صفة جديدة، فتتحوّل الإحساسات الضوئية إلى تغيّرات كيفية. وحاول فشنر تقسيم الإحساس بالضوء إلى وحدات صغيرة على عكس بلاتو، ويضع تقديرات الصفة في معادلات كمية. وهذه هي المصادرة الأولى في السيكوفيزيقيا عند فشنر.^{٤٦}

بدأ فشنر من قانون اكتشفه فيبر، وهو التناسب الطردي بين المنبّه والإحساس، وقد عدّل تلاميذ فشنر هذا القانون الذي سيطر على السيكوفيزيقا، وهو قانون يخلط بين المساواة الكمية والتعادل الكيفي. والمساواة غير الهوية وإلا تم استبعاد الكيف لحساب الكم. كل ظاهرة لها جانبان؛ نفسي وفيزيقي، وبلغه هوسرل ذاتي وموضوعي، عقلي وواقعي. وتخطئ السيكوفيزيقا عندما تظن أنها تدرك النفسي بقياس الفيزيقي، وتعرف الكيف عن طريق الكم. ولا يمكن استبعاد الكيف من الإدراك، وهو ما لم يدركه فشنر.

وقد نقد تانيري قانون فشنر.^{٤٧} فلا توجد موازنة بين قوة المنبه وقوة الإحساس. قد يتغيّر الإحساس فجأةً فيتغيّر المنبه تدريجياً. ما يظهر كمياً في المنبه يظهر كيفياً في الإحساس، ومن ثم فإن الاختلافات الكمية المتساوية لا تؤدّي إلى اختلافات كيفية متساوية. وهو أشبه بقانون الجدل، إن التراكم الكيفي يؤدي إلى تفسير كيفي ليس تدريجياً، بل

^{٤٤} الإحساسات الوجدانية Sensation Affective، إحساسات تمثيلية Sensation Representative.

^{٤٥} فيري Féré، بليكس Bilix، جولدشيدر Goldscheider، دونالدسون Donaldson، دلبوف Delboeuf.

ليمان Lehmann، نيجليك Neiglick.

^{٤٦} Plateau، بلاتو DIC., pp. 29-45.

^{٤٧} فيبر Weber، تانيري J. Tannery.

فجائي. وهو ما سمّاه برجسون فيما بعدُ الطفرة، وما سماه كيركجارد من قبلُ «القفزة». وهي إحدى مفاهيم المعتزلة مع الكمون عند أصحاب الطبائع. لا توجد إذن أي علاقة بين الممتد واللاممتد، بين الكم والكيف، بين الموضوعي، بين الخارج والداخل والذاتي. فانتهي برجسون إلى ثنائية حادة تجاوزها هوسرل بالقصدية التي تجمع بين الطرفين.^{٤٨} تُغفل السيكوفيزيكا التأويل الرمزي، وتقع في التفسير الحرفي. تترك العمق وتبقى في السطح. وينتهي برجسون إلى إثبات الحالات النفسية في العمق وليس على الاتساع، وهي حالات مُتعددة بالرغم من وحدتها الكيفية. وهي ديمومة متصلة بالرغم من تميزها.^{٤٩} وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه السوفسطائيون في المدرسة الإيلية عندما خلطوا بين المكان والزمان، بين ما ينقسم وما لا ينقسم. وقد كانت حجج زينون الإيلي لنفي الحركة الخطأ الذي أثار لدى برجسون حدسه الرئيسي، وهو الخطأ الذي وقع فيه أيضًا منكرو الاختيار الحر من المحدثين أنصار الحتمية الفيزيقية والنفسية والعقلية.

(٤) كثرة حالات الشعور: فكرة الديمومة^{٥٠}

وهي المشكلة الميتافيزيقية التقليدية منذ اليونان مرورًا بالعصر الوسيط حتى العصور الحديثة، في الحضارتين، الغربية والإسلامية.^{٥١} لا يكفي القول بأن العدد مجموع وحدات، بل يضاف أيضًا أن هذه الوحدات متماثلة، وهي في نفس الوقت متميزة. ومع ذلك، يوجد كلاهما في مكان مثالي وليس في الديمومة الخالقة. كل عدد مجموع وحدات، ومع ذلك، الانقطاع في الأعداد وَهْم؛ لأنها متصلة في الديمومة. للرياضات أساسها النفسي كما تصوّر هوسرل أولًا في «فلسفة الحساب» و«فكرة العدد». العدد كثير والفعل النفسي للعدد واحد. لا يمكن رد الوحدة إلى أجزائها كما عرض هوسرل أيضًا في المبحث الثالث «الكل والأجزاء» من «بحوث منطقية». الكثرة في المكان هي الجانب الموضوعي للعدد، في حين أن الوحدة في الشعور

^{٤٨} DIC., pp. 45–55. الطفرة Emergence، القفزة Saut، الممتد Etendu، اللاممتد Inetendu.

^{٤٩} التأويل الرمزي Interprétation Symbolique. الاختيار الحر Libre Arbitre.

^{٥٠} DIC., pp. 56–104.

^{٥١} من العقيدة إلى الثورة، ج ١، المقدمات النظرية، الفصل الرابع: نظرية الوجود؛ ثانيًا: ميتافيزيقيا الوجود أو الأمور العامة (الواجبة)، (٤) الوحدة والكثرة، ص ١٨٠–٤٧٦.

هي جانبه الذاتي. وبلغت الظاهريات العددُ قصدية متبادلة بين صورة الشعور ومضمون الشعور، بين «الكوجيتو» و«الكوجيتاتوم». وما يقال على العدد يقال على الموسيقى، وحدة اللحن الداخلية وكثرة الإيقاعات الخارجية، وحدة الصوت في الزمان وتكثُّره في المكان. وهي نفس مشكلة القبلي والبعدي التي أثارها كانط. هناك إذن نوعان من الكثرة؛ كثرة الموضوعات المادية التي تكوّن الأعداد في المكان، وكثرة حالات الشعور التي تكوّن وحدتها في الزمان دون توسيط التمثُّلات الرمزية. الكثرة الأولى على التجاور، والكثرة الثانية في المعية.^{٥٢}

الكثرة في المكان اختلاف، ووحدتها في الزمان تجانس، وهما واقعتان من نظامين مختلفين. والامتداد هو إما أحد مظاهر الصفات الفيزيقية، صفة الصفة، أو إن هذه الصفات غير متحدة بطبيعتها. في الافتراض الأول المكان تجريد، وفي الثاني واقع صلب مثل الإحساسات. وهو ما حاوله كانط في الحاسية الترنسندنتالية، عندما جعل المكان صورةً قبلية مستقلة عن مضمونها. وهو ما يتفق مع الاعتقاد الشعبي. يرفض علماء النفس ذلك، ويفضّلون تفسيراً بدائياً مثل جان مولر، أو علامات مكانية عند لوتز. ولبين وفوند آراء مشابهة. ويُميّز كانط بين الصورة والمادة في التمثُّل على عكس لوتز وبين وفوند الذين يتوقفون عند الإحساسات.^{٥٣}

الزمان متجانس والديمومة عيانية؛ الأول لحظات متشابهة، والثانية وحدة حية. ويتم الخلط بين الاثنين في السيكونفزيقا، وتصور نقاط الخط متجاورة في الحالات النفسية. والمكان ذو أبعاد ثلاثة ولا يمكن تصوّره إلا خارجه، وتصور الفراغ حوله. في حين أن الإحساسات يُضاف بعضها إلى البعض الآخر على نحو حركي «ديناميكي» كما هو الحال في النوتة الموسيقية للحن المتتابع. الديمومة الخالصة. تغيّرات كيفية متتابعة متصلة دون وعاء أو تخارج أو أي تشابه مع العدد أو أي تماثل معه، وإلا تسرّب إليها.^{٥٤}

ولا يمكن قياس الديمومة لأنها لا تنقسم مثل اللحن، ومن ثم، لا يتكون الصوت بالكم من حيث هو كذلك، بل بالكيف الذي يُثير هذا الكم؛ أي بنظام الإيقاع في كليته، وقد قامت السينما على نفس الفكرة، تحويل الحركة المتتابعة السريعة في المكان إلى حركة

^{٥٢} DIC., pp. 56-67.

^{٥٣} Ibid., pp. 47-67، Nativistique، اختلاف Hétérogénéité، تجانس Homogénéité.

^{٥٤} Ibid., pp. 74-77.

متصلة في الزمان. الديمومة الحقة هي التي يُدركها الوعي ضمن «المقدار» المتوتر؛ أي إنها ليست كمًّا خاضعًا للقياس، يحل محلها المكان؛ لذلك من الخطأ وضع الزمان كبُعد رابع للمكان مع أبعاده الثلاثة الأخرى كما هو الحال في نظرية النسبية. وهو خلط بين الواقعي والخيالي؛ فالزمان لا يوجد في المكان، ووجوده في المكان من صُنع الوهم أو الخيال، ويؤدّي تحليل الحركة إلى نفس الشيء. الديمومة الداخلية هي الديمومة الواقعية، في حين أن التجاور الخارجي هو الديمومة المتخيّلة؛ الأولى حركة وتقدّم، والثانية ثبات وسكون. الأولى حالة شعورية، والثانية مركب ذهني. الأولى مثّل شعوري للحركة، والثانية حركة مكانية.^{٥٥} وفي الزمان الداخلي لا فرق بين الماضي والحاضر؛ فالماضي يعيش في الحاضر كما هو الحال في الصورة السينمائية.

وهذا هو الخطأ الذي وقعت فيه المدرسة الإيلية بنفي الحركة وإثبات أن السلحفاة تسبق أشيل، أسرع عداء في الأساطير اليونانية لأن عبور مسافة يتطلّب عبور منتصفها، وهو ما يتطلّب عبور نصفها إلى ما لا نهاية، ومن ثم تسبق السلحفاة أشيل المطمئن إلى سرعته في العدو. وتقوم الحجة على الخلط بين المكان والزمان؛ المكان الذي تعبره السلحفاة، والزمان الذي يشعر به أشيل بعبور المسافة في لحظة واحدة. خلط بين ما ينقسم وما لا ينقسم، بين الحركة الفعلية والحركة المتخيّلة، بين الزمان الحي والزمان المجرد. وباختصار هو الفرق بين الفلسفة والدين من ناحية، والعلم الرياضي والطبيعي من ناحية أخرى.^{٥٦}

هناك فرق بين المعية والديمومة؛ المعية هي وجود شيئين في لحظة واحدة كما هو الحال في الميكانيكا، وهي غير الديمومة الفعلية. قد تتساوى فترتان في الزمان ولكنهما ديمومة واحدة. المعية كم، والديمومة كيف؛ الأولى تقاس، والثانية لا تقاس. الأولى في العلم، والثانية في الحياة. الأولى لا حياة فيها، والثانية تجربة مَعيشة.^{٥٧}

ويقال نفس الشيء بالنسبة لمفهوم السرعة في الميكانيكا وهو موضوع للقياس؛ إذ تُقاس السرعة بحركة المتحرك على مسار. فإذا كانت الميكانيكا لا تحتفظ من الزمان إلا

^{٥٥} Ibid., pp. 78–84.

^{٥٦} Ibid., pp. 84–86.

^{٥٧} DIC., pp. 86–87.

بالمعية، فإنها لا تحتفظ من الحركة إلا بالسكون.^{٥٨} والديمومة والحركة مركبات عقلية وليست أشياء.^{٥٩}

وكثرة حالات الشعور كثرة كيفية وليست كمية، كثرة في الأنا وليست في الآخر؛ أي الشيء. قد تحتوي الأولى على الثانية بالقوة كما يقول أرسطو. وبفضل الكيف نحصل على فكرة الكم، ثم الكم بلا كيف.^{٦٠}

والديمومة فعلية بالرغم من أنها كيفية، جوهرها التقدم والحركة ولا تقاس بل تُعاش.^{٦١}

للشعور أو للذات إذن جانبان؛ الأول متماثل مع نفسه وليس بتمثاله مع موضوع قابض. حالاته الإدراكات والإحساسات والانفعالات والتمثلات والأفكار. ولكل منهما جانبان: الأول واضح ومحدد ولكن لا شخصي، والثاني مختلط، متحرك إلى ما لانهاية، ولا يمكن التعبير عنه لأن اللغة لا تُعبر عنه إلا إذا وفَّقته وكَيَّفَته مع أشكاله البسيطة، وأوقعته في ميدان العادة.

ويمكن إدراك الأشياء البسيطة ما قبل اللغة. وتتحول إلى أفكار مجردة تساعد على التفلسف، وعندما تتحول إلى تصورات وأشكال ورموز وألفاظ، وعندما تتحول الديمومة إلى مكان تبدو مخاطر تداعي المعاني.^{٦٢} تبدو حياة الشعور إذن في جانبيين: في إدراكها مباشرًا أو بتوسط المكان. حالات الشعور العميقة لا علاقة لها بالكميات لأنها كيافيات خالصة، ولا تحتاج إلى مجتمع أو لغة.

ولا فرق بين الإدراك والتعرُّف، بين التعلم والتذكر. العقل للحياة الخارجية، والاستبطان للحياة الداخلية؛ الأول لمقتضيات العمل، والثاني لدواعي النظر. وإذا كان هناك سكون وثبات في الحياة الخارجية، فإن هناك مقترحًا وحركة في الحياة الداخلية. الأول والثاني شخصيان.

^{٥٨} Ibid., pp. 87–89.

^{٥٩} Ibid., pp. 89–90.

^{٦٠} Ibid., pp. 90–92.

^{٦١} Ibid., pp. 92–96.

^{٦٢} DIC., pp. 96–104، الإدراك Perception، التعريف Reconnaissance، التعليم Apprendre، التذكر Souvenir، تداعي المعاني Associationnisme.

(٥) تنظيم حالات الشعور، الحرية^{٦٣}

يحصّر برجسون مشكلة الحرية في تيارين متعارضين: الآلية والحركية. تبدأ الحركية بفكر النشاط الإرادي الاختياري يقدّمه الشعور، وهي قوة حرة من ناحية ومادة تنظمها القوانين من ناحية أخرى. وتسير الآلية في اتجاهٍ معاكس تُسيطر عليها قوانين ضرورية، وتنتهي إلى ارتباطات غنية بالرغم من مظهرها العرضي. هناك إذن افتراضان مختلفان للطبيعة يتعلّقان بعلاقة القانون بالواقعة، طبقاً للتصور الحركي تهرب الواقعة من سيطرة قانونها، وطبقاً للتيار السكوني يسيطر القانون على الواقعة، وللبساطة معنيان مختلفان في التيارين، الحركي والآلي؛ ففي التيار الآلي تعني البساطة كل مبدأ يمكن التنبؤ به. وحسابه مثل مبدأ السكون أو القصور الذاتي؛ فهو أبسط من الحرية، والمتجانس أبسط من المختلف، والمجرد أبسط من العياني. في حين لا يحاول التيار الحركي إقامة نظام مناسب للأفكار بالبحث عن علاقاتها الفعلية. وهي فكرة بسيطة يعتبرها التيار الحركي ساذجة. والتلقائية أكثر بساطة من التصور الذاتي. هناك إذن مفهومان للنشاط الإنساني طبقاً لفهمنا لعلاقة العياني بالمجرد، والبسيط بالمركب، والوقائع بالقوانين.

وعلى نحو بعدي تُواجه الحرية بوقائع محددة، فيزيقية ونفسية؛ فأحياناً تعتبر أفعالنا محكومةً بالعواطف والأفكار وحالات الشعور، وأحياناً أخرى تبدو الحرية مناقضةً للخصائص الرئيسية للمادة، خاصةً مبدأ الحفاظ على الطاقة. وكلاهما مظهران للحتمية الشاملة. وتقوم الحتمية الفيزيقية كما تقوم كل حتمية فيزيقية على افتراض نفسي. ويرجع خطأ الحتمية النفسية إلى تصور خاطئ لتعدد حالات الشعور خاصةً الديمومة؛ فالحرية نقطة تطبيق للتمييزات السابقة.^{٦٤}

والصورة النموذجية للحتمية الفيزيقية مرتبطة بالنظريات الآلية أو الحركية للمادة؛ فالعالم «كومة» من المادة يتصورها الخيال كذرات أو جزيئات تنتج حركات من كل نوع، ذبذبات أو تحولات هي أصل الظواهر الفيزيقية والتفاعلات الكيميائية والحرارة والصوت والكهرباء. تخضع لقوانين الجهاز العصبي والمخ ومراكز الإحساس. ومنها الحركات الانعكاسية الشرطية والأفعال التي يقال عنها إنها حرة. والقوانين مثل قانون حفظ

^{٦٣} DIC., pp. 105-166. السكون، القصور الذاتي Inertie، عرضي، Contingent.

^{٦٤} Ibid., pp. 105-107.

الطاقة وكل القوانين التي تحدّد كل علاقات الذرات والجزيئات. وهي النظرية الذرية، وقد أثبت صحتها هيرن، وأوجست كومت، ووليم طومسون. وتخضع الحياة النفسية لنفس المصير، وهو ما يُحدّد مسبقاً مشكلة الحرية. وكان ليبنتز قد وضع من قبل مبدأ الانسجام المسبق. كما قرّر اسبينوزا أن موجّهات الفكر وموجّهات الامتداد يتطابقان دون أن يؤثر أحدهما في الآخر. هما لغتان مختلفتان للوصول إلى الخلود. وأوضح الفكر المعاصر هذه الحتمية بلغة هندسية. ويدلنا الشعور على أن معظم أفعالنا تتم بالبواعث. ولا تعني الحتمية الضرورة؛ لأنّ الحس المشترك يُقر بالاختيار الحر. أما الحتمية فتخلط بين الديمومة والعلية. وهي الحتمية التي تقوم على مبدأ الارتباط أو تداعي المعاني. ولا يُغالي في أهمية قانون حفظ الطاقة في تاريخ العلم، وقد تنبّاه كل علماء الطبيعة قبل ليبنتز مثل ديكارت، واستبدل به ليبنتز مبدأ حفظ القوة الحية ممّا يسمح بالتمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الحياة التي تسمح بدورها بإدخال الزمن، السابق واللاحق في الضوء وفي الإنسان الماضي والحاضر.^{٦٥}

وتقوم الحتمية النفسية على تصور ارتباطي للذهن، في حين يوجد بين حالات الشعور اختلاف كفي؛ فالشعور عالم من البواعث وليس من الارتباطات التي يجعلها جون ستيوارت مل أساس جريمة القتل أو صراع البواعث عند ألكسندر بين. وتردّد فوييه في جعل الحرية أحد البواعث القادرة على مقابلة بواعث أخرى. واللغة مسئولة عن الخلط بين هذه البواعث. خطأ الارتباط هو استبعاد العامل الكيفي من الفعل المتحقّق وإبقاء الهندسي واللاشخصي.

وهناك تمييز بين الجانب الموضوعي والجانب الذاتي، بين الكثرة المتجاورة والكثرة المتفاعلة. خطأ المذهب الارتباطي إذن هو استبدال إعادة التركيب المصطنع الذي تعطيه الفلسفة بالظاهرة العيانية في الوعي، والخلط بين شرح الواقعة والواقعة ذاتها.^{٦٦} تتصل الذات بسطح العالم الخارجي من خلال الحواس التي تُعطي انطباعات الأشياء المتجاورة. في حين هناك جانب آخر، وهو أصل الكثرة الحسية في الفردية. المبدأ الارتباطي هو أساس علم النفس اللفظ الذي تخدعه اللغة. في حين أن الظاهرة في العمق.

^{٦٥} Ibid., pp. 107-117. حركي Cinétique. هيرن Hirn، أوجست كومت Auguste Combt، وليم

طومسون William Thomson. موجّهات Modes.

^{٦٦} DIC., pp. 117-23.

مبدأ الارتباط يرد الذات إلى مجموعة من الإحساسات. والفعل الحر يكمن وراءها، يخرج من النفس في مجموعها، وليس من مجموع الارتباطات الحسية. والأفعال الحرة نادرة للغاية عندما تهتر شخصيتنا كلها؛ إذ تستيقظ الذات من أسفل إلى أعلى، من العمق إلى السطح.

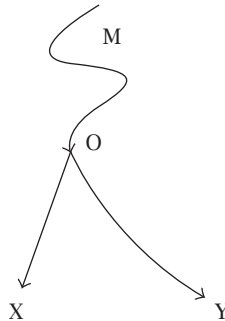
ويبدو الفعل الحر في التردد بين عاطفتين متضادتين ثم اختيار أحدهما بإتباع الدافع الأقوى طبقاً لنظرية الجبر الذاتي الشهيرة منذ كانط. الفعل الحر هو الذي ينبثق من عمق الشخصية كلها؛ فالطبيعة بطبيعتها تفترق في خطين مثل النهر المتدفق. تصطدم مياهه بصخرة كبيرة تلتف حولها إن لم تستطع أن تغمرها.

وهو ما أدركه أيضاً جون استيوارت مل بإدخاله الشخصية كمصدر لحرية الاختيار. الذات هي العلة المحددة للفعل الحر. الخطورة هي الوقوع في الحتمية النفسية وليس المبدأ الميتافيزيقي، ومن ثم تختفي حرية استواء البواعث والاختيار العقلي بين بديلين بلا مُرجح، حرية «حمار بيوريدان».^{٦٧}

في الفعل الحر يتضخم الأنا ويغتني ويتغير.

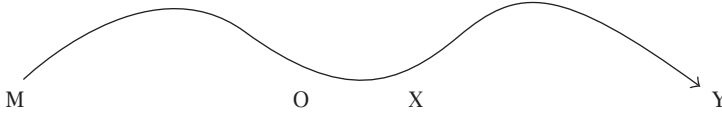
الديمومة الفعلية ممكنة، والحرية هي الإمكان أو الحدوث، وما الرياضيات أو الميكانيكا إلا رموز، ومن ثم كان الفهم عملية فك الرموز كما هو الحال عند هوسرل. النشاط الحي لا يمكن التنبؤ بمساره أو تحديده مسبقاً في الذات، بل وفي الطبيعة. الرياضيات والميكانيكا يُسقطان الزمان في المكان، ويتحول التقدم إلى شيء، ابحت عنا

^{٦٧} Ibid., pp. 123-33.



بحرية في دقيقة معينة حيث تكون صفة الفعل ليس في علاقة هذا الفعل بغيره، بل بعلاقة يمكن أن يكون عليه.^{٦٨}

والآن، هل تستطيع الديمومة الفعلية أن تتنبأ؟ مهما عاش شخصان في بيئة وظروف واحدة فإنه لا يمكن التنبؤ بمسار أفعالهما. والرياضة بالمثل، والطبيعة تقوم على الاطراد. أما السلوك الإنساني فلا يمكن التنبؤ به مهما تشابهت الظروف لنفس الشخص في زمانين مختلفين أو لشخصين في زمان واحد. فالتوتر صفة لا يمكن التعبير عنها من الحالة الشعورية ذاتها؛ لذلك يجب التمييز في الشعور بين حالة الحركة وحالة الثبات. التشابه الكمي لا يؤدي بالضرورة إلى تماثل كيفي، بل قد يؤدي إلى اختلاف كيفي؛ فمسار الحياة هو التفريع أو التمزج.



وليس الخط المستقيم مثل النظرية التموجية في الضوء في مقابل نظرية الخط المستقيم، ومن ثم، لا يمكن التنبؤ بمسار الديمومة في المستقبل، ولن يستطيع الشيطان الماكر عند ديكارت أن يغير من مسار الظواهر الطبيعية. في حين أن الحياة الشعورية لا تخضع لمسار حتمي. يستطيع الفلكي أن يتنبأ بموعد كسوف الشمس أو خسوف القمر بالرغم من إرادة الشيطان الماكر، ولكن لا يستطيع الفيلسوف أن يتنبأ بمسار الحياة الشعورية على عكس التقابل الذي وضعه الفلاسفة الاستشراقيين بين العالم الأكبر والعالم الأصغر. علم الفلك هو علم العدد، في حين أن العلم الإنساني هو علم الزمان. وحالات الشعور تقدم وليست أشياء على نقيض ما قاله دوركهيم «الظواهر الاجتماعية أشياء». كل تنبؤ هو في الحقيقة رؤية. وتحقق هذه الرؤية لو كان بالإمكان تقصير زمن المستقبل مع الاحتفاظ بعلامات الأجزاء فيما بينها كما هو الحال في التنبؤات الفلكية. فلا يوجد فرق بين التنبؤ والرؤية والفعل.^{٦٩}

^{٦٨} Ibid., pp. 133-8.

^{٦٩} Ibid., pp. 139-49. التفريع والتشعب Bifurcation.

وهناك صلة بين الديمومة الفعلية والعلية كأحد أبعاد الحتمية؛ ففي حياة الشعور لا يحدّد السابق اللاحق على عكس الظواهر الطبيعية. الظواهر في الزمان حرة في تداعيتها، في حين أن الظواهر في المكان حتمية في ارتباطاتها. لا ينطبق مبدأ العلية على الديمومة في حين ينطبق على الأشياء؛ فالقانون «نفس العلة تؤدّي إلى نفس المعلومات. ينطبق على عالم الظواهر الخارجية أي الأشياء، وليس على عالم الظواهر الداخلية أي الديمومة. في عالم الأشياء، تتكرّر المعلولات كلما تكرّرت العلة. وفي عالم الشعور، هناك إبداعات مستمرة بين السابق واللاحق. وتقوم علاقتهما على الكمون والطفرة والقفزة والتغيير النوعي. ولا فرق بين الرياضة والطبيعة في ظواهر التكرار والرتابة والاتساق؛ فالعقل والطبيعة يخضعان لنفس النظام. الرياضة والطبيعة عالم واحد، عالم الكم المنفصل أو المتصل، في حين أن عالم الشعور هو عالم الكيف المتصل. التجريد والكم من نفس النوع بالرغم من اعتراض عالم الطبيعة وليم طومسون على ذلك؛ إذ تصوّر المكان مملوءًا بسائل متجانس يصعب فهمه. تتحرّك فيه دوامات، تتولّد عنها صفات المادة. هذه الدوامات هي العناصر المكوّنة للجسد. والذرة أيضًا حركة. والظواهر الفيزيائية تُردّ إلى حركات منتظمة تتحقّق داخل هذا السائل غير المفهوم. وينتهي كل ذلك بمعادلات جبرية. علاقة العلية علاقة ضرورية؛ أي علاقة هوية، تصوّرها اسبينوزا معادلةً للمطلق وللوحدة الإلهية. فلا فرق بين فيزيكا ديكارت وميتافيزيكا اسبينوزا في تصوّرهما لللية في العالم الخالي من الديمومة، وهو العالم الآلي الرياضي الذي يخلو من الحرية الإنسانية.^{٧٠}

ومن ناحية أخرى، هناك الجهد كما أكّده مين دي بيران، جهد الفعل. عندما ينتهي الجهد يبدأ الفعل، ويستمر التقدم، ومن ثم، يتحدّد المستقبل في الحاضر. لو عُرف المستقبل لثم تحقيقه في الحاضر. والدليل على ذلك العادة، كما بيّن رافيسون. تُكتسب العادة أولاً، ثم تتحوّل بعد ذلك إلى طبيعة ثانية، تتم بالفطرة وليس بالاكْتساب مثل السباحة، وهو ما لاحظته ليبنتز أيضًا بالتحوّل من الإرادة المريدة إذا لم تتحقّق إلى الإرادة المرادة التي تريد ذاتها. وهو أقرب إلى تصور الديمومة وليس تصور المكان. والله هو الذي يحدّد عند ليبنتز علاقات الذرات بعضها ببعض، وليست قوانين الميكانيكا. وما سمّاه ليبنتز الله سماه برجسون «الديمومة» أو الشعور أو الزمان. كما حوّل فارادي الذرات الآلية إلى ذرات حركية، والعلاقات الآلية إلى علاقة قوى، دون الانتباه إلى الجهد. علاقات العلية

^{٧٠} Ibid., pp. 149–66. وليم طومسون William Thomson.

الخارجية رياضة خالصة، ولا صلة لها بعلاقات القوى النفسية والفعل الذي ينبثق منها. في حين أن علاقات العلية الداخلية علاقات حركية خالصة.

الحرية إذن هي علاقة الذات العياني بالفعل الذي تحقّقه، وهي علاقة لا يمكن تحديدها لأننا أحرار. تحلل شيئاً وليس التقدم. ونفكك الممتد وليس الديمومة، ونرى الديمومة وقد تحوّلت إلى سكون وقصور ذاتي؛ لذلك كل تحديد للحرية يُعطي شرعيةً للحمية. هل يمكن تحديد الفعل الحر بأنه هذا الفعل إذا تم كان يمكن ألا يكون. وهذا يقتضي التساوي بين الديمومة والمكان. هل الفعل الحر هو ما لا يمكن التنبؤ به وما لا تعرف مسبقاً كل شروطه؟ وهو ما يؤدّي أيضاً إلى المساواة بين الديمومة ورمزها. وهو ما يؤدّي أيضاً إلى الحمية. هل يقال إن الفعل الحر هو ما لا يتحدّد بعلة؟ وهو تعريف لا يُميّز بين العلة الخارجية والعلة الداخلية.^{٧١}

إن المحك الرئيسي في مشكلة الحرية هو الإجابة على سؤال: هل يمكن تمثّل الزمان على نحو مطابق بالمكان؟ فإذا كان هو الزمان السيال فلا، ومن ثم فالحرية بدهاء شعورية، إنما المشكلة في تصور الديمومة كامتداد، وتفسير التتابع بالمعية، والتعبير عن فكرة الحرية بلغة لا يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى.

وفي النهاية يمكن الابتعاد عن لغة كانط والاعتماد على الحس المشترك؛ فعلم النفس الحالي يدرك الأشياء في صُور معينة مستمدة من تكويننا الخاص.

وقد بدأ كانط هذا التيار بتحليله قوى النفس، في حين تميّز الفلسفة الألمانية بين الزمان والمكان، والتوتر والامتداد بلغة هذه الأيام في مواجهة المدرسة التجريبية التي تُعيد تكوين الامتداد من خلال التوتر. وتُكمل الفيزيكا عمل علم النفس في هذا الاتجاه. ويبدو أن الحس المشترك يأبى تناول الظواهر النفسية ابتداءً من تعبيراتها الجسمية، وتطبّق ما ينطبق على الأشياء على النفس. الديمومة لها عالمها الخاص في الكثرة وحالات الشعور والتوتر والوحدة الباطنية الجامعة. الظواهر النفسية كصفات خالصة أو كثرة كيفية وليست علامات أو أعراضها الكمية. حالة الشعور في الزمان، وليست في المكان كما قدّم هوسرل «في الوعي الداخلي بالزمان». يُدرك بالحدس كما تُدرك الأشياء بالعقل. ويرتبط مفهوم الحرية بالديمومة والحياة الباطنية، وليس بالمعية في عالم الأشياء، في الزمان وليس في المكان. وتتفق الفلسفة؛ أي التصوف والعلم، على ذلك. وفرق بين الحدس اللحظي

^{٧١} فارادي Faraday.

والعقل الاستنباطي. الفعل الحر مرتبط باللحظة والمغامرة، وليس بالعقل واستنباط النتائج من المقدمات. تستطيع التجربة إذن تنفيذ الحتمية. وكل محاولة لتحديد الحرية تنتهي من جديد إلى الحتمية. العلم قادر على التنبؤ والقياس والخضوع إلى ضرورة الحياة الاجتماعية. في حين أن أفعال الحرية أفعال نادرة؛ لأنها انبثاقات في الديمومة، لحظات متميزة، وأفعال بطولة. الفعل الحر هو امتلاك الذات والدخول في الديمومة الخاصة.

ويرجع خطأ كانط إلى اعتبار الزمان كوسط متجانس. لم يلاحظ الديمومة الواقعية ولحظاتها الداخلية. وكان بإمكانه ضمها إلى الشيء في ذاته. خلط كانط بين الديمومة ورمزها. تلك قوة كانط وضعفه، عظمته وبؤسه؛ فقد تصوّر الشيء في ذاته في جانب المكان والزمان في جانب آخر. كان يمكن للعقل العملي أن يكتشف الديمومة حتى على طريقة التذكر الأفلاطوني، العلم تذكر والجهل نسيان؛ إذ تند الديمومة عن الرياضيات والطبيعيات والأحكام القبلية التركيبية عند كانط.

تتطلب العلية الحتمية الضرورية، وهو عالم «نقد العقل الخالص»، ولكن فضل كانط وضع الحرية خارج الزمان، والوقوع في ثنائية حادة بين الشيء في ذاته والظاهر، بين العقل والعملي والعقل النظري. ولو اكتشف كانط الديمومة لربط بين العقليين النقيضين. الحرية خارج العالم الآلي وعالم الارتباط. هو العالم الثالث الناقص الذي حاول كانط ملأه بالجمال والغائية في «نقد ملكة الحكم».

نشأت مشكلة الحرية إذن من سوء فهم. كانت بالنسبة للمحدثين ما كانت بالنسبة للقدماء، السوفسطائيين من المدرسة الإيلية. وكلاهما وقعا في وهم يخلط بين التتابع والمعية، بين الديمومة والامتداد، بين الكيف والكم.^{٧٢} وكما نقد سقراط خطأ السوفسطائيين القدماء، نقد برجسون خطأ التجريبيين المحدثين.

^{٧٢} DIC., pp. 167-80.

الفصل الثاني

المادة والذاكرة

(١) مقدمة: الموضوع والمنهج والهدف

بعد «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» بسبع سنوات وقد ناهز برجسون سبْعاً وثلاثين عاماً، كتب «المادة والذاكرة» عام ١٨٩٦م بنفس المنهج الأول لإثبات استقلال النفس عن البدن، كما أثبت من قبلُ استقلال الزمان عن المكان، والكيف عن الكم، والتوتر عن الامتداد، والمتصل عن المنفصل، والداخل عن الخارج، والحدس عن العقل.^١

والعنوان «المادة والذاكرة»؛ أي الصلة بين التذكر كظاهرة نفسية ومركز التذكر في المخ كنقطة تطبيقية لدراسة «الصلة بين الجسم والروح»، وهو العنوان الفرعي أو بالتعبير الشائع «بين البدن والنفس»، وقد تكرر نفس العنوان تقريباً في الجزء الأخير من عنوان الفصل الرابع «في تحديد الصور وتثبيتها، الإدراك الحسي والمادة والنفس والبدن». ولا يعني الاعتماد على الحدس في المعرفة أيّ تجاهل للأدبيات السابقة، بل على العكس يبدأ برجسون بقراءة معظم الدراسات حول الموضوع، وكما يبدو ذلك في مئات مراجعات الكتب والتقارير للأكاديمية الفرنسية التي نُشرت في «كتابات وأقوال» بمناسبة المئوية الأولى لمولده. وتظل القراءة مستمرة حتى يكشف الخطأ بالحدس الذي يخرق هذه القراءات وينظمها في خيط واحد كحبات العقد؛ فتتحوّل المعلومات إلى علم، والكم إلى الكيف، والنقل إلى إبداع.

وإذا انقسمت «رسالة المعطيات البديهية للوجدان» إلى ثلاثة فصول عن «توتر الحالات النفسية»، وتكثر حالات الشعور مع فكرة الديمومة، و«تنظيم حالات الشعور مع

^١ H. Bergson: Matière et Mémoire, PUF, Paris 1953 (MM), 54^{me} Ed

فكرة الحرية»، فإن «المادة والذاكرة» دون محاولة ينقسم إلى خمسة فصول كلها عن الصور؛ الأول «في انتقاء الصور للتمثل، دور الجسم»،^٢ والثاني «في التعرف على الصور، الذاكرة والمخ»،^٣ والثالث «في بقاء الصور، الذاكرة والروح»،^٤ والرابع «في تحديد الصور وتثبيتها، الإدراك الحسي والمادة، النفسي والبدن».^٥ وأكبرها الأول ويُضاف «تصدير» في البداية،^٦ وتلخيص وخاتمة في النهاية. وهي ثلاثة أضعاف التصدير.^٧

وإذا كانت الشخصية الأولى التي وجّه إليها برجسون سهامه في «رسالة في المعطيات البدئية للوجدان» فشر ممثل السيكونفزيقا، وكانط ممثّل العقلانية الثابتة، ومنتسباً إلى وليم جيمس، فإن «المادة والذاكرة» مُوجّه أساساً ضد ديكارت وبيركلي ممثلي المثالية، وزينون الأعلى ممثّل السوفسطائية القديمة، وبين وشاركوه ممثّلين للسيكونفزيقا، ومنتسب إلى ليشتهام وريبو وكوسمول وأولر ممثّلين لعلم النفس الخاص على مختلف درجاته.^٨

الهدف من الكتاب إثبات واقعية الروح وواقعية المادة في آنٍ واحد والعلاقة بينهما، ابتداءً من نقطة تطبيقية واحدة، الذاكرة. هو كتاب ثنائي النزعة، ومع ذلك يحاول

^٢ MM., pp. 11–80

^٣ Ibid., pp. 81–146

^٤ Ibid., pp. 147–98

^٥ Ibid., pp. 199–252

^٦ Ibid., pp. 1–9

^٧ Ibid., pp. 253–80

^٨ الاتجاه العقلي ديكارت، بركلي (٦)، كانط، كانطي (٤)، ليبنتز (٢)، لوتز (١)، آشيل (٤) (في الهامش أيضاً ٤).

(٢) الاتجاه السوفسطائي: زينون الإيلي، المدرسة الإيلية (١).

(٣) الاتجاه الحسي: فوند Wundt (٤) (في الهامش)، شاركوه Charcot (٢)، طومسون Thomson، فارادي Faraday، ونسلو Winslow، كوسمول، زينون، مولر (٢)، مل (١). ليشتهام (٣). وآخرون على التخوم مثل فيلباند Wilband، مودزلي Moudsley، ليساور Lissauer، فوازان Voisin، مونتربرج Münsterberg، كولبه Külpe، جولد شيدر Goldscheider، جراشي Grashey، باستيان Bastian، رومبرج Romberg، أدلر Adler، سترىكر Stricker، برودبنت Broadbent، وايسمان Waysman، مولي Moeli، فرويد، بين (١).

(٤) الاتجاه النفسي الخالص: جانيه P. Ganet (٧).

التخفيف من غلوائها التقليدية في تاريخ الفلسفة، واكتشاف العلاقة بينهما، وليس الفصل أو التمييز كما فعل ديكارت وقبلة الفلاسفة المسلمون بالاعتماد على الحس المشترك الذي لا يعتمد عليه الفلاسفة كثيرًا كما يعتمدون على الحدس أو العقل الاستنباطي.

وترجع الصعوبة إلى الخلاف الحاد بين المذهبين الواقعي والمثالي في تصورهما للمادة. يهدف الفصل الأول إلى إثبات أن هذين المذهبين متطرفان؛ الأول يحوّل التمثّل إلى شيء، والثاني يحوّل الشيء إلى تمثّل. والمادة في الحقيقة لا هي شيء ولا تمثّل، بل صورة؛ أي إنها أكثر ممّا يسمّيه المثالي وأقل ممّا يسمّيه الواقعي شيئًا. وبتعبير هوسرل هو الشيء كما يحياه الشعور؛ أي قسدية أو إحالة متبادلة بين الذات والموضوع، بين الشعور ومضمونه، بين «الكوجبتو» و«الكوجيتاتوم». وهو ما يتفق مع الحس السليم والفهم المشترك. لا يعترف الفيلسوف المثالي مثل بركلي إلا بأن الشيء هو تمثّل للروح. في حين لا يعترف الفيلسوف الواقعي إلا بأن الشيء مستقل عن الروح، في حين أن الحس البديهي يرى أن الشيء صورة مستقلة بذاته عن الذات، والموضوع عن الوعي والشيء. هذا هو معنى «الصورة» في الفصل الأول^٩ ودون الدخول في المناقشات العالمة للفلاسفة التي تنتهي إلى أن المادة توجد بقدر إدراكنا لها كصورة؛ فلا فصل بين الحقيقة والظاهر، بين الوجود وما يبدو عليه، المهم هو تجاوز هذه الثنائية والخروج من هذه الدائرة المفرغة.

ويرجع الفضل إلى بركلي في إثباته أن الصفات الثنائية للمادة واقعية مثل الصفات الأولى في تفنيده للفلاسفة الإيليين؛ فالمادة مجرد فكرة داخل الروح. لقد جعلها ديكارت مجرد امتداد رياضي. وهو أمر صعب المنال. أما بركلي فجعلها قريبة منا للغاية بالرغم من نجاح الفيزيكا في عصره مثل نجاح الرياضيات في عصر ديكارت.

وقد أصاب كانط في شق الطريق بين الاثنين بتأسيسه الفيزيكا على أساس رياضي، وربما لم يكن كانط في حاجة إلى الفلسفة النقدية نظرًا لأن الطريق الثالث يتفق مع الحس الطبيعي دون رد الميتافيزيكا إلى علم النفس أو علم النفس إلى الميتافيزيكا، بين بركلي وديكارت. ويتضمّن الفصل الرابع النتائج المترتبة على ذلك.

ويتم تناول موضوع المادة في الفصلين الثاني والثالث، وهي صلة النفس بالبدن. ولم يتم التعمّق فيها في تاريخ الفلسفة. وقد اكتفت النظريات السابقة ببيان التوحيد بين

^٩ تصدير الطبعة السابعة 9-1. MM., pp.

الاثنين كواقعة صلبه، ولكن عصية على الفهم. ويستعمل التشبيه، أن البدن آلة النفس. وهناك افتراضات أخرى أهمها افتراض السيكوفيزيقا، موازاة النفس للبدن، وافتراض الظهور أو التجلي أن النفس تجلّ للجسد أو أن الجسد تجلّ للنفس.^{١٠} وينتهي كلا الفرضين عملياً إلى نفس النتائج، وهي أن الفكر مجرد وظيفه للمخ بلغتين مختلفتين. هناك تعاون وثيق بين الاثنين، ولكنه تعاون غير حتمي؛ لأن الذاكرة تنبثق من بينهما كما ينبثق الذكر؛ فالحالة النفسية تتجاوز حالة المخ، تتعلّق بها، وتستقل عنها. العلاقة بين الذهن والمخ قائمة إلا أنها ليست علاقة علّية، بل علاقة حامل بمحمول، دال بمدلول كما يقول هوسرل. ليس للذكريات محل في المخ ومركز في الأعصاب. وإذا كان اضطراب الكلام ينشأ من خلل في المركز الخاص به في المخ، فإن التذكّر لا مركز له كما أثبت ذلك جانيه في أبحاثه المعمقة، مستعملاً مفاهيم التوتر والانتباه في الواقع والتي اعتُبرت أفكاراً ميتافيزيقية. والواقع أنه بين علم النفس والميتافيزيقا هناك علم ثالث مستقل سمّاه هوسرل الظاهريات ليحل الصراع بين الواقعية والمثالية، بين الآلية والحركية، بين الوجود والماهية في المادة. هذا الارتباط واقعي وحقيقي بدلاً من السّجال الذي لا ينتهي بين المذهبين المتصارعين. تتجه التحليلات النفسية نحو الطابع النفسي للوظائف الذهنية المتجهة أساساً نحو العمل. في حين أن العادات العملية في المذهب الثاني ترجع إلى ميدان التأمل وتخلق مشاكل مزيفة تحاول الميتافيزيقا توضيح غموضها.^{١١}

(٢) انتقاء الصور للممثل، دور البدن^{١٢}

إذا لم يُعرف شيء عن كل النظريات حول المادة والروح، وعن كل المناقشات حول نظرية مثالية العالم الخارجي، تظهر صور بالمعنى العام للكلمة، صور مدركة عند فتح العينين وغير مدركة عند غلقهما. وتتفاعل هذه الصور مع بعضها البعض طبقاً لقوانين ثابتة هي قوانين الطبيعة: ومستقبل البعض هذه الصور في حاضرها ولا جديد فيها. ومن ثم، لا تُعرف أيضاً عند غلقهما عن طريق العواطف. وهذا دور الجسد. وباختصار، يحدث

^{١٠} تجلي ظهور. Epiphenomena.

^{١١} اضطراب الكلام، العي Aphasia. جانيه P. Janet.

^{١٢} MM., pp. 11-80.

كل شيء في هذا العالم من الصور التي تُسمَّى العالم، وكأن لا شيء جديدًا يحدث الآن خلال بعض الصور الخاصة التي يُقدِّم الجسم نموذجها.

والجسد مجموعة من الأعصاب مرتبط بمراكز عصبية تنقل الإحساسات من الأطراف إلى المراكز في حركات مركزية وطرديّة تُكوِّن رؤيةً للعالم الخارجي. الأعصاب صورة، والمخ صورة أخرى، والاهتزازات المنقولة من الأعصاب إلى المخ صورة ثالثة. وهذا هو التصور المادي للإدراك. المخ فيه جزء من العالم الخارجي، وليس العالم الخارجي جزءًا من المخ. والحقيقة أنه لا الأعصاب ولا المراكز العصبية قادرة على أن تكون شرطًا كصورة العالم. ويدخل الجسم كعامل حركي في الإدراك؛ فهو الذي يقسم العالم داخله وخارجه؛ فالجسم هو أداة تحريك الأشياء؛ أي إنه مركز فعل ولا يمكن أن يُنتج تمثلاً.

وإذا كان الجسم قادرًا على أن يكون له أثر فعلي وجديد على الأشياء التي تحيط به، فهو في وضع مُتميّز بينها. له أثر ممكن، وهذا هو الفرق بين الفعل الواقعي والفعل الممكن. الفعل الواقعي في حركة الجسم والفعل الممكن في تحويل الأشياء إلى صور. وكلما ازداد الأنواع اتساعاً أصبحت الصور أكثر نمطيةً وحيادية. «الأشياء التي تحيط بالجسم تعكس فعلاً ممكناً للجسم عليها». والمادة هي مجموعة الصور، والإدراك الحسي للمادة هو هذه الصورة المتعلقة بالفعل الممكن لصورة خاصة وهو الجسم. والتمثل هو إدراك الصورة؛ أي إدراك الإدراك، هو إدراك مزدوج. والخلاف بين الصورة والتمثل اختلاف في الدرجة وليس اختلافًا في الطبيعة. إدراك العالم إذن لا يتعلّق بالحركات الداخلية لمادة المخ.

وإشكال المادية والثنائية هو تصوُّر المخ كمادة مكتفية بذاتها مستقلة عن العالم مع أنه غير معزول عنه. المشكلة إذن بين الواقعية والمثالية أو بين المادية والروحية هي كيف تدخل الصور في نفس الوقت في نظامين مختلفين: الأول تتغير فيه الصورة وتخضع إلى حد معين إلى أثر فعلي من الصور المحيطة، والثاني تتغيّر جميع الصور وتصبح واحدةً وتعكس إلى حد معين الفعل الممكن لصورة متميزة؟

كل صورة داخلية في بعض الصور وخارجة عن أخرى، ولكن مجموع الصور ليست داخليةً أو خارجية؛ لأن الداخلية والخارجية ليست علاقات بين الصور. وسواء كان العالم داخل فكرنا أو خارجه لا يحل المشكلة. والقول بأنه عالم معقول يؤدّي إلى سجال عقيم؛ حيث تُستعمل ألفاظ فكر ووجود وعالم بمعان متعددة. وجود أرضية مشتركة هو السبيل لحل هذا الخلاف، نظام ينتمي إلى العلم تُنتج فيه الصورة لذاتها ولها قيمة مطلقة،

ونظام ينتمي إلى عالم الشعور حيث تنتظم كل الصور في صورة مركزية، وهو الجسم الذي يتبع التغيرات، ومن ثم يصبح السؤال بين الواقعية والمثالية واضحاً؛ إذ يختار كل مذهب نوع العلاقات التي يريدها، علاقة العلم أم علاقة الشعور. وتستنبط المثالية الذاتية النظام الأول من الثاني، في حين تستنبط الواقعية النظام الثاني من الأول.

يبدأ الواقعي من العالم؛ أي من مجموعة من الصور محكومة فيما بينها بالقوانين الطبيعية، وتظل آثارها مرتبطة نسبياً بعلاقتها. ليس لها مركز، بل تتوالى واحدة تلو الأخرى إلى ما لانهاية. يبدأ المثالي من الإدراك الواحد لمجموع هذه الصور. في النظام الأول العلم ممكن؛ لأنه يتبع مسار الحوادث من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل؛ لذلك يكون قادراً على التنبؤ. والخطأ هو الخلط بين النظامين. يحتاج العلم كي يكون علماً إلى افتراض وجود إله خارج العالم أو وعي زائف قادر على ضم هذه الصور المتتالية، وهذا هو عمل المخطّط الترنسندنطالي عند كانط الذي ينقل الحاسية إلى الفهم. وتمر من خلاله حدوس الزمان والمكان. «أهمية الإدراك إذن هو أنه إدراك كلي، معرفة خالصة»، وهو ما لا يقوم به الجهاز العصبي ولا المخ كما هو الحال في النوع الحيواني، ومن ثم الخلط بين المادة والوعي والعلاقة الخالصة بينهما.

وتبدأ عملية انتقاء الصور بعمل الجهاز العصبي ومراكزه من خلال الحواس، المنبّهات والمؤثرات والمتغيرات الحسية للأعصاب حتى مراكز الإحساس، وتحليل الخلايا ومركباتها البيولوجية، وأكثر الظروف المحيطة، وقوانين الإدراك الآلي، بل ودور النشاط الإرادي وتدخل المخ؛ حتى يتحوّل ذلك إلى معرفة أي مسار يحول المادة إلى روح. المراحل الأولى لانتقاء الصور أدخل في العلم، علم البيولوجيا والجهاز العصبي والمخ، وهو أقرب إلى علم الطب. وفي مرحلة ثانية يتحول علم الفيزيولوجيا إلى السيكوفيزيقا كحلقة متوسطة بين البيولوجيا وعلم النفس الخالص.

المخ آلة لتحليل الحركات المجمعّة واختيار أحدها للتنفيذ. دوره النقل ثم التقسيم. في حين يعمل الجهاز العصبي بطريقة أقرب إلى المعرفة، تخطيط للأفعال الممكنة لاختيار أحدها للتنفيذ. ليست وظيفة الجهاز العصبي صنع التمثلات، بل استقبال المنبهات أو الإشارة إلى الجهاز الحركي وتقديم أكبر قدر ممكن من المواد لهذه الأجهزة، الإدراك موجه نحو العمل وليس نحو النظر.

وهناك قانون دقيق يربط امتداد الإحساس الواعي بتوتر الفعل، «يقدم الإدراك الحسي المكان في تناسب دقيق مع الفعل في الزمان».

ولا يوجد إدراك حسي خالٍ من التذكر؛ إذ تتداخل الآلاف من الإدراكات الماضية في الإدراك الحسي للحاضر. الإدراك نوع من الرقبة الداخلية الذاتية، لا يختلف عن التذكر إلا بدرجة مؤثرة.

وذاوية الصفات الحسية في تقلص الواقع الذي تعمل فيه الذاكرة، وهذا هو دور الوعي الفردي في الإدراك. الوعي لا يُستنبط من غيره، بل يُستنبط الإحساس فيه. وذلك يشبه نظرية الإدراك عند هوسرل، الشعاع المزدوج، من الموضوع إلى الذات وهو الإدراك، ومن الذات إلى الموضوع وهو الانتباه.

ومراكز الحسي مراكز لا حتمية تُجاوز القوانين الآلية؛ لذلك تنشأ تمثلات الأشياء في اتجاه معاكس للحرية. في الصور هناك اختلاف في الدرجة وليس في النوع، بين الوجود والوجود المدرك الواعي.

ليس الإدراك صورةً شمسية للشيء مثل ذرة لينتز التي هي صورة من العالم ككل، «المهم هو ليس شرح كيف ينشأ الإدراك، بل كيف يتحدّد؛ لأنه من حيث المبدأ صورة أكمل، ثم يقل في الواقع إلى ما يهم الإنسان».

ويقوم تمثّل الأشياء على الحسي المشترك دون الدخول في دور الجهاز العصبي ومراكز المخ، بل يتم تحليل حالات الشعور الخالصة مثل الهلوسة والحلم حيث تنبثق الصور التي تطابق الإدراك الخارجي. فكيف يختلف الموضوع وتبقى الصورة؟ هذا هو دور الذاكرة؟^{١٣}

مهمة الجهاز العصبي هي المسار العملي، وتوجيه الجسم نحو الحركة؛ فالإدراك ينتج عنه مساران؛ مسار نحو حركة الجسم ومسار نحو التمثّل. الأول باعث، والثاني صورة. ومن هنا لزم التمييز بين الفعل والتمثّل. الأول في المكان، والثاني في الزمان، الأول حركة فعلية، والثاني حركة ضمنية.^{١٤}

ومن نتائج علم نفس الطفل وتبدأ التمثلات لا شخصية ثم تتحول تدريجياً بفعل الاستقراء إلى شخصية من خلال الجسد. وهو مسار تحوّل الإدراك من الخارج إلى الداخل. هناك ثلاث حقائق؛ الأولى: احتياج الحواس إلى التدريب حتى تُصبح قادرة على أن تتجاوز النسبية والذاتية إلى مبدأ التجريد، وتخترن الصور في الذاكرة. والثانية وجود

^{١٣} التمييز Dissernement.

^{١٤} فعلي Réel، ضمنى Virtuel.

طاقة خاصة للجهاز العصبي قادرة بما فيها من قوة كهرومغناطيسية على نقل الإدراك حتى يتحوّل الواقع إلى صورة. والثالثة التحول تدريجياً من الإدراك إلى التمثّل، فتتحول الصورة إلى إحساس وجداني، وحالة شعورية لموجود شخصي، ومن ثم يتحوّل الإدراك إلى وجدان كلما اشتدّ التوتر، وهو ما يُسمّى أيضاً الألم.^{١٥} وكل ألم يتولد في جهد أو في جهد عاجز.

الجسم الحي مركز ينعكس على الموضوعات المحيطة كما تنعكس هي عليه، وهو ما يُسمّى بالإدراك الخارجي. وهذا المركز ليس نقطة رياضية، بل هو بدن في الطبيعة، يخضع لقوانينها. الإدراك مقياس قدرة البدن على أن يعكس ما تُوجّه إليه الطبيعة. والوجدان هو القدرة على احتوائها وتمثّلها. الإدراك خارج البدن، في حين أن الوجدان داخل البدن. تبقى الصور المدركة حتى لو اختفى البدن، في حين إذا اختفى البدن تختفي معه الإحساسات.

ثم تنعزل الصورة عن الإحساس الوجداني، في حين لا يوجد إدراك دون وجدان. ويخطئ علم النفس السيكوفيزيقي عندما يعتبر الإدراك مجرد كومة من الإحساسات.^{١٦} الإدراك ليس ثابتاً على موضوع في المكان، بل هو متحرك في الزمان. كما يخطئ برفضه الحس المشترك، وهو ما يتراكم من خلال الحواس الخمس. الإحساس الخارجي مُوجّه نحو الفعل. والإدراك الداخلي مُوجّه نحو التمثّل. الأول يقع في عالم الحتمية، والثاني في عالم الحرية.

وهناك تمدّد طبيعي للصور؛ إذ تتطابق الإحساسات للشيء الواحد من خلال الحواس المختلفة فتتراكم الصور. وتتعامل الذاكرة مع الإدراك الخالص وهو الإدراك الداخلي. وهو إحياء الصور بالحدس الداخلي لِلْحَاق بالواقع ذاته. وخطأ علم النفس الذي امتدّ إلى الميتافيزيقا أنه يعمي معرفة الجسد ومعرفة الروح على السواء باعتبار أن الفرق بينهما فرق في درجة التوتر وليس فرقاً في النوع بين الإدراك الخالص والتذكر.

ويرى الواقعي أن نظام ظواهر الطبيعة الثابتة سبب مستقل عن الإدراكات سواء كان هذا السبب غير معلوم أو معلوماً عن طريق الجهد الميتافيزيقي. أما المثالي فإنه يعتبر هذه الإدراكات الواقع كله، وأن نظام الطبيعة الثابت ليس إلا الرمز الذي تُعبّر من خلاله

^{١٥} وجدان Affection، ألم Douleur.

^{١٦} كومة Agrégat.

مع الإدراكات الواقعية عن الإدراكات الممكنة. وبالنسبة للفريقين معاً، الإدراكات نوع من الهلوسات الحقيقية، حالات للذات مسقطة خارجها. الخلاف فقط أن أحد المذهبين يعتبر الحالات هي الواقع، في حين أن الآخر يعتبرها مجرد إمكان لأنه يمكن الوصول إليها.

وهذا الخلاف يضع مشكلة المعرفة بوجه عام؛ فالمعرفة اهتمام وليست حياة، وواقعية الإدراك في النشاط. والماضي هو الفكرة، والحاضر هو الفكرة المحركة. «إن المسائل المتعلقة بالذات والموضوع، التمييز أو التوحيد بينهما، توضع في علاقتهما بالزمان وليس بالمكان»؛ لذلك يتم التمييز بين الإدراك الخالص والتذكر الخالص؛ الأول في المكان، والثاني في الزمان.

في المادة شيء أكثر، ولكن ليست شيئاً مختلفاً عما يعطي بالفعل. وهو عكس موقف المادية الذي يجعل الوعي مجرد وظيفة مُكوّناً من عناصر مادية. ولا تختلف المثالية عن ذلك بجعل الوعي مجرد مظاهر للذات. أما موقف الحس المشترك فهو إعطاء كلٍّ من المادة والذاكرة حقهما، كل على مستواه، تصحيح أحد الخطأين بالآخر. وهذه أهمية الذاكرة التي تجمع بين العنصرين؛ فهي ظاهرة مُتميّزة بعيداً عن السيكوفيزيقا التي تُضحي بأحدهما لصالح الآخر من ناحية، والعقلانية الآلية المجردة التي تُضحي أيضاً بأحدهما لصالح الآخر من ناحية أخرى. الخلاف فقط فيما يذهب وفيما يبقى. بين الاثنين هناك اتصال وانفصال، خلاف في النوع، وليس فقط خلافاً في الدرجة.

(٣) التعرف على الصور، الذاكرة والمخ^{١٧}

بعد أن تقوم الذاكرة باختيار الصور تبدأ في التعرف عليها. والجسم ما هو إلا القائد، مهمته جمع الحركات ونقلها إلى بعض الآليات الحركية المحددة إذا كان الفعل انعكاسياً، وحررة إذا كان الفعل إرادياً. والجسم في الوسط. وهناك عدة افتراضات:

(أ) أن يبقى الحاضر في صورتين متميزتين، في الآلية الحركية وفي الذكريات المستقلة.

^{١٧} MM., pp. 81–146.

(ب) أن يتم التعرف على الموضوع الحاضر بحركات عندما يأتي هذا التعرف من الموضوع، وبتمثُّلات عندما ينبع من الذات.

(ج) أن يتم الانتقال على درجات غير محسوسة من الذكريات على مدى الزمان إلى الحركات التي تهدف إلى الفعل الناشئ أو الممكن في المكان، وتستطيع ارتباطات المخ أن تصل إلى هذه الحركات دون الذكريات.

ويمكن التحقُّق من صدق أحد هذه الافتراضات الثلاثة بالتجربة على النحو الآتي:

(أ) تُثبت صورتا الذاكرة أن ذلك يتم في تجربة حفظ مقطوعة شعرية تدريجيًّا كل مرة في زمان متقطع، ثم يأتي التذكر في زمان متصل. هذه هي العادة. يتخلَّل الآلية دافعٌ أولى، وتتوالى الصور كل مرة في القراءة حتى تصبح تذكُّرًا خالصًا. الذاكرة الأولى متقطعة، والثانية سيَّالة مثل الفعل المكتسب الأول والفعل الطبيعي الثاني. ذاكرة تتخيَّل، وذاكرة تُكرَّر. الأولى هي الذاكرة بالأصالة، والثانية ما يدرسه علماء النفس في الغالب، وهي العادة التي تُغيِّرها الذاكرة، وليست الذاكرة نفسها. في الغالب الأولى هي الذاكرة الحركية تتكرَّر أليًّا، صورتا الذاكرة وهو ما تدل عليه الحياة اليومية. والثانية الذاكرة التلقائية تنبثق من مجموع الشعور.^{١٨}

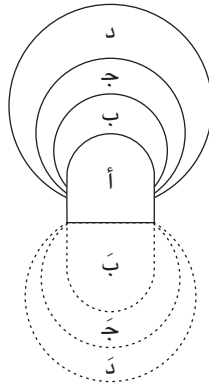
(ب) في التعرف بوجه عام على صور الذكريات والحركات، هناك طريقتان للتعبير عن الإحساس بشيء تَمَّت رؤيته من قبل؛ الأولى التعرف عن طريق إعمال الفكر في إدراكات سابقة، وربط الإدراك الحاضر بالصور الماضية.^{١٩} والحقيقة أن ذلك لا يكفي لشرح عملية التعرف؛ فقد تختفي الصور القديمة وقد تبقى، وقد يؤدِّي «العمى النفسي» إلى النسيان كما أثبت ذلك فلبراند في تجاربه.^{٢٠} والثانية هنالك التعرف في اللحظة، ويستطيع البدن القيام به. وهو ما سماه الألمان الدوافع الحركية. وكلاهما أقل من التعرف الخالص الذي يتم في تيار الشعور بتداعٍ حر بين الحاضر والماضي في اللحظة.

^{١٨} Ibid., pp. 83–96.

^{١٩} Ibid., pp. 96–107.

^{٢٠} فلبراند Wilbrand.

(ج) الانتقال التدريجي للذكريات إلى الحركات، التعرف والانتباه، ما تؤكدُه التجربة.^{٢١} التعرف شعاع من الموضوع إلى الذات، والذات شعاع من الذات إلى الموضوع بلغة هوسرل في نظرية الإدراك. الانتباه هو الموقف من الموضوع أو الموقف من العالم. التعرف الأول دون انتباه هو دور الجسد، الذاكرة الحركية. في حين أن التعرف الثاني هو الديمةومة من خلال تيار الذكريات. وهذا ما أثبتته تجارب مونستربرج وكولبه وجولدشيدر ومولر ضد جراساي الذي جعل التعرف في التعلم حرفاً حرفاً.^{٢٢} في حين أن التعلم يتم بطريقة كلية كما هو الحال في المدرسة الجشطالتيّة. ويرسم برجسون رسماً توضيحياً مختلفَ درجاتِ الانتباه ودرجات التذكُّر على النحو الآتي:



ومن ثم، في حالة التعرف السمعي للكلمات يمكن التمييز بين شيئين؛ الأول: عملية آلية حسية حركية، والثانية إسقاط فعال مُركّز على الخارج لذكريات الصور. الحالة الأولى مثل سماع شخصين يتكلمان لغةً غير معروفة، وتجارب ليشتهائم تُثبت ذلك، وكذلك تجارب باستيان وروميرج وفوازان وونسلو وكوسمول. وهو الخلاف بين أدلر وشاركوه. كما أخطأ ستركر بتصوره تكراراً آلياً في الماضي للكلام المسموع في الحاضر.^{٢٣} والحالة

^{٢١} Ibid., pp. 107–29.

^{٢٢} مونستربرج Münsterberg، كولب Külpe، جولدشيدر Goldscheider، مولر Müller، جراساي Grashey.

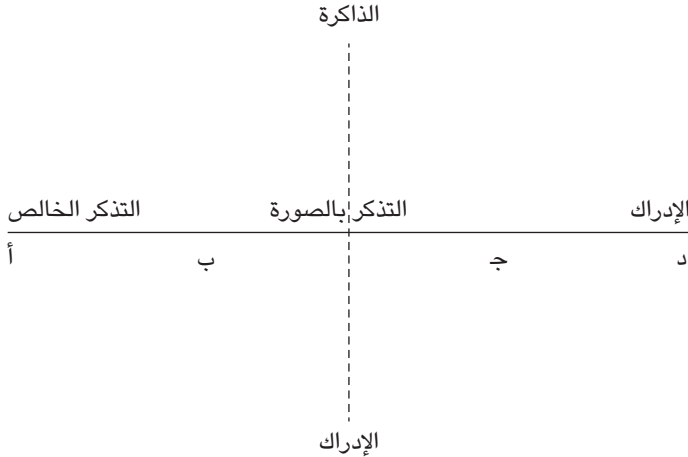
^{٢٣} ليشتهائم Lichtheim، باستيان Bastian، روميرج Romberg، فوازان Voisin، وونسلو Winslow، كوسمول Kussmaul، أدلر Adler، شاركو Charcot، ستركر Stricker.

الثانية وضع السامع نفسه منذ البداية داخل الأفكار المقابلة، وهو ما أثبتته ونسلو في تجربته على نسيان حرف ف. التذكر الأول للشيء، والثاني للتقدم.^{٢٤}

وتقتصر تجارب شاركو وبرودبنت وكسمول وليشتهايم على لمس الموضوع والقول بمركز فكري، وهو ما وصل إليه أيضًا ويسمان ومولي وفرويد. كما اختار بين ورويبو حلًا طبيعيًا؛ أي فيزيولوجيًا نفسيًا.^{٢٥} والحقيقة أن السمع الفعلي يؤدي إلى السمع العقلي، والموضوع الواقعي يؤدي إلى الموضوع الضمني. ولا يتم الذهاب من الإدراك إلى الفكرة، بل من الفكرة إلى الإدراك؛ فعملية التعرف ليست مركزية، بل طردية.

(٤) بقاء الصور، الذاكرة والروح^{٢٦}

لقد تمّ التمييز من قبل بين ثلاثة مفاهيم: التذكر الخالص، والتذكر بالصورة، والإدراك. ولا يعمل كلٌّ منها على انفراد على النحو التالي:



^{٢٤} MM., pp. 123–146.

^{٢٥} برودنت Broadbent. مركز فكري Centre Ideational. ويسمان Wysman، مولي Moeli.

^{٢٦} MM., pp. 147–98.

ليس الإدراك مجرد اتصال بسيط بين الروح والذهن والشيء الحاضر، بل هو مفعم بالتذكر بالصورة الذي يكمله ويفسّره. والتذكر بالصورة بدوره يشارك في التذكر الخالص الذي يبدأ في الظهور. والإدراك الذي يحاول أن يُجسّد هو إدراك متولّد. والتذكر الخالص مستقل من حيث المبدأ، ولكنه لا يظهر إلا من خلال الصورة الملوّنة والحسية للواقع. التذكر الخالص هو الوعي الخالص، وهو جزء من التاريخ.

وخطأ المذهب الارتباطي هو إحلال الكثرة المتقطعة من العناصر الميئة المتجاورة محل الصيرورة المتصلة للواقع الحي.^{٢٧} كما يعتبر كلّ حالة نفسية نوعاً من الذرة أو العنصر البسيط، وبالتالي التضحية بالمتغير من أجل الثابت، وبالنهاية من أجل البداية. تتسم الحالات النفسية بالقوة والضعف وليس بالكثرة والقلّة، بصفات التوتر وليس بصفات الامتداد.

والتخيل غير التذكر كما هو الحال عند فلاسفة العصر الوسيط المسيحيين والفلاسفة المسلمين. يعيش التذكر في صورة والعكس غير صحيح. والصورة الخالصة البسيطة لا تُرجع الماضي إلا إذا حدث جهد في ذلك.

وبين التذكر والإدراك هناك اختلاف في النوع وليس فقط في الدرجة كما هو الحال في المذهب الارتباطي، كما أن بين الحاضر والماضي هناك اختلاف في الدرجة وليس في النوع. الحاضر ما يُثير الاهتمام وما تحياه الذات؛ أي ما يدفع إلى الفعل بدلاً من الماضي العاجز.^{٢٨}

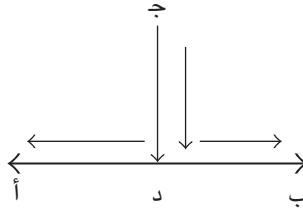
والسؤال هو: ما هو الحاضر إذا كان الزمان تيّاراً مستمراً؟ الماضي هو الزمان الذي انقضى، والحاضر هو الزمان الذي يسيل. ولا توجد لحظة رياضية ينفصل فيها الحاضر عن الماضي أو الماضي عن الحاضر. الحاضر معيش، حي متحرك، وليس نقطة على مسار رياضي. أما المستقبل فهو توقُّع واتجاهٌ وتحركٌ نحو الأمام. المستقبل حركة فعل أو فعل حركة. الحاضر إذن حسي حركي، نظام مُركَّب من إحساسات وحركات. الحاضر وعي بالجسد الممتد في المكان، والذي يدرك ويتحرك، وهو اتجاه نحو المستقبل المباشر. هو حسي حركي يتحوّل إلى صورة في الماضي. الشعور بالحاضر شعور فعّال، ومع ذلك بين

^{٢٧} المذهب الارتباطي Associationnisme.

^{٢٨} MM., pp. 147-53.

الإحساسات الفعلية والتذكر الخالص هناك اختلاف في النوع وليس فقط في الدرجة، وقد انتهى مذهب الارتباط إلى تحويل التذكر إلى مادة، والحسي إلى مثال. إن الإحساس بطبيعته امتداد في المكان، ومصدر للحركة، في حين أن التذكر الخالص توتر وعجز، ولا يشارك في الإحساس على أي حال.^{٢٩}

هذا الإحساس بالعجز في التذكر الخالص يتحوّل إلى حالة ضمنية دون إثبات حالات لا شعورية كما هو الحال في التحليل النفسي عند فرويد؛ لأن الشعور لا يكون إلا منتبهاً وإلا لَمَا كان موجوداً. الشعور والوجود لا يتماهيان. الوعي هو الفعل، العمل أو الأثر المباشر. ودور الشعور هو رئاسة الفعل، وإثارة الاختيار. صحيح أن فكرة التمثل اللاشعوري واردة بالمعنى العادي، ويتم استعمالها. أما بالنسبة للصور فلا توجد صورة ذهنية لا شعورية. الامتداد في الاتساع غير التوتر في العمق. والأفقي أ-ب غير الرأسى ج-د كما يتضح في الرسم الآتي:



والشيء غير الحالة، وهو ما سمّاه هوسرل حالة الشيء للقضاء على النزعة المادية. يوضعه بين قوسين. ويلعب التذكر دور اللاشعور. والفرق بينهما هو دور الانتباه في التذكر الغائب في اللاشعور. الماضي موجود أحياناً أكثر من الحاضر، بل وأكثر من العالم الخارجي، وهو ممتد إلى الفعل بل وإلى المكان.

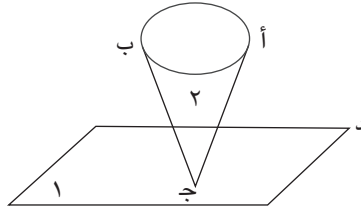
والوجود له شرطان: الأول التوجه نحو الشعور، والثاني الارتباط المنطقي أو العِلِّي بين الماضي والحاضر. والواقع سواء كان حالة نفسية أو موضوعاً مادياً له هذان الجانبان. وكلاهما نمطان مختلفان للوجود.

^{٢٩} Ibid., pp. 153-6

والحالات النفسية في الماضي شرط الحالات النفسية في الحاضر دون أن تُحدّده على نحو ضروري؛ فالتذكر يتم في الديمومة في تيار الشعور، موطن الفعل الحر.^{٣٠}

والظواهر الفيزيولوجية الكيميائية في المخ، والمخ في الجسم، في العالم الذي يعيش فيه. أما الماضي فإنه ليس في المخ ولا في الجسم، لا يحتويه شيء ولا هو يحتوي شيئاً، ومع ذلك لا يُدرك إلا الماضي. الحاضر تقدّم لا يمكن إيقافه لأنه هو الممر من الماضي إلى المستقبل.

هناك نوعان من الذاكرة؛ الأولى ثابتة في العضو، مجموع آليات تقوم بردود أفعال مناسبة حين الاستدعاء، والأخرى الذاكرة الحقة، المتواجدة مع الشعور، في الماضي وليس في الحاضر كما هو في الرسم التوضيحي الآتي:



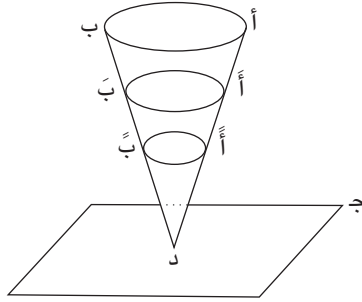
ما يُميّز رجل الفعل هو الذاكرة الأولى، ورجل النظر الذاكرة الثانية. تمثّل الذاكرة الأولى تقليد رجل من «متوحشي أفريقيا» أحد المبشرين، ويكرّر حرفياً مع نفس الحركات، وواضح أثر المدرسة الاجتماعية عند دوركايم وليفى بريل على مصطلحات برجسون ومفاهيمه. وتمثّل الذاكرة الثانية ذاكرة الأديب عندما يكتب أو الفنان عندما يبدع؛ فعلاقة الذاكرتين هي علاقة الضرورة بالحرية.

ومن خلال هذين النوعين من التذكّر تبرز فكرة الذاكرة بوجه عام اعتماداً على مفهومي «التشابه» و«العموم».^{٣١} وهناك نظريتان متصارعتان: الاسمية والتصورية. وتؤدّي إحداها إلى الأخرى. تشاركان في نقطة البداية؛ إذ لا يتم التعميم إلا باستخلاص الصفات المشتركة ابتداءً من إدراك الشيء. النقطة الأولى تؤلف النوع بالعدد والإحصاء،

^{٣٠} Ibid., pp. 156–65.

^{٣١} Ibid., pp. 173–83. الاسمية Nominalisme، التصورية Conceptualisme.

والثانية بالتحليل، وكلاهما عمليتان مختلفتان للذهن؛ الأولى بالتوجه نحو الأفراد، والثانية نحو الأنواع. وهي أشبه بمشكلة الكليات في العصر الوسيط.
 وفكرة العموم هو في البداية الوعي بتمائل الاتجاه في مواقف مختلفة، كما هو واضح في الرسم الآتي:



ويقوم تداعي المعاني على مفهومي التشابه والتجاور أو التماس، وهو الخطأ الأكبر؛ فالمعاني لا تتشابه ولا تتجاور، بل تتوحد في تيار متصل. وتُستدعى بالانتباه من خلال الشخصية كلها مع كل الذكريات وإدراك الحاضر.^{٣٢} هناك أيضاً مستويات مختلفة ولا نهائية للشعور في حالات الارتباط عن طريق التشابه والتجاور، وهو غير الترابط عن طريق التتابع الزمني.^{٣٣}

وهناك فرق بين مستوى الحلم ومستوى الفعل؛^{٣٤} إذ تتطلب ضرورة الحياة الفعل، وما لم يتحقق منها يدخل في قطاعات الإصلاح ويُخترن في مكونات الشخصية، وتستجيب الذاكرة الكلية إلى نداء حالة حاضرة بحركتين متزامنتين؛ الأولى تحويلية تتقدم التجربة، وتقلص على درجات متفاوتة دون أن تنقسم، غايتها الفعل. والثانية دائرية حول ذاتها تتجه نحو الموقف في لحظة حاضرة من أجل تقديم الوجه الأكثر قبولاً.^{٣٥} وهناك التوازن

^{٣٢} Ibid., pp. 183-6

^{٣٣} Ibid., pp. 186-9

^{٣٤} Ibid., pp. 89-93

^{٣٥} Ibid., pp. 193-5

الذهني بين الحركة والعلم، بين التآزر الحسي الحركي وبين التذكر، وإلا حدث الخلل في الشخصية.^{٣٦} والانتباه للحياة هو العامل الأول في التذكر.^{٣٧}

(٥) تعيين الصور وتثبيتها: الإدراك والمادة، النفس والبدن^{٣٨}

انتهت الفصول الثلاثة السابقة إلى نتيجة عامة مؤداها أن وظيفة الجسم المتجه دائماً نحو الفعل هي تحديد حياة الذهن من أجل العمل؛ فهو أداة لاختيار التمثلات وليس توليد حالة عقلية أو جعلها مناسبةً وظيفية للإدراك نظراً لمركزتيه في العالم. يختار الجسم الأجزاء التي يتوجّه إليها الإدراك. أما الذاكرة فإن دور الجسم فيها ليس اختزان الذكريات، بل اختيارها وإعطائها إلى الوعي القابل للتأثير الفعلي الذي يحدثه التذكر النافع الذي يوضح الموقف الحالي من أجل العمل النهائي.

وهذا يضع مسألة الصلة بين النفس والبدن أو المادة والروح. وترجع المسألة إلى مشكلة الصلة بين الامتداد والتوتر، بين الكم والكيف. ومن الواضح تعارض الروح والمادة كوحدة خالصة ضد كثرة خاضعة للتقسيم. يُضاف إلى ذلك تكوين الإحساسات من كيفيات غير متجانسة، في حين أن العالم المدرك مُكوّن من تغيّرات متجانسة يمكن حسابها؛ لذلك تخطئ الواقعية والمثالية معاً. تريد الواقعية استنباط الأولى من الثانية، وتريد المثالية استنباط الثانية من الأولى. تخطئ المادية لأن الإدراك يتجاوز حالة القشرة الدماغية، وتخطئ المثالية لأن المادة تفيض من جانب على تمثيلها. وضد هذين الخطأين الأول في تصور البدن والثاني في تصور النفس، يمكن الخروج بهبة إبداع حقيقي ضد اتجاهين: الأول يجعل المخ يحتوي على التمثل، والثاني يجعل الذهن قادراً على كشف خطة الطبيعة وغايتها. ويعتمد هذا الطريق الثالث على الوعي الذي يُبين أن البدن صورة مثل باقي الصور، وأن في الذهن هناك مَلَكَة للتمييز والفصل، ولكن ليس للخلق والبناء. وابتداءً من علم النفس يمكن حل هذه الثنائية الساذجة من أجل إقامة ميتافيزيقا علمية. وابتداءً من نظرية الإدراك الخالص والتذكّر الخالص يمكن ردم الهوة بين التوتر والامتداد، وبين الكيف والكم.^{٣٩}

^{٣٦} Ibid., pp. 195-6

^{٣٧} Ibid., pp. 196-8

^{٣٨} Ibid., pp. 199-251

^{٣٩} Ibid., pp. 199-203

والمنهج المُتَّبَع لتحقيق هذه الغاية تمَّ عرضه في أماكن سابقة. ويبدأ بتحديد المصطلحات. الواقعة ليست الواقع الذي يظهر للحدس المباشر، بل تكيّفه طبقاً للمصالح العملية ومُتطلّبات الحياة الاجتماعية. والحدس الخالص الخارجي أو الداخلي هو التواصل الذي لا ينقسم، ثم نقسمه نحن إلى أجزاء متجاورة في كلمات متميزة وموضوعات مستقلة. وبدلاً من العلاقة الحية بينها تُوضع علاقات مصطنعة وأطر فارغة مُصمّته مثل الألفاظ المراد توضيحها. ومن ثم تتفق النزعة التجريبية مع النزعة الدجماطيقية على إعادة تركيب الوقائع الدجماطيقية مع الصورة، والتجريبية مع المادة. لا ترضي التجريبية الذهنَ بالنسبة للمشاكل الكبيرة التي تتطلّب وجهة نظر نقدية بين القطعية والتجريبية كما فعل كانط من قبل. وهو منهج صعب لأنه يتطلّب جهداً جديداً، وقد تمَّ تطبيقه من قبل في نظرية المعرفة.^{٤٠} ونظرًا لأن هذا المنهج لا يقدّم نظرية في المادة، فإنه يُعطي الأفكار المُوجّهة الآتية كما هو الحال في قواعد المنهج الظاهرياتي عند هوسرل.^{٤١} ويتم إدراك المادة على النحو الآتي:

(أ) كل حركة باعتبارها انتقالاً من سكون إلى آخر لا يمكن قسمتها، وهذا ليس افتراضاً، بل واقعة. وما يساعد على الوقوع في الوهم هو تصوّر الديمومة كمر، وهو الوضع الذي قامت عليه حجج زينون الإيلي، وهو التوحيد بين الزمان والحركة مع الخط المفترَض تحتها، وعزو القسمة إليهما من أجل التعامل معهما. وقد وقع زينون في هذا الوهم بسبب الحس المشترك الذي يعزو إلى الحركة صفات مسارها. أما الفيلسوف فيعرف الفرق بين الحركة ومسارها، بين الكيف والكم، بين التوتر والامتداد؛ فالحركة لا تنقسم كما توهم زينون.

(ب) توجد حركات واقعية،^{٤٢} وقد وقع ديكارت في تناقض لاحظته ليبنتز، وهو الدفاع عن نسبية الحركة باعتبارها حركة متبادلة وصياغة قوانين الحركة، وكأنها مطلقة. تعامل ديكارت مع الحركة كفيزيقي بعد أن حدّدها كهندسي؛ فكل حركة نسبية بالنسبة للهندسي. ويعني ذلك بالنسبة للحواس أنه لا يوجد رمز رياضي قادر على التعبير

^{٤٠} Ibid., pp. 203–209.

^{٤١} Ibid., pp. 209–15. مورويس Mouros.

^{٤٢} Ibid., pp. 215–20. أولر Euler.

على أن المتحرك هو الذي يتحرك وليس المحاور أو النقاط التي يُحال إليها، وقد أشار موروس في حوارهِ مع ديكارت إلى ذلك؛ فالمكان متعدّد ومختلف على نحو مطلق مع التمييز بين الأوضاع المطلقة في مكان مطلق، وقد سار نيوتن ثم أولر في نفس الطريق. وكما هو الحال في علوم الطبيعة، القوة ليست إلا وظيفة الكتلة والسرعة، ويمكن قياس الزيادة في السرعة.

(ج) كل قسمة للمادة إلى أجسام مستقلة بحدود معينة تماماً قسمة مصطنعة؛ فالجسم؛ أي الموضوع المادي المستقل نظام كيفي تقوم فيه المقاومة واللون، وهي معطيات البصر واللمس، بدور المركز الذي ترتكز عليه باقي الصفات. والبصر واللمس في المكان، والصفة الرئيسية للمكان التواصل أو الاستمرار. هناك فترات صمت في الأصوات لأن الأذن ليست مشغولة دائماً. وبين المشمومات والمتذوّقات هناك أيضاً فراغات. أما البصر فإنه باستمرار أمام مجاله البصري بمجرد فتح العينين. ولما كانت الأشياء متجاورة بعضها بجوار البعض فإن اللمس يتعامل مع سطوحها المتقطعة. وفي الشعور، هناك تواصل حي واستمرار الجسم عن طريق حركات متجانسة في المكان. وتنشأ فكرة التواصل الشامل، ويتفق على ذلك الوعي والعلم. وبالإضافة إلى الوعي والعلم هناك الحياة فوق مبادئ التأمل التي حلّلتها الفلاسفة. والحياة ضرورة تعيش فيها؛ أي واقع السلوك من خلال الجسد. فإذا ما تمّ اكتشاف الحركة الحيوية وهي المعرفة الحقة يتم التمييز بين الفعل النافع والمعرفة الخالصة، وقد وضع العلم حقيقة ثابتة وهو الفعل المتبادل بين كل أجزاء المادة، وكما عبّر عن ذلك عالماً الفيزياء طومسون وفراداي.^{٤٣}

(د) الحركة الفعلية (الواقعية) نقل حالة أكثر منها نقل شيء.^{٤٤} وهي نتيجة طبيعية للكيفيات أو الإحساسات والحركات، وهو ما يند عن القياس. الحركة في المكان، والوعي بالإحساسات؛ الأول كم، والثاني كيف. الأول ينقسم، والثاني لا ينقسم. الأول منقطع، والثاني متصل. وقد وقع الخلط بينهما بحكم العادة واللغة وضرورات الحياة العملية. وحالات الشعور واقع مستقل. هي ديمومة وتوتر، وليست فترات وامتداداً. وإذا أراد العقل إدراكها والعلم تحليلها فإنها تنقلب إلى الضد؛ فالإدراك يعني توقيف الظاهرة وتثبيتها.^{٤٥}

^{٤٣} Ibid., pp. 220-26. طومسون Thomson، فراداي Faraday.

^{٤٤} Ibid., pp. 226-35. امتداد Etendu، انتشار Extension.

^{٤٥} Ibid., pp. 235-47.

كذلك يحتاج العلم إلى امتداد وانتشار. أما الذاكرة فإنها تتعامل مع الكيفيات الحسية لتيار الأشياء المتصل. وهذه هي الضرورة الداخلية التي تتكوّن من مجموعة الأشياء من الأفعال الحرة غير المحددة. ليس المكان المتجانس، ولا الزمان صفاتٍ للأشياء، ولا شرطاً رئيسياً لملكة المعرفة. بل يُعبرُان في صورة مجرّدة عن واجهتيّ الواقع في التوحيد والتقسيم من أجل السلوك في الحياة العملية. وخطأ الحركية والآلية هو إسقاطُ على الأشياء ما ليس فيها سواء من الشعور أو من الذهن. أهميتها في التأمل وليس في الجانب الحيوي.

وتشترك الواقعية والمثالية في مصادرتين؛ الأولى بين كيفيات عدة لا يوجد شيء مشترك، والثانية بين الامتداد والكيفية الخالصة، لا يوجد شيء مشترك أيضاً. وجوهر المثالية الإنجليزية اعتبار الامتداد خاصيةً للملموسات كما قال بركلي إن كل إدراك للامتداد مرتبط بالملموس، ويُنكر أي إدراك للبصر للامتداد. وهو ما أكّده علم النفس التجريبي. الله وحده خارج العالم هو القادر على حل هذا اللغز. لا تختلف المثالية عن الواقعية إلا أن المثالية تؤخّر الامتداد إلى الملموس في حين تدفع المثالية الامتداد خارج كل إدراك.

وفي الواقعية الساذجة، يوجد مبدأ التطابق بين الإحساسات في مكان مستقل عنها؛ إذ لا يوجد إحساس بلا امتداد بدون إحساس بالحجم أو المقدار. المكان رمز الثبات والقسمة إلى ما لانهاية. والامتداد العياني؛ أي تنوع الكيفيات الحسية ليست فيه، بل هو الذي يُحيلنا إليها. المشكلة هي كيفية «التحول» من صفات المكان إلى الشعور. ويبدو أن مشكلة «المادة والذاكرة» في علم النفس الفيزيولوجي أو الخالص هي نقطة تطبيقية لموضوع البدن والنفس، التي طالما تناولها الفلاسفة، مثاليين وواقعيين. ونقطة البداية في كلتا الحالتين الإدراك الحسي. والافتراض الشائع هو الافتراض الثنائي؛ أي التطابق الفعلي بين موضوع الإدراك والذات المدركة، وهما واجهتان لشيء واحد هو الشعور؛ لذلك نشأ افتراض الشعور وإدراكاته الحسية.

وقد انعكس ذلك على مشكلة النفس والبدن؛ فطبقاً للافتراض الثنائي، المادة تنقسم، والنفس لا تنقسم. وهو ما سمّاه أوغسطين من قبل «مقدار النفس»^{٤٦}، ومن ثم تميّز النفس عن البدن تميّزاً جوهرياً. ويقوم هذا التميّز على أساس جديد، ليس المكان بل

^{٤٦} De Quantitate Animae

الزمان. وخطأ الثنائية الفظة هو وضع التمايز على مستوى المكان. بين المادة الخام والروح القادرة على التفكير هناك الذاكرة كتوتر ممكن. وهي درجة من درجات الحرية، تستثير المادة الذاكرة، ثم تتخيّل الروح ما تستثيره الذاكرة.^{٤٧} ويلخّص برجسون في الخاتمة نتائج الكتاب في تسع قضايا هي:^{٤٨}

- (١) الجسم مجرد آلة للفعل، ويحتفظ بعادات حركية قادرة على أن تؤثر في الماضي.
- (٢) تنشأ كل المشاكل في الموضوع من الثنائية الفظة أو من المادية والمثالية في الخلاف حول ظواهر الإدراك والتذكر، وتُصور الفيزيقي والأخلاقي كلاً منهما صورةً بديلة عن الآخر، وكأن الشعور مجرد ظاهرة عَرَضية. فلا الإدراك ظواهر في الدماغ ولا هي تمثلات في الذهن. وفرق بين العلم والميتافيزيقا. وهناك ثلاث افتراضات تتعلّق بالعمليات الأولية للروح (الذهن) والإدراك والذاكرة كعمليات للمعرفة الخالصة.
- (٣) الأول بالنسبة للإدراك يوجد الجسم بمراكز الإحساس، تهتز هذه المراكز فتحدث تمثّلات الأشياء. الإدراك هنا مجرد اختيار (الفصل الأول). ولا فرق في ذلك بين كانط ومل، بين المثالية الألمانية والمثالية الإنجليزية. الإدراك هو في الحقيقة الفعل الضمني للأشياء على الجسد وفعل الجسد على الأشياء.
- (٤) والثاني بالنسبة للإدراك الخالص، فإنه يرتبط بالوجدان من الداخل كما يرتبط بالإحساس من الخارج. والارتباط بالداخل يفتح المجال للتذكر. والوجدان هو الانتباه أو الاهتمام بموضوع الإدراك أو الموقف من العالم ككل. في هذا العالم الداخلي للحساسية الوجدانية تتكوّن الذاتية وتتحوّل إلى صور خارجية وتصبح موضوعية.
- (٥) تقود الإدراكات والإحساسات إلى الروح؛ أي الذهن، كما هو الحال عند كانط، في الانتقال من الحساسية إلى الذهن إلى الفهم، أو من التحليل الترنسندنتالي إلى الجدل الترنسندنتالي.
- (٦) والثالث بالنسبة إلى نظرية الذاكرة فهي النتيجة النظرية والتحقيق التجريبي لنظرية الإدراك الخالص التي تتجاوز النظريتين السابقتين: أن الذاكرة ليست إلا وظيفة للمخ، وأنه لا يوجد إلا اختلاف في التوتر بين الإدراك والتذكر. الذاكرة هي شيء آخر غير وظيفة المخ. ولا يوجد اختلاف في الدرجة، بل في الطبيعة، بين الإدراك والتذكر.

^{٤٧} Ibid., pp. 246–51.

^{٤٨} MM., pp. 258–80.

(٧) الذاكرة موضوع بين علم النفس والميتافيزيقا. التذكُّر إدراك ضعيف. ولا ترى المثالية الإنجليزية الاختلافَ في الدرجة بين واقع الشيء المدرك ومثالية الموضوع المدرك. والحقيقة أن الذاكرة ليست تراجع الحاضر إلى الماضي، بل على العكس تقدُّم الماضي إلى الحاضر كحالة ضمنية.

(٨) الخطأ الأساسي في مذهب الارتباط أو تداعي المعاني هو وضع كل الذكريات على نفس المستوى دون معرفة الاختلاف الجذري بينها وبين حالة الجسم الحالي؛ أي الفعل. وقد وقع المذهب في الخلط بين مستويات الشعور، بين مستوى الفعل ومستوى الحلم.

(٩) النشاط الذهني الأولي يبدأ من الجسم ومحيطه حتى الذاكرة، وهي الصورة في حدِّها الأقصى، القمة المتحركة التي يدفعها الماضي في كل لحظة إلى المستقبل؛ ففي كل مرة يقوم الجسم بدور فإنه يدفع نحو الروح. وهذه هي الثنائية بين التوتر الامتداد، بين الكيف والكم، بين الحرية والضرورة، ومن ثم يمكن الانتهاء إلى بعض القضايا الميتافيزيقية ابتداءً من علم النفس على النحو الآتي:

(أ) لا تُدرك الأجزاء بالحدس المباشر، بل بالعقل؛ نظرًا للتمييز بين التوتر والامتداد.

(ب) ويترتب على التميُّز الأول تميُّز ثانٍ بين الكيف والكم، بين الوعي والحركة. وهي نفس القسمة الكانطية بين القبلي والبعدي، ونقلها من مستوى العقل إلى مستوى الشعور، ومن الثبات إلى الحركة، ومن البرودة إلى الحرارة.

(ج) وتؤدي النتيجة الثانية إلى ثالثة وهو التميُّز بين الضرورة والحرية. ليست الحرية في الطبيعة كمملكة داخل مملكة، بل هي وعي محايد مطمور، يتجلَّى في مظاهر ممكنة متبادلة في لحظات محدَّدة. فيظهر الشعور من خلال هذه الومضات ويُزيح العقبات أمامه، ويختار ما يهتم به. تستعير الروح من المادة الإدراكات التي تتغذى الروح منها، وتردها إليها كحركة مطبوعة بالحرية.

وعلى هذا النحو لا يختلف موضوع «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» عن موضوع «المادة والذاكرة» وهو الحرية، حرية الديمومة، وحرية الذاكرة.

الفصل الثالث

التطور الخالق

(١) مقدمة: الموضوع والهدف

وبعد «المادة والذاكرة» بأحد عشر عامًا، وعمره ثمانية وأربعين عامًا، كتب برجسون «التطور الخالق» عام ١٩٠٧م.^١ وكما تُحيل «المادة والذاكرة» إلى «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» كذلك يحيل «التطور الخالق» إليها؛ ممّا يدل على وحدة الرؤية، وتنوّع نقاط تطبيقاتها من الديمومة إلى الذاكرة إلى التطور.^٢

والكتاب مُوجّه ضد الخطأ الشائع في نظرية التطور الآلي عند داروين ولامارك وسبنسر. وهو تصور التطور في خط متصل لا انقطاع فيه، وفي تواصل دائم لا انكسار فيه؛ فالسابق يؤدي إلى اللاحق بالضرورة. ولا توجد حلقات غائبة في سلسلة الطبيعة وتطور الكائنات الحية. في حين أن التراكم الكمي يؤدّي إلى تغيّر كيمي؛ ممّا يجعل الطبيعة تسير في خط منكسر نظرًا للقفزات فيها، وعدم القدرة على التنبؤ بمسارها. في الطبيعة كمون ثم طفرة بألفاظ أصحاب الطبائع من المعتزلة. وهو نفس خطأ المذهب العقلي الذي يتصوّر التطور أيضًا كتقدّم مستمر لا ينقطع. وينشأ هذا الخطأ من وضع الجسد في بيئته، وضرورات الحياة العملية. فلا فرق بين الطبيعة الحتمية والمنطق الصارم. كلاهما ينقسم إلى خلايا متجاورة كما ينقسم العقل المنطقي إلى مقدمات ونتائج، ومصادر وأوليات. فلا فرق بين نظرية المعرفة عند العقليين ونظرية الحياة عند التطوريين، الأولى

^١ .H. Bergson: L'Évolution Créatrice, PUF, 80me éd. Paris, 1957 (EC)

^٢ .EC, p. X

تقع في آلية الرمز، والثانية تقع في آلية المادة. وتستطيع التجربة الحية أن تشق طريقاً ثالثاً بين هذين الخطأين.^٢

ومع ذلك يتوجه «التطور الخالق» إلى التيارين الرئيسين في الفلسفة الغربية؛ العقلانية كما يمثلها كانط واسبينوزا وليبنتز، والثاني التجريبية كما يمثلها سبنسر وداروين ولامارك وغيرهم من علماء التطور. ويندرج معهما زينون الإيلي في إنكاره الحركة بحجج عقلية سوفسطائية. ولا فرق بين العقل الصوري والمادة الخام في النظرة الآلية للكون، النسق الصوري أو الحساب المادي دون عالم متوسط بينهما هو عالم الحياة أو الشعور. وهما نفس الخطئين؛ الصورية والمادية، عند هوسرل وتصوره الوعي الأوروبي في بدايته عند ديكارت كغم مفتوح، فك إلى أعلى، وهي الصورية، وفك إلى أسفل، وهي المادية، واللسان الممتد بينهما وهو عالم الحياة الذي اكتشفه دلتاي ودريش وبرنتانو وأوكن وكل فلاسفة الحياة.^٤

وإذا تكوَّنت «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان» من ثلاثة فصول، و«المادة والذاكرة» من أربعة فصول، يتكوَّن «التطور الخالق» من أربعة فصول كذلك؛ الأول «تطور الحياة»، الآلية والغائية؛^٥ والثاني «الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة، الثقل، العقل، الغريزة»؛^٦ والثالث «في معنى الحياة»، نظام الطبيعة وصورة العقل؛^٧ والرابع

^٢ Ibid., pp. V-XI.

^٤ الاتجاه العقلي: كانط (٢٨)، كانطي (٦)، كانطية (٢)، اسبينوزا (١٧)، الاسبينوزية (٢)، اسبينوزي (١)، ليبنتز (١٦)، ليبنتزي (٢)، الليبنتزية (١)، ديكارت (٦)، الديكارتية (٣)، ديكارتي (١)، أفلوطين (٤) وهم زينون: زينون (٦)، أشيل (٢) هرقل، المدرسة الإيلية، الاسكندرانئون (٢)، الرواقيون، أرشميدس (١).

(٣) الاتجاه التجريبي: سبنسر (١٦)، داروين (٦)، الداروينيون الجدد (٤)، الداروينية، دارويني (١٢)، لامارك، اللاماركية الجديدة (٢)، براون سيكو (٥)، فريس، إيمر (٤)، ويلسون (٢)، كوبه، موسو، بيلسون، دي بواريمون، هكسلي، فايسمان، فوازان، بيرون، نيوكومن، كارنو (١).

(٢) الاتجاه الطبيعي: أرسطو (٢٥)، أرسطي (٣).

(٤) العلم الجديد: جاليليو (١٠)، كبلر (٨)، نيوتن، لابلاس.

(٥) العلم المتجدد: فشته (٤).

° EC., pp. 1-98. Torpeur الثقل

^٦ Ibid., pp. 99-186

^٧ Ibid., pp. 187-271

«الآلية» السينماتوجرافية للفكر والوهم الآلي، نظرة شاملة إلى تاريخ المذاهب الفلسفية، الصيرورة الفعلية والتطورية الزائفة،^٨ ويوجد تصدير ولا توجد خاتمة.^٩ وهو فصل لمراجعة تاريخ الفلسفة في تيارها الكبيرين منذ ثنائية العصور الحديثة ابتداءً من ديكرت، العقلانية والمادية، فبالرغم من الاختلاف بينهما إلا أنهما يشاركان معاً في النظرة الآلية للعالم، وما سمّاه برجسون الوظيفة السينماتوجرافية؛ أي تحويل العالم إلى صورة عن طريق الوهم وخداع البصر كما تفعل السينما في تصويرها للحركة. وعناوين الفصول مُركّبة من أكثر من عنوان أو اثنين أو ثلاثة على الأقل؛ ممّا يدل على أن لكل فصل هدفاً وغاية مُحدّدة وحدساً رئيسياً مُجملًا في العنوان.

(٢) تطور الحياة: الآلية والغائية^{١٠}

الوجود المعروف هو وجود البشر، وهو وجود ينتقل من حال إلى حال، وليس وجوداً ثابتاً. والتغير قانون الوجود، والديمومة أحد مظاهره. وما يبدو ثابتاً في الظاهر هو متحرك في الحقيقة. الحقيقة في تغير دائم، وهذا ما أعلنه هرقليطس وأرسطو وهيجل من قبل، ومع ذلك، هناك ثبات داخل هذا التغير وهو التغير ذاته، التغير المتصل. والانقطاع مجرد مظهر خارجي، والديمومة ليست لحظة وراء لحظة، بل تغير مستمر ومتصل، وهو ما أثبتته «المادة والذاكرة» من قبل. ومع ذلك، الشخصية واحدة، وإن حاول العقل تحديدها فإن الإرادة تُعيد توحيدها. تنمو الشخصية وتكبر كمحل مثني ينمو في وجدان الفنان. الوجود يخلق ذاته بذاته، وهو دائماً وجود منقوص. ليس بناءً هندسياً من الخارج لأنه حياة باطنية «ذاتية غير منقسمة». ^{١١} وهو أشبه بما يقوله الوجوديون المعاصرون من أن الوجود مشروع وجود، يخلق ذاته بذاته بأفعال حرة دون تحقيق ماهيات مسبقة.

أما وجود الأشياء فهو وجود مصمت، يتكوّن من أجزاء، لا حياة فيها. هو وجود مادي خالص، وجود في المكان، موضوع العلم. وهذا هو الجسم اللاعضوي الذي يتكوّن من أجزاء مترامنة متقابلة متجاورة بل وامتتالية. موضوع الهندسة والفيزيكا والرياضة

^٨ Ibid., pp. 272–369

^٩ Ibid., pp. V–XI

^{١٠} Ibid., pp. 1–98

^{١١} Ibid., pp. 1–8

خالٍ من الديمومة والإرادة، مثل وجود السكر في الماء. هو وجود موضوعي يوجد في نسق هندسي أو طبيعي ثابت لا يتغيّر.^{١٢} ومع ذلك، العالم يدوم بمعنى أنه يخلق أشكالاً جديدة باستمرار. تتخلّله حركتا صعود وهبوط. يكشف تاريخ العلم عن تطوّره أكثر ممّا يكشف عن تطوّر الموضوع، وتطوّر إدراك العالم أكثر من إدراك العالم نفسه.

وهناك موضوعات أخرى مُميّزة، وهو الجسم الحي، وهو جزء من الامتداد العام، متماسك مع الكل، وخاضع لنفس القوانين الطبيعية والكيميائية التي تحتكم في المادة. وهو مركب من أجزاء مختلفة، مادة وروح، نفس وبدن، وجود وفردية، حالات وميول. والخطأ هو التعامل معه مثل التعامل مع الأشياء المادية وليس كزمان سيّال يصب فيه الماضي في الحاضر عن طريق التذكّر، والمستقبل في الحاضر عن طريق التوقّع أو التنبؤ.^{١٣} هو وجود يولّد وينمو، يحيا ويموت، يبدأ وينتهي، يشيب ويهرم. هو واحد وكثير في نفس الوقت، جوهر وأعراض، فردية ومحموم. حيث يوجد شيء يحيا، هناك سجل يكتب فيه الزمان. وحيث توجد فردية تُوجد الشيخوخة، وتعني الشيخوخة التقدّم إلى النهاية، وتحقّق الغاية كما هو الحال عند فشته في أولوية العلة الغائية على باقي العلل. وهي العلة الفاعلة الحقيقية كما هو الحال عند فشته،^{١٤} وليس سبب الشيخوخة سبباً عضوياً، بل سبب ميتافيزيقي خالص عبّر عنه كانط من قبل في مقاله «نهاية كل شيء» أو «غاية كل شيء»،^{١٥} وقد استطاع جاليليو تأسيس ميتافيزيقا طبيعية للروح الإنساني. ومع ذلك هناك فرق بين النسق الطبيعي والنسق الاصطناعي، بين نسق الحياة ونسق الموت، النسق البعدي والنسق القبلي، النسق الفعلي والنسق الحدسي، النسق العلمي والنسق الميتافيزيقي. لا يُعرف الأول إلا بتحليل العضو الميت، في حين لا يُعرف الثاني إلا بتوحيد العضو الحي؛ الأول في المكان، والثاني في الزمان. الأول مجرد، والثاني عياني. الأول ثبات، والثاني حركة. الأول يُعد ويُحصى، والثاني لا أجزاء فيه. «إن عالم الرياضيات عالم يموت، ويحيا كل لحظة، وهو العالم الذي تحدّث عنه ديكرت عندما يتحدّث عن الخلق المستمر،

^{١٢} Ibid., pp. 7–11

^{١٣} Ibid., pp. 11–5

^{١٤} Ibid., pp. 15–23

^{١٥} وتعني كلمة Zweck بالألمانية «نهاية» أو «غاية» Kant: La fin de toute chose

أما العالم الحي فهو عالم التواصل والتغير، حفظ الماضي في الحاضر، عالم الديمومة الحقة، عالم الخلق المستمر والنشاط الواعي.

وهذا لا يعني الوقوع في مذهب التحول الذي يقوم على تحول البذور، ولكنه لا يستطيع أن يرصد المسار المتباعد للتحول بين النازل والصاعد، بين الزواحف والطيور. وقد بين دي فريز كيف يحدث التحول فجأة وعلى غير انتظار أو توقع. وكلما استمر التحول زاد احتمال السير في أكثر من اتجاه. يستطيع العلم دراسة التحول، ولكنه قد لا يستطيع دراسة التطور؛ أي التحول الفجائي.^{١٦}

ليست الحياة مجموعة من التراكيب البيولوجية والفيزيكية الكيميائية؛ فطبقاً لتجارب ويسمان تُنقل خلايا البلازما في العلاقة الجنسية مما تؤثر في تكوين شخصية الجنين واتصال الحياة. تظهر الحياة كتيار من بذرة إلى أخرى بواسطة عضو حي متوسط، وكأن العضو نفسه يتطور خارج نفسه. الاتصال العضوي دلالة على تواصل الحياة وهو ما ظهر أيضاً في «رسالة في المعطيات البديهية للوجدان». فالوعي مثل الحياة يخلق في كل لحظة شيئاً جديداً. وما لا يمكن التنبؤ به بالعقل شيء أصيل؛ إذ يحكم العقل بأن الشبيه يُنتج الشبيه، في حين أن الحي قد يُنتج المختلف. الحياة لا تتبع مبدأ التكرار؛ فالتطور خلق مستمر لِمَا لا يمكن التنبؤ به، ومن ثم لا تعطينا الكيمياء ولا الفيزياء سر الحياة؛ فالحيوية لا تُرد إلى تركيباتها الكيميائية والبيولوجية والفيزيكية. وما ينطبق على الحياة ينطبق على الحركة والتقدم الذي يند عن المعادلات الرياضية التي تُفسر فقط آلية التحول والانتقال من وضع إلى آخر. الحركة لا حتمية في حين أن التحول حتمي. يمكن تقليد اللاعضوي ولكن لا يمكن تقليد العضوي لأنه غير ثابت، وليس له شكل يمكن تقليده، وكل تقليد له خلق جديد. لا يدرس العلم إلا التقليد وليس النشاط الحيوي. وهذا ما انتهى إليه ويلسون عالم وظائف الأعضاء في تجاربه بقوله: «يبدو أن دراسة الخلية قد وسّعت أكثر ممّا ضيّقت الهوة السحيقة التي تفصل بين العالم غير العضوي وأشكال الحياة حتى الأولية منها».^{١٧}

^{١٦} Ibid., pp. 23-6. H. De Vries مذهب التحول Transformisme دي فريز

^{١٧} Ibid., pp. 26-39. ويسمان Weismann. التحول Transformation، الانتقال من وضع آخر Translation، ويلسون E. B. Wilson. وظائف الأعضاء Histologie، لابلاس Laplace، ديبريمون Du Bois-Reymond، هكسلي Huxley، الآلية الجذرية Le Mécanisme Radical، الغائية الجذرية Le Finalisme Radical، آلية عكسية Mécanisme à Rebours.

والنظرة الآلية الرياضية هي الوجه الآخر للنظرة البيولوجية الكيميائية؛ كلاهما يخضعان لمعادلات وحسابات وَضَع لابلّاس بعضاً منها، كما وضع ديبوا ريمون البعض الآخر، ووضع هكسلي بعضاً ثالثاً. ولا يمكن التضحية بالتجربة لصالح النسق. لذلك يرفض برجسون «الآلية الجذرية» لصالح «الغائية الجذرية» مؤقتاً، وهي غائية ليبنتز التي يعطي فيها كل شيء، وهي آلية عكسية تقوم على نفس المصادرات التي تقوم عليها الآلية الجذرية مع خلاف واحد؛ أن الآلية الجذرية تتعامل مع الأشياء، في حين أن الغائية الآلية تتعامل مع الأفكار والتصورات. يُرد الزمان عند ليبنتز إلى إدراك مختلط، منظور إنساني يخنفي كما يخنفي الضباب الساقط بسبب الذهن الذي يتوسّط الأشياء. ومع ذلك فالعلل الغائية أفضل من العلل المادية، وتمتد إلى ما لا نهاية، على عكس العلل المادية النهائية في الآلية الجذرية. عيبها أنها علل خارجية وليست داخلية، فلا يعقل أن يُخلق العشب للبقرة، والحمل للذئب، وكما قرّر المعتزلة مسبقاً في الصلاح والإصلاح، وابن رشد في دليل العناية.

وكما وضع برجسون الغائية الجذرية في مقابل الآلية الجذرية فإنه يضع «المبدأ الحيوي» في مقابل الغائية الجذرية. والمبدأ الحيوي لا يتضمن غائية داخلية ولا فردية، هو أقرب إلى البيولوجيا الحيوية الخالصة. وهو مبدأ يُرفض أو يُعدّل.^{١٨} يبحث برجسون عن عالم متوسط بين طرفين، الآلية والغائية، يختلفان في الظاهر، ويتشابهان في الباطن. خطأ الغائية الجذرية هو نفس خطأ الآلية الجذرية، المغالاة في تطبيق بعض التصورات الطبيعية على العقل، والتفكير من أجل العمل. التفكير ترف، والعمل ضرورة. يقتضي العمل وضع غاية وخطة ثم يتم البحث عن آلية للتنفيذ وعن علة فاعلة تتحوّل إلى علة آلية يُعبّر عنها رياضياً وتدعمها العادة على نحو لا شعوري، وترتبط نفس العلل بنفس المعلولات.

لذلك تتشابه الغائية الجذرية مع الغائية الآلية في عدة نقاط؛ يرفض كلاهما خلق أشكال جديدة لا يمكن التنبؤ بها؛ إذ يقوم كلاهما على التشابه والتكرار، كلاهما فعل الهندسة وليس الفن، من صنع المهندس وليس من خلق الفنان. كل شيء معطى ولا شيء جديد. لذلك ينسل الزمان، وتمّحي الديمومة الفعلية، وتقع في المجرد الذي يحدث فيه تكرار التشابه. لا يُفكر الإنسان في الزمان الفعلي، بل يعيشه؛ لأن الحياة تنسل من العقل

^{١٨} Ibid., pp. 39–44

وتهرب منه. وهذا هو الفرق بين سطح الواقع وعمقه، بين الخارج والداخل، بين البراني والجواني بتعبير أحد فلاسفتنا المعاصرين.

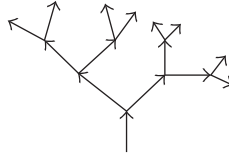
وبتجاوز الآلية والغائية يظهر الواقع كانبثاق متصل من الجدة من أعماق الحياة الباطنية. كل عمل تحقيق لقصد أو نية، في حين أن الواقع يُقدّم جديدًا. هو مشروع بداية في الحاضر، وإعادة تنظيم للماضي. والفعل الحر لا يُقاس على الفكرة، فشتان بين الديمومة والعقلانية.^{١٩}

ويُدّعي العقل أنه قادر على حل التعارض القائم بين المذاهب الفلسفية، ومع ذلك يظل الواقع خارج هذه الملابس المفصلة على المقاس. والحقيقة أن العقل لا يعرف إلا النسبي، والمطلق ليس هدفًا له، وقد ضحى أفلاطون بالواقع في سبيل الفكرة، وبالعالم في سبيل المثال.

الحياة لها قانونها الخاص، الانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس، ومن الشبيه إلى المختلف، ومن الواحد إلى الكثير. هذه هي الطبيعة الحقة وقانون تطورها، وهو ما تستطيع فلسفة الحياة الوصول إليه بتجاوزها الغائية والآلية.

تقوم الغائية على الانسجام، والانسجام ميل إلى الخلف وليس إلى الأمام، والأمام مفعم بالاختيارات الحرة، لا تحدده غاية مسبقة خارج الزمان، ولا يمكن التنبؤ بالمستقبل؛ فهو إما واسع جدًا أو ضيق جدًا، وفي كلتا الحالتين لا يمكن رؤيته. الواقع خلاق يُنتج أشكالًا لا تتجاوزه. وتغالي الطبيعة عندما تتصور أن المستقبل مُحدد سلفًا في الحاضر كفكرة. ولا فرق بين حتمية الطبيعة وحتمية العقل؛ كلاهما آلية، وإن اختلفت صورها.

ولما كانت النظريتان الآلية والغائية لا يمكن التحقق من صدقهما بالتجربة، أصبح البحث عن معيار للصدق ضروريًا، وهو معيار في الحياة ذاتها؛ إذ تبدأ الحياة متصلّة في واقع حيوي واحد ينقسم إلى مسارات متعددة مثل الشجرة.



^{١٩} Ibid., pp. 44-53.

أما الداروينية فإنها تقوم على أن الحياة تسير في خط متصل واحد لا ينقطع ولا ينكسر ولا ينقسم. ويحدث تراكم كمي لا يتحوّل بالضرورة إلى تغيّر كيفي، مبدؤه الآلي أن نفس الأسباب تُنتج نفس المسببات. في حين يقوم افتراض آخر على مبدأ الاستبعاد، استبعاد ما لا يتكّيف؛ فالطبيعة تتشابه وتتكرّر، تتجانس وتتقدّم، لا فرق بين النبات والحيوان، كلاهما تكوين بيولوجي كيميائي واحد، والأمر كله يقوم على الانتخاب الطبيعي.^{٢٠} والمثال الآخر على ذلك بنية العين؛ إذ تخضع لتكوين بيولوجي كيميائي، ولكن الرؤية لا تتم إلا بالانتباه، وهو فعل شعوري داخلي.^{٢١}

وهناك افتراضان في نظرية التطور؛ الأول: حدوث تغيّرات عرضية، والثاني: حدوث تغيّرات مُوجّهة نحو معنى معين تحت تأثير الظروف الخارجية. ويتبنّى داروين الافتراض الأول. ومع ذلك، تظهر في نفس الوقت صفات جديدة مختلفة عن الصفات السابقة. وهو ما لاحظته بيتاسون وهوجو دي فريز عالم النبات من ظهور أشكال غير متوقعة، وهو ما لاحظته داروين أيضًا وسَمّاه التغيرات اللاملموسة.

وهناك افتراض آخر يقوم على التغيّرات الفجائية بالمصادفة، وهو عكس قانون الارتباط الذي وضعه داروين، وعلى أساسه تنشأ صفات متضامنة مع غيرها ومتكاملة مع بعضها. ومن ثم، فإن التغيرات العَرَضية هي في الحقيقة التغيّرات غير المحسوسة في عبقرية النوع التي تضم هذه التفسيرات وتُوحّد اتجاهها المتصل.^{٢٢}

والافتراض الثاني حدوث التغير ليس عن طريق أسباب عرضية داخلية، بل عن طريق تغيّر الشروط الخارجية المباشرة بالمصادفة، وضرورة تكيف الحياة معها كما عرض إيمر في تجاربه البيولوجية. يقتصر دور المادة على التطبع السلبي، ويستطيع السبب أن يفعل بالدفع أو الاندفاع أو التدحرج مثل كرة البلياردو. هذا هو التضامن بين العلة والمعلول؛ في الحالة الأولى يختلف كم المعلول وكيفه عن كم العلة وكيفها، وفي الثانية لا يتغيّر كيف المعلول أو كمه بتغيّر كيف العلة وكمها، وفي الثالثة يتأثر المعلول بالعلة

^{٢٠} Ibid., pp. 53-8.

^{٢١} Ibid., pp. 58-63.

^{٢٢} Ibid., pp. 63-70. بيتسون Bateson. هوجو دي فريز Hugo de Vries. اللامحسوسة Insensible.

فجائي Brusque.

كماً وليس كيفاً. في الحالة الأولى تفسير العلة معلولها وليس في الحالتين الآخرين. وتنتهي الطبيعة إلى نتائج متشابهة في الأنواع المتجاورة.

ويحدث هذا التقارب طبقاً لمبدأ توجيه داخلي، وهو ما لا يظهر في نظرية داروين، ولا في افتراض التغيرات العَرَضِيَّة الفجائية، ولا في النظرية التي تعي توجهات محددة لتطور الأعضاء المختلفة بنوع من التركيب الآلي بين القوى الخارجية والقوى الداخلية.^{٢٢} واللاماركية الجديدة تنويعات على نظرية التطور. تفرض مبدأ باطنياً للتوجيه نحو تقارب المعلولات، وهو ما لا يوجد في الداروينية ولا الداروينية الجديدة التي تقول بالتغيرات العَرَضِيَّة اللامحسوسة، ولا في الافتراض القائل بالتغيرات العَرَضِيَّة الفجائية، ولا حتى في النظرية التي تُعَيِّن اتجاهات مُحدَّدة لتطور الأعضاء المختلفة بنوع من التركيب الآلي بين القوى الخارجية والقوى الداخلية.

يعزو لامارك للكائن الحي قوة تغيير استعمال أو عدم استعمال أعضائه ونقلها بعد اكتسابها إلى الأجيال السابقة، وهي مشكلة الاكتساب والوراثة، وهو ما يتبنَّاه عديد من علماء البيولوجيا، وقد يدخل في ذلك الوعي والإرادة كما هو الحال عند عالم الطبيعة الأمريكي كوب.^{٢٤} تعترف اللاماركية الجديدة وحدها من بين نظريات التطور بمبدأ باطني؛ فهناك فرق بين مجرد التغير في المقدار والتغير في الصورة، والصورة هي التي تُحدِّد المادة كما هو الحال عند أرسطو. ووراء الجهد نفسه يوجد سبب أكثر عمقاً. وإذا كان سبنسر قد سأل عن موضوع وراثة الصفات المكتسبة، إلا أن نظريته في التطور سارت في اتجاه آخر. ومن ثم، من الضروري إعادة بناء علم النفس عند سبنسر، ومنه يخرج قسط كبير من الفلسفة. وقد أنكر ويزمان وراثة هذه الخصائص، وأثبت براون سيكار وراثة حالة صرع بالرغم من اعتراض وايزمان. كما أثبتت تجارب فوازان وبيرون إمكانية توريث بعض الخصائص حتى على نحو كيميائي. وهو ما أثبتته أيضاً تجارب شاران ودلامير وموسو. ولا توجد حتمية في قانون الوراثة؛ فقد تأخذ العناصر الوراثة شكلين مختلفين من الأب في الأبناء.^{٢٥} لذلك يُفرَّق برجسون بين وراثة عن بُعد والشخصية.

^{٢٢} Ibid., pp. 70-7. الدفع Impulsion، الاندفاع Declenchement، التدرج Deroulment.

^{٢٤} Ibid., pp. 77-85.

^{٢٥} كوب Cope، ويزمان Weismann، براون سيكار Brown-Sequard، فوازان Voisin، بيرون Peron، شاران Charrin، دلامير Delamare، موسو Moussu.

قد تراث الشخصية الجديدة من بعيد عناصر وراثية، ويرثها آخر عن قرب. وهذا يدل على أن النقل الوراثي هو استثناء من القاعدة. وقد يكون الداروينيون الجدد على صواب عندما يُبْتَنُونَ أن الأسباب الحقيقة للتغير هي الاختلافات الحالة في الخلية التي يحملها الفرد وليس مسار هذا الفرد.^{٢٦}

والنتيجة أن نظرية التحولات غيّرت الداروينية؛ إذ تُقَرُّ بأنه في لحظة معينة بعد مدة طويلة يتغير النوع كله في اتجاه آخر. وهو ليس مجرد عَرَض كما يدّعي دي فريز. ويرى إيمر أن التغيرات من خصائص مختلفة تتوارث من جيل إلى جيل في اتجاه محدد، وهو رأي معقول لأن تطور العالم العضوي لا يتحدّد مُسَبِّقاً في مجموعه. ومن ذلك يظل الجهد الواعي للفرد والإرادة غير الجهد العضلي للحيوان، ولا يتوارثان إلا كاستثناء من القاعدة.^{٢٧}

وتنتهي كل هذه الافتراضات إلى مفهوم الدافع الأصلي للحياة. يتسم العضو مثل العين بتركيب البنية وبساطة الوظيفة.^{٢٨} وتسير الحياة طبقاً لقانون. إن الحياة لا تسير طبقاً للارتباط وإضافة العناصر، بل طبقاً لفك الارتباط والانقسام الثنائي.^{٢٩} وهكذا تبدو الآلية وكأنها لا تُرى في أي مسار إلا كنقاط، ولا ترى فيه الغائية إلا النظام، مع أن جوهره هو الحركة. لا تنقسم بالعقل ولا تجتمع بالفكر، وذلك مثل صلة العين بالرؤية. وهناك فرق بين الصنعة والتنظيم. تذهب الصنعة من المحيط إلى المركز أو من الكثرة إلى الوحدة. أما التنظيم فيبدأ من المركز إلى المحيط. والصنعة أكثر تأثيراً، في حين أن التنظيم يتضمن عنصر انفجار. يتعامل العلم الطبيعي مع الصنعة، والفلسفة مع التنظيم. ولا تُمثّل مادية الآلة مجموع الوسائل المتبعة بل مجموعة من المصاعب المقلوبة؛ فهو نفي أكثر منه واقعاً وضعياً.

الحقيقة هو ما يقوم به الدافع الحيوي الأصيل. الحياة ميل للفعل على المادة الخام، ولا يتحدّد مسار هذا الفعل مسبقاً؛ لذلك لا يمكن التنبؤ به، ويظل حادثاً ممكناً. ويتضمن الاختيار تمثلاً مسبقاً لعدة أفعال ممكنة. ويُمثّل الجسم بحدوده وسيلة تحقيق هذا الفرض.

^{٢٦} وراثية عن بعد Caractère الشخصية، Hérédité de l'ecart.

^{٢٧} التحولات Mutations، إيمر Eimer.

^{٢٨} Ibid., pp. 85-8.

^{٢٩} Ibid., pp. 88-98، الدافع الأصلي Elan Original، الانقسام الثنائي Dedoublement.

(٣) الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة: الثقل، والعقل، والغريزة^{٣٠}

يصف برجسون في هذا الفصل مسار التطور الطبيعي كما فعل هرذر وكانط وفشته من قبل، والتحول من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة التاريخ، ومن تطور الطبيعة إلى تطور الحضارات. يبدأ التطور من نقطة واحدة ثم يتشعب ويتحدّد وتتباع مساراته كالشجرة، من الجذع إلى الفروع، وكالنهر من المنبع إلى المصب حيث تتشعب فروعه كما هو الحال في دلتا كل الأنهار مثل نهر النيل ونهر السند. وهناك دوافع للتطور ضد الثقل الطبيعي للمادة، منها الغريزة كما هو الحال في الحيوان، والعقل كما هو الحال في الإنسان، والحدس كما هو الحال عند الأبطال والصوفية والأنبياء.

تتشعب الحياة إلى أنواع وأفراد، في سلسلتين من العلل، وتواجه الحياة مقاومةً من المادة الخام والقوة المتفجرة التي تُمثّلها الحياة بسبب عدم توازن القوى فيها. في الحياة اتجاهات متباعدة ومتكاملة، تنقسم باستمرار في تطورها إلى قسمين، لافقريات وفقريات، لاثدييات وثدييات، نبات وحيوان، حيوان وإنسان. وفي كل مرة ينتهي قسم لثقل المادة، ويستمر القسم الآخر. تجمّعات النمل والنحل تقف، والتجمّعات الإنسانية تستمر، بالرغم من أن الأولى مُنظمة ومُتحدة، ولكنها متكسّسة ومتوقفة عن النمو. في حين أن الثانية مفتوحة على التقدم بالرغم من قسمتها وصراعاتها مع نفسها. والمثل الأعلى هو مجتمع في تقدّم وفي توازن مستمرين، وهو مثال قد لا يتحقّق. وقد تتكامل الاتجاهات، الحيوان يأكل النبات ليستمر في النمو، والإنسان يُطعم الحيوان ليستمر في العيش.^{٣١}

وشرط التطور هو التكيف مع البيئة. ومع ذلك يظل السؤال: ما هي الأسباب الأولى للتطور بالإضافة إلى الأسباب الخارجية؟ ترفض المدرسة الآلية وجود أي افتراض لدافع أصلي أو دفعة باطنية تُعطي أشكالاً متنوعة من الحياة أكثر تعقيداً وسموّاً. وهو واقع مرئي. والحقيقة أن التكيف يُفسّر انعطافات الحركة التطورية وليس الاتجاهات العامة للحركة أو الحركة ذاتها. والتوجهات قد لا تعني المقاصد بالضرورة، بل مجرد الدافع الحيوي الذي يشق طريقه بقوة الاندفاع كالنهر المندفع أمام الصخور. وتظل خالقة لمسارها وأشكال تطورها. وكما يخلق التطور أشكال الحياة الجديدة، يخلق أيضاً الأفكار

^{٣٠} EC., pp. 99-186، متقاربة Convergent.

^{٣١} Ibid., pp. 99-102.

التي تسمح للعقل بالفهم؛ فالمستقبل يسوق الحاضر ولا يمكن أن يحدّده في فكرة. وهذا هو الخطأ الأول للغائية، ويجر وراءه خطأ أعظم وهو أن الانسجام ليس في الأمام بل في الخلف. خط التطور ليس مستقيماً بل مملوء بالتوقف والتراجع والانكسار والصعود والهبوط. وهو ليس خطّة موضوعة سلفاً تُغلق المستقبل. والعقل أحد مظاهره وتوقفاته. الانسجام تفرضه الحرية بأفعالها الفجائية غير المتوقعة من الداخل وليس من الخارج، بفعل الدافع الحيوي وليس بقسمة العقل.^{٣٢}

وفي مسار التطور لا ينفصل النبات عن الحيوان من حيث الخصائص العامة. الفرق فقط في النسب؛ أي في التركيز على جانب دون آخر. ولا تتحدّد المجموعة بامتلاك بعض الخصائص، بل بالميل إلى التأكيد عليها. وأولى هذه الخصائص طريقة التغذية؛ النبات يغذي الحيوان. كلاهما متحرك، النبات من البسيط إلى المركب، والحيوان من المركب إلى البسيط. حركة الحيوان في المكان، والمكان ثقل يُربط التطور به.

وبين الحركة والوعي هناك علاقة واضحة. والحقيقة أن الجهاز العصبي قد نشأ مثل باقي الأجهزة من تقسيم العمل، لا يخلق الوظيفة بل يقوم بمهمة مزدوجة، النشاط المنعكس والنشاط الإرادي؛ الأول دقيق آلياً، والثاني متردد عقلياً. والعضو الحي يتحرّك بحرية، وهو العلة والمعلول في آن واحد.

أما النبات فالأرض التي يُنبَت فيها جذوره ثابتة، وهو لا يشعر إلا في آخر سلسلة منه والتي يقترب فيها من الحيوان الذي يتميَّز عن النبات بالحس والوعي واليقظة، في حين يتصف النبات بالوعي النائم وعدم الحساسية. وهي مثل تحليلات العصر الوسيط عن النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية. النبات ثابت لا يُمس، والحيوان متحرك. وعي النبات يخضع لقوانين آلية، والحيوان له بعض الإرادة. النبات انطباعي شرطي، والحيوان فعّال وإرادي. النبات ظاهرة آلية كيميائية، والحيوان كائن حي بيولوجي. ونفس الدافع الذي جعل الحيوان يعطي الأعصاب والمراكز العصبية يعطي النبات وظيفة التنفس عن طريق الكلوروفيل.^{٣٣}

وهذا يعني أن الجهد يستعمل طاقةً سابقة وجدها في حوزته وما هو إلا وسيلة للنجاح. يأخذ من المادة طاقةً متراكمة ممكنة لاستعمالها في تحقيق الأفعال، وذلك مثل

^{٣٢} Ibid., pp. 102–106.

^{٣٣} Ibid., pp. 107–15.

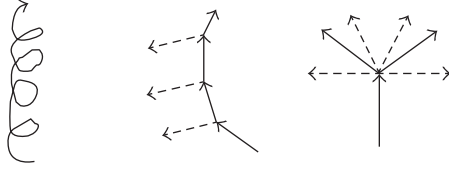
الطاقة المستمدة من الشمس. والمادة سبب النسيان، وعلة إيقاف الدافع الحيوي كالصخرة التي يرتطم بها الماء، تألف مملكتين متكاملتين وليستا متعارضتين. ثم يتجاوز الحيوان النبات في مجال أكثر اتساعاً. ويقسم إلى اثنين؛ حيوان سفلي وحيوان علوي مثل الشمبانزي الأعلى. يحكم المسار قانون تقسيم العمل. وينتقل برجسون من المجتمع كما فعل دوركايم إلى الطبيعة. ومع الارتباط يوجد التقارب، ومع الفصل يوجد التوحيد. وتظهر حالات نفسية أولى تساعد الإحساس، وتُخرج الحيوان من الثبات وعدم الحساسية إلى الحس والحركة.^{٣٤}

ويمكن وصف مخطط الحياة الحيوانية بِمَلَكَة استعمال الآلية من أجل الحفاظ على الأفعال المتفجرة لطاقة ممكنة متراكمة. ويبدأ الانفجار بالمصادفة دون اختيار اتجاه. تنحصر في سلاسل الجهاز العصبي، وأحياناً تتحرر فجأةً وتنطلق كطاقة كامنة. ودور الطعام في الحيوان الأعلى معالجة الأنسجة وأعضاء الطاقة، وتحل الطاقة الممكنة في الجهاز العصبي الحركي لتنظيم الحياة العضوية. ثم تتدخل حرية الاختيار في الكائن الحي عن طريق الإحساس والحركة، فيبدأ تقاطع طرق جديد. دور الحياة هو إدخال اللاتحدد في المادة؛ أي ما لا يمكن التنبؤ به، تزدوج الحياة في خطين ولكن مع وجود خطوط أخرى ممكنة؛ فالدافع مخزن لتطور غير محدد، وكأنه عمل مصطنع. وكذلك تتطور الحياة بقانون العمل والنتيجة. والعادة توقف الاندفاع، والآلية تترصده، والفكر يضعه في قوالب. والكلمة تعارض الفكرة، والحرف يقتل الروح كما هو الحال عند فشته والصوفية. الحياة هي الحركة، والثابت عارض عليها. وبدلاً من أن يصعب الخط يتحوّل إلى دائرة، ويصبح التطور حلزونيّاً؛ فهناك تقدّم وسقوط الكائن الحي مكان لنقل جوهر الحياة في الحركة التي ينقلها.^{٣٥}

وتتطوّر الحيوانية لأن الحياة تتجه نحو أكبر قدر من الفعل الممكن وأقل جهد ممكن. وهما حركتان متعارضتان، ومن ثم، كانت صور الحياة بطبيعتها متغيرة. وأهم شكلين: النبات والحيوان؛ الأول يتجه نحو الثبات، والثاني نحو الحركة عن طريق الجهاز العصبي. ويحاصر الحيوان في إطار محكم تصيب حركته بالشلل فتتوقّف بعض أشكاله فجأةً، وتستقر الأخرى نصف خاملة. ويظل الدافع في الحيوان نحو مزيد من الحركة

^{٣٤} Ibid., pp. 105–21.

^{٣٥} Ibid., pp. 121–9.



والانقسام إلى أسماك وطيور وزواحف وفقریات. وتتغير أشكال الأجسام طبقاً للبيئة الجديدة حتى يظهر الإنسان مستقلاً عن الحيوان نحو الدقة الهندسية. ويظل إمكانية للتقدم في بيئات متعددة وأمام عقبات متنوعة بحيث تمتلئ به أكبر مساحة من الأرض. والنوع الحيواني الذي ينتشر فوق الأرض كلها يريد السيطرة ومن ثم يكون نوعاً أعلى؛ لذلك يُمثل النوع الإنساني أعلى مرحلة في تطور الفقریات مثل الحشرات والنمل الذي أصبح سيد ما تحت الأرض مثل الإنسان سيد ما فوق الأرض.^{٣٦}

ومع توقف النبات عن طريق الثقل المادي يستمر الحيوان في التطور من الغريزة إلى الفعل؛ فالثقل النباتي، والغريزة والعقل، تُمثل أشكال الدافع الحيوي المشترك في النبات والحيوان وفي أشكال أخرى من الحياة غير متوقعة. الخطأ الأكبر هو هذا الذي نشأ منذ أرسطو وأضل معظم فلسفات الطبيعة «وهو اعتبار الحياة النباتية والحياة الغريزية والحياة العقلية ثلاث درجات متتالية لنفس الاتجاه الذي يتطور، في حين أنها ثلاثة اتجاهات متباعدة لنشاط ينقسم كلما كبر». الخلاف بينهما ليس مجرد خلاف في التوتر أو اختلافًا في الدرجة، بل اختلاف في الطبيعة. الغريزة والعقل نقيضان، ومع ذلك متصلان. كل منهما يعيش في الآخر مع اختلاف في النسبة. يتناقضان ويتكاملان، يتباعدان ويتقاربان، يختلفان ويتشابهان، وهما ميلان وليسا شيئين مكتملين، إمكانيتان وليسا شيئين متحققين.

ويظهر الإنسان على الأرض في الوقت الذي تصنع فيه الأسلحة والأدوات الأولى. وتحقق الأفعال بالتقليد والارتباط الآلي بين الصور، ويصنع الإنسان الآلة أو الشيء المصنوع بالاعتماد على التجارب السابقة. كان ذلك بداية الإبداع. وما دام ظهر العقل الإنساني ظهر الإبداع الآلي. وبسبب العادات الفردية والاجتماعية تضيق الجدة، ويتوقف الإبداع. لم تبدأ الحياة الإنسانية بالإنسان العاقل بل بالإنسان العامل. العقل باعتباره

^{٣٦} Ibid., pp. 129-35

مساراً أصلياً هو ملكة صُنع الأشياء المصطنعة، خاصةً الأدوات التي تصنع الأدوات من أجل تنوع أشكال الصنعة إلى ما لا نهائية. «ولا تستطيع الغريزة الوصول إلى ذلك». الغريزة المكتملة هي ملكة استعمال أو في صناعة آلات منظمة. والعقل المكتمل هو «ملكة صناعة واستعمال الآلات غير المنظمة».^{٣٧}

وتجد الغريزة أمامها الآلة الملائمة. تستعمل ما قدّمته الطبيعة لها من تعقيد في التفاصيل وسهولة في الوظيفة. الغريزة بطبيعتها متخصصة، وهي ليست إلا استعمال آلة معينة في موضوع معين، في حين أن الآلة التي يصنعها العقل غير كاملة. تحتاج إلى جهد ومراجعة شاقة. يمثلّ العقل والغريزة حلّين متعارضين وذكيين لمشكلة واحدة. وهما نوعان مستقلان للمعرفة.

الغريزة واعية إلى حدٍّ ما أحياناً، وغير واعية إلى حدٍّ ما أحياناً أخرى. الغريزة في النبات واعية إلى حدٍّ ما، تصاحبها بعض الإحساسات. والغريزة في الحيوان تزداد درجة وعيها. البعض من ليس له وعي والبعض الآخر غاب عنه الوعي، وكلاهما وعي في درجة الصغر؛ الأول ليس لديه وعي بالسقوط مثل الثاني، ويصل التمثّل إلى طريق مسدود بسبب الفعل. لم تخلق العقبة أي شيء إيجابي فيه. غياب التطابق بين الفعل والتمثّل هو ما يسمّى الوعي. وهو النور الباطني في ميدان الأفعال الممكنة حيث يوجد النشاط الضمني الذي يخلق الفعل المتحقّق في الكائن الحي، ويعني التردد أو الاختيار. التمثّل والمعرفة طريقتان مختلفتان، وينبثق الوعي بصدمة العقبة ومن ثم «يتم تعريف وعي الكائن الحي بالفرق الحسابي بين النشاط الضمني والنشاط الفعلي، وبقياس المسافة بين التمثّل والفعل».^{٣٨}

ويُفترض أن يكون العقل متوجّهاً نحو الوعي، والغريزة نحو اللاوعي، والطبيعة تختار، والوعي وراء التمثّل من أجل الفعل مثل الغريزة دون أن يُتلفه بسبب المسافة بين الفعل والفكرة. الوعي هنا مجرد عرض، والنقص حالة طبيعية للعقل. وكل إشباع طبيعي يتطوّر إلى ظهور حاجات جديدة. تتضمّن الغريزة والعقل معاً معارف، في الغريزة لا واعية وفي العقل واعية؛ الأولى لعب، والثاني فكر. وهو اختلاف في الدرجة وليس في

^{٣٧} Ibid., pp. 135–45. الإنسان العاقل Homo Sapiens، الإنسان العامل Homo Faber.

^{٣٨} Ibid., pp. 135–45.

الطبيعية. إذا كانت المعرفة موجودة فهي ضمنية، تتخارج في مسار محكم بدلاً من أن تتحول إلى الباطن؛ أي إلى وعي.

يعلم العقل أشياء دون تحصيلها، وهذا لا يعني بالضرورة أنها فطرية، ولكن يمكن اعتبار الغريزة والعقل موروثين دون معرفة شيء مُحدّد. وبالإضافة إلى الأشياء هناك العلاقات، «وإذا تصوّرنا في الغريزة وفي العقل معرفةً فطرية، فإنها تكون في الغريزة أشياء، وفي العقل علاقات».

ويُميّز الفلاسفة بين صورة المعرفة ومادتها. تعرف الغريزة المادة دون الصورة، ويعرف العقل الصورة دون المادة. «العقل بما فيه من أفكار فطرية معرفة بالصورة، في حين أن الغريزة معرفة بالمادة». والمعرفة بالصورة لها شكلان: اليقين والظن. المعرفة الباطنية قطعية يقينية، والمعرفة الخارجية ظنية افتراضية؛ الأولى ملء، والثانية خلاء. الأولى تتعلّق بامتداد الشعور، والثانية بفهمه. الأولى محدودة، والثانية لا محدودة. الأولى مادة بلا صورة، والثانية صورة بلا مادة.^{٣٩}

هذا التقابل بين الغريزة والفعل تقابل في النظر وليس في العمل؛ فكلاهما واجهتان لملكة واحدة. وإذا كانت الغريزة هي مَلَكَة استعمال الآلة الطبيعية المنظّمة، فإنها تطور المعرفة الفطرية الضمنية أو اللاشعورية. الغريزة هي المعرفة الفطرية بالشئ، والعقل هو ملكة صناعة الآلات غير المنظمة أو المصطنعة. ويحتوي الكائن العاقل على القدرة على تجاوز ذاته. الغريزة مادة والعقل تأمّل. هناك أشياء يستطيع العقل وحده البحث عنها، ولكن لا يمكن العثور عليها بمفرده. في حين تجدها الغريزة دون البحث عنهما على الإطلاق.^{٤٠}

مهمة العقل إيجاد الوحدة وراء الظواهر المتعدّدة، يبدأ بالتوحيد ثم لا يوجد العلاقة، ثم يضع التفكير. كما يقوم العقل بالتحليل بدلاً من التركيب، وبالقسمه بدلاً من التوحيد. وهي معرفة نسبية حتى ولو بدا العقل مطلقاً. العقل الإنساني نسبي خاضع لمفردات العمل، وليس مستقلاً، ولا تعتمد المعرفة عليه. ليست المعرفة من نتاج العقل لأنها بمعنى ما جزء لا يتجزأ من الواقع. وقد ظنّ سبنسر خطأ أن العقل هو مجرد أثر من آثار الخصائص العامة للمادة. وإذا كان العقل يتجه إلى الصنعة، فإن الصنعة تتعلّق بالمادة

^{٣٩} Ibid., pp. 145-58. النقص Deficit، يقيني Catégorique، ظني Hypothétique.

^{٤٠} Ibid., pp. 148-52.

الخام. «العقل الذي يخرج من الطبيعة موضوعه الرئيسي المادة الصلبة غير المنظمة». والتمثيل العقلي للتواصل تمثيل سلبي لأن العقل لا يتمثل إلا المنقطع.

والأشياء متحركة في تقدّم، والحركة هي الواقع نفسه، والسكون ليس إلا ظاهرًا أو نسبيًا، والعقل عندما يتمثل الحركة يوقفها أو يجعل لحظاتها متجاوزة. وهذه هي خطورة النظام التأملي ولاشريعته. ويخطئ الفلاسفة عندما ينقلون إلى ميدان التأمل منهجًا يتعلّق بالفعل؛ فالعقل لا يتمثل بوضوح إلا الساكن، والساكن لا يكون إلا في المكان، في وسط متجانس وفارغ ومنقسم إلى ما لا نهاية. وهو واقع لا يُدرك بل يُتصوّر. خاصية العقل اللامحدودة للتفكيك طبقًا لأي قانون وإعادة التركيب طبقًا لأي نظام.^{٤١}

ولا يعيش الفرد منعزلًا بل في جماعة؛ فالإنسان كائن اجتماعي له أفعاله الجماعية، وتقوم هذه الأفعال على الغريزة؛ أي على أشكال الأعضاء. العلامة الغريزية علامة ملاصقة، في حين أن العلامة العقلية علامة متحركة، وهي علامة اللغة. وتستطيع اللغة أن تمتد ليس فقط إلى الشيء المدرك، بل أيضًا إلى التذكر والصورة المراوغة وتمثّل الفعل؛ أي الفكرة؛ عندئذ يدرك العقل أنه مبدع للفكرة فيبحث عن نظرية ليس فقط عن المادة الخام، بل أيضًا عن الحياة والفكر. دور اللغة الإحالة إلى الأشياء لا أكثر؛ لذلك تبحث عن الوضوح والتميز، وهما شرطًا للفكر عند ديكرت. وكما يتحقّق الشرطان يتعامل الفكر مع الموضوعات المتقطعة؛ فالتصورات خارجية، والموضوعات في المكان، وكلاهما ثابت يُكوّنان العالم العقلي. وتحوّل الصور إلى رموز. المنطق والهندسة نظام واحد ينطبق على المادة، ومهمة العقل تحويل المادة إلى آلة للفعل؛ أي إلى آلة بالمعنى الاشتقاقي للكلمة.^{٤٢} وهي الحياة الخارجية. ليست مهمة الفكر إدراك التطور؛ أي التواصل والتقدير والزمان، بل التقسيم في المكان والتثبيت في الزمان. يتصوّر العقل الصيرورة كسلسلة من الحالات المتشابهة، وليس كتغيّر وحركة الحالات الداخلية. لا يستطيع العقل إدراك الجديد في كل لحظة في التاريخ، ولا يعترف بعدم القدرة على التنبؤ، ويرفض كل إبداع، ولا يتعامل مع عالم العواطف والوجدان. الغائية من صنع الذهن، ولكنها لا تُدرك الانبثاق الذي لا ينقسم، ولا ترى عبقريته وأصالته.

^{٤١} Ibid., pp. 152–66

^{٤٢} هي كلمة *Organon* Organe.

يتعامل العقل مع المنقطع والثابت والمؤلف، وهو غير قادر على التعامل مع عدم الفهم الطبيعي للحياة. أمّا الغريزة فإنها أكثر اقتراباً من عالم الحياة. يتعامل العقل ألياً، في حين تتعامل الغريزة عضوياً. الوعي في الغريزة نائم وفي العقل يقظ. قد يتحوّل العقل إلى الداخل فيصبح معرفةً أو إلى الخارج فيصبح فعلاً. إذا سُئل يجيب، بل ويُجيب عن أدق أسرار الحياة عن طريق التصوير عن بُعد، أمّا الغريزة فقادرة على التوحد مع القوة المولدة للحياة.

هناك درجات للكمال في الغريزة، وتقوم على مبدأ الانتقاء في الداروينية الجديدة. هي عقل ناقص. تطوّرها من بذرة إلى بذرة، وليس من فرد إلى فرد، وعقبتها الشلل وليس الموت، وتقوم على الانعكاس المركب. وهو أيضاً نوع من التعاطف المادي وليس الوجداني. فإذا أصبحت واعيةً تحوّلت إلى حدس. ويعيش الحدس أكثر ممّا يتمثّل، يتعاطف أكثر ممّا يتصور. ودور العلم هو تحويل كل إدراك إلى ألفاظ للمس؛ لذلك يدعو الفلسفة إلى التعامل مع الأشياء من منظور آخر. العلم من صنع الفعل، يخضع لضرورات اللغة، أمّا الفلسفة فإنها من صنع الغريزة، تعبير عن دفقة الحياة مثل التجربة الشعرية والفنية والصوفية.^{٤٣}

وعند الإنسان ملكة جمالية بجوار الإدراك العادي. وهو قصد الحياة. هي حركة بسيطة تربط بين الأشياء. لا تدخل الحياة في مقولة الكثير ولا الواحد ولا العلية الآلية ولا الغائية. الحياة إبداع مستمر. هي حياة الشعور، الوعي الذي يتخلّق من خلال المادة. تتركز نظرية المعرفة أساساً على التمييز بين العقل والحدس، وهما واجهتان للواقع. يظهر الشعور في تناسب مع قوة الاختيار في الكائن الحي. يتضمّن الأفق الضمني الذي يغلف الفعل، ويقيس المسافة بين ما تمّ فعله وما يمكن فعله، وهو ليس معلولاً بل علة. الشعور آلة للفعل كما أن الفعل آلة للشعور. وهي الطريقة الوحيدة للتحرّر من الشعور التجريبي والتوازي النفسي الفيزيقي. هناك تكامل وليس توازياً، تكامل يحافظ على المستويات.

والوعي هو المبدأ المحرّك للتطور، والإنسان له مكان مُتميّز فيه. بينه وبين الحيوان اختلاف في النوع وليس فقط اختلافاً في الدرجة. الوعي يستمر حين تتوقّف المادة، ويبدو

^{٤٣} Ibid., pp. 165-78

هذا في المقارنة بين مخ الحيوان ومخ الإنسان. لا يتعدى مخ الحيوان العادة والحركة الآلية، في حين يخترق الإنسان الآلية إلى حرية الشعور.
وباختصار، وبألفاظ الغائية، يتحرّر الوعي من نفسه فينقسم إلى جزئين متكاملين؛ النبات والحيوان، الغريزة والفعل، ومن الحيوان إلى الإنسان قفزاً.^{٤٤}

(٤) معنى الحياة، نظام الطبيعة، وصورة العقل^{٤٥}

ظهر التمييز من قبل بين اللاعضوي والعضوي، وأن الحياة تيار وليست شيئاً، وأن هناك تمييزاً بين المصمت والحي. كما ظهر التمييز بين الغريزة والعقل وانبثاق الوعي من خلاهما. لقد ارتبطت العقلانية بالمادية؛ كلما مال الوعي نحو العقل اتجهت المادة نحو المكان.

بالرغم من أن فشته أكثر فلسفية من سبنسر، ويقدر النظام الحقيقي للأشياء، فإنه لا يختلف كثيراً عنه لأنه يأخذ الفكر في حالة التركيز الشديد ويذيبه في الواقع. ويبدأ سبنسر بالواقع الخارجي ويعيد تركيبه كعقل. ويحاول معظم الفلاسفة التأكيد على وحدة الطبيعة، وتُمثّل هذه الوحدة في صورة هندسية مجردة. ولا يرون الفرق بين المنظم وغير المنظم، ويبدأ البعض باللاعضوي محاولاً تركيب الحي، ويبدأ آخرون للحياة وينتهون إلى المادة الخام بالتناقض التدريجي. وعند الجميع في الطبيعة، هناك اختلاف فقط في الدرجة، درجة التعقيد في الافتراض الأول، ودرجة التوتر في الافتراض الثاني. العقل في نفس اتساع الواقع لأنه قادر على إدراك ما هو هندسي فيه؛ وبالتالي يصبح كل شيء معقولاً ومن ثم، لا يختلف فشته عن سبنسر كثيراً.^{٤٦}

ومن المفترض أن تكون ملكة المعرفة متناهية مع مجموع التجربة وليست محتوية لها؛ إذ يرى البعض أن العقل يحتوي الواقع، بينما يرى البعض الآخر أن العقل لا يحتوي إلا على شبح. وسواء كانت القطعية أو النقدية، فإن الفلسفة رؤية شاملة لكل شيء، تحاول فلسفة برجسون تكميلها وإكمالها. ليس العقل هو ما يعرضه أفلاطون

^{٤٤} .EC., pp. 178-86.

^{٤٥} .Inerte. EC., pp. 187-271.

^{٤٦} .Ibid., pp. 187-90.

في أسطورة الكهف بعيداً عن الواقع. العمل هو معرفة العمل، الاتصال بالواقع وحياته. يعيش العقل على عكس تكوينه الخاص. إلا أن الإنسانية تتجاوز ذاتها. خطأ النظرية أنها تظن أنها تقدر على معرفة شيء آخر بالعقل. وهي مخاطرة يحسمها الفعل، ويفك العقدة التي ظنَّ العقل أنها لا تُفك. لا يعرف العقل شيئاً آخر إلا عن طريق القفزة؛ لأن العقل لا يستدل خارج قدراته. وإذا أراد شيئاً آخر تتغيَّر الأشياء فجأةً حتى يخرج العقل خارج حدوده. وهناك يتحوَّل العقل إلى حدس، والعلم إلى ميتافيزيقا.^{٤٧}

يتعامل العلم الطبيعي مثل الفيزيكا والكيمياء مع المادة الخام، وتتناول علوم البيولوجيا وعلم النفس تجليات الحياة. أما الفلسفة فإنها مُحاصرة بين العلمين. تأخذ الوقائع والقوانين من العلم وتبحث عن علِّه الأولى في الحياة. وهي الميتافيزيقا. هناك إذن تقسيم عمل، وليس خلطاً أو توازياً بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية؛ الأولى للمادة، والثانية للصورة بتعبير أرسطو. الأولى من صنع العقل الخالص، والثانية من إدراك الحدس. ويحدث الخلط عندما ينصب العقل على الحياة فيحوِّلها إلى موضوع مصمت. وواجب الفيلسوف أن يتدخل من أجل إدراك الحياة دون غاية نفعية أو هدف عملي. يقبل التصور الآلي لعلوم الطبيعة، كما يقبل قبلياً نظرية الوحدة البسيطة للمعرفة، والوحدة المجردة للطبيعة والشك. ولا دخل لله في ذلك؛ فالمادة أبدية بالنسبة للعلم، والحياة أبدية والصورة خالصة بالنسبة للفلسفة. هناك خط فاصل بين الميت والحي، بين الصامت والبال. وتستطيع الفلسفة أن تعبر هذا الخط بالاعتماد على التجربة، وتؤسِّس الميتافيزيقا على التجربة، بالرغم من أن المعرفة التي تقدِّمها لنا الحياة معرفة رمزية تتطلب لها دواعي العمل.^{٤٨}

العقل والمادة، وبتعبير الفلاسفة الفكر والواقع أو الذات والموضوع متماهيان. ويظل عالم الذاكرة والإرادة خارجاً عنهما، ينبثق من بين الثنايا؛ فتظهر «الروحانية» في مقابل «المادية»، وتتجلَّى الديمومة والحرية لتعبّر عن جوهر الروحانية. ويظهر التقدُّم في الحياة الروحية، والحياة وهي تتخلَّق في أفعال جديدة ابتداءً من الإحساس؛ فالفيزيقي هو نفسي مقلوب، كما أن اللاهوت هو ناسوت مقلوب. تجد الحياة نفسها في الأشياء ثم تفارقها. وتنظر إلى المادة بعين الروح، ومهما تمَّ تقسيم العالم بالعقل فإن الحدس يُعيد إليه

^{٤٧} Ibid., pp. 190–5.

^{٤٨} Ibid., pp. 195–200.

وحدته؛ لذلك كانت الحساسية الترنسندننتالية عند كانط مجرد بداية وليست نهاية، عقل يقود إلى الروح، وعالم ينتهي إلى المفارقة؛ لذلك رفض كانط النزعة التجريبية الخالصة عند لوك وهوبز خاصةً هيوم، نزعة الشك دون أن يقع في نزعة القطع مسرعًا إلى اليقين. المكان له صورة قبلية في العقل بالإضافة إلى الحس. والوجود أشكال بلا ذهن. ويظل «الشيء في ذاته» بعيد المنال. بين العالم والعقل هناك انسجام مسبق بتعبير ليبنتز، ومع ذلك يُميّز كانط بين درجات في المكان؛ فلا العقل يُكَيّف نفسه طبقًا للأشياء كما هو الحال عند هيوم، ولا الأشياء تُكَيّف نفسها طبقًا للعقل كما هو الحال في الثورة الكوبرنيقية. هناك تماهٍ غريب بين الأشياء والروح لدرجة الاتحاد بينهما. فينبثق الحدس الذي تتجلى فيه هذه الوحدة بين الطبيعة والروح كما هو الحال عند شيلينج. فبرجسون هو شيلينج فرنسا، كما أن شيلينج هو برجسون ألمانيا. وكما حاول هيدجر تأويل الحساسية الترنسندننتالية عند كانط لاكتشاف الوجود عودًا إلى العالم خارج الحساسية وقبل نظرية المعرفة، حاول برجسون تأكيد تماهي العقل والمادة من أجل إفساح المجال للحدس والديمومة والحياة، الشيء في ذاته عند كانط.^{٤٩}

وبتماهي العقل والمادة ينشأ النسق الهندسي؛ فالثلاثة نظام مُجرّد صوري إحصائي عددي، ينقسم إلى وحدات للتحليل والتركيب. والفلسفة ليست من هذا العالم، تصعد منه أو تهبط إليه، تستقره أو تستنبطه ولكنها لا تعيشه. وهو نَسَق ينفي ظانًا أنه يضع، يُغَيّب الأشياء تحت وهم أنه يُحضرها، غارق في الغائية الفارغة وهو يحسب أنه وسط الموضوعية الساذجة. وهو غير موقف الشاعر من الحياة الذي يُحس ويشعر وينفعل ويُعبّر بالصورة عن واقع أكثر واقعيةً من الواقع الساذج موضوع العلم. الامتداد في المكان اختراع بجهد عضلي من الإنسان، بناءً على مطالب الحياة العملية وتكيفًا مع ضروراتها. وفي هذه الحالة لا فرق بين عمليتي الاستقراء والاستنباط.^{٥٠} يبدأ الاستنباط من فكرة قبلية كما هو الحال في المُصَادرات الهندسية، ويستنبط منها أبنيةً متسقة، والمثال على ذلك هندسة إقليدس. وتتطابق مع صفات الأشياء في المكان الثابت وليست مع مقاديرها المتحركة وإلا تحوّلت إلى علم آخر هو علم «الميكانيكا» أو بتعبير القدماء «الأكر المتحركة». يُولّد السابق في اللاحق، ويخرج اللاحق من السابق، وليس كعالم الروح الذي تتخلّق فيه

^{٤٩} Ibid., pp. 200–208. الروحانية Spiritualité.

^{٥٠} Ibid., pp. 208–12.

الأشياء على نحو جديد كل يوم. والاستنباط ضعيف في مواجهة العلوم النفسية والأخلاقية؛ إذ لا يمكن رد النفس إلى البدن، ولا السلوك إلى الفيزيكا مثل الهندسة والفلك بالرغم من اعتمادها على الاستنباط والتجربة في آن واحد. تتكرر الظواهر في العلم طبقاً لمبدأ الاطراد؛ لذلك تحكمها القوانين. في حين لا تتكرر الظواهر في الفلسفة؛ إذ إن الحياة لا تخضع لقانون، بل تتميز بالطفرة والانبثاق والدافع الحيوي. في عالم الهندسة وعالم الفيزيكا يغيب الزمان. وإن حضر، فإنه مجرد صفات متجاوزة كمقادير كمية.^{٥١}

للطبيعة قوانينها؛ فظواهرها متعاقبة ومُطرّدة، والقانون قادر على التنبؤ بمسارها، في حين أن ظواهر الروح تتجدد دائماً، ولا يمكن حصرها في قوانين. وليس ل كليهما أي وجود واقعي فعلي، بل هي اتفاقات ومواصفات؛ فعالم الطبيعة عالم الامتداد في حين أن عالم الروح عالم التوتر؛ الأول عالم الضرورة، والثاني عالم الحرية كما هو الحال عند اسبينوزا.^{٥٢}

ولا تتأسس نظرية المعرفة على علوم الطبيعة أو على علوم الروح، بل على التحليل النفسي للأفكار كما هو الحال عند وليم جيمس. مثال ذلك تحليل مفهوم «الفوضى»؛ فالفوضى «غياب النظام»، غياب المتوقع وهو النظام؛ فهو مفهوم سلبي وليس مفهوماً إيجابياً. يعتمد على الإدراك وعلى اللغة والانتباه. مثال ذلك تحديد الشعر في إحدى مسرحيات موليير بأنه ما ليس نثراً وتحديد النثر بأنه ما ليس شعراً. كذلك كان تحديد الله باستمرارٍ سلبيًا. لا يموت ولا يفنى، لا يعجل ولا يعجز، ليس أعمى أو أصم أو أبكم أو يتبع الأهواء. التحديد إذن باستمرار تضاييف مع شيء آخر مثل الكبير والصغير، النظام والفوضى. يفترض الشعور أن الواقع مُنظَّم، فإذا خاب توقُّعه حكم بأنه فوضى. النظام هو اتفاق الذات والموضوع والروح مع عالم الأشياء. فإذا غاب الاتفاق وغاب التوقع حدث الحكم بالنفي في الفلسفة، والضحك في الحياة. وبغياب النظام تغيب الغائية على عكس ما توقَّع الشعور من نظام فوقى أو نظام تحتي، وقد يحضر النظام في سيمفونية لبيتهوفن بأصالتها وعبقريتها وإبداعها؛ أي بعدم القدرة على التنبؤ بمسارها. فالنظام على غير ما يبدو عليه التوقع من ترتيب وتنسيق خارجي مكاني، حسابي وعددي، هندسي وكمي.

^{٥١} Ibid., pp. 217-7

^{٥٢} Ibid., pp. 217-21

وفرق بين النظام الفيزيقي والنظام الحيوي؛ الأول يمكن التنبؤ به، والثاني خلق وتجدد وإبداع.^{٥٣}

ولا يوجد فرق بين القوانين والأنواع، كلاهما عمليتان هندسيتان عرفهما الفكر القديم. فكان الترتيب في أجناس وأنواع، والتقسيم أحد وسائل التعريف. ما سمّاه القدماء الأنواع سمّاه المحدثون القوانين. يطابق النوع الواقع الموضوعي. انشغل أرسطو بقانون سقوط الأجسام من أعلى إلى أدنى، في حين رأى المحدثون أن السقوط يخضع لقانون جزئي في نسق من القوانين الكلية كما هو الحال عند كبلر وجاليليو. أما علوم الحياة فإنها لا تصف الشيء من خلال أعراضه، بل تتحدّد مع جوهره وتشعر بما فيه من حركة وجدة وخلق وإبداع دون تعميم. والإرادة جزء منه، والمشاركة طريق إليه.^{٥٤}

تُقال الفوضى إذن في مواجهة نظامين: النظام المرغوب فيه والنظام الآلي. هو تحول النظام المرغوب فيه إلى نظام آلي؛ أي رؤية نظام غير متوقع فيُحكم عليه بالفوضى مع أنه قد ينتمي لنظام آخر، وكذلك يُحكم على شيء آخر بالقبح مع أنه قد ينتمي إلى نظام آخر من الجمال. الفوضى هي حكم على الممكن الذي لم يتحقّق. ولما كان الواقع ليس ممكناً، حُكم عليه بالفوضى. وكل نظام هو بالضرورة نظام ممكن بالنسبة للنظام النقيض. ولا يوجد نظام مطلق. النظام المرغوب ليس هو النظام الآلي، وبالتالي يُطلق عليه غياب النظام أو الفوضى. الحكم بالفوضى تمسك بالتوقع الأول دون تكيف مع الواقع الثاني. وهي نفس تفرقة ليبنتز بين الإرادة المريدة والإرادة المرادة؛ الأول الإرادة المتوقّعة، والثانية الإرادة الفعلية. الأولى ممكنة، والثانية واقعية. وإن لم يتغيّر الفاعل من الأولى إلى الثانية أُصيب بالإحباط واليأس، وهو ما يُناقض أفضل العوالم الممكنة؛ فالعلة الغائية مشروطة بالعلة الفاعلة؛ أي بالإمكانات. والعلة الفاعلة مشروطة بالعلة الغائية؛ أي بالقدرات والخطط والتوقعات. ويتم الفعل عندما يوجد تناسب فعلي بين العلتين، الفاعلة والغائية. وما يُقال على الفوضى يُقال على المصادفة والنفي؛ فالمصادفة حكم على غير المتوقّع، والنفي حكم على غير المنتظر.

بل إن المادة نفسها ليست واقعةً ثابتة تم صنعها، بل واقعة متحركة في طريق الصنع. المادة لها تكوين مثالي، ويشارك الوعي في هذا التكوين؛ فالرؤية لا تنفصل عن

^{٥٣} Ibid., pp. 221-7. الفوضى Désordre.

^{٥٤} Ibid., pp. 227-32.

الإرادة، والجدل ضروري لاختبار الحدس. وما إن ينبثق الدافع الحيوي يتخلّى الحدس عن مكانه. الجدل إذن هو القادر على أن يجعل الفكر مطابقاً لنفسه، ومن ثم تكون العلاقة المتبادلة بين الطبيعة والروح ضرورية مثل العلاقة المتبادلة بين الموضوع والذات في القصيدة عند هوسرل.^{٥٥}

وعندما يوضع الوجود في الإرادة، والإرادة في الواقع، يبدو الواقع في نمو مستمر، وخلق لا يتوقف. وهناك فرق بين الأبجدية والشعر؛ فالأبجدية هي الحروف التي تتكوّن منها المقاطع، والكلمات التي تُكوّن الشعر. ولا توجد الشاعرية في الحروف الأبجدية ولا في الكلمات.

لا يوجد شيء معطاً سلفاً، سابق التجهيز كجوهر إلهي أو أنساق يحكمها قانون مثل قانوني حفظ الطاقة وتناقصها. وبهذا المعنى يكون الكم كيفاً يتوقف، والمادة حياة منقطعة. فالمادة ثقل وسقوط وجذب نحو الأرض، المادة تقدّم إلى الورا، وصناعة تنفكّ، وحالات تتحوّل إلى آلات، ووحدة تتجزّأ، وعضو يتحوّل إلى ذرّات، وخلق يتناقض، وواقع يتكوّن عن طريق عدم التكوين أو بتعبير أرسطو الكون عن طريق الفساد، بل إن الله ذاته في حركة مستمرة. والتصوران في القرآن؛ الثبوت في ﴿مَنْ عَلَيْهَا فَأَنْ﴾ ﴿وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾، والحركة في ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. الصورة تحركّ المادة وجزء منها. والمادة تتحركّ بالصورة وحامل لها؛ فلا مادة بلا صورة، ولا صورة بلا مادة كما هو الحال عند أرسطو. الحياة في حركة، والمادة هي الحركة المضادة. الحياة في تقدّم والمادة مانع له، توقيفه وتحركّه إلى الورا. ويقابل ذلك في الإنسان النشاط الآلي في مقابل النشاط الإرادي. والغرض من كل هذه التحليلات إثبات أن الواقع قد ينقلب من التوتر إلى الامتداد، ومن الحرية إلى الضرورة الآلية.

تبدأ الحياة الحيوانية بعد تخزين الطاقة ثم صرفها عن طريق مادة رخوة قدر الإمكان في اتجاهات مُتعدّدة، لا يمكن التنبؤ بمسارها. هذه الطاقة هي الدافع الحيوي الذي يسري في المادة. وهو دافع متناهٍ، لا يستطيع عبور كل العقبات، فينقسم أمام عقبة إلى مسارين، النبات والحيوان. ويظل الدافع الحيوي متجهاً إلى الأفعال الحرة. يتميّز التطور إذن بالحدوث أو الإمكان. تتراكم فيه الطاقة ثم تتسرّب في قنوات ذات

^{٥٥} Ibid., pp. 238-53. تكوين مثالي Génèse Idéale.

اتجاهات متعدّدة. ونسق الحياة نسق نفسي يتسم بالوحدة والتعدّد، التعدّد في الخارج، والوحدة في الداخل. وتنقسم الحياة من جديد إلى التفرد والارتباط، التوحد والمشاركة، الفرد والجماعة. ويخضع هذا الانقسام إلى ضرورة الخلق والإبداع، والتحول من التآزر الحسي الحركي إلى حياة العضو الحي والشعور الواعي. صحيح أن الكائن الحي مركز عصبي من أجل الفعل، ومع ذلك ينبثق الوعي من العضو كما ينبثق الانتباه من الدماغ، والذاكرة من مركز التذكر. الحيوان مشروط بالمستوى الأول، والإنسان قادر على التحول من الأول إلى الثاني، من العضو الحي إلى الوعي اليقظ. وهناك فرق بين وعي الحيوان، حتى الأكثر تطوُّراً، والوعي الإنساني. في الوعي الإنساني اختيار حر، مفارقة بين الفعل الممكن والفعل الواقعي؛ فالوعي خلق وإبداع، والإنسان وحده هو الذي يستطيع عبور العقبة التي أمامه، عقبة المادة؛ فالإنسان غاية التطور ونهايته؛ فالحياة تتجاوز الغائية. قد يكون هذا الإنسان غير متخلّق بعدُ وغامضاً، مانعاً متردداً حتى ولو كان إنساناً متفوقاً. يحاول أن يتحقق وهو لا يستطيع ذلك إلا إذا ترك على مسار التطور جزءاً منه منضمّاً إلى الحيوانية والمادية.^{٥٦}

ويسير الحدس في مسار الحياة، في حين يتوقف العقل وينهار إلى الاتجاه المعاكس. ودور الفلسفة هو التأهيل إلى الحياة الروحية، وإلى اكتشاف الحرية الإنسانية، وتأكيد الشخص الإنساني واستقلاله عن المادة وكوجود مطلق. للإنسان وضع متميز في الطبيعة وهو ما صاغه العلم في «الإنسان سيد الطبيعة»؛ فلوّثها، وحطّمها، وحصرها، وأساء استعمالها. كل فلسفة للحدس نفي للعلم وتؤهل إلى حياة الروح، تؤكّد الحرية، وتُزيح العقبة. قد تُثقل مساره ولكنها لا توقفه.

الوعي مستقل عن العضو الحي الذي يحركه وهو الدماغ، وهو في جوهره حر، ولا يستطيع تجاوز المادة إلا بعد المرور من خلالها. وهذا هو إعمال العقل، ومع ذلك لا يستطيع الخلق الجديد ولا أن يكون حرّاً، أقصى قدراته التقليد الزائف. مهمة الفلسفة ضم العقل في الحدس، وجعل السلوك للحياة وليس للسلوك. وفي هذه الحالة يستطيع تخطّي كل العقبات بما في ذلك الموت.^{٥٧}

^{٥٦} Ibid., pp. 253-71. الإنسان المتفوق Snr-homme.

^{٥٧} إعمال العقل L'Intellectualité.

(٥) آلية الفكر «السينماتوجرافية» والخداع الآلي، نظرة على تاريخ المذاهب الفلسفية، الصيرورة الفعلية والتطور الزائف^{٥٨}

وهو أقرب إلى الاستطراد خارج موضوع التطور لأنه عرض لموضوع التطور من خلال رؤية المذاهب الفلسفية له، وهو ما يدخل أيضًا تحت علم نفس الإدراك أو علم النفس الفلسفي أو المدخل النفسي للميتافيزيقا كما هو الحال عند وليم جيمس؛ فالتطور هنا في الفرد وليس في الطبيعة، في الإنسان وليس في الكون. هناك وهمان نظريان رئيسيان أو إدراكان، كلاهما خاطئ، وهما المادة والروح. والواقع صيرورة بينهما، تنمو أو تموت، تتقدم أو تتأخر. المهم أن الواقع يتخلق ولم يُخلق، والدافع على هذا الوهم هو ضرورة الحياة العملية، هو الاعتقاد بأنه يمكن التفكير في الثابت بالثابت، وفي المتحرك بالمتحرك؛ ويرجع ذلك إلى العادات، ثوابت العقل عندما يُعد الفعل في الأشياء، ويذهب من الثابت إلى المتحرك، ومن الفارغ إلى المملوء أو من الخلاء إلى الملاء.^{٥٩}

لم يهتم الفلاسفة بفكرة العدم بالرغم من أنها المحرك للفكر الفلسفي. الإنسان موجود، يُفكر في العدم عند التساؤل عن سبب الوجود. وربما هو مبدأ ثابت دائم، يعتمد الوجود عليه صعودًا أو هبوطًا. فلماذا وجود شيء أفضل من عدمه؟ وهنا تنشأ الحاجة إلى البحث عن فكرة العدم. كان العدم أولًا ثم أُضيف عليه الوجود؛ ومن هنا نشأت الفكرة الشائعة أن في الوجود شيئًا زائدًا على العدم كما توهم بعض فلاسفة الوجود المعاصرين مثل جان بول سارتر. وأساس هذا الوهم هو عرض المسألة على مستوى العقل الخالص في حين أن الوجود هو الديمومة والاختيار الحر؛ فأساس الوجود نفسي وليس منطقيًا كما حاول اسبينوزا وليبنتز.

ويمكن تحليل العدم كصورة نتخيلها أو كفكرة نتمثلها، تنشأ للصورة حين غلق العينين وتأمل الغائب الحاضر، الغائب في الإدراك، والحاضر في الخيال. وهي صورة تجمع بين الذات والموضوع؛ فالعدم في هذه الحالة هو الحد الذي تنتهي إليه العملية. لا يوجد خلاء مطلق في الطبيعة، ومن ثم فالعدم ذاتي وليس موضوعيًا، إدراك ومعرفة وليس وجودًا. وجوده في الداخل وليس في الخارج كما هو الحال في وجود الشر عند أوغسطين

^{٥٨} Ibid., pp. 272-369.

^{٥٩} Ibid., pp. 272-5.

في نقده للوجود الموضوعي للشر عند المانويين. ليس الخلاء في المادة بل في الشعور. تمثّل الخلاء هو دائماً تمثّل مملوء يحلّل العنصرين الموضوعين؛ الفكرة الواضحة أو المختلطة لتبديل ما، والشعور الفعلي أو المتخيّل لرغبة أو ندم. الإلغاء استبدال لأنه لا يوجد إلغاء لكل شيء، إلغاء الفكر لشيء يعني استبداله، وقد لاحظ كانط من قبل أنه لا يوجد فرق بين التفكير في موضوع والتفكير فيه موجوداً؛ فوجود الموضوع لا ينفصل عن تمثّله. والفعل الذي نُعلن به أن موضوعاً غير واقعي يضع مسألة وجود الواقع بوجه عام. في فكرة الموضوع الذي يُدرك غير موجود، هناك أكثر من فكرة؛ موضوع يُدرك موجوداً؛ لأن فكرة موضوع غير موجود هي نفسها فكرة موضوع موجود بالإضافة إلى تمثّل استبعاد هذا الموضوع من الواقع الفعلي في كليته.^{٦٠}

إذن النفي مثل الإيجاب، والغياب مثل الحضور؛ النفي مُجرد نصف الفعل العقلي وليس كله، والنصف الآخر هو الحضور. النفي للحضور والحكم بالغياب حكم بنفي الحضور. النفي استبعاد، لا إثبات. «القضية المثبتة تُعبّر عن حكم على موضوع، والقضية النافية تُعبّر عن حكم على حكم». يختلف النفي إذن عن الإثبات بالمعنى الحرفي وهو أنه إثبات من الدرجة الثانية. يُثبت إثباتاً ينفي وجوداً؛ فالإثبات هو أساس النفي، وكما أن الإثبات هو نفي النفي عند هيجل فإن النفي هو إثبات الإثبات عند برجسون. النفي هو نصف الفعل العقلي في حين يبقى النصف الآخر غير محدد. الإثبات إثبات، والنفي إثبات من الدرجة الثانية، أو إثبات من نفس النوع، ومن ثم لا يمكن إثبات شيء غير موجود. وهي نفس العلاقة الجدلية بين الممكن والواقع؛ الممكن واقع بالقوة، والواقع ممكن بالفعل بتعبير أرسطو؛ فالممكن حاضر غائب، حاضر بالقوة غائب بالفعل. والواقع حاضر غائب، حاضر بالفعل غائب بالقوة.

العيب إذن في المنطق الصوري الذي جعل الوجود والغياب نقيضين لا يجتمعان. نفي الرطوبة يعني وجود اليبوسة، ونفي اليبوسة يعني وجود الرطوبة، ونفي الحرارة يعني وجود البرودة، ونفي البرودة يعني وجود الحرارة؛ فالعدم نتيجة النفي لا وجود له، والنفي مجرد حكم، وليس موضوع حكم. فإذا رفعت السمكة رأسها من فوق الماء وكانت الأرض ليست مبتلة، فإن هذا يعني أن السمكة تتوقع أن كل شيء مبتل. فلما وجدت أن

^{٦٠} Ibid., pp. 275–98

الأرض غير مبتلة نفت ما لم تتوقعه. النفي إثباتان؛ إثبات شيء ثم إثبات الإثبات نفيًا. الأول نفي مُحدّد وهو النفي الإمكان، والثاني نفي غير محدد وهو نفي الواقع. والخلاصة أنه لا يوجد فراغ أو خلاء أو عدم، لا يوجد إلا ملاء ووجود، ونفي الواقع من أجل إثبات الممكن. إلا أن النفي له فائدة تربوية واجتماعية؛ إذ يمثّل القدرة على الرفض والإيقاظ في «فلسفة اللا» (هي فلسفة النفي، كما هو الحال عند باشلار).

مشكلة العدم إذن مشكلة زائفة. هل العدم موجود؟ هل العدم شيء كما تسأل المتكلمون المسلمون؟ هو شيء عند المعتزلة، وغير موجود عند الأشاعرة.

والإنسان في حاجة إلى فعل، ولا يغامر بمسائل نظرية لا تتجه نحو الفعل. الإنسان يفعل ثم يتأمل، ولا يتأمل ثم يفعل. إن فعل تأمل، وإن تأمل فلا يفعل. وكل فعل إنساني له بدايته في إحساس بالحاجة وشعور بالغياب؛ فالغياب دعوى للحضور، والعدم نداء للوجود، على عكس جان بول سارتر، الوجود عدم. لا يقوم الوجود على شيء مثل وجود البلغم والبصاق والزئبق، الوجود الهش عند جابريل مارسيل، الوجود من أجل الموت عند هيدجر. الفعل يخلق وجه منفعته، والنسبي يقود إلى المطلق، والشر إلى الخير، والسالب إلى الموجب، والشيطان إلى الإله.

وهنا تبرز قضية الصيرورة والشكل أو الصورة؛ فكل واقعة مكتفية بذاتها ليست واقعة غريبة على الديمومة. فكما ننتقل من فكرة العدم إلى الوجود فإننا نعزو إلى الوجود صورًا رياضية ومنطقية تعطينا تصورًا ثابتًا للواقع. والسبب أن النظر من أجل النظر، وليس من أجل العمل. المطلق يماسنا وأحيانًا يخترقنا ويعيش فينا. جوهره نفسي وليس رياضياً أو منطقيًا، ومع ذلك ينضوي على نفسه؛ فهو الديمومة. دور العقل هو توجيه الأفعال. وما يهم في الفعل هو النتيجة أكثر من الوسيلة ما دامت تؤدي إلى النتيجة. والنشاط الإنساني منغمس في العالم المادي. وحتى ينتقل النشاط من فعل إلى فعل تتحوّل المادة من حالة إلى حالة. وهذا يتطلب في البداية التأزر الحسي الحركي، ثم التطابق الكامل مع الإدراك والفعل.

ومن هنا أتت ضرورة التمييز بين الجسم والصفة، أو بتعبير القدماء بين الجوهر والعرض، أو بتعبير اللاهوتيين بين الذات والصفات؛ الأول ثابت، والثاني متحرك، والمتحرك يهرب باستمرار من إدراك العلم.

وأول وظيفة للإدراك هو رؤية تغيّرات مبدئية في صورة صفات أو حالات بسيطة بعمل مُركّز، وأكبر منها قوة الفعل من نوع حيواني. ويحدث التقدّم من الأشياء إلى

الصفات والحركات؛ فالحياة تتطوّر في أشكال وصور مُتعدّدة. يُغيّر الجسد صورته كل لحظة، والواقع تغيّر دائم للصور، والصورة لحظة على مسار التطور. هناك إذن ثلاثة موضوعات للتمثّل: الصفات، والصور أو الماهيات، والأفعال. تُقابلها ثلاثة أنواع من الكلمات: الصفات والأسماء والأفعال.^{٦١}

تتغيّر الصيرورة إلى ما لا نهاية، وهي حركات كيفية مُتعدّدة؛ فالحركة كيفية وتطوّر وامتداد. الحركة في الخارج وهمّ كما هو الحال في السينماتوغرافية. حركة دائرية بسرعة أمام العين تُنتج حركة الصورة، فيدرك وهم الحركة. آلية معرفتنا العادية ذات طبيعة سينماتوغرافية. وعلى هذا الأساس أقام زينون الإيلي حُججه لنفي الحركة خلطاً بين المكان والزمان، بين المنقسم والدائم. هناك صيرورة من المهد إلى اللحد، من الطفولة إلى الشيخوخة. المهم هو انتزاع آلية السينماتوغرافيا من الفكر.

ويمكن تأصيل آلية الفكر السينماتوغرافية عند أفلاطون وأرسطو،^{٦٢} وقد بدأت المدرسة الإيلية ذلك بصدمة الصيرورة لعادات الفكر، وصعوبة وضعها في إطار لغوي، فأصبحت ضحية وهم خالص. ردت الصيرورة الكيفية إلى صيرورة تطويرية امتدادية. وتجد الروح ما هو عصي على التغير، الصفة، الصورة، الماهية، الغاية. هذه هي موضوعات الفلسفة في العصر القديم، فلسفة الصور أو فلسفة الأفكار أو المثل. ولكلمة فكرة Eidos ثلاثة معانٍ: الصفة، والصورة، أو الماهية، والغاية أو الهدف لفعل التحقق. وهي جهات نظر ثلاث للصفة والاسم والفعل التي تطابق المقولات الثلاث الرئيسية للغة. الصفة لحظة من الصيرورة، والصورة لحظة في التطور، والماهية هي الصورة المتوسطة. ويمكن الوصول إلى فلسفة المثل بتطبيق الآلية السينماتوغرافية للعقل في تحليله الواقع، وينتج ذلك عن فيزيقا وكوسمولوجيا بل ولاهوت. ولا توجد فلسفة شاملة مثل الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى أفلوطين مروراً بأرسطو (وإلى حد ما بالرواقيين). وفي الفلسفة اليونانية تبدو الغريزة السينماتوغرافية للفكر على أوسع نطاق.

هناك في الحركة أكثر ممّا في الأوضاع المتتالية للمتحرك، وفي الصيرورة أكثر من الصور المتعاقبة عليه، وفي التطور أكثر مما في الصور المتحقّقة. ثم يقلب العقل النظام ويجعل الفلسفة القديمة من صنعه. يجعلها أقرب إلى الثبات منها إلى الحركة، وإلى العدم

^{٦١} Ibid., pp. 298–313

^{٦٢} Ibid., pp. 313–28

منها إلى الوجود، ومن الصورة منها إلى المادة. ويصعد الخلود فوق الزمان عن طريق التجريد، ويصبح الله الصورة المتحركة للخلود. بدأت الفلسفة القديمة بالزمان والمكان، وانتهت إلى الخلود والمجرد. الفيزيكا منطق مدلل، وفلسفة فطرية للذهن. ويسقط المنطق في المكان والزمان، وتنشأ الحركة من تساقط الثابت.

يقسم الفكر اليوناني الواقع إلى جزئين، مادة وصورة، متحرك وثابت، ناقص وكامل، عدم ووجود. الله عند أرسطو وأفلاطون الفكر أو المثال أحد الطرفين، وعند أفلاطون وأفلوطين يتضمّن وضعّ الواقع المتزامن مع كل دورات الواقع المتوسطة بينه وبين العدم الخالص. الله عند أرسطو هو فكر الفكر.

وتتفق الفيزيكا الطبيعية مع العقل الإنساني لاتفاق الطبيعة مع المنطق؛ لذلك ارتبط العلم الآلي بالفلسفة القديمة.

ويبدأ العلم الحديث أيضًا مثل العلم القديم بالمنهج السينماتوجرافي؛ إذ يتطلب التفكير في الحركة جُهدًا زائدًا للذهن من أجل زيادة أثرنا على الأشياء. ويتطلب الفعل إعادة التكيّف، والمعرفة من أجل الفعل.

لقد أرجع القدماء النظام الفيزيقي إلى النظام الحيوي؛ أي إرجاع القوانين إلى الأنواع. في حين أراد المحدثون حل الأنواع بالقوانين. لقد آمن العلم القديم بأنه يعرف بما فيه الكفاية موضوعه عندما يلاحظ لحظاته المتميّزة، في حين أن العلم الحديث يتعامل معه في كل لحظاته؛ فالصور عند أفلاطون وأرسطو لحظات متميزة للمادة، وطبيعيات أرسطو مقولات الأعلى والأسفل، والنقل التلقائي، والنقلة الجبرية. أما جاليليو فلا يعتبر في الطبيعة أيّ لحظات متميزة؛ فكل شيء يتحلّل في الزمان من أجل الوصول إلى وصف كلي. وعند كبلر وجاليليو لا يمكن تقسيم الزمان موضوعيًا لأنه لا يتضمّن تمفصلات موضوعية، بل نقسمه كما نشاء إلى اختلاف في الدرجة وليس في النوع. وكلاهما خاضع للآلية السينماتوجرافية. يكتفي العلم الحديث بالوصف الكيفي للموضوعات التي يوجد بينها وبين الموجودات العضوية، وهي تفسيرات كمية. ولم يحتج كبلر إلى التجربة. العلم القديم ينصب على التصورات في حين أن العلم الحديث يبحث عن القوانين. يضع أرسطو التصور، في حين أن كبلر يبحث عن القانون. ومبدأ أرشميدس قانون تجريبي.

علم القدماء ثابت لا يهتم بالزمان، في حين أن العلم الحديث عند جاليليو وكبلر يُدخل الزمان في الاعتبار. يتحدّد العلم الحديث بتطلّعه إلى أخذ الزمان كعامل مستقل، المهم هو أي زمان؟ هو الزمان الموضوعي بمعنى عدد الحركة كما هو الحال عند

أرسطو. فالحركة تُمثّل الزمان، والخط يُمثّل تياره. ومن ثم يتحوّل الزمان إلى مكان، والتوالي إلى تجاور، والمتصل إلى منقطع، والديمومة إلى عدد وحساب. الديمومة مُطلق في الشعور، ديمومة العالم واحدة مع حرية الخلق على اتساع الكون. وزمن القياس غير زمن الخلق، وتقدّم الوعي غير تطور المادة. إما أن يكون الزمان اختراعًا وإما لا يكون شيئًا. وباختصار، إذا تميّزت الفيزيكا المعاصرة عن القديمة بأنها تعتبر أيّ لحظة في الزمان، فإنها أيضًا تقوم على استبدال زمان الاختراع بالزمان الخطي، ويتطلّب زمان الاختراع جهد التعاطف والمشاركة. المعرفة العلمية ترمز للواقع وتحوّله إلى واقع إنساني أكثر ممّا تُعبّر عنه. الأولى معرفة بالحدس، والثانية معرفة بالعقل. لقد أهمل القدماء الزمان، ووضع المحدثون كل لحظاته على نفس المستوى. في حين أن الزمان نمو متصل للمطلق في تطور الأشياء، وخالق مستمر لأشكال جديدة. وبهذا المعنى العلم والميتافيزيكا نقيضان. وفي كلتا الحالتين، يخضع كلاهما لآلية الفكرة «السينماتوجرافية».^{٦٣}

وتتأرجح الميتافيزيكا بين الطريقتين، ويتضح هذا التأرجح عند ديكارت؛ إذ يؤكّد الآلية الشاملة ومن ثم نسبية الحركة وإطلاقية الزمان. ومع ذلك يعتقد ديكارت باختيار الإنسان الحر، ويضع فوق حتمية القوانين الطبيعية لاحتمية الأفعال الإنسانية، وبالتالي الزمان الطويل باعتباره ديمومةً حيث الإبداع والخلق والتتابع الحق. وفي هذه الديمومة يظهر خلق الله المتجدّد. آلية ديكارت منهج أكثر منها نظرية. ويستأنف المنهج السينماتوجرافي.^{٦٤}

واستأنف اسبينوزا وليبننتز عمل ديكارت، ووضعوا الفيزيكا في نسق واحد، عودًا إلى الفلسفة القديمة عند أرسطو، وقسّموا الواقع إلى نصفين، كم وكيف؛ يتجه الأول نحو البدن، والثاني نحو النفس.^{٦٥} وكان يمكن معالجة هذه الثنائية بدلًا من أخذ نصف الواقع دون القسم الآخر على التبادل، وترجمة أحدهما بلغة الآخر؛ لذلك لزمّت الحاجة إلى آلية إلهية للسيطرة عليه. جعل اسبينوزا العالم فكرًا وامتدادًا كما جعلها ديكارت من قبل الحركة والامتداد، وجعله ليبننتز مجموعةً من المونادات، يتحكّم فيها الوجود الإلهي. وهي متماثلة كيفًا فيما بينها، والله هو الجامع بينهما من خلال قانون الانسجام المسبق، وهو

^{٦٣} Ibid., pp. 328–44.

^{٦٤} Ibid., pp. 344–6.

^{٦٥} Ibid., pp. 346–55. ظاهرة هامشية Epiphenoméne.

أشبه باللوح المحفوظ. والكل ليس له أجزاء ولكنه يتكرّر إلى ما لا نهاية، ويتكامل مع بعضه البعض. والله هو الكل الشامل وليس وجهة نظر، في حين أن الله عند اسبينوزا هو أحد جوانب الواقع، الطبيعة الطابعة في مقابل الطبيعة المطبوعة.

لقد خلط ليبنتز بين الزمان والمكان في الواقع وفي الإدراك، فأصبح الزمان مجموع وجهات النظر لكل موند على نفسه. والمكان وجهات نظر كل الموندات على الله، ومن ثم لم يختلف كثيرًا اسبينوزا وليبننتز عن الفلسفة القديمة التي جسّدها أفلوطين في تصويره لعالم المعقولات. وفي كلا المذهبين يُعطي الواقع وتُعطي الحقيقة كليّة في الخلود. كلاهما يرفض واقعًا يتخلّق تدريجيًا في ديمومة مطلقة.

ومع ذلك، ومن وسط هذا الخلود وعالم الأفكار، خرج المحسوس موضوعًا لعلم تجريبي، الفيزياء أو الكيمياء لدراسة المادة الصماء، والبيولوجيا لدراسة الكائن الحي فيزيولوجيًا وكيميائيًا باعتباره أيضًا مادة صماء. ونشأ علم السيكوفيزيقا آخذًا الكائن الحي موضوعًا له. في حين أن التجربة الحية لها طريق آخر يُميّز بين الدماغ والوعي، بين المخ والشعور. انتهت ميتافيزيقا ليبنتز إلى اعتبار الوعي أحد مظاهر الطبيعة وليس الطبيعة كلها. هي ظاهرة هامشية، وقد تجلّى ذلك في علم الطب في القرن الثامن عشر وفي مذهب الواحدة المعاصر.

ثم أتى كانط بفلسفة النقدية ليضع علمًا شاملًا يضم الواقع في شموله، ويستأنف تأسيس الميتافيزيقا الحديثة. الله هو وحدة المعرفة، والفكر هو فكر الموضوع وفكر الذات في آن واحد، كما يتصوّر أرسطو الله عاقلًا ومعقولًا. وضّم الميتافيزيقا القديمة والعلم الحديث معًا، أرسطو قديمًا واسبينوزا وليبننتز حديثًا في حدة المعرفة التي يُمثّلها الله. وتسأل كانط إذا كان هذا الافتراض ضروريًا للعلم الحديث، وهو افتراض القطعية التي مثّلها فولف وليبننتز في ألمانيا. الفكر ذات وموضوع، ولا يمكن للعلم أن يكون نسقًا من القوانين دون أن يمر على العقل. الفرق بين القطعية والنقد هو الفرق بين «يجب أن يكون» و«يكفي أن يكون». وأثر أن يُؤسّس علمًا بطريقة جاليليو، وهو البحث عن العالم المعقول، الناتج عن تماهي العقل والطبيعة. وهو علم رياضي مجرد لا شخصي كما حاول ليبنتز من قبل في «الرياضيات الشاملة». الله في الفلسفة النقدية ليس جوهريًا مشخصًا، بل هو مثال للعقل، إله صوري ليس إلهاً بعد، بل يمكن أن يصير إلهاً. وهو ما وضع عند هيجل وكيركجارد وريمان في أن الله لا يكون بل يصير، والتحول في تصور الله والعالم والإنسان من الكينونة إلى الصيرورة، من «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» و«كُلُّ مَنْ

عَلَيْهَا فَإِنْ * وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ ﴿١﴾ إِلَى ﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾. العلم إنساني خالص، وهو ما تجلّى أيضاً من كانط إلى فشته في «نظرية العلم».

ومع ذلك، هناك في نسق العلم عند ديكارت وكانط عنصر لا عقلي هو «الصدق الإلهي» عند ديكارت و«الشيء في ذاته» عند كانط. والحقيقة أن العالم كما يتصوّر به رجسون عصي على العقل، وهو الفرق بين التفاؤل في بداية الوعي الأوروبي والتشاؤم في نهايته؛ فالنقد عند كانط هو قسمة العمل بين العقل والطبيعة، بين الذات والموضوع كما عرض في «نقد العقل الخالص»؛ فقد انتقل من الفيزيقي إلى الحيوي، ومن الحيوي إلى النفسي. والتجربة قاصرة على أن تصل إلى تخوم العقل، الحدوس حسية في مستوى أدنى من العقل. أصبحت المعرفة عند كانط عالماً رمزيّاً. وتعني أن المادة تتجه نحو العقل كما يتجه العقل نحو المادة.^{٦٦}

ما نقص كانط هو عالم الديمومة بعد أن اعتبر الزمان في المكان. «نقد العقل الخالص» مناقض للحرف لو فهم حرفياً، وللروح لو فهم مجازياً في آن واحد. لا يعترف بعالم وسط بين اللازماني والزمني؛ فكل حدس حسي بالضرورة، وكل مقولة فارغة بالضرورة، ولا يوجد مكان لعالم الحياة وعالم الشعور كعالم متوسط بين العالمين. لا يوجد مكان للديمومة بدلاً من أن تتحول إلى مجموعة من اللحظات. والتخطيط الترنسندنتالي مجرد جامع للإحساسات المادية والقوالب الفارغة.^{٦٧}

لذلك اتجه الفلاسفة بعد كانط إلى حدس الخلود، الحدس اللازماني كرد فعل على نسبية كانط، وحاولوا وضع نظرية جديدة في العلم كما فعل فشته، بها الديمومة والحياة والإرادة كرد فعل على الآلية. وبدلاً من الآلية لجئوا إلى التجربة الخالصة، وبدلاً من منهج التحليل والقسمة استعملوا التركيب والتوحيد.

لم يعرف العلم في القرن التاسع عشر إلا علم الوقائع الجزئية، ولم يعرف الديمومة العيانية التي أخطأتها نظرية التطور والتي وضعت التقدم في المادة وحدها، وليس في الروح أو في العقل المتجه نحو الكمال، في الخارج وليس في الداخل. فلا فرق بهذا المعنى بين كانط وسبنسر في تصوره للتطور؛ فقد خرج سبنسر من كانط، وآلية سبنسر نفسها

^{٦٦} Ibid., pp. 355-62. الرياضيات الشاملة Mathesis Universalis، عصي Refracteur.

^{٦٧} Schématisation، هو الحلقة المتوسطة بين الحساسة الترنسندنتالية والتحليل الترنسندنتالي في «نقد العقل الخالص».

هي آلية كانط، مرةً في العقل ومرةً في المادة، وفي كلتا الحالتين لا يوجد تطور ولا صيرورة لأنهما بعيدان عن عالم الحياة.

منهج سبنسر منهج مُصطنع يهدف إلى تصور التطور من شذرات جزئية متطورة، وكأن التطور تراكم كمي، عمليات حسابية. خطؤه هو تصويره للواقع في إحدى صوره، يقطعه ويحوّله إلى شذرات يركبها ويجاورها من أجل خلق حركة بينها. أسقط الإرادة لحساب الأفعال الشرطية المنعكسة كما هو الحال في معامِل علم النفس ومراكز دراسة الأعصاب والدماغ. وقع في التوازي بين المادة والروح. الطبيعة تنعكس في الروح، ويطابق البناء الداخلي للفكر جزءاً جزءاً، بناءً الأشياء. خطأ سبنسر الرئيسي هو التعامل مع التجربة وكأنها قد تَمَّت، في حين أن المسألة هي كيف تمت التجربة. ليست العلاقة بين الأشياء مجرد قوانين يضعها الفكر حتى وإن تطابق. الخطأ هو قياس الاستدلال على الكل بالاستدلال على الأجزاء، وهو ما رفضه هوسرل أيضاً في المبحث الثالث «الأجزاء والكل» في «بحوث منطقية»، وهو ما لا ينطبق على الديمومة العيانية. ليس الواقع ماديةً خاماً يمكن تقطيعها، بل حركة وطاقة، وتيار متصل. حياة الوعي. المادة والهندسة صنوان، ولكنهما متميزتان عن تيار الشعور. المادة حركة تسقط، وليست وعياً يرتفع. رسالة الفلسفة في هذا التمييز بين المادة والروح، وهي ليست فقط عودة الروح إلى ذاته، اتحاد الوعي الإنساني مع المبدأ الحي مصدره، والاتصال بجهد الخالق. هو تعميق الصيرورة، وهو التطور الحق، وبالتالي التطور الحقيقي للعلم، بمعنى مجموعة من الحقائق المبرهن عليها، وليس مدرسيةً جديدة نشأت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حول فيزيكا جاليليو كما نشأت الفيزياء القديمة حول أرسطو.^{٦٨}

^{٦٨} Ibid., pp. 363-9. عياني Concert.

الفصل الرابع

منبع الأخلاق والدين

(١) مقدمة: الموضوع والمنهج^١

وبعد ربع قرن من التطور الخالق الذي صدر عام ١٩٠٧ م وكان عمر برجسون ثمانية وأربعين عامًا صدر «منبع الأخلاق والدين» عام ١٩٣٢ م وبرجسون ثلاثة وسبعون عامًا، وهو نهاية المطاف؛ فقد تُوِّفي برجسون بعد تسع سنوات. لم يكتب شيئًا خلالها؛ لذلك يمكن القول بأن «منبع الأخلاق والدين» هو الذي يعبر عن فلسفة برجسون الأخيرة في التجربة الصوفية.

ويكشف العنوان هذه المرة بوضوح عن الثنائية المتعارضة في فكر برجسون والتي كشفت عنها العناوين السابقة صراحةً مثل «المادة والذاكرة»، «التطور الخالق». هناك منبعان للأخلاق والدين، الثابت والمتحرك، العقل والحدس، المجتمع والفرد، الواقع والمثال، التكيف والبطولة، وبتعبير الأصوليين القدماء «التنزيل» و«التأويل»، الفقه والتصوف، الشريعة والحقيقة، العامة والخاصة. ولا فرق بين الأخلاق والدين من حيث المنبع، الشكل والمضمون، القانون والمحبة، اليهودية والمسيحية؛ فالدين أخلاق كما هو معروف في الحديث: «إنما بُعثت لأتّمم مكارم الأخلاق»، وكما حُدّد التصوف بأنه «أخلاق كريمة في زمن كريم». فالتجربة الصوفية هي المصب النهائي للدافع الحيوي كما يكتمل الوحي في «الإسلام».

والكتاب مُوجّه ضد كانط في الفصل الأول «الإلزام الخُلقي»، وضد ليفي بريل في الفصل الثاني «الدين الثابت». ومع التجربة الصوفية في الفصل الثالث «الدين المتحرك»،

^١ H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la Religion, 76^{ième} éd., Puf., Paris, 1955

و ضد الحضارة الآلية الحديثة في الفصل الرابع «ملاحظات ختامية، الآلية والتصوف». ولا تُذكر الأعلام كثيراً؛ فقد أصبحت نماذج لمذاهب وتيارات، وهي أهم من الأعلام؛ فالحقائق مستقلة عن الأشخاص الذين يُعلنونها.

ويمثّل الأخلاق العقلية الأخلاق اليونانية، أفلاطون وسقراط وأرسطو وأفلوطين والرواقية. وينضم إليهم كانط واسينوزا وليبنتز في العصر الحديث، ومن الاتجاه الطبيعي روسو. ويمثّل الاتجاه التجريبي من القدماء أبيقور والأبيقورية، ومن المحدثين ليفي بريل ودوركايم وستيوارت مل وسبنسر وأدم سميث وكومت. ومن الاتجاه النفسي وليم جيمس، ومن الاتجاه الحيوي نيتشه.

ومن نماذج التصوف المسيحي جان دارك والقديس بولس والقديسة كاترين من سينا والقديسة تيرزا. ومن التصوف الشرقي بوذا والبوذية والبرهمانية واليانية. ومن ديانات مصر القديمة إيزيس وأوزوريس وإخناتون، وعبادة فرعون، وآلهة طيبة. ومن بلاد الشرق تُذكر الهند والصين وإيران ومصر. ومن الأبطال الروائيين مكبث.^٢ والكتاب مقسم إلى أربعة فصول دون مقدمة أو خاتمة؛ الأول «الالزام الخلفي»، والثاني «الدين الثابت»، والثالث «الدين المتحرك»، والرابع «ملاحظات ختامية، الآلية والتصوف». أكبرها الثاني «الدين الثابت»، وهو الدين من وجهة نظر المدرسة الاجتماعية التي يحتلها ليفي بريل ودوركايم، ثم الأول «الالزام الخلفي» الذي يمثّله كانط، ثم الثالث «الدين المتحرك» الذي يمثّله الصوفية المسيحيون والشرقيون دون ذكر للصوفية المسلمين أو اليهود، والرابع «ملاحظات ختامية، الآلية والتصوف»، أصغرها عن نقد الحضارة

^٢ الاتجاه العقلي من القدماء: أفلاطون (٩)، أفلاطوني (٣)، أفلاطونية جديدة، أفلاطوني جديد (١)، الأفلاطونية (٢)، الفيثاغورية (٤)، سقراط (٣٠)، سقراطي (٣)، أرسطو (٨)، اليونان (٦)، أفلوطين (٣)، فيثاغورس (٣)، رواقي (٥)، الرواقية (٣)، زينون، أمونيوس (١)، ومن المحدثين روسو (٦)، كانط (٥)، ليبنتز اسبينوزي (١). الاتجاه التجريبي من القدماء: أبيقورية (٢)، أبيقور (١)؛ ومن المحدثين: ليفي بريل (٧)، سبنسر (٢)، لفنجستون، موسى، هويرت (١)، دوركايم (٢)، آدم سميث (١)، ستيوارت مل (٢)، كومت (١). والاتجاه النفسي عند وليم جيمس (٦)، نيتشه (١). ومن التصوف المسيحي: جان دارك (٢) القديسة كاترين، القديسة تريزا (١)؛ ومن الأنبياء: يسوع (١)؛ ومن التابعين: القديس بولص (١). ومن التصوف اليوناني: أمونيوس (١)؛ الإيرانيون (١)، ومن ديانات الشرق: البوذية (٧)، بوذا (٣)، البرهمانية (٥)، اليانية (٢)، الهند (٥)، هندي (١). ومن ديانات مصر: إخناتون، إيزيس، أوزوريس. ومن الأبطال الروائيين: مكبث (١).

المادية الآلية الحديثة. بالرغم من تعادل التفاؤل والتشاؤم في «الإلزام الخلقي»، و«الدين الثابت»؛ لأن الدافع الحيوي ما زال مستمراً بالرغم من قسمته الثنائية إلى فرع يتوقف، وفرع يستمر، إلا أن التفاؤل يبلغ مداه في «الدين الحركي» حتى ينتصر الدافع الحيوي ويبلغ مداه في التجربة الصوفية. ثم يسود التشاؤم في الفصل الرابع في وصف الحضارة الغربية التي تحوّلت من التصوف إلى الآلية، وتوقف الدافع الحيوي نهائياً عندها بعد مقاومة العالم له، وبلوغ الحضارة الأوروبية منتهاها.

(٢) الإلزام الخلقي^٢

منذ نعومة الأظفار ويتم المنع والتحريم والالتزام بطاعة الآباء والمعلمين، فما مصدر الأمر الاجتماعي؟ هل هو أمر طبيعي أم مضاد للطبيعة؟ والأمر يستلزم طاعة الأدنى للأعلى، ويتم تنفيذ العادات كمطلب اجتماعي؛ فالمجتمع يعيش في كل عضو فيه. ومع ذلك، المجتمع الإنساني مجموع من الكائنات الحرة بإجماع الناس. وطاعة العادات الاجتماعية لا تنفي حرية الأفراد. ويلزم المجتمع أفرادَه، ولكنه لا يُحتَم عليهم أفعالهم. وهذا هو الفرق بين «ما يجب» و«ما ينبغي أن يكون». علاقة الإلزام بالضرورة مثل علاقة العادة بالطبيعة.^٤

يقوم الدين بتضييق المسافة التي ضاقت من قبل بفضل العادات الاجتماعية بين أمر المجتمع وقانون الطبيعة. وتقوم العادة اعتماداً على العقل والخيال بما يقوم به الدين بعد ذلك عن طريق التضامن الاجتماعي وجماعة المؤمنين؛ فالأخلاق مُقدّمة للدين وخاتمتها، منبعه ومصبه، بدايته ونهايته.

ويوجد الإنسان في المجتمع؛ فالإنسان كائن اجتماعي كما قرّر الفارابي من قبل.^٥ في حين جعل آدم سميث «الشاهد المنصف» ذات حاسة خُلقية قادرة على الحكم والسلوك.^٦ وكما يعيش الإنسان في المجتمع يعيش المجتمع في الإنسان؛ فالمجتمع كائن إنساني. المجتمع بالنسبة للإنسان مثل علاقة الدائرة بالمركز. وعلاقة الإنسان بالمجتمع مثل علاقة

^٢ D.S.M.R., pp. 1-103

^٤ Ibid., pp. 1-7

^٥ Ibid., pp. 7-11

^٦ Ibid., pp. 11-15

المركز بالمحيط؛ ومن ثم فإن الإلزام الخلقي الفردي الخالص عند كانط بصرف النظر عن الضرورات الاجتماعية واللغوية والعملية لا وجود له. والفرد الخالص الذي لا ينتمي إلى مجتمع من وضع الخيال. وما يُظن أنه ضرورة فردية هو ضرورة اجتماعية؛ لأن الفرد كائن اجتماعي. صحيح يستطيع الفرد أن يقاوم المقاومة في حالة وجود توتر أو تناقض بين أخلاق الفرد ومُتطلّبات الجماعة. وهي مقاومة اجتماعية وليست مقاومة الفرد لنفسه.^٧

«الأمر الجازم» أشبه بالأمر الحربي، ويُمثّل سقوطاً في التطور الصاعد عندما تنقسم أخلاق الحياة إلى أعلى وأخلاق الواجب إلى أسفل؛ فاللتزام بقاعدة أقل تطوراً عن الاستمرار في الحياة. ولا ينشأ الإلزام من العقل بل من الحياة؛ أي من الدافع الحيوي؛ فالعقل في حاجة إلى لغة وعادة، وإلزام الحياة طبيعة وتلقائية دون أمر. في الإلزام الخلقي تغيب الحرية، وفي إلزام الحياة تتخلّق الأفعال الحرة.^٨

ينتمي الإلزام الخلقي إلى أخلاق المجتمعات المغلقة، وهو معنى ما قاله ماكث في رواية شيكسبير الشهيرة: «الفاعل جنون، والجنون فعل». ليس الفعل إملاءً من العقل أو طاعةً لأمره، بل هو تعبير عن اللاعقل أو الجنون. والتقابل بين المجتمع والإنسانية هو نفس التقابل بين المغلق والمفتوح، والخلاف بينهما هو خلاف في النوع وليس فقط خلافاً في الدرجة. ولا ينتقل الإنسان من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح إلا من خلال الدين؛ أي الانتقال من حب الذات إلى حب الإنسانية. في حين تقتصر الفلسفات على بيان أهمية الإنسان، وكرامة الشخصية الإنسانية.^٩

هذا الاختراق الرأسي يسمّيه برجسون «نداء البطل»، والبطل هو إنسان غير عادي مثل القديس في المسيحية أو حكيم اليونان أو نبي إسرائيل أو براهمة البوذية وغيرهم. الأخلاق المفتوحة هو هذا النموذج؛ فالأخلاق الكاملة نداء من أعلى إلى أسفل كما يقول عمر الخيام.

سمعت صوتاً هاتفاً في السحر نادى من الغيب غفاة البشر

^٧ Ibid., pp. 15–19

^٨ Ibid., pp. 19–23

^٩ Ibid., pp. 23–29

وهو النداء الذي سمعته جان دارك لتحرير فرنسا من الاحتلال البريطاني. في هذا النداء يتوحد الإنسان مع النموذج، والخاص مع العام، والفرد مع الشامل، ويصبح مبدأً للفعل أو قوةً سارية في الوجود أو دافعاً حيويًا للسلوك. وهو صوت الضمير عند بتلر. الإلزام الخلقي إذن هو إلزام اجتماعي بالرغم من أن العقل يظنه من طبيعته وإملائه، وبين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية هناك اختلاف في النوع وليس فقط اختلافًا في الدرجة؛ نظرًا لأن الإنسان كائن اجتماعي.^{١٠}

والنفس الإنسانية أيضًا نوعان: نفس مغلقة، ونفس مفتوحة. النفس المغلقة هي والبدن والمجتمع شيء واحد، تتجه نحو المنفعة والمصلحة الشخصية. في حين أن النفس المفتوحة يحركها حب العائلة وحب الوطن وحب الإنسانية، ويوجّهها دافع الحب.^{١١} وهناك فرق بين الدافع والانفعال، الدافع أقرب إلى الحس والغريزة عند العامة، في حين أن الانفعال أقرب إلى الوجدان والتعاطف والمشاركة عند الخاصة. وهو بداية الفن والأخلاق.^{١٢}

الانفعال بداية الإبداع بعد أن يتوقف العقل مع الغريزة والعمل ومتطلبات المجتمع؛ لذلك أبدع جان جاك روسو لأنه بدأ بالانفعال وليس بالعقل، بالتجربة الحية وليس بالكتاب والنظرية، بالعودة إلى الطبيعة وليس بالعودة إلى النص. وهي تجربة الشرق عامةً واليابان خاصةً في الفن والدين، في الحب والأخلاق. وفي هذه التجربة يتم الاتصال بين الإنساني والإلهي.

ويتسم الانفعال بالجدة، ويتضمن معاني. الوجدان والعاطفة والإحساس وهو تيار متصل بين الماضي والحاضر والمستقبل، وتوتر بين حالتين. يتجه نحو الإحساس من أدنى ونحو التمثيل من أعلى، ويحل إلى ما تحت العقل مرةً وإلى ما فوق العقل مرةً أخرى. هو أقرب إلى الطابع «النسوي» منه إلى الطابع الذكوري لرقته وعذوبته. وتخرج الأعمال الفنية الكبرى من الانفعال الأصيل بالتوحد بين الفنان وموضوعه عن طريق

^{١٠} Ibid., pp. 29-33. البراهمة Arahants.

^{١١} Ibid., pp. 33-5.

^{١٢} Ibid., pp. 35-6. دافع Propulsion، انفعال Emotion.

الحدس والتعاطف مع الشيء ضد التقليد والتفاهة والفن الرخيص، وهو ما سمّاه شيللر الفرخ الذي يقضي على تقاليد الموضة.^{١٣}

ويتحوّل قدرٌ كبير من الانفعال إلى التمثّل، ونفرح عندما نظن أن الدين إذا ما أتى بأخلاق جديدة فإنه يفرضها عن طريق الميتافيزيقا؛ أي العقائد واللاهوت، والآراء حول الله العالم والعلاقة بينهما. يُحكم على سمو الأخلاق بسمو الميتافيزيقا وعمقها، في حين أن العقل لا يستطيع الحكم على سمو الأخلاق. والفلسفة في النهاية تُضاف إلى الفلسفات الأخرى دون أن يحدث ذلك تقدُّمًا في الأخلاق. قبل الأخلاق الجديدة والدين الجديد هناك الانفعال الذي يُشع كدافع حيوي في الإرادة وفي العقل. تُعبّر الميتافيزيقا والأخلاق عن نفس الشيء، ودور المصلحين والصوفية والقديسين هو التعبير عن انفعالات خاصة لنفسٍ متفتحة انفصلت عن الطبيعة التي سجنها فيها وفي المدينة.^{١٤} ومن هنا أتت أهمية التحرُّر من العقبات المادية أمام النفس، التحرُّر من مغالطات زينون لنفي الحركة وللحاق بالحركة ذاتها، التحرُّر من قسمة الحركة إلى وحدتها، من سير السلحفاة إلى قفزة أشيل.^{١٥}

وعلى هذا النحو تستطيع الإنسانية أن تتقدّم إلى الأمام؛ فحب الإنسانية يحرك النفس، ومن ثم تنقسم الأخلاق في اندفاعها إما إلى أسفل نحو المجتمع، وإما إلى أعلى نحو الإنسانية؛ الأولى العادات والأعراف والأخلاق الاجتماعية المرتبطة بغريزة حب البقاء، والثاني الحب والتعاطف الوجداني. ليس الالتزام أمرًا خلقيًا، بل دافع حيوي كما قال جويو من قبل. رُود الإنسانية يخرقون سياج المدن، وإرادة الحياة أصالتها وعبقريتها القدرة على تحدي كل الحواجز. وبتعبير اسبينوزا تتحرّر الإنسانية من الطبيعة المطبوعة بواسطة الطبيعة الطابعة. علاقة الأخلاق الأولى بالأخلاق الثانية هي علاقة السكون بالحركة، والواقع بالممكن، والمكان بالزمان، والكم بالكيف، والامتداد بالتوتر، والضرورة بالحرية.^{١٦}

^{١٣} Ibid., pp. 36–44. الوجدان Emotion، العاطفة Sentiment، الإحساس Sensibilité. انظر أيضًا:

عود إلى النص أم عود إلى الطبيعة، قضايا معاصرة، ج ١، في فكرنا المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٦م، ص ١٨٣.

^{١٤} Ibid., pp. 44–51.

^{١٥} Ibid., pp. 51–2.

^{١٦} Ibid., pp. 52–7. جويو H. M. Guyau.

الأخلاق الأولى أخلاق مغلقة، والثانية أخلاق مفتوحة.^{١٧} الأولى تقوم على المجتمع المادي أو العقل الصوري، والثانية على الدافع الحيوي وحب الإنسانية. الأولى أخلاق المادة، والثانية أخلاق الروح، وقد عبّرت «المواعظ على الجبل» عن هذه الثنائية في صياغة «قيل لكم ... وأنا أقول لكم». الأولى الأخلاق الثابتة، والثانية الأخلاق المتحركة. الأولى أخلاق محلية خاصة بكل شعب، والثانية أخلاق عامة شاملة لكل الشعوب.

لقد استطاع القدماء الوصول إلى الهندسة والفكرة والمثال، ولكنهم لم يتوصلوا إلى الدافع الحيوي الذي يجعل الثابت ينقلب إلى المتحرك، ومن مواطن المدينة إلى مواطن العالم. لقد اقتربت المسيحية والرواقية من الأخلاق الثانية إلى حدٍّ ما دون أن تعبر إليها. وقد بعث حب بجماليون في التمثال الحياة كما صوّر محمد إقبال ذلك في «ضرب الكليم»، وتفجير موسى المياح من الحجر بضربة من عصاه. وبالحماس تسري النفس إلى باقي النفوس كالحرّيق.

ومن فلاسفة اليونان اقترب سقراط من ذلك، بالنشاط العقلي والوظيفة المنطقية للروح عن طريق استعمال السخرية لاستبعاد كل ما هو مضاد للروح المشينة مبيّناً تناقضاتها. وهكذا أخبرت كاهنة معبد دلفي عن رسالة سقراط، فقير مع فقراء، منخرط وسط الشعب، ويتحدّث بلغة شعبية. لا يكتب شيئاً حتى يبقى فكره حيّاً، من القلب إلى القلب، تحرّر من مطالب الجسد، يصاحبه شيطان يُنبّهه إذا ما حاد عن الطريق. دافع عن نفسه أمام القضاء، واستشهد كما فعل كبار المتدينين والصوفية. تعاليمه عقلية، ولكنها تجاوزت العقل. وأشعل سقراط لدى تلاميذه النار؛ هذا هو موقف الحكيم.

وقد كان ذلك بدايةً الجدل الأفلاطوني كما عبّر أفلاطون عن ذلك، ثم طوّر أفلاطون السقراطية إلى نظريته في النفس في محاوره «فيدون» المتحرّرة من البدن وانفعالاتها الخلاقة. وكان ذلك قلب الميثافيزيقا اليونانية مع بعض الأفلاطونية الجديدة في الإسكندرية.

وقد تسرّب ذلك كله إلى روح الإنجيل؛ لذلك تحدّث الآباء عن القديس سقراط. وظلّت الأفلاطونية تياراً رئيسياً في المسيحية، تعبّر عن جوهرها الأول قبل أن تتحوّل إلى أرسطية، عقلية مادية، تكلّست باللاهوت العقائدي، والقوالب المدرسية. كان سقراط مساوياً ليسوع.

^{١٧} Ibid., pp. 57-65

ثم سقط ذلك كله من جديد في التجريبية الأخلاقية عند الأبيقوريين والقورينائيين. وضاعت روح الشرق من الفلسفة اليونانية كما ضاعت الديمقراطية الأثينية، وضاع معها الحدس والإلهام. وانتهت الغنائية والشاعرية من الفلسفة اليونانية، ووقعت في التجريبية الساذجة.

وبين النفس المغلقة والنفس المفتوحة هناك النفس التي تتفتّح في فترة تحوّل من الثابت إلى المتحرك، وهو طريق العقل اليوناني الذي وصل إلى قمة العقل الاستنباطي، ولكنه ظلّ دون الحدس والإلهام. كان العقل مرتبطاً بالمنطق، غلق العقل على نفسه، وبالعلم، توجيه العقل نحو المادة. كان مجرد تخطيط كما عبّر عن ذلك كانط في «التخطيط الترنسندنتالي»، يُدخل مادة الحساسة في فراغ المقولات؛ لذلك انهارت الأخلاق اليونانية.

يؤرّخ برجسون للأخلاق اليونانية كأحد مراحل تطور الوعي الأخلاقي كما فعل هيجل من قبل في «ظاهريات الروح».

كان المكسب من هذا التفرّيع الأول بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق التي تسمو عليها، بين قوتي الطرد والجذب، الطرد الاجتماعي والجذب الصوفي، هو احترام الذات. وكانت الذات هي الذات الاجتماعية، ذات الجماعة، أو بتعبير الاجتماعيين «العقل البدائي» عند ليفي بريل.^{١٨} فالجماعة هي التي تحرّك الفرد، والفرد مجرد مُعبّر عن الجماعة بكلّ ما تطلبه من غرور. وقد تجلّى ذلك في المجتمع الروماني، والإحساس بالشرف.^{١٩}

ثم تتكامل كل المفاهيم الخلقية وتصب في مفهوم واحد هو العدالة.^{٢٠} وتتضمّن أيضاً مفاهيم المساواة والتعويض، وهي من معاني التوازن والاعتدال، وهي مقياس اجتماعي يوجد في كل المجتمعات ضد الإيذاء والإضرار والإهانة للغير؛ لذلك تتضمّن أيضاً إجراءات العقاب كما هو واضح في «العين بالعين والسن بالسن». والعقاب مماثل للجريمة وهو القصاص ﴿وَالْجُرُوحُ قِصَاصٌ﴾. العدالة مفهوم اجتماعي، تُمارَس داخل المجتمع بطبقاته الاجتماعية، وعليها أقام أفلاطون جمهوريته. وهو مفهوم تجاري تبادلي نابع من طبيعة المجتمعات القديمة. وهو مفهوم كمي يتضمن القياس والزيادة

^{١٨} Ibid., pp. 65-8

^{١٩} Ibid., pp. 68-81

^{٢٠} العدالة Justice، وليس العدل الذي يُحيل إلى العدل الإلهي.

والنقصان، كما يتضمن الخطأ كما حدث لزينون في حُججه ضد الحركة القائمة على القسمة. تُذكر القفزة والنقل الفجائي والتي أقام عليها كيركجارد نقده للجدل الهيجلي قبل أن يُقيم عليها برجسون نقده للتطور الكمي المتصل الحلقات.

والحقيقة أن مفهوم العدالة الإنسانية الكمي يتم تجاوزه بمفهوم العدل الإلهي كما هو واضح لدى أنبياء بني إسرائيل، وهي عدالة السماء التي تجبُّ قوانين الأرض، وكما هو واضح في مسرحية «أنتيجون» ليوريبيدس عندما رفض كريون أن يوارى جثة أخيه الثرى طبقاً لقانون الأرض، وأصرَّت أنتيجون أن يوارى طبقاً لقوانين السماء. وهي عدالة قائمة على اختيار «يهوه» لبني إسرائيل وكما عبّر عن ذلك أشعيا في دفاعه عن العدل الشامل. وهو في رأي برجسون ما يُميّز إسرائيل عن باقي الشعوب بفضل العهد أو الميثاق الذي عقده «يهوه». معه ومع ذلك يظل هذا المفهوم الجديد للعدل داخل حدود المدينة ليس اليونانية بل الشعب المختار. ويتوقف التقدم من جديد، وهو نفس السؤال الذي وضعه أفلاطون: هل البشر من أصل واحد وجوهرهم واحد؟ وأجاب بالنفي لتبرير نظام العبودية ولقسمة الناس إلى أحرار وعبيد، يونان وبرابرة، مواطنين وأجانب؛ الأولون أصحاب حقوق بلا واجبات، والآخرين أصحاب واجبات بلا حقوق. وظلَّت هذه القسمة لدى الشعوب القديمة التي لم تدخل المسيحية. واستطاعت الصين أن تصل إلى مبادئ أخلاقية سامية، ولكنها لم تُقدِّمها للإنسانية جمعاء، بل ظلَّت للحين وحدها.

ومع الرواقية ثم المسيحية ظهرت الأخلاق الشاملة التي تعلن أن البشر جميعاً إخوة، وهو ما أكَّده الإسلام بعد ذلك في حديث «وأنا شهيد على أن عباد الله إخوان». خلق الناس جميعاً من نفس واحدة ومن أصل واحد ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾، «لكم لآدم، وآدم من تراب». وانقضت ثمانية عشر قرناً حتى يؤكَّد على ذلك، عندما أعلن المتطهرون الأمريكيون «حقوق الإنسان»^{٢١}، ثم أكَّدها الثورة الفرنسية، وكان الإنجيل قد وضع بذورها.

وانبثق من مفهوم العدالة مفهوم الحرية، حرية الفرد دون النيل من حرية الآخرين. كما انبثق مفهوم المساواة في الحق والحرية؛ فكل الأفراد في المجتمع أحرار متساوون. وتولَّدت الأفكار من بعضها البعض كما تتولَّد الألحان، فالأخلاق هي موسيقى الضمير.

^{٢١} المتطهرون Puritains.

والخلاصة أن التطور الاجتماعي هو أساس مفهوم الواجب، ليس تطوراً بمجتمع بعينه، بل تطور الهيئة الاجتماعية؛ الأول تطور، والثاني تقدم. الأول يعطي العدالة المغلقة، بينما يعطي الثاني العدالة المفتوحة، وهو ما يدل على أن الإلزام الخلقي له معنيان.

وينشأ هذان المنبعان من قوتين: الضغط والتطلع؛ الضغط من أعلى إلى أسفل مثل القهر والتسلط، والتطلع هو الجذب من أسفل إلى أعلى كالإلهام والنداء والاختيار؛ الأول من الخارج، والثاني من الداخل إلى الخارج. الأول ضغط، والثاني رفع. وبلغة التراث القديم، الأول فقه والثاني تصوف. الأول «تنزيل»، والثاني «تأويل». الأول للعامة والثاني للخاصة، الأول واقع والثاني ممكن، الأول ضرورة والثاني حرية.

وتستمر ثنائيات برجسون بين الاكتساب والموهبة، والوراثة والطبيعة، والتقليد والتجديد، والمحافظة والتحرر، والمنطق والتصوف، والعقلانية والدافع الحيوي.^{٢٢} الأول أوامر مملدة طبقاً لمقتضيات اجتماعية لا شخصية، في حين أن الثاني نداء إلى الضمير الإنساني لأشخاص يمثلون ذروة الإنسانية. الأول تحت العقل، والثاني فوق العقل. وكلاهما يعملان على مستويين مختلفين من النفس الإنسانية، العقل والحدس. وقد أعطى كانط المثل على ذلك عندما عهد صديق إلى صديقه بمبلغ من المال كأمانة للحفاظ عليها؛ فالأمر الأخلاقي هو الحفاظ على الوديعة بأي ثمن تحت أي ظرف حتى ولو كان في ذلك التضحية بالنفس. وهو نفس المثل الذي أعطاه جويو من قبل بإعطاء أم طفلها مبلغاً من المال لشراء حاجة لها من عند البقال على الجهة الأخرى من الطريق وصدم عربة له وهَرَعَ الأم إليه والطفل يمد يده إليها قابضاً على النقود وهو يُحتضر: أماه! لم أفرط في الأمانة! وهي أخلاق «الإتيكيت» «البروتوكول» و«الموضة»، والآداب الاجتماعية التي بدونها تتحوّل الحياة الاجتماعية من النظام إلى الفوضى. وهو الفرق بين الفنان المُقلّد والفنان المبدع، بين قواعد المنطق والتفكير الطبيعي، بين القبلي والبعدي بلغة كانط، بين الاختيار العقلي المسبق والقفز الإرادي، بين النصيحة والطبيعة، بين السلحفاة وأشب.^{٢٣} أمّا الدافع الحيوي فيتجلّى في العباقرة وليس في المجتمعات البشرية كلها أو في الإنسانية كلها التي يتحكّم فيها العقل أو العادة أو المادة. لديهم انفعال خلاق، يدفع

^{٢٢} Ibid., pp. 81-4

^{٢٣} Ibid., pp. 85-96

النفوس المتميزة فتشع حماساً وحرارة دون إكراه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ومن ثم يظهر التقابل بين «الضغط الاجتماعي» و«دافع الحب». وبالرغم من تناقضهما إلا أنهما متكاملان؛ فالحياة تتطلب كليهما معاً، الزواج الرتيب والحب العاشق، وتمثلهما الشقيقتان «كيّتي» و«أنا» في «أنا كارنينا لتولستوي».^{٢٤}

وهو التقابل أيضاً بين الغطاء والكشف، والستر والتجلي بلغة الصوفية. وعليهما تقوم مناهج التربية، النقل والإبداع، ومناهج التفكير، العقل والحدس، والحياة اليومية، حياة الجماعة وحياة الفرد، ونمطا المعرفة، الدين والعلم، ونمطا الدين، القانون أو المحبة. وهو الصراع الشهير لدينا بين الفقهاء والصوفية، بين «التنزيل» و«التأويل»، بين الظاهر والباطن، بين أهل النظر وأهل الذوق، بين العلم الإنساني والعلم اللدني، بين التحصيل والتعلم والاكْتِسَاب من ناحية والبروق والهوامع واللوامع من ناحية أخرى، بين الفعل والجذب، وبين النوم واليقظة؛ «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وعند برجسون بين الإلزام القاهر والدافع الحيوي، بين الغموض والوضوح، بين التعقيد والبساطة.^{٢٥}

(٣) الدين الثابت^{٢٦}

الدين الثابت هو الدين الاجتماعي الذي عرضه أوجست كومت وليفي بريل ودوركايم، وظيفة اجتماعية للتكيف مع الواقع وإدخال السعادة الوهمية في قلوب البشر، وهو مهين للعقل الإنساني يحكم العقل عليه بأنه دين خاطئ، ومناقض للعقل، ومجموعة من الضلالات، تمارس العنف وتدّعي الخلود. يحل أحياناً محل العلم والفن والفلسفة لدى عديد من الشعوب. يُعارضه الإنسان العاقل، خاصة إذا عمّت الخرافات والخزعبلات. قد يخلو مجتمع من الفلسفة أو الفن أو العلم ولكن لا يوجد مجتمع خالٍ من الدين. والإنسان أيضاً هو الوحيد الذي يستطيع أن يعلّق وجوده على اللامعقول. تحدّث الاجتماعيون عن «العقلية البدائية» لدى الشعوب المتديّنة. وقد كانت كل الشعوب كذلك في مرحلة أولى من مراحل التطور. وهو ما لاحظته ليفي بريل في رحلاته

^{٢٤} Ibid., pp. 97-9.

^{٢٥} Ibid., pp. 99-103. Dressage، الستر، الكشف، التجلي، Mysticité.

^{٢٦} Ibid., pp. 105-220.

المتعددة. وقد تطوّر العقل البشري منذ ذلك العهد البائد حتى الآن، بل إن المنطق الطبيعي قد يتجاوز العقلية البدائية. وأحياناً يبدو الإنسان وكأنه لم يتغيّر؛ إذ يمارس الإنسان العاقل الحديث ما كان يمارسه الإنسان البدائي من لا معقول، وقد تساءل من قبل: لماذا يبحث الإنسان عن العقول الفردية وراء هذه الأشياء في حين أنها من الخلق الجمعي؛ أي من العقل الاجتماعي. المشكلة إذن هي كيف استطاعت الخرافات أن تحكم حياة الكائنات العاقلة؟ وإذا كانت العقلية البدائية تنطبق على الشعوب الأولى فإنها ما زالت مستمرة لدى الإنسان المعاصر في بنائه النفسي. والحديث عن التمثلات الجماعية لا يحل مشكلة البناء النفسي الفردي.^{٢٧}

يقوم الدين قديماً وحديثاً بوظيفة الأسطورة في حياة الإنسان.^{٢٨} وتشمل الأسطورة الحلم والخيال واليوتوبيا والعالم البديل. وهو ما لاحظته ماركس من قبل من أن الدين من صنع الوهم كما هو معروف في المثل العامي، «العجان يحلم بسوق العيش» و«اللي يخاف من عفريت يطلع له». هي وظيفة يجتمع فيها الحي والذاكرة والخيال والروح. وهو ميدان الأدب، والرواية الخيالية، والأساطير. قد يستغني شعب عن الآداب والأساطير ولكن لا يستغني عن الدين الأسطوري. لم يكن الدين على الإطلاق من صنع العقل بل من وضع الخيال. ليست وظيفته الفهم بل التصوير والتخييل بعبارة القدماء. هي حاجة اجتماعية قبل أن تكون حاجة فردية، هي بداية الهلوسة. لا يطابق شيء منها الواقع أو العقل أو التجربة. هي مجرد أسطورة تقوى فيها الصورة، وتسيطر على الحس، وتؤثر في سلوك، وتمنع آخر. لا يتعلّق الأمر بصواب أو خطأ، بعقل أو خَبَل، بواقع أو خيال، بل بوظيفة اجتماعية، التكيف مع الواقع، وإشباع الحاجات الفعلية أو الوهمية؛ فالوظيفة الأسطورية من عمل الذهن من أجل المنفعة. وهذا هو قصد الطبيعة؛ تقوم بدور الغريزة من حيث المحافظة على البقاء؛ لذلك يستمر الدين طالما بقي الإنسان على الأرض، وإن تغيّرت أشكاله من بدائية إلى متحضّرة، من لاعقلية إلى عقلية؛ إذ يقوم في كل الحالات بوظيفة ملء الفراغ بين الذات والعالم أو السقوط بين الأنا والواقع إذا ما توقف الدافع الحيوي، واستمرت القدرة على الخلق والإبداع. الدين الأسطوري بهذا المعنى من اختراع الوهم طبقاً لضرورات الحياة العملية، وهو الوهم السعيد.

^{٢٧} Ibid., pp. 105–11.

^{٢٨} Ibid., pp. 111–5. الأسطورة Fabulation، وهي نفس معنى خيال، أسطورة Fiction.

والدافع الحيوي مفهوم تجريبي خالص مثل الظواهر البيولوجية والفيزيولوجية والكيميائية. ويسير طبقاً لقانون الانتقاء والوراثة. وهو مفهوم بسيط طبقاً لمبدأ اقتصاد الفكر في العلوم الوضعية. إنما الفرق بينه وبين القوانين العضوية أنه ليس العقل الآلي للعلل الخارجية، بل هو دافع باطني من جذر إلى جذر خلال الأفراد، يحمل الحياة في اتجاه معين، من البسيط إلى المركب. هو أشبه بالسبب الخاص مضافاً إلى المادة؛ لأن المادة آلة وعقبة في نفس الوقت. يقسم ما يبين مثل القسمة إلى الغريزة والعقل في تطور الأحياء. ولا يمكن التنبؤ بالصور المستقبلية التي يتجلى فيها الدافع الحيوي ولا بقفزاته ووثباته مهما عرفنا الآلية والغائية. ولا يمكن استنباطه من صور سابقة. يشعر الفرد به وبعدم قسمته ووحده وديمومته المتصلة. هي إرادة الحياة المناهضة لكل العقبات من أجل التجاوز والاستمرار في الوثبة الحيوية.

في الإنسان إذن قُدرتان: العقلانية والاجتماعية، القدرة على التفكير والقدرة على المشاركة الاجتماعية. ويتفرد بالعقلانية، ولا يُشاركه فيها أحدٌ من الكائنات الحية. أما المشاركة الاجتماعية فيُشاركه فيها النحل والنمل؛ لذلك خصَّهما القرآن بسورتين. وتتميّز هذه الوظيفة بالنظام والتقدم كما لاحظ أوجست كومت، وكلاهما مقتضيات للعمل وللحياة الاجتماعية.^{٢٩}

وللوظيفة الأسطورية دور اجتماعي؛^{٣٠} فالاجتماعي جوهر الحيوي. «الدين رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد قوة الفصل العقلية». يقوم بدور تكيّف الإنسان مع الواقع الاجتماعي لتحقيق التوازن. الدين من صنّع الوهم والخيال والقدرات الإبداعية للإنسان. الدين والعقل نقيضان. ما لا يدركه العقل يملؤه الدين، وما يدركه العقل يستبعد الدين. فإذا لم تتحقّق العدالة في الأرض تتحوّل إلى عدل في السماء للتكيّف مع الظلم. وكل ما يحدث من اضطراب على الأرض يتحوّل إلى قانون في السماء؛ فهناك ارتباط بين القانون الطبيعي والقانون الأخلاقي، بين حياة الناس في الأرض وإحباطاتهم وعدالة السماء وشمولها والأمل فيها.^{٣١}

وهنا تنشأ الشخصية المتعدّدة الجوانب، العملية في جانب والأسطورية في جانب آخر، العقلانية في جانب، والسحرية في جانب آخر من أجل الثقة في مواجهة الاضطراب

^{٢٩} Ibid., pp. 115–18

^{٣٠} Ibid., pp. 118–20

^{٣١} Ibid., pp. 118–23

والإجباط حتى تستمر الحياة، وتحويل العالم إلى نظام وأمل. هنا ينشأ الدين. كما يتظاهر الحيوان بالموت لتفادي العدو، وهو ما نفعله نحن تمامًا، ومن ثم «الدين رد فعل دفاعي من الطبيعة ضد تمثّل العقل لحتمية الموت»، وهو ما حدث في الدين المصري القديم. الدين تعويض نفسي عن الناقص حتى يتحمّل الإنسان عذاب الأرض ويستمر في الحياة حتى ولو كان واهماً وإلا أُصيب بالغم والموت. الدين دعوة إلى الاستمرار في الحياة حتى في أحلك الظروف. يعطي الأمل في المستقبل إن أظلم الحاضر وانسد الطريق.^{٣٢}

وتُفرز الوظيفة الأسطورية النافعة من أجل استمرارها القوانين والمؤسسات والأبنية الفخمة مثل الكاتدرائيات والمساجد الكبرى، والعبادات والشعائر والموالد والاحتفالات، وكل ما تحتاجه الأساطير من عبادات، والأديان من مؤسسات. وهو ما سمّاه كانط الدين المؤسسي في «الدين في حدود العقل وحده». وهي مظاهر الدين الشعبي الذي يتداخل فيه كل شيء مع كل شيء، الله والتمثال، النبي والمولد، الحواريون والصحابة والأبطال، القديسون والأولياء، مساجد الخلفاء والبابوات، وأكواخ الصوفية والفقراء، لا فرق بين الحس والخيال، بين الواقع والوهم، بين الصواب والخطأ، بين الحلال والحرام.^{٣٣}

وينتشر الخَبَل واللامعقول كما ينتشر الروح في الأشياء في الديانات الطبيعية مثل «المانا» و«الواكندا» و«الأورندا» و«البانتانج». ويتطلّب هذا الروح الساري في الأشياء قدرًا كبيرًا من الخرافات والسحر للسيطرة على مساره وجلب خياراته، وتجنّب مضاره.^{٣٤}

كما ينشأ الدين للاطمئنان على المجهول، وما لا يمكن التنبؤ به مثل حتمية الموت كما هو الحال الدين المصري القديم.^{٣٥} ولما كان الدافع الحيوي دافعًا متفائلًا فقد استجاب لهذا التساؤل بالخلود وكل أشكال الأخرويات. وكلها ردود أفعال دفاعية من الطبيعة ضد التمثّل من العقل، ومن هامش يائس من معرفة المجهول بين المبادرة والأثر المطلوب.^{٣٦}

^{٣٢} Ibid., pp. 123-9.

^{٣٣} Ibid., pp. 129-37.

^{٣٤} Ibid., pp. 137-40. انظر «الدين في حدود العقل وحده لكانط»، قضايا معاصرة، ج ٢، في الفكر الغربي المعاصر، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٧٧م، ص ١٣١-١٧٠.

^{٣٥} Ibid., pp. 140-4. المانا Mana في بولينيزيا، الواكندا Wakanda عند قبائل سيو Sioux، الأورندا Oranda عند الأركوا Iroquois، البانتانج Pantang عند الملاييزيين.

^{٣٦} Ibid., pp. 144-5.

كما تنشأ الخرافة من إرادة النجاح، ورغبة الإنسان في التدخل في القوانين الآلية بعوامل خارجية للسيطرة عليها.^{٣٧} وقد شَخَّص ليفي بريل العقلية البدائية بأنها تتجاهل العلل الثانية لحساب العلل الصوفية؛ فالعقل المتحضر يعرف قوانين الطبيعة، والعقل البدائي يفرض عليها قوانين من خارجها من التمثلات الجماعية وعلوم السحر السائدة.^{٣٨} ويتجاوز السحر العلاقة بين السابق واللاحق، علاقة التابع التي تخضع بدورها لقانون لحساب المصادفة التي تخضع للسحر، علاقة العلية، والربط الضروري بين العلة والمعلول. ويُعطي ليفي بريل في «العقلية البدائية» نماذج عليها. لا شيء يخضع فيها للمصادفة، فلو وقع حجر على رأس إنسان فإنه من صُنع الروح الشرير، ودفع تمساح لقارب ليس مصادفة، بل من صنع ساحر، وقتل سهم لمحارب أيضاً من رمي الشيطان.^{٣٩}

والحقيقة أن العقلية البدائية توجد أيضاً عند الإنسان المتمدن؛^{٤٠} إذ يظن أنه بالعقل وآليات المادة قادر على السيطرة على ظواهر الطبيعة فيخلط بين الأنثروبولوجيا والطبيعة، بين الذات والموضوع كما في الإنسان البدائي إلى الدين؛ خوفاً من الطبيعة. وهو نفس رد الفعل الذي حدث عند وليم جيمس إثر الزلزال الذي ضرب سان فرانسيسكو بكاليفورنيا في أبريل ١٩٠٦م ودمر جزءاً من المدينة. فتحدث عن الزلزال وكأنه كائن مُشَخَّص في إله أو شيطان؛ ففي مواجهة الخطر يلجأ جيمس إلى أنسنة الطبيعة حتى يزول الخوف عنه. فلا فرق بين الروح الذي يسري بين الأشياء «المانا» عند الإنسان البدائي والعقل الذي يتحكم في مسارها عند الإنسان المتحضر، وهما بوهم، وأسطورة بأسطورة.^{٤١} لا فرق بين السحر والعلم، كلاهما قوة للسيطرة على الطبيعة. كلاهما تجربتان، وكل منهما له آلياته، ويتجه كلاهما نحو العمل.^{٤٢}

يتجه الفعل نحو العمل والتأثير في الأشياء؛ لذلك يتطلب العلم جهداً مزدوجاً، جهد الخاصة العباقرة لإبداع شيء جديد، وجهد العامة لتبني العلم والتكيف معه. يدفعه

^{٣٧} Ibid., pp. 145-7.

^{٣٨} Ibid., pp. 147-50. الخرافة Superstition.

^{٣٩} Ibid., pp. 150-8.

^{٤٠} Ibid., pp. 159-65.

^{٤١} Ibid., pp. 165-71.

^{٤٢} Ibid., pp. 171-3.

قلق العقل في البحث والاستقصاء. وهو اختيار الرجل المتحضر. ومع ذلك، ينبثق اللحم والرغبة المكبوتة، وتنشأ الحاجة إلى التجاوز.

وهنا ينشأ السحر عند الإنسان البدائي، وعلاقة السحر بالدين والفلسفة في حيرة بين الانضمام إلى العلم أو الالتحام بالدين. إذا انضمت إلى العلم فهي رياضيات أو فيزيقا، وإذا انضمت إلى الدين فهي إشراق وذوق وإلهام. فالسحر خاصة والدين عامة إفرار الطبيعة من بعض المخاطر التي تهدد الكائن العاقل. وهنا تنشأ حاجة الإنسان إلى طاعة الأوامر وإلى الصلاة.^{٤٣}

وللسحر مصادره النفسية. الحياة تسبق الفلسفة، والعمل يسبق النظر. ويقوم السحر على أثر الشبيه بالشبيه؛ فكلّ يعمل على شاكلته، وهو مغرور في الطبيعة البشرية، استخراج رغبة تملأ القلب.^{٤٤} ويتلخص موضوع السحر في عنصرين؛ الأول: الرغبة في عمل أي شيء يمكن الحصول عليه، والثاني: ملء الأشياء بمادة سائلة إنسانية. وهو ما يحل قضية العلاقة بين السحر والعلم، وقضية العلاقة بين السحر والدين.

وتنشأ الحاجة إلى الاعتقاد بالأرواح، فتنتقل الإنسانية من الاعتقاد إلى التعظيم والتبجيل، ومن الإيمان إلى العبادة. يخرج الدين من فلسفة طبيعية، هي «النفسانية» التي تعتقد بوجد النفس، سارية في كل شيء. تبدأ بمرحلة سابقة وهي مرحلة التنفسية عندما تُخيل الإنسانية قوة لا شخصية مثل المانا سارية في كل شيء، وأن العالم مصنوع له، واتجاه الأشياء الحسنة أو السيئة نحو الإنسان. ثم تتحوّل الأرواح الفردية إلى فكرة الجوهر اللاشخصي، وقد تحوّل حضارة الفن الأرواح الفردية إلى آلية أبطال في الأساطير، نصفها آلهة ونصفها بشر. وفي ديانات الشرق الهند والصين واليابان مرحلة تعدد الآلهة والأساطير كما هو الحال عند اليونان.^{٤٥}

ويتم التعامل مع الحيوان كنوع يتم عبادته.^{٤٦} وهي مرحلة متوسطة بين الروح السارية في الأشياء والآلهة الإنسانية. ظهر هذا الدين في مصر القديمة، وأصبح كل حيوان

^{٤٣} Ibid., pp. 173-8

^{٤٤} Ibid., pp. 178-84

^{٤٥} Ibid., pp. 184-90. النزعة الروحية Animisme، الروحية Animatiste.

^{٤٦} Ibid., pp. 190-2

رمزاً لشيء، الثور للقوة، واللبؤة للتدمير، والنسر للأمومة.^{٤٧} وتحول الحيوان في أفريقيا وباقي الشعوب البدائية إلى «توتم»، مصدر السحر والقداسة والخوف.^{٤٨}

وأخيراً ينشأ الاعتقاد في الآلهة وبداية التحول من الدين الثابت الخارجي إلى الدين المتحرك الداخلي بعد استبعاد مخاطر آليات ما تحت العقل والعودة إلى الطبيعة؛ لأن الإنسان يمثل مرحلة حيوية في التطور. وهي الحركة المستمرة إلى الأمام؛ فقد توقف الإنسان مع العقل الذي ساهم في خلق الوظيفة الأسطورية وما يتعلق بها من سحر وروحانية بدائية طبقاً لحاجات الأفراد والمجتمعات، وتلبية طموحاتها. فتحول الإنسان من أدنى العقل إلى ما فوق العقل. ومرحلة الاعتقاد بالإله مرحلة متوسطة في هذا التحول، وهي مرحلة الأساطير؛ فالإله شخص، له عيوبه ومزاياه، وطباعه وأسمائه، وفي علاقة مع الآلهة الأخرى. ويقوم بوظائف هامة. وهناك آلاف من الأرواح الهائمة في البلاد الأخرى تقوم بنفس الدور مثل «المان» و«البنات»، ولها حضور فعال. يمثل تعدد الآلهة تقدماً في تاريخ الحضارة. ويذكر برجسون عدداً من آلهة الشعوب القديمة مثل آلهة مصر في طيبة؛ آمون، وأمون رع، وإخناتون، ومارذك إله بابل، وآلهة نيبور، وزيوس إله اليونان ونشاطو الآلهة أكسنيوس وهوريكيوس وجينثليوس وباقي آلهة الأولمب. وهناك آلهة سوريا والصين واليابان وروما وتأليه البشر مثل فرعون والقيصر. ولكل إله وظيفة مثل آلهة الرومان؛ مثل جانوس حارس الباب وفستا حارس البيت. وتتواصل الآلهة القديمة؛ فأوزوريس أقرب الآلهة إلى البنثيون، أدونيس اليونان، ونيشابا بابل. ومن آلهة الهند إندرا وأجني؛ الأول للمطر، والثاني للنار. وللآلهة وظائف متشابهة مثل آلهة الأرض في اليابان وديمتر عند اليونان. وفي بابل أنو إله السماء والأرض مثل زيوس في اليونان، وبوزيدون إله البحر، وهادس إله الجحيم، ومترا إله الشمس في إيران. وهو هليوس عند اليونان، هناك قنوات إنسانية مشتركة بين آلهة الشعوب، تُلبّي الحاجات المادية. وتتمثل قيماً أخلاقية عندما تتقدم في السن. ميترا في الهند بطل الحقيقة والقانون، وأوزوريس إله الفيض والعدل، تحمي البشر وترعاهم.

توجد الآلهة إذن بمعنى تأدية الوظائف الإنسانية وتلبية الحاجات المادية. التاريخ معرفة، والدين سلوك.^{٤٩} وكان لتعدد الآلهة والأساطير أثر مزدوج وهو السمو بقوى

^{٤٧} Ibid., pp. 192-5.

^{٤٨} Ibid., pp. 195-205. Manes البنات Penates.

^{٤٩} Ibid., pp. 205-11.

الإنسان المرئية واللامرئية، وهو ما تحاوله الفلسفة بالرغم من الفرق بين الاثنين، وهو اهتمام الفلسفة بالنظر والدين بالعمل، «إنه رد فعل دفاعي من الطبيعة، ضد ما قد يكون محبطاً للفرد ومفككاً للجماعة وفي ممارسة العقل».

وللأدب أيضاً وظيفة أسطورية.^{٥٠} الدين والأدب يخضعان لوظيفة أسطورية خيالية واحدة؛ الدين أدب، والأدب دين. الدين فن، والفن دين. والنبى شاعر، والشاعر نبى. وهو ما لم يعرفه زينون بإنكاره الحركة عن طريق القسمة العقلية لأنه لم يكن شاعراً ولا نبياً، بل سوفسطائياً مأجوراً. وفي كليهما خلق فني، وإبداع أدبي.^{٥١} وتتمثل وظائف الدين في أنها تحافظ على النظام وعلى الترابط الاجتماعي من خلال الشعائر والعبادات الجماعية.

وتقديم القرابين والضحايا من بقايا الديانات القديمة حتى المناولة والضحية بالحيوان بدلاً من الضحية بالإنسان.

هناك تضامن بين الدين والأخلاق بالرغم من أن التاريخ يُثبت العكس؛ فقد كان الخطأ ضد الآلهة أكثر من الخطأ ضد مبادئ الأخلاق. يقوم الدين بمهمتين؛ أخلاقية ووطنية يتم الخلط بينهما باستمرار.

وهناك الدين الطبيعي، دين الحياة بين دين العقل والمجتمع، ودين الأرواح والآلهة. ومن دين الطبيعة يخرج الدين الحركي تعبيراً عن الطبيعة. الصلاة في الدين الحركي يكفيها القلب، والتقوى الباطنية دون ألفاظ أو حركات أو مساعدة قسيس.

(٤) الدين الحركي^{٥٢}

ينطلق تيار من الطاقة الخلّاقة من المادة ليحصل على ما يستطيع. ولا ينجح أي جهد خلّاق إلا على مسار التطور الذي ينتهي إلى الإنسان. وبعد أن يمر بالمادة يأخذ الشعور وكأنه في قالب صورة العقل الصانع. وينمو الاختراع الذي يأتي به التفكير فيتحوّل إلى حرية؛ فللعقل أخطاره؛ إذ لا يعيش الإنسان العاقل فقط في الحاضر. ولا يوجد تفكير بلا

^{٥٠} Ibid., pp. 211-2.

^{٥١} Ibid., pp. 212-20.

^{٥٢} Ibid., pp. 221-82.

توقع، ولا توقع بلا قلق، ولا قلق دون إطلاق مؤقت والارتباط بالحياة. ولا توجد إنسانية بلا مجتمع. ويطلب المجتمع من الفرد التجرد الذي لا يعطيه العقل لأنه لا يهتم إلا بالأهداف العملية، وتحقيق المصالح الشخصية والمنافع الاجتماعية؛ لذلك يستدعي العقل شيئاً سواه قادراً على فعل لا يتجزأ. وهي الوظيفة الأسطورية التي منها يتخلق الدين.^{٥٣} والدين له معنيان: الدين الثابت والدين الحركي؛ يربط الأول الإنسان بالحياة، بالفرد وبالمجتمع. وتُقص له حكايات شبيهة بقصص الأطفال من صنع الوظيفة الأسطورية. وهو وضع طاقة حرة خلقة كوديعة في المادة. الإنسان وحده هو الذي يتطور إلى ما لا نهاية، في حين أن المادة عسوية على التطور وتقاومه. وكلما زاد هم المستقبل زاد قلق الإنسان على نفسه. أما الدين الحركي فهو التصوف حيث يستمر فيه الدافع الحيوي بلا توقف.^{٥٤}

والتصوف، وهو الدين الحركي، موجود في كل الحضارات. هناك التصوف اليوناني حول الأسرار الوثنية، وكان على اتصال بآلهة مصر القديمة وآلهة بابل كما لاحظ هيرودوت؛ فلا فرق بين ديونيزيوس والأورفية وإيزيس وأوزوريس في مصر. وقد قدّم وليم جيمس أيضاً للتصوف المقارن بين مصر واليونان وبابل. ويتمثل التصوف اليوناني في الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية، والتصوف السكندري. وظل التصوف اليوناني مُخلّصاً للعقل اليوناني، ولم يتجاوزه إلى حالات الجذب الصوفي. ولم يتجاوز نظرية التأمل عند أفلوطين.^{٥٥}

وهناك التصوف الشرقي في البرهمانية واليانية والبوذية من أجل خلاص الإنسان من الشهوات والأهواء، وإمكانية السيطرة على انفعالات النفس. التصوف الشرقي قفزة خارج الطبيعة، وفي الهند «اليوجا» طريق إليه. ويحاول بوذا تخليص الإنسان من الآلام. وظلت البوذية أقل من التصوف الكامل الذي يدور حول الفعل والخلق والمحبة. وتستطيع الذات بعد الخلاص أن تثق بذاتها وقدرتها على تحريك الجبال. ومن كبار صوفية الهند راما كريشنا وفيكانندا. كان تصوفاً مفعماً بالتشاؤم، والعقل فيه إلى أضيق الحدود. وعرفت إيران التصوف، وهو التصوف الإسلامي عند سعديا وحافظ

^{٥٣} Ibid., pp. 221-3.

^{٥٤} Ibid., pp. 223-9.

^{٥٥} Ibid., pp. 229-35.

الرومي. ولم يعطِ برجسون نماذج منه كما أعطى هيجل وجوته وشوبنهاور؛ فقد كان أقل علمًا بحضارات الشرق من الفلاسفة الرومانسيين في ذروة الوعي الأوروبي.^{٥٦} وتجاوز التصوف المسيحي التصوفين اليوناني والشرقي جامعا بينهما.^{٥٧} وهو التصوف الكامل، التصوف الخالص بجهد جديد، ونمو الحيوية، وشجاعة زائدة، وقدرة على التحقيق؛ وذلك عند القديس بولص والقديسة تريزا والقديسة كاترين من سينا والقديس فرانسوا وجان دارك، وقد ساعد هؤلاء جميعًا على نشر المسيحية. ولا تنفصل صورة التصوف عن مادته كما هو الحال لدى جان دارك. ويمثل التصوف المسيحي قفزة إلى الأمام بالاعتماد على الإرادة، ونظرية النور، والوحدة الشاملة، والمعرفة الخالصة.^{٥٨} ويصل التصوف إلى حالة الجذب وهي حالة تأمل قصوى، ورؤية بالقلب وتجدد مستمر. يشارك فيه الصوفي كل الصوفية كما يشارك الفلاسفة في العقل الفعال. والحب طريق إليه، والقرب منه والاتحاد معه كي يصبح الإنسان لها. ويُعاد تأكيد دور العقل في القلب، والفلسفة في الإشراق. وعلاقة الدين بالتصوف مثل علاقة العلم للجميع بالعلم الخاص. واللاهوت المستمر هو من يتحد بالتصوف مثل أنسيلم وإيكهارت وكما هو الحال في الإشراق.^{٥٩} ويستأنف التصوف المسيحي دعوة أنبياء بني إسرائيل بعد تحويلها من رسالة وطنية لشعب خاص إلى رسالة شاملة للشعوب جميعًا. ولا يذكر أمثلة من القبالة اليهودية ولا من «الهجادا» لإعطاء نماذج من التصوف اليهودي، ولا يذكر نماذج من التصوف الإسلامي على الإطلاق بالرغم من وجود عديد من دراسات المستشرقين عن العلاج وابن عربي وغيرهما.

وجود الله في التصوف وجود شخصي ذاتي لا يبرهن عليه بحجج اللاهوت ولا بالأدلة على وجود الله عند الفلاسفة. لا يُعرف إلا بالتجربة. ولا يحتاج إلى معجزات لإثباته كما فعل الأنبياء السابقون. تصوّره أرسطو المحرك الأول الذي لا يتحرك، وجعل الله مبدأً وغاية، وجعله أفلاطون مثالاً، تعبيراً عن العقل الفردي والاجتماعي. وهو الصانع للعالم.

^{٥٦} Ibid., pp. 235-40. اليانية Jainisme، راما كريشنا Ramakrishna، فيفكانندا Vivekananda. انظر:

مقدمة في علم الاستغراب.

^{٥٧} Ibid., pp. 240-6.

^{٥٨} Ibid., pp. 246-54.

^{٥٩} Ibid., pp. 254-5.

من مادة قديمة هي صور من الدين الثابت. أما الدين الحركي فإله مرتبط بالإرادة وبالحالات النفسية كما هو الحال عند وليم جيمس.^{٦٠}

ومع ذلك للتصوف قيمة فلسفية، يتفق عليها جميع الصوفية. هي التجربة الإنسانية الواحدة التي يشترك فيها الجميع وليس اللاهوت. له قيمة رمزية، وحدة البشر ووحدة الأديان كما هو الحال عند ابن عربي. وهو قادر على هز العروش وإسقاط الطغاة وإعادة صياغة علاقة الحاكم بالمحكوم بالتواضع والعبودية. وإذا كانت العلوم والفلسفات والديانات تفرّق فإن التصوف يوحد بأفكاره عن الدافع الحيوي والتطور الخالق. وتنطلق الطاقة في النهاية من مسار المادة حتى مصب الروح. هو اكتمال غريزة الحشرات، وعقل الإنسان. الغريزة حدسية، والعقل استنباطي استدلاي. وهو مستقل عن اللاهوت والكنيسة، عن العقائد والمؤسسة بعد أن توحد بالدين وأصبحا بديلاً عنه.

يعبر التصوف عن نفسه رمزاً. ومهمة الفلسفة تأويله. ويترك الصوفية المشاكل الزائفة التي تفرّق أكثر مما تجمع والتي لا حل لها في العقل. وهو يشبه نقد إخوان الصفا لعلم الكلام؛ وذلك مثل طبيعة الله بين التجسيم والتشبيه والتنزيه. والله لا يُعرف إلا بالشعور به من خلال العاطفة النبيلة، والوصول إليه بالرياضة الروحية.^{٦١} كما لا يشعر بالحن إلا بالموسيقى. والمحبة هي موسيقى التصوف حتى ترتقي الروح من مستوى العقل والمجتمع إلى مستوى الخلق والإبداع. والمحبة لا موضوع لها مثل الموسيقى. والله في حاجة إلينا كما نحن في حاجة إليه. وهذه هي العلاقة المتبادلة بين الإنسان والله، المشاركة في المحبة والخلق في حركة دائرية لا تتوقف ولا تنقطع.^{٦٢}

ومن المشاكل الزائفة مشكلة الشر، وتتبع تطور الدافع الحيوي وقدرته على الانطلاق من المنبع إلى المصب، ومن المادة إلى الروح. لا شر في العالم، بل توقّف الدافع الحيوي عند بعض المنعطقات واستمراره في مسار آخر مما يدفع إلى التفاؤل كما هو الحال عند ليبنتز في «العدل الإلهي». ويبقى هذا المسار في الذاكرة من الماضي إلى الحاضر، ويتجه من الحاضر إلى المستقبل؛ فالشر لا وجود له وجوداً قليلاً أو أنطولوجياً كما هو الحال في المانوية بل هو خير متصاعد نحو الكمال. هي درجات في الكمال وليست في النقص.

^{٦٠} Ibid., pp. 255-61

^{٦١} Ibid., pp. 261-7

^{٦٢} Ibid., pp. 267-75

العدم وجود سابق والوجود وجود لاحق كما هو الحال في نظرية الفيض مع تغيير محورها الرأسي إلى محور أفقي.^{٦٣}

ومشكلة الخلود أيضاً مشكلة زائفة لأن تجرد النفس عن البدن كما هو الحال عند أفلاطون، حكم قبلي مسبق مع أنه نتيجة لتطور الحياة، واستمرار الدافع الحيوي؛ فبقاء النفس باستمرار الدافع الحيوي. وهو قادر على كسر القشرة ونمو الشجرة.^{٦٤}

(٥) ملاحظات ختامية: الآلية والتصوف^{٦٥}

لا ينتشر الدين الحركي بالصور والرموز الخاصة بالوظيفة الأسطورية. وكثيراً ما ينشأ الخلط بين جوهر الدين وصوره وأشكاله. ومهمة الدين الثابت ليست هينة؛ إذ إنها تقضي على الأنانية والغرور أو تهرب إلى نظرية أفلاطون في المثل ومثال الخير.

وهناك خطآن: الأول تمثيل الحركة كتناقض تدريجي لمسافة بين وضع المتحرك الثابت ونهاية الحركة وهي ثابتة أيضاً ومن ثم الخلو من الحركة. والثاني خاص بتطور الحياة المتصل دون رؤية المنعطفات والانكسارات والتفريعات.^{٦٦} وهو ما أثبتته «التطور الخالق».

وأهم نتيجة توصل إليها برجسون هي التمييز بين المغلق والمفتوح في الميدان الاجتماعي. المجتمع المغلق يرتبط أعضاؤه فيما بينهم وحدهم بصرف النظر عن الآخرين، مستعدين للهجوم أو للدفاع، ومتحفزين باستمرار للقتال. الإنسان فيه كالنملة في خلية النحل. ويتشعب التطور في مسارين: الغريزة والعقل. مهمة الإلزام الخلقي الترابط الاجتماعي مثل مهمة الوظيفة الأسطورية. وينتقل برجسون من فلسفة الطبيعة التي أدت إلى التصوف إلى الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

والمسار من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، من أسوار المدينة إلى رحاب الإنسانية. الخلاف بينهما في النوع وليس فقط في الدرجة. الأول للعامة والثاني للخاصة. الأول إكراه اجتماعي، والثاني تحرر فردي.

^{٦٣} Ibid., pp. 275-9.

^{٦٤} Ibid., pp. 279-82.

^{٦٥} Ibid., pp. 283-338.

^{٦٦} Ibid., pp. 283-8.

ويبقى الطبيعي في كلتا الحالتين طبقاً للمثل القائل «اُطْرُدَ الطبيعي يعود إليك مهزولاً»؛ لأن الطبيعي لا يمكن استبعاده، ومن ثم تخطئ التربية لو قامت فقط على العناصر الموروثة دون الطبيعية؛ لذلك هناك أخطاء عديدة: حب الذات في غير مكانه، التفاؤل الساذج، الجهل بالطبيعة الحقة للتقدم، والخلط الشائع بين الميل النظري والمتوارث والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء بعد تعلقها على مشجب الميل الطبيعي كما هو الحال عند سبنسر. الطبيعي هو الذي يخلق كبار العلماء والفنانين والجنود والمتخصصين في كافة أنحاء المعرفة، باستثناء كبار رجال الدولة لأنهم يمثلون المجتمع المغلق.^{٦٧}

وقد أرادت الطبيعة أن تُكَبِّرَ التجمعات الصغرى إلى مجتمعات أكبر. كما وضعت شروط الحياة بحيث أصبحت الحرب حتمية؛ فالحرب أحد أسباب الإمبراطوريات، تكونت بالغزو مثل الإمبراطوريات الآسيوية الكبرى، والإمبراطورية الرومانية؛ لذلك ظهر مبدأ الوطنية للحفاظ على التجمعات من الاندثار وغناء الشعراء الشهادة في سبيله. كما يُحافظ مبدأ الأثانية على وحدة القبيلة.

والنظام الملكي والنظام النخبوي، كل منهما يقوم على الرئيس. يطيع الناس له طاعة مطلقة. والإنسان عاقل حر. وخطأ نيتشه هو قسمة الناس إلى عبيد وأحرار كما كان الحال عند اليونان. وقد أتت المسيحية للقضاء على هذه القسمة، ووضع نهاية للعقوبات البدنية. فليس في الطبيعة سجن أو نفي. لا تعرف إلا القصاص، وقد شاركت البرجوازية وليس العمال في ثورة ١٨٣٠م وثورة ١٨٤٨م ضد مزايا الأغنياء. ثم طالب المثقفون تعليم الجميع. تعتقد الأرستقراطية خطأً بتفوقها الساذج الطبيعي واحترام الناس لها لأنها مضادة للدين وللطبيعة على حد سواء.^{٦٨}

والديمقراطية أبعد نظام عن المجتمع الطبيعي الذي تسيرُه الغريزة. لقد بدأت عند اليونان كديمقراطية مزيفة قائمة على الاسترقاق. ميزتها أنها استطاعت أن تتجاوز المجتمع المغلق. واعترفت بحقوق الإنسان. ولكنها تحتاج إلى إنسان قادر على تحقيقها؛ أي «مشرع وذات» كما يرى كانط. وهو الحاكم عند هوبز، والأمير عند ميكافيلي، والزعيم عند ماكس فيبر. تجمع الديمقراطية النظرية بين الحرية والمساواة والإخاء. وجوهرها من الإنجيل، ومحركها الحب، وأصولها الوجدانية عند روسو، ومبدؤها الفلسفية عند

^{٦٧} Ibid., pp. 288–93.

^{٦٨} Ibid., pp. 293–8.

كانط، وأساسها الدين عند روسو وكانط معًا. وترجع أفكار كانط إلى مذهب في القنوط، وروسو إلى مذهبه البروتستانتي والكاثوليكي معًا. أما الإعلان الأمريكي لحقوق الإنسان عام ١٧٩١م فهو أيضًا صدًى من أصحاب مذهب التقوى أو القنوط. من البديهيات أن الله أعطى كل البشر حقوقًا متساوية لا يمكن خرقها. وخطأ تصور الديمقراطية هو جعلها علمانيةً مجتثةً الجذور عن أصولها الدينية. أما المجتمع الديمقراطي فيتسم بالسلطة والتراتبية والثبات. ومع ذلك الديمقراطية مثل أعلى تتجه الإنسانية نحوه. هو احتجاج على ما يحدث في العالم. وكل بند من حقوق الإنسان يتحدها سوء الاستخدام له. وفي رأي إميل فاجيه تأتي الديمقراطية حين يموت الناس من الجوع، وليس من مبادئ الحرية والإخاء والمساواة.^{٦٩}

وتقع الحرب في المجتمع الطبيعي الذي يتسم بالانغلاق على الذات والترابط الاجتماعي والتراتبية وسلطة الرئيس المطلقة. ويعني كل ذلك النظام وروح الحرب. الحرب طبيعية طبقًا لمبدأ داروين في البقاء للأصلح. المبارزة والملاكمة والمصارعة أمور طبيعية مع روح المعاصرة. وكما أن الحرب طبيعية كذلك المقاومة طبيعية؛ لذلك لزم وضع قواعد لتربية الشعوب اعتمادًا على الآداب الإنسانية بالرغم من وجود قواعد متضاربة مثل «الإنسان إنسان» و«الإنسان ذئب لأخيه الإنسان». الأولى بين المواطنين، والثانية للأغراب. وأحيانًا يكون الغرض من الحرب تدمير الآخر كلية؛ لذلك فكّر البعض في تأسيس «عصبة الأمم» لمنع وقوع الحرب بين الشعوب دون أن يكون لها القوة لفرض ذلك بالسلاح.^{٧٠}

وترتبط الحرب بالمجتمع الصناعي والعصر الحديث؛ فالصناعة أداة الحرب بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل الزيادة السكانية، غلق المنافذ، الحرمان من المحروقات والمواد الأولية. مهمة المنظمة الدولية القضاء على هذه الأسباب أو التقليل منها. وأخطرها الزيادة السكانية مما يقتضي وضع سياسات لتحديد النسل. ويمكن قسمة المواد الأولية بين الدول. ومبدأ سيادة الدولة قادر على وضع الحلول.

ويمكن الاعتماد على التصوف باعتباره إحدى وسائل التغيرات الأخلاقية. ويمكن أن يكون ميزان تعادل مع عصر التصنيع في الغرب وتحقيق السلام بين الشعوب. فلا الصناعة ولا الآلة وحدها قادرة على إسعاد البشر.^{٧١}

^{٦٩} Ibid., pp. 299–302.

^{٧٠} Ibid., pp. 302–6.

^{٧١} Ibid., pp. 306–11.

قوانين التاريخ قوانين بيولوجية ما دامت الظواهر الإنسانية ظواهر حية؛ لذلك تتحكم فيها قوانين الحياة والموت، والصحة والمرض والقوة والضعف. لذلك يسير التطور في تيارات وتيارات مضادة، في أفعال وردود أفعال. مسار التطور حلزوني أو مثل حركة البندول، القيام والقعود، النهضة والسقوط، الجهد والإجهاد، العمل والتعب، الإقدام والإحجام، التقدم والتأخر، الديمقراطية والدكتاتورية، التعددية البرلمانية والحزب الواحد، الحكم والمعارضة.

يسير التطور إذن في قسمة، وسعر مزدوج: المادية والروحية، الكم والكيف، الامتداد والتوتر، المكان والزمان، الغريزة والعقل، العقل والحدس، الثابت والمتحرك، إلى آخر هذه الثنائيات البرجسونية. والتكامل بين العنصرين توازن وتعادل. وهو قانون لا يلغي الحرية؛ لذلك تعشق الإنسانية المأساة (الدراما)؛ فالحياة سيمفونية تجمع بين تقابل الأصوات والهارموني دون وجود تنافر للأصوات فيها.^{٧٢}

لقد عرف الناس منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر سهولة الحياة المادية واتساع نطاقها. كما عرف العصر الوسيط نموذج الزهد. هناك إذن جنون مزدوج؛ الدنيا والآخرة، المادية والروحانية، الغنى والفقر. وقد يكون حمل هذا الجنون المزدوج، والسُّعار الثنائي هو نموذج الحياة البسيطة التي عرفها الرواقيون من قبل، وعاشها ديوجين بعد أن استبقى وعاءً يشرب منه ثم قذف به بعد أن رأى آخر يشرب بيده، تحقيقاً لنموذج الحياة البسيطة. وتصبح العودة إلى الطبيعة عند روسو العودة إلى البساطة عند برجسون. والحياة البسيطة ضد حياة الغرور.

وتعمل المرأة كي تكون مساوية للرجل بدلاً من انتظار حياة البذخ والترف واللذة والمتعة. وتكون حياتها أيضاً نموذج الحياة البسيطة. ويشهد بذلك تاريخ الأفكار؛ فقد انقسمت الفلسفة بعد أعلامها الكبار إلى الأبيقورية والرواقية بحثاً عن السعادة ووجودها في حياة الدنيا أو حياة الآخرة. كل سُر له سُر مضاد؛ فالحياة مأساة.^{٧٣}

والخلاصة، هو جنون التقابل بين الآلية والتصوف، وبلغتنا بين الدنيا والآخرة. وقد أصبح الإنسان ضحية الاختراع الآلي الذي هو من صنعه، وكما وصف ماركس في الاغتراب عندما يصبح العامل ضحية نتاج عمله. ومع ذلك روح الاختراع هي التي حافظت على

^{٧٢} Ibid., pp. 311-9. Dichotomie، سُر، جنون Frénésie.

^{٧٣} Ibid., pp. 319-24.

مصالح البشرية. هناك الملايين من الجوعى لا يجدون ما يسد رمقهم وكأن الأرض ينقصها المدد. كان هدف الآلة تخفيف جهد الإنسان وزيادة الإنتاج. ومع ذلك، الإنسان مجهد مع نقص في الإنتاج. وتحول العامل إلى آلة، ونمط الإنتاج.

وقد اقترب التياران في القرن الثامن عشر في دائرة «المعارف الفلسفية». وهبَّ ريح الديمقراطية في بدايات العصور الحديثة. كانت الكرامة في الأمن. ويرى الحاضر في الماضي كسراب. وهو أطلق عليه اللاوعي. وتراجع الحاضر أساس الأوهام الفلسفية؛ لذلك نُسقط على القرون الخامس عشر حتى الثامن عشر إنجازاتنا الديمقراطية الحالية.

كانت روح الاختراع قوية منذ الإصلاح وعصر النهضة بعد أن أخذ المثل الأعلى المسيحي أشكلاً مضادة. واستمر السُّعار الثنائي بين الآلية والتصوف. يتعارضان ويتكاملان، يتناقضان ويتعايشان كالبدن والنفس. وقد بين إرنست سير كيف تتحول الطموحات الوطنية إلى أمانات إلهية، ويتحول الاستعمار إلى تصوف، وتتبدل إرادة القوة إلى رسالة إلهية. وهنا يأتي نداء البطل لإنقاذ البشرية مما هي فيه من تضاد. ويرفعها من حضيض الخطأ إلى سمو الخلاص.^{٧٤}

لقد ارتبط العلم بالمادة على مدى ثلاثة قرون قبل دراسة الروح. واعتمد العلم على الرياضة عامة، والهندسة خاصة. ثم ظهرت أخطاء السيكوفيزيكا في دراسة الصلة بين البدن والنفس. وحدث رد الفعل الميتافيزيقي والتفسير التعسفي للوقائع في الميتافيزيكا الروحية. إذا ما اضطرَّ البدن للفعل فإن الروح لا ترى. ليس الدماغ خالقاً ولا حافظاً للتمثلات، بل ينظمها فقط ليجعلها أكثر فاعلية. هي آلة الانتباه إلى الحياة.

وينهي برجسون «منبع الأخلاق والدين» بهذه العبارة المتشائمة وهو المتفائل بالدافع الحيوي: «تئن الإنسانية نصف مطحونة تحت ثقل التقدم الذي صنعته، ولا تعلم أن مستقبلها يعتمد عليها، وعليها أن ترى أولاً إذا كانت تريد أن تستقر في الحياة. وعليها وحدها أن تتساءل بعد ذلك إذ أرادت أن تحيا فقط أم تعطي جهداً زائداً وضرورياً حتى يتحقق على هذا الكوكب المقاوم الوظيفة الأساسية للعالم؛ أنه آلة لصنع الآلهة.»^{٧٥}

^{٧٤} Ibid., pp. 324–38. إرنست سير Ernest Seilleire.

^{٧٥} Ibid., p. 338.

الفصل الخامس

الديمومة والتزامن، والضحك

(١) الديمومة والتزامن^١

لم يصمت برجسون تمامًا على مدى ربع قرن بين «التطور الخالق» عام ١٩٠٧ م و«منبع الأخلق والدين» عام ١٩٣٢ م؛ فقد صدر له كتاب «الديمومة والتزامنية» عام ١٩٢٣ م وعمره أربعة وستون عامًا. وهو سجال مع أينشتين حول نظرية النسبية. وبتواضع العلماء واحترامه للعلم انسحب برجسون من السجال بعد أن رد أينشتين عليه. لم يشعر برجسون أن معلوماته الرياضية والفيزيائية قادرة على أن تجعله يستمر في السجال. فتوقف، ومنع إعادة «طبع الديمومة والتزامنية» بعد الطبعة الثالثة لأنه أقل من المستوى العلمي المطلوب. وكالعادة أُعيدت طباعته عشرات المرات دون الالتزام بوصية الفيلسوف بعد وفاته. وأدرج في الطبعة المئوية الكاملة لمؤلفاته ١٩٥٩ م.

ويُعتبر من أصعب كتب برجسون فهمًا لأنه يتطلّب معلومات رياضية وفيزيائية عن النسبية. يأخذ طابعًا حجاجيًا وليس برهانيًا. تنقصه الصور الفنية التي اشتهر بها برجسون لمزيد من الفهم. ولا يمكن تلخيص فصوله في قضايا فلسفية عامة. يتبع فيه ذكر النصوص الطويلة، ومراجعة تجارب علماء الفيزياء كما هو الحال في المناهج التعليمية للمبتدئين، وكما كان يفعل مصطفى عبد الرزاق في ذكر النصوص الطويلة من القدماء قد يقرأها المحدثون.

^١ H. Bergson: *Durée et Simultanéité*, à propos de la Théorie d'Einstein, 3^{ième} éd., Paris 1926 (PUF). وهو الاسم الأول لمؤسس الدار التي أصبحت الآن Press Universitaire de France. وكنا سابقًا نترجم *Simultanéité* بالمعية.

ولأول مرة يضع برجسون اسم الخصم صراحةً في العنوان الفرعي وهو أينشتين. ولم يفعل ذلك في باقي عناوين باقي المؤلفات الرئيسية أو الفرعية. وبتحليل أسماء الأعلام يتصدى أينشتين بطبيعة الحال ثم عالمًا الطبيعة ميكلسون وموري، ثم لورنتز ثم مينكوفسكي ثم ديكارت مؤسس العصور الحديثة ثم نيوتن ثم جاليليو وآخرون غيرهم من علماء الفيزياء المعاصرين.^٢

(أ) البنية والهدف

وينقسم الكتاب إلى ستة فصول: الأول: «النسبية النصفية»، والثاني: «النسبية الكاملة»، والثالث: «في طبيعة الزمان»، والرابع: «في تعدد الزمان»، والخامس: «أشكال الضوء»، والسادس: «المكان والزمان ذو الأبعاد الأربعة». أكبرها الرابع، وأصغرها الثاني والخامس. وهناك تصدير للطبعة الثانية (١٩٢٣م) ومقدمة، وملاحظة ختامية وملاحق ثلاثة: الأول الرصاصة، والثاني «التبادلية والسرعة»، والثالث «الزمان الفعلي وخط العالم».

ويعلن برجسون في التصدير للطبعة الثانية عام ١٩٢٣م عن أن هذه الطبعة الثانية مطابقة للطبعة الأولى مع إضافة بعض الملاحق للرد على بعض الاعتراضات أو تبرير بعض سوء الفهم؛ الأول يتعلق «بمسار الرصاصة»، والثاني «التبادلية والسرعة»، والثالث «الزمان الفعلي» و«خطوط العالم». وبالرغم من تنوع العناوين فإن الملاحق لها نفس الموضوع، وتنتهي إلى نفس النتيجة. وتبين بوضوح عدم وجود فرق في الزمان بين نسق متحرك ونسق ثابت.^٣

أما المقدمة فإنها تُبين أن الغرض من هذا الكتاب هو الكشف عن الخلاف بين تصور أينشتين وتصور برجسون للزمان. ويعترف برجسون بالقيمة العلمية الكبرى لأينشتين وتخصصه الدقيق وبأن تصور برجسون للزمان تغلب عليه عمومية التصورات الفلسفية والعلوم الإنسانية وليس فقط الرياضة والفيزياء. كما أن منهج برجسون منهج

^٢ أينشتين (٣)، أينشتيني (٢١)، ميكلسون وموري (٢)، موري (٢)، ميكلسون (١)، لورنتز (١٦)، مينكوفسكي (١٢)، ديكارت (٨)، ديكارتي، نيوتن (١)، نيوتوني (٢)، موروس (٣)، ميلر (١)، فيتزجيرالد، فوكو، جاليليو، جيوم، سيلكرشتين، ويلز، باكيريل (١)، وفي الهامش لورنتز (٢)، أينشتين، ميكلسون، موري (١).

^٣ DS., p. V

تجريبي مباشر دون التعرض لقضية الزمان الشامل. يركّز برجسون على تناقضات تصور أينشتين للزمان المتعدد الذي يتسارع أو يتباطأ، وتتأبّع التزامنات وتزامن المتتابعات عند تغيير المنظور. وهي نظريات دقيقة تدل على قراءة عبقرية لمعادلات لورنتز، لفظاً بلفظ. يبحث برجسون عن الوقائع المطابقة لها في عالم التجربة، في حين ينتهي أينشتين إلى الاعتقاد الشائع عند كل الناس بوجود زمان واحد وشامل. وقد لا يكون الخطأ من أينشتين بل ممن يحاول نقل نظريته إلى ميدان الفلسفة؛ فهناك نظريتان مختلفتان للنسبية؛ الأولى مجردة، والثانية خيالية. الأولى ناقصة، والثانية كاملة. والنظريتان متداخلتان. وبتبديد الخلط يرتفع التناقض.

والزمان الذي يحسبه الفيزيقي هو ما قاله برجسون من قبل في الديمومة، وقد أهمل الفلاسفة من قبل موضوع الزمان بالرغم من اعترافهم بأهميته. ويبدؤون بوضع الزمان والمكان على نفس المستوى. فإذا تعمقوا في أحدهما، وهو المكان في الغالب، فإنهم يقيسون عليه الزمان. ولا يمكن الوصول إلى شيء بهذه الطريقة؛ فقياس الزمان على المكان قياس خارجي وسطحي تماماً لأننا نستعمل المكان كمقياس ورمز للزمان. وبالتالي نبحث عن خصائص للزمان مشابهة لخصائص المكان، يؤخذ المكان كمرآة للزمان دون رؤية الزمان ذاته. وهذا هو لب المعضلة الفلسفية وقد نبّه برجسون على ذلك من قبل في كل أعماله السابقة. ويكرّر المحاولة من جديد بمناسبة نظرية النسبية لأينشتين. هذا هو سبب تأليف الكتاب. موضوعه محدد للغاية. أخذ برجسون من النظرية النسبية فقط ما يخص موضوع الزمان دون التعرض للقضايا الأخرى، وظل في إطار نظرية النسبية المحدودة وليس النظرية النسبية العامة.^٤

(ب) النسبية النصفية المحددة°

لم تقم النسبية النصفية عند ميكلسون-مورلي على التجربة، ومع ذلك تكشف عن الخلاف بين النظرة النفسية والنظرة الفيزيقية، بين الزمان بالمعنى الشائع والزمان بالمعنى الذي يقصده أينشتين. هناك رؤيتان للنسبية: الأولى جذرية وتصورية، والثانية

^٤ Ibid., pp. VII-X

[°] DS., pp. 1-31. La Demi-Relativité النصفية النسبية

مخففة وخيالية. ويقوم البرهان كله على الفرق بين زمن الساعة والزمان الشعوري. الأول ينقسم إلى خطوط، والثاني لا ينقسم. ويرجع الخطأ إلى وضع نسق تزامني داخل نسق حركي. والزمان غير التزامن، الزمان ديمومة، والتزامن تجاوز متحرك مع ثابت. وهناك فرق كذلك بين الزمان المجرد الذي لا يعيشه أحد والزمان الذي يعيشه أينشتين باعتباره فردًا، زمان زيد أو عبيد من الناس.

(ج) النسبية المتكاملة^٦

إذا كانت النسبية النصفية هي النسبية الأحادية الطرف فإن النسبية المتكاملة هي النسبية المتبادلة. احتفظت نسبية أينشتين بتقلص الأجسام حين الحركة، ومد زمانها، وفك التزامن المتتابع.

لقد تحدث ديكارت من قبل عن تبادل الحركة. وتبدو لنا كذلك أكثر مما يبدو التغير الداخلي المطلق. ورؤية ديكارت هي رؤية العلم في عصره متجاوزًا ميكانيكا نيوتن، ثم تتجاوز النسبية رؤية ديكارت للعلم منذ جاليليو؛ لذلك تبدو ديناميكا نيوتن منفصلة عن تطور ميكانيكا ديكارت.

(د) طبيعة الزمان^٧

يختلط الزمان مع ديمومة الحياة الداخلية والتحول من الشيء إلى الحالة. الديمومة تذكر، وليست ذاكرة شخصية خارجة تنفصل عن الماضي بل هي ديمومة داخلية تتغير، ذاكرة يمتد فيها السابق إلى اللاحق، وليست لحظات منفصلة مثل اللحن الموسيقي. والصعوبة هي الانتقال من الزمن النفسي إلى زمن الأشياء، ومن ثم فالديمومة الشاملة اللاشخصية التي تربط بين الأفراد تجريد ووهم. الديمومة شخصية، ولكل إيقاعها. ولا يمكن تحويلها إلى رياضة كما حاول أينشتين. الزمان الفعلي زمان معيش، وليس متصورًا. ولا يمكن تحويله إلى لحظات متعاقبة. هو حركة متواصلة. ليس الزمان كمسار خيط أو مسار كرة متحركة. الزمان المعيش ليس مجموع لحظات متزامنة أو متعاقبة، أجزاء من الديمومة، زمان تحوّل إلى مكان خط، وأصبح رمزًا للزمان.

^٦ Ibid., pp. 32-53

^٧ Ibid., pp. 54-90

التزامن في اللحظة غير تزامن تيار أشياء متميزة على التبادل. دون تزامن التيار لا يدرك تزامن اللحظات في الحالات الثلاثة: تواصل الحياة الداخلية، تواصل الحركة الإرادية التي يُمدّها الفكر إلى ما لانهاية، وتواصل حركة ما في المكان. لا تتساوى إذن الديمومة الفعلية مع الزمان المكاني، ومن ثم لا وجود لزمان عام. لا يوجد إلا زمان شخصي لكل فرد. ولا يمكن حسابه إلا بتزامن اللحظات. ولمعرفة تزامن لحظات الساعة تتزامن الحركات مع الديمومة الداخلية. هناك إذن قضيتان؛ الأولى تزامن لحظتي حركتين خارجيتين تسمح لنا بقياس المسافة. والثانية تزامن هاتين اللحظتين مع لحظتين في الديمومة الداخلية بحيث يمكن قياسها. وقد بيّن برجسون منذ ثلاثين عامًا أن الزمان المكاني هو في الحقيقة البعد الرابع للمكان. هذه التزامنيات هي اجتماع لحظات، لا تشارك في الزمان الفعلي لأنها لا تدوم. هي مجرد رؤى من الذهن تقفز فوق وقفات ضمنية في الديمومة الشعورية كذلك تتحول الحركة الفعلية من المكان إلى الزمان. الديمومة الحقيقية معيشة؛ إذ نشعر بأن الزمان يمر.

(هـ) تعدد الزمان^٨

لا يوجد زمان واحد وشامل يمكن حسابه على مستوى الكون، بل يوجد زمان شعوري فردي خاص لزيد وعبيد من الناس يعيش زيد زمانه الخاص، ويعتبره نقطة إحالة له. يضع نفسه في هذا الزمان المنفرد داخل كل نظام. ويترك عبيد إطاره المرجعي الخاص به. يترك وجوده كعالم طبيعي، ويترك شعوره ولا يرى نفسه إلا من خلال رؤية زيد. هناك إذن انقطاع بين زمان زيد وزمان عبيد لا يمكن وصله. وكلما زادت السرعة ابتعد أكثر عن سكونه. العلم موضوعي، والزمان ذاتي، ولا يمكن أن يتحول الزمان من إحساس داخلي كما يقول هوسرل إلى موضوع حسابي كما يحاول أينشتين. ومصدر الخلط أن افتراض التبادل لا يمكن ترجمته رياضياً إلا في الأحادية؛ لأن ترجمة اختيار أحد البديلين، رياضياً هو اختياره. والاختيار لا يمكن حسابه؛ لذلك تتشاور النسبية الأحادية مع النسبية التبادلية. ونظراً لأن منهج أينشتين في البحث وإجراءاته في التدوين تؤكد على التعاون بين كل تمثيلات العالم من كل جهات النظر

^٨ Ibid., pp., 91-165

الممكنة، من حقه أخذ وجهة نظره الخاصة (وهو ما لا تقبله الفيزياء القديمة) وكل علاقة بإطاره المرجعي، ويحافظ على التمايز بين الكم الحسابي والكيف الشعوري، بين الحركة كامتداد والحركة كتوتر. ولا يوجد شعور مثالي قادر على أن يجمع بين الاثنين إلا إذا كان الشعور الإلهي بتعبير المدرسين.

وإذا شملت هذه القوانين قوانين الكهرومغناطيسية تكون قد تمت صياغتها في افتراض إمكانية تحديد التزامن والتتابع الفيزيقي عن طريق المساواة واللامساواة التي تبدو في المسارات المتحركة: بصرف النظر عما إذا كانت فعلية أو إجرائية. وتُستخدم من أجل الاعتراف بالتزامن الطبيعي لأنها علامته. ويمكن قلبه إلى تزامن حدسي وهو ما يسمى التزامن.

كل ما يحدث في الواقع يحدث في ذهن عالم الفيزياء. ولا يوجد شيء متتابع في الخارج يمكن تدوينه. وإدراك ما في الحركة هو إدراك حاضرها. وكلما زادت السرعة قل ترائي المستقبل. وكله رؤية للحاضر؛ فالحاضر هو في الأساس ترائي الماضي وتوقع المستقبل فيه.

(و) أشكال الضوء^٩

تفرض الصور الصارمة للمكان شروطها على صورة الضوء في الفيزياء القديمة. في حين تفرض صور الضوء شروطها على الصور الصارمة في الفيزياء الحديثة، وقد فرضت الحركة صوراً مشوّهة في ثلاثة أنحاء؛ الأول: الأثر العرضي الذي يطابق ما تسميه نظرية النسبية إطالة الزمن. والثاني: الأثر الطولي، وهو فك التزامن. والثالث: العرض الطولي، وهو تقليص لورنتر.

(ز) المكان والزمان ذو الأبعاد الأربعة^{١٠}

ما يُعطى باعتباره حركةً في مكان في عدد ما من الأبعاد يمكن تمثله كشكل في مكان له مكان زائد. وعيب الصور أنها تخضع للآليات السينماتوجرافية؛ أي تخيل الصور

^٩ Ibid., pp. 166–87. العرض Transversal، الطولي Longitudinal.

^{١٠} Ibid., pp. 188–235. نقص، غياب Privation، سيلبرستين Silberstein، ويلز Wells.

متحركة في المكان وهي في الذهن نظرًا لسرعتها المتلاحقة، فتبقى صورة وراء أخرى. وتبدو الحركة في الواقع وهي في الذهن؛ فلا يوجد شيء في الواقع حدث، بل في طريق الحدث، وهو ما لاحظته أفلاطون من قبل عندما تصور الزمان نقصًا في الخلود أو غيابًا له، لا يوجد أي فرق بين الزمان والمكان الآن. طول الزمان يجعل الشعور يتحرك كما لاحظ عالمًا الفيزياء سيبلرشين وويلز. وجوهر النظرية النسبية هو وضع النظرة الفعلية والنظرة الضمنية على نفس المستوى دون تمييز فلسفي بين الواقع والممكن، أو أرسطي بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة.

والملاحظة الختامية أن الزمان في النظرية النسبية المحدودة والمكان في النظرية النسبية العامة. ليس الزمان زمان الساعة ولا زمان الحركة؛ الزمان الفعلي شعوري، والمكان الخالص فعلي. ولا يمكن مط الزمان ولا ضغطه، وقد يكون ديكرت في بداية العصور الحديثة أصدق عندما تحوّل من الشيء إلى العلاقة؛ فأينشتين استمرار فعلي لديكرت.^{١١}

وفي الملاحق الثلاثة الأخيرة يحاول الأول «مسار الرصاصة» مرة أخرى أن يبيّن أن أهم شيء في نظرية النسبية هو إطارها المرجعي.^{١٢} وفي الملحق الثاني «تبادل الإسراع» يستمر بيان نظام واحد من خلال تجميع نُظُم عدة مختلفة.^{١٣} والملحق الثالث «الزمان الفعلي» و«خط العالم»، يبيّن أن الملاحظ هو الذي يقيس الزمان على خط بين نقطتين أو زمان الساعة بين دقتين؛ فالساعة مرتبطة بمحرك يسير فوق خط دائري مقسم. الزمان الفعلي للمحرك بين نقطتين على الخط أقصر من الخط المقيس بين النقطتين في نظام مُوحد. وهو قصير لدرجة أن سرعة المحرك في النظام الموحد تكون أكبر.^{١٤}

(٢) الضحك، محاولة في دلالة المضحك

وفي نفس فترة الصمت على مدى ربع قرن منذ «التطور الخالق» عام ١٩٠٧م حتى «منبعا الأخلاق والدين» عام ١٩٣٢م صدر بعد «الديمومة والتزامن» ١٩٢٣م بعام واحد

^{١١} Ibid., pp. 236-41

^{١٢} Ibid., pp. 243-58

^{١٣} Ibid., pp. 159-65

^{١٤} Ibid., pp. 266-86

«الضحك، محاولة في دلالة المضحك» عام ١٩٢٤م.^{١٥} وكان هذا هو السبب في ضمهما معاً في فصل واحد لصغر حجمهما ولتقاربهما في الزمان.

و«الضحك» هو العنوان الرئيسي مثل «الديمومة والتزامن». و«محاولة في دلالة المضحك» هو العنوان الفرعي، مثل «فيما يتعلق بنظرية أينشتاين». «الضحك» هو الجانب الذاتي في الظاهرة، و«المضحك» هو الجانب الموضوعي. وبتعبير هوسرل «الضحك هو قالب الشعور»، و«المضحك» هو مضمون الشعور.^{١٦} كان العنوان الفرعي في الأصل «الضحك مبرهن عليه خاصةً بالمضحك»^{١٧} وإذا كان «الضحك» ترجمةً مستقرة فإن لفظ «الكوميدي» في العنوان الفرعي يتأرجح بين «المضحك» و«الفكاهي» و«الهزلي». والترجمة الحرفية «المضحك» أدق، خاصةً أن الألفاظ الأخرى لها ما يقابلها في اللغات الأجنبية.^{١٨}

وهو ليس كتاباً مؤلفاً، بل كان في الأصل ثلاث مقالات حول «الضحك» نُشرت من قبل في «مجلة باريس» على ثلاثة أعداد متتالية منذ الأول من فبراير حتى الأول من مارس ١٨٩٩م. والمقدمة هي مقدمة الطبعة الثالثة والعشرين عام ١٩٢٤م؛ لذلك تعتبر من عصر «الطاقة الروحية» الذي كُتبت معظم مقالات برجسون فيه في أوائل الأربعينيات، عندما كان برجسون ما زال يحاول وضع منهج وتطبيقه في موضوعات الحياة.^{١٩} وقد أعاد برجسون نشر هذه المقالات الثلاثة في كتاب يجمع بينها دون أي تغيير، باستثناء بعض التعديلات الشكلية. أضاف فقط بعض أسماء الدراسات التي ظهرت على مدى ربع قرن ١٨٩٩-١٩٢٤م في الموضوع كالدارس المجتهد. وقد أضافت بعض الإضاءات على الموضوع.^{٢٠} أما المنهج فلم يتغيّر مما يدل على أن المقالات الثلاثة كانت محاولةً لسبر صدق المنهج. ويقوم المنهج على تحديد إجراءات صنع المضحك بالإضافة

H. Bergson: La Rire, essai sur la signification du comique, 123^{ième} ed., PUF., Paris, ^{١٥} 1958.

^{١٦} قالب الشعور Noëse، مضمون الشعور Noème.

^{١٧} Ibid., p. II

^{١٨} الفكاهي Anecdote، الهزلي Bizare.

^{١٩} Revue de Paris, 1^{er} et 15 Février, 1^{er} Mars, 1899.

^{٢٠} هي حوالى واحد وثلاثين مصدرًا مؤلفًا و مترجمًا؛ بالفرنسية (١٥)، والإنجليزية (٩)، والألمانية (٧).

إلى ما أتبع من قبلُ والتي تتلخّص في اختصار آثار المضحك في صياغة عامة بسيطة. ولا يتناقض هذان المنهجان، ولا يستبعد كل منهما الآخر؛ إذ إن كل النتائج التي يعطيها المنهج الثاني لا تستبعد نتائج المنهج الأول، ولا نتائج المنهج الثاني تستبعد نتائج المنهج الأول. والنتائج في كلتا الحالتين دقيقة وعلمية.

والمقال الأول «المضحك بوجه عام، المضحك في الأشكال والمضحك في الحركات، قوة نشر المضحك». وهو أطول العناوين وأكثرها تركيبيًا. والثاني المضحك في المواقف وفي الكلمات. والثالث «المضحك في الشخصية». وتتساوى فيما بينها تقريبًا من حيث الحجم. وبالإضافة إلى المقدمة هناك ملحق بعنوان «في تحديدات المضحك وفي المنهج المتبع في هذا الكتاب»؛ مما يدل مرة ثانية على أن المقالات الثلاثة كانت لسبر صحة المنهج.

ومن حيث أسماء الأعلام يتقدم كاتب المسرح الفرنسيين موليير ولابيش.^{٢١} وبسكال وجينيول.^{٢٢} ومن الفلاسفة أرسطو وكانط، وسبنسر. ومن الكُتاب: مارك توين وجوجل وشيكسبير وديكنز ولابريير وغيرهم من أسماء أصحاب الأعمال الأدبية أو من أسماء الكتاب.^{٢٣}

(أ) المضحك بوجه عام، المضحك في الأشكال، والمضحك في الحركات، قوة انتشار المضحك^{٢٤}

من الصعب حصار المضحك منذ البداية في تعريف، والأفضل وصف تجربة أو موقف مضحك مع أقل قدر ممكن من التحديد النظري ثم الانتهاء إلى التحديد الدقيق بعد التجربة وليس قبلها. وهو منهج برجسون التجريبي الذي يقيم عليه الميتافيزيقا. وهو نتيجة للحدس الذي هو التعاطف العقلي مع الأشياء من أجل إدراك ماهياتها. تحاول

^{٢١} لابيش Labiche: كاتب مسرحي فرنسي (١٨١٥-١٨٨٨م) له عدة مسرحيات فكاهية مثل «قبة القش الإيطالية»، «الحصالة Cagnotte»، «رحلة الأستاذ بريشون»، «النحو».

^{٢٢} جينيول Guignol شخصية رئيسية في مسرح العرائس الفرنسي منذ أواخر القرن التاسع عشر من ليون. وأصبح جينيول وصديقه جنافرون Gnafron شخصيات شعبية في كل أنحاء فرنسا.

^{٢٣} بسكال (٥)، موليير، لابيش (٤)، جينيول (٢)، سبنسر (١)، مارك توين، جوجل، شيكسبير، ديكنز، لابريير ... (١).

^{٢٤} Ibid., pp. 1-50.

تعريفات «المضحك» جعله علاقات مجردة يدركها الذهن بين الأفكار؛ فهو «تقابل عقلي» أو «تناقض حسي» ... إلخ. وقد تكون تعريفات دقيقة، ولكنها لا تُبَيِّن لماذا الضحك؟ من الأفضل جعل الضحك ظاهرة اجتماعية، وظيفة نافعة وهي وظيفة اجتماعية.

وأول موضوع هو الانتباه؛ فلا يوجد مضحك خارج الرؤية الإنسانية؛ فالإنسان حيوان ضاحك. وتصابح الحساسية الضحك. ويتطلب الضحك من أجل إحداث أثره شيئاً مثل التخدير المؤقت للقلب. ويتجه إلى العقل الخالص. المهم هو أن يبقى العقل في اتصال مع باقي العقول.

ويخفي الضحك خلفية التوافق، بل والتآمر مع الضاحكين الآخرين، ويتعلق بعادات أو آراء مجتمع خاص. وينشأ المضحك عندما يوجه الناس الذين يعيشون في جماعة انتباههم على واحد منهم وإقصاء حساسيتهم، وممارسة أذهانهم.^{٢٥} مثال ذلك رجل يجري في الطريق، فيتعثّر، ويقع، فيضحك المارة. الضحك على اللاإرادي، سوء السير، التوقف فجأة عن سرعة السير، تحول الدافع الحيوي إلى عادة أو تحول العادة إلى دافع حيوي وتحميلها فوق قدراتها أو إسقاط الألي على الحيوي. وتحدّد الحالة الخارجية الأثر؛ فالمضحك بالمصادفة، شيء عرضي، سطحي في حياة الشخص مثل الساهي. وقد رسم لأبريير عديداً من شخصياته بهذه الصورة؛ حضور النقص بالرغم من حضور الشخص. وتُفسّر شخصية دون كيشوت على هذا النحو. ومنها أيضاً تطبيق المنطق على الأحلام.

وتشبه الرذيلة انحناء في النفس، وهي الرذيلة المأساوية. وهناك فرق جوهرى بين الملهاة والمأساة؛ في الملهاة الصفات لا تتحول إلى أسماء، بل تُنسى الصفات وتبقى الأسماء مثل مكبث، لير، هاملت. في حين في الملهاة تبقى الصفات أسماء مثل «البخيل»، «اللاعب»، «الغيور» «البرجوازي النبيل». وقد عالج كيركجارد نفس الموضوع في التقابل بين المضحك والجاد؛ المضحك لا شعوري، عالمه التوتر، الشد والإرخاء.^{٢٦} يرتبط المضحك بالآلية وبالعادة المنقوصة وجمود الشخصية. الجمود هو الضحك، والضحك هو العقاب. ويتوسّط الضحك بين الحياة والفن؛ فهو الذي يحوّل الحياة إلى فن ساخر. هو

^{٢٥} Ibid., pp. 1-7.

^{٢٦} Ibid., pp. 7-17. الشد والإرخاء Elastilité, الجاد Le sérieux.

موضوع مشترك بين علم النفس وفلسفة الفن، والأبسط هو تعريف سمات المضحك، تعبيرات الوجه ... إلخ.

والآن: ما الفرق بين المضحك والقبيح؟ ويجعل برجسون المشكلة أكبر تعقيداً من أجل معرفة السبب. قد يكون مضحكاً كل تشويه يحدث لصورة شخص متسق مع نفسه مثل الأحذب. هذا التشويه المضحك هو القُبْح الهزلي، وهو وضع ثابت إلا أننا نراه متحركاً. يُصبح الفعل مضحكاً عندما لا تشرح السبب على نحو طبيعي. الدافع على الضحك هو الآلية، والتصلب والتقلص والانقباض مع السهو الأساسي خاصة في المضحك في الشخصية، ومع المغالاة أو البساطة كطريفي نقيض. بل إن الطبيعة أحياناً تنجح في وضعها كاريكاتوراً في أجسام الأفراد وتنوعها الشديد بين الأنف والأذن الطويلة والعين الجاحظة، بين البدانة والرفع، والطول، والقصر. وهو نوع من الصلابة أكثر من القبح.^{٢٧}

أما فيما يتعلق بالمضحك في الأشكال والحركات فإن اتجاهات وحركات وإيماءات الجسم الإنساني تبعث على الضحك بقدر ما يبعث فينا الجسم على التفكير في أنه مجرد آلة؛ إذ يستعير الجسد حركةً من مصدر آخر وبطريقة خفية كما هو الحال في فن التقليد. توضع الآلية داخل الشخص، تضخيم الصغير، وتصغير الكبير. المضحك هو أن داخل الحياة هناك الآلية التي تقلد الحياة دونما حاجة إلى نظريات معقدة لشرح شيء بسيط أو استنباطه قبلياً بطريقة كانط. وهو ما لاحظته بسكال في خاطراته من الضحك من صورتين متشابهتين تماماً لأنه التشابه ضد الاختلاف والعموم نقيض الفردية. سبب الضحك إذن هو إدخال الآلي في الحياة؛ الضحك رؤية الآلي في الحي؛ لذلك تتكرر الأمور المصطنعة في الملهاة.^{٢٨}

ينشأ الضحك من إسقاط الآلي على الحي الذي يتجلى في:

(١) إسقاط التصلب على حركة الحياة عن طريق المفاجأة أو التقابل أو التخفي. يقوم على منطق الخيال وليس منطق العقل، وعلى منطق الحلم وليس منطق اليقظة، وعلى منطق المجتمع والعادات والأعراف وليس على منطق البدهة والوضوح؛ فالجانب

^{٢٧} Ibid., pp. 17-22. سمات Physiognomie.

^{٢٨} Ibid., pp. 22-8.

الاحتفالي في المجتمع غطاء له مثل ملابس الفرد. وتعني الآلية تكيف الحركة على ثبات الصياغة؛ أي إدخال الآلية في الطبيعة، وإدخال المجتمع في قواعد؛ وبالتالي استبدال القواعد الإنسانية بقواعد الطبيعة، ووضع الحياة في قواعد إدارية، وإدخال الجسم الإنساني في قواعد مصطنعة، واستبدال الصناعي بالطبيعي.

(٢) وينشأ إسقاط الآلي على الحي، وهو مصدر الضحك، من النفس أكثر ممّا ينشأ من البدن، بل إن حاجات الجسم تنال من النفس. الضحك حادثة تستدعي الانتباه حول جسم إنسان في حين أن النفس هو السبب. يخطو الجسم فوق النفس، والشكل يريد التقدم على المضمون، والحرف يشاكس الروح. المضحك هو استبدال الوسيلة بالغاية، والشكل بالمضمون. تتوقف الروح على بعض الأشكال، ويرتكن الجسم على بعض العيوب بحيث ينتقل تركيز الانتباه من المضمون إلى الصورة، ومن المعنوي إلى الحي.

(٣) الآلية شيء؛ أي التحول الوقتي للشخص إلى شيء؛ فنضحك كل مرة يظهر فيها الشخص كشيء.^{٢٩}

(ب) المضحك في الموقف، المضحك في الكلمات^{٣٠}

بعد المضحك في الأشكال والاتجاهات والحركات هناك المضحك في الأفعال والمواقف؛ فالمسرح تبسيط فج للحياة. ونستطيع التعلم من الكوميديا قدرَ تعلمنا من الحياة. وألعاب الأطفال أولى محاولات لعب الكبار التي تبعث على الضحك. المضحك كل تنظيم أفعال أو حوادث يعطينا وهم الحياة والإحساس بالترتيب الآلي لها. مثال ذلك الشيطان اللولبي في مسرح العرائس وتكرار أفعاله. في التكرار المضحك للكلمات هناك لفظان: عاطفة مركزة تمتد كلولب، وفكرة تتلهى بضغط العاطفة من جديد. ومثال آخر الدمية المتحركة بالخيوط، وكرة الثلج. فالضحك حركة اجتماعية تُبرز وتقهقر بعض لهو الناس والحوادث عن طريق التكرار والقلب وتداخل الخيوط. يكون الموقف مضحكاً عندما ينتمي إلى خطين مستقلين، يمكن تفسيره بطريقتين مختلفتين. المضحك أن يترك الإنسان لأثر التصلب أو السرعة وعدم الرغبة في قول أو فعل شيء. ويمكن الحصول على كلمة

^{٢٩} Ibid., pp. 28–50.

^{٣٠} Ibid., pp. 51–100.

مضحكة بإدخال فكرة متناقضة في قالب عبارة مختارة. الضحك هو تحويل الانتباه إلى الفيزيقي في حين أن المعنوي هو السبب. ويحدث الضحك عندما يُفهم شيء حقيقةً وهو مجاز أو بالتركيز على مادية مجاز تصبح الفكرة مضحكة، ويحدث الضحك بعد تغيير التعبير الطبيعي عن الفكرة بأسلوب آخر.

(ج) المضحك في الشخصية^{٣١}

ويكون عن طريق التصلب في الحياة الاجتماعية أو عن طريق وجود بعض العيوب الخلقية في الناس. وأهم صفات الضحك من الشخصية عدم اجتماعيتها أو عدم حركتها. بدلاً من التركيز على الأفعال يتم التركيز على الإيماءات. ويتم الضحك من الشخصية غير الاجتماعية ولا مبالاة المشاهد. يركز الفن على الفردي، في حين يحدث الضحك من العام. المضحك منطق التناقض.

ويدور الملحق حول تعريفات المضحك والمنهج المتبع في هذا الكتاب.^{٣٢} يحدث الضحك عندما يقع التنافر بين العلة والمعلول، وهو تعريف محط اتفاق الكثيرين. وعادةً ما يكون التعريف واسعاً للغاية لا يُبرز السبب الكافي لفهم المضحك. يمكن وصف صناعة المضحك في الملهاة، والنكتة، وفن المهرج. ويمكن معرفة قصد المجتمع من الضحك، وما هو السبب في التنافر الذي يعطي الإحساس بالملهاة.

وكان قد تناول الموضوع من قبل في نقده لكتاب جيمس سولي «محاولة في الضحك، أشكاله وأسبابه، وتطوره، وقيمه».^{٣٣} وهو مجرد عرض؛ ممّا يدل على اهتمامات برجسون المبكرة بالموضوع. يحدّد المؤلف أنواع الضحك في: الجديد والغريب والشاذ، الشدة والانحراف، الرذائل أو التشويه الأخلاقي، المآسي الصغيرة، نقص الحياء، بعض مظاهر النفاق الصغرى، الجهل والسذاجة، عدم التجانس، اللعب بالكلمات، الرغبة في الفكاهة، انتصار إنسان على آخر.

^{٣١} Ibid., pp. 101-53.

^{٣٢} Ibid., pp. 15-7.

^{٣٣} المجلة الفلسفية عدد ٥٦، يوليو-ديسمبر ١٩٠٣ م. EP., pp. 213-21.

(٣) خاتمة: برجسون والبرجسونية

هل توضع خاتمة في آخر كل فصل أم في آخر كل قسم أم في آخر الكتاب؟ وخشية التكرار في مؤلف يكرّر هو نفسه باستمرار، جمعت الملاحظات الختامية في آخر الكتاب بفصوله العشرة وقسميه الاثنين.

تكشف فلسفة برجسون عن اطلاع واسع على الثقافة الفرنسية في عصره، كتباً ومقالات في المجالات العلمية للعصر، واستعمالها كمصادر ومراجع في الهوامش كما يفعل طلاب الدراسات العليا للماجستير والدكتوراه.

يقرأ كثيراً ويكتب قليلاً. يقرأ عشرات السنين، ويكتب ربما في سنة واحدة حتى يختمر الموضوع ويظهر حدسه وخطأ الآخرين. ويكتب دفعة واحدة كما هو الحال عند الموسيقي الذي يستجمع ألحانه في وجدانه على عدة أيام أو أسابيع أو شهور، ثم يدونها فجأة في لحظة واحدة.

لذلك امتلأت كتبه بأسماء الأعلام، فلاسفة رياضيين، مؤلفين وكتّاب، علماء وفنانين، مفكرين ووجهاء. وتختلف نسبياً من تطبيق إلى تطبيق؛ فبينما تزيد في «المادة والذاكرة»، تقل في «منبع الأخلاق والدين».

طالت عناوين الفصول حتى أصبحت عبارات شارحة تتضمن أكبر قدر ممكن من الحدوس؛ لذلك يبدو الكتاب أحياناً تأليفاً مصطنعاً في تقسيمه فصولاً. بل إن بعض المؤلفات يبدو مقالات مجمعة في كتاب، وليس فقط «الطاقة الروحية» أو «الفكر والمحرك» أو «كتابات وأقوال».

وبالإضافة إلى المصادر المنقولة يلجأ برجسون إلى تحليل التجارب الذاتية كي تطابق الحقيقة النصية الواقع التجريبي؛ إذ يلجأ برجسون إلى تحليل التجارب الذاتية حتى أصبحت مشهورة في أذهان الناس مثل تذويب قطعة من السكر في الماء والدعوة إلى الانتظار حتى يذوب السكر للإحساس بالفرق بين زمان الكوب، الزمان الموضوع، وزمان الذات؛ أي الزمان الذاتي.

تحليل العموميات، دعم التكرار والاستطراد. ويرجع كله إلى حدس أولي واحد، التفرقة بين الزمان والمكان. يتكرّر في أشكال متعددة لإثبات الحرية في «رسالة في المعطيات البهية للوجدان»، ولإثبات استقلال النفس عن البدن في «المادة والذاكرة»، ولإثبات الخلق في «التطور الخالق»، لإثبات صدق التجربة الصوفية والدين والإيمان في «منبع الأخلاق والدين». ومن ثم غاب الجديد، وأصبحت النتائج هي المقدمات، معروفة

سلفاً، لا جديد فيها. يستطيع القارئ أن يتنبأ بتكرارها؛ فالإنسان صاحب حدس واحد يتكرّر في نقاط تطبيقية مختلفة.

يشعر برجسون بذلك ويُنبئ عليه، ويُحيل إلى مؤلفاته السابقة. ويُنبئ إلى أنه يكرّر ويستطرد، ويستعيد ما قاله من قبل. ويعود إلى مسار فكره خطوة خطوة حتى ينتهي من المقدمات إلى النتائج بعد عدة استطرادات وتمرينات فلسفية.

ومع ذلك، هناك فلاسفة لم يعرفهم برجسون على الإطلاق، ولم يُشر إليهم، وهو يعرف الألمانية مثل هوسرل وشيلر. ذكر نيتشه مرةً واحدة في أحد كتبه ولكنه لم يذكر هوسرل وشيلر على الإطلاق، بالرغم من الاتفاق بينهما وبينه. وقد سمع هوسرل عن برجسون أول مرة من تلميذه رومان إنجاردن الفيلسوف البولندي، وصاح: «هذا هو تقريباً ما أراه، كأنني برجسون». ومع ذلك، عرف ماكس شيلر برجسون، ويُشير إليه كثيراً؛ إذ إن فلسفته جماع هوسرل وبرجسون: الميتافيزيقيا في ألمانيا، والتجربة الذاتية في فرنسا.

كما لا يذكر هيكل Haeckel فيلسوف التطور بمعنى تغيير الأشكال،^{٣٤} وقد تُرجم إلى الفرنسية. كما أن برجسون يعرف الألمانية. لم يذكر برجسون فرويد وهو معاصر له يكتشف عالم اللاشعور كما اكتشف برجسون عالم الديمومة. وكان برجسون يناهض عن اللاشعور بالرغم من اهتمامه بالتنويم المغناطيسي والتراسل الروحي. وفي حموة القراءة والتأويل قد يخلط برجسون بين فيلسوفين. يشابه بين مختلفين ويفرق بين متشابهين؛ فيضع فشته وسبنسر مثلاً في سلة واحدة.^{٣٥} وشتان بين فيلسوف الذاتية والحرية، وفيلسوف الطبيعة الحتمية.

ويتبع برجسون منهج القراءة والتأويل وإعادة تركيب موقف الخصوم. لا يضع نظريات كما كان الحال في بداية العصور الحديثة، بل يقرأ السابقين عليه أو المعاصرين له بحيث يُخرج الجديد من القديم. بل إن بداية الفلسفة الحديثة كانت قراءة للعصر الوسيط دون إعلان، وإعادة نظر في «روح» العصر الوسيط في خفاء. كان ديكرت يفخر بأنه يجهل الفلسفة المدرسية وهو عالم بها على الإجمال والتفصيل، خاصةً منطوق ريمون لول.^{٣٦}

^{٣٤} تغيير الأشكال: Transformisme.

^{٣٥} EC., p. 191.

^{٣٦} ريمون لول Raymond Lulle.

وقد اتضح ذلك خاصةً ليس فقط في «التطبيقات» الخمسة، بل أيضًا في «كتابات وأقوال» التي جمعت ونُشرت بعد وفاته رَغْمًا عن وصيته وعصيان أوامره بعدم نشر شيء خاص به بعد وفاته لم ينشره هو من قبلُ ويدقّق فيه، ويطمئن إلى علمه الدقيق، واستبعاد كل ما هو انطباعات شخصية وآراء خاصة لبرجسون الإنسان والمواطن. عرض برجسون نفسه من خلال الآخرين. كان ذلك جزءًا من عمله في الأكاديمية، تقديم عروض نقدية لما يصدر في تخصصه من كتب ومقالات. كان يعطي قراءةً برجسونية لإنتاج عصره لدرجة قد تبدو البرجسونية أنها «ساعات بين الكتب» بتعبير العقاد، أقل من قدره. كان يقرأ أكثر ممّا يكتب، ولا يترك شيئًا صدر في تخصصه ووقعت عيناه عليه إلا ويقرؤه.

وهو نفس مشروع كانط في «المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلية تريد أن تصير علمًا»، تأسيس الميتافيزيقا على العلم. وربما بالغ كلاهما في ذلك لدرجة قتل المنهج الموضوع لصرامة المنهج ورقة الموضوع مثل الديمومة والحرية والإبداع. بل يغالي برجسون أحيانًا في المنهج العلمي، ويدقّق في مناقشته للعلماء وزحزحته لهم عن سلطانهم في الموضوعات التي خلطوا فيها، كما فعل في «المادة والذاكرة» و«التطور الخالق» و«منبع الأخلاق والدين».

كان الاعتزاز بالعلم وبالمنهج العلمي سمة القرن التاسع عشر، بأفراحه وأحزانه، بعظمته وبؤسه، بنجاحه وفشله. وأثّرت المدرسة الوضعية في تصور برجسون للدين، كوظيفة أسطورية، تساعد الإنسان على التكيف في الحياة وتلبية متطلبات الحياة العلمية، بل إنه استعمل مصطلحاتها مثل «العقلية والبدائية ومتوحشي أفريقيا».

صحيح أن الوعي الفردي لا يُجمَع كما هو الحال في اللغة العربية، ولكن اللغة تحيل إلى الأشياء، وليست تعبيرًا فنيًا أو شعريًا. والإنسان خاضع لضرورات الحياة العملية يتحوّل الفكر لديه إلى وظائف اجتماعية، وتحوّل الحقائق النظرية إلى آليات للتكيف الاجتماعي.

وماذا لو غيّر العلم تصوّره ومضمونه؟ هل تتغيّر الميتافيزيقا؟ وإذا ما تغيّرت النظرة للكون من نيوتن إلى أينشتاين هل تتغير البرجسونية ما دامت تريد تأسيس الميتافيزيقا على العلم؟ الفلسفة هي الفلسفة، والعلم هو العلم. وربط الميتافيزيقا بالعلم، قد يكون تضيقًا لرحابة الميتافيزيقا وسوء تأويل للعلم في اتجاهين ميتافيزيقيين مختلفين. ويقوم العلم هنا بدور الدين في فلسفة الدين.

يُعطي برجسون قراءةً جديدةً لنظرية التطور المادي لداروين ولامارك وسبنسر بحيث يجعل التطور روحياً يُحدث انكسارات في خط التطور المادي، وقفزةً من السابق إلى اللاحق، طفرةً بعد كمون، وانبثاقاً بعد انتظار.

وتقوم على تشخيص الطبيعة وإسقاط كثير من الرؤى الإنسانية على عالم النبات والحشرات والحيوان. وربما وقع في «التصور الروحاني» للعالم أو النزعة الروحانية التي تتصور الروح ساريةً في كل شيء مثل «المانا» في الديانات الأفريقية. ويُغير الاسم إلى الدافع الحيوي.

ويعود إلى تصور العصر الوسيط للطبيعة، مراتب من العناصر الأربعة إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، من أدنى إلى أعلى أو من أعلى إلى أدنى كما هو الحال في نظرية الفيض أو الصدور عند القدماء طبقاً لمفهوم التقدم في العصر الحديث.

بل إن تطور الوعي الإنساني عند كانط، من الحسي إلى الغريزة إلى العاطفة إلى العقل، كما عرض في تاريخ العقل الخالص، هو أساس التطور عند برجسون، من العقل إلى الغريزة إلى الحدس، جاعلاً العقل أقل من الغريزة في التطور.

وهل للحديث عن الإنسان لا بد من المرور بعالم الحشرات والحيوان، فقريات ولافقریات؟ وماذا يُهم لو كان التطور متواصلًا ألياً كما يريد داروين ولامارك وسبنسر، أو منقطعاً كما يريد برجسون؟ هل هذا خلاف علمي أم خلاف في الدين؟ داروين لا يهتم الدين موافقاً أم مخالفاً، في حين أن برجسون يهتم الاتفاق مع الدين، والدفاع عن تصور متكسر للتطور، وإضافة الطفرة إلى الكمون ليسمح بتدخل إرادة خارجية هي إرادة الخلق، ووضع الكيف في الكم، وإفساح المجال للروح في المادة.

ومهما أعاد برجسون تأويل نظرية التطور فإنها تقوم على الانتخاب الطبيعي، وبالتالي البقاء للأصلح. وتنقلب في الداروينية الاجتماعية عند سبنسر إلى دعوة للحرب، والنصر للأقوى، ومن ثم يقع تناقض بين التوازن والاندفاع؛ التوازن هو التوسط والاعتدال، والاندفاع هو التطرف والمغالاة.

وما رآه برجسون نموذج الخطأ في نظرية التطور عند داروين رآه الفكر العربي المعاصر نموذج الصواب عند شبلي شميل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى، كرد فعل على ثقافة الثبات السائدة.

والتقابل بين العقل والحدس تعارض تقليدي بين العلم والدين أو العقل والإيمان في شكل جديد؛ فالعقل ليس فقط هو العقل الاستدلالي النظري، بل أيضاً هو العقل

الحدسي والرياضي. والعقل الصوري المجرّد أحد أشكال العقل ووظائفه. هناك العقل الحيوي، والعقل التاريخي. كما أن الحدس في حاجة إلى التعبير عنه وتعقيله والتحول إلى إلهام فني أو صوفي أو نبوءة أو نبوة. حوّلها برجسون من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود، ومن مستوى الإدراك إلى مستوى التطور كما هو الحال عند كبار الصوفية خاصة ابن عربي والفلاسفة الرومانسيين خاصة شيلينج.

ولم يستعمل برجسون لفظ «عقل» بل «الذكاء»؛ أي القدرة على التفكير العلمي. ولم يستعمل الفهم أو الروح.^{٣٧} فضّل «الذكاء» لِمَا يتضمّن من مهارة وحسن تصرف وقدرات عملية.

وثنائيات برجسون المثالية ثنائية دينية إيمانية صوفية مألوّفة، تُعبّر عن تصوّر ثنائي ساذج للعالم وقسمته إلى العقل والإيمان، الدنيا والآخرة، الشر والخير، الحرام والحلال، العقاب والثواب، الكفر والإيمان ... إلخ. تُلبّي حاجة المؤمنين المتأزّمين من مادية الحضارة الغربية والتأثرين عليها، غير المكتفين بها.

لقد استطاع برجسون تحويل تاريخ الفلسفة إلى فلسفة، والفلسفة إلى تاريخ للفلسفة عن طريق ترائي الحاضر في الماضي، والحركة التراجعية للحقيقة. وبالتالي رأى بداية الوعي الأوروبي وتطوره ونهايته كما فعل هوسرل في «أزمة العلوم الأدبية». قرأ برجسون تاريخ الفلسفة برجسونياً، كما قرأه هوسرل ظاهراتياً، وهيجل هيجلياً في «محاضرات في تاريخ الفلسفة»، ورسل وضعياً منطقيّاً في «تاريخ الفلسفة الغربية» و«حكمة الغرب». ليس التاريخ «أركيولوجيا المعرفة»، بل إحياء المعرفة من أجل رصد بدايتها ونهايتها، نشأتها واكتمالها.

وبرجسون ذو دلالة كبيرة على نهاية الوعي الأوروبي، مثل بيكون وديكارت في البداية، وبرجسون وهوسرل في النهاية. برجسون الطريقة الفرنسية، وهوسرل على الطريقة الألمانية. كلاهما يكشف الخلط الذي ظهر في نهاية الوعي الأوروبي بين المستويات: الأدنى والأعلى، والبدن والعقل، المادة والذاكرة، الثابت والمتحرك، المكان والزمان، الكم والكيف، الضرورة والحرية، العقل والحدس، ما ينقسم وما لا ينقسم، المصمت والحي، التزامن والديمومة، الانقطاع والتواصل ... إلخ. تم القلب بينهما، قلب الأعلى إلى الأدنى، واستبدال الأدنى بالأعلى ﴿أُتَسْتَبْدَلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَى بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ﴾.

^{٣٧} العقل Raison، الفهم، الذهن Entendement، الروح Esprit.

وهو نفس ما لاحظته هوسرل في الخلط بين الواقعة والماهية، بين الحامل والمحمول، بين الدال والدلالة. وهو ما سماه ماكس شيلر «قلب القيم».

شق برجسون مثل هوسرل، طريقاً ثالثاً بين الصورية والمادية، بين المثالية والواقعية. ووجده في فلسفة الحياة، وفي ربط الميتافيزيقا بالعلم، واللجوء إلى الديمومة والإحساس الداخلي بالزمان مثل هوسرل، وقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، مستشهداً بقول أوغسطين: «في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة».

لم يذكر برجسون الحضارات الشرقية إلا نادراً في معرض حديثه عن ديانات الشرق في «منبع الأخلاق والدين»، ولم يذكر الإسلام أو الحضارة الإسلامية في كثير أو قليل. وقد لقي محمد إقبال، وتم لفرنسا استعمار باقي أقطار المغرب العربي من الشام في عهده، بعد استعمار الجزائر عام ١٨٣٠م، وخسارة تركيا الحرب العالمية الأولى ١٩١٤-١٩١٨م، وسقوط الخلافة في ١٩٢٤م. لم يعارض الاستعمار، وعرض كتاباً يربط بين التصوف والاستعمار، كلاهما تعبير عن الدافع الحيوي دون أخذ موقف منه. وقد عاصر ذهاب ماسنيون وفوكو إلى المغرب راهبين ومستعمرين، وكان ماسنيون زميله في الكوليج دي فرانس.

لم يذكر صعود النازية في ألمانيا في الثلاثينيات ووصولها إلى الحكم، بل واندلاع الحرب ١٩٣٩-١٩٤٥م في أواخر حياته. صحيح أنه لم يتحوّل من اليهودية إلى المسيحية بالرغم من نقده للقانون، وإيمانه بالمحبة كما هو الحال عند الصوفية، وبالرغم من تمجيده للتصوف المسيحي ولجان دارك بوجه خاص.

لم يذكر الثورة الاشتراكية في ١٩١٧م، ولا الثورة المصرية في ١٩١٩م، ولا كبريات الحوادث السياسية في عصره. كان من الطبقة العليا ووجهاء المجتمع، لا يخالط عامة الناس. كانت مقالاته ورسائله تكشف عن اعتزاز بالعرقية الفرنسية وانبهار بالشخصية الأمريكية، وإيمان شديد بعصبة الأمم والرئيس الأمريكي ولسون، والنظام الدولي الجديد في ذلك العصر.

كان فرنسياً أوروبياً غربياً، وكان مؤشراً على نهاية الوعي الأوروبي مثل هوسرل. وكما صاح هوسرل في آخر أزمة العصر الأوروبية: «إن لمحنة الوجود الأوروبي مخرجين فقط: سقوط أوروبا في غربتها عن معنى حياتها العقلي وسقوطها إلى دَرَكَ العداء للروح والبربرية، أو ولادة أوروبا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولة العقل التي استطاعت القضاء نهائياً على الاتجاه الطبيعي. فلنكافح ضد حصر الأخطار باعتبارنا

أوروبيين طيبين في شجاعة لا يتوانى كفاحها الدائم. ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الذي يرتدُّ إلى عدم الاعتقاد ونار الشك الجارفة في رسالة الغرب الإنسانية، من رماد الجهد الكبير لفونكس،^{٢٨} تبعث حياةً داخلية. وتعود الروح كضمان لمستقبل كبير وطويل للإنسانية؛ حينئذٍ تكون الروح وحدها هي «الخالدة». صاح برجسون أيضًا في نهاية «منبع الأخلاق والدين»، تئن الإنسانية نصف مطحونة تحت ثقل التقدم الذي صنَّعته، ولا تعلم أن مستقبلها يعتمد عليها، وعليها أن ترى أولاً إذا كانت تريد أن تستمر في الحياة، وعليها وحدها أن تتساءل بعد ذلك إذا أرادت أن تحيا فقط أم تعطي جهدًا زائدًا وضروريًا حتى يتحقَّق على هذا الكوكب المقاوم الوظيفة الأساسية للعالم؛ أنه «آلة لصنع الآلهة».

^{٢٨} فونكس Phoenix: طائر خرافي كلما احترق بُعث من جديد من خلال الرماد.

