الفصل الثالث

برجسون

- تمهيد
- حياته وأعماله
- نظرية الديمومة
- مشكلة الحرية
- التطور الخالق

تمهـيد

كثيراً ما يبدأ الفكر الإنسانى بدراسة نفسه ثم ينتهى إلى إحدى نتيجتين : فهو إما أن ينظم العقل فى سلك المظاهر المادية التى تخضع للقوانين الآلية الصارمة ، ثم ينصرف بناء على ذلك إلى دراسة الوجود المادى بما فيه من صور وأوضاع ؛ وإما أن ينتهى إلى إنكار ذلك الوجود المادى جملة وتفصيلاً واعتباره من خلق العقل وتكوينه ، ثم يتجه على هذا الأساس إلى دراسة العقل وحده ، لأن فى دراسته دراسة للوجود بأسره ما دام العقل هو الذى خلق الوجود خلقاً وأنشأه إنشاءً .

إذن ، فقد انقسم الفلاسفة قسمين مختلفين : فريق ينصرف بأسره إلى العلوم الطبيعية لأنها السبيل إلى فهم مظاهر الكون ، وفريق ينكب على دراسة النفس لأنها هى كل شىء. ويمكن القول – فى هذا الصدد – إن تاريخ الفلسفة الحديثة ينحصر فى هذا العراك العنيف القائم بين علم النفس والعلوم الطبيعية ، فهذه الأخيرة تنشد الحقيقة فى دراسة الظواهر المادية ، أما علم النفس فيلتمسها فى دراسة النفس دون المادة [1].

ولكن جاء القرن التاسع عشر ، فاتجه المجرى الفكرى إلى دراسة الظواهر المادية اتجاهاً مباشراً ، دون أن يقف عند النفس الإنسانية وقفة تحليلية . ولعل ذلك راجع إلى الإنسان ، فقد خيل إليه أن العلوم الرياضية والطبيعية ... وما إليها هى التى دفعت به فى العصر الحديث هذا الدفع السريع ، وله عذره فى هذا الظن ، مادامت الصناعة التى تدوى أرجاؤها فى أوروبا ، والتى قلبت الحياة رأساً على عقب ، هى ربيبة تلك العلوم . إذن فلماذا لا تُدرس هذه العلوم دون سواها ؟ هكذا ، اصطبغت الفلسفة بصبغة مادية ، وضاعت فى الفضاء صيحة "ديكارت" التى ألح بها فى أن تبدأ الفلسفة سيرها من النفس ، ثم تتابع طريقها إلى العالم الخارجى [2].

بدأ الإنسان يضيق بعض الشىء من تلك الفتنة التى أخذه بها الانقلاب

الصناعى ، وأخذ الفكر ينزع عن نفسه شيئاً فشيئاً ذلك الثوب المادى الذى اشتمله واحتواه حيناً من الدهر ، ويبحث عن حقيقة الوجود فى "الحياة" التى تدب فى أنحاء الكون . وما زال الفكر يمعن فى هذه النزعة الجديدة حتى كادت الحياة تدب فى المادة نفسها ، واصطبغت العلوم بصبغة حيوية .

ولعل "شوبنهور" هو أول من فطن إلى أن "الحياة" هى أساس الوجود ، ثم جاء "برجسون" وتناول هذه الفكرة بحثاً واستقصاءاً ، حتى استطاع بقوة إيمانه أن يجذب إليها أنظار هذا العالم الذى طغت عليه روح "اللاأدرية" (*) والشك طغياناً مروعاً .

والواقع أن طابع فلسفة "برجسون" لم يتحدد إلا بمعارضتها لفلسفات معروفة كان الناس يتقبلون مبادئها دون بحث أو تمحيص ، كأنما هى مبادئ علمية يقينية لا نزاع فيها . ولما كان فى مقدمة تلك الفلسفات سائر النزعات الآلية، والتطورية ، والعلمية المتطرفة ، فقد أصبح لزاماً على "برجسون" أن يعرض لنقد التفسير الميكانيكى للوقائع، لأنه هو الأصل فى سائر تلك النزعات [3].

لم يقتصر "برجسون" فى "المعارضة" على تفنيد دعوى الآلية ، بل هو قد شن هجمات عديدة على معسكرات أخرى قد لا تقل عنها أهمية . وقد صرح بأن كل مؤلف من مؤلفاته إنما هو وليد ثورة على مذهب معين ، أو سخط على فلسفة بعينها. ومن هنا وجد "برجسون" نفسه بإزاء خصوم عديدين : نذكر من بينهم "الأفلاطونيين" و "المدرسيين" و "الكانطيين" وأصحاب المذهب العقلى عموماً . أما

(*) تطلق "اللاأدرية" Agnosticism عند المحدثين على إنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة ، أو على إنكار معرفة المطلق ، أو على القول ببطلان علم ما بعد الطبيعة . فإذا عرضت على أحد "اللاأدريين" مسألة من مسائل هذا العلم ، لم يتكلم عليها بنفى أو إثبات ؛ بل يتوقف عن الحكم فيها لاعتقاده أنها لا تقبل الحل.

وتطلق "اللاأدرية" أيضاً على المذاهب الفلسفية التى تقول بعجز العقل عن معرفة الحقائق التى تجاوز طوره ، كوضعية "أوجست كونت" ، وتطورية "سبنسر" ، ونسبية "هاملتون" ، ونقدية "كانط" . فكل فيلسوف ينكر المعرفة ، أو يقول بوجود حقائق لا سبيل إلى معرفتها فهو من "اللاأدرية" .

"الأفلاطونيون" فلأنهم قد قالوا بالمثل وأنكروا التغير. وأما "المدرسيون" فلأنهم ألغوا الزمان لحساب الأزلية ، وأما "الكانطيون" فلأنهم قد وضعوا الزمان على قدم المساواة مع المكان . وأما "العقليون" فلأنهم قد توهموا أن فى استطاعة العقل أن يدرك الحياة إدراكاً تاماً . ونظراً لهذه الحملات العديدة ، فقد وقع فى ظن البعض أن "الفلسفة البرجسونية" إن هى إلا فلسفة لا عقلية، لا حتمية تنكر الوجود لحساب الصيرورة وتلغى العقل لحساب الحدس . ولكن على الرغم من أهمية "السلب" فى صميم فلسفة "برجسون" ، فقد يكون من الخطأ أن تخلع على تلك الفلسفة طابعاً سلبياً محضاً ، فليست قيمة هذه الفلسفة منحصرة فى هذا الجانب السلبى ، مهما كان من أهميته ، بل لابد لنا أن نتذكر أن "برجسون" قد أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير واقعة الحرية ، وإثبات حقيقة الروح ، وتفسير ظاهرة الخلق ، والكشف عن مبدأ "الفعل" و "المحبة" فى الوجود [4].

* * * *

حيـاتـــه وأعمالـــه

ولد "هنرى برجسون" Henri Bergson بباريس فى 18 أكتوبر عام 1859 من أبوين يهوديين، ويقال إن أمه كانت من أصل إنجليزى. ولسنا نبالغ فى تقرير أهمية الأثر الروحى الذى تركته فى نفس "برجسون" ثقافة أمه الإنجليزية ، فقد استطاع "برجسون" منذ صباه أن يمتلك ناصية اللغة الإنجليزية ، وذلك بفضل رعاية والدته التى كانت تشرف على تعليمه وتثقيفه . وقد أرجع بعض المؤرخين حب "برجسون" للحياة وميله إلى النشاط والعمل ، وخياله الخصب المتدفق ، ونزوعه المستمر نحو اللانهائية ؛ إلى ذلك الأثر النفسى العميق الذى خلفه تعلقه بأمه ومحبته لها وتمثله بها [5].

وأمضى دراسته الثانوية فى ليسيه "بونابرت" ثم فى ليسيه "فونتان" (التى سميت فيما بعد ليسيه كوندرسيه Condorcet ، فأظهر نبوغاً فائقاً فى الدراسات الكلاسيكية والرياضية معاً ، واستطاع أن يكتشف بنفسه حل مسألة الدوائر الثلاث التى اقترحها "بسكال" وقد فاز فى عام 1877 بجائزة فى الرياضيات ، فنشرت مجلة "حوليات الرياضية" الحل الذى كان قد تقدم به ، وكان قبل ذلك قد حاز على جوائز فى مسابقات عامى 1875 ، 1876 [6].

دخل "برجسون" معهد المعلمين العالى شعبة الآداب عام 1878 حيث كان زميلاً لكل من "جان جوريس" Jean Jaure's و "موريس بلوندل" M, Blondel وغيرهما ، وقد تلقى "برجسون" فى هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة ، فتتلمذ فى السنة الأولى على الأستاذ "أوليه لابرون" الذى كان مشهوراً بنزعته الأخلاقية المسيحية ، ثم تتلمذ على الفيلسوف الروحى الكبير "إميل بوترو" الذى كان أستاذ الفلسفة الأول بلا منازع فى ذلك الحين . وقد أوضح "بوترو" أن مهمة الفيلسوف ليست هى التعميم ، ورصف الوقائع فى إطارات مصنوعة من قبل ، وإنما المنهج

السليم هو الذى يكفل لنا الالتصاق بالواقع الأصيل [7].

كما وقع "برجسون" تحت تأثير فلسفة "سبنسر" فكان يديم النظر فى كتابه "المبادئ الأولى" ووجد عنده ما لم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك الحين : ألا وهو الاهتمام بالوقائع الجزئية ، والحرص على الرجوع إلى الواقع ، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة . أما غيره من الفلاسفة فقد كانوا مشغولين بتركيب مذاهب شامخة ، أساسها التصورات المجردة والتلاعب المنطقى بالألفاظ [8].

قرأ "برجسون" بعناية كلا من "لوك" و "هيوم" وغيرهما من التجريبيين ، كما درس بإمعان فلسفة "جون ستيوارت مل" ، وفلسفة "باركلى" المثالية . والحق أنه استطاع أن يجمع فى شخصه "ثقافة الإنسانية الفلسفية جمعاء" فظهرت لديه ، مجتمعة ، تعاليم كل من "هيرقليطس" ، و "أفلوطين" ، و "اسبينوزا" ، و "ليبنتز" ، و"شوبنهور"، و"باركلى" .

وأتم "برجسون" دراسته بمعهد المعلمين وحصل على درجة الأجرجاسيون فى الفلسفة عام 1881 ، ثم حصل على الدكتوراه فى عام 1889 برسالتين عنوان الكبرى منهما "بحث فى المعطيات المباشرة للشعور" و الرسالة الصغرى باللاتينية عنوانها : "رأى أرسطو فى المكان". وقد كان لهاتين الرسالتين دوى كبير فى الأوساط الجامعية، إذ استطاع "برجسون" – وقد كان عندئذ أستاذاً للفلسفة بليسيه هنرى الرابع بباريس – أن يلفت الأنظار إلى منهجه الجديد فى البحث ، وطريقته فى حل المشكلات [9].

ونشر عام 1897 بحثاً بعنوان "الصلة بين النفس والبدن" عرضه فى مؤلف آخر بعنوان "المادة والذاكرة" ، وعلى الرغم من أن هذا المؤلف الجديد قد يكون أعسر مؤلفات "برجسون" جميعاً ، فقد وجد فيه بعض النقاد كتاباً ممتازاً .

ثم ظهر لـ "برجسون" عام 1904 كتيب صغير بعنوان "الضحك" أسهل كتبه جميعاً ، وأقربها مثالاً إلى القارئ العادى ، وفيه يعرض لدراسة دلالة "المضحك" أو الهزلى"[10] ، وكتب فى عام 1907 مؤلفه المشهور فى "التطور الخالق" ، وفيه يعرض

لدراسة نظرية التطور، وبيان الصلة بين العقل والغريزة ؛ فيربط بذلك بين مشكلة الحياة ومشكلة المعرفة، محاولاً أن يحدد معنى الحياة على ضوء دراسته لتطور الأجناس.

وفى عام 1915 بعد الحرب العالمية الأولى كتب بحثاً صغيراً بعنوان "معنى الحرب" تساءل فيه عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم ويعرب عن ثقته فى انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية والمثل العليا . وفى عام 1928 حصل "برجسون" على جائزة "نوبل" فى الآداب تقديراً للخدمات الفكرية الجليلة التى قدمها للإنسانية . وفى عام 1932 اكتمل مذهبه بكتابه الضخم "منبعا الأخلاق والدين" . وقد أحدث هذا الكتاب ثورة كبرى فى الأوساط الفلسفية والدينية ، إذ وجد فيه الناس مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الإنسانية الحالمة [11].

وتوفى "برجسون" عام 1941 ، وعقدت الأكاديمية الفرنسية اجتماعاً خاصاً أعلنت فيه الحداد لوفاته ، فوقف "بول فاليرى" Paul Valery يؤبن فيلسوف فرنسا الأكبر فى عبارات قوية ملؤها الآسى والحزن العميق فقال :

"إن الصورة التى قدمها لنا (برجسون) للإنسان المفكر لهى صورة سامية ، نقية ، ممتازة . وربما كان (برجسون) آخر مفكر عرفناه استطاع بحق أن يكرس حياته لخدمة الفكر فى نزاهة وعمق ، خصوصاً فى هذه الأونة التى شحَّ فيها الفكر ونضب معين التأمل".

* * * *

نظريــة الديـمـومــة

يقول "برجسون" :

" فى اعتقادى أن كل تلخيص يُقدَّم لآرائى من شأنه أن يشوهها فى مجموعها وأن يعرضها بالتالى لمجموعة كبيرة من الاعتراضات. اللهم إلا إذا نفذ الباحث منذ البداية وعاد دائماً إلى ذلك المبدأ الذى أعده مركز مذهبى بأكمله ألا هو: حدس الديمومة "[12].

إن حدس الديمومة هو المحور الذى تدور حوله كل فلسفة "برجسون" ، وهو يعنى بـ "الديمومة" الزمان الحقيقى أو "الديمومة الباطنة على نحو ما نحياها فى صميم نفوسنا أى على نحو ما تحياها الذات فى الزمان .

ولا شك أن "الأنا" أو "الذات" هى نقطة البداية عند "برجسون" لكى ينتقل من بعد إلى الجسم ، فالحياة ، فالمادة ، فالكون ، حتى ينتهى إلى المبدأ الإلهى نفسه ، وهذا هو المسار فى حركته الفكرية ، وهو بالفعل ما أراده "برجسون" لمنهجه الحدسى منذ البداية . يقول :

" إن الحدس لا يكشف لنا عن الروح فقط ، بل هو يكشف لنا أيضاً عن (الديمومة) و (التغير) المحض . فالروح هى ميدانه الخاص ، ولكنه يريد أيضاً أن يصل إلى إدراك ما فى الأشياء المادية ذاتها من مشاركة وجدانية ، إن لم نقل للمبدأ الإلهى نفسه " [13].

ولكن لماذا قال "برجسون" إن الزمان هو جوهر الوجود ، أو إن "الديمومة" هى نسيج الحياة ؟ لقد كانت الآلية سائدة فى عصر "برجسون" ، والآلية فى جوهرها خلط بين الزمان والمكان ، وإحالة الكيف إلى كم ، وتفسير للحياة بالمادة . فليس من سبيل للقضاء على الآلية إلا بالتمييز بين الزمان والمكان، تمهيداً للتمييز بين الحياة

والمادة، إذن فالأصل فى نظرية "برجسون" فى "الديمومة" هو رغبته فى معارضة "الآلية" المتمثلة فى النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفيزيائى ، فمن هذه المعارضة اتجه "برجسون" إلى تناول مسألة "الديمومة" أو "الزمان الحقيقى" ومن مسألة "الزمان" اتجه إلى مسألة "الشعور النفسى" ومن ثم إلى مسألة "الحرية" (14).

وتبدأ "نظرية الديمومة" بالمعطيات المباشرة للشعور ، أى تبدأ بما هو ماثل بالفعل أمام شعورنا وهذه المعطيات مباشرة بمعنى أن الحدس يدركها إدراكاً عيانياً ، دون حاجة إلى "حد أوسط" كما هو الحال فى الفكر التحليلى ، أما الشعور – فى نظره – هو تلك الملكة التى تـُدرك فى صميم ذاتها "ذاتية" الواقع نفسه .

يقول "برجسون" :

" إن كل فلسفة – كائنة ما كانت – لابد أن تجد نفسها مضطرة إلى أن تبدأ من تلك المعطيات ، وحينما يعرض المرء مثلاً لدراسة (حرية الإرادة) ، فإنه لابد أن يجعل من الشعور بالحرية نقطة بدايته . بل حينما يجعل المرء من الحركة موضوعاً لنظره العقلى ، فإنه لابد أن يجعل من الشعور المباشر بالحركة نقطة بدايته ... إلخ. وإذن فأنا لا أسلم إلا بما يسلم به الناس جميعاً منذ البداية " (15).

وهذه المعطيات المباشرة التى تكشف لنا دون واسطة أو حجاب هى تلك "الذات" هى ذلك "الشىء" فى ذاته الذى نستطيع عن طريق الحدس أن نقبض على زمامه ، وأن ندركه فى نقائه الطبيعى . ولكن إذا كان فى وسعنا أن ندرك ذواتنا بطريقة مباشرة ، فإن هذا لا يعنى أن إدراكنا لذواتنا يتم بطريقة تلقائية لا تستلزم أدنى جهد ، بل لابد من جهد حدسى شاق حتى نتمكن من إدراك هذه "المباشرة" التى تكمن فى صميم حياتنا الباطنة ، أعنى تلك "الذات" التى هى أقرب ما تكون إلينا ، وإن كنا نحن فى العادة أبعد ما نكون عنها . ولكن لماذا كان اكتشاف "الذات" أمراً صعباً ؟ (16).

تنشأ هذه الصعوبة من أننا فى العادة متجهون إلى العالم الخارجى ، نراقبه

ونعمل فيه ونحاول السيطرة عليه . والعالم الخارجى – كما يبدو لنا – مركب من أجسام جامدة ممتدة ، أجزاؤها متلاصقة فى المكان بعضها إلى جوار بعض ؛ أعنى أن هناك مكاناً متجانساً تمام التجانس ، وفواصل محددة فيما بين أجزاء ذلك المكان . ونحن عادة نعمم تلك الصفات على كل وجود كائناً ما كان ، حتى الذات تعتبرها كم محض وتجانس خالص ووحدات منفصلة لا استمرار بينها . لكن الذات ليست حقيقة مكانية تقبل القياس ، بل هى "ديمومة محضة" لا تمت بصلة إلى المكان والزمان الذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة . وربما كان منشأ الكثير من الأخطاء التى وقع فيها الفلاسفة هو خلطهم بين المكان والزمان ، وقياسهم للمتحرك بالساكن . فليس بدعاً أن تكون حقيقة الذات قد غابت عن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس ، مادام هذا شأن "العلم" فى الخلط بين الزمان والمكان وبين الكيف والكم .

وإذا حاولنا أن نتجنب تلك الأخطاء التى وقع فيها الآليون ، فإننا لن نجد صعوبة فى أن نتحقق من أن الذات "فاعلية" فريدة فى نوعها ، غير قابلة للقسمة ، وليس فيها موضع للامتداد أو التجانس أو الانفصال أو الضرورة . ومعنى هذا أن "الحدس" هو الكفيل بأن يكشف لنا عن طبيعة تلك "الذات" التى هى فى جوهرها "صيرورة" ، و"تغير" و"ديمومة" ، و"تجدد" ، و"حرية" ، و"خلق مستمر" .

* * * *

مشكلة الحرية

إذا كان اكتشاف "برجسون" للزمان الحقيقى ، أعنى من حيث هو ديمومة متصلة واستمرار مطلق ، هو الذى أدى به إلى القول بالحرية وإلى اعتبارها واقعة مباشرة من معطيات الشعور فى تغيره الدائب ، فإن ابتداء "برجسون" بانتقاد التصور العلمى للكيفيات النفسية ليدل على أنه قد عمل أولاً على أن يتحرر هو نفسه من التصور العلمى قبل أن يعين لنا بعد ذلك طبيعة "الحرية" ومعنى "الفعل الحر" (17).

فلسفة "برجسون" إذن تبدأ بممارسة الفيلسوف للحرية . ومن ثم فإن دراستنا لموضوع الحرية ينبغى أن تبدأ من هذا الموقف عينه ، وأن تنظر فى هذه المحاولة التى أريد بها "برجسون" التحرر من التصور العلمى . وقد يبدو لنا – لأول وهلة – أن هذه المحاولة إن هى إلا قدرة سالبة تقف عند مستوى المنهج وطريقة التفكير فحسب ، أو تفترض مجرد الرفض والإنكار ولا ترقى إلى تلك الحرية الإيجابية الفعالة . لكن فلسفة "برجسون" تظهرنا بالفعل على حرية إيجابية حقيقية ، بحيث تكشف لنا عن "الزمان الحقيقى" مجال "الفعل الحر".

والحرية – فيما يرى "برجسون" – تقتضى منا أولاً أن نتخلص من التصورات العلمية وكذلك من التصورات العامية المتأثرة بها ، وهى تقتضى ثانياً أن نتخلص من العادات العقلية ومن العادات الاجتماعية ، وهى فى الحالتين عادات نفعية عملية أو هى عادات صناعية خلقتها مطالب العمل . وهى تقتضى ثالثاً أن نتخلص من لغتنا الدارجة وألفاظنا المنتشرة ، وهى كذلك لغة اقتضتها مطالبنا فى الحياة العملية . ونحن إذا استطعنا أن نتخلص من هذا كله أتيح لنا مباشرة أن ننفذ إلى ميدان النفس الحق ، وأن نرتد إلى حياتنا الباطنة لنتابعها فى ديمومتها وحريتها (18).

عمل "برجسون" على أن يبين لنا أن كل ما أثير من لبس بصدد مشكلة "الحرية" – سواء أكان ذلك عند الحتميين أم عند دعاة الحرية أنفسهم – يرجع فى

نهاية الأمر إلى خلط الفلاسفة بين الكيف والكم وبين الزمان والمكان بين التتالى والتآنى . وهنا نلاحظ مباشرة أن معالجة "برجسون" لمسألة "الحرية" تبدأ – ككل الموضوعات التى تناولها فى فلسفته – بنقد مواقف فلسفية معينة كانت سائدة عند الفلاسفة والعلماء ، وكانت تعبر عن المظاهر المختلفة للمذهب المادى .ففى مسألة "الحرية" يعرض "برجسون" لنقد مذاهب الجبريين فى صورها المختلفة ، كما يعرض كذلك لنقد الآراء التى قال بها خصوم الجبرية أنفسهم ، لينتهى إلى القول بحرية مختلفة تساير الشعور فى ديمومته وإبداعه المتصل . وأول قيمة عملت نظرية "برجسون" فى الحرية على إظهارها وقامت عليها فى الوقت نفسه هى الاتصال أو الاستمرار فى الحياة النفسية . وبمقتضى الاتصال يرتبط الماضى بالحاضر كما يرتبط الحاضر بالمستقبل ، ويأتى الفعل الحر ثمرة أو نهاية تطور وتقدم داخلى تلقائى . لهذا نرى "برجسون" يشبه صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة . فليس إذن فى عالم النفس خلق من لاشىء ، كما أنه ليس هناك انفصال عن الماضى . يقول "برجسون" :

" ليس من شك فى أن الماضى بأجمعه يتبعنا فى كل لحظة : فكل ما شعرنا به وما فكرنا فيه وما أردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك ومتجه نحو الحاضر الذى سوف يلحق به " (19).

تـُظهر لنا الحرية عند "برجسون" أن هناك جواً من الطمأنينة والثقة ، وأن هذا الجو المطمئن الواثق إنما يرجع فى نهاية الأمر إلى فكرة "الديمومة" و"الاتصال"، وتظهر أيضاً فى احترام هذه الحرية للماضى وللتاريخ وتقديرها للشخصية الإنسانية وفى تقريرها لقيمة العمل وخطورته . ونحن إذا نظرنا إلى "الفعل الحر" من حيث هو الثمرة التى ينتهى إليها تغير "الذات" ونموها الداخلى التلقائى ، لتبينا مباشرة أن مثل هذا الفعل لا يصدر إطلاقاً عن أى انفصال فى الذات فليس هناك بالتالى أى أزمة بين الإنسان وذاته ؛ وإنما هناك ديمومة متصلة دائبة ، وحركة ديناميكية حية مستمرة .

* * * *

التطور الخالق

ظلت دراسة "برجسون" منحصرة فى نطاق علم النفس ، أما الآن فسوف يتسع نطاق بحثه بحيث يشمل علم الحياة ، وعلم الكون لكى ينتهى – فى خاتمة المطاف – إلى العلم الإلهى . وكما كانت نقطة البدء فى كل أعمال "برجسون" السابقة هى نقد بعض المذاهب السائدة ، فكانت رسالته فى "المعطيات المباشرة للشعور" قائمة على نقد النظرية الترابطية ودعاة علم النفس الفيزيائى ، فكذلك كتابه فى "التطور الخالق" إنما يقوم على نقد البيولوجيات الميكانيكية ، أى مذاهب التطور الآلى على نحو ما نجدها عند كل من "دارون" و"لامارك" و "سبنسر" [20].

وقد خصص "برجسون" فصلاً بأكمله من كتابه المشار إليه ، لنقد المذاهب الفلسفية عموماً ، فعرض لدراسة المبادئ الأساسية لكل من "أفلاطون" و "أرسطو" و "ديكارت" و "اسبينوزا" و "ليبنتز" و "كانط" و "سبنسر" على ضوء نظريته فى "الديمومة" التى تحددت معالمها فى "التطور الخالق" ، وخرج من هذه الدراسة إلى أن كل هؤلاء الفلاسفة قد ألغوا "الزمان" لحساب "الأزلية" وضحوا بـ "التغير" فى سبيل "الثبات" ، وعمدوا على محو "الديمومة" و "الحركة" و "الصيرورة" لحساب "المكان" و "السكون" و "الآلية الجامدة" [21].

رأى "برجسون" أن مذهب "الآلية" (*) ومذهب "الغائية" (**) قد كانا على خطأ فى فهم "التطور" وإدراك "الزمان" حينما تصورا أن "التنظيم العضوى" على

(*) تصورت "الآلية" – كما سبق القول – أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر وخاضعان للحساب بالنظر إلى وظيفة كل منهما فى الحاضر . ومعنى هذا أن الآلية تلغى المستقبل والماضى لحساب الحاضر .

(**) أما الغائية ، فقد نسبت إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا ، فافترضت أن جميع الأشياء والموجودات فى الطبيعة قد جُعلت بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من قبل أو غرضاً سابقاً قد حدد منذ الأزل .

غرار "الصناعة البشرية" فجعلا مقصد الطبيعة معروضاً من قبل ، وتصورا أن المستقبل كائن ضمناً فى الحاضر.

يريد "برجسون" أن يبحث فى الماضى – لا فى المستقبل – عن علة ما هو كائن ، ولكنه يرفض العلية الآلية ، لأنه يرى أن الدفع الذى صدرت عنه الموجودات هو إلى الفعل الإرادى أقرب منه إلى الدفع الميكانيكى . فنحن بصدد تطور قد تحقق، لا عن طريق الصدفة الآلية أو الإضافات العرضية لمجموعة من الأحداث الطبيعية، بل عن طريق جهد خلاق يعبر عن وحدة فى الاتجاه ويشبه حركة الوعى أو الشعور. والوثبة الحيوية ، هى تلك القوة المشتركة التى تشيع فى سائر الأحياء ، فتجعل تطور الأنواع المختلفة متشابهاً من بعض الوجوه . وحسبنا أن نلقى نظرة على تطور تلك الأنواع حتى نتحقق من أن هذا التطور ليس وليد الصدفة (كما تزعم الآلية المحضة) بل هو وليد قوة حيوية واحدة .

* * * *

مراجع الفصل الثالث من الباب السادس

(1) د. زكى نجيب محمود ، أحمد أمين ، قصة الفلسفة الحديثة ، ص367.
انظر أيضاً :

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 811.

(2) Henri Bergson, Matter and Memory, translated by Nancy Margaret Paul and W. Scott Palmer, London : George Allen and Unwin LTD, New York, The Macmillan Company, 1959, p. vii.

(3) د. زكريا إبراهيم ، برجسون ، سلسلة نوابغ الفكر الغربى ، دار المعارف بمصر، 1968 ، ص10.

(4) المرجع السابق ، ص11.
أنظر أيضًا :

A, R, Lacey, Bergson, London, New York : Routledge, 1999.

(5) المرجع السابق ، ص18.

(6) Bergson, Time and Free Will, An essay on the Immediate Data of Consciousness, Translated by F. L. Pogson, London : George Allen and Unwin LTD, New York, Humanities press, Inc, 1971, Translator's preface, p. xi.

(7) د. مراد وهبة ، المذهب فى فلسفة برجسون ، دار المعارف بمصر، 1960 ، ص 39.

(8) د. زكريا إبراهيم ، برجسون ، ص19.

(9) د. عبد الرحمن بدوى ، موسوعة الفلسفة ، ص322.
انظر أيضاً :

James Collins, op. cit., p. 809.

(10) انظر بشيء من التفصيل ، هنرى برجسون ، الضحك ، بحث فى دلالة المضحك ، ترجمة د. سامى الدروبى و د. عبد الله عبد الدائم ، دمشق ، 1964.

(11) د. زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص 30.

(12) انظر : Bergson, Time and Freewill, p. 8.

(13) نقلاً عن : د. زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص52.

(14) د. حبيب الشارونى ، بين برجسون وسارتر ، أزمة الحرية ، دار المعارف بمصر ، 1963 ، ص17.

(15) نقلاً عن د. زكريا إبراهيم ، برجسون ، ص58.

انظر أيضاً : Bergson, op. cit., p. 78.

(16) د. زكريا إبراهيم ، المرجع السابق ، ص60.

انظر أيضاً : د. حبيب الشارونى ، المرجع السابق ، ص19.

(17) المرجع السابق ، ص 30.

(18) انظر بشيء من التفصيل : Bergson, Time and Freewill, p. 165.

(19) نقلاً عن د. حبيب الشارونى ، بين برجسون وسارتر ، ص41.

(20) انظر بمزيد من التفصيل : هنرى برجسون، التطور الخالق ، ترجمة د. محمد قاسم ، مراجعة د. نجيب بلدى ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، 1984.

(21) د. زكريا إبراهيم ، برجسون ، ص135.

أنظر أيضًا :

James Collins, A History of Modern European Philosophy, p. 890.

قارن كذلك :

F . C . T, Moore , Bergson : Thinking backwords , New York , Cambridge university Press , 1996 .