

التطور الخالق

هنري برجسون

- Author : Henri Bergson ♦ المؤلف : هنري برجسون
- Title: Creative Evolution ♦ العنوان : التطور الخالق
- Translated by: Dr. Mahmoud Mohamed Kasem ♦ المترجم : دكتور محمود محمد قاسم
- Reviewed by: Dr. Nagieb Balady ♦ مراجعة : دكتور نجيب بلدي
- Afaq's first edition: 2018 ♦ طبعة أفاق الأولى 2018
- Cover Design by: Amr AlKafrawy ♦ تصميم الغلاف : عمرو الكفراوي
- Publishing Consultant: Sawsan Bashier ♦ مستشار النشر : سوسن بشير
- General Manager: Mostafa Alsheikh ♦ المدير العام : مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٧ / ١٦٠٦٥

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977 - 765 - 122 - 6

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

Afaq Bookshop & Publishing House

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb
CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787
E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة - من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب - القاهرة - جمهورية مصر العربية
ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

هنري برجسون
التطور الخالق

ترجمة
دكتور محمود محمد قاسم

مراجعة
دكتور نجيب بلدي

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

برجسون، هنري

التطور الخالق - تأليف: هنري برجسون. ترجمة: دكتور محمود محمد قاسم

ط1 القاهرة - آفاق للنشر والتوزيع - 2018

360 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 16065 / 2017

الترقيم الدولي 978 - 977 - 765 - 122 - 6

1 - الفلسفة

أ - العنوان

مقدمة

إن تاريخ تطور الحياة مهما كان ناقصاً حتى الآن يتيح لنا أن نلمح كيف نشأ العقل عن طريق تقدم غير منقطع في تطور صاعد خلال سلسلة الحيوانات الفقرية حتى الإنسان. وهو يبين لنا أن قوة الفهم تابعة لقوة العمل، أي أنها تكتفٍ يزداد دقةً وتعقيداً ومرونة بصفة مطردة بين شعور الكائنات الحية وشروط الوجود التي هُيئت لها. ومن هنا ينبغي أن ننتهي إلى هذه النتيجة وهي: أن عقلنا بالمعنى الضيق الذي تدل عليه هذه الكلمة قد قُدر له أن يكفل إدماج جسمنا في بيئته على الوجه الأكمل، وأن يتصور العلاقات بين الأشياء الخارجية، وأخيراً أن يفكر في المادة. وفي الواقع سوف تكون تلك هي إحدى نتائج هذا الكتاب. فسرى أن العقل الإنساني يشعر أنه في مجاله الخاص به ما دمنا تاركينه وسط الأشياء الجامدة، ولا سيما وسط الأشياء الصلبة التي تجد فيها أفعالنا نقطة تركز عليها، كما تجد فيها صناعتنا أدواتها للعمل. وسرى أن معانينا الكلية قد تكونت على غرار الأشياء الصلبة، وأن منطقنا يُعد بصفة خاصة منطق هذه الأشياء نفسها، ومن ثم فإن عقلنا ينتصر في الهندسة حيث تتجلى القرابة بين التفكير المنطقي والمادة الجامدة، وحيث لا يجد العقل سبيلاً أمامه سوى أن يتبع حركته الطبيعية بعد أقل اتصال ممكن مع التجربة؛ لكي ينتقل من كشف إلى كشف، مع يقينه بأن التجربة تسير وراءه، وأنها ستؤكد صدقه دون تخلف.

لكن ينبغي أن يترتب على ذلك أيضاً أن تفكيرنا في صورته المنطقية البحتة يعجز عن تصور الطبيعة الحقيقية للحياة، والمغزى العميق لحركة التطور. فلما كانت الحياة هي

التي خلقت هذا التفكير في ظروف محددة من أجل التأثير في أشياء محددة، فكيف له أن يحيط بالحياة كلها مع أنه ليس إلا فيضاً منها أو أحد مظاهرها؟ وإذا كان التفكير أحد الرواسب التي تخلفت في أثناء الطريق الذي تسلكه حركة التطور فكيف يمكن تطبيقه على حركة التطور نفسها بأكملها؟ لو كان الأمر كذلك لوجب الزعم بأن الجزء يساوي الكل، وأن النتيجة تستطيع أن تستوعب سببها في ذاتها، أو أن الحجر الرقيق الملقى على شاطئ البحر يرسم صورة الموجة التي حملته. والواقع أننا نشعر جيداً أنه ما من مقولة من مقولات تفكيرنا، كمقولة الوحدة أو الكثرة أو السببية الميكانيكية أو الغائية العاقلة، وغيرها، تنطبق تمام الانطباق على الأشياء الحية؛ فمن ذا الذي يقول أين تبدأ الفردية وأين تنتهي، وإن كان الكائن الحي واحداً أو متعدداً، وإذا كانت الخلايا مترابط على هيئة كائن عضوي، أو إذا كان الكائن العضوي هو الذي ينقسم إلى خلايا؟ فمن العبث أن ندفع بالكائن الحي لندخله في إحدى مقولاتنا. فكل هذه المقولات تتحطم لأنها ضيقة جداً، وصلبة جداً، ولا سيما بالنسبة إلى ما نريد أن نضعه فيها. وإن استدلالنا مهما كان عظيم الثقة بنفسه، عندما يحول وسط الأشياء الجامدة، فإنه يشعر مع ذلك بدوار في هذا المجال الجديد. ولو أراد المرء أن ينص على كشف بيولوجي قائم على الاستدلال المحض لوجد عنتاً كبيراً. ويتفق في أكثر الأحيان أن التجربة متى انتهت بالكشف لنا عن الطريقة التي تسلكها الحياة للحصول على نتيجة معينة، فإننا نجد أن طريقتها في العمل هي على وجه الدقة تلك الطريقة التي لم نفكر فيها مطلقاً.

ومع هذا، فإن الفلسفة التطورية^(١) متى أرادت تفسير أمور الحياة فإنها لا تتردد في أن تطبق عليها أساليب التفسير التي تصادف نجاحاً فيما يتصل بالمادة الجامدة. فقد بدأت بأن بينت لنا أن العقل نتيجة محلية للتطور، وأنه ربما كان وميضاً عارضاً يضيء الحركة الدائبة للكائنات الحية في الممر الضيق المفتوح أمام أفعالها؛ ثم لا تلبث أن تنسى ما سبق أن قالته لنا فتجعل هذا المصباح الذي تحركه في أعماق سرداب شمساً تضيء

(١) يقصد برجسون فلسفة سبنسر بنوع خاص. (المترجم)

العالم. إن هذه الفلسفة تجرؤ على استخدام قوى التفكير المعنوي وحدها لكي تنشئ فكرة مثالية جديدة عن جميع الأشياء، بل عن الحياة أيضًا. حقًا إنها تصطدم في طريقها بصعوبات هائلة، وترى أن منطقها ينتهي هنا إلى ضروب غريبة من التناقض، فسرعان ما ترجع عن طموحها الأول. فهي تقول: إنها لا تعيد تركيب الحقيقة نفسها، وإنما تكتفي بمجرد محاكاة الواقع، أو تقنع من باب أولى، بصورة رمزية، فإن جوهر الأشياء يخفى علينا، وسوف يفر شاردًا أمامنا دائمًا، فنحن نموج وسط العلاقات، أما الحقيقة المطلقة فليست في متناولنا، فلنقف أمام الشيء الذي لا سبيل إلى إدراكه، لكن هذا في الحقيقة غلو في التواضع من جانب العقل الإنساني بعد غروره الكبير. فلو كانت الصورة العقلية للكائن الحي قد نشأت شيئًا فشيئًا على غرار ما تتطلبه الأفعال وردود الأفعال الخاصة ببعض الأجسام والوسط المادي المحيط بها، فكيف لا تكشف لنا عن شيء من نفس الجوهر الذي تتكون منه الأجسام، إن الفعل لا يمكن أن يجول في مجال غير واقعي، وإني لأستطيع التسليم بأن العقل الذي خُلق من أجل التفكير النظري أو الأحلام يظل خارجًا بالنسبة إلى الحقيقة الواقعية وأنه يشوهها ويحولها أو ربما يخلقها كما نخلق وجوه الناس والحيوان، التي يقطعها خيالنا من السحاب المار في السماء. لكن العقل المتحفز نحو الفعل الذي سيتم، ونحو رد الفعل الذي سيعقبه والذي يقلب موضوعه لكي يتلقى منه الخاطر المتحرك في كل لحظة عقل يمس شيئًا من الحقيقة المطلقة. وهل كان يخطر ببالنا أن نشك في القيمة المطلقة لمعرفتنا لو لم تكن الفلسفة قد بينت لنا ضروب التناقض التي يصطدم بها تفكيرنا النظري، والمآزق التي ينتهي إليها؟ لكن هذه الصعوبات وهذه المتناقضات تنشأ من أننا نطبق الصور المألوفة لتفكيرنا على موضوعات ليس لنشاطنا العملي من سبيل إلى انطباقه عليها، ومن ثم فليست مقولاتنا صالحة لها. فعلى عكس ذلك، لما كانت المعرفة العقلية تنصب على مظهر خاص من مظاهر المادة الجامدة، فمن الواجب أن تكون ترجمة أمينة لها؛ وذلك لأنها نسخة طبق الأصل من هذا الموضوع الخاص. وهي لا تصبح نسبية إلا إذا زعمت أنها تعبر لنا عن الحياة كما هي عليه، أي إذا كانت نموذجًا مطابقًا لها تمامًا.

فهل يجب إذن أن نقلع عن التعمق في فهم طبيعة الحياة؟ وهل يكفي أن نقنع بالفكرة الميكانيكية التي سيزودنا بها العقل دائماً، وهي فكرة ستكون بالضرورة مصطنعة ورمزية؛ وذلك لأنها تقصر النشاط التام للحياة على مجرد صورة لنشاط إنساني خاص، وهو النشاط الذي ليس إلا مظهرًا فرعيًا وجزئيًا للحياة، ونتيجة للعملية الحيوية أو أحد رواسيها؟

وكان ينبغي أن يكون الأمر كذلك لو أن الحياة استخدمت كل ما تنطوي عليه من إمكانيات نفسية لتخلق عقولاً محضة، أي لتعد طبقة من علماء الهندسة. لكن طريق التطور الذي ينتهي إلى الإنسان ليس بالطريق الوحيد. فقد نمت أشكال أخرى من الشعور في طرق متباينة أخرى، وهي تلك الأشكال التي لم تستطع التحرر من ضروب القهر الخارجية، ولا التحكم في ذاتها، كما فعل العقل الإنساني، ومع ذلك فإنها ليست أقل تعبيرًا، هي الأخرى، عن شيء جوهري لا ينفك عن حركة التطور. فإذا قاربنا بين هذه الأشكال، ثم صهرناها مع العقل أفلا نستطيع الحصول، في هذه المرة، على شعور مطابق للحياة في امتدادها؛ ولو أن هذا الشعور استدار فجأة ضد الدفعة الحيوية التي يحس بها وراءه لاستطاع أن يكون لنفسه عنها نظرة شاملة، وإن كانت سريعة الزوال دون ريب؟

سيقول بعضهم لو أن الأمر كان كذلك لن نتجاوز مدى عقلنا، وذلك لأننا نلاحظ الأشكال الأخرى للشعور بعقلنا وخلال عقلنا. وسيكون صاحب هذا القول محقًا لو كنا عقولاً محضة، ولو أن تفكيرنا المعنوي والمنطقي لم تكن تحيط به غشاوة غامضة، من نفس المادة التي تكونت على حسابها تلك النواة المضيئة التي نسميها العقل. فهناك قوى مكملة للعقل وهي قوى لا نشعر بها إلا شعورًا غامضًا ما دمنا مغلقين على أنفسنا؛ لكنها تتضح وتتميز بعضها عن بعض، عندما تفتن إلى نفسها وهي تعمل في تطور الطبيعة، إذا أجزى هذا التعبير. وهكذا ستدرك هذه القوى ما المجهود الذي يجب أن تبذله لكي تزداد حدة، ولكي تتمدد في اتجاه الحياة نفسها.

ومعنى ذلك أنه يبدو لنا استحالة انفصال نظرية المعرفة ونظرية الحياة كل منهما عن الأخرى. إن نظرية الحياة التي لا يصحبها نقد للمعرفة لمضطرة إلى قبول المعاني الكلية

التي يقدمها لها العقل كما هي فلا تستطيع سوى أن تحصر الظواهر، إن طوعاً وإن كرهاً، داخل حدود موجودة من قبل تعدها نهائية. وهكذا تحصل على رمزية سهلة بل ضرورية أيضاً للعلم الوضعي، لكنها ليست رؤية مباشرة لموضعها. هذا إلى أن نظرية المعرفة التي لا تحدد للعقل مكانه في التطور العام للحياة لن ترشدنا كيف تكونت مقولات المعرفة، ولا كيف نستطيع التوسع فيها أو تجاوزها. فمن الواجب أن يلتقي هذان البحثان وهما نظرية المعرفة ونظرية الحياة، وأن يدفع أحدهما الآخر بعملية دفع دائرية وبصفة غير محدودة.

فهاتان النظريتان، مجتمعتين، تستطيعان حل المشاكل الكبرى التي تثيرها الفلسفة تبعاً لمنهج أكثر يقيناً أو أكثر قرباً من التجربة. وذلك لأنهما لو نجحتا في مهمتهما المشتركة لأطلعتنا على نشأة العقل، ومن ثم على نشأة تلك المادة التي يرسم عقلنا تعاريجها العامة. وعندئذ سوف يتعمقان حتى الجذور الأولى للطبيعة وللعقل. وسوف يستعيضان عن التطور الخاطئ الذي قال به «سبنسر» (Spencer) -والذي ينحصر في تجزئة الحقيقة الواقعية الراهنة التي سبق تطورها، إلى قطع صغيرة ليست أقل تطوراً، ثم في إعادة تركيب هذه القطع، وبهذه الطريقة في الحصول مقدماً على كل ما يراد تفسيره- نقول سوف تستعيضان عن هذا التطور الكاذب بتطور حقيقي يتبع فيه المرء نشأة الحقيقة الواقعية ونموها.

لكن فلسفة من هذا القبيل لن تنشأ بين عشية وضحاها. فهي تختلف عن المذاهب [الفلسفية] بمعنى الكلمة التي كان كل مذهب منها إنتاجاً لرجل عبقرى والتي يعرض كل مذهب نفسه كما لو كان كتلة واحدة تقبل أو ترفض بأسرها؛ وذلك لأن هذه الفلسفة لن تستطيع أن تنشأ إلا بمجهود جماعي وتدرجي يبذله عدد كبير من المفكرين، وجمهرة من الملاحظين الذين يكمل بعضهم بعضاً، ويصحح بعضهم بعضاً، ويقوم بعضهم بعضاً. ولذا كانت رسالتنا هذه لا تهدف إلى حل أكبر المشكلات دفعة واحدة، وإنما ترغب فقط في تحديد المنهج، وفي كشف الستار أمامنا لكي نبين إمكان تطبيق هذا المنهج في بعض

المسائل الجوهرية.

إن الموضوع نفسه هو الذي حدد خطة هذه الرسالة. ففي الفصل الأول سوف نجرب على حركة التطور المستمرة ثوبين جاهزين يجدهما العقل الإنساني في متناوله، وهما المذهب الميكانيكي، والمذهب الغائي^(١).

وسنبين أن كلا هذين الثوبين لا ينسجم مع حركة التطور، بل إن أحدهما يمكن أن يعاد تفصيله وحياته، وأنه في هذه الصورة الجديدة سيكون أكثر ملاءمة من الآخر. ولما أردنا أن نتجاوز وجهة نظر العقل فقد حاولنا في الفصل الثاني أن نتخيل خطوط التطور الكبرى التي سارت فيها الحياة إلى جانب ذلك الخط الذي ينتهي إلى ظهور العقل الإنساني. وهكذا نستطيع أن نرجع العقل إلى السبب الذي أوجده، ذلك السبب الذي ينبغي الوقوف عليه في حد ذاته وتتبعه في حركته. وسنحاول مجهوداً من هذا القبيل في الفصل الثالث، وإن كانت محاولتنا لن تكون كاملة. أما الفصل الرابع والأخير فنهدف به إلى بيان هذا الأمر وهو أن عقلنا نفسه متى خضع لمنهج خاص فإنه يستطيع أن يمهد لفلسفة أسمى منه. ولتحقيق هذا الغرض يتحتم علينا إلقاء نظرة على تاريخ المذاهب [الفلسفية]، كما يتحتم في الوقت نفسه تحليل فكرتين وهميتين كبيرتين يتعرض لهما العقل الإنساني، بمجرد أن يفكر تفكيراً نظرياً في الحقيقة الواقعية بصفة عامة.

(١) هذا إلى أن الفكرة القائلة بأن الحياة أسمى من الغائية ومن الميكانيكية ليست فكرة جديدة بحال ما. فإنا نرى على وجه الخصوص أنها عرضت بعمق في المقالات الثلاث التي كتبها السيد (ش. دينان M. Ch. Dunan) عن مشكلة الحياة (المجلة الفلسفية سنة ١٨٩٢). وقد التقينا مع وجهة نظر السيد (دينان) أكثر من مرة في أثناء توسعنا في هذه الفكرة. ومع ذلك، فإن وجهات النظر التي نعرضها بصدد هذه المسألة، وبصدد المسائل الأخرى التي تتصل بها، هي نفس وجهات النظر التي سبق أن عرضناها منذ زمن طويل في كتابنا «رسالة في المعطيات المباشرة للشعور» (باريس سنة ١٨٨٩) وفي الواقع كان أحد الموضوعات الرئيسية في هذه الرسالة ينحصر في بيان أن الحياة النفسية ليست وحدة ولا كثرة، وأنها تسمى على **الناحية الميكانيكية والعقلية**، وذلك لأنه لا معنى للمذهبين الميكانيكي والغائي إلا إذا وجدت (كثرة متميزة) «ومكانية» وإلا إذا وجد تبعاً لذلك «تركيب لأجزاء سابقة للكل في وجودها» «فالديومة» تدل في آن واحد، على الاستمرار والخلق وعدم القابلية للانقسام. وفي الكتاب الحالي تطبق هذه الآراء نفسها على الحياة بصفة عامة. ومع ذلك فإننا ننظر إلى هذه الحياة ذاتها من وجهة النظر السيكلوجية.

التَّطَوُّرُ الْخَالِقُ

الفصل الأول

تطور الحياة - المذهب الميكانيكي والغائية - الديمومة

ليس ثمة ريب في أن وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه أكيداً إلى أكبر حد والذي نعرفه على أكمل وجه؛ وذلك لأنه من الممكن أن نحكم على جميع معاني الأشياء الأخرى التي نكونها لأنفسنا بأنها معانٍ خارجية وسطحية؛ في حين أننا ندرك أنفسنا إدراكاً داخلياً وعميقاً - فماذا نلاحظ عندئذ؟ وما المعنى الدقيق لكلمة «الوجود» في هذه الحالة الممتازة؟ فلنُشر هنا في بضع كلمات إلى نتائج بحث سابق.

إنني ألاحظ أولاً أنني أنتقل من حال إلى حال. فأنا أشعر بالحر أو أحس البرد، وقد أكون مبتهجاً أو حزيناً، وقد أعمل أو لا أقوم بعمل ما، وألاحظ ما يحيط بي أو أفكر في شيء آخر، فالإحساسات والعواطف والإرادات والتصورات هي التغيرات التي تتقاسم وجودي، والتي تلونه كل منها بلون خاص واحدة بعد أخرى. فأنا إذن في تغير مستمر، بل ليس هذا القول كافياً، فإن التغير أكثر أصالة مما عسى أن يظن المرء في الوهلة الأولى.

وحقيقة أنني أتحدث عن كل حالة من حالاتي، كما لو كانت كتلة واحدة نعم إنني أتغير، غير أنه يبدو لي أن التغير لا يعدو أن يكون انتقالاً من حالة إلى تلك التي تليها؛ ويحلولي، فيما يتعلق بكل حالة على حدة، أن أعتقد أنها تظل على ما هي عليه طيلة الوقت الذي تحدث فيه - ومع هذا، فإن مجهوداً ضئيلاً من الانتباه أبذله ربما كشف لي أنه ما من

وجدان، وما من تصور، وما من إرادة إلا وتتغير في كل لحظة، ولو أن حالة نفسية ما توقفت عن التغير لتوقف زمنها عن الجريان. فلنأخذ أشد الحالات الداخلية ثباتاً، وهي الإدراك البصري لموضوع خارجي ثابت. فمهما ظل هذا الموضوع هو بعينه، ومهما لاحظته من جانب بعينه، ومن نفس الزاوية وفي نفس الضوء: فإن رؤيتي له تختلف، مع ذلك، عن تلك التي قمت بها منذ هنيهة؛ ولو لم يكن ذلك إلا لأنها قد تقدم بها الزمن لحظة واحدة. فذاكرتي ماثلة، وهي التي تدفع بشيء من ذلك الماضي إلى هذا الحاضر. وكلما تقدمت حالتي النفسية في طريق الزمن تضخمت دائماً بهذه الديمومة التي تحملها؛ ويمكن القول على نحو ما بأنها تتضخم على غرار ما تفعل كرة من الجليد - فمن الأولى أن يكون الأمر هكذا في أشد الحالات الداخلية عمقاً: من إحساسات ووجدانات ورغبات وهلم جرا، وهي تلك التي لا تشبه الإدراك الحسي البصري الذي يعبر عن موضوع خارجي لا يتغير. غير أنه من المريح ألا نوجه الانتباه إلى هذا التغير المستمر، وألا نلاحظه إلا عندما يصبح من الضخامة بحيث يحدد للجسم موقفاً جديداً، وللانتباه اتجاهًا جديداً. ففي هذه اللحظة بالذات يرى المرء أنه انتقل من حالة إلى حالة. والحق أننا نتغير دون انقطاع، وأن الحالة نفسها ليست إلا تغيراً.

ومعنى ذلك أنه ليس ثمة فارق جوهري بين الانتقال من حالة إلى أخرى، وبين البقاء في حالة بعينها. فإذا كانت الحالة التي «تظل هي بعينها» أكثر تغيراً مما يظن، فإن الانتقال من حالة إلى أخرى يكون، على عكس ذلك، أشد شبهاً مما يظن بالحالة التي تمتد في البقاء. فالانتقال مستمر. غير أنه من المحقق أننا لما كنا نغض الطرف عن التغير المستمر لكل حالة نفسية فإننا نضطر، في الوقت الذي يصبح فيه التغير من الشدة بحيث يفرض نفسه على انتباهنا؛ إلى الكلام كما لو كانت هناك حالة جديدة انضمت إلى الحالة السابقة. فنفرض أن هذه الحالة الأخيرة تظل ثابتة بدورها وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. فالتقطع الظاهري للحياة النفسية يرجع إذن إلى أننا نثبت انتباهنا إليها في سلسلة من الأفعال المتقطعة؛ فمتى تتبعنا الخط المتقطع لأفعالنا الانتباهية اعتقدنا أننا نرى درجات

سلم حيث لا يوجد إلا انحدار طفيف. حقًا إن حياتنا النفسية مليئة بما لا يتوقع. فألف حادث وحادث يظهر فجأة، ويبدو أنه متميز عن ذلك الذي سبقه، وأنه لا يتصل اتصالاً ما بالذي يليه. لكن تقطع ظهورها يبرز على قاع متصل ترسم عليه هذه الحالات، وهو الذي تدين له بنفس الفواصل التي تفصل بينها، فهي ضربات دف تفرع من حين إلى حين في ملحمة موسيقية. وإنما يتركز عليها انتباهنا لأنها تثير اهتمامه أكثر من غيرها، غير أن كل واحد منها محمول على كتلة تيار حياتنا النفسية بأسرها. فكل واحد منها ليس إلا أكثر النقط إضاءة في منطقة متحركة تشمل كل ما نشعر به ونفكر فيه ونريده، وأخيرًا كل ما يكون شعورنا الذاتي في لحظة معينة؛ فهذه المنطقة بأسرها هي التي تكون حالتنا في حقيقة الأمر. وإذن يمكن القول بأن هذه الحالات التي عرفناها على هذا النحو ليست عناصر منفصلة؛ بل يتصل بعضها ببعض في تيار يسيل إلى ما لا نهاية له.

لكن لما كان انتباهنا قد ميز هذه الحالات، وفصل بينها بطريقة مصطنعة، فإنه يضطر إلى جمعها، فيما بعد، برباط مصطنع. وهكذا يتخيل «ذاتًا» عديمة الشكل لا تتغير ولا تكثر بشيء، فتمر أمامها الحالات النفسية أو تنتظم حلقاتها عليها بعد أن جعلتها كائنات مستقلة. فحيث يوجد تيار مكون من الفروق الطفيفة الشاردة التي يطغى بعضها على بعض، فإن الانتباه يلمح ألوانًا متميزة، بل صلبة إذا أجزى هذا التعبير، يجاور بعضها بعضًا كتجاور اللآلئ المختلفة في العقد؛ وعندئذ يرى نفسه مضطرًا إلى أن يفترض وجود سلك ليس أقل صلابة يعمل على الاحتفاظ بهذه اللآلئ مجتمعة. لكن إذا كان هذا الحامل الذي لا لون له يتلون، دون انقطاع، بلون الأشياء التي تغطيه فإنه يبدو في نظرنا بسبب عدم تحديده، كما لو لم يكن موجودًا. فنحن لا ندرك على وجه التحقيق سوى الأشياء الملونة، أي الحالات النفسية. وفي الحق ليس لهذا «الحامل» حقيقة واقعية. فهو بالنسبة إلى شعورنا مجرد علامة تهدف إلى تذكيره دائمًا بالطابع المصطنع للعملية التي يستخدمها الانتباه عندما يضع حالة بجوار حالة أخرى في مجال لا يعدو أن يكون اتصالاً مستمرًا. ولو كان وجودنا مكونًا من حالات منفصلة يظن أن «ذاتًا» محايدة لدينا تقوم

بالتأليف بينها لما كان للديمومة وجود بالنسبة إلينا. وذلك لأن الذات التي لا تتغير لا تستمر في الديمومة، ولأن الحالة النفسية التي تظل هي بعينها، ما دامت لم تستبدل بحالة لاحقة، لا تستمر في الديمومة أيضًا. ولذا فمهما رصصنا هذه الحالات جنبًا إلى جنب على هذه «الذات» التي تحملها، فإن هذه الأشياء الصلبة المنظومة على شيء صلب لن تؤدي مطلقًا إلى وجود الديمومة التي تسيل. والحقيقة أننا نحصل بهذه الطريقة على تقليد مصطنع للحياة الداخلية، أي على معادل ثابت أكثر ملاءمة لما يقتضيه المنطق واللغة، وذلك لأننا قد استبعدنا من تلك الحياة زمنها الحقيقي. أما فيما يتعلق بالحياة النفسية، من حيث إنها تسري تحت ستار الرموز التي تغطيها، فإننا نلمح، دون مشقة، أن الزمن هو نسيجها نفسه.

هذا إلى أنه ليس هناك نسيج أكثر مقاومة أو جوهرية من الزمن، وذلك لأن ديمومتنا ليست لحظة تحل مكان لحظة أخرى، وإلا لما كان هناك سوى الحاضر، ولما كان هناك امتداد للماضي في الحاضر، ولا تطور ولا ديمومة محددة بالذات -إن الديمومة هي التقدم المستمر للماضي الذي ينخر في المستقبل ويتضخم كلما تقدم. ولما كان الماضي ينمو دون انقطاع، وعلى نحو غير محدود، فإنه يحتفظ ببقائه. وليست الذاكرة، كما حاولنا البرهنة عليه^(١)، قوة لتصنيف الذكريات في درج أو لقيدها في سجل. فليس هناك سجل ولا درج؛ بل لا وجود هنا لقوة في حقيقة الأمر؛ ذلك لأن القوة إنما تؤدي عملها بصورة متقطعة عندما تريد، أو عندما تستطيع؛ في حين أن تراكم الماضي على الماضي يستمر دون توقف. وفي الحق أن الماضي يحتفظ بالبقاء من تلقاء ذاته، وبطريقة آلية. ولا ريب في أن الماضي بأسره يتبعنا في كل لحظة؛ فكل ما شعرنا به وفكرنا فيه، وأردناه منذ طفولتنا الأولى ماثل أمامنا، وباسط ذراعيه نحو الحاضر الذي سيلحق به، وضاعط على باب الشعور الذي يرغب لو تركه في الخارج. ومن المحقق أن الجهاز الدماغي قد صنع على نحو ما بحيث يطرد جميع الذكريات تقريبًا إلى اللا شعور، حتى لا يسمح بالدخول

(١) كتاب «المادة والذاكرة» باريس ١٨٩٦ الفصلان الثاني والثالث.

إلى الشعور إلا لتلك الذكريات التي من طبيعتها أن تلقي ضوءاً على الموقف الراهن، وأن تساعد على العمل الذي في طريق الإعداد، وأن تنتهي بإنتاج عمل مجد. وكل ما هنالك أن بعض الذكريات الممتازة تستطيع المرور، دون حق، خلال ذلك الباب المنفرج قليلاً. وهذه الذكريات، التي هي رسل اللا شعور، تذرنا بوجود ذلك الماضي الذي تجره خلفنا دون أن ندري؛ بل لو لم تكن لدينا فكرة واضحة عن هذا الماضي فإننا نشعر مع ذلك شعوراً غامضاً بأنه يظل ماثلاً أمامنا. وفي الواقع ما نحن؟ وما هي طباعنا إن لم نكن ذلك المزيج المركز للتاريخ الذي عشناه منذ ولادتنا؛ بل قبل ولادتنا، ما دمنا نجيء إلى الحياة مع استعداداتنا الوراثة. ولا ريب في أن تفكيرنا لا يعمل إلا في نطاق جزء ضئيل من ماضينا، ولكننا نرغب، ونريد ونعمل معتمدين في ذلك على ماضينا بأسره، بما ينطوي عليه من الاتجاه الفطري لنفوسنا، وإذن يتجلى لنا ماضينا كله باندفاعه وعلى هيئة بعض الميول، على الرغم من أن جزءاً ضئيلاً منه فقط هو الذي يصبح تصوراً.

ويترتب على استمرار هذا الماضي في البقاء أنه يستحيل على شعور ما أن يمر بحالة بعينها مرتين - فمهما كانت الظروف هي بعينها فإنها لا تؤثر في نفس الشخص (الذي أثرت فيه من قبل)؛ وذلك لأنها تحيط به في لحظة جديدة من تاريخه. إن شخصيتنا التي يستمر بناؤها في كل لحظة عن طريق تكديس التجارب لا تكف عن التغير. ولما كانت تتغير فإنها تحول دون تكرار حالة نفسية سابقة تظل هي هي من حيث العمق، وإن بدت مماثلة لنفسها من حيث السطح. وهذا هو السبب في أن ديمومتنا لا يمكن أن تعود القهقري. وليس في استطاعتنا أن نحيا جزءاً منها مرة ثانية؛ إذ ينبغي أن نبدأ بمحو جميع ذكرياتنا التي جاءت بعد هذا الجزء - وأقصى ما هنالك أننا قد نستطيع محو هذه الذكريات من عقلنا ولكننا لا نستطيع محوها من إرادتنا.

وهكذا تنمو شخصيتنا وتكبر، وتنضج دون انقطاع. وكل لحظة من لحظاتها عنصر جديد ينضم إلى ما كان موجوداً منها من قبل. فلنذهب إلى حد أبعد من ذلك، فنقول: ليس هذا جديداً فحسب؛ بل هو شيء لا يمكن التكهن به. ولا شك في أن حالتي النفسية

الراهنة يمكن تفسيرها بما كان يمر في شعوري وبما كان يؤثر فيه منذ قليل. ولن أجد فيه عناصر أخرى إذا أنا حللته. ولكن لو كان هناك ذكاء خارق للعادة لما استطاع أن يتكهن بالصورة البسيطة غير المنقسمة التي تزود هذه العناصر المجردة تمام التجريد بنظامها الحسي المحدد - وذلك لأن التكهن لا يعدو أن نطرح في المستقبل ما أدرناه في الماضي، أو أن نتصور طريقة جديدة نؤلف بها، فيما بعد، وعلى نظام جديد، بين العناصر التي سبق لنا إدراكها - لكن الشيء الذي لم يدرك مطلقاً، والذي هو بسيط في الوقت نفسه، لا يمكن التكهن به ضرورة - وهذا هو شأن كل حالة من حالاتنا إذا نظرنا إليها باعتبارها لحظة من تاريخ تتابع حلقاته؛ فهي بسيطة، ولا يمكن أن تكون قد أدركت من قبل؛ وذلك لأنها تركز في وحدتها التي لا تقبل الانقسام كل ما سبق إدراكه إلى جانب ما يضيفه إليها الحاضر. فهي لحظة أصيلة، ولها تاريخ لا يقل أصالة عنها.

فالصورة التي تم رسمها يمكن تفسيرها بسحنة النموذج، وطبيعة الفنان، والألوان التي أذيت على لوحة الفنان، ولكن على الرغم من معرفتنا للشيء الذي تفسره فليس في استطاعة أحد، ولو كان الفنان نفسه، أن يتكهن بدقة عما ستكون عليه الصورة، وذلك أن التكهن بها معناه إنتاجها قبل إنتاجها بالفعل، وهو فرض هراء يهدم نفسه بنفسه. وهذه هي الحال بالنسبة إلى لحظات حياتنا التي نصنعها نحن بأنفسنا. فكل لحظة منها نوع من الابتكار. وكما أن موهبة الرسام تكمل وتنقص. وتتغير على كل حال تحت تأثير نفس الإنتاج الذي تقوم به، فكذلك الحال بالنسبة إلى كل حالة من حالاتنا؛ ففي الوقت الذي تصدر فيه كل حالة من أحوال النفس تعدل هذه الحالة من شخصيتنا، باعتبار أنها الشكل الجديد الذي خلعهنا على أنفسنا. إذن يحق لنا القول بأن ما نفعله رهن بما نحن عليه: لكن يجب أن نضيف إلى ذلك أننا نتيجة ما نفعل إلى حد ما، وأننا نخلق أنفسنا خلقاً مستمراً. هذا إلى أن خلق الإنسان لنفسه بنفسه يكون أكثر تماماً كلما أجاد التفكير فيما يفعل؛ وذلك لأن العقل لا يسلك هنا مسلكه في علم الهندسة الذي يسلم فيه بالمقدمات مرة واحدة بصفة ثابتة غير شخصية، فتنتهي بالضرورة إلى نتيجة غير شخصية. أما هنا فالأمر

على خلاف ذلك؛ لأن نفس الأسباب يمكن أن تملي على أشخاص مختلفين، أو على نفس الشخص الواحد في لحظات مختلفة، أفعالاً متباينة إلى أكبر حد، وإن كانت تستوي في أنها مقبولة عقلاً. وفي الحق ليس هذه الأسباب هي بعينها تماماً؛ وذلك لأنها ليست أسباباً لنفس الشخص، ولا لنفس اللحظة. وهذا هو السبب في أننا لا نستطيع التأثير فيها من الخارج تأثيراً نظرياً محضاً، على نحو ما يحدث في الهندسة، كما لا نستطيع أن نحل للآخرين المشاكل التي تثيرها الحياة أمامهم. فيجب على كل امرئ أن يحلها حلاً ينبثق من داخله ولحسابه الخاص. غير أنه ليس لنا أن نتعمق في هذه النقطة، فإننا لا نبحث إلا عن المعنى الدقيق الذي تحدده ذاتنا لكلمة «وجود»، ونحن نجد أن الوجود بالنسبة إلى كائن شعوري ينحصر في التغير، وأن التغير ينحصر في النضج، والنضج ينحصر في أن يخلق المرء نفسه بنفسه على نحو غير محدود. فهل يقال ذلك أيضاً بالنسبة إلى الوجود بصفة عامة؟

الأجسام غير العضوية

إن شيئاً مادياً، يختاره المرء كيفما اتفق، ينطوي على خصائص مضادة لتلك التي عددناها منذ هنيهة. فسواء بقي هذا الشيء على ما هو عليه، أو تغير بتأثير قوة خارجية، فإننا نتمثل هذا التغير كما لو كان انتقالاً للأجزاء التي لا تتغير في ذاتها. ولو أن هذه الأجزاء رأت أن تتغير لجزأناها بدورها. وهكذا نهبط حتى الجزيئات التي تتكون منها هذه الأجزاء وحتى الذرات التي تتكون منها الجزيئات، وحتى الجسيمات المكونة للذرات، وحتى «ما يشك في ماديته»^(١) (impondérable) حيث تتكون الجسيمات بمجرد الحركة الدائرية الدائبة. وأخيراً سنتوغل في التجزئة والتحليل إلى أبعد حد ينبغي الذهاب إليه. لكننا لا نقف إلا أمام ما هو غير قابل للتغير.

(١) اسم يطلق على بعض الجواهر التي يشك في ماديتها والتي لا يمكن قياس وزنها بحيث يمكن القول بأنها لا تخضع لقوانين الثقل مثل الضوء والتيار الكهربائي والمغناطيسي. (المترجم).

ونقول الآن إن الشيء المركب يتغير بسبب انتقال أجزائه. لكن متى ترك أحد الأجزاء موضعه فليس ثمة شيء يحول دون رجوعه إلى هذا الموضع، وإذن فإن مجموعة العناصر التي مرت بحالة ما تستطيع الرجوع دائماً إلى هذه الحالة؛ إن لم يكن ذلك من تلقاء نفسها، فسيكون ذلك في الأقل نتيجة لسبب خارجي يعيد كل شيء إلى مكانه. ومعنى هذا أن إحدى حالات المجموعة يمكن أن تتكرر ما شئنا من المرات، وأن المجموعة لا تتقدم في الزمن تبعاً لذلك فليس هناك تاريخ لها.

وعلى هذا النحو لا ينشأ في المجموعة شيء من العدم، وسواء في ذلك صور الأشياء ومادتها. فما ستكون عليه المجموعة يوجد منذ الوقت الحاضر فيما هي عليه الآن، وذلك بشرط أن ندخل في حالتها الراهنة جميع نقط الكون التي نفرض أنها على صلة بها. وإن عقلاً فوق الطاقة البشرية ليستطيع أن يحدد موضع أي نقطة من المجموعة الكونية من الوجهة المكانية وفي أي لحظة من لحظات الزمن. ولما كانت صورة الكل لا تحتوي على شيء أكثر من ترتيب الأجزاء فإن الصور المستقبلية للمجموعة يمكن الاهتداء إليها نظرياً في الصورة الحالية لهذه المجموعة.

والواقع أن ثقتنا في الموضوعات، وجميع عملياتنا في المجموعات التي يفصلها العلم تعتمد على الفكرة القائلة بأن الزمن لا يؤثر فيها. وقد أشرنا بإيجاز إلى هذه المسألة في بحث سابق. وسنعود إليها في أثناء هذه الدراسة الحالية. أما الآن فلنقتصر على توجيه الانتباه إلى أن الزمن المجرد (ز) الذي ينسب العلم إلى شيء مادي أو إلى مجموعة منعزلة لا يعدو أن يكون عدداً محدداً من الاقترانات الزمنية (Simultanéites)، أو بوجه أعم من المقابلات (Correspondances) وأن هذا العدد يظل ثابتاً، مهما تكن طبيعة الفترات التي تفصل هذه «المقابلات» بعضها عن بعض. ولا يرد مطلقاً ذكر لهذه الفترات عندما نتحدث عن المادة الجامدة: أو إذا وجهنا إليها النظر فلذلك لكي نحصي فيها مقابلات جديدة، يمكن أن يتم خلالها كل أمر نشاء. وإن التفكير العادي الذي لا يهتم إلا بالأشياء المنفصلة بعضها عن بعض، كالعلم الذي لا يفحص إلا المجموعات المنعزلة، نقول إن

هذا التفكير يقف عند أطراف الفترات لا على طول مجرى هذه الفترات نفسها، وهذا هو السبب في أنه من الممكن أن نفرض أن تيار الزمن يكتسب سرعة لا نهاية لها وأن ماضي الأشياء المادية أو المجموعات المنعزلة، وحاضرها ومستقبلها ينسبط دفعة واحدة في المكان، ولن يكون عندئذ ثمة حاجة إلى تغيير الصيغ العلمية ولا لغة التفكير العادي. فإن العدد (ز) سيدل دائماً على الشيء نفسه؛ وسيشمل أيضاً نفس عدد «المقابلات» بين حالات الأشياء أو المجموعات، ونقط الخط الذي سبق رسمه والذي سيكون «مجري الزمن» في اللحظة الحاضرة.

ومع ذلك فإن التابع ظاهرة لا سبيل إلى إنكارها، حتى في العالم المادي. فبالرغم من أن استدلالنا، بصدد المجموعات المنعزلة، تتضمن أن التاريخ الماضي والحاضر والمستقبل لكل مجموعة من هذه المجموعات يمكن بسطه دفعة واحدة على هيئة مروحة؛ فإن هذا لن يمنع من تتابع حلقات هذا التاريخ شيئاً فشيئاً، كما لو كان يشغل ديمومة مماثلة لديمومتنا، فإذا أردت أن أعد لنفسي كوباً من الماء المسكر، فمن الواجب أن أنتظر ذوبان السكر مهما طاب لي أن أفعل. وهذه الظاهرة التافهة ذات مغزى عميق، ذلك لأن هذا الزمن الذي يجب أن أنتظر خلاله ليس بالزمن الرياضي الذي يمكن أن ينطبق تماماً على مجرى التاريخ الشامل للعالم المادي، ولو أنه يمكن أن ينشر دفعة واحدة في المكان. فهو ينطبق على نفاذ صبري؛ أي على جزء خاص من ديمومتي، وهو جزء لا يمكن إطالته أو تقصيره حسب الإرادة. فلم نعد إذن في مجال الفكر، بل نحن هنا في مجال الحياة. إننا لم نعد أمام علاقة ما، بل أمام المطلق. فهل لذلك معنى آخر سوى أن كوب الماء والسكر وعملية ذوبان السكر في الماء أمور مجردة دون ريب، وأن «الكل» الذي اقتطعت منه هذه الأشياء عن طريق حواسي وعقلي ربما كان يتطور كما تتطور ذات أحد الأفراد.

من المؤكد أن العملية التي يستخدمها العلم في عزل مجموعة من المجموعات وإغلاقها ليست عملية مصطنعة تماماً، ولو لم يكن لهذه العملية أساس موضوعي لما أمكن

تفسير هذا الأمر، وهي أنها أكثر ما تكون ملائمة في بعض الحالات الخاصة ومستحيلة في بعض الحالات الأخرى. وسنرى أن المادة تميل إلى تكوين مجموعات يمكن عزلها، ومن المستطاع معالجتها بطريقة هندسية، بل إننا سنعرف الماء بناء على هذا الميل لكنه ليس إلا ميلاً. فإن المادة لا تذهب إلى الغاية القصوى، ولا تعزل مطلقاً عزلاً تاماً. وإذا كان العلم يذهب إلى تلك الغاية ويعزل عزلاً تاماً، فذلك لتيسير الدراسة. فهو يسلم ضمناً بأن المجموعة التي يقال إنها منعزلة تظل خاضعة لبعض العوامل الخارجية، وهو يكفي بترك هذه المؤثرات جانباً، إما لأنه يجد أنها ضئيلة إلى حد يدعو إلى إهمالها، وإما لأنه ينتوي أن يحسب لها حساباً فيما بعد. ومع ذلك فمن الحق أن هذه المؤثرات تشبه أن تكون خيوطاً تربط المجموعة بمجموعة أخرى أكثر اتساعاً؛ وهذه المجموعة الثانية بمجموعة ثالثة تشمل المجموعتين، وهكذا دواليك حتى يصل المرء إلى مجموعة منعزلة إلى أكبر حد من الوجهة الموضوعية، وأكثر ما تكون استقلالاً عن المجموعات الأخرى، أي إلى المجموعة الشمسية في جملتها. ولكن الانعزال في هذه الحالة نفسها ليس مطلقاً. فإن شمسنا تشع الحرارة والضوء إلى ما وراء أشد الكواكب بعداً. ومن جانب آخر تتحرك الشمس فتجر خلفها الكواكب وتوابعها في اتجاه محدد. ولا ريب في أن الخيط الذي يربطها ببقية الكون دقيق جداً. ومع ذلك فإن هذا الخيط هو الذي تمتد عليه الديمومة الملازمة للكون بأسره حتى أصغر جزء من العالم الذي نعيش فيه.

إن الكون يدوم في الزمن. وكلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور، والإعداد المستمر للجديد على وجه الإطلاق. فالمجموعات التي يحددها العلم لا تدوم إلا لأنها ترتبط ببقية الكون على وجه لا انفصال له. حقاً يجب أن نفرق في الكون بين حركتين متضادتين، كما سنقول ذلك فيما بعد، وإحدهما «هابطة» والأخرى «صاعدة». فالحركة الأولى لا تفعل سوى أن تنشر لفافة تم إعدادها. ومن الممكن، من حيث المبدأ أن تتم هذه الحركة على نحو يكاد يكون فورياً، كما يحدث ذلك بالنسبة إلى زمبرك ينحل دفعة واحدة. ولكن الحركة الثانية، التي تماثل

عملًا داخليًا للنضج أو الخلق، فإنها تدوم حسب جوهرها، وتفرض معدلها في السرعة على الحركة الأولى التي لا يمكن أن تنفصل عنها.

وإذن ليس هناك ما يحول قط دون أن ننسب ديمومة إلى المجموعات التي يعزلها العلم، وأن نحدد لها، تبعًا لذلك، صورة من الوجود مماثلة لصورة وجودنا، وذلك إذا نحن أعدنا إدماجها في «الكل». لكن يجب أن نعيد إدماجها فيه. وينبغي، من باب أولى، أن نقول هذا القول بصدد الموضوعات التي يحددها إدراكنا، فإن الحدود المميزة التي ننسبها إلى شيء من الأشياء، والتي تزوده بفرديته ليست سوى رسم لنوع خاص من التأثير الذي يمكن أن نباشره في نقطة معينة من المكان. إن خطة أفعالنا الممكنة هي التي تنعكس في أعيننا كما لو كانت تعكسها مرآة، وذلك عندما ندرك سطوح الأشياء وزواياها البارزة. أما إذا حذفت هذا الفعل وما يتبعه من الطرق الكبرى التي يشقها سلفًا في الظواهر الواقعية عن طريق الإدراك فإن فردية الجسم تنحل في التأثير الكوني المتبادل الذي لا ريب في أنه الحقيقة نفسها.

والآن قد فحصنا الأشياء المادية التي هدتنا إليها الصدفة، أفليست هناك موضوعات ممتازة؟ لقد كنا نقول إن الأجسام الجامدة قد قادت في نسيج الطبيعة عن طريق إدراكنا الحسي، الذي يشبه مقصًا يتبع، على نحو ما، خطوطًا مشرشرة يمكن أن يسلكها الفعل في طريقه. لكن الجسم الذي سيباشر هذا الفعل، أي الجسم الذي يطرح على المادة رسمًا لأفعاله المحتملة قبل أن يقوم بها حقيقة، والجسم الذي يسلط أعضائه الحسية على السيل المستمر للظواهر الواقعية حتى يلورها على هيئة صور محددة، والذي يخلق جميع الأجسام الأخرى على هذا النحو - نقول في نهاية الأمر: أليس هذا الجسم الحي جسمًا شبيهًا بالأجسام الأخرى؟

لا ريب في أنه ينحصر، هو الآخر، في جزء من الامتداد المرتبط ببقية الامتداد، والمتضامن مع «الكل» والخاضع لنفس القوانين الطبيعية والكيميائية التي تسيطر على أي جزء من المادة، ولكن في حين أن تقسيم المادة إلى أجسام منعزلة يتناسب مع إدراكنا

الحسي، وفي حين أن تكوين المجموعات المغلقة للنقط المادية يتناسب مع علمنا؛ فإن الطبيعة نفسها هي التي عزلت الجسم الحي وجعلته مغلقاً. وهو يتكون من أجزاء متباينة يكمل بعضها بعضاً، وهو يؤدي وظائف مختلفة يتضمن بعضها بعضاً، فهو «فرد» (individu). ولا يمكننا أن نقول هذا القول نفسه بصدد أي موضوع آخر ولو كان البللور؛ وذلك لأن البللور ليس فيه أجزاء متباينة ولا وظائف مختلفة. ولا شك في أنه من العسير علينا أن نحدد ما هو فرد وما ليس بفرد حتى في العالم العضوي. والصعوبة بالغة في العالم الحيواني، وهي تكاد لا تجد حلاً عندما يكون الأمر خاصاً بعالم النباتات. هذا إلى أن تلك الصعوبة ترجع إلى أسباب بعيدة الغور سنعود إلى التعمق فيها فيما بعد. وسنرى أن الفردية تتضمن عدداً لا نهاية له من الدرجات، وأنها لم تتحقق تماماً في أي موطن، وحتى لدى الإنسان. غير أن ذلك ليس سبباً يدعونا إلى رفض النظر إليها على أنها خاصية مميزة للحياة. إن عالم الحياة الذي يسلك مسلك عالم الهندسة سينتصر هنا انتصاراً سهلاً جداً على ما نشعر به من عجز إذا أردنا أن نعرف الفردية تعريفاً دقيقاً عاماً. فالتعريف الكامل لا ينطبق إلا على حقيقة تامة التكوين؛ لكن الخواص الحيوية لم تتحقق مطلقاً تحققاً تاماً؛ بل هي دائماً في طريق التحقق، فهي أقرب أن تكون **ميولاً** منها **حالات**. ولا يحصل أي ميل على ما يهدف إليه إلا إذا لم يعارضه أي ميل آخر؛ فكيف يمكن أن تتحقق هذه الحالة في مجال الحياة؛ حيث يوجد دائماً تضمن متبادل بين الميول المتضادة كما سنبينه فيما بعد؟ ويمكن القول على وجه الخصوص في حال الفردية، بأن الميل المتجه إلى الفردية إذا كان يوجد مائلاً في كل موطن من مواطن العالم العضوي فإنه يقاوم في كل موطن بالميل الذي يميل إلى التوالد. فلنكون الفردية كاملة فمن الضروري ألا يستطيع أي جزء منفصل عن الكائن العضوي الحياة منعزلاً، لكن التوالد سوف يصبح مستحيلاً في هذه الحالة. وما التوالد في حقيقة الأمر إن لم يكن تكوين كائن عضوي جديد ابتداء من جزء منفصل عن الكائن العضوي القديم؟ إذن تفسح الفردية لعدوها مكاناً في دارها. بل إن الحاجة التي تشعر بها من أجل الاستمرار في الزمن تقضي عليها بالأبداً تكون كاملة من حيث المكان. وعلى عالم الحياة أن يحدد في كل حالة نصيب كل

من الميلين، وحينئذ فمن العبث أن يتطلب المرء منه تعريفاً للفردية بحيث يمكن صياغته نهائياً ويمكن تطبيقه بطريقة آلية.

لكن يحدث في معظم الأحوال أن يفكر الإنسان في أمور الحياة، كما لو كان يفكر في أشكال المادة الجامدة. ولا يبدو الخلط بمثل هذا الوضوح الشديد إلا في المناقشات الخاصة بالفردية. فإن بعضهم يرينا قطعاً من ديدان الأرض^(١) ينمو رأس كل قطعة منها من جديد وتعيش كما لو كانت أفراداً مستقلة أو «هدرة»^(٢) تصبح قطعها «هدرات» جديدة [Hydres]، أو بيضة قنفذ الماء تنمو أجزاؤها على هيئة أجنة مستقلة. فيقال لنا: أين توجد إذن فردية البيضة أو «الهدرة» أو الدودة؟ لكن وجود عدة «فرديات» في الوقت الحاضر لا يترتب عليه أنه لم تكن توجد فردية وحيدة منذ قليل. إنني أعترف أنني متى رأيت عدة أدراج من صوان تسقط على الأرض فإنه لا يحق لي القول بعد ذلك بأن الصوان كان قطعة واحدة؛ بل إن هذا الأثاث لا يمكن أن يحتوي في وقته الحاضر على شيء أكثر مما كان يحتوي عليه في الزمن الماضي، وإذا كان يتكون الآن من عدة قطع متباينة فذلك لأنه كان كذلك منذ صناعته، ونقول على نحو أشد عموماً بأن الأجسام غير العضوية وهي الأجسام التي نحتاج إليها من أجل العمل، والتي اتخذناها نموذجاً لتحديد تفكيرنا تخضع لهذا القانون البسيط، وهو: «أن الحاضر لا يحتوي على شيء أكثر مما يحتوي عليه الماضي، وأن ما نجده في النتيجة كان موجوداً في سببها». لكن لنفرض أن الجسم العضوي يتميز بسمة خاصة، وهي أنه ينمو وأنه يتغير دون انقطاع، كما تدل على ذلك أكثر الملاحظات سطحية؛ فليس ثمة ما يدعو إلى العجب من أنه كان واحداً في أول الأمر ثم أصبح متعدداً. إن توالد الأجسام العضوية ذات الخلية الواحدة ينحصر في هذا الأمر نفسه، فالكائن الحي ينقسم إلى نصفين كل منهما فرد كامل. حقاً إن الطبيعة تحدد القدرة على إنتاج الكل مرة أخرى لدى الحيوانات الأكثر تعقيداً في بعض الخلايا المسماة بالخلايا الجنسية، وهي

(١) ديدان الأرض أو الخراطين «ابن البيطار» Lumbriculus «المترجم».

(٢) يقال لها أيضاً «هدار» كائنات عضوية مستطيلة لها زوائد طويلة وتعيش مثبتة على نباتات المنطقة الحارة وتتغذى من الرخويات الضئيلة «المترجم».

تكاد تكون مستقلة. غير أن شيئاً من هذه القدرة يمكن أن يظل شائعاً في بقية الجسم، كما تشهد بذلك ظواهر تجديد الأنسجة، (Régénération) ويتصور المرء في بعض الحالات الممتازة أن هذه القدرة تبقى بتمامها في حالة كامنة وتظهر لأول فرصة. وحقيقة ليس من الضروري أن يكون انقسام الكائن العضوي إلى قطع قابلة للحياة أمراً ممكناً حتى يحق الكلام عن الفردية. فيكفي أن ينطوي هذا الكائن العضوي على تنظيم خاص للأجزاء قبل التجزئة، وأن نفس التنظيم يميل إلى الظهور من جديد في الأجزاء متى تم فصلها. وهذا هو ما نلاحظه على وجه التحقيق في العالم العضوي، فلنستنبط إذن أن الفردية ليست كاملة مطلقاً، وأنه من العسير في أغلب الأحيان؛ بل من المستحيل أحياناً، التفرقة بين ما هو فرد وبين ما ليس بفرد، ومع ذلك فإن الحياة تظهر بحثاً عن الفردية وتميل إلى تكوين مجموعات منعزلة ومغلقة بطبيعتها.

وبهذا يتميز الكائن الحي عن كل ما يعزله إدراكنا الحسي أو علمنا ويغلقه بطريقة مصطنعة. ومن الخطأ أن يقارن بينه وبين شيء من الأشياء. وإذا أردنا البحث في العالم غير العضوي عن وجه للمقارنة فينبغي لنا ألا نقارن الجسم الحي بشيء مادي محدد؛ بل نقارنه من باب أولى بالسكون المادي بأسره. حقاً إن هذه المقارنة لا تفيدنا عندئذ، في شيء له قيمته، لأن الكائن الحي يمكن ملاحظته، في حين أن الكون بأسره يتكون، أو يمكن إعادة تكوينه، عن طريق التفكير. فعلى الأقل نكون قد وجهنا الانتباه، على هذا النحو، إلى الخاصية الجوهرية في التنظيم العضوي. إن الجسم الذي يحيا يشبه الكون في جملته، وهو يشبه كل كائن شعوري ينظر إليه في حد ذاته، من جهة أنه شيء يدوم. فماضيه يمتد بتمامه في حاضره، ويظل فيه حاضراً ومؤثراً. وإن لم يكن الأمر كذلك. فهل يمكننا أن نفهم أنه مر بمراحل محددة تماماً، وبدل أعماراً، وأن له تاريخاً في نهاية الأمر؟ وإذا أنا وجهت نظري إلى جسمي بصفة خاصة وجدت أنه يشبه شعوري في أنه ينضج شيئاً فشيئاً من الطفولة إلى الهرم، وأنه يدخل في مرحلة الشيخوخة مثلي، بل إن النضج والشيخوخة ليسا، جرياً على الدقة في التعبير، سوى صفتين لجسمي، وإني

أستخدم المجاز لأطلق نفس الاسم على التغيرات المقابلة لشخصي الشعوري. والآن إذا هبطت سلم الكائنات الحية من أعلاه إلى أسفله، وإذا انتقلت من أشد الكائنات تميزاً إلى أقلها تميزاً، أي من الجسم الإنساني المتعدد الخلايا إلى جسم النقاية ذي الخلية الواحدة^(١) (Infusoire) فإنني سأجد حتى في هذه الخلية الواحدة عملية الشيخوخة نفسها. فالنقاية تستنفد طاقتها بعد عدد معين من الانقسامات، وإذا استطاع المرء عن طريق تعديل البيئة^(٢) أن يؤخر اللحظة التي يصبح تجديد شباب هذا الكائن فيها عن طريق التبديل ضرورياً فإنه لا يستطيع تأجيل ذلك على نحو غير محدود. حقاً قد يجد المرء بين هذين الطرفين الأقصيين اللذين تكون فردية الكائن بينهما محددة تماماً، حالات عديدة أخرى تكون الفردية فيها أقل ظهوراً، ومع أنه توجد شيخوخة في بعض أجزائها دون ريب، فليس من الممكن تحديد الأجزاء التي تصاب بهذه الشيخوخة على وجه الدقة. ونقول مرة أخرى إنه لا يوجد قانون بيولوجي عام ينطبق دون أي تحوير وبطريقة آلية على أي كائن حي. فليس هناك سوى «اتجاهات» تقذف فيها الحياة الأنواع بصفة عامة. وكل نوع خاص يؤكد استقلاله بنفس الفعل الذي يتكون به، ويتبع هواه، وينحرف عن خط سيره إن قليلاً وإن كثيراً، بل يصعد المنحدر أحياناً، ويبدو أنه يدير ظهره للاتجاه الأصلي. ولن نجد العلم مشقة في أن يبين لنا أن شجرة ما لا تهرم؛ إذ إن أغصانها القصوى غضة دائماً، وقادرة أيضاً على إنتاج أشجار جديدة دائماً بطريقة غرس العقل. لكن في مثل هذا الجسم -الذي يشبه بالأحرى أن يكون مجتمعاً بدلاً من أن يكون فرداً- يوجد شيء يدب إليه الهرم وذلك على الأقل فيما يتصل بالأوراق وداخل الجذع. فكل خلية ينظر إليها في حد ذاتها تتطور على نحو محدد. ونقول: حيثما يوجد شيء حي يوجد أيضاً سجل مفتوح للزمن.

(١) قاموس الشهابي: شعبة حيوانات دنيا مجهرية وهي التي سماها المجمع اللغوي المصري النقيعات وفيها نوعان: السوطيات والهدايبات.

(2) Calkins, Studies on the life history of Protozoa (Arch. F. Entwicklungsmechanik, vol. XV, 1903 (P. 139 -186)

التقدم في الزمن والفردية

سيقول بعضهم ليس هذا إلا مجازاً في التعبير -والواقع أن من جوهر المذهب الميكانيكي أن يطلق اسم المجاز على كل تعبير ينسب إلى الزمن تأثيراً فعالاً حقيقة خاصة. ومهما أرتنا الملاحظة المباشرة أن الكنه الحقيقي لوجودنا الشعوري ذاكرة، أي امتداد للماضي في الحاضر، أي ديمومة فعالة لا رجعة فيها، ومهما برهن لنا الاستدلال على أننا كلما ابتعدنا عن الأشياء التي يقتطعها الرأي العادي والعلم، ومن المجموعات المنعزلة، كنا أكثر قرباً من الحقيقة الواقعية التي تتغير في جملتها من حيث استعداداتها الداخلية، كما لو كانت هناك ذاكرة تكدس الماضي وتجعل العودة إلى الوراء أمراً مستحيلاً؛ فإن الغريزة الميكانيكية للعقل أقوى من الاستدلال ومن الملاحظة المباشرة. وإن الميتافيزيقي الذي نحمله بين ثنايانا بصفة غير شعورية والذي يمكن تفسيره، كما سنرى فيما بعد، بنفس المركز الذي يشغله الإنسان بين مجموعة الكائنات الحية -نقول إن الميتافيزيقي له مطالبه المحددة، وتفسيراته النهائية ونظرياته التي لا يمكن تعديلها: وهي تلخص جميعها في إنكار الديمومة الواقعية. فمن الواجب أن ينحصر التغير في تنظيم الأجزاء أو نقض تنظيمها، وأن تكون استحالة رجعة الزمن شيئاً ظاهرياً يتناسب مع جهلنا، وأن تكون استحالة العودة إلى الوراء عجزاً في الإنسان عن إعادة الأشياء إلى أماكنها. ومن ثم فإن التقدم في الشيخوخة لا يمكن إلا أن يكون تحصيلاً تدريجياً أو فقداناً تدريجياً لبعض المواد، وربما كان هذين الأمرين جميعاً. فحقيقة الزمن بالنسبة إلى كائن حي لا تختلف في شيء عن زمن المقياس الرملي الذي يفرغ فيه المستودع العلوي في الوقت الذي يمتلئ فيه المستودع الأسفل، والذي يمكن إرجاع الأشياء فيه إلى وضعها الأول عندمانعكس هذا الجهاز.

حقاً ليس هناك اتفاق على ما يكتسب ولا على ما يفقد بين يوم الميلاد والوفاة. فقد وجهت العناية لتفسير النمو المستمر لحجم البروتوبلازما منذ ميلاد الخلية حتى موتها^(١) وأكثر من ذلك عمقاً واحتمالاً للصدق ذلك التفسير الذي يرجع النقص إلى كمية الغذاء التي يحتوي عليها «الوسط الداخلي» الذي يتجدد فيه الكائن العضوي، والذي يرجع الزيادة إلى كمية المواد الباقية التي لا يطرحها الجسم والتي متى تكدست فيه انتهت بأن تكون عليه «كقشرة جامدة»^(٢). ومع ذلك فهل يجب أن نصرح مع أحد كبار علماء الميكروبات أن كل تفسير للشيخوخة لا يحسب حساباً للبلعمة (Phagocytose)^(٣) ليس كافياً؟^(٤) ليس من اختصاصنا أن نبت في هذه المسألة. ولكن نظراً لأن النظريتين تتفقان في تأكيد التكديس المستمر أو فقدان المطرد لنوع خاص من المادة؛ في حين أنه ليس ثمة شبه كبير بينهما فيما يتعلق بتحديد ما يكتسب وما يفقد، فإن ذلك يكفي في بيان أنهما قد حددتا مجال التفسير بطريقة سابقة للتجربة. وسنرى ذلك على نحو أفضل كلما تقدمنا في هذه الدراسة، فليس من اليسير على من يفكر في الزمن أن يتخلص من صورة الجهاز الرملي لقياس الزمن.

فمن الواجب أن يكون سبب شيخوخة الكائن الحي أكثر عمقاً. ونعتقد أن هناك اتصالاً غير منقطع بين تطور الجنين وتطور الكائن العضوي الكامل. فالدفعة التي تدعو إلى كبر الكائن الحي نموه وشيخوخته هي نفس الدفعة التي تجعله يجتاز مراحل حياة الجنين: فنمو الجنين تغير دائم لشكله. وإذا أراد أحد أن يسجل جميع المظاهر المتعاقبة لهذا التغير فسوف يضل في تسلسل لا نهاية له، كما يحدث ذلك عندما يواجه المرء متصلاً

(1) Sedgwick Minot, On certain phenomena of growing old (Proc. Of the American Assoc. For the advancement of science, 39th meeting, Salem, 1891 p. 271 -288.

(2) Le Dantec, L'individualité et L'erreur individualiste, Paris, 1905, p. 84 et suiv.

(٣) خلية تحدد بالأجسام العضوية أو غير العضوية الضارة وتمثلها أو تقضي عليها. والنسبة إليها بلعمي، وتسمى عمليتها «بلعمية». (المترجم)

(4) Metchnikoff, la dégénérescence sénile (Année biologique III 1897 p. 249 et suiv, et du meme auteur: La nature humaine, Paris 1903, p. 312 et Suiv.

من المتصلات، فالحياة امتداد لهذا التطور السابق للولادة. والدليل على ذلك أنه من المستحيل في أكثر الأحيان أن نحدد إذا ما كنا تجاه كائن عضوي تدب إليه الشيوخة أو تجاه جنين يستمر في التطور: وتلك هي حال يرقانات الحشرات أو الأحياء ذات الصدف مثلاً. ومن جانب آخر، فإن بعض الأزمات التي تعرض لجسم عضوي كجسمنا، كأزمة المراهقة وسن اليأس، والتي تفضي إلى تحول الفرد تحولاً تاماً، يمكن مقارنتها تماماً بالتغيرات التي تتم في أثناء حياة اليرقانة أو حياة الجنين؛ -ومع ذلك فإنها جزء جوهري من شيوختنا. ولو كانت هذه التغيرات تحدث في عمر معين، وفي زمن يمكن أن يكون قصيراً إلى حد كاف - لما أكد أحد أنها تطراً حينئذ من الخارج بطريقة مفاجئة، لهذا السبب وحده، وهو أن الكائن قد بلغ عمراً معيناً كما تصل دعوة التجنيد إلى من أكمل العشرين من عمره. ومن البديهي أن تغيراً مثل تغير المراهقة يعد شيئاً فشيئاً في كل لحظة منذ الولادة بل قبلها، وأن السير نحو شيوخة الكائن الحي حتى هذه الأزمة ينحصر جزئياً على الأقل في هذا الإعداد التدريجي. وبالاختصار فإن الشيء الحيوي بمعنى الكلمة الذي تنطوي عليه الشيوخة هو تغير الشكل تغيراً مستمراً غير محسوس وانقسامه إلى ما لا نهاية له. هذا ومن الأكيد أن بعض ظواهر الانهيار العضوي تصحب هذا التغير. وهناك تفسير ميكانيكي للشيوخة يعنى بهذه الظواهر. ويسجل هذا التفسير ظواهر التليف الكبدي، والتكدس التدريجي للمواد المتخلفة، والنمو الشاذ المطرد للبروتوبلازما في الخلية. لكن يوجد خلف هذه النتائج سبب داخلي خفي، فإن تطور الكائن الحي الذي يشبه تطور الجنين يتضمن تسجيلاً مستمراً للديمومة واستمراراً للماضي في الحاضر، ويتضمن تبعاً لذلك مظهرًا لذاكرة عضوية على الأقل.

إن الحياة الراهنة لجسم مادي تتوقف على ما مر به في اللحظة السابقة، وإن موضع النقط المادية لمجموعة حدها العلم وعزلها لمحدد بوضع هذه النقط نفسها في اللحظة السابقة مباشرة. ونقول بعبارة أخرى إن القوانين التي تسيطر على المادة غير العضوية يمكن التعبير عنها، من حيث المبدأ، بمعادلات التفاضل التي يلعب فيها الزمن (بالمعنى

الذي يفهمه الرياضي من هذه الكلمة) وظيفة العنصر المتغير المستقل. فهل هذا هو شأن قوانين الحياة؟ وهل تجد حالة جسم حي تفسيراً كاملاً لها في الحالة التي تسبق مباشرة؟ نعم، إذا اتفقنا سلفاً على المماثلة بين الجسم الحي والأجسام الطبيعية الأخرى، وإذا سويناهما بينه، تبعاً لما تقتضيه الحاجة، وبين المجموعات الصناعية التي يجري عليها الكيميائي وعالم الطبيعة وعالم الفلك تجاربهم، لكن لهذه القضية معنى محدداً تماماً في علم الفلك وفي علمي الطبيعة والكيمياء، فهي تعني أن بعض المظاهر في الحاضر التي تهم العلم يمكن حسابها بناء على صلتها بالماضي القريب. وليس ثمة ما يشبه في مجال الحياة، فقصارى ما هنالك أنه يمكن تطبيق الحساب على بعض الظواهر الخاصة بالإنهيار العضوي. أما فيما يتصل بالخلق العضوي وظواهر التطور التي تتكون منها الحياة على وجه الدقة، فإننا على عكس ذلك لا نلمح كيف نستطيع إخضاعها للدراسة الرياضية. سيقال إن هذا العجز إنما يرجع فقط إلى جهلنا، غير أنه يعبر أيضاً عن أن اللحظة الحالية لجسم حي لا يرجع سبب وجودها إلى اللحظة التي تسبق مباشرة، وأنه من الواجب أن نضيف إليها كل ماضي الكائن العضوي بأسره ووراثته، أي جملة تاريخ طويل في نهاية الأمر. والحقيقة أن الفرض الأخير من هذين الفرضين هو الذي يعبر عن الحالة الراهنة للعلوم البيولوجية، بل إنه يحدد اتجاهها. أما الفكرة القائلة بأن رياضياً فوق المستوى الإنساني يستطيع إخضاع الجسم الحي لنفس الدراسة الرياضية التي نطبقها على مجموعتنا الشمسية، فقد صدرت شيئاً فشيئاً عن نظرة ميتافيزيقية خاصة تشكلت بصورة أكثر دقة منذ الكشف الطبيعية التي قام بها «جاليليو»، ولكنها كانت دائماً الميتافيزيقا الطبيعية للعقل الإنساني - وسنبين ذلك فيما بعد - ومن الواجب الحذر من هذه الميتافيزيقا بسبب وضوحها الظاهري ورغبتنا الملحة في القول بصدقها، وتلهف كثير من العقول الممتازة على قبولها دون دليل، وأخيراً بسبب جميع ألوان الإغراء التي تبشرها على تفكيرنا. وإن جاذبية هذه الميتافيزيقا بالنسبة إلينا دليل كاف على أنها تشبه ميلاً فطرياً. لكننا سنرى فيما بعد أن الميول العقلية التي تبدو فطرية في الوقت الحاضر، والتي خلقتها الحياة ضرورة، في أثناء تطورها قد أعدت من أجل غاية أخرى مختلفة تماماً عن تزويدنا بتفسير للحياة.

أما إذا أردنا التفرقة بين مجموعة صناعية ومجموعة طبيعية، بين الموت والحياة فإننا نصطدم بما يعارض هذا الميل. وهذه المعارضة نشعرنا بصعوبة مماثلة عندما نفكر في أن الجسم العضوي يدوم، وأن غير العضوي لا يدوم. سيقال: حسناً، إذا أكدتم أن حالة مجموعة صناعية تتوقف فقط على حالتها في اللحظة السابقة أفلا تقحمون الزمن هنا وتضعون المجموعة في نطاق الديمومة؟ ومن جانب آخر نرى أن هذا الماضي -حسبما تقولون- يدخل في اللحظة الراهنة للكائن الحي؛ أفلا تحصره الذاكرة العضوية بأسره في اللحظة التي تسبق مباشرة، والتي تصبح، تبعاً لذلك، السبب الوحيد للحالة الراهنة؟ إن مثل هذا الكلام يدل على تجاهل الفارق الرئيسي الذي يفصل بين الزمن الواقعي الذي تتطور خلاله مجموعة حقيقية، وبين الزمن المجرد الذي يتدخل في تفكيرنا النظري بصدد المجموعات الصناعية، وإذا قلنا بأن حالة مجموعة صناعية تتوقف على ما كانت عليه هذه المجموعة في اللحظة السابقة مباشرة، فما المعنى الذي نقصده من ذلك؟ ليس هناك، ولا يمكن أن توجد لحظة سابقة مباشرة للحظة أخرى، كما أنه لا توجد نقطة هندسية ملاصقة لنقطة هندسية أخرى، فالحظة «السابقة مباشرة» هي في الحقيقة، تلك التي ترتبط باللحظة الحاضرة عن طريق فترة فاصلة (dt). فكل ما نريد قوله إذن هو أن الحالة الراهنة للمجموعة تحدد بمعادلات تدخل فيها المعاملات التفاضلية^(١) مثل: $\frac{dv}{dt}$ ، $\frac{de}{dt}$ ومعنى ذلك في واقع الأمر هو ضروب السرعة **الحالية**، وضروب العجلة **الحالية**. وإذن نقول في النهاية إن الأمر خاص بالحاضر وحده، وهو الحاضر الذي نعتبره في حقيقة الأمر مع **اتجاهه**. وفي الواقع نجد أن المجموعات التي يعالجها العلم توجد في حاضر فوري يتجدد دون انقطاع، ولا توجد أبداً في ديمومة حقيقية يكون فيها الماضي مع الحاضر شيئاً واحداً. وعندما يحدد الرياضي الحالة المستقبلية لمجموعة ما تحديداً عديداً بعد زمن معين (ز) فليس ثمة شيء يمنعه من افتراض أن الكون المادي يختفي بعد الآن لكي يعود إلى الظهور دفعة واحدة. فالحظة الأخيرة هي اللحظة الوحيدة التي

(١). Coefficients différentiels.

يعتد بها وهي شيء سيكون فوراً محضاً. أما ما يتم في الفترة أي الزمن الحقيقي فإنه لا يعتد به، ولا يمكن أن يخضع للتقدير العددي. وإذا صرح الرياضي أنه يشغل هذه الفترة فإنه ينتقل دائماً إلى نقطة معينة وإلى لحظة معينة أي إلى نهاية زمن هو (ز)، وإذن فلم يعد هناك مجال للحديث عن الفترة التي تمتد حتى (ز). وإذا هو قسم الفترة إلى أجزاء متناهية في الصغر بناء على التفاضل الزمني (dt)، فإنه لا يعدو أن يعبر بذلك عن أنه يدخل في حسابه ضروب العجلة وضروب السرعة، أي الأعداد التي تسجل الاتجاهات، وتسمح بالحساب العددي لحالة مجموعة ما في لحظة معينة ولكن الأمر يتعلق دائماً بلحظة معينة، أي بلحظة ساكنة. لا بالزمن الذي يسيل. ونقول بالاختصار: إن العالم الذي يعمل فيه الرياضي عالم يموت ويبعث إلى الحياة في كل لحظة، وهو نفس العالم الذي كان يفكر فيه «ديكارت» عندما كان يتحدث عن الخلق المستمر. لكن كيف يمكن أن تكون فكرة عن التطور في الزمن الذي نتصوره على هذا النحو، ذلك التطور الذي نرى أنه السمة المميزة للحياة؟ إن التطور في حد ذاته يتضمن استمراراً حقيقياً للماضي عن طريق الحاضر، ديمومة حقيقية تعد نقطة اتصال. وبعبارة أخرى نرى أن معرفتنا لكائن حي أو لمجموعة طبيعية معرفة تنصب على فترة الزمن ذاتها؛ في حين أن معرفتنا لمجموعة صناعية أو رياضية لا تنصب إلا على طرفي هذه الفترة.

وإذن يبدو جيداً أن الكائن الحي يشارك الذات في الصفات الآتية. وهي: استمرار التغير، والاحتفاظ بالماضي في الحاضر، والديمومة الحقيقية. وهل نستطيع الذهاب إلى حد أبعد من ذلك فنقول إن الحياة اختراع على غرار النشاط الشعوري، وإنها خلق مستمر مثله؟

مذهب التحول

وليس من عزمنا أن نعدد هنا أدلة مذهب التحول^(١) (trnafsormimse)، وإنما نريد فقط أن نفسر بوضع كلمات سبب قبولنا لهذا المذهب في هذا الكتاب، على أنه ترجمة صحيحة ودقيقة للظواهر المعروفة إلى حد كاف. إن فكرة مذهب التحول كامنة في التصنيف الطبيعي للكائنات العضوية. ففي الواقع يقارب عالم التاريخ الطبيعي بين الكائنات العضوية المتشابهة، ثم يقسم هذه المجموعة إلى مجموعات فرعية يكون التشابه داخلها أكثر ظهوراً، وهكذا دواليك. وفي أثناء هذه العملية بأسرها تبدو خواص المجموعة كما لو كانت الأسس العامة التي تقوم كل مجموعة من المجموعات الفرعية بإدخال تغييراتها الحاصلة عليها. ومن المحقق أن هذه هي الصلة التي نجدها في العالم الحيواني وفي العالم النباتي بين المنتج وما ينتج عنه: فكل فرع من الفروع ينسج طرازه المبتكر على اللوحة التي ينقلها الأصل إلى فروعه، وهي لوحة مشتركة بينهم جميعاً. حقاً إن الفروق بين الفرع والأصل طفيفة، ومن الممكن أن نتساءل إذا كانت مادة حية بعينها تنطوي على درجة كافية من المرونة بحيث يمكن أن تتشكل تبعاً بصور مختلفة إلى حد كبير كصور السمك والزواحف والطيور. لكن الملاحظة جيب عن هذا السؤال بطريقة حاسمة، فهي ترينا أن جنين الطير في مرحلة خاصة من نموه، لا يكاد يفترق عن جنين الزواحف، وأن الفرد، خلال حياة الأجنة، ينمي بصفة عامة سلسلة من التحولات التي يمكن مقارنتها بتلك التي يمكن المرور بها؛ تبعاً لمذهب التطور، من فصيلة إلى فصيلة أخرى - فإن خلية واحدة ناشئة من التآليف بين خليتي الذكر والأنثى تقوم بهذا العمل عن طريق انقسامها. ففي كل يوم نرى بأعيننا كيف تخرج أسمى أشكال الحياة من شكل أولي جداً. وإذن تقرر التجربة أن أكثر الأشكال تعقيداً استطاع الخروج من أشدها بساطة،

(١) يقصد برجسون بذلك مجموعة المذاهب التي تفسر التطور. «المترجم»

وذلك عن طريق التطور. والآن هل خرج منه بالفعل؟ إن علم الحيوانات المنقرضة يدعونا إلى اعتقاد ذلك الأمر، على الرغم من نقص وثائقه؛ وذلك لأنه كلما اهتدى بشيء من الدقة إلى نظام تتابع الفصائل وجدنا أن هذا النظام هو على وجه التحقيق ذلك النظام الذي توحى به الاعتبارات المستمدة من علم الأجنة ومن التشريح المقارن. وكل كشف جديد لعلم الحيوانات المنقرضة يحمل تأكيداً جديداً لمذهب التحول. وهكذا فإن الدليل المستمد من الملاحظة البحتة البسيطة يزداد قوة على الدوام، في حين نرى من جانب آخر أن التجريب يقضي على الاعتراضات واحداً بعد آخر. ومثال ذلك أن التجارب القريبة التي قام بها (هـ. دي فرس H. De Vries) مثلاً، والتي بينت لنا أن تغيرات هامة قد تحدث فجأة ثم تنتقل بانتظام، قضت على عدد من الصعوبات الكبرى التي كانت تثيرها تلك النظرية، وهي تسمح لنا باختصار قدر كبير من الزمن الذي كان يبدو أن التطور البيولوجي يتطلبه. كذلك تجعلنا أقل تعنتاً تجاه علم الحيوانات المنقرضة. وبالاختصار تبدو نظرية التحول، أكثر فأكثر، على أنها تعبير تقريبي عن الحقيقة في الأقل - ولا يمكن البرهنة على هذه النظرية برهنة صارمة؛ ولكن هناك درجة دون اليقين الذي تقرره البرهنة النظرية أو التجريبية، وهي درجة الاحتمال الذي يتزايد على نحو متصل ويمهد لليقين، ويتجه إليه على أنه غايته القصوى: وذلك هو نوع الاحتمال الذي ينطوي عليه مذهب التحول.

ومع ذلك فلنسلم بأن مذهب التحول قد ارتكب بعض الأخطاء، ولنفرض أنه يمكن الوصول، عن طريق الاستنتاج أو التجربة، إلى تقرير أن الفصائل نشأت بعملية منقطعة ليس لدينا أي فكرة عنها في الوقت الحاضر، فهل سيوجه الطعن إلى أفضل ما ينطوي عليه المذهب وأكثره أهمية في نظرنا؟ لا ريب في أن تصنيف «الكائنات» سيظل قائماً في خطوطه الكبرى. كذلك ستظل الحقائق الحالية لعلم الأجنة مقررة، ويظل التقابل بين علم الأجنة المقارن وبين التشريح المقارن قائماً. ومن ثم فإن علم الحياة يستطيع بل يجب عليه الاستمرار في تقرير نفس الصلات ونفس القرابة التي يفرض مذهب التحول في الوقت الحاضر وجودها بين الأشكال الحية. حقاً إن الأمر سيكون خاصاً بقرابة مثالية

لا بتسلسل مادي، لكن لما كانت الحقائق التي يقررها علم الحيوانات المنقرضة ستستمر مسلماً بها، فمن الواجب التسليم أيضاً بأن الأشكال التي تتجلى بينها قرابة مثالية قد ظهرت تباعاً لا في وقت واحد. على أن نظرية التطور، من حيث ما تنطوي عليه من عناصر هامة في نظر الفيلسوف، لا تتطلب أكثر من ذلك. فهي تنحصر، على وجه الخصوص، في تقرير علاقات قرابة مثالية، وفي تأكيد أنه كلما وجدت علاقة التسلسل بين الأشكال على نحو يمكن القول بأنه **منطقي** فستوجد أيضاً علاقة تتابع **زمني** بين الفصائل التي تتجسم فيها هذه الأشكال بطريقة مادية. وعلى كل فإن هذه النظرية المزدوجة سيكتب لها البقاء. ولذا ينبغي أيضاً أن نفرض وجود تطور في مكان ما - إما في فكرة خالقة حيث تتولد معاني مختلف الفصائل بعضها من بعض، على نفس النحو الذي يريده مذهب التحول من أن الفصائل نفسها قد تولد بعضها عن بعض على سطح الأرض - وإما في مجال تنظيم حيوي لا ينفك عن الطبيعة، تتضح معالمه شيئاً فشيئاً، بحيث تكون علاقات التسلسل المنطقي والزمني بين الأشكال المحضة هي على وجه التحقيق تلك العلاقات التي يعرضها مذهب التحول على أنها علاقات التسلسل الحقيقي بين الأفراد الحية - وأخيراً إما في سبب ما تجهله الحياة، والذي يدعو إلى نمو نتائجه **كما لو كانت** هذه النتائج يتولد بعضها عن بعض - وعندئذ نكون قد نقلنا التطور من مجال إلى آخر، أي أن المرء ينقله من الشاهد إلى الغائب، فكل ما يقوله لنا مذهب التحول في الوقت الحاضر على وجه التقريب سيظل مقررًا، ولو اضطررنا إلى تأويله بطريقة أخرى. أفليس من الأفضل حينئذ أن نلتزم هذا المذهب حرفياً على النحو الذي يقرره جميع العلماء تقريباً؟ وإذا نحن تركنا جانباً ذلك السؤال الذي يهدف إلى معرفة إلى أي مدى يصف مذهب التطور الظواهر، وإلى أي مدى يصورها تصويراً رمزياً، فليس هناك أي تعارض بينه وبين النظريات التي يزعم الحلول مكانها، بل بينه وبين نظرية ضروب الخلق المنفصلة التي يقابل بينه وبينها بصفة عامة. وهذا هو السبب في أننا نعتقد أن لغة مذهب التحول **تفرض نفسها الآن على كل فلسفة**، كما أن أصول هذا المذهب تفرض نفسها على العلم.

وعندئذ ينبغي لنا ألا نتكلم بعد الآن عن الحياة بصفة عامة، كما لو كانت فكرة مجردة، أو مجرد عنوان نسجل تحته أسماء جميع الكائنات الحية. ففي لحظة معينة، وفي نقط محددة في المكان خرج إلى حيز الوجود تيار شديد الوضوح: وهذا التيار من الحياة متى اجتاز الأجسام الذي يجعلها عضوية واحداً بعد آخر، ومتى انتقل من جيل إلى جيل، فإنه ينقسم بين الفصائل ويتشتت بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته، بل يزداد شدة من باب أولى كلما تقدم في طريقه. ومن المعروف أن نظرية استمرار «بلاσμα التوالد»^(١) التي عضدها ويزمان (Weismann) تقول بأن العناصر الجنسية تنقل خواصها مباشرة إلى العناصر الجنسية في الجسم المتولد. وقد بدت النظرية في صورتها المتطرفة هذه موضعاً للإنكار، وذلك لأننا لا نلاحظ بوادر الغدد الجنسية منذ انقسام البويضة الملقحة إلا في حالات استثنائية. لكن إذا كانت خلايا التوالد للعناصر الجنسية لا تظهر بصفة عامة منذ بدء حياة الجنين، فمن الحق على الرغم من ذلك، أنها تتكون دائماً على حساب أنسجة الجنين التي لم تخضع حتى الآن لأي تفرقة وظيفية خاصة، والتي تتكون خلاياها من بروتوبلاσμα لم تتغير صفاتها بعد^(٢) ونقول بعبارة أخرى: إن قدرة التوالد في البويضة الملقحة تضعف بالقدر الذي تتوزع به على الكتلة المتزايدة لأنسجة الجنين، ولكن في أثناء تمددها على هذا النحو تركز شيئاً منها من جديد على نقطة خاصة، أي على الخلايا التي ستتولد منها البويضات أو الحيوانات المنوية. وإذن يمكننا القول بأن «بلاσμα التوالد» إذا لم تكن متصلة الحلقات فهناك في الأقل اتصال لطاقة التوالد، وهذه الطاقة لا تتفق إلا أثناء عدة لحظات، أي لزمن يكفي في دفع حياة الجنين، ثم تتجدد في أقرب وقت ممكن في العناصر الجنسية الجديدة، حيث تنتظر فيها دورها مرة أخرى. فإذا نظرنا إلى الحياة من وجهة النظر هذه بدت لنا كما لو كانت تياراً ينتقل من نقطة إلى نقطة بتوسط كائن عضوي ثم نموه. وتجري الأمور كلها كما لو لم يكن الكائن العضوي نفسه إلا نمواً زائداً، أي برعمًا يعمل على انبثاق النطفة القديمة التي تحاول الاستمرار في نطفة جديدة.

(1) Continuité du plasma germinatif.

(2) Roule, L'embryologie générale, Paris 1893, p. 319.

والشيء الجوهرى هنا هو استمرار التقدم الذى يتتابع على نحو غير محدود؛ وهو تقدم خفى يمتطيه كل كائن عضوى مرئى فى أثناء الفترة القصيرة التى كُتب له أن يحياها.

وإذن كلما ثبتنا انتباهنا إلى هذا الاستمرار للحياة، رأينا أن التطور العضوى يقترب من تطور ذات يضغط فيها الماضى بنفسه على الحاضر ويدعو إلى انبثاق صورة جديدة منه لا يمكن قياسها بمقدماتها. أما أن ظهور فصيلة نباتية أو حيوانية يرجع إلى أسباب دقيقة فذلك أمر لا ينكره أحد. لكن يجب أن يفهم من هذا أننا لو عرفنا فيما بعد تفاصيل هذه الأسباب لانتبهنا إلى تفسير شكل الكائن الحى الذى حدث بناء على هذه الأسباب، أما التكهن بما سيكون عليه هذا الشكل فهذا ما لا سبيل إليه^(١). وهل سيقال إن من الممكن التكهن به إذا كنا نعلم جميع تفاصيل الشروط التى يحدث فيها؟ لكن هذه الشروط تصاحب الشكل، بل ليست هى وإياه إلا شيئاً واحداً، نظراً لأنها مميزة للحظة التى تصبح فيها الحياة جزءاً من تاريخها، فكيف نفرض أننا نعلم سلفاً موقفاً وحيداً فى نوعه، ذلك الموقف الذى لم يحدث بعد، والذى لن يتكرر مطلقاً؟! إن المرء لا يتكهن بالمستقبل إلا إذا كان شبيهاً بالماضى، أو إذا أمكن تكوينه بعناصر شبيهة بعناصر الماضى. وتلك هى حال الظواهر الفلكية والطبيعية والكيميائية وجميع تلك الظواهر التى تعد جزءاً من مجموعة تتجاوز فيها فحسب العناصر التى نفترض أنها ثابتة، ولا تحدث فيها إلا تغيرات موضعية، وحيث لا يوجد تناقض نظرى فى تخيل عودة الأشياء إلى أماكنها، ومن ثم فإن نفس الظاهرة الكلية أو الظواهر الأولية فى الأقل يمكن أن تتكرر. أما عن الموقف الأصيل الطريف، الذى ينتقل شيء من أوصاله إلى عناصره، أى إلى المناظر الجزئية التى تلتقط منه، فكيف يمكن تصوره تصوراً سابقاً على وجوده^(٢)؟ كل ما يمكن أن يقال هو أنه متى وجد فإنه يفسر عن طريق العناصر التى يكشف عنها فيه التحليل. لكن ما يصدق على إنتاج فصيلة جديدة يصدق أيضاً على فرد جديد، كما يصدق بصفة أشد عموماً على

(١) لقد وضع بلدوين (Baldwin) جيداً استحالة عكس سلسلة الكائنات الحية؛ ولا سيما صفحة ٣٣٧. Development and evolution New -York, 1902,

(٢) لقد أطنبنا الحديث عن هذه النقطة فى كتابنا «رسالة فى المعطيات الأولى للشعور» من ص ١٤٠ إلى ص ١٥١.

أي لحظة لأي شكل من الأشكال الحية. وذلك لأنه إذا وجب أن يصل التغير إلى أهمية خاصة، وإلى درجة عموم معينة حتى يؤدي إلى وجود فصيلة جديدة فإنه قائم في كل لحظة، مستمر، غير محسوس في كل كائن حي. أما التغيرات المفاجئة نفسها التي يحدثنا بعضهم عنها في الوقت الحاضر، فإنها ليست ممكنة، بداهة، إلا إذا تمت عملية حضانة أو عملية نضج بعبارة أدق - خلال سلسلة من الأجيال التي يبدو أنها لا تتغير. وبهذا المعنى يمكن القول بأن الحياة تشبه الذات في أنها تخلق شيئاً ما في كل لحظة^(١).

لكن عقلنا يتمرد ضد هذه الفكرة القائلة بالأصالة المطلقة للأشكال الحية، وعدم إمكان التكهن بها مطلقاً. إن الوظيفة الجوهرية لذكائنا الذي حدده تطور الحياة تحديداً معيناً، تنحصر في إلقاء ضوء على سلوكنا، وفي التمهيد لتأثيرنا في الأشياء، وفي التكهن بصدد أحد المواقف المعينة بالحوادث الملائمة أو غير الملائمة التي يمكن أن تترتب عليه. وإذن فهو مدفوع بغريزته، في موقف ما، إلى عزل ما يشبه شيئاً سبقت معرفته وهو يبحث عن نفس الشيء، حتى يستطيع تطبيق مبدئه القائل: «بأن نفس الشيء ينتج نفس الشيء»؛ وفي هذا الأمر ينحصر التكهن بالمستقبل بالنسبة إلى التفكير العادي. أما العلم فيرتقي بهذه العملية إلى أكبر درجة ممكنة من الضبط والدقة، لكنه لا يغير طابعها الجوهرية. فالعلم يشبه المعرفة العادية في أنه لا يحتفظ من الأشياء إلا بمظهر التكرار. فإذا كان «الكل» فريداً في نوعه، فإن العلم يتخذ أهبة لكي يحلله إلى عناصر أو إلى مظاهر تكون تكراراً للماضي على وجه التقريب. فهو لا يستطيع العمل إلا فيما يفترض أنه

(١) توسع السبدي سيبي M. Séaille في كتابه الجميل المسمى العبقريّة في الفن (Le génie dans l'art) في عرض نظرية مزدوجة، وهي أن الفن امتداد للطبيعة وأن الحياة خلق وابتكار، ونحن نتقبل الصيغة الثانية عن طيب خاطر، ولكل هل يجب أن نفهم الخلق، كما يقول صاحب الكتاب، على أنه تركيب للعناصر؟ إذا كانت العناصر سابقة في الوجود، فإن التركيب الذي سيخرج منها يوجد منذ الآن بالقوة، وذلك لأنه ليس إلا أحد التنظيمات الممكنة: وفي استطاعة عقل يفوق الطاقة البشرية أن يلحظ هذا التركيب مقدماً بين جميع التركيبات الممكنة التي تحيط به. وإننا نعتقد على عكس ذلك أن العناصر، في مجال الحياة، لا توجد وجوداً حقيقياً منفصلاً؛ بل هي المناظر المتعددة التي يلتقطها العقل من عملية واحدة لا تنقسم. ولذا يوجد احتمال عدم تعيين جوهرية في التقدم، وعدم قياس مشترك بين ما يسبق وما يلحق، أي هناك ديمومة في آخر الأمر.

يقبل التكرار، أي في كل شيء نجرده، فرضاً، من تأثير الديمومة. وهو لا يستطيع إدراك ما تنطوي عليه اللحظات المتعاقبة لتاريخ ما من خصائص أصيلة واتجاه لا يمكن عكسه. وإذا أردنا أن نتمثل هذين الأمرين فمن الواجب أن نتخلى عن العادات العلمية التي تشبع المطالب الأساسية للتفكير، وأن نقهر الذهن وأن نصعد المنحدر الطبيعي للعقل، لكن هذا هو دور الفلسفة على وجه الدقة.

ولذا فمهما تطورت الحياة تحت بصرنا كما لو كانت خلقاً مستمراً لشكل لا يمكن التكهّن به، فإن هناك فكرة تظل مصرة على البقاء، وهي التي تقول بأن الشكل واستحالة التكهّن (بالشيء)، والاستمرار ليست إلا مظاهر تنعكس فيها ضروب مختلفة من الجهل. سيقال لنا إن الشيء الذي يبدو في نظر الحواس على أنه تاريخ مستمر، يمكن أن ينقسم إلى عدة حالات متعاقبة. وهذا هو الذي يشعرنا بأن حالة أصيلة تنحل، عن طريق التحليل، إلى ظواهر أولية، كل ظاهرة منها نسخة مكررة من ظاهرة معروفة. وإن الشيء الذي نسميه شكلاً لا يمكن التكهّن به ليس إلا تنظيمًا جديدًا لعناصر قديمة. والأسباب الأولية التي يحدد اجتماعها هذا التنظيم هي في ذاتها أسباب قديمة تتكرر باتخاذ نظام جديد. وربما أتاحت لنا معرفة العناصر والأسباب الأولية أن نرسم سلفاً الشكل الحي الذي يعد حاصلًا ونتيجة لهذه العناصر والأسباب. وإذا نحن انتهينا من تحليل المظهر البيولوجي للظواهر إلى عوامل طبيعية كيميائية، فسنفقر، لو اقتضت الحاجة. فوق الطبيعة والكيمياء نفسيهما، وسنتقل من الكتل إلى الجزيئات ومن الجزيئات إلى الذرات ومن الذرات إلى الجسيمات، إذ ينبغي لنا أن نصل في نهاية الأمر إلى شيء يمكن معالجته بطريقة فلكية، كما لو كان نوعاً من المجموعة الشمسية. فإذا أنت أنكرت ذلك فإنك تجحد نفس المبدأ الذي يعتمد عليه المذهب الميكانيكي العلمي، وتصرح متعسفًا أن المادة الحية ليست مصنوعة من نفس العناصر التي تصنع منها المادة الأخرى - وسنجيب عن ذلك بأننا لا ننكر الاتحاد الأساسي بين المادة الجامدة والمادة العضوية. والمسألة الوحيدة هي أن نعلم إذا كانت المجموعات الطبيعية التي نسميها الكائنات الحية يجب

أن تماثل بالمجموعات الصناعية التي يقطعها العلم من المادة الجامدة، أو إذا لم يكن من الواجب بالأحرى أن نقارنها بهذه المجموعة الطبيعية التي هي الكون بأسره. أما أن الحياة نوع من الحركة فذلك ما أسلم به. ولكن أهي حركة الأجزاء التي يمكن عزلها بطريقة صناعية في الكون بأسره أم هي حركة كل واقعي؟؟ لقد كنا نقول إن «الكل الواقعي» يمكن أن يكون اتصالاً غير قابل للانقسام: فإن المجموعات التي نقطعها فيه لن تكون عندئذ أجزاء بمعنى الكلمة؛ بل ستكون مناظر جزئية نلتقطها من الكل. وإذا وضعت هذه المناظر الجزئية جنباً إلى جنب فلن تصل حتى إلى بدء لإعادة تركيب المجموع، كما أنك لو ضاعفت الصور الشمسية لشيء ما في ألف مظهر ومظهر فلن تجعل منها شيئاً مادياً مرة أخرى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الحياة وإلى الظواهر الطبيعية -الكيميائية التي يزعم بعضهم إرجاع الحياة إليها. لا ريب في أن التحليل يكشف في عملية الخلق العضوية عن عدد مطرد من الظواهر الطبيعية والكيميائية، وهذا هو ما سيقف عنده كل من علماء الكيمياء وعلماء الطبيعة. لكن لا يترتب على ذلك أن الكيمياء والطبيعة يجب أن تكشف لنا عن سر الحياة.

إن عنصراً صغيراً جداً من الخط المنحني يكاد يكون خطأ مستقيماً. وكلما جعلناه صغيراً كان أكثر شبيهاً بالخط. وفي النهاية سيقول المرء، لو شاء، إنه جزء من خط مستقيم أو من خط منحن وفي الواقع يختلط الخط المنحني مع مماسه في كل نقطة من نقطه. وهكذا «فالحياة» مماسة في أي نقطة للقوى الطبيعية والكيميائية؛ لكن هذه النقط ليست، في جملة الأمر، سوى المناظر التي يلتقطها ذهن من يتخيل مراحل توقف في بعض اللحظات للحركة التي تكون المنحني. وفي الحقيقة ليست الحياة مكونة من عناصر طبيعية كيميائية، كما أن الخط المنحني ليس مكوناً من خطوط مستقيمة.

ونقول بصفة عامة إن أهم تقدم يستطيع تحقيقه علم من العلوم ينحصر في إدخال النتائج التي سبق اكتسابها في مجموعة جديدة، تصبح هذه النتائج بالنسبة إليها مناظر فورية وثابتة تلتقط من بعيد إلى بعيد على حركة واحدة متصلة. وتلك هي، على سبيل

المثال، الصلة بين هندسة المحدثين وهندسة القدماء. فإن هذه الهندسة الأخيرة لما كانت ستاتيكية (ثابتة) محضة، فإنها تجري عملياتها في الأشكال متى تم رسمها، أما الهندسة الأولى فإنها تدرس تغير الدالة، أي تلك الحركة المستمرة التي تنشئ الشكل الهندسي ذاته. ولا ريب في أننا لو أردنا الوصول إلى درجة أكبر من الدقة لاستطعنا حذف كل اعتبار للحركة في أساليبنا الرياضية. ومع ذلك فمن الحق أن إدخال الحركة في نشأة الأشكال هو الأساس الذي قامت عليه الرياضة الحديثة. وفي رأينا أن علم الحياة لو استطاع أن يدرس موضوعه دراسة دقيقة جداً، على غرار ما تفعل الرياضة في دراسة موضوعها، لأصبحت الصلة بينها وبين الدراسة الطبيعية الكيميائية للأجسام العضوية شبيهة بالصلة التي نجدها بين رياضة المحدثين وهندسة القدماء. وفي هذه الحال ستصبح الانتقالات السطحية جداً للكتل والجزيئات، التي يدرسها علم الطبيعة وعلم الكيمياء، بالنسبة إلى تلك الحركة الحيوية التي تتم في أعماق الكائن والتي تعد تحولاً لا انتقالاً، كالموضع الذي يحتله جسم متحرك بالنسبة إلى حركة هذا الجسم في الفراغ. ونقول حسبما نستطيع الحدس به إن الطريقة التي ينتقل بها المرء من تعريف عمل حيوي خاص إلى مجموعة الظواهر الطبيعية الكيميائية التي يتضمنها تشبه العملية التي تنتقل بها من دالة إلى أحد تطبيقاتها، ومن معادلة الخط المنحني (أي من قانون الحركة المتصلة التي ينشأ الخط المنحني بسببها) إلى معادلة المماس التي تحدد اتجاهه الفوري. وسيكون مثل هذا العلم «علم ميكانيكا خاصاً بالتحول». ويكون علمنا الميكانيكي «الخاص بالانتقال» إحدى حالاته الخاصة، أي حالة مبسطة وصورة منعكسة على مجال الكم البحث. وكما أنه يوجد عدد لا نهاية له من الدوال التي تشترك في نفس الصيغة التفاضلية، نظراً لأن هذه الدول تختلف فيما بينها بنسبة ثابتة، كذلك ربما حدد تكامل العناصر الطبيعية الكيميائية لعمل حيوي بمعنى الكلمة تحديداً جزئياً: ويظل جزء آخر متروكاً دون تحديد. لكن قصارى ما هنالك هو أن نأمل تكاملاً من هذا القبيل، ولا ندعي أن الحلم سيصبح حقيقة يوماً ما فقد أردنا فقط، بالتوسع في هذه المقارنة بقدر الإمكان، أن نبين كيف تقترب نظريتنا من المذهب الميكانيكي البحث، وكيف تتميز عنه.

وفيما عدا ذلك فمن الممكن أن نذهب بعيداً في موضوع محاكاة الجسم الحي للجسم غير العضوي. فإن علم الكيمياء لا يؤدي إلى تراكيب عضوية فحسب؛ بل نصل بطرق صناعية إلى إيجاد الرسم الخارجي لبعض الظواهر العضوية، كالتقسيم غير المباشر للخلية والدورة البروتوبلاسمية. فنحن نعلم أن البروتوبلازما في الخلية تقوم بحركات مختلفة داخل إطارها. ومن جانب آخر (نجد) أن التقسيم المسمى بالتقسيم غير المباشر للخلية يتم بعمليات غاية في التعقيد، وبعض هذه العمليات خاص بالنواة، وبعضها بمادة الخلية^(١) وتبدأ هذه العمليات الأخيرة بازدواج الجسم المركزي^(٢) وهو جسم كروي صغير يوجد بجانب النواة. فمتى تم انقسامه إلى جزئين ابتعد كل منهما عن الآخر، وجذبا إليهما الأجزاء المقطوعة والتي تزودج بالليف الذي تتكون منه النواة المبدئية بصفة جوهرية فينتهيان بتكوين نواتين جديدتين تنشأ حول كل نواة منهما خلية جديدة ستحل محل الخلية الأولى. وقد نجح العلماء في محاكاة بعض هذه العمليات في خطوطها الرئيسية وفي مظهرها الخارجي في الأقل. وإذا نحن سحقنا سكرًا أو ملح الطعام وأضفنا إلى ذلك زيتًا عتيقًا جدًا ونظرنا خلال الميكروسكوب إلى نقطة من هذا المزيج لمحنا رغوة في تركيبها ثقب يرى بعض العلماء أن تعاريجها تشبه تعاريج البروتوبلازما، وتتم فيها، على كل حال، حركات شبيهة كل الشبه بحركات دورة البروتوبلازما^(٣) وإذا أخرجنا هواء الثقب في رغوة من هذا القبيل رأينا كيف يتكون رسم لمخروط جاذبية شبيه بتلك المخروطات التي تتكون حول الجسيمات المركزية من أجل انقسام النواة^(٤). بل يذهب العلماء إلى أبعد من ذلك عندما يعتقدون إمكان وجود تفسير ميكانيكي للحركات الخارجية لكائن عضوي ذي خلية واحدة، أو لخلية

(١) Cytoplasme هيولي الخلية.

(٢) (Centrosomes) كرات الجاذبية أو جسيمات مركزية.

(3) Bütschli, Untersuchungen ueber mikroskopische Shäume und das Protoplasma, Leipzig 1892 ler partie.

(4) Rhumbler, Versuch einer mechanischen Erklärung der indirekten Zell und Kerntheilung (Roux's Archiv, 1896).

«أميبيا» على الأقل. فإن تنقلات «الأميبيا» في نقطة ماء يمكن تشبيهها بتردد ذرة من الهباء في غرفة فتحت أبوابها ونوافذها، بحيث يؤدي ذلك إلى وجود تيارات هوائية. وتمتص كتلتها دائماً بعض المواد القابلة للذوبان والتي يحتوي عليها الماء المحيط بها، وتطرح فيه مواد أخرى: وهذا التبادل المستمر الشبيه بما يحدث من تبادل بين وعائين منفصلين بحاجز ذي مسام يؤدي إلى نشأة دوامة تتغير، دون انقطاع، حول هذا الكائن العضوي الصغير. أما فيما يتصل بالامتدادات المؤقتة أو أشباه الأقدام (Pseudopodes) التي يبدو أن «الأميبيا» تصطنعها فالأولى ألا تكون هي التي تفرزها؛ بل إنها تجذب منها بنوع من استنشاق الوسط المحيط بها أو امتصاصه^(١). وسنمد هذا الضرب من التفسير شيئاً فشيئاً إلى الحركات الأكثر تعقيداً، وهي التي تقوم بها النعنية نفسها عن طريق أهدابها الاهتزازية، هذا ومن المحتمل ألا تكون هذه الأهداب إلا أشباه أقدام قد ثبتت.

ومع ذلك فما أبعد أن يكون العلماء قد اتفقوا على قيمة التفسيرات والآراء العامة التي من هذا القبيل. فقد بين لنا بعض الكيميائيين أننا إذا اقتصرنا على دراسة المادة العضوية، دون أن نتخطاها إلى الكائن العضوي، وجدنا أن العلم لم يهتد حتى الآن إلا إلى إعادة تركيب بقايا النشاط الحيوي، أما المواد النشطة المرنة بمعنى الكلمة فإنها ظلت عصية على التركيب. وقد ألح أحد كبار علماء التاريخ الطبيعي المعاصرين في بيان التضاد بين نوعين من الظواهر نلاحظهما في الأنسجة الحية وهما: إصلاح الأنسجة (Anagenèse) من جانب والنقهر العضوي (Catagenèse)^(٢) من جانب آخر. فوظيفة ضروب الطاقة الخاصة بإصلاح الأنسجة هي السمو بضروب النشاط الدنيا إلى مستواها الخاص عن طريق تمثيل المواد غير العضوية فهي تكون الأنسجة، وعلى عكس ذلك نجد أن أداء الحياة لوظائفها (مع استثناء التمثيل والنمو والتوالد) يتم عن طريق النقهر العضوي:

(1) Berthold, Studien ueber, Protoplasmamechanik, Leipzig 1886. P 102.

انظر أيضاً التفسير الذي يقترحه لودانتيك Le Dantec (نظرية جديدة عن الحياة) ط باريس ١٨٩٦ س ٦٠ «Théorie nouvelle de la vie»

(٢) يتقهقر التكوين العضوي لدى بعض الحيوانات الطفيلية فتختفي بعض الأجهزة وينحصر الكائن العضوي مثلاً في الجهازين الهضمي والتناسلي «المترجم».

وهو تدهور للطاقة بدلاً من زيادتها. وبناء على ذلك، لن يجد علم الطبيعة الكيميائي مجالاً له إلا فيما يتعلق بظواهر التدهور العضوي. ومعنى ذلك، في جملة الأمر، أنه يدرس الميت لا الحي^(١). ومن المؤكد أن ظواهر النوع الأول تبدو عصبية على التحليل الطبيعي الكيميائي، ولو لم تكن خاصة بإصلاح الأنسجة بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح. أما فيما يتصل بالتقليد المصطنع للمظهر الخارجي للبروتوبلازما فهل يجب أن نعلق أهمية نظرية كبرى عليه؛ في حين أننا لم نصل إلى رأي حاسم فيما يخص الشكل الطبيعي لهذه المادة؟ ففكرة تركيبها في الوقت الحاضر بطريقة كيميائية أبعد احتمالاً. وأخيراً فإن التفسير الطبيعي الكيميائي لحركات «الأميبيا»، ولخطوات إحدى النعيات من باب أولى، يبدو مستحيلاً في نظر كثير من هؤلاء الذين لاحظوا هذه الكائنات العضوية الفجة عن كثب، فإنهم يلمحون في أبسط مظاهر الحياة أثراً لنشاط نفسي فعال^(٢) لكن هناك ظاهرة ذات مغزى تفوق ذلك بكثير، وهي أننا نرى بوضوح أن الدراسة العميقة لظواهر الأنسجة لا تشجع في كثير من الأحيان ميل العلماء إلى تفسير كل شيء بالطبيعة والكيمياء، بدلاً من أن تدعم هذا الميل، وتلك هي خلاصة الكتاب الجدير بالإعجاب الذي خصصه عالم الأنسجة أ. ب. ولسون (E. B. Wilson) لدراسة نمو الخلية: إن دراسة الخلية تبدو أنها قد أدت في جملة الأمر إلى توسيع الهوة الهائلة التي تفصل أدنى أشكال الحياة عن عالم المادة غير العضوية بدلاً من أن تعمل على تضييقها^(٣).

(1) Cope; The Primary factors of organic evolution, Chicago. 1896. P. 475 -484.

(٢) Maupas, Etude des Infusoires ciliés (Arch. De Zoologie experimentale, 1883) p. 47, 491, 518, 549 en particulier –P. Vignon, Recherches de cytologie generale sur les epitheliums, Paris 1902, p. 655. وقد قام «جينجز» في هذه السنوات الأخيرة بدراسة عميقة لحركات النعيات ونقد دقيق لفكرة اتجاه بعض الكائنات نحو الضوء «Jennings» (Contributions to the study of the behavior of lower organisms (Washington 1901).

ونوع السلوك لهذه الحيوانات الدنيا كما يعرفه جينجز (ص ٢٣٧ - ٢٥٢) هو سيكولوجي من دون ريب.

(3) «The study of the cell has on the whole seemed to widen rather than to narrow the enormous gap that separates even the lowest forms of life from the inorganic world» (E.B. Wilson, The cell in development and inheritance, New -York 1897. P. 330).

وبالاختصار، فإن هؤلاء الذين لا يشغلون أنفسهم إلا بالنشاط الوظيفي للكائن الحي يعتقدون أن علم الطبيعة وعلم الكيمياء سوف يكشفان لنا النقاب عن العمليات البيولوجية^(١). والواقع أنهم يهتمون على وجه الخصوص بالظواهر التي تتكرر دون انقطاع في الكائن الحي، كما يحدث في الإنبيق. وهنا نجد تفسيراً جزئياً للاتجاهات الميكانيكية في علم وظائف الأعضاء. وعلى عكس ذلك نرى أن هؤلاء الذين يتركز انتباههم على التركيب الدقيق للأنسجة الحية ونشأتها وتطورها، وهم علماء الأنسجة والأجنة من جانب، وعلماء التاريخ الطبيعي من جانب آخر - نقول إن هؤلاء يوجدون أمان الإنبيق نفسه لا أمام ما يحتوي عليه فقط. وهم يرون أن هذا الإنبيق يخلق شكله الخاص خلال سلسلة فريدة من الأفعال التي تكون تاريخاً حقيقياً. وهؤلاء العلماء، سواء أكانوا من علماء الأنسجة أم الأجنة أم التاريخ الطبيعي، بعيدون عن التسليم طوعاً بالخواص الطبيعية الكيميائية للأفعال الحيوية، على غرار ما يعتقد علماء وظائف الأعضاء.

وفي الحق لا تركز كل من هاتين النظريتين - أي تلك التي تثبت وتلك التي تنفي إمكان إنتاج كائن عضوي أولي بطريقة كيميائية - على أي سند أكيد من التجربة. ولا يمكن التحقق من صدق هاتين النظريتين، أما الأولى فلأن العلم لم يتقدم حتى الآن خطوة واحدة نحو التركيب الكيميائي لمادة حية. وأما الثانية فلأنه لا توجد أي وسيلة متصورة للبرهنة تجريبياً على استحالة ظاهرة ما. لكننا عرضنا الأسباب النظرية التي تحول دوننا ودون المماثلة بين الكائن الحي وهو مجموعة أغلقته الطبيعة، وبين المجموعات التي يعزلها علمنا. ونحن نعترف بأن هذه الأسباب أقل وجاهة عندما يكون الأمر خاصاً بكائن عضوي بدائي مثل «الأميبا» التي لا تكاد تتطور. لكنها تبدو أكثر وجاهة عندما نعتبر كائناً عضوياً أكثر تعقيداً ويقوم بدورة منظمة من التحولات. وكلما خلعت الديمومة طابعها على كائن حي فمن البديهي أن الكائن العضوي يتميز عن جهاز ميكانيكي محض تنزلق عليه هذه الديمومة دون أن تنفذ إلى داخله. وتبدو هذه البرهنة أكثر قوة عندما تنصب على

Dastre, la vie et la mort. P. 43. (١)

التطور التام للحياة ابتداء من أحط أصولها حتى الأشكال الحالية التي بلغت أرقى درجة من التطور؛ نظراً لأن هذا التطور يكون تاريخاً واحداً غير قابل للانقسام، وذلك بسبب الوحدة والاستمرار للمادة الحية التي تعد مسرحاً له. ولذا فإننا لا نفهم كيف يقال بصفة عامة إن فرض التطور قريب من النظرية الميكانيكية للحياة. ولا ريب في أننا لا نزعّم أننا سنفند بطريقة رياضية ونهائية تلك النظرية الميكانيكية، لكن تنفيذنا لها الذي نستنبطه من اعتبارنا للديمومة وهو التنفيذ الوحيد الممكن في نظرنّا، يبدو أكثر قوة ويصبح أشد إقناعاً كلما كنا أكثر صراحة في ارتضاء فرض التطور. ومن الواجب أن نلح في بيان هذه النقطة. غير أنه يجب علينا أولاً أن نكون أكثر وضوحاً في تحديد فكرة الحياة التي نسير نحوها شيئاً فشيئاً.

لقد قلنا إن التفسيرات الميكانيكية تصدق بالنسبة إلى المجموعات التي يفصلها تفكيرنا عن الوجود الكلي^(١) بطريقة مصطنعة. غير أننا لا نستطيع التسليم سلفاً، فيما يتصل بهذا الوجود الكلي وبالمجموعات التي تنشأ فيه وعلى غرارها بطريقة طبيعية، بأنه يمكن تفسيرها ميكانيكياً؛ وإلا لأصبح الزمن عبثاً، بل غير حقيقي. والواقع أن جوهر التفسيرات الميكانيكية ينحصر في النظر إلى المستقبل والماضي كما لو كان يمكن تقديرهما حسابياً بناء على الحاضر، وفي الزعم بأن كل شيء موجود بالفعل. وبناء على هذه النظرية فإن عقلاً يفوق الطاقة البشرية ويستطيع القيام بالتقدير الحسابي المذكور ليحيط بالماضي والحاضر والمستقبل بنظرة واحدة. ولذا فإن العلماء الذين آمنوا بعموم التفسيرات الميكانيكية وموضوعيتها التامة قد وضعوا فرضاً من هذا القبيل بطريقة شعورية أو غير شعورية. وقد سبق أن حدد «لابلاس» (Laplace) صيغة هذا الفرض على أتم نحو من الدقة: «لو استطاع عقل ما أن يعلم، في لحظة معينة، جميع القوى التي تحرك الطبيعة، وموضع كل كائن من الكائنات التي تتكون منها، ولو كان من السعة بحيث يخضع هذه المعطيات للتحليل الرياضي، لاستطاع أن يعبر بصيغة واحدة بعينها

(١) أي الكون بأكمله (المترجم).

عن حركات أكبر الأجسام في الكون وعن حركات أخف الذرات وزناً، ولكان علمه بكل شيء علماً أكيداً، ولأصبح المستقبل مائلاً أمام ناظره كالماضي تماماً^(١). وقد قال ديويو ريموند Du Bois-Reymond: «يمكننا أن نتخيل أن معرفة الطبيعة ستصل إلى مرحلة نتصور فيها الحركة العامة للكون بصيغة رياضية وحيدة، وبمجموعة وحيدة هائلة من معادلات التفاضل المتقارنة، بحيث يستنبط منها في كل لحظة موضع كل ذرة في العالم واتجاهها وسرعتها»^(٢) وقد عبر هيكسلي (Huxley) من جانبه عن نفس الفكرة بصورة يغلب عليها الطابع الواقعي: «إذا كانت القضية الأساسية للتطور صادقة وهي أن العالم بأسره، سواء في ذلك المادة الحية وغير الحية، نتيجة للتأثير المتبادل طبقاً لقوانين محددة بين القوى التي تنطوي عليها الجزئيات التي كان يتكون منها سديم العالم البدائي، فمن المؤكد حينئذ أن العالم الحالي كان يوجد بالقوة في البخار الكوني؛ وأن ذكاء كافياً وعلى علم بخصائص جزئيات هذا البخار كان يستطيع التنبؤ مثلاً بحالة حيوانات بريطانيا العظمى في سنة ١٨٦٨، بمثل اليقين الذي يشعر به المرء عندما يتنبأ بما سيحدث لبخار التنفس في أثناء يوم بارد من أيام الشتاء». وفي مثل هذه النظرية يدور الحديث كثيراً حول الزمان وينطق فيها بهذا اللفظ، لكن دون التفكير مطلقاً في حقيقة مدلوله. وذلك لأنه لا تأثير للزمن في هذه النظرية، ولما كان لا تأثير له فلا وجود له. إن المذهب الميكانيكي المحض يتضمن نظرة ميتافيزيقية ترى أن الوجود الواقعي قائم في الأزل ككتلة واحدة، بحيث أن الديمومة الظاهرية لا تعبر إلا عن عجز العقل الذي لا يستطيع معرفة كل شيء في آن واحد، لكن الديمومة شيء مختلف عن ذلك تماماً بالنسبة إلى ذاتنا، أي بالنسبة إلى ما لا سبيل إلى الشك فيه من تجربتنا، فإننا نلمح الديمومة كما لو كانت تياراً لا يمكن عكس اتجاهه. فهي الأساس العميق لوجودنا، كما نشعر جيداً بأنها لب الأشياء التي نحن على صلة بها. وعبئاً يحاول بعضهم أن يبهز أبصارنا بمنظر الرياضة العامة. إننا لا نستطيع

(1) Laplace Introduction à la Théorie analytique des probabilités (Euvres Complètes, Vol VII. Paris 1886 (P. VI).

(2) Du Bois –Reymond, Ueber die Grenzen des Naturerkennens, Lepzig 1892.

تضحية التجربة من أجل ما يقتضيه مذهب من المذاهب وهذا هو السبب في أننا نرفض المذهب الميكانيكي المحض.

غير أن مذهب الغائية المحض يبدو غير مقبول لدينا أيضاً، وذلك لنفس السبب. فإن نظرية للغائية في صورتها المتطرفة، كما نجدها لدى «ليبنتز» مثلاً، تتضمن أن الأشياء والكائنات لا تفعل سوى أن تحقق برنامجاً سبق تحديده. غير أن الزمن يصبح عبثاً أيضاً إذا لم تكن هناك أمور غير متوقعة أو اختراع أو خلق في الكون. فعلى غرار الفرض الميكانيكي، يفرض الفلاسفة هنا أيضاً أن كل شيء موجود ومحقق بالفعل، والمذاهب الغائي الذي يفهم على هذا النحو ليس إلا مذهباً ميكانيكياً معكوساً. فهو يتخذ نفس المبدأ مصدر وحي له، مع هذا الفارق الوحيد، وهو أنه يضع أمامنا الضوء الذي يزعم أنه يرشدنا به بدلاً من أن يضعه خلفنا، وذلك في أثناء سباق ذكائنا المتناهي على طول الطريق التي تتابع عليها الأشياء تتابعاً ظاهرياً فهو يستعيز عن دفع الماضي بجاذبية المستقبل ولكن التابع يظل، على الرغم من ذلك، تتابعاً ظاهرياً تماماً، كما هي الحال أيضاً بالنسبة إلى السباق نفسه. ففي نظرية «ليبنتز» لا يعدو الزمان أن يكون إدراكاً حسياً غامضاً يتناسب مع وجهة النظر الإنسانية، ويتبدد على غرار الضباب المتساقط بالنسبة إلى العقل الذي يوجد وسط الأشياء.

ومع ذلك، فليس مذهب الغائية شبيهاً بالمذهب الميكانيكي في أنه مذهب محدد صارم. ذلك أنه يقبل جميع التعديلات التي يرغب المرء في إدخالها عليه. أما الفلسفة الميكانيكية فلا تحتل إلا القبول أو الرفض التامين؛ وينبغي رفضها لو أن أصغر ذرة من الهباء أبدت أقل أثر من التلقائية بانحرافها عن مجال السقوط الذي يحدده لها علم الميكانيكا سلفاً. أما نظرية الأسباب الغائية فلا يمكن البرهنة نهائياً على فسادها. وإذا نحن رفضنا أحد أشكالها تبدت لنا في شكل آخر. فالمبدأ الذي تقوم على أساسه، وهو مبدأ سيكولوجي، شديد المرونة، وهو قابل جداً للامتداد ومتسع جداً لهذا السبب نفسه بحيث يتقبل المرء منه شيئاً بمجرد أن يرفض المذهب الميكانيكي البحت. وإذن فمن

الضروري أن توجد صلة إلى حد ما بين المذهب الذي سنعرضه، في هذا الكتاب، وبين مذهب الغائية. وهذا هو السبب في أنه من المهم أن نشير بدقة إلى العناصر التي سنأخذها منه وإلى العناصر التي عقدنا العزم على تركها.

ولنقل مباشرة: إن من يخفف من حدة الغائية التي يقول بها «ليبنتز» عن طريقة تجزئتها إلى ما لا نهاية له؛ يحيد عن الطريق السوي فيما يبدو لنا. ومع ذلك فهذا هو الاتجاه الذي سلكه مذهب الغائية. إن المرء يشعر جيدًا أن العالم في جملته لو كان تحقيقًا لخطة لما أمكن أن يتبين لنا ذلك بطريق الملاحظة والتجربة. كذلك يشعر المرء جيدًا بأنه إذا اقتصر على فحص العالم العضوي لوجد أن البرهنة على الغائية فيه ليست أكثر يسرًا. ولو أنه تصفح الظواهر لوجد أنها تقول هي الأخرى شيئًا مضادًا للغائية. فإن الطبيعة تدعو إلى تصارع الكائنات الحية فيما بينها. وهي تكشف لنا في كل موطن عن الفوضى إلى جانب النظام، وعن التقهقر إلى جانب التقدم. لكل هل تصدق الغائية بالنسبة إلى كل كائن عضوي على حدة، مع أنه لا يمكن إثباتها بالنسبة إلى المادة في جملتها ولا إلى الحياة بأسرها؟ ألا نجد في كل كائن عضوي تقسيمًا للعمل جديرًا بالإعجاب، وتضامنًا خارقًا للعادة بين الأجزاء، ونظامًا كاملاً خلال هذا التعقيد الذي لا نهاية له؟ وبهذا المعنى ألا يحقق كل كائن حي خطة لا تنفك عن مادته؟ إن هذه النظرية تنحصر بحسب الواقع في تحطيم الفكرة الإغريقية عن الغائية إلى عدة أجزاء، فإن أصحابها لا يسلمون بفكرة الغائية الخارجية؛ بل إنهم لا يجدون حرجًا في السخرية بها؛ وهي تلك الفكرة القائلة بأن الكائنات الحية تتسق فيما بينها، فيقولون: إنه مما يناقض العقل أن نفترض أن العشب قد خلق من أجل البقر، والحمل من أجل الذئب. لكن هناك غائية داخلية: فكل كائن إنما خلق من أجل ذاته، كما أن جميع أجزائه تتضامن لتحقيق الخير الأكبر من أجل المجموع، وتتنظم عن قصد من أجل هذه الغاية. تلك هي فكرة الغائية التي ظلت فكرة كلاسيكية لفترة طويلة من الزمن. وقد ضاق نطاق الغائية بحيث أصبح لا يشمل أكثر من كائن حي في آن واحد. ولا ريب في أن هذه الغائية لما انكمشت ظنت أنها لا تعرض

لضربات النقد إلا سطحاً ضئيلاً.

والحق أنها أصبحت أكثر عرضة للضربات. فمهما يبدو من صرامة وجهة نظرنا فإن الغائية إما أن تكون خارجية وإما ألا تكون شيئاً البتة.

فلنفحص في الواقع، أكثر الكائنات العضوية تعقيداً وأكثرها انسجماً. سيقال لنا إن جميع العناصر تأتمر لتحقيق الخير الأسمى من أجل المجموع. فليكن؛ غير أنه يجب علينا ألا ننسى أن كل عنصر من العناصر يمكن في بعض الحالات الخاصة أن يكون هو ذاته كائناً عضوياً؛ وإننا إذا جعلنا وجود هذا الكائن العضوي الصغير متوقفاً على حياة الكائن العضوي الكبير فإننا نسلم بمبدأ الغائية الخارجية. ففكرة الغائية التي تظل داخلية دائماً، إنما تهدم نفسها بنفسها على هذا النحو. إن الكائن العضوي يتألف من أنسجة يحيا كل نسيج منها حياته الخاصة، كذلك تتمتع الخلايا التي تصنع منها الأنسجة بنوع من الاستقلال. وعلى أكثر تقدير. لو كان توقف جميع عناصر الفرد على الفرد نفسه توقفاً كاملاً لأمكننا أن نرفض النظر إليها كما لو كانت كائنات عضوية، وأن نحفظ بهذا الاسم للفرد، فلا نتحدث إلا عن غائية داخلية. لكننا نعلم جميعاً أن هذه العناصر يمكن أن تحتفظ لنفسها باستقلال حقيقي. فإذا نحن لم نتحدث عن البلاعم (Phagocytes)^(١) والتي تذهب في استقلالها إلى درجة مهاجمة الكائن العضوي الذي تتغذى منه، ولا عن الخلايا التناسلية التي لها حياتها الخاصة إلى جانب خلايا الجسم؛ فإنه يكفي أن نشير إلى ظواهر تجديد الأنسجة: فهنا نرى أن عنصراً أو مجموعة من العناصر تظهر فجأة. إنها وإن كانت قاصرة في الظروف العادية على ألا تشغل إلا مكاناً صغيراً، وألا تقوم إلا بوظيفة خاصة، فإنها تستطيع أن تفعل أكثر من ذلك بكثير؛ بل تستطيع في بعض الحالات أن تعتبر نفسها معادلة للكل.

وهذه هي العقبة في سبيل النظريات الحيوية. وليس لنا أن نأخذ عليها، كما يوجه إليها هذا النقد عادة، أنها تجيب عن السؤال بالسؤال نفسه. نعم إن «المبدأ الحيوي» (Principe

(١) البلاعم جمع بلعمة وهي الخلايا التي تقضي على العناصر الضارة «المتروجم».

(vital) لا يفسر شيئاً له قيمته، ومع هذا، فإنه يمتاز بأنه بطاقة تشير إلى جهلنا وتذكرنا به عند الحاجة^(١). في حين أن المذهب الميكانيكي يدعونا إلى نسيان هذا الجهل. غير أن الحقيقة هي أن موقف المذهب الحيوي أصبح دقيقاً جداً لهذا السبب، وهو أنه لا وجود لغائية داخلية محضة في الطبيعة، ولا لفردية واضحة مطلق الوضوح، فالعناصر العضوية التي تدخل في تركيب الفرد لها، هي الأخرى، فرديتها الخاصة، ويطلب كل عنصر منها بمبدئه الحيوي إذا وجب أن يكون للفرد مبدؤه الحيوي. لكن من جانب آخر، ليس الفرد نفسه مستقلاً ولا منعزلاً عن بقية الأشياء بما فيه الكفاية بحيث يمكننا أن نسلم له بوجود مبدأ حيوي خاص به. فإن جسمًا مثل جسم الحيوانات الفقرية العليا أكثر فردية من جميع الأجسام العضوية الأخرى: ومع ذلك، فإذا لاحظنا أنه ليس إلا نموًا لبويضة كانت جزءًا من جسم أمه ولحيوان منوي جاءه عن جسم أبيه، وأن البويضة (أي البويضة التي تم تلقيحها) صلة اتحاد حقيقية بين الوالدين لأنها مشتركة بين مادتيهما، فإننا نرى أن كل كائن عضوي فردي، ولو كان خاصًا بالإنسان، هو مجرد برعم نما على الجسم المؤلف من جسمي والديه. وإذن أين يبدأ وأين ينتهي المبدأ الحيوي للفرد؟ سوف نرجع إلى الوراء شيئاً فشيئاً حتى أبعد أسلافه. وسنجد أن هذا الفرد متضامن مع كل واحد من هؤلاء الأسلاف ومتضامن مع هذا الكتلة الصغيرة الهلامية البروتوبلاسمية التي تعد من دون ريب منبعاً لشجرة التوالد في الحياة. ولما كان هذا المبدأ مصاحباً، على نحو ما، للسلف البدائي فإنه يتضامن أيضاً مع جميع ما انفصل عن هذا الجد الأول بطريق التوالد

(١) وفي الواقع يمكن التفرقة بين مظهرين في النظرية الحيوية الجديدة المعاصرة: فمن جانب تؤكد هذه النظرية أن المذهب الميكانيكي البحث ليس كافياً، ويكتسب هذا التأكيد قيمة كبرى عندما يصدر من عالم مثل «دريش Driesch» أو مثل رينك Reinke مثلاً، ومن جانب آخر نجد الفروض التي يستعاض بها المذهب الحيوي عن المذهب الميكانيكي (كمالات entéléchies لدى «دريش»، «ومسيطرات dominantes» لدى «رينك») إلخ، ومما لا ريب فيه أن الجانب الأول من هذين الجانبين هو الأجدر بالملاحظة - انظر الدراسات الرائعة التي قام بها دريش.

Die Lokalisationen morphogenetischer Vorgänge, Leipzig, 1899; Die organischen Regulationen, Leipzig 1901; Naturbegriffe und Natururteile, Leipzig 1904; Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre. Leipzig 1905) et de Reinke: (Die Welt als That; Berlin 1899 Einleitung in die theoretische Biologie, Berlin 1901; Philosophie der Botanik, Leipzig 1905).

في خطوط متباعدة: وبهذا المعنى يمكن القول بأنه يظل متصلًا بمجموعة الكائنات الحية بروابط غير مرئية. وإذن فمن العبث أن يزعم بعضهم تضيق نطاق الغائية حتى لا تشمل سوى فردية الكائن الحي (الواحد). وإذا كانت هناك غائية في عالم الحياة. فإنها تشمل الحياة بأسرها في ضمة واحدة لا تقبل الانقسام. وليس ثمة ريب في أن هذه الحياة المشتركة بين جميع الأحياء تنطوي على كثير من ضروب الاضطراب، وعلى كثير من الفجوات، وأنها ليست من جانب آخر واحدة بالمعنى الرياضي لهذه الكلمة، بحيث لا تستطيع أن تترك كل كائن حي يتخذ لنفسه فردية خاصة إلى حد ما. ومع ذلك فإنها تكون كلا واحدًا، ومن الواجب أن تختار بين مجرد الإنكار البحت للغائية، وبين الفرض الذي لا يقتصر على التنسيق بين أجزاء كائن عضوي ما وهذا الكائن العضوي نفسه، بل ينسق أيضًا بين كل كائن حي وبين مجموعة الكائنات الحية الأخرى.

فليس تحطيم فكرة الغائية تحطيمًا كاملاً هو الذي سوف يجعل قبولها أمرًا هينًا، فيجب علينا إما أن نرفض جملة الفرض القائل بوجود غائية ملازمة للحياة، وإما أن نعدل هذا الفرض في اتجاه آخر مختلف تمامًا، وذلك حسبما نعتقد.

علم الحياة والفلسفة

إن خطأ المذهب الغائي المحض، وهو نفس الخطأ الذي وقع فيه المذهب الميكانيكي المحض، هو أنه يغلو غلوًا كبيرًا في تطبيق بعض المعاني التي انطبع عليها عقلنا. فالأصل أننا لا نفكر إلا من أجل العمل؛ بل إن عقلنا قد صُب في قالب العمل. فالتفكير النظري نوع من الترف في حين أن العمل ضرورة. وإذا نحن أردنا العمل بدأنا بتحديد هدف لنا: فنعد خطة، ثم نتقل إلى تفاصيل العملية التي سنحققها. وهذه العملية الأخيرة ليست ممكنة إلا إذا كنا نعلم الأشياء التي يمكن أن نعتمد عليها، فمن الواجب أن نكون قد بدأنا باستخلاص بعض أوجه شبه من الطبيعة تتيح لنا التكهن بالمستقبل. وإذن فمن الواجب

أن نكون قد طبقنا قانون السببية بطريقة شعورية أو غير شعورية. هذا إلى أنه كلما وضحت فكرة السببية الفعالة في عقولنا فإن هذه السببية الفعالة تتخذ صورة السببية الميكانيكية. وهذه العلاقة الأخيرة بدورها تصبح أكثر مطابقة للرياضة كلما عبرت عن ضرورة أشد صرامة. وهذا هو السبب في أننا إذا أردنا أن نصير رياضيين فما علينا إلا أن نتبع المنحدر الذي يسلكه عقلنا. ولكن من جانب آخر، فإن هذه الرياضة الطبيعية ليست إلا دعامة غير شعورية لعادتنا الشعورية في الربط بين نفس الأسباب ونفس النتائج، وهذه العادة نفسها تهدف عادة إلى توجيه الأفعال التي توحى بها المقاصد، أو نقول بعبارة أخرى إنها تهدف إلى توجيه الحركات المتشابهة من أجل تنفيذ نموذج. فنحن نولد صناعاً كما نولد علماء هندسة، بل لسنا علماء هندسة إلا لأننا صناع. وهكذا لما كان العقل الإنساني قد أعد على نحو ما يتطلبه عمل الإنسان فإنه يعمل في آن واحد عن قصد وحساب، وذلك بالتنسيق بين الوسائل والغاية، وتتصور عمليات ذات أشكال يزداد فيها الطابع الهندسي شيئاً فشيئاً. وسواء تصورنا الطبيعة كما لو كانت جهازاً هائلاً يخضع لقوانين رياضية أم رأينا فيها تحقيقاً لخطّة، ففي كلتا الحالتين لا نفعل سوى أن نتبع ميلين للذهن حتى النهاية، وهما الميلان اللذان يكمل أحدهما الآخر، ويرجع كل منهما في أصله إلى نفس الضرورات الحيوية.

وهذا هو السبب في أن الغائية المحضة تشبه المذهب الميكانيكي المحض شبهاً قوياً في معظم النقط. فكل المذهبين ينفر من أن يرى خلقاً غير متوقع للأشكال في مجرى الأشياء، بل في مجرد نمو الحياة. فالمذهب الميكانيكي لا يعتبر في الحقيقة الواقعية سوى مظهر التشابه أو التكرار. فهو يخضع إذن لهذا القانون القائل بأن الطبيعة لا تحتوي إلا على المثل الذي ينتج المثل. وكلما تجلت الهندسة التي ينطوي عليها هذا المذهب كان أقل قدرة على التسليم بأن شيئاً يخلق، ولو كان هذا الشيء هو الشكل ذاته. فمن حيث نكون علماء هندسة فإننا نرفض الأشياء غير المتوقعة. ومن المؤكد أننا كنا نستطيع قبولها باعتبار أننا فنانون، وذلك لأن الفن يحيا على الخلق، ويتضمن إيماناً خفياً بتلقائية

الطبيعة. غير أن الفن الذي لا يحقق هدفًا نوع من الترف، وشأنه في ذلك شأن التفكير النظري البحث. إننا صناع قبل أن نكون فنانيين. وكل صناعة، مهما كانت فجحة، تعيش على أوجه الشبه وضروب التكرار كشأن علم الهندسة الطبيعية الذي يتخذ دعامة يستند إليها. فالصناعة تعمل في نماذج تهدف إلى تكرارها. وعندما ت اخترع تعمل على تنظيم جديد لعناصر معروفة، أو تتخيل أنها تعمل ذلك. فالمبدأ الذي تقوم عليه هو: «يجب أن يوجد المثل للحصول على المثل». وبالاختصار نرى أن التطبيق الدقيق لمبدأ الغائية، يشبه التطبيق الدقيق لمبدأ السببية الميكانيكية في أنه يقود إلى هذه النتيجة وهي: أن كل شيء «معطى سلفًا». فكل المبدأين يقولان بلغتهما شيئًا واحدًا، وذلك لأنهما يعبران عن حاجة واحدة بعينها.

وهذا هو السبب أيضًا في أنهما يتفقان في استبعاد فكرة الزمن تمامًا. إن الديمومة الحقيقية هي التي تنخر في الأشياء وتترك فيها آثار أسنانها. فإذا كان كل شيء يوجد في الزمن، فسوف يتغير كل شيء تغيرًا داخليًا، ولا تتكرر أبدًا إحدى الوقائع الحسية. وإذن ليس التكرار ممكنًا إلا في التفكير المجرد. فالشيء الذي يتكرر هو أحد المظاهر التي اقتطعها حسنًا، أو عقلنا على وجه الخصوص، من الحقيقة الواقعية، ويرجع ذلك على وجه الدقة، إلى أن عملنا الذي يوجه إليه كل مجهود لعقلنا، لا يستطيع الحركة إلا بين ضروب التكرار. فلما كان عقلنا مركزًا على ما يتكرر، ولا يهتم إلا بلحم الشيء بمثيله فإنه ينصرف عن رؤية الزمن. فهو ينفر من كل ما يسيل ويجمد كل ما يلمس. إننا لا نفكر في الزمن الحقيقي. لكننا نحياه لأن الحياة تغطي على العقل من كل جانب. وإن شعورنا بتطورنا وبتطور جميع الأشياء في الديمومة المحضة مائل أماننا، وهو يرسم حول الصورة العقلية ذاتها هالة مبهمة سوف تضل في ظلام الليل. فالمذهب الميكانيكي والمذهب الغائي يتفقان في عدم الاهتمام إلا بالنواة المضيئة التي تشع في الوسط. وهما ينسيان أن هذه النواة إنما تكونت على حساب البقية عن طريق التكاثف، وأنه ينبغي استخدام كل شيء، سواء كان سيالًا أم متكاثفًا، للوقوف على الحركة الداخلية للحياة.

وفي الحق إذا كانت هذه الهالة موجودة، ولو كانت مختلطة مبهمة، فمن الواجب أن تكون أهميتها في نظر الفيلسوف أكثر من أهمية النواة المضيفة التي تحيط بها. ذلك أن وجودها هو الذي يسمح لنا بتأكيد أن النواة نواة، وأن العقل المحض تمامًا إنما هو صورة مصغرة عن طريق التكاثر لقوة أكثر اتساعًا. والحق إننا لما كنا لا نجد قبل هذا الحدس الغامض أي عون لتوجيه عملنا في الأشياء، ذلك العمل الذي يقتصر على سطح الأشياء الخارجية فمن الممكن الظن بأنه لا يؤثر في السطح فقط، بل يؤثر في الأعماق.

وبمجرد أن نخرج من نطاق الحدود التي ضربها المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي المحض سيانًا حول تفكيرنا، فإن الحقيقة الواقعية تبدو لنا كما لو كانت انبثاقًا متواصلًا من ضروب التجديد، فلا يكاد يظهر كل ضرب جديد منها ليتكون منه الحاضر حتى يتقهقر إلى الماضي؛ وفي هذه اللحظة الدقيقة يقع تحت نظرة العقل الذي تتجه عيناه دائمًا وأبدًا إلى الوراء. وتلك هي حالة حياتنا الداخلية، فلكل فعل من أفعالنا سيجد المرء دون مشقة سوابق يعد هذا الفعل نتيجة ميكانيكية لها على نحو ما. وسيقال أيضًا إن كل عمل هو تنفيذ لقصد. وبهذا المعنى، يوجد كل من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي في كل موطن لتطور سلوكنا. لكن إذا كان العمل يهم شخصنا في جملته، وكان شخصيًا حقيقة ولو قليلًا، فإنه لا يمكن التكهن به، ولو أمكن تفسيره، بعد وقوعه، بسوابقه التي أدت إليه. ومع أن العمل يحقق قصدًا فإنه يختلف، باعتبار أنه حقيقة واقعية ماثلة وجديدة، عن القصد الذي لا يمكن إلا أن يكون مشروعًا لتكرار الماضي وإعادة تنظيمه. وإذن فالمذهب الميكانيكي والمذهب الغائي ليسا هنا سوى منظرين خارجيين نلتقطهما من سلوكنا، وهما يستخلصان الطابع العقلي منه. لكن سلوكنا ينزلق بين هذين المنظرين ويمتد إلى أبعد من ذلك بكثير. ونقول مرة أخرى: إن هذا ليس معناه أن العمل الحر هو العمل المتقلب مع الهوى والمضاد للعقل. فإن السلوك، وفقًا للهوى، ينحصر في التآرجح ميكانيكيًا بين حلين أو أكثر قد تم تكوينهما، وفي الثبات على أحدهما في نهاية الأمر: وليس هذا إنصافًا لموقف داخلي، وليس تطورًا؛ بل معناه مهما بدا هذا الرأي

غريبًا، إرغام الإرادة على محاكاة عملية العقل. وعلى عكس ذلك، نرى أن سلوكنا الشخصي حقيقة هو سلوك إرادة لا تحاول تزييف العقل؛ ومع أنها تظل على حالها أي متطورة، فإنها تؤدي عن طريق النضج التدريجي إلى أفعال يستطيع العقل تحليلها دائمًا إلى عناصر معقولة دون الوصول إلى نهاية التحليل تمامًا. فالعمل الحر لا سبيل إلى مقارنته بأي فكرة، بل يجب تعريف «طابعه العقلي» باستحالة هذه المقارنة، وهي الاستحالة التي تسمح لنا بالعثور فيه على أي قدر نشاء من الصبغة العقلية. وهذه هي خاصية تطورنا الداخلي. وتلك هي أيضًا خاصية تطور الحياة، ما في ذلك ريب.

ولما كان عقلنا مغرورًا بنفسه على نحو لا رجاء في علاجه فإنه يتخيل أنه مزود بجميع العناصر الجوهرية لمعرفة الحقيقة، سواء أكان ذلك بحق الوراثة أم بحق الغلبة فطرةً أو اكتسابًا. وحتى إذا اعترف بأنه يجهل الموضوع الذي يعرض عليه، فإنه يعتقد أن جهله إنما ينصب فقط على معرفة أي مقولة من مقولاته القديمة تتناسب مع الموضوع الجديد. فأي درج يجب فتحه لإدخال هذا الموضوع فيه؟ وبأي ثوب سبق تفصيله يمكن كسوته؟ هل هو هذا أو ذاك أو أي شيء آخر؟ أما «هذا» و«ذاك» و«الشيء الآخر» فإنها دائمًا أمور سبقت لنا معرفتها. إن الفكرة القائلة بأننا نستطيع أن نخلق معنى كليًا جديدًا من كل وجه لموضوع جديد، أو منهجًا جديدًا في التفكير لفكرة تدعو إلى نفورنا الشديد. ومع هذا فإن تاريخ الفلسفة مائل أمامنا لكي يبين لنا الصراع الأبدي بين المذاهب، واستحالة إدخال الحقيقة الواقعية، بصفة نهائية، في تلك الثياب الجاهزة وهي معانينا الكلية تامة التكوين، كما يبين لنا ضرورة تقدير كل حالة حسبما تقتضيه. وبدلاً من أن ينتهي عقلنا إلى الاعتراف بهذه الضرورة القصوى فإنه يفضل أن يعلن نهائيًا مع تواضع مشوب بالغرور بأنه لن يعرف إلا أشياء نسبية، وأن الحقيقة المطلقة ليست مجالاً لبحثه، وهذا التصريح المبدئي يتيح له ألا يجد حرجًا في تطبيق منهجه المؤلف في التفكير، وأن يصدر حكمًا مطلقًا حاسمًا على جميع الأشياء بحجة أنه لا يبحث في الحقيقة المطلقة. لقد كان «أفلاطون» أول من حدد النظرية القائلة بأن معرفة الحقيقة الواقعية تنحصر في العثور على مثالها، أي في

إدخالها في إطار سابق لها في الوجود - كان في متناولنا من قبل - كما لو كان العلم الكلي يوجد لدينا ضمناً. غير أن هذه العقيدة طبيعية في العقل الإنساني الذي يوجه همه دائماً إلى معرفة العنوان القديم الذي سيخرج تحته أي موضوع جديد، ومن الممكن القول، بمعنى ما، بأننا نولد أفلاطونيين بمعنى الكلمة.

ولا يتجلى عجز هذا المنهج على نحو أشد وضوحاً إلا في نظريات الحياة. وإذا كانت الحياة قد اضطرت، في أثناء تطورها في اتجاه الحيوانات الفقرية على وجه العموم وفي اتجاه الإنسان والعقل على وجه الخصوص، إلى التخلي في طريقها عن كثير من العناصر التي لا تتفق مع هذا النوع الخاص من الحياة العضوية، وإلى أن تعهد بهذه العناصر إلى طريق أخرى من التطور - كما سنبين ذلك - نقول إذا كان الأمر هكذا فإن مجموعة هذه العناصر هي التي يجب البحث عنها وصهرها مع العقل ذاته حتى نستطيع الوقوف على الطبيعة الحقيقية للنشاط الحيوي. هذا إلى أننا سنجد عوناً دون شك في تلك الهالة المبهمة من التصور التي تحيط بتصورنا الواضح وأريد به تصورنا العقلي: فماذا عسى أن تكون هذه الهالة غير المفيدة في الواقع، إن لم تكن جزءاً من المبدأ المتطور، وهو ذلك الجزء الذي لم ينكمش حتى ينطبق على الصورة الخاصة لتركيبنا العضوي والذي تسلل دون حق؟ وهذه الهالة هي التي يجب أن نتجه نحوها للبحث عن الإرشادات التي تتيح لنا التوسع في الصورة العقلية لتفكيرنا؛ وهي المنبع الذي نستمد منه الوثبة الضرورية للسمو عن مستوانا الإنساني. فتصور الحياة في جملتها لا يمكن أن ينحصر في التأليف بين المعاني البسيطة التي وضعتها الحياة في نفوسنا في أثناء تطورها: إذ كيف يكون الجزء مساوياً للكل، والحال للمحلول فيه، وأحد رواسب العملية الحيوية لهذه العملية نفسها؟ ومع ذلك فهذا هو الوهم الذي نقع فيه عندما نعرف تطور الحياة «بالانتقال من المتجانس إلى غير المتجانس»، أو بأي معنى آخر نصل إليه بالتأليف بين عدة أجزاء من العقل. إننا نتخذ لأنفسنا مكاناً في إحدى النقط التي ينتهي إليها التطور، ولا ريب في أنها النقطة الرئيسية غير أنها ليست النقطة الوحيدة: وفي هذه النقطة نفسها لا نأخذ كل

ما يوجد فيها؛ لأننا لا نحتفظ من العقل إلا بمعنى كلي واحد أو معنيين يعبر فيهما عن نفسه؛ وهذا الجزء الذي نأخذه من جزء آخر هو ما نصرح بأنه ممثل «للكل»، بل لشيء يطغى على الكل المتجمد، أريد بذلك الحركة التطورية التي ليس هذا الكل إلا مرحلتها الحالية؛ والحقيقة هي أنه ليس من الغلو أو ليس من القصد أن نعتبر العقل بأسره؛ إذ ينبغي أيضاً أن نقرب إليه ما نجده في كل نقطة أخرى ينتهي إليها التطور وينبغي أن ننظر إلى هذه العناصر المختلفة والمتباعدة كما لو كانت؛ في حالتها الراهنة أو في حالتها الماضية في الأقل قطعاً يكمل بعضها بعضها وهي في أبسط أشكالها. وفي هذه الحالة وحدها نستطيع الحدس بالطبيعة الحقيقية لحركة التطور. هذا إلى أننا لا نعدو أن نحدس بها، وذلك لأننا نهتم دائماً بالشيء المتطور، وهو النتيجة، لا بالتطور نفسه، أي الفعل الذي يؤدي إلى النتيجة.

تلك هي فلسفة الحياة التي نسير نحوها. فهي تدعي تجاوز المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي في آن واحد، لكنها أكثر قرباً من المذهب الثاني منها إلى المذهب الأول، كما أشرنا إلى ذلك في أول الأمر. ومن المجدي أن نلح في توضيح هذه النقطة، وأن نبين، بعبارات أكثر دقة، فيم تشبه المذهب الغائي وفيم تختلف عنه.

فهي تشبه المذهب الغائي المحض في أنها تعرض علينا العالم العضوي كما لو كان كلا منسجماً، وإن كان ذلك بصورة أكثر غموضاً، لكن ما أبعد هذا الانسجام عن أن يكون كاملاً كما قيل. فهي تسلم بوجود كثير من ضروب التنافر، وذلك لأن كل نوع، بل كل فرد لا يحتفظ من الدفعة الشاملة للحياة إلا بوثة خاصة، ويميل إلى استخدام هذه الطاقة لمصلحته الخاصة. وفي هذا ينحصر التكيف. وهكذا لا يفكر كل من النوع والفرد إلا في ذاته، - مما قد يدعو إلى نشوب صراع بينهما وبين الأشكال الأخرى للحياة. وإذن لا يوجد الانسجام بحسب الواقع، بل يوجد من باب أولى بحسب المبدأ؛ وأريد بذلك أن الوثبة الأولى وثبة مشتركة، وأنه كلما صعد المرء إلى أعلى بدا له أن الاتجاهات المختلفة يكمل بعضها بعضاً. ومثال ذلك الريح التي تندفع في مفترق طرق، وتنقسم إلى

تيارات هوائية تسير في اتجاهات متباعدة، ومع ذلك فليست جميعها إلا ريحاً واحدة بعينها. فالانسجام أو «التكامل» من باب أولى يتجلى، جملة، في الاتجاهات بدلاً من أن يتجلى في الحالات، ونقول بصفة خاصة: إن الانسجام يوجد بالأحرى إلى الوراء بدلاً منه إلى الأمام (وهذه هي النقطة التي أخطأ فيها المذهب الغائي خطأ بالغاً). وهو يعتمد على اتحاد الدفعة لا على الهدف المشترك. فمن العبث أن يرغب المرء في تحديد هدف للحياة بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة. ذلك أن الحديث عن هدف معناه التفكير في نموذج سابق في الوجود، وليس له إلا أن يتحقق. وإذن فمعنى ذلك في الواقع، أننا نفرض أن كل شيء يوجد فعلاً وأن المرء يستطيع قراءة المستقبل خلال سطور الحاضر. ومعناه أنه يعتقد أن الحياة، من حيث حركتها وتماها تسلك مسلك عقلنا، الذي ليس إلا منظرًا جامدًا وجزئيًا قد التقط منها، والذي يضع نفسه دائماً خارج الزمن بطبيعة الأمر. أما الحياة فتتقدم وتستمر. نعم إننا متى انتهينا من السير في الطريق فإننا نستطيع إذا ألقينا نظرة إلى الوراء تحديد اتجاهه وتوضيح هذا الاتجاه بمصطلحات نفسية، والحديث عن ذلك كما لو كان هناك هدف سعينا إلى تحقيقه. وعلى هذا النحو نتحدث عن أنفسنا. أما عن الطريق الذي يجب السير فيه مستقبلاً فليس للذهن الإنساني سبيل إلى الحديث عنه، ذلك لأن الطريق إنما خلق شيئاً فشيئاً تبعاً لفعل السير فيه، إذ إنه ليس إلا اتجاهًا لهذا الفعل نفسه، وإذن فمن الواجب أن يتضمن التطور، في كل لحظة تفسيراً نفسياً، وهو في نظرنا أفضل تفسير، لكن ليس لهذا التفسير قيمة، بل ليس له دلالة إلا إذا قام على أساس من وقوع الأشياء بالفعل. فمن الواجب ألا يفهم التفسير الغائي الذي نقترحه مطلقاً على أنه تكهن بالمستقبل. وإنما هو نظرة خاصة عن الماضي في ضوء الحاضر. وبالاختصار تسلك الفكرة التقليدية عن الغائية مسلك الإفراط أو التفريط في تحديد مبدئها. فهي تغلو في تضيق معنى الحياة عندما نفسرها بالعقل: فإذا نظرنا إلى العقل في الأقل على النحو الذي نجده في أنفسنا رأينا أن مجرى التطور قد حدد صورته: فهو مقتطع من شيء أكثر اتساعاً، أو نقول من باب أولى بأنه ليس إلا رسمًا مستويًا بالضرورة لتحقيق لها عمقها وبروزها. وتلك الحقيقة الأقرب إلى فهمنا هي التي ينبغي للمذهب الغائي الصحيح أن

يعيد تركيبها، أو يجب عليه بالأحرى أن يشملها بنظرة واحدة لو كان ذلك ممكناً. ومن جانب آخر لما كان من المحقق أن هذه الحقيقة تطغي على العقل من كل جانب، وهو القوة التي تربط المثل بمثيله، وتلمح ضروب التكرار وتنتجها أيضاً - فهي خالقة من غير شك، ومعنى ذلك أنها تحدث نتائج تكون مسرّحاً لتمدها وتساميتها: وإذن فلم تكن هذه النتائج موجودة فيها من قبل، ومن ثم فليس من الممكن أن تكون غايات لها، مع أنها متى وجدت بالفعل أمكن تفسيرها تفسيراً عقلياً، كما يمكن تفسير شيء مصنوع حقق نموذجاً ما. وفي جملة القول، يبدو قصور نظرية الأسباب الغائية عندما تكتفي بفرض العقل في الطبيعة، ويبدو غلوها عندما تفرض أن المستقبل يوجد سلفاً في الحاضر على صورة فكرة. هذا إلى أن النظرية الثانية التي يؤخذ عليها غلوها نتيجة للنظرية الأولى التي يؤخذ عليها قصورها. فمن الواجب أن نستعيض عن العقل بمعنى الكلمة بالحقيقة الواقعية الأقرب إلى إدراكنا والتي ليس العقل إلا صورة مصغرة منها. وعندئذ، يبدو المستقبل تمهداً للحاضر. وإذن لم يكن هذا المستقبل موجوداً في الحاضر على هيئة غاية يمكن تصورها. ومع ذلك، فمتى تحقق بالفعل فإنه يفسر الحاضر كما يفسره الحاضر سواء بسواء، بل على نحو أكثر وضوحاً؛ ويجب النظر إليه على أنه غاية ونتيجة على حد سواء، أو غاية أكثر منه نتيجة. فمن وجهة النظر المألوفة للعقل يحق لنا أن نعتبر المستقبل اعتباراً مجرداً، وذلك لأن العقل نفسه صورة مجرد مأخوذة من السبب الذي يفيض منه المستقبل.

حقاً يبدو في هذه الحالة أنه لا سبيل إلى الوقوف على حقيقة السبب. وليس من الممكن التحقق من صدق النظرية الغائية عن الحياة بطريقة دقيقة. وسيقال ما عسى أن يحدث لو أننا ذهبنا إلى حد أبعد مما تذهب إليه الحياة في أحد اتجاهاتها؟ فيها نحن أولاً، قد عدنا في الواقع بعد هذا الاستطراد الضروري، إلى المسألة التي نعلها جوهرية: هل نستطيع البرهنة بالظواهر على قصور المذهب الميكانيكي؟ لقد صرحنا أن هذه البرهنة إنما تكون ممكنة إذا نحن ارتضينا فرض التطور صراحة. والآن علينا أن نقرر أنه إذا كان المذهب الميكانيكي غير كاف في تفسير التطور فإن سبيل البرهنة على عدم كفايته لا ينحصر في التزام الفكرة التقليدية عن الغائية، فضلاً عن تضيقها أو التخفيف من حدتها،

بل على العكس من ذلك، يجب الذهاب إلى حد أبعد مما ذهب إليه.

البحث عن معيار

ولنشر فوراً إلى المبدأ الذي تعتمد عليه برهنتنا. لقد قلنا إن الحياة تعد منذ أصولها الأولى، استمراراً لوثبة واحدة بعينها انقسمت إلى عدة خطوط متباعدة من حيث التطور. فهناك شيء كبير، وهناك شيء نما عن طريق سلسلة من الزيادات التي كانت هي الأخرى ضرورياً من الخلق. وهذا النمو نفسه هو الذي أفضى إلى التفرقة بين الاتجاهات التي لم يكن من الممكن أن تزداد نمواً بعد حد معين، دون أن تصبح متنافرة فيما بينها. وليس هناك على وجه الدقة ما يحول دون أن نتخيل فرداً واحداً يمكن أن يتم فيه تطور الحياة نتيجة لتحولات توزع على آلاف القرون. ومن الممكن أيضاً، نظراً لعدم وجود فرد وحيد، أن نفرض عدداً من الأفراد الذين يتتابعون واحداً إثر آخر على هيئة سلسلة متتابعة الحلقات تسير في اتجاه واحد. وفي كلتا الحالتين، لا يكون للتطور إلا بُعد واحد، إذا أجزئ لنا هذا التعبير. لكن التطور قد تم، في حقيقة الأمر، بتوسط ملايين من الأفراد في خطوط متباعدة، ينتهي كل خط منها إلى مفترق طرق تتفرع منه طرق جديدة، وهكذا دواليك على نحو غير محدد. فإذا كان فرضنا يقوم على أساس صحيح، وإذا كانت الأسباب الجوهرية التي تعمل عملها على طول مختلف هذه الطرق أسباباً نفسية؛ فمن الواجب أن تحتفظ بشيء مشترك، على الرغم من تباين نتائجها، كما يحتفظ الزملاء الذين فرقهم الحياة لمدة طويلة من الزمن بنفس ذكريات الطفولة. فمهما وجد من مفترقات طرق، ومهما فتح من طرق جانبية تسير فيها العناصر المتفرقة سيراً مستقلاً، فإن حركة الأجزاء تستمر، على الرغم من ذلك بسبب الوثبة المبدئية التي خرج منها كل شيء. وإذا يجب أن يبقى شيء من الكل في الأجزاء. ومن الممكن أن يصبح هذا الشيء المشترك شيئاً ملموساً على نحو خاص، وربما تم ذلك عن طريق وجود نفس الأعضاء في الكائنات

العضوية المختلفة أشد الاختلاف - فلنفرض للحظة من الزمن، أن المذهب الميكانيكي هو المذهب الصحيح: وعندئذ سيكون التطور قد تم عن طريق سلسلة من الحالات العرضية التي تنضم بعضها إلى بعض، إذ إن كل حالة عرضية جديدة سوف يحتفظ بها عن طريق الاختيار إذا كانت مفيدة بالنسبة إلى هذه المجموعة من الحالات العرضية السابقة الموفقة التي ينطوي عليها الشكل الحالي للكائن الحي. فأي احتمال هناك في أن يؤدي تطوران مختلفان تمامًا إلى نتائج متشابهة عن طريق سلسلتين مختلفتين تمامًا من الحالات العرضية التي ينضم بعضها إلى بعض؟ فكلما ازداد تباعد طريقتين للتطور قل احتمال هذا الأمر، وهو أن التأثيرات العرضية الخارجية أو التغيرات العرضية الداخلية تحدد تكوين نفس الأجهزة في هذين الطريقتين من التطور، ولا سيما إذا لم يوجد أثر لهذه الأجهزة في الوقت الذي حدث فيه افتراق الطريقتين. وعلى عكس ذلك يبدو هذا التشابه طبيعيًا في فرض مثل فرضنا. إذ ينبغي أن يعثر المرء حتى في الجداول المائئة الأخيرة على شيء من تلك الدفعة التي فاضت من المنبع. وإذن فيمكن دحض المذهب الميكانيكي المحض، كما تمكن البرهنة من ناحية خاصة على صدق الغائية بالمعنى الخاص الذي نفهمها به، وذلك إذا استطعنا إثبات أن الحياة تصنع أجهزة واحدة بعينها على الخطوط المتباعدة للتطور عن طريق بعض الوسائل المتباينة. هذا إلى أن قوة الدليل تتناسب مع درجة التباعد بين طرق التطور التي اتبعت، ومع درجة التعقيد في التراكيب المتشابهة التي نجدها في هذه الطرق.

سيحتج بعضهم بأن تشابه التركيب يرجع إلى وحدة الشروط العامة التي تطورت فيها الحياة؛ وسيقال إن هذه الشروط الخارجية الدائمة قد حددت نفس الاتجاه للقوى التي تؤدي إلى نشأة هذا الجهاز أو ذلك، على الرغم من اختلاف المؤثرات الخارجية العابرة والتغيرات العرضية الداخلية - ونحن لا نجهل، في الواقع، المكانة التي يحتلها معنى «التكيف» في العلم المعاصر. حقًا إن علماء الحياة لا يستخدمون جميعًا هذا المعنى بطريقة واحدة، فبعضهم يرى أن الشروط الخارجية تستطيع أن تفضي مباشرة إلى تغير الكائنات العضوية في اتجاه محدد، وذلك عن طريق التغيرات الطبيعية الكيميائية التي

تحدثها في المادة الحية: وتلك هي نظرية «إيمر» (Eimer) مثلاً. ويرى آخرون ممن كانوا أكثر أمانة على روح نظرية «دارون» أن تأثير (هذه) الشروط لا يتم إلا بطريقة غير مباشرة، عندما تساعد بعض ممثلي النوع الذين ولدوا مصادفةً أفضل تكيفاً بالبيئة في أثناء صراعهم من أجل الحياة. وبعبارة أخرى، ينسب بعضهم إلى الشروط الخارجية تأثيراً إيجابياً، وينسب بعضهم إليها تأثيراً سلبياً. وبناء على الفرض الأول يؤدي هذا السبب إلى التغيرات، ويؤدي إلى حذف بعضها تبعاً للفرض الثاني. لكن من المقرر لديهم في كلتا الحالتين أن هذا السبب يحدد توافقاً دقيقاً بين الكائن العضوي وشروط وجوده. ولا ريب أنهم سيحاولون الاعتماد على هذا التكيف المشترك لكي يفسروا ميكانيكياً أوجه الشبه في التركيب، وهي أوجه الشبه التي نعتقد أنه من المستطاع أن نستنبط منه أخطر حجة ضد المذهب الميكانيكي. وهذا هو السبب في أنه يجب علينا أن نذكر، تَوّاً وبصفة إجمالية وقبل الدخول في التفاصيل، لماذا كانت التفسيرات التي تستمد هنا من «التكيف» تبدو غير كافية في نظرنا.

فلنلاحظ أولاً أن الفرض الثاني من الفرضين اللذين حددنا صيغتهما منذ قليل هو الوحيد الذي لا يدعو إلى اللبس. فإن فكرة «دارون» عن تكيف يتم عن طريق الحذف الآلي للأفراد الذين لا يتكيفون بالبيئة فكرة بسيطة وواضحة. وعلى خلاف ذلك، فهي تجد مشقة في تفسير النمو التدريجي، المستمر في خط واحد، لأجهزة معقدة كتلك التي سنفحصها، والسبب في ذلك على وجه الدقة هو أنها تنسب إلى السبب الخارجي الموجه للتطور تأثيراً سلبياً تماماً. فما عسى أن يحدث عندما ترغب في تفسير وحدة التركيب لأعضاء معقدة على نحو خارق خلال طرق التطور المتباعدة؟ فإن تغيراً عرضياً، مهما كان ضئيلاً، يتضمن تأثير عدد كبير من الأسباب الطبيعية والكيميائية الصغيرة. وإن تكدر التغيرات العرضية، الذي يجب أن يتم لإنتاج تركيب معقد، يتطلب مساهمة عدد، يمكن القول بأنه غير متناه، من الأسباب اللامتناهية في الصغر. فكيف يمكن لجميع هذه الأسباب العرضية أن تظهر من جديد كما هي، وتبعاً لنفس الترتيب في نقط مختلفة من

المكان والزمان؟ ولن يعضد أحد هذا الرأي، بل إن من يؤمن بنظرية «دارون» سوف يقتصر، دون ريب، على القول بأن النتائج المتساوية يمكن أن تترتب على أسباب مختلفة، وإن هناك أكثر من طريق واحد يفضي إلى مكان واحد. لكن يجب ألا نكون فريسة لنوع من المجاز. فإن المكان الذي ينتهي إليه المرء لا يرسم شكل الطريق الذي سلكه للوصول إلى هذا المكان؛ في حين أن تركيباً عضوياً ما ليس إلا تكديساً لفروق طفيفة اضطر التطور إلى اجتيازها للوصول إلى هذا التركيب. فليس من الممكن أن نجد في كل من الصراع الحيوي والاختيار الطبيعي، عوناً على حل هذا الجزء من المشكلة؛ لأننا لا نشغل أنفسنا هنا بما اختفى بل بما استمر في البقاء. لكننا نرى، على طول طرق مستقلة للتطور، أن نفس التراكيب قد حددت أشكالها بتكديس تدريجي لنتائج انضم بعضها إلى بعض. فكيف نفرض أن أسباباً عرضية ظهرت في ترتيب عرضي تؤدي إلى نفس النتيجة عدة مرات، عندما تكون الأسباب عديدة إلى ما لا نهاية، والنتيجة معقدة إلى ما لا نهاية؟

إن المبدأ الذي يعتمد عليه المذهب الميكانيكي هو أن «نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج». حقاً لا يتضمن هذا المبدأ دائماً أن نفس النتائج ترجع إلى نفس الأسباب، ومع ذلك فإنه يفضي إلى هذا الأمر في الحالة الخاصة التي تكون فيها الأسباب ظاهرة في النتيجة، وتكون هي العناصر المقومة لهذه النتيجة ذاتها. إنه من الجائز جداً أن المترشحين اللذين يبدأان من نقطتين مختلفتين، ويسيران حسبما اتفق في الريف وفقاً لهواهما ينتهيان بأن يلقي أحدهما الآخر. أما أنهما يرسمان منحنيات متماثلة تماماً ومقابلة بعضها لبعض بالضبط، في أثناء سيرهما على هذا النحو، فذلك أمر أبعد ما يكون عن احتمال الصدق. هذا ويزداد ضعف الاحتمال عندما يحتوي الطريقان اللذان سلكهما الرجلان، كل من جانبه، على منعطفات أكثر تعقيداً. ثم يصبح ضعف الاحتمال استحالة إذا كانت تعرجات المترشحين معقدة إلى ما لا نهاية له. لكن ما قيمة تعقيد هذه التعرجات بالنسبة إلى تعقيد عضو يحتوي، تبعاً لنظام خاص، على آلاف من الخلايا المختلفة التي تعد كل خلية منها نوعاً من الكائنات العضوية؟

فلنتنقل إذن، إلى الفرض الثاني، ولنر كيف يحل المشكلة. إن التكيف لن ينحصر هنا في مجرد استبعاد من لا يتكيفون بالبيئة. إنما سيرجع إلى التأثير الإيجابي للشروط الخارجية التي تحدد الكائن العضوي تبعاً لنموذجها الخاص. وفي هذا المرة يمكن تشابه النتائج عن طريق تشابه الأسباب، وسيبدو في الظاهر أننا في مجال المذهب الميكانيكي البحت. لكن لننظر إلى الأمر عن كثب، فإننا سنرى أن هذا التفسير لفظي محض، وأننا ما زلنا ضحية للألفاظ وأن هذا الحل المصطنع ينحصر في استخدام كلمة «التكيف» بمعنيين مختلفين تماماً في نفس الوقت.

فإذا سكبت في كوب بعينه ماء، ثم نبذاً، كلا بدوره، فإن السائلين سوف يتشكلان بصورة واحدة، ويرجع تشابه الشكل إلى اتحاد تكيف السائل، بالكوب. وعندئذ يدل التكيف على احتواء ميكانيكي. ذلك أن الشكل الذي تتكيف به المادة كان موجوداً من قبل، ومحددًا تمامًا، يفرض على المادة حدوده الخاصة. لكن أين كان الشكل السابق في الوجود الذي ينتظر المادة عندما نتحدث عن تكيف كائن عضوي بالشروط التي يجب أن يحيا فيها؟ ليست الشروط قالباً تنصب فيه الحياة وتتقبل منه شكلها، وإذا فكر المرء على هذا النحو فهو ضحية لنوع من المجاز. فلا وجود حتى الآن لشكل من الأشكال، وإنما من شأن الحياة أن تخلق لنفسها شكلاً يتناسب مع الشروط التي أعدت لها. ولذا يجب أن تحدد موقفها من هذه الشروط فتمحو تأثير الضار منها وتستخدم النافع منها، وأن تجيب في آخر الأمر على المؤثرات الخارجية بإنشاء جهاز آلي ليس ثمة تشابه بينه وبين هذه المؤثرات. فلن ينحصر التكيف هنا في التكرار؛ بل في الإجابة.

وهذان أمران مختلفان تماماً. وإذا صح وجود تكيف في هذه الحالة فسيكون بالمعنى الذي نستطيع القول تبعاً له بأن حل مشكلة هندسية مثلاً يتكيف بشروط منطوق هذه المشكلة. نعم لا مانع عندي في أن التكيف الذي يفهم على هذا النحو يفسر السبب في أن مختلف عمليات التطور تفضي إلى أشكال متشابهة؛ وفي الواقع فإن نفس المشكلة تتطلب نفس الحل. لكن يجب عندئذ أن نفعل كما في حل إحدى مشكلات الهندسة

أي أن ندخل نشاطاً عقلياً، أو في الأقل، سبباً يعمل عمل هذا النشاط. وسندخل هنا الغائية من جديد، وهي غائية محملة إلى أقصى حد بعناصر إنسانية^(١) في هذه المرة، وفي جملة القول، إذا كان التكيف الذي نتحدث عنه سلبياً، ومجرد تكرار مجسم لما هي عليه الشروط من حيث الشكل، فإنه لن ينشئ شيئاً مما نريد له أن ينشئ؛ وإذا نادى أحدهم بأنه تكيف إيجابي قادر على الإجابة بحل مطابق للمشكلة التي تثيرها الشروط فسوف يذهب إلى حد أبعد مما ذهبنا إليه؛ بل نرى أنه سيغلو في الاتجاه الذي أشرنا إليه أولاً، غير أن الحقيقة هي أن المرء ينتقل على نحو غير مشروع من أحد المعنيين إلى الآخر، وأنه يلجأ إلى الأول كلما وجد متلبساً باعتناق المذهب الغائي في استخدامه للمعنى الثاني. إن هذا المعنى الآخر هو الذي يستخدم حقيقة في الأساليب العلمية العادية، لكن الأول هو الذي يزود العلم بفلسفته في معظم الأحيان. ففي كل حالة خاصة نتحدث كما لو كانت عملية التكيف مجهوداً ببذله الكائن العضوي لإنشاء جهاز قادر على استخلاص أفضل جانب ممكن من الشروط الخارجية؛ ثم نتكلم عن التكيف على وجه العموم، كما لو كان الطابع ذاته الذي تتركه الظروف، وتتقبله مادة قابلة لأي نوع من التشكل تقبلاً سلبياً.

لكن لنتنه إلى الأمثلة. قد يحسن أولاً أن نقوم هنا بمقارنة عامة بين النباتات والحيوانات. فكيف يمكن ألا ندهش لضروب التقدم المتوازية التي تمت لدى كل منهما في الاتجاه الجنسي. فليس الإخصاب نفسه هو بعينه عند النباتات العليا ولدى الحيوان فحسب -إذ إنه ينحصر، هنا وهناك، في اتحاد نصفي نواتين يختلفان من حيث الخواص والتركيب قبل تقاربهما ويصبحان بعد ذلك مباشرة متعادلين -بل إن إعداد العناصر الجنسية يتم طبقاً لشروط متشابهة في كلتا الحالتين: وهو ينحصر، بصفة جوهرية، في اختصار عدد المواد الصبغية (Chromosomes) وطرح كمية خاصة من مادة الخيط الصبغي^(٢) ^(٣). ومع

(1) Anthropom orphique.

(٢) الخيط الصبغي Chromatique وهو الذي يظهر في نواة الخلية في أثناء انقسامها «المترجم».

(3) P. Guérin, Les connaissances actuelles sur la fécondation chez les Phanérogames Paris 1904. P. 144 -148. et Delage L'Herédité 2em édition, 1903 P. 140 et suiv.

ذلك، فإن النباتات والحيوانات قد تطورت في طرق مستقلة، وواتتهما ظروف متباينة، وقامت في طريقهما عقبات مختلفة. فها نحن أولاء تجاه سلسلتين كبيرتين اتجهتا في طريقين متباعدين، وعلى امتداد طريق كل من هاتين السلسلتين، تألفت معاً آلاف الآلاف من الأسباب التي حددت تطورهما من الناحيتين المورفولوجية والوظيفية. ومع ذلك فإن هذه الأسباب المعقدة إلى ما لا نهاية له قد تجمعت، في كلتا الحالتين، في نتيجة واحدة بعينها. هذا إلى أن لا نكاد نجرؤ على القول بأن هذه النتيجة ظاهرة من ظواهر «التكيف» فكيف نتحدث عن تكيف، وكيف نستشهد بضغوط الظروف الخارجية؛ في حين أن فائدة الإخصاب الجنسي نفسها ليست ظاهرة، وأنه قامت لتفسيرها عدة محاولات أشد ما تكون اختلافاً فيما بينها؛ بل إن بعض المفكرين الممتازين رأى أن الوظائف الجنسية لدى النباتات على الأقل ترف كان من الممكن أن تكون الطبيعة في غنى عنه⁽¹⁾؟ غير أننا لا نريد التوسع في هذه الأشياء التي هي موضع خلاف كبير. فإن إبهام مصطلح «التكيف» وضرورة تجاوز وجهتي النظر لكل من السببية الميكانيكية والغائية الإنسانية⁽²⁾ في آن واحد سيظهران أكثر وضوحاً في أمثلة أكثر بساطة. ففي كل العصور، استغل مذهب الغائية التركيب العجيب للأعضاء الحسية لكي يماثل عمل الطبيعة بعمل صانع عاقل. هذا إلى أن هذه الأعضاء لما كانت توجد في صورة أولية عند الحيوانات الدنيا، ولما كانت الطبيعة تعرض علينا جميع الحالات المتوسطة بين البقعة الملونة لأدنى الكائنات وبين العين المعقدة تعقيداً لا نهاية له عند الحيوانات الفقيرة، كان من السهل الرجوع هنا أيضاً إلى عملية الاختيار الطبيعي -وهي عملية ميكانيكية بحتة- تتجه بالكائنات تدريجياً نحو الكمال. وأخيراً، فلو كانت هناك حالة يبدو أنه يحق لنا الاستشهاد فيها بالتكيف فسوف تكون هي تلك الحالة الأخيرة. فإنه من الممكن أن يثار الجدل حول وظيفة ودلالة

(1) Möbius, Beiträge Zur Lehre von der Fortpflanzung der Gewächse, Iena 1897, P 203 -206 en particulier. -ef. Hartog, sur les phénomènes de reproduction (Année Biologique, 1895, P 707-709)

(2) Anthropomorphique

التوالد الجنسي والصلة التي تربطه بالشروط التي يتم فيها: لكن الصلة بين العين والضوء بينة، وعندما نتكلم هنا عن التكيف يجب أن نعلم المراد بذلك. وإذن فإن استطعنا أن نبين، في هذه الحالة الممتازة، عدم غناء المبادئ التي يستشهد بها هذا الفريق أو ذاك فإن برهنتنا تصل مباشرة إلى درجة كافية من العموم.

فلنفحص المثال الذي ألح المدافعون عن الغائية دائماً في الإشارة إليه: وهو تركيب عين مثل عين الإنسان. فإنهم لا يجدون مشقة في بيان أن عناصر هذا الجهاز المعقد إلى أكبر حد تتسق فيما بينها اتساقاً خارقاً للعادة. وقد قال صاحب كتاب مشهور عن «الأسباب الغائية»: لكي تتم الرؤية يجب أن تصبح الطبقة الصلبة شفافة في نقطة من سطحها حتى تسمح للأشعة الضوئية «أن تخترقها...»، ويجب أن تكون القرنية مقابلة على وجه الدقة لفتحة محجر العين نفسها...، ويجب أن توجد وراء هذه الفتحة الشفافة أوساط متوافقة في اتجاهها، ويجب أن توجد الشبكية في طرف الفجوة المظلمة...^(١)؛ ويجب أن يوجد عدد لا حصر له من المخروطات الشفافة في اتجاه عمودي بالنسبة إلى الشبكية فلا تسمح بالوصول إلى الغشاء العصبي إلا بالضوء الموجه تبعاً لمحورها^(٢)، إلخ». وقد رد بعضهم على المدافع عن الأسباب الغائية بأن دعا إلى فحص هذه الظاهرة بناء على فرض التطور. ففي الواقع، يبدو كل شيء خارقاً للعادة إذا فحص المرء عيناً كعيننا حيث تتسق آلاف من العناصر مع وحدة الوظيفة. لكن ينبغي أن نتبع الوظيفة ابتداء من أصلها الأول لدى إحدى النقيعات (Infusoire)، حيث نرى أنها لا تعدو أن تكون مجرد حساسية (تكاد تكون كيميائية محضة) لبقعة ملونة تجاه الضوء. وهذه الوظيفة التي لم تكن إلا ظاهرة عرضية في مبدأ الأمر، استطاعت أن تفضي إلى تعقيد طفيف في العضو؛ وذلك إما مباشرة بطريق عملية غير معروفة، وإما على نحو غير مباشر أي لمجرد المزايا التي تحققها للكائن الحي، وهكذا تعده لعملية الاختيار الطبيعي، ثم استتبع هذا التعقيد الطفيف تحسين الوظيفة.

(1) Paul Janet, les causes Finales, Paris 1876 P. 83.

(2) Ibid. P. 80

وعلى هذا النحو يستطيع المرء أن يفسر التكوين التدريجي لعين جيدة التركيب كعيننا، وذلك عن طريق سلسلة غير محدودة من أفعال وردود أفعال بين الوظيفة والعضو ودون الرجوع في ذلك إلى سبب غير ميكانيكي.

وفي الواقع ليس البت في هذه المسألة بالأمر اليسير إذا نحن حددنا وضعها فوراً على أساس الصلة بين الوظيفة والعضو كما كان يفعل المذهب الغائي، وكما كان يفعل المذهب الميكانيكي نفسه. فإن العضو والوظيفة حدان متباينان فيما بينهما، ويتوقف كل منهما على الآخر إلى حد كبير بحيث يستحيل القول سلفاً، عند تحديد الصلة بينهما، إذا كان ينبغي البدء بالأول كما يريد المذهب الميكانيكي، أو بالثاني كما تتطلبه نظرية الغائية. غير أننا نعتقد أن المناقشة سوف تتخذ اتجاهًا آخر شديد الاختلاف، إذا قارن المرء أولاً بين حدين من طبيعة واحدة، أي بين عضو وعضو، لا بين عضو ووظيفته. وفي هذه المرة قد نستطيع الاتجاه شيئاً فشيئاً نحو حل يزداد احتمال قبوله لدى العقل. كما يزداد الأمل في الانتهاء إلى حل كلما عقد المرء العزم على النظر إلى هذه المسألة بناء على فرض التطور.

التغير غير المحسوس

فها نحن أولاء نقارن بين عين أحد الحيوانات الفقرية وعين أحد الحيوانات الرخوية مثل محار المشط (Peigne)^(١). ففي كلتا العينين توجد نفس الأجزاء الجوهرية المركبة من عناصر متماثلة. فعين الحيوان المحاري تحتوي على شبكية وقرنية، ومادة بلورية تتركب من خلايا شبيهة بما لدينا. بل نلاحظ لديه وجود انحراف خاص للعناصر الشبكية، ذلك الانحراف الذي لا يوجد، بصفة عامة، في شبكية الحيوانات غير الفقرية، ولا ريب في أن أصل الحيوانات الرخوية موضع مناقشة، ولكن مهما كانت وجهة النظر التي

(١) لأن أطرافه تشبه أطراف المشط «المترجم».

يرتضيها المرء فإنه سيسلم بأن هذه الحيوانات الرخوية والحيوانات الفقرية قد انفصلت من أصلها المشترك قبل ظهور عين في مثل تعقيد عين «محرار المشط» بزمان طويل. وإذن فما مصدر التماثل في التركيب بين العينين؟

فلنبحث عن جواب لهذا السؤال لدى كل من الفرضين المتضادين الخاصين بالتفسير التطوري كل بدوره، أي لدى الفرض القائل بالتغيرات الاتفاقية المحضمة، والفرض القائل بالتغير الموجه في طريق محدد بسبب تأثير الشروط الخارجية.

أما فيما يتصل بالفرض الأول فإننا نعلم أنه يبدو اليوم في صورتين مختلفتين اختلافًا كافيًا. فقد تحدث «دارون» عن تغيرات طفيفة جدًا، ينضم بعضها إلى بعض بسبب الاختيار الطبيعي. وكان «دارون» لا يجهل ظواهر التغير المفاجئ: ولكن هذه «الألعاب الرياضية» كما كان يسميها لم تكن تؤدي في نظره إلا إلى مسوخ عاجزة عن الاستمرار في البقاء عن طريق التوالد، ولذا فإنه كان يفسر نشأة الفصائل بتكدس التغيرات غير المحسوسة^(١)، وذلك هو أيضًا رأى كثير من علماء التاريخ الطبيعي. ومع ذلك، فإن هذا الرأي يميل إلى ترك مكانه لفكرة مضادة تلخص في أن إحدى الفصائل الجديدة تنشأ فجأة عندما تظهر في آن واحد عدة خواص جديدة مختلفة إلى حد كاف عن الخواص القديمة. وهذا الفرض الأخير الذي سبق أن وضعه علماء مختلفون، ولا سيما «باتسون» Bateson في كتاب قيم^(٢)، قد أصبح ذا دلالة كبيرة، واكتسب كثيرًا من القوة منذ التجارب الرائعة التي قام بها «هوجو دي فريس» (Hugo de Vries). فإن هذا العالم النباتي لما أجرى تجاربه على حسناء الليل المعروفة باسم أونوثرأ لا ماركيانا (*Enothera Lamarckiana*) حصل بعد عدة أجيال من هذا النبات على عدد من الفصائل الجديدة. وللنظرية التي استنبطها من تجاربه أهميتها العظمى، فهي تقول بأن «الفصائل» تمر بمراحل ثابتة تارة، ومتحولة تارة

(1) Darwin, Origine des espèces trad. Barbier, Paris 1887, p. 46,

(2) Bateson, Materials for the study of variation, London 1891. Surtout p.567 et suiv, Cf Scott. Variations and mutations (American Journal of Science, Novemer 1849.

أخرى. وعندما تصل إلى مرحلة التحول فإنها تنتج أشكالاً غير متوقعة^(١) في عدد كبير من الاتجاهات المختلفة. ونحن لا نجازف بالاختيار بين هذا الفرض وبين فرض التغيرات غير المحسوسة. هذا إلى أنه من الممكن أن يحتوي كل من هذين الفرضين على جانب من الحقيقة. وإنما نريد فقط أن نبين أن التغيرات التي يستشهد بها هذان الفرضان سواء أكانت كبيرة أم صغيرة تعجز عن تفسير تشابه في التركيب كهذا الذي أشرنا إليه، وذلك إذا كانت هذه التغيرات عرضية.

فلنسلم، أولاً بنظرية «دارون» للتغيرات غير المحسوسة. ولنفرض أن هناك بعض الفروق الطفيفة التي تنشأ مصادفةً وينضم بعضها إلى بعض دائماً. ويجب ألا ننسى أن جميع أجزاء كائن عضوي تنسق فيما بينها بالضرورة. فلا يهمني أن تكون الوظيفة نتيجة للعضو أو سبباً له: فهناك نقطة لا سبيل إلى الشك فيها، وهي أن العضو لن يؤدي إحدى الخدمات ولا يتيح الاختيار (الطبيعي) إلا إذا قام بوظيفته. فإذا نما التركيب الدقيق للشبكة وتعدّد فإن هذا التقدم سيدعو إلى اضطراب الرؤية، بدلاً من أن يواتيها إذا كانت المراكز البصرية لا تنمو في نفس الوقت الذي تنمو فيه مختلف أجزاء العضو البصري نفسه. وإذا كانت التغيرات عرضية، فمن البديهي جداً أنها لن تتفق لكي تحدث في جميع أجزاء العضو في آن واحد، بحيث يستمر هذا العضو في أداء وظيفته. وقد أدرك دارون ذلك جيداً وهذا هو أحد الأسباب التي حفزته إلى افتراض التغير غير المحسوس^(٢). فإن التغير الذي يظهر، فجأة، عن طريق الصدفة، في نقطة من جهاز الإبصار لن يعوق أداء العضو لوظيفته، وذلك لأنه طفيف جداً، ولذا فإن هذا التغير العرضي الأول يستطيع الانتظار، على نحو ما، حتى تأتي التغيرات المكتملة له فتندمج إليه فترتفع بالإبصار إلى

(1) De Vries, Die Mutationstheorie, Leipzig 1901 -1903. Cf Species and varieties. Chicago 1905.

ولقد قرر بعضهم أن الأساس التجريبي لنظرية هـ. دي فريس غير كامل، لكن فكرة التحول، أو التغير المفاجئ احتلت مكاناً في العلم على الرغم من ذلك.

(2) Darwin, Origine des espèces, trad. Barbier p. 198.

درجة أسمى من الكمال. فليكن الأمر كذلك، لكن إذا كان التغير غير المحسوس لا يعوق أداء العين لوظيفتها، فإنه لا يساعدها على ذلك أيضًا، ما دامت التغيرات المكتملة له لم توجد بعد. ومن ثم كيف يستمر هذا التغير في البقاء بسبب الاختيار (الطبيعي)؟ سوف نستدل هنا طوعًا أو كرهاً كما لو كان التغير الطفيف عنصراً مدخراً لدى الكائن الحي الذي يحتفظ به لتركيب في المستقبل. وهذا الفرض الذي يتنافى إلى حد كبير مع مبادئ «دارون» يبدو تجنبه عسير عندما نفحص عضواً نما في اتجاه واحد فقط من الاتجاهات الكبرى للتطور، كعين حيوان فقري مثلاً. لكنه يفرض نفسه بصفة مطلقة إذا لاحظنا الشبه في التركيب بين عين الحيوانات الفقرية وعين الرخويات (Mollusques). ففي الواقع، كيف نفرض أن نفس التغيرات الطفيفة التي لا حصر لعددها قد حدثت وفقاً لنظام واحد في طريقتين كبيرتين مستقلتين من طرق التطور، لو كانت هذه التغيرات عرضية محضة؟ وكيف أبقى عليها الاختيار (الطبيعي) وكدست في كل من هذين الطريقتين، وتتابع هي نفسها وفقاً لنفس النظام؛ في حين أن كل تغير منها على حدة كان مجرداً من أي فائدة؟

التغير المفاجئ

فلننتقل إلى فرض التغيرات المفاجئة، ولننظر إذا كان سيحل لنا المشكلة. لا ريب في أن هذا الفرض يخفف من حدة الصعوبة في إحدى النقط. غير أنه يزيد من حدتها في نقطة أخرى، فإذا كانت عين الحيوانات الرخوية تشبه عين الحيوانات الفقرية في أنها انتهت إلى صورتها الحالية بعد عدد قليل نسبياً من الوثبات المفاجئة، فإني أجد مشقة أقل في فهم الشبه بين العضوين مما لو كان هذا التشابه يتألف من عدد لا حصر له من ضروب الشبه اللامتناهية في الصغر والمكتسبة تدريجياً: ففي كلتا الحالتين تعمل الصدفة وحدها، لكن لا يتطلب المرء منها في الحالة الثانية المعجزة التي كان ينبغي أن تقوم بها في الحالة الأولى. فإن عدد أوجه الشبه التي يجب ضمها بعضها إلى بعض لن

يكون قليلاً فحسب؛ بل إنني أدرك على نحو أفضل أن كل شبه منها قد احتفظ به لكي ينضم إلى أوجه الشبه الأخرى، وذلك لأن التغير الأولي سيكون هائلاً في هذه المرة، لكي يكفل للكائن الحي ميزة، وهكذا يتلاءم مع عملية الاختيار (الطبيعي). غير أننا نرى هنا أن مشكلة أخرى ليست أقل خطورة تطل برأسها، فكيف تظل جميع أجزاء الجهاز البصري متسقة فيما بينها أتم اتساق بحيث تستمر العين في أداء وظيفتها مع أن هذه الأجزاء تتغير تغيراً مفاجئاً؟ ذلك أن التغير المنعزل لجزء من هذه الأجزاء سيجعل الإبصار مستحيلًا ما دام هذا التغير لم يعد غير متناه في الصغر. فيجب الآن أن تتغير الأجزاء جميعها في وقت واحد، وأن يستشير كل جزء بقية الأجزاء. أنا أود أن أسلم بأن عدداً كبيراً من التغيرات غير المتسقة فيما بينها قد ظهرت فجأة لدى أفراد أقل توفيقاً؛ وبأن الاختيار الطبيعي قد قضى على هؤلاء الأفراد، وبأن التركيب القابل للحياة، أي القادر على إبقاء الإبصار وتحسينه، هو وحده الذي يستمر في البقاء. لكن يجب أن يكون هذا التركيب قد حدث بالفعل. وإذا فرضنا أن الصدفة جاءت بهذه الميزة مرة، فكيف نسلم بأنها ستجود بها مرات أخرى في تاريخ إحدى الفصائل، بحيث تؤدي فجأة، في كل مرة، إلى تعقيدات جديدة، يتوقف بعضها على بعض بطريقة خارقة للعادة، وتتخذ مكانها على أنها امتداد للتعقيدات السابقة؟ وكيف يمكننا، على وجه الخصوص، أن نفرض أن سلسلة من «الأعراض» البسيطة أدت إلى نشأة هذه التغيرات المفاجئة بنفس الصورة وتبعاً لنفس النظام، بحيث تتضمن في كل مرة اتفاقاً تاماً بين العناصر التي يزداد عددها وتعقدها على طول طريقين مستقلين من طرق التطور؟

حقاً سيستشهد بعضهم بقانون الترابط الذي سبق أن اعتمد عليه «دارون» نفسه^(١)، وسيحتج أن تغيراً ما ليس محدداً بمكان واحد في الكائن العضوي، وأنه يؤثر بالضرورة في نقط أخرى منه. وقد ظلت الأمثلة التي ضربها «دارون» كلاسيكية: فالقطط البيضاء ذوات العيون الزرقاء صماء على وجه العموم، والكلاب المجردة من الشعر ليست سليمة الأسنان

(1) Origine des espèces p. 11 et 12.

وهلم جرًا -حسنًا! غير أنه يجب علينا ألا نتلاعب الآن بمعنى كلمة «ترابط». فهناك فارق تام بين مجموعة من التغيرات المتضامنة، وبيت مجموعة من التغيرات المتكاملة، أي التي تتسق بعضها مع بعض بحيث تحتفظ بأداء العضو لوظيفته في شروط أكثر تعقيداً بل تعمل على تحسينه. أما أن شذوذاً في جهاز الشعر يكون مصحوباً بشذوذ في الأسنان فليس في ذلك ثمة ما يدعو إلى الاعتماد على مبدأ خاص للتفسير: فالشعر والأسنان تنشأ بطريقة متماثلة^(١)، فإن انحلال الجرثومة الكيميائي الذي يحول دون تكون الشعر يجب أن يكون عقبة، من غير شك، في سبيل تكوين الأسنان. وربما وجب علينا أن ننسب صمم القطط البيضاء ذوات العيون الزرقاء إلى أسباب من هذا القبيل. وفي هذه الأمثلة المختلفة وليست التغيرات «المترابطة» سوى تغيرات متضامنة (دون أن ندخل في حسابنا أنها في الحقيقة إصابات، وأريد بذلك أنها ضروب نقص أو حذف لشيء ما، لا إضافات، وفي هذا فارق كبير). لكن عندما يحدثنا بعضهم عن تغيرات «مترابطة» تظهر فجأة في مختلف أجزاء العين، فإن الكلمة تدل على معنى جديد تماماً: إذ الأمر، في هذه المرة، بصدد مجموعة من التغيرات التي لا تحدث في آن واحد، ولا ترتبط فيها بينها بسبب اشتراكها في أصل واحد فحسب؛ إنما هو بصدد تغيرات تتسق فيما بينها بحيث يستمر العضو في أداء نفس الوظيفة الأولية؛ بل يؤديها على نحو أفضل. أما أن تغيراً للجرثومة التي تؤثر في تكوين الشبكية يعمل عمله في الوقت نفسه في تكوين القرنية أيضاً، وفي غشاء الحدقة (القزحية) وفي البلورية والمراكز البصرية إلخ، فذلك ما أسلم به جدلاً، مع أن هذه الضروب من التكوين أكثر اختلافاً فيما بينها، دون ريب، مما بين الشعر والأسنان. أما أن جميع هذه التغيرات المتقاربة تتم في اتجاه التحسن؛ بل لمجرد الإبقاء على البصر، فذلك ما لا أستطيع التسليم به في فرض التغيرات المفاجئة، اللهم إلا إذا سلمنا بتدخل مبدأ غامض ينحصر دوره في السهر على مصالح الوظيفة: لكن هذا معناه أننا نتخلى عن فكرة التغير «العرضي».

(١) فيما يتصل بالتشابه بين الشعر والأسنان انظر:

Brandt, Ueber eine mutmassliche Homologie der Haare und Zähne (Biol. Centralblatt Vol.

XVIII, 1898) وخاصة صفحة ٢٦٢ وما بعدها.

والحقيقة هي أن هذين المعنيين «لكلمة ترابط» كثيرًا ما يتداخلان في ذهن عالم الحياة، كما يحدث لمعنى «التكيف». وهذا الخلط يكاد يكون مشروعًا في علم النبات، وهو على وجه الدقة العلم الذي تعتمد فيه نظرية تكوين الفصائل عن طريق التغير المفاجئ على أساس تجريبي متين جدًا. ففي الواقع نجد لدى النباتات أن الوظيفة ليست مرتبطة بالشكل ارتباطًا وثيقًا، كما هي الحال لدى الحيوان. فإن الفروق المورفولوجية (الشكلية) العميقة، كتغير شكل الأوراق، لا تؤثر تأثيرًا له قيمته في أداء الوظيفة، ولا تتطلب، تبعًا لذلك، مجموعة كبيرة من التعديلات المتكاملة حتى يظل النبات قادرًا على الحياة. لكن ليس الأمر على هذا النحو عند الحيوان، ولا سيما إذا نظرنا إلى عضو كالعين شديد التعقيد بقدر ما يكون أدؤه لوظيفته غاية في الدقة. وهنا سيحاول المرء عبثًا أن يسوي بين التغيرات المتضامنة فقط، وبين التغيرات المتكاملة فيما عدا ذلك. فمن الواجب أن نعني بالترقية بين المعنيين لكلمة «ترابط»، ويوشك المرء أن يقع حقيقة في خطأ منطقي غير مقصود عندما يرتضى أحد هذين المعنيين في المقدمتين، والآخر في النتيجة. ومع ذلك، فإن هذا هو ما يفعله المرء عندما يستشهد بمبدأ الترابط في التفسيرات التفصيلية للتغيرات المتكاملة، وعندما يتكلم بعد ذلك عن الترابط على وجه العموم، كما لو لم يكن إلا مجموعة ما من التغيرات التي يثيرها تغير ما للجراثومة. فيبدأ المرء باستخدام فكرة الترابط في العلم العادي على نحو ما قد يفعل أحد المدافعين عن الغائية. فيقول لنفسه إنه أمام مجرد طريقة سهلة من طرق التعبير، وإنه سيصححها وسيعود إلى المذهب الميكانيكي البحت عندما يأتي دور مناقشة طبيعة المبادئ، وإنه سينتقل من العلم إلى الفلسفة. وعندئذ يعود المرء إلى المذهب الميكانيكي في الواقع، غير أن هذا يكون بشرط اعتبار «الترابط» بمعنى جديد، غير صالح هذه المرة للتفسيرات التفصيلية.

وبالاختصار، إذا كانت التغيرات العرضية التي تحدد التطور تغيرات غير محسوسة -فمن الواجب أن نلجأ إلى جن طيب- وهو جن الفصيلة المقبلة -لكي يحتفظ بهذه التغيرات ويضيفها، وذلك لأن الاختيار (الطبيعي) لن يتكفل بهذا الأمر. ومن جانب آخر،

إذا كانت التغيرات العرضية مفاجئة، فإن الوظيفة القديمة لن تستمر في القيام بعملها، أو أن وظيفة جديدة لن تحل مكانها إلا إذا كانت جميع التغيرات التي طرأت مما يكمل بعضها بعضاً من أجل أداء نفس العمل: ويجب الاعتماد أيضاً على جن طيب، في هذه المرة، لتوجيه التغيرات المتقارنة إلى هدف واحد، كما كان الأمر منذ قليل لضمان استمرار اتجاه التغيرات المتتابعة. وفي هاتين الحالتين كليهما، لا يمكن القول بأن مجرد تكدر التغيرات العرضية هو السبب في نمو تركيبات معقدة واحدة بعينها نمواً متوازياً، وذلك على خطوط مستقلة للتطور. فلنته، إذن، إلى الفرض الثاني من هذين الفرضين الكبيرين اللذين كان يجب علينا فحصهما. فلنفرض أن التغيرات لا ترجع إلى أسباب عرضية وداخلية، بل إلى التأثير المباشر للشروط الخارجية. ولننظر كيف يسلك المرء سبيله إلى تفسير تشابه تركيب العين في سلسلتين مستقلتين من وجهة نظر تطور الأجناس.

فإذا كانت الحيوانات الفقرية والرخويات قد تطورت كل منها على حدة، فإن هذه وتلك ظلتا معرضتين لتأثير الضوء. والضوء سبب طبيعي يؤدي إلى نتائج محددة. فلما كان يؤثر تأثيراً مستمراً، فقد استطاع إيجاد تغير مستمر في اتجاه مطرد. ولا ريب في عدم احتمال الرأي الآتي للصدق؛ وهو أن عين الحيوانات الفقرية وعين الحيوانات الرخوية قد تكونتا عن طريق سلسلة من التغيرات التي ترجع إلى محض الصدفة. وإذا نحن سلمنا بأن الضوء يتدخل عندئذ باعتبار أنه أداة للاختيار (الطبيعي) حتى لا يسمح بالبقاء إلا للتغيرات المفيدة فليس هناك أي أمل في أن عملية الصدفة - ولو كانت تخضع لإشراف خارجي - تؤدي في كلتا الحالتين إلى تجاور العناصر المتسقة على نمط واحد وبنفس الطريقة. غير أن الأمر لن يكون كذلك، بناء على الفرض القائل بأن الضوء يؤثر تأثيراً مباشراً في المادة العضوية لكي يعدل تركيبها ويكيفها، على نحو ما، بشكله الخاص. وفي هذه المرة يمكن تفسير التشابه بين النتيجتين باتحاد السبب لا أقل ولا أكثر. فإن العين التي تزداد تعقيداً على الدوام ستكون شيئاً شبيهاً بالآثر الذي يزداد عمقاً، والذي يتركه الضوء في مادة لها قدرة فريدة في نوعها لاستقباله، وذلك لأنها مادة عضوية.

التكوين المستقيم

لكن هل يمكن مقارنة تركيب عضوي بأثر؟ لقد أشرنا إلى ما يحتوي عليه لفظ «التكيف» من لبس. فهناك فارق كبير بين التعقيد التدريجي لشكل يندمج على نحو يزداد جودة، في قالب الشروط الخارجية، وبين التركيب الذي يزداد تعقيداً لأداة تستمد من هذه الشروط تدريجياً أفضل ما فيها. وفي الحالة الأولى تقتصر المادة على قبول أثر ما، أما في الحالة الثانية فإنها تقوم برد فعل إيجابي، أي أنها تحل إحدى المشاكل. ومن البديهي أن المعنى الثاني من هذين المعنيين هو الذي يستخدمه المرء عندما يقول إن العين تتكيف على نحو أفضل بتأثير الضوء. غير أنه ينتقل بطريقة غير شعورية، إن قليلاً وإن كثيراً، من المعنى الثاني إلى المعنى الأول. وسيحاول علم الحياة ذو الاتجاه الميكانيكي البحث أن ينتهي إلى المطابقة بين التكيف السلبي لمادة جامدة، تخضع لتأثير البيئة، وبين التكيف الإيجابي لكائن عضوي يستخلص من هذا التأثير ما يناسبه. هذا إلى أننا نعتز أن الطبيعة نفسها تبدو كما لو كانت تدعو ذهننا إلى الخلط بين هذين النوعين من التكيف؛ وذلك لأنها تبدأ عادة بتكيف سلبي حيث يجب عليها أن تنشئ فيما بعد جهازاً يقوم برد فعل إيجابي. وهكذا؛ فمما لا شك فيه أن الجرثومة الأولى للعين، في الحالة التي تشغلنا (هنا) كانت توجد في البقعة الملونة للكائنات العضوية الدنيا: ومن الممكن جداً أن هذه البقعة نشأت نشأة فيزيقية بسبب تأثير الضوء نفسه، ونلاحظ عدداً كبيراً من الحالات المتوسطة بين مجرد البقعة الملونة وعين معقدة كعين الحيوانات الفقرية. - لكن لا يترتب على الانتقال تدريجياً من شيء إلى آخر أن الشئين متحدان في الطبيعة. فإذا كان أحد الخطباء يرتضي أهواء المستمعين إليه في أول الأمر، لكي يصل فيما بعد إلى السيطرة على هؤلاء المستمعين فلن نستنبط من ذلك أن ~~تتبعهم~~ لا يختلف البتة عن ~~توجيههم~~؛ وتبدو المادة الحية كما لو لم تكن لديها وسيلة أخرى للإفادة من الظروف سوى أن تتكيف

بهذه الظروف أولاً تكييفاً سلبياً: ففي الموطن الذي يجب أن تتخذ فيه اتجاه حركة ما تبدأ بتقبلها. فالحياة تسلك مسلك الإيحاء. ومهما كشف لنا أحدهم عن جميع الحالات المتوسطة بين بقعة ملونة وبين عين ما فإنه يوجد على الرغم من ذلك، بين هذين الشئيين نفس الفاصل بين صورة شمسية وبين جهاز التصوير، فلا ريب في أن الصورة اتجهت شيئاً فشيئاً لتتحول إلى جهاز التصوير؛ لكن هل الضوء كقوة طبيعية، هو الذي استطاع أن يحدث هذا الاتجاه، وأن يحول أثراً تركه إلى جهاز قادر على استخدامه؟

سيدعي بعضهم أننا نعتمد، خطأ، على بعض الاعتبارات النفعية، وأن العين لم تخلق من أجل الإبصار، لكننا نرى لأن لنا عينين، وبأن العضو إنما يوجد على ما هو عليه، وأن «الفائدة» كلمة تدل بها على النتائج الوظيفية للتركيب [العضوي]. غير أنني عندما أقول بأن العين «تفيد» من الضوء؛ فلا أريد بذلك فقط أن العين قادرة على الإبصار، بل أومئ إلى العلاقات الدقيقة التي توجد بين هذا العضو وجهاز الحركة. إن الشبكية لدى الحيوانات الفقرية تمتد على هيئة عصب بصري، وهذا الأخير نفسه يمتد عن طريق المراكز الدماغية المرتبطة بأجهزة حركية. ونفيد عيننا من الضوء باعتبار أنها تسمح لنا باستخدام الأشياء التي نرى أنها مفيدة وتجنب تلك التي نرى أنها ضارة، ويتم هذان الأمران عن طريق حركات ردود الأفعال. ولن توجد مشقة في بيان أن الضوء متى استطاع من الوجهة الطبيعية أن ينتج بقعة ملونة فإنه يستطيع، من الوجهة الطبيعية أيضاً، أن يحدد حركات بعض الكائنات العضوية: مثال ذلك أن النعيمات الهدابية⁽¹⁾ تقوم برد فعل تجاه الضوء. ومع ذلك، فلن يؤكد أحد أن تأثير الضوء يؤدي من الوجهة الطبيعية إلى تكوين جهاز عصبي، وجهاز عضلي، وجهاز عظمي، أي جميع الأشياء التي تتصل بجهاز الإبصار لدى الحيوانات الفقرية. والحق أن المرء يعتمد على شيء آخر مختلف تماماً عن التأثير المباشر للضوء عندما يتكلم عن التكوين التدريجي للعين، ومن باب أولى عندما يربط بين العين وبين ما ترتبط به ارتباطاً وثيقاً. فينسب ضمناً إلى المادة العضوية قدرة فريدة في جنسها، وهي القدرة الغامضة على إنشاء أجهزة معقدة

(1) Infusoires ciliés.

جدًا لتفيد شيئًا من الإثارة الأولية التي تخضع لتأثيرها.

لكن هذا هو، على وجه الدقة، ما يزعم بعضهم أنه في غنى عنه، فهناك من يدعي أن كلا من علم الطبيعة وعلم الكيمياء يعطينا تفسيرًا لكل شيء. والكتاب الرئيسي لإيمر (Eimer) عظيم المغزى في هذا الصدد. فنحن نعلم ما المجهود العميق الذي بذله هذا البيولوجي لكي يبرهن على أن التحول يتم كنتيجة لتأثير مستمر يقوم به الخارج على الداخل في اتجاه محدد تمامًا، لا عن طريق التغيرات العرضية كما كان يريد «دارون». وتعتمد نظريته على ملاحظات لها أهميتها الكبرى، وهي التي بدأها بدراسة الطريقة التي تتبعها تغير لون الجلد عند بعض الضباب (Lézards). ومن جانب آخر فإن التجارب القديمة التي أجراها «درفميستر» (Dorfmeister) تبين لنا أن شرنقة بعينها متى وضعت في أمكنة باردة أو حارة فإنها تؤدي إلى ميلاد أفراد من الفراش مختلفة إلى حد كاف، وهي تلك الأفراد التي كانت تعد، لفترة طويلة من الزمن، فصائل مختلفة مثل الفراش المسمى «فانسالفانا» (Vanesasa Levana) والفراش المسمى «فانسابورسا» (Vanesasa Prorsa): أما درجة الحرارة المتوسطة فإنها تؤدي إلى ميلاد شكل متوسط. وفي استطاعتنا أن نقارب بين هذه الظواهر وبين التحولات الهامة التي نلاحظها عند حيوان قشري صغير وهو المسمى «أرتميا سالينا» (Artemia Salina)^(١) عندما نزيد أو نخفض درجة ملوحة الماء الذي يعيش فيه^(٢). وفي هذه التجارب المختلفة يبدو جيدًا أن العامل الخارجي يسلك مسلك السبب الذي يؤدي إلى التحول. لكن بأي معنى يجب أن نفهم كلمة السبب هنا؟ لن نتمتع في تحليل فكرة السببية بل سنكتفي فقط بملاحظة أن المرء يخلط عادة بين ثلاثة معان مختلفة تمامًا لهذه الكلمة. فالسبب يمكن أن يؤثر إما عن

(١) الحيوانات القشرية وأغلبها يعيش في الماء ويتنفس بالخياشيم مثل أبو جلمبو «المرجم».

(٢) هذا ويبدو أن الملاحظات الأخيرة تفضي إلى هذه النتيجة وهي أن تحول هذا الحيوان (أرتمياسالينا) ظاهرة أكثر تعقيدًا مما يظن في أول الأمر. ارجع في هذه المسألة إلى «سامتير وهيمونس» Samter et Heymons, Die Variation bei Artemia salina (Anhang zu den Abhandlungen der k-preussischen Akad.

Der Wissenschaften, 1902)

طريق الدفع، وإما عن طريق الإثارة، وإما عن طريق الانتشار. فكرة «البلياردو» التي ترمي بها كرة أخرى تؤدي إلى الحركة بطريق الدفع. والشرارة التي تؤدي إلى انفجار البارود تعمل عملها عن طريق الإثارة. والارتخاء التدريجي للزمبرك الذي يحرك «الحاكي» الفونوغراف يعمل على دوران القطعة الموسيقية المسجلة على الأسطوانة، وإذا قلت إن القطعة الموسيقية التي يؤديها «الفونوغراف» نتيجة وارتخاء الزمبرك سبب، فسأقول إن السبب يؤثر هنا بطريق الانتشار. وتتميز هذه الحالات الثلاث بعضها عن بعض بالتضامن المتفاوت قلة وكثرة بين السبب والنتيجة. ففي الحالة الأولى، يتغير كم النتيجة وكيفها تبعاً لتغير كم السبب وكيفه، وفي الحالة الثانية، لا يتغير كم النتيجة ولا كيفها تبعاً لتغير كم السبب وكيفه» فالنتيجة لا تتغير. وأخيراً في الحالة الثالثة يتوقف كم النتيجة على كم السبب، لكن السبب لا يؤثر في كيف النتيجة: فكلما دارت الأسطوانة مدة أطول بسبب تأثير الزمبرك زاد مقدار ما أسمع من القطعة الموسيقية، لكن طبيعة النغمة المسموعة أو الجزء الذي أسمع منها لا يتوقف على تأثير الزمبرك. وفي الحقيقة لا يفسر السبب بنتيجته إلا في الحالة الأولى وحدها، أما في الحالتين الأخريين فإن النتيجة توجد سلفاً إلى حد ما، والمقدمة التي يستشهد بها - بدرجات متفاوتة في حقيقة الأمر - تعد مناسبة لحدوث النتيجة بدلاً من أن تكون سبباً لها. وإذن هل نستخدم كلمة السبب بالمعنى الأول عندما يقال إن ملحوظة الماء هي السبب في تحولات الأرتيميا. أو أن درجة الحرارة هي التي تحدد اللون ورسوم الأجنحة التي تتشكل بها إحدى الشرانق عندما تصبح فراشاً؟ ليس الأمر كذلك بدهة، فإن للسببية هنا معنى هو وسط بين معنى الانتشار والإثارة. هذا إلى أن «إيمر» نفسه يفهم الأمر جيداً على هذا النحو، عندما يتحدث عن إمكان التغير بأشكال مختلفة^(١)، أو عندما يقول إن تغير المادة العضوية يتم في اتجاه محدد، كما تتبلور المادة غير العضوية في اتجاهات محددة^(٢). أما أن الأمر خاص هنا بعملية طبيعية - كيميائية

(1) Eimer, Orthogenesis der Schmetterlinge, Leipzig, 1897, p. 24. Cf Die Entstehung der Arten, p. 53.

(2) Eimer, Die Entstehung der Arten, Iena 1888, p. 25.

بحثة فهذا ما قد نسلم له به على أكثر تقدير، عندما يكون الأمر بصدد تغير لون الجلد. أما إذا مددنا هذا الضرب من التفسير إلى حالة التكوين التدريجي لعين الحيوانات الفقرية مثلاً، فمن الواجب أن نفرض أن التركيب الطبيعي الكيميائي للكائن العضوي من شأنه هنا أن تأثير الضوء فيه يجعله ينشئ سلسلة تدريجية من الأجهزة البصرية، وهي معقدة غاية التعقيد جميعها، ومع ذلك فهي تستطيع الرؤية وتزداد رؤيتها جودة بالتدريج^(١). فما عسى أن يضيف إلى ذلك أشد الأتباع حماساً لمذهب الغائية في تحديد خواص هذا التركيب الطبيعي الكيميائي الخاص جداً؟ أولاً يصبح موقف الفلسفة الميكانيكية أكثر حرجاً من ذلك أيضاً عندما نضطرها إلى ملاحظة أن بيضة أحد الحيوانات الرخوية لا يمكن أن تكون مماثلة في تركيبها الكيميائي لبيضة حيوان فقري؛ وإلى أن المادة العضوية التي تطورت نحو الشكل الأول من هذين الشكّلين لم تستطع أن تكون معادلة في طبيعتها الكيميائية لتلك التي اتخذت الاتجاه الآخر، ومع ذلك فإن نفس العضو قد نشأ في كلتا الحالتين بسبب تأثير الضوء؟

وكلما زاد تفكيرنا في هذا الموضوع رأينا أن إيجاد نفس النتيجة عن طريق ضربين مختلفين من التجمع لعدد هائل من الأسباب الضئيلة مضاد جداً للمبادئ التي تستشهد بها الفلسفة الميكانيكية. وقد ركزنا كل مجهود مناقشتنا حول مثال مأخوذ من ميدان تطور الأجناس. لكن ربما وجدنا، في ميدان نشأة الأجنة ظواهر لا تقل عن ذلك دلالة. ففي كل لحظة نرى تحت أعيننا أن الطبيعة تنتهي إلى نفس النتائج لدى فصائل متقاربة أحياناً وذلك عن طريق تطور مختلف تماماً للأجنة. وقد تعددت في هذه السنوات الأخيرة الملاحظات الخاصة «بتباين النشأة»^(٢) (Hétéroblastie)، وقد وجب التخلي عن

(1) Limer, Ibid, p. 165 et suiv.

(2) Salensky, Heteroblastie (Proc, of the fourth international Congress of Zoology, London 1899, P. 111 -118)

وقد اخترع سالينسكي هذه الكلمة للدلالة على الحالات التي تتكون فيها -لدى بعض الحيوانات التي تربطها صلة القرابة وعلى نفس المواضيع- أعضاء متماثلة، مع أنها ترجع إلى أصول مختلفة من حيث أجنستها.

النظرية التي تكاد تكون كلاسيكية وهي القائلة بنوعية «التلافيف الجنينية» (Feuillet's embryonnaires). وإذا نحن أردنا الاحتفاظ مرة أخرى بمقارنتنا بين عين الحيوانات الفقرية وعين الحيوانات الرخوية، فسنقول إن شبكية الحيوانات الفقرية قد نتجت عن امتداد جرثومة المخ لدى الجنين الصغير. فهي مركز عصبي حقيقي ربما انتقل نحو سطح الجسم، وعلى عكس ذلك نجد أن الشبكية لدى الرخويات تنجم مباشرة عن الطبقة الخارجية للجنين، لا عن طريق غير مباشر يتوسط الجهاز الدماغي للجنين. وإذن فهاتان عمليتان مختلفتان للتطور تؤديان إلى نمو نفس الشبكية، لدى كل من الإنسان ومحار المشط (Peigne). لكن لسنا في حاجة إلى الذهاب بعيداً إلى درجة المقارنة بين كائنين عضويين متباعدين كل التباعد، فإننا قد نصل إلى نفس النتيجة إذا درسنا بعض الظواهر الغريبة جداً لتجدد الأنسجة لدى كائن عضوي واحد بعينه. فإذا نحن انتزعنا بلورة العين لضب بحري (Triton) فإننا نشاهد تجدد البلورية عن طريق الحدقة^(١). وإذن فالبلورية البدائية قد تكونت على حساب الغشاء الخارجي للجنين، في حين أن الحدقة ترجع في أصلها إلى أحد الأغشية المتوسطة في الجنين. أضف إلى ذلك أنه إذا انتزعت البلورية لدى السمندرة المبقعة (Salamandra Maculata) مع الإبقاء على الحدقة، فإن الجزء الأعلى من الحدقة هو الذي يؤدي إلى تجدد أنسجة البلورية، لكن إذا نزعنا هذا الجزء الأعلى من الحدقة نفسها، فإن تجدد الأنسجة يبدأ من الطبقة الداخلية أو من الطبقة الشبكية للمنطقة الباقية^(٢). وهكذا فإن أجزاء مختلفة باعتبار مواضعها ومختلفة من حيث تكوينها وتؤدي وظائف مختلفة في الظروف العادية، تستطيع أن تؤدي نفس الوظائف الإضافية وأن تصنع عند الحاجة، نفس أجزاء الجهاز. ومن الواضح هنا أننا نحصل على نفس النتيجة بضروب مختلفة من التأليف بين الأسباب.

(1) Wolff. Die Regeneration der Urodelenlinse (Arch. F. Entwicklungsmechanik I, 1895, p. 380 et suiv).

(2) Fischel, Ueber die Regeneration der Linse (Anat. Anzeiger, XIV, 1898, P. 373 -380).

وراثة الخواص المكتسبة

فمن الواجب أن نلجأ، طوعاً أو كرهاً، إلى مبدأ داخلي موجه للحصول على تلك النتائج المتجهة نحو هدف واحد. وإمكان مثل هذا الأمر لا يبدو في نظرية «دارون»، كما لا يبدو بصفة خاصة في النظرية الداروينية الجديدة عن التغيرات العرضية غير المحسوسة، ولا في الفرض القائل بالتغيرات العرضية المفاجئة؛ بل لا يبدو أيضاً في النظرية التي تحدد اتجاهات معينة لتطور مختلف الأعضاء عن طريق نوع من التأليف الميكانيكي بين القوى الخارجية وقوى داخلية. إذن فلننته إلى الصورة الوحيدة من بين الصور الراهنة لمذهب التطور، وهي تلك الصورة التي بقي علينا أن نتكلم عنها، وهي «مذهب لامارك الجديد».

فمن المعلوم أن «لامارك» كان ينسب إلى الكائن الحي قدرة على التغير تبعاً لاستخدام أعضائه أو عدم استخدامها، وعلى نقل هذا التغير الذي اكتسبه على هذا النحو إلى سلالته. إن عدداً من علماء الحياة في العصر الراهن يرتضون نظرية من هذا القبيل. فهم يرون أن التغير الذي يفضي إلى إنتاج نوع جديد ليس تغيراً عرضياً ملازماً لجرثومة التوالد نفسها. كذلك ليس هذا التغير محددًا بحتمية فريدة في جنسها تؤدي إلى نمو خواص معينة في اتجاه معين بصرف النظر عن أي اعتبار للفائدة. فهو ينشأ بسبب المجهود الذي يبذله الكائن الحي للتكيف بالشروط التي يجب أن يحيا فيها. هذا إلى أن ذلك المجهود يمكن ألا يكون سوى التدريب الميكانيكي لأعضاء خاصة، ذلك التدريب الذي يثيره ضغط الظروف الخارجية بطريقة ميكانيكية. لكن من الممكن أيضاً أن يتضمن شعوراً وإرادة، ويبدو أن هذا المعنى الأخير هو الذي يميل إليه أكبر ممثل لهذا المذهب، وهو عالم التاريخ الطبيعي «كوب Cope» الأمريكي⁽¹⁾. وإذن فمذهب «لامارك» الجديد، من بين

(1) Cope, The origin of the Fittest. 1887; The primary factors of organic evolution, 1896.

جميع الأشكال الحالية لنظرية التطور، هو الشكل الوحيد الذي يستطيع التسليم بوجود مبدأ داخلي ونفسي للنمو، مع أنه لا يعتمد عليه بالضرورة. وهو مذهب التطور الوحيد الذي يبدو لنا أنه يفسر تكوين أعضاء معقدة واحدة بعينها في طرق مستقلة للنمو. ونتصور، في الواقع، أن نفس المجهود الذي يبذل للإفادة من نفس الظروف ينتهي إلى نفس النتيجة، ولا سيما إذا كانت المشكلة التي تثيرها الظروف الخارجية من المشاكل التي لا تتضمن سوى حل واحد. ويبقى علينا أن نعلم إذا كان مصطلح «المجهود» يجب ألا يفهم عندئذ بمعنى أعمق وأقرب إلى حياتنا السيكولوجية مما يظنه أي تابع لمذهب «لامارك» الجديد.

فهناك فارق كبير في الواقع بين مجرد تغير المقدار، وتغير الشكل. أما أن عضواً ما يمكن أن يقوى وأن ينمو عن طريق التدريب فذلك ما لا ينكره أحد. لكن الشوط بعيد بين هذه الظاهرة وبين النمو التدريجي لعين كعين الرخويات، والحيوانات الفقرية. فإذا نسب أحدهم هذه النتيجة إلى امتداد تأثير الضوء الذي يتقبله العضو بطريقة سلبية، فمعنى ذلك أنه يعود إلى قبول النظرية التي نقدناها منذ قليل. أما إذا اعتمد المرء على نشاط داخلي. فعندئذ سيكون الأمر خاصاً بشيء مختلف كل الاختلاف عما نطلق عليه عادة اسم المجهود، وذلك لأن المجهود لم ينتج مطلقاً، أمام أعيننا، أقل تعقيد لعضو ما، ومع هذا فقد وجب أن يوجد عدد هائل من هذه التعقيدات التي تتسق فيما بينها على نحو جدير بالإعجاب، حتى ينتقل العضو من البقعة الملونة لدى النعجة، حتى عين أحد الحيوانات الفقرية. وإذا سلمنا بهذه الفكرة عن عملية التطور بالنسبة إلى الحيوانات فكيف يمكن تطبيقها أيضاً على عالم النبات؟ وهنا يبدو أن تغيرات الشكل لا تتضمن التغيرات الوظيفية ولا تفضي إليها دائماً، وإذا كان سبب التغير نفسياً، فمن العسير حتى الآن أن نسميه مجهوداً، اللهم إلا إذا توسعنا في معنى هذه الكلمة توسعاً غريباً. والحقيقة أنه يجب التعمق فيما وراء المجهود نفسه لنبحث عن سبب أبعد غوراً.

وفي اعتقادنا أن هذا التعمق واجب إذا نحن أردنا الوصول إلى سبب للتغيرات الوراثية

المنتظمة. ولن ندخل هنا في تفصيل الخلافات بصدد إمكان انتقال الصفات المكتسبة؛ ونحن أقل رغبة من ذلك أيضًا في تحديد موقفنا تحديدًا شديد الدقة في مسألة ليست من اختصاصنا. ومع ذلك، فإننا لا نستطيع إهمال هذه المسألة تمامًا. ففي هذا الموطن يشعر الفلاسفة شعورًا واضحًا، أكثر منه في أي موطن آخر، باستحالة الاكتفاء في الوقت الحاضر ببعض الآراء العامة الغامضة، وبضرورة متابعتهم للعلماء في تفصيل التجارب وفي مناقشة النتائج معهم. فلو أن «سبنسر» بدأ بوضع مسألة وراثية الصفات المكتسبة لتشكّل مذهبه في التطور بصورة مختلفة تمامًا، دون ريب. وإذا كانت إحدى العادات التي اكتسبها فرد من الأفراد لا تنتقل إلى سلالته إلا في حالات نادرة جدًا (كما يبدو محتملاً في نظرنا) فإن علم النفس لدى «سبنسر» يجب إعادته بأسره، كما أن جانبًا كبيرًا من فلسفته سوف ينهار، فلنقل إذن كيف تتحدد المشكلة في رأينا، وفي أي اتجاه يبدو لنا إمكان البحث عن حل لها.

فبعد أن أكد العلماء إمكان انتقال الصفات المكتسبة تأكيدهم لإحدى العقائد، أصبح هذا الرأي موضع إنكار اعتقادي أيضًا، وذلك لأسباب استنبطت بطريقة نظرية بحثة من الفكرة التي كونت عن طبيعة خلايا التوالد. ونحن نعلم كيف انتهت «وايزمان» (Weismann) عن طريق فرضه القائل باستمرار «بلاسما» التوالد إلى اعتبار خلايا التوالد - من بويضات وحيوانات منوية - كما لو كانت مستقلة تقريبًا عن بقية خلايا الجسم. وقد اعتمد بعضهم على هذا الرأي فزعم وما زال كثير يزعمون - أن الانتقال الوراثي لصفة مكتسبة شيء لا يمكن تصوره - لكن إذا بينت لنا التجربة، مصادفة، أن الصفات المكتسبة يمكن انتقالها فإنها ستبرهن، من هذه الناحية نفسها، على أن بلاسما التوالد ليست مستقلة عن البيئة الجسمية، إلى الحد الذي يقول به بعضهم، ومن ثم فإن إمكان انتقال الصفات المكتسبة يصبح لهذا السبب ذاته شيئًا يقبله العقل: ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه لا سبيل هنا إلى الاعتماد على قبول العقل أو رفضه؛ بل التجربة وحدها هي الحكم الفاصل. لكن الصعوبة تبدأ هنا على وجه الدقة. فالصفات المكتسبة التي

نتحدث عنها (هنا) هي في معظم الأحيان عادات أو نتائج للعادات. ومن النادر ألا تعتمد إحدى العادات المكتسبة على أساس من استعداد طبيعي. ولذا فإننا نستطيع أن نتساءل دائماً إذا كانت العادة التي يكتسبها جسم الفرد هي التي انتقلت أم أن الأخرى هو انتقال استعداد طبيعي للعادة المكتسبة: وعلى ذلك فإن هذا الاستعداد يكون قد ظل ملازماً للجرثومة التناسلية التي يحملها الفرد، كما أنها كانت ملازمة من قبل للفرد، ولجرثومته تبعاً لذلك. وهكذا ليس هناك ما يدل على أن الفأرة العمياء (Taupe)^(١) قد أصبحت عمياء لأنها اعتادت الحياة تحت سطح الأرض: إذا ربما أن عينيها كانتا في طريق الضمور فاضطرت إلى الحياة تحت الأرض^(٢) وفي هذه الحالة، ينتقل الاتجاه إلى فقدان البصر من جرثومة إلى جرثومة، دون أن يكتسب جسم هذا الحيوان نفسه أو يفقد شيئاً. فإن كان ابن معلم السلاح يصبح رامياً ماهراً على نحو أسرع من والده، فلا يمكن أن نستنبط من ذلك أن عادة الأب قد انتقلت إلى الابن، وذلك لأن بعض الاستعدادات الطبيعية التي كانت في طريق نموها استطاعت أن تنتقل من الجرثومة التي أنتجت الأب إلى الجرثومة التي أنتجت الابن، وأن تنمو في أثناء طريقها بتأثير الوثبة البدائية وأن تكفل للابن مرونة أكثر من مرونة أبيه، دون أن يهتم بما كان يفعله الأب، إذا أجزى هذا التعبير. وكذلك الأمر بالنسبة إلى عدد كبير من الأمثلة المستمدة من الاستئناس التدريجي للحيوانات، فمن العسير أن نعلم إذا ما كانت العادة المكتسبة هي التي تنتقل أو إذا كان ذلك خاصاً من باب أولى باستعداد طبيعي، وهو نفس ذلك الاستعداد الذي دعا إلى اختيار هذا النوع أو ذاك أو بعض أفراد من أجل الاستئناس. والحق أننا متى حذفنا جميع الحالات المشكوك فيها، وجميع الظواهر التي تحتل عدة تفسيرات فإنه لا يبقى، كأمثلة يقينية للخواص المكتسبة والمنقولة، سوى التجارب الشهيرة التي أجراها «برون - سيكار» (Brown -)

(١) (الفأرة العمياء أو الخلد) حيوان فقري يأكل حشرات الأرض «المرجم».

(2) Cuénot, La nouvelle Théorie transformiste (Revue générale des sciences 1894). Cf. Morgen, Evolution, and adaptation, London, 1903, p 357

(Séquard)، والتي كررها وأكدها علماء وظائف مختلفون^(١) فإن «برون سيكار» لما قطع النخاع الشوكي أو عرق النسا لدى الخنازير الهندية أدى ذلك إلى حالة صرع تنتقل من هذه الحيوانات إلى سلالاتها. وكانت إصابات عرق النسا نفسه والجسم الحبلّي الشكل Corps restiforme إلخ تثير لدى خنزير (كوباي) اضطرابات متنوعة، من الممكن أن تنتقل إلى سلالته عن طريق الوراثة، وأحياناً كانت تنتقل بصورة مختلفة إلى حد كاف: كحفظ العينين وفقدان الأصابع، إلخ - ولكن لم يقدّم البرهان في مختلف هذه الحالات، الخاصة بالانتقال الوراثي، على وجود تأثير حقيقي لجسم الحيوان في جرثومته التناسلية. ومن قبل اعترض «وايزمان» أن عملية «برون سيكار» أمكن أن تدخل إلى أجسام خنزير الهند بعض الجراثيم الخاصة، التي تجد بيئة غذائية لها في الأنسجة العصبية، والتي تنقل المرض عندما تتطرق إلى العناصر الجنسية^(٢). وقد رد «برون سيكار» نفسه على هذا الاعتراض^(٣)، لكن يمكن توجيه اعتراض آخر أكثر وجاهة. ففي الواقع، يترتب على تجارب كل من «فوازان» (Voisin) و«بيرون» (Peron)، أن التشنجات العصبية الشديدة يتبعها إفراز جسم سام يستطيع أن يؤدي إلى أعراض تشنجية لدى الحيوانات عن طريق حقنها به^(٤). وربما كانت الاضطرابات الغذائية الناجمة عن الإصابات العصبية التي كان «برون سيكار» يثيرها تؤدي بالضبط إلى تكوين هذا السم المولد للتشنج. وفي هذه الحالة ينتقل السم من خنزير الهند إلى حيوانه المنوي أو إلى بويضته، ويفضي في أثناء نمو

(1) Brown - Séquard, Nouvelles recherches sur l'épilep-sie due à certaines lésions de la moelle épinière et des nerfs rachidiens (Arch. De physiologie vol.II. 1869 pp 211,422 et 497)

(2) Weismann, Aufsätze ueber Vererbung, Iéna 1892 p. 376 -378 et aussi Vorträge ueber Descendenztheorie, Iéna, 1902, T. II, p. 76.

(3) Brown - Séquard, وراثية إصابة ترجع إلى سبب عرضي (سجل علم وظائف الأعضاء ١٨٩٢ ص ٦٨٦ وما بعدها).

Hérédité d'une affection due à une cause accidentelle (Arch. De physiologie 1892, p.686 et suiv).

(4) بحوث في تسمم البول لدى المرضى بالصرع Voisin et Peron, Recherches sur la toxite urinaire. Chez les épileptiques (Archives de neurologie Vol. XXIV, 1892 et XXV, 1893) وانظر كتاب فوازان عن

الصرع Cf. L'ouvrage de Voisin, l'épilepsie, Paris, 1897, p. 125 -133

الجنين إلى اضطراب عام، ومع ذلك فإن هذا الاضطراب ربما لن يؤدي إلى نتائج واضحة إلا في بعض النقاط الخاصة للكائن العضوي متى تطور. وستجري الأمور هنا، كما وقعت في تجارب «شاران» (Charrin) و«دلمار» (Delamare) و«موسى» (Moussu). فإن الخنازير الهندسة الحوامل، التي أتلّف كبدها وكليتها، تنقل هذه الإصابة إلى سلالتها، وذلك لمجرد هذا السبب، وهو أن إتلاف العضو لدى الأم قد أنتج مواد معينة تذيب الخلايا (Cytotoxines)^(١)، وهي تلك التي كانت تؤثر في العضو الذي يماثل عضو الجنين في تركيبه^(٢). حقاً تبين لنا هذه التجارب، كما رأينا أيضاً في ملاحظة سابقة لنفس هؤلاء الفسيولوجيين^(٣)، أن الجنين الذي تكون بالفعل هو الذي يتأثر بالمواد السامة. لكن البحوث الأخرى التي قام بها «شاران» انتهت بأن بينت لنا أن نفس النتيجة يمكن أن تحدث بعملية مماثلة، بالنسبة إلى المنويات والبويضات^(٤). وفي الجملة، يمكن تفسير وراثته إحدى الخواص المكتسبة في تجارب «برون سيكار» بتسمم جرثومة التوالد. ومهما بدا أن الإصابة محددة المكان، فإنها قد تنتقل بنفس العملية التي نجدها مثلاً في انتقال آفة الإدمان على الكحول. لكن أليس الأمر كذلك بالنسبة إلى كل خاصية مكتسبة تصبح وراثية.

والواقع، أن هناك نقطة يتفق عليها هؤلاء الذين يؤكّدون إمكان انتقال الصفات المكتسبة وهؤلاء الذين ينكرونه: وهي أن بعض المؤثرات، كتأثير الكحول، يمكن أن تعمل عملها

(١) (Cytotoxines) مادة توجد في بعض الأمصال ومن خواصها أن نقضي على بعض الخلايا عن طريق إذابتها «المترجم».

(٢) الانتقال التجريبي للإصابات التي تمت عند الأصول إلى الفروع Charrin, Delamare et Moussu, Transmission expérimentale aux descendants de lésions développées chez les ascendants Cf. الوراثة (C. R. De l'Ac. Des Sciences, vol. CXXXV, p. 191). انظر مورجان، التطور والتكيف ودلاج: الوراثة. Morgan, Evolution and adaptation p. 257, et Delage, L'hérédité 2e. Ed. P. 388

(٣) «شاران» و«دلمار» الوراثة الخاصة بالخلايا (C. R. De l'Ac. Des Sciences, vol. CXXXIII. 1901, p. 69-71).

(٤) «شاران» لوراثة الباثولوجية (Revue générale des sciences, 15 Janvier 1896).

في آن واحد بالنسبة إلى الكائن الحي وإلى ما يحتوي عليه من بلاسما التوالد. وفي مثل هذه الحالة، توجد وراثه لإحدى الآفات، ويجري كل شيء، كما لو كان جسم الأب قد أثر في جرثومته، على الرغم من أن الحقيقة هي أن الجرثومة والجسم قد خضع كل منهما لتأثير نفس السبب. وإذا سلمنا بذلك، وجب علينا أن نسلم بأن الجسم يمكن أن يؤثر في الجرثومة، كما يعتقد ذلك بعضهم عندما يرى أن الخواص المكتسبة يمكن انتقالها بالوراثة: أليس الفرض الطبيعي جدًّا هو أن نفرض أن الأشياء تحدث في هذه الحالة الثانية كما تحدث في الحالة الأولى، وأن النتيجة المباشرة لهذا التأثير الذي يقوم به الجسم سيكون تغييرًا عامًا لبلاسما التوالد؟ وإذا كان الأمر كذلك فسيكون التغير لدى الفرع هو نفس التغير لدى الأصل، عن طريق الاستثناء، والاتفاق على نحو ما. وسيكون ذلك على غرار وراثه آفة الإدمان على الكحول: فهذه تنتقل، دون ريب، من الأب إلى الأبناء، غير أنه من الممكن أن تتشكل بصورة مختلفة لدى ابن منهم، وألا تتشكل لدى كل واحد منهم بما كانت عليه لدى الأب. فلنطلق اسم «غ» على التغير الذي يطرأ على البلاسما، ومن الممكن إلى جانب ذلك أن تكون «غ» موجبة أو سالبة، ومعنى ذلك أنها تعبر عن كسب بعض المواد أو فقدانها. ولن تكون النتيجة صورة طبق الأصل من سببها، ولن يؤدي تغير الجرثومة الناتج عن تغير ما لجزء من الجسم إلى تغير الجزء نفسه في الكائن العضوي الجديد الذي في طريق تكوينه، إلا إذا كانت جميع الأجزاء الأخرى الناشئة في هذا الكائن الأخير تتمتع بنوع من المناعة تجاه «غ»: وعندئذ سيتغير نفس الجزء في الكائن العضوي الجديد، لأن تكوين هذا الجزء يكون وحده هو الحساس تجاه التأثير الجديد؛— هذا إلى أنه من الممكن أن يتغير في اتجاه مخالف تمامًا لما كان عليه الأمر بالنسبة إلى الجزء المقابل له من الكائن العضوي الذي تولد منه.

وإذن فلنا أن نقترح القيام بفرقة بين وراثه «الانحراف» ووراثه الخاصية ذاتها [المنحرفة]. فإن الفرد الذي يكتسب خاصية جديدة «ينحرف»، لهذا السبب، عن الشكل الذي كان عليه من قبل، والذي ربما أدى إليه نمو جراثيم التوالد أو شبه الجراثيم التي كان ينطوي عليها.

وإذا كان هذا التعديل لا يفضي إلى إنتاج مواد تستطيع تعديل الجرثومة أو إلى التغير العام لعملية التغذية مما قد يؤدي إلى حرمان الجرثومة من بعض عناصرها، فلن يكون لهذا التعديل أي أثر في سلالة الفرد. وهذا هو ما يحدث في أغلب الأحيان، دون ريب. وعلى عكس ذلك إذا كان لهذا التعديل أثر ما، فمن المحتمل أن يكون ذلك عن طريق تغير كيميائي يحدثه في بلاسما التوالد: وسوف يستطيع هذا التغير الكيميائي أن يفضي، بصفة استثنائية، إلى التعديل الأصلي في الكائن العضوي الذي سينمو بسبب جرثومة التوالد. غير أن هناك احتمالاً وأكثر من احتمال أن يفضي إلى شيء آخر. وفي هذه الحالة الأخيرة ربما ينحرف الكائن العضوي الجديد عن النموذج الطبيعي، بمقدار انحراف الكائن العضوي الذي أنتجه، لكنه سوف ينحرف عن هذا النموذج بطريقة أخرى. فيرث الانحراف بدلاً من الخاصية. وإذن فمن المحتمل، على وجه العموم. أن العادات التي يكتسبها فرد من الأفراد قد لا يكون لها أي صدى في سلالته؛ وإذا كان لها مثل هذا الصدى فإن التعديل الذي يطرأ على أفراد هذه السلالة قد لا يكون بينه وبين التعديل الأصلي أي شبه واضح. وذلك، في الأقل، هو الفرض الذي يبدو لنا أكثر احتمالاً للصدق. وأياً كان الأمر، فإنه يجب علينا أن نتقيد بالنتائج الراهنة للملاحظة، حتى يقوم البرهان على عكس ذلك، وحتى يتم إجراء التجارب الحاسمة التي يطالب بها عالم حياة كبير⁽¹⁾. ولو كنا أكثر ميلاً إلى قبول النظرية القائلة بإمكان انتقال الخواص المكتسبة وفرضنا أن الخاصية المكتسبة المزعومة ليست، في معظم الأحوال، نموّاً متأخراً، إلى حد ما، لخاصية فطرية، فإن الظواهر تبين لنا أن الانتقال الوراثي إنما هو الاستثناء لا القاعدة. فكيف نتظر منه أن ينمي عضواً مثل العين؟ فعندما نفكر في العدد الهائل للتغيرات التي تتجه جميعها في نفس الاتجاه، والتي يجب افتراض أنها تتكدس بعضها فوق بعض لكي تنتقل من البقعة الملونة لدى النعقة إلى عين الحيوان الرخوي أو الحيوان الفقري، فإننا نساءل كيف أمكن للوراثة، التي نلاحظها على هذا النحو، أن تحدد هذه التجزئة للفروق، على فرض

(1) Giard, Controverses transformistes, Paris 1904, p. 147.

أن الجهود الفردية استطاعت أن تنتج كل فارق منها على حدة. ومعنى ذلك أن مذهب «لامارك» الجديد يبدو لنا عاجزاً عن حل المشكلة، وشأنه في ذلك شأن الأشكال الأخرى لمذهب التطور.

نتائج المناقشة

وهكذا، متى أخضعنا مختلف الأشكال الحالية لمذهب التطور لنقد مشترك، ومتى بينا أن هذه الأشكال جميعها تنتهي بأن تصطدم بنفس الصعوبة التي لا سبيل إلى الغلبة عليها، فلسنا نههدف مطلقاً إلى نقض بعضها ببعض. فعلى عكس ذلك، نرى أن كل شكل منها يجب أن يكون صادقاً بطريقته الخاصة، ما دام يتركز على عدد كبير جداً من الظواهر. ويجب أن يكون كل شكل منها معبراً عن وجهة نظر خاصة من عملية التطور. هذا إلى أنه ربما وجب أن تعتمد إحدى النظريات على وجهة نظر خاصة لا غير، لكي تظل نظرية علمية، أي لكي تحدد للبحوث التفصيلية اتجاهًا خاصًا. غير أن الحقيقة الواقعية، التي تلتقط منها كل نظرية من هذه النظريات صورة جزئية، يجب أن تكون أوسع نطاقاً من هذه الصور جميعها. وهذه الحقيقة الواقعية هي الموضوع الخاص بالفلسفة، تلك الفلسفة التي ليست مضطرة إلى دقة العلم؛ إذ إنها لا تهدف إلى أي تطبيق. وإذن فلنشر، في بضع كلمات، إلى العنصر الإيجابي الذي يبدو أن كل شكل من هذه الأشكال الثلاثة الحالية الكبرى لمذهب التطور في الوقت الحاضر، يحمله إلينا، وإلى ما يتركه كل شكل منها جانباً، وإلى أي نقطة ينبغي، في رأينا، أن يوجه هذا المجهود الثلاثي للوصول إلى فكرة عن عملية التطور أكثر قبولاً للفهم، وإن كانت أكثر غموضاً لهذا السبب نفسه.

ونعتقد أن أتباع مذهب دارون الجديد ربما كانوا محقين عندما بينوا لنا أن الأسباب الجوهرية للتغير، هي الفروق الملازمة لجرثومة التوالد التي توجد لدى الفرد، وليست بالخطوات التي يمر بها هذا الفرد في أثناء حياته. لكننا نجد مشقة في متابعة هؤلاء

العلماء عندما يرون أن الفروق الملازمة لجرثومة التوالد عرضية وفردية محضة. ولا نستطيع إلا أن نعتقد أن هذه الفروق امتداد لدفعة تنتقل من جرثومة إلى جرثومة خلال الأفراد، ومن ثم فإنها ليست حالات عرضية محضة، وأنه من المحتمل كل الاحتمال أن تظهر في نفس الوقت، وب نفس الصورة، لدى جميع ممثلي نوع بعينه، أو في الأقل، لدى عدد خاص من بينهم. هذا إلى أن نظرية «التغيرات الفجائية» (Mutations) تعدل مذهب «دارون» في هذه النقطة تعديلاً بعيد المدى. فهي تقول إن النوع بأسره يخضع لميل إلى التغير في لحظة معينة، وبعد انقضاء مرحلة طويلة من الزمن، وإذن فمعنى ذلك أن الميل إلى التغير ليس عرضياً. حقاً قد يكون التغير نفسه عرضياً؛ وذلك لأن التغير، يتم تبعاً لما يقوله «دي فريس»، في اتجاهات مختلفة لدى مختلف ممثلي النوع. لكن يجب أولاً أن نرى إذا كانت النظرية تصدق فيما تتعلق بعدد كبير من الأنواع النباتية الأخرى، فإن «دي فريس» لم يتحقق من صدقها إلا بالنسبة إلى «حساء الليل»^(١) (Enothera Lamarchiana)^(٢) ثم ليس من المستحيل - كما سنفسر هذا الأمر فيما بعد - أن يكون جانب الصدفة أكبر بكثير في تغير النبات منه في تغير الحيوانات، وذلك لأن الوظيفة في عالم النبات لا ترتبط بالشكل هذا الارتباط الوثيق. ومهما يكن من شيء فإن أتباع مذهب «دارون» الجديد في طريقهم إلى التسليم بأن فترات التغير محددة. وإذن فمن المحتمل أن اتجاه التغير محدد هو الآخر لدى الحيوانات في الأقل، وبالقدر الذي سيتاح لنا أن نشير إليه.

وعلى هذا النحو، قد ننتهي إلى فرض مثل فرض «إيمر» وهو القائل بأن الفروق في مختلف الخواص قد تتابع، من جيل إلى جيل، في اتجاهات محددة. ويبدو لنا هذا

(١) عشب له زهرة كبيرة بنفسجية أو صفراء، وتفتح زهرته ليلاً وفيه مائة نوع. «المرجم».

(٢) ومع ذلك فقد أشير إلى بعض ظواهر مماثلة؛ وذلك في العالم النباتي دائماً. أنظر معنى النوع ونظرية التغير الفجائي

Blaringhem, La notion d'espèces et la-théorie de la mutation (Année psychologique, vol

XII, 1906 p. 95. Et suiv). Species and Varieties, p. 655.

وانظر: دي فريس: الأنواع والتغيرات ص ٦٥٥.

الفرض مقبولا في الحدود التي حصره فيها (إيمر) نفسه. حقا إن تطور العالم العضوي يجب ألا يكون محددا سلفا في جملته. ونحن ندعي، على عكس ذلك، أن تلقائية الحياة تتجلى في هذا العالم العضوي عن طريق خلق مستمر للأشكال التي تتبع أشكالا أخرى. غير أن عدم التحديد هنا لا يمكن أن يكون تاما: بل يجب أن يفسح مكانا ما للتحديد. فإن عضوا ما، كالعين مثلا، سيتكون على وجه الدقة عن طريق تغير مستمر في اتجاه محدد؛ بل إننا لا نرى كيف يمكن تفسير تشابه تركيب العين تفسيراً آخر بالنسبة إلى الأنواع التي ليس لها مطلقاً نفس التاريخ. أما أين انفصل عن «إيمر» فذلك عندما يزعم أن ضروب التأليف بين أسباب طبيعية وكيميائية تكفي في ضمان النتيجة. فعلى عكس ذلك حاولنا أن نقرر، بناء على المثال الدقيق للعين، أن سببا نفسيا يتدخل إذا كنا هنا أمام تكوين عضوي بالمعنى الحقيقي.

وواضح أن بعض أتباع مذهب (لامارك) الجديد يلجأ إلى الاعتماد على سبب نفسي. وفي رأينا أن هذه النقطة من أقوى النقط في مذهب لامارك الجديد. لكن إذا كان هذا السبب ليس إلا المجهود الشعوري للفرد فإنه لن يستطيع التأثير إلا في عدد قليل من الحالات: فسوف يتدخل، على أكثر تقدير، في عالم الحيوان، لا في عالم النبات. أما لدى الحيوان نفسه فإنه لن يعمل عمله إلا في نقط تخضع لتأثير الإرادة خضوعا مباشرا أو غير مباشر. أما في النقط التي يعمل فيها هذا السبب عمله فإننا لا نرى كيف يمكنه أن ينتهي إلى تغير عميق مثل هذا الذي نجده في زيادة التعقيد. وعلى أكثر تقدير يمكن تصور هذا الأمر لو كانت الخواص المكتسبة تنتقل بانتظام، وبحيث ينضم بعضها إلى بعض؛ غير أن هذا الانتقال يبدو استثناء، بدلا من أن يكون هو القاعدة. فإن التغير الوراثي المحدد الاتجاه، والذي يتراكم ويتألف مع نفسه بحيث يؤدي إلى نشأة جهاز يزداد تعقيدا، يجب أن يرجع إلى نوع من المجهود دون ريب، لكنه مجهود أبعد غورا بكثير من المجهود الفردي، وأكثر استقلا عن الظروف، ومشارك بين معظم ممثلي نفس النوع، وملازم لجراثيم التوالد التي يحملها هؤلاء الأفراد بدلا من أن يكون ملازما لمادتهم وحدها، ومن

ثم فهناك ما يكفل انتقاله إلى سلالات هؤلاء الأفراد.

الوثبة الحيوية

وهكذا نعود من جديد، وبعد هذا الدوران الطويل، إلى الفكرة التي بدأنا منها، وهي فكرة «الوثبة الأصلية» للحياة، التي تنتقل من جيل لجراثيم التوالد إلى جيل الجراثيم الذي يليه عن طريق الكائنات العضوية النامية، التي تكون نقطة الاتصال بين تلك الجراثيم. وهذه الوثبة التي تستمر في البقاء خلال طرق التطور التي تنقسم بينها، هي السبب العميق للتغيرات، أو في الأقل لهذه التغيرات التي تنتقل بطريقة منتظمة، والتي ينضم بعضها إلى بعض والتي تخلق أنواعًا جديدة. وعلى وجه العموم، متى بدأت الأنواع تسير في اتجاهات متباعدة، ابتداءً من أصل مشترك، فإن تباعدها يزداد كلما تقدمت في طريق تطورها. ومع ذلك فمن الممكن؛ بل من الواجب، أن تتطور هذه الأنواع بطريقة متماثلة في نقط معينة إذا نحن قبلنا الفرض القائل بوجود وثبة مشتركة. وهذا هو ما يبقى علينا أن نبينه على نحو أكثر وضوحًا على نفس المثال الذي اخترناه، وهو تكوين العين عند الحيوانات الرخوية والحيوانات الفقرية. هذا إلى أن فكرة «وثبة أصلية» سوف تصبح أكثر وضوحًا على هذا النحو.

إن عضوًا مثل العين، يحتوي على أمرين يسترعيان النظر على حد سواء: وهما تعقيد التركيب، وبساطة أداء الوظيفة. فالعين تتركب من أجزاء متميزة. مثل: الطبقة الصلبة، والقرنية، والشبكية، والبلورية، وهلم جرا. وتفصيل كل جزء من هذه الأجزاء قد تستمر إلى ما لا نهاية له. وإذا قصرنا كلامنا على الشبكية فإننا نعلم أنها تحتوي على ثلاث طبقات متتالية من العناصر العصبية - وهي الخلايا متعددة الأقطاب، والخلايا ذات القطبين، والخلايا البصرية - وكل خلية منها لها شخصيتها الفردية، ولا ريب في أنها تكون كائنًا عضويًا معقدًا جدًا: هذا إلى أن ما ذكرناه ليس إلا صورة إجمالية مبسطة من

التركيب الدقيق لهذا الغشاء. وإذن فهذا الجهاز، وهو العين، يتركب من عدد لا نهاية له من الأجهزة التي يبلغ كل جهاز منها غاية التعقيد. ومع ذلك فإن الإبصار ظاهرة بسيطة. فبمجرد أن تفتح العين يتم الإبصار. ومن المحقق أن أداء وظيفة الإبصار لما كان بسيطاً، فإن أقل سهو من جانب الطبيعة في أثناء تكوينها لهذا الجهاز الذي لا نهاية لتعقيده يجعل الإبصار مستحيلاً. وهذا التضاد بين تعقيد العضو ووحدة الوظيفة هو الذي يثير دهشة العقل.

إن نظرية ميكانيكية ستكون تلك التي تجعلنا نشهد التكوين التدريجي لجهاز الإبصار تحت تأثير الظروف الخارجية التي تتدخل مباشرة بالتأثير في الأنسجة، أو بطريقة غير مباشرة، أي باختيار أفضل الأنسجة الملائمة. لكن، أيّا كانت الصورة التي تتشكل بها هذه النظرية، على فرض أنها تساوي شيئاً له قيمته من حيث تفاصيل الأجزاء، فإنها لا تلقي أي ضوء على ترابطها.

وعندئذ تظهر نظرية الغائية فتقول إن الأجزاء قد جمعت وفقاً لخطة سابقة، ومن أجل تحقيق هدف. وبهذا تماثل بين عمل الطبيعة وبين عمل الصانع الذي يقوم، من الآخر، بتجميع الأجزاء لتحقيق فكرة أو لمحاكاة نموذج. وإذن فسيكون المذهب الميكانيكي محققاً عندما يأخذ على المذهب الغائي أنه شبه الطبيعة بالإنسان. لكنه لا يفتن أنه يسلك هو أيضاً نفس المسلك عندما يكتفي فقط بتحويله. ولا ريب في أنه يصرف النظر تماماً عن الغاية التي يراد الوصول إليها أو عن النموذج المثالي، لكنه يريد، هو الآخر، أن تسلك الطبيعة مسلك الإنسان في تجميع الأجزاء. ومع ذلك فلو أُلقي مجرد نظرة على نمو جنين لتبين له أن الطبيعة تسلك مسلكاً مخالفاً لذلك تماماً. فهي لا تتسع طريق ربط العناصر وإضافة بعضها إلى بعض، بل طريق التفرقة والازدواج.

وإذن يجب أن نتجاوز كلا من وجهة نظر المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، ففي الواقع لسنا إلا أمام وجهتي نظر انتهى إليهما العقل الإنساني بسبب ملاحظته للعمل الإنساني. ولكن بأي معنى نتجاوزهما؟ لقد قلنا إننا إذا حللنا تركيب عضو من الأعضاء

فإننا ننتقل من تجزئة إلى تجزئة على نحو لا نهاية له، على الرغم من أن تأدية الكل لوظيفته شيء بسيط. فهذا التضاد بين التعقيد اللانهائي للعضو، والبساطة القصوى للوظيفة، هو الذي ينبغي أن يفتح أعيننا على وجه الدقة.

وعلى وجه العموم، متى بدا نفس الشيء بسيطاً من جانب، ومركباً إلى ما لا نهاية له من جانب آخر، فهناك فارق كبير جداً بين أهمية كل منهما، أو نقول بالأحرى بين مرتبة كل منهما باعتبار الحقيقة الواقعية. وعندئذ تكون البساطة خاصة بالشيء نفسه، أما التعقيد الذي لا نهاية له فخاص بالمناظر التي نلتقطها من هذا الشيء عند ما ندور حوله، وبالرموز المتجاورة التي تمثل بها هذا الشيء عن طريق حواسنا أو عقولنا، وعلى نحو أشد عموماً بعناصر من نوع آخر نحاول محاكاته بها بطريقة مصطنعة، ومع ذلك فإن هذا الشيء لا يمكن قياسه بتلك العناصر نظراً لأنه مختلف عنها من حيث الطبيعة. لقد رسم فنان عبقرى وجهاً على نسيج، وسنستطيع تقليد لوحته بمربعات خزفية متعددة الألوان، وسيكون توفيقنا أعظم في محاكاة المنحنيات والفروق الدقيقة للنموذج إذا كانت مربعاتنا أكثر صغراً وأكثر عدداً وأشد تنوعاً في الألوان؛ لكن ينبغي إيجاد عدد لا نهاية له من العناصر اللامتناهية في الصغر، والتي تنطوي على ما لا نهاية له من الفروق الدقيقة، للحصول على صورة معادلة تماماً للوجه الذي تصوره الفنان شيئاً بسيطاً، والذي أراد نقله على النسيج دفعة واحدة، والذي يكون أكثر كمالاً كلما بدا أنه صورة مطابقة تماماً لحديث غير قابل للانقسام. والآن، لنفرض أن أعيننا قد خلقت على نحو لا نستطيع معه الامتناع عن النظر إلى لوحة الفنان الكبير، كما لو كانت نتيجة لمجموعة من مربعات ملونة. أو لنفرض أن عقولنا خلق على نحو بحيث لا يستطيع أن يفسر لنفسه ظهور الوجه على النسيج إلا بعملية الجمع بين مربعات ملونة، وعندئذ قد نستطيع الحديث فقط عن تجمع مربعات صغيرة؛ وهكذا نكون قد رجعنا إلى الفرض الميكانيكي. وفي استطاعتنا أن نضيف إلى ذلك أنه كان من الواجب أن توجد خطة يعمل جامع المربعات الملونة على هديها، وذلك فيما عدا تلك المربعات المادية التي يجمعها. وفي هذه المرة نعبر عن تفكيرنا تعبيراً

غائبًا. لكننا لا نستطيع الوصول في كلتا الحالتين إلى كنه العملية الحقيقية، وذلك لأنه لا وجود لمربعات متجمعة. فاللوحة -وأريد بها مجرد العملية البسيطة المعكوسة على النسيج- هي التي تنقسم في أعيننا، بمجرد أن تدخل في مجال إدراكنا الحسي، إلى آلاف من المربعات الصغيرة، التي تنطوي في تركيبها على نظام جدير بالإعجاب. وهكذا فإن العين بتعقيد تركيبها العجيب، يمكن ألا تكون سوى عملية الإبصار البسيطة، باعتبار أنها تتجزأ بالنسبة إلينا إلى مربعات ملونة من الخلايا، التي يبدو لنا نظامها عجيبًا متى نظرنا إلى الكل الناشئ منها نظرنا إلى مجموعة من العناصر.

فإذا رفعت اليد من «أ» إلى «ب» فإن هذه الحركة تبدو لي بمظهرين في آن واحد. فهي بالنسبة إلى شعوري الداخلي فعل بسيط لا يقبل الانقسام. أما بالنسبة إلى الملاحظة الخارجية فهي مجال يقطعه خط منحن من أ إلى ب. وفي هذا الخط سوف أميز، ما شئت، بين عدد كبير من المواضع. ومن الممكن تعريف هذا الخط نفسه بأنه اتساق بين هذه المواضع. لكن المواضع التي لا نهاية لعددها، والنظام الذي يربط المواضع بعضها ببعض، قد خرجت بطريقة آلية من الفعل غير المنقسم الذي انتقلت به يدي من (أ) إلى (ب). ويقتصر المذهب الميكانيكي هنا على النظر إلى المواضع وحدها. أما المذهب الغائي فلا يعتبر سوى نظامها. غير أن كلا من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي يمران بجانب الحركة التي هي الحقيقة الواقعية ذاتها. وبمعنى خاص نقول إن الحركة شيء أكثر من المواضع ومن نظامها، وذلك لأنه يكفي أن نتخيل وجود الحركة في بساطتها التي لا تنقسم حتى نتخيل وجود عدد لا نهاية له من المواضع المتتابعة ونظامها في نفس الوقت، مع وجود شيء إضافي لا هو بالنظام ولا بالمواضع، لكنه الشيء الجوهرى وهو: المتحرك. لكن نقول بمعنى آخر إن الحركة أقل من سلسلة المواضع والنظام الذي يربطها؛ وذلك لأننا متى أردنا وضع النقط تبعًا لنظام خاص فمن الواجب أولاً أن نتصور النظام ثم نحققه بالنقط، ولا بد من عملية التجميع، ولا بد من العقل، بينما كانت الحركة البسيطة للبد لا تحتوي على شيء من ذلك. فليست الحركة

موصوفة بالعقل بالمعنى الإنساني لهذه الكلمة، وليست تجميعاً، لأنها ليست مكونة من عناصر. وكذا الأمر بالنسبة إلى الصلة بين العين والرؤية. فالرؤية تنطوي على شيء أكثر من الخلايا التي تتكون منها العين ومن الاتساق المتبادل بينها: وبهذا المعنى لا يذهب كل من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي إلى الحد الذي ينبغي الذهاب إليه، ولكنهما بمعنى آخر، يذهبان إلى حد أبعد مما يجب، وذلك لأنهما ينسبان إلى الطبيعة عملاً هائلاً جباراً عندما يريدان لها الصعود بعدد لا حصر له من العناصر المعقدة تعقيداً لا نهائياً إلى مرتبة العملية البسيطة للرؤية؛ في حين أن الطبيعة لا تجد مشقة في إيجاد العين أكثر مما أجده في رفع اليد. ففعلها البسيط قد انقسم بطريقة آلية إلى عدد لا نهاية له من العناصر التي نجدها متسقة مع نفس الفكرة، كما أن حركة يدي قد تركت تتساقط خارجها عدداً لا نهاية له من النقط التي نجد أنها تحقق منطوق نفس المعادلة.

لكن هذا هو ما نجد مشقة كبيرة في فهمه، وذلك لأننا لا نستطيع إلا أن نتصور التنظيم العضوي كما لو كان صناعة. ومع ذلك فهناك فارق كبير بين الصناعة والتنظيم العضوي. فالعملية الأولى خاصة بالإنسان. وهي تنحصر في جميع أجزاء المادة التي نقطعها على نحو نستطيع معه أن ندمج بعضها في بعض، وأن نحصل منها على فعل مشترك. ويمكن القول على نحو ما بأننا ننظم هذه الأجزاء حول الفعل الذي يعد مركزاً مثالياً لها. وإذن تنتقل الصناعة من المحيط إلى المركز، أو من المتعدد إلى الواحد، كما يقول الفلاسفة. وعلى عكس ذلك، تنتقل عملية التنظيم العضوي من المركز إلى المحيط. وهي تبدأ من نقطة تكاد تكون نقطة رياضية، وتمتد حول هذه النقطة على هيئة موجات دائرية تتسع على الدوام. وعملية الصناعة تكون أكثر تأثيراً كلما استطاعت التصرف في كمية أكبر من المادة. فهي تسلك مسلك التركيز والضغط. أما عملية التنظيم العضوي فهي على خلاف ذلك، إذ تنطوي على شيء قابل للانفجار: فهي في البدء تحتاج إلى أقل مكان ممكن، وإلى أقل قدر من المادة، كما لو كانت القوى الخاصة بالتنظيم العضوي لا تتطرق إلى المكان إلا آسفة. فالحيوان المنوي الذي يبعث الحركة إلى عملية التطور الخاصة

بحياة الجنين من أصغر الخلايا في الكائن العضوي: هذا إلى أن جزءاً ضئيلاً من الحيوان المنوي هو الذي يساهم حقيقة في هذه العملية.

لكن ليست هذه سوى فروق سطحية. فإذا تعمق المرء فيما وراء هذه الفروق وجد -فيما نعتقد- فارقاً أبعد غوراً.

فالشئ المصنوع يرسم شكل العملية التي صنعته. وأريد بذلك أن الصانع يجد في إنتاجه ما وضعه فيه بالضبط. فإذا أراد صنع «آلة» فإنه سوف يقطع أجزاءها جزءاً جزءاً، ثم يجمعها. ومتى تم صنع الآلة فإنها ستسمح لنا برؤية القطع وطريقة جمعها. والنتيجة في جملتها تعبر هنا عن العمل في جملته، وكل جانب من العمل يقابل جانباً من النتيجة.

والآن، أعترق أن العلم الوضعي يستطيع بل يجب أن يسلك مسلكاً يوحى بأن التنظيم العضوي عمل من هذا القبيل نفسه^(١). وبهذا الشرط وحده يستطيع التأثير في الأجسام العضوية. وفي الواقع ليس موضوع هذا العلم أن يكشف لنا عن كنه الأشياء؛ بل يزودنا بأفضل وسيلة للتأثير فيها. غير أن علم الطبيعة وعلم الكيمياء قد قطعاً شوطاً في طريق التقدم، ولا تخضع المادة الحية لتأثيرنا إلا بالقدر الذي نستطيع أن نعالجها فيه بأساليب علم الطبيعة وعلم الكيمياء. وإذن لا يمكن دراسة التنظيم العضوي دراسة علمية إلا إذا ماثلنا أولاً بين الجسم العضوي وإحدى الآلات الصناعية. فالخلايا تقابل قطع الآلة، والكائن العضوي يقابل تجمع هذه القطع؛ أما الأعمال المبدئية التي أدت إلى تنظيم الأجزاء فسينظر إليها كما لو كانت العناصر الحقيقية للعمل الذي نظم المجموع الكلي. وتلك هي وجهة نظر العلم. وتختلف وجهة نظر الفلسفة عن ذلك تماماً في رأينا.

ففي نظرنا يمثل المركب الكلي لآلة منظمة مجموع العمل المنظم على أكثر تقدير (هذا، وإن لم تكن هذه المقارنة صادقة إلا على وجه تقريبي)، لكن أجزاء الآلة لا تقابل أجزاء العمل؛ وذلك لأن مادية هذه الآلة لا تمثل مجموعة الوسائل التي استخدمت بل مجموعة العقبات التي أمكن تلافيتها: فهي أولى أن تكون نفيًا من أن تكون حقيقة إيجابية.

(١) أي من قبيل الصناعة «المترجم».

فإننا قد بينا في دراسة سابقة، أن الرؤية قوة تستطيع الوصول، من حيث المبدأ، إلى عدد لا نهاية له من الأشياء التي يعجز بصرنا الفعلي عن الوصول إليها. لكن مثل هذه الرؤية لن تمتد على هيئة عمل، فهي تتناسب مع شبح من الأشباح لا مع كائن حي. إن الرؤية لدى أحد الكائنات الحية رؤية فعالة، محدودة بالأشياء التي يستطيع الكائن التأثير فيها: فهي رؤية **حدد مجراها**، وجهاز الإبصار ليس سوى رمز لعملية تحديد هذا المجرى. ومن ثم، فإن خلق جهاز الإبصار لا يمكن تفسيره باجتماع عناصره التشريحية، كما أن شق قناة لا يمكن تفسيره بأرض نقلت حتى تكون شاطئان لها. فالمذهب الميكانيكي ينحصر في القول بأن الأرض قد حملت عربة بعد عربة؛ ويضيف المذهب الغائي أن الأرض لم توضع كيفما اتفق، وأن سائقي العربات قد اتبعوا خطة ما. لكن يخطئ كل من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، لأن القناة قد شقت بطريقة أخرى.

ونقول بعبارة أكثر دقة، إننا قارنا الطريقة التي اتبعتها الطبيعة في تكوين العين بالعمل البسيط الذي نرفع به يدينا، لكننا فرضنا أن اليد لم تلق أي مقاومة، فلتنتخيل أن يدي بدلاً من أن تتحرك في الهواء، سيجب عليها أن تخترق برادة الحديد التي تزداد تقلصاً ومقاومة كلما تقدمت يدي. ففي لحظة معينة ستستنفد يدي مجهودها، وفي هذه اللحظة الدقيقة سوف تتلاصق حبيبات برادة الحديد وستتسق، في شكل محدد، هو شكل اليد التي تتوقف، ومعها جزء من الذراع. والآن، لنفرض أن اليد والذراع ظلنا غير مرئيتين. فإن من يشاهدون هذا المنظر سوف يبحثون عن سبب هذا الشكل المتسق في حبيبات برادة الحديد نفسها وفي القوى الداخلية للكومة. وسيرجع فريق منهم موضع كل حبيبة إلى التأثير الذي تباشره عليها الحبيبات المجاورة لها؛ وهؤلاء هم أنصار المذهب الميكانيكي. وسيميل آخرون إلى أن هناك خطة عامة سيطرت على تفاصيل هذه التأثيرات الأولية، وهؤلاء هم أنصار المذهب الغائي. لكن الحقيقة هي أنه لم يوجد سوى عمل غير منقسم، وهو عمل اليد التي اخترقت برادة الحديد: فكل من التفاصيل اللانهائية لحركة الحبيبات ونظام اتساقها النهائي تعبر، بطريقة سلبية على نحو ما، عن هذه الحركة غير

المنقسمة، على اعتبار أنها الصورة الإجمالية لنوع من المقاومة، لا على أنها مجموعة كلية من التأثيرات الإيجابية الأولية. وهذا هو السبب في أننا إذا أطلقنا اسم «النتيجة» على انتظام الحبيبات واسم «السبب» على حركة اليد، أمكن القول، في نهاية الأمر، بأن النتيجة بأسرها يمكن تفسيرها بالسبب في جملته، لكن ليست هناك بحال ما أجزاء للسبب مقابلة لأجزاء النتيجة. وبعبارة أخرى لن يكون المذهب الميكانيكي ولا المذهب الغائي في مكانهما هنا، وإنه من الواجب أن نلجأ إلى ضرب من التفسير فريد في نوعه. وإذن ستكون العلاقة بين الرؤية والجهاز البصري، تبعاً للفرض الذي تقترحه، هي نفس العلاقة تقريباً بين اليد وبين برادة الحديد التي ترسم حركتها، وتشق مجراها وتضع حدودها.

وكلما كان مجهود اليد كبيراً جداً امتدت بعيداً داخل برادة الحديد. لكن مهما يكن من أمر النقطة التي تتوقف عندها فإن الحبيبات تتوازن وتتسق فيما بينها فوراً وبطريقة آلية. وكذا الأمر بالنسبة إلى الرؤية وإلى عضوها. فتبعاً لدرجة تقدم الفعل غير المنقسم الذي تتكون منه الرؤية، تتكون مادية العضو من عدد متفاوت ضخامته من العناصر المتسقة فيما بينها، لكن من الضروري أن يكون النظام كاملاً تاماً. وليس من الممكن أن يكون هذا النظام جزئياً، وذلك لأن العملية الحقيقية التي تؤدي إلى نشأته لا تتكون من أجزاء كما سبق أن قلنا. وهذا هو ما لا يدخل في حساب كل من المذهب الميكانيكي والمذهب الغائي، وهذا هو ما لا نفطن إليه أيضاً عندما ندهش للتركيب العجيب لأداة مثل العين. وترجع دهشتنا في الحقيقة إلى أن جزءاً واحداً فقط من هذا النظام كان من الممكن تحقيقه، أما تحقيقه التام فهو من قبيل الفضل الإلهي. ويستحوذ أنصار المذهب الغائي على هذا الفضل دفعة واحدة عن طريق السبب الغائي؛ أما أنصار المذهب الميكانيكي فيزعمون الحصول عليه شيئاً فشيئاً كنتيجة للاختيار الطبيعي: لكن هؤلاء وأولئك يرون في هذا النظام شيئاً إيجابياً، ولذا يرون في سببه شيئاً يمكن تجزئته، ويتضمن جميع الدرجات الممكنة للمكان. والحقيقة أن السبب أقل أو أكثر حدة، لكنه لا يستطيع إيجاد نتيجته إلا دفعة واحدة، وبطريقة مكتملة. فتبعاً لتفاوت المسافة التي يتخذها هذا السبب للوصول

إلى الإبصار، سوف يؤدي إلى مجرد أكوام من البقع الملونة لدى أحد الكائنات العضوية الدنيا، أو إلى العين الأولية لدى (Serpule)^(١) أو عين قلم البحر (Al ciope)^(٢) التي بدأت تتميز أجزاؤها، أو عين الطائر التي بلغت درجة عجيبة من الإتقان. جميع هذه الأعضاء التي يتفاوت تعقيدها تفاوتًا كبيرًا جدًا تنطوي بالضرورة على درجة متساوية من الاتساق، ولذا فمهما اختلف نوعان من الحيوان أكبر اختلاف فيما بينهما فسوف يوجد لديهما نفس العضو البصري إذا كان سير الرؤية لدى كل منهما قد قطع نفس المدى؛ وذلك لأن شكل العضو لا يعدو أن يعبر عن القدر الذي أمكن الحصول فيه على تدريب الوظيفة.

لكن إذا تحدثنا عن سير نحو الرؤية، أفلسنا نعود إلى الفكر الغائية القديمة؟ لا ريب في أن الأمر سيكون كذلك إذا كان هذا المسير يتطلب التصور الشعوري أو غير الشعوري لهدف يجب الوصول إليه. غير أن الحقيقة هي أنه يتم، بناء على الوثبة الأصلية للحياة، وأنه يوجد ضمن هذه الحركة نفسها، وأن هذا هو السبب الحقيقي في أننا نجد هذا السير في الطرق المستقلة للتطور. والآن إذا سألنا أحدهم لماذا وكيف يوجد هذا السير ضمناً في تلك الحركة، أجبنا عن ذلك بأن الحياة هي قبل كل شيء ميل إلى التأثير في المادة الجامدة. ولا شك في أن اتجاه هذا التأثير ليس محددًا سلفاً؛ وهذا هو منبع مختلف الصور غير المتوقعة التي تبذرها الحياة على طول الطريق في أثناء تطورها. لكن هذا التأثير سينطوي دائماً وبدرجات متفاوتة من الكمال على طابع الإمكان؛ فهو يتضمن على أقل تقدير عنصراً ضئيلاً من الاختيار. غير أن الاختيار يفترض وجود تصور سابق لعدة أفعال ممكنة. وإذن يجب أن ترسم إمكانيات العمل أمام الكائن الحي قبل العمل نفسه. وليس الإدراك البصري شيئاً مختلفاً عن ذلك^(٣)؛ فالحدود المرئية للأجسام هي رسم تأثيرنا الممكن فيها. وحينئذ توجد الرؤية بدرجات متفاوتة لدى أشد الحيوانات اختلافاً، وهي

(١) كائن بحري يعيش في محار جبيري ويوجد في الرمل أو الحمأ. (المترجم)

(٢) ديدان بحرية تشبه الأقدام (قاموس شرف). (المترجم)

(٣) انظر في هذا الصدد، كتاب المادة والذاكرة (Matieze et Mémoire) الفصل الأول.

تتجلى بنفس التعقيد في التركيب في كل موطن تصل فيه إلى نفس الدرجة من الحدة.
وقد ألححنا في بيان هذه الضروب من الشبه في التركيب، على وجه العموم، وفي
مثال العين، على وجه الخصوص، لأنه كان يجب علينا أن نحدد موقفنا من المذهب
الميكانيكي من جانب، ومن المذهب الغائي من جانب آخر. والآن يبقى علينا أن نصف
هذا الموقف في ذاته على نحو أكثر دقة. وهذا هو ما سنقوم به عندما نفحص النتائج
المختلفة للتطور، لا من حيث ما تنطوي عليه من أوجه شبه، بل من حيث أنها تتكامل
فيما بينها.



الفصل الثاني

الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة

خمود، ذكاء، غريزة

الميول المتباعدة والمتكاملة

لو كانت الحياة ترسم مجالاً وحيداً، شبيهاً بالمجال الذي ترسمه قنبلة مليئة يقذف بها مدفع، لكانت حركة التطور شيئاً سيراً، ولسرعان ما حددنا اتجاهها. لكننا نجد هنا حيال قنبلة لم تلبث أن انفجرت مباشرة إلى عدة قطع، ولما كانت هذه القطع هي ذاتها أنواع من القذائف، فإنها تنفجر بدورها إلى عدة قطع، ستصير أيضاً إلى الانفجار، وهكذا دواليك لمدة طويلة من الزمن. ونحن لا نلاحظ سوى ما هو أكثر قرباً منا، أي سوى الحركات المبعثرة من الشظايا المسحوقة. ومن هذه الحركات ينبغي لنا أن نصعد شيئاً فشيئاً حتى الحركة المبدئية.

فعندما تنفجر القنبلة فإن تفتتها الخاص يفسر في آن واحد بقوة انفجار البارود الذي تحتوي عليه، وبمقاومة المعدن الذي يضاد هذه القوة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى تفتت الحياة إلى الأفراد والأنواع. ونعتقد أن ذلك التفتت يرجع إلى سلسلتين من الأسباب: ما تلقاه من مقاومة المادة الجامدة، وقوة الانفجار التي تحملها الحياة بين ثناياها -وهي ترجع إلى توازن غير مستقر بين الميول.

ومقاومة المادة الجامدة هي العقبة التي وجب التغلب عليها أولاً. ويبدو أن الحياة نجحت في الغلبة عليها بفضل فرط تواضعها، وذلك عندما بدت ضئيلة متسقة تحتال على القوى الطبيعية والكيميائية؛ بل تقبل أن تقطع معها جزءاً من الطريق، كشأن تحويلة الخط الحديدي عندما تتخذ لعدة لحظات اتجاه القضيب الحديدي الذي تود الانفصال عنه. فإن الظواهر التي نلاحظها في الأشكال الأولية جداً للحياة، لا يمكن القول عنها إذا كانت ما تزال من مجال الظواهر الطبيعية والكيميائية أم إذا كانت قد انتقلت إلى مجال الظواهر الحيوية. وكان من الواجب أن تتشكل الحياة بعادات المادة الجامدة، لكي تجر وراءها، شيئاً فشيئاً، تلك المادة الممغطة في طريق آخر. وإذن كانت الأشكال الحية التي ظهرت، أول الأمر، في منتهى البساطة. ولا ريب في أن هذه الأشكال كانت كتلاً صغيرة من البروتوبلازما التي لم تكد تتميز أجزاؤها، والتي تشبه في مظهرها الخارجي «الأميبا» التي نلاحظها في وقتنا الحاضر، لكن مع هذا الفارق، وهي أنها تحتوي أكثر من ذلك على الدفعة الداخلية الهائلة التي كان من شأنها أن ترتفع بها إلى أسمى أشكال الحياة. أما أن الكائنات العضوية الأولى حاولت النمو بأكبر قدر ممكن، بفضل تلك الدفعة [الحيوية] فذلك ما يبدو لنا أمراً محتملاً: لكن المادة العضوية سرعان ما تصل في امتدادها إلى حد لا تتجاوزه. فهي تزدوج إذا وصلت إلى نقطة معينة، بدلاً من أن تستمر في النمو. ولا ريب في أنه وجب أن تنقضي عصور بذلت فيها الحياة جهوداً ومهارة عجيبة لكي تتغلب على هذه العقبة الجديدة. فاستطاعت أن تبقى على وحدة عدد كبير من العناصر التي كانت على وشك الازدواج، وأوجدت بين هذه العناصر صلة لا انفصام لها، وذلك عن طريق تقسيم العمل بينها. فالكائن العضوي المعقد والذي يكاد يكون منفصل الأجزاء يؤدي وظيفته على غرار ما قد تفعله كتلة حية متصلة اكتفت بمجرد النمو.

لكن الأسباب الحقيقية والعميقة للتقسيم كانت هي تلك التي تحملها الحياة فيما بين ثناياها، وذلك لأن الحياة ميل، ومن شأن الميل، بحسب جوهره، أن ينمو على هيئة باقية، فيخلق عن طريق نموه وحده اتجاهات متباعدة تنقسم وثبته فيما بينها. وهذا هو ما

نلاحظه في أنفسنا بشأن تطور هذا الميل الخاص الذي نطلق عليه اسم الطبع. فإذا ألقى كل امرئ منا نظرة على ما انقضى من تاريخه، فسوف يلاحظ أن شخصيته كطفل تحتوي في ذاتها، وإن تكن غير منقسمة، على شخصيات مختلفة يمكن أن تظل ممزوجة بعضها مع بعض لأنها كانت موجودة بصفة مبدئية: بل إن هذا الغموض المليء بالآمال هو أكبر مفاتن الطفولة. لكن الشخصيات التي كانت متداخلة تصبح متضادة عندما يمتد بها الزمن، ولما كان كل واحد منا لا يحيا سوى مرة واحدة فإنه مضطر إلى اختيار إحدى هذه الشخصيات. والحق أننا نختار دون انقطاع، كما أننا نتخلى دون انقطاع أيضًا عن كثير من الأشياء. فالطريق الذي نقطعه خلال الزمن مكسب ببقايا كل الاتجاهات التي شرعنا في اتخاذها، ومن كل ما كان من المحتمل أن نصير إليه. غير أن الطبيعة التي تحتوي على عدد لا حصر له من ضروب الحياة ليست مضطرة إلى مثل هذه التضحيات. فهي تحتفظ بمختلف الاتجاهات التي تفرقت في أثناء نموها. وهي تخلق إلى جانب هذه الاتجاهات مجموعات مختلفة من الأنواع التي يتطور كل نوع منها على حدة.

هذا إلى أن تلك المجموعات يمكن أن تتفاوت أهميتها. فالمؤلف الذي يبدأ قصة بأن يجمع حول بطلها كثيرًا من التفاصيل سيضطر إلى التخلي عنها كلما تقدم في روايته، وربما أودع كل هذا كتبًا أخرى فيما بعد، لكي يستخدمه في خلق شخصيات جديدة تبدو كنماذج مستخرجة من الشخصية الأولى، أو بالأحرى كصور مكملتها؛ لكن الذي يحدث دائمًا هو أن هذه الشخصيات سوف تنطوي على شيء من النقص إذا هي قورنت بالشخصية الأولى. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تطور الحياة. فإن مفارق الطرق في أثناء سير التطور كانت عديدة، لكن كانت هناك طرق كثيرة موصدة إلى جانب الطريقين أو الطرق الثلاثة الكبرى؛ ولم يكن بين هذه الطرق نفسها سوى طريق واحد، وهو الذي صعد خلال الحيوانات الفقيرة حتى الإنسان، وكان متسعًا اتساعًا كافيًا بحيث أتاح لنفحة الحياة الكبرى أن تمر دون ما يعوقها. وهذا هو ما نشعر به عندما نقارن مثلاً بين مجتمعات النحل والنمل والمجتمعات الإنسانية؛ فإن المجتمعات الأولى منظمة ومتحدة على نحو

يدعو إلى الإعجاب، لكنها قد تحجرت؛ أما المجتمعات الثانية فقد فتحت أبوابها لكل ضروب التقدم لكنها منقسمة، وهي في صراع داخلي لا ينقطع. وربما كان المثال الأعلى هو أن يوجد مجتمع يتقدم على الدوام، مع احتفاظه بتوازنه أبداً، لكن ربما لم يكن تحقيق هذا المثال الأعلى ممكناً. فإن الخاصيتين اللتين تريد كل منهما أن تستكمل بالأخرى، بل اللتين تتكاملان في مرحلة حياة الجنين، تصبحان متضادتين عندما تشتدان وضوحاً. ولو استطعنا أن نسلك طريقاً آخر سوى المجاز في الحديث عن دفعة نحو الحياة الاجتماعية لوجب القول بأن الكتلة الرئيسية للدفعة قد اتجهت على طول طريق التطور الذي ينتهي بالإنسان، وأن بقيتها قد احتواها الطريق الذي يفضي إلى الحشرات ذوات الأجنحة الغشائية (Hyménoptères): وهكذا ربما كانت مجتمعات النمل والنحل تعرض لنا المظهر المكمل لمجتمعاتنا، لكن ليس ذلك إلا طريقة خاصة في التعبير. فإنه لم يكن هناك دفعة خاصة نحو الحياة الاجتماعية؛ بل ليس هناك سوى مجرد الحركة العامة للحياة، تلك الحركة التي تخلق أشكالاً جديدة دائماً في مختلف خطوط التطور. وإذا وجب أن تظهر المجتمعات على خطين من هذه الخطوط، فمن الضروري أن يتمثل فيهما تباعد الطرق واتحاد الوثبة في الوقت نفسه. وهكذا سوف تنمي مجموعتين من الخواص سنجدهما متكاملتين في شيء من الغموض.

التكيف والتقدم

وإذن ستنحصر دراسة حركة التطور في التفرقة بين عدد خاص من الاتجاهات المختلفة، وفي تقدير أهمية ما حدث في كل اتجاه منها، وبالاختصار ستنحصر تلك الدراسة في تحديد طبيعة هذه الاتجاهات التي فرقنا بينها، وفي المزج بينها. فإذا أُلْفنا عندئذ بين هذه الاتجاهات حصلنا على صورة تقريبية أو محاكية بالأحرى للمبدأ غير المنقسم الذي تنبع منه وثبتها. ومعنى هذا أننا سنرى في التطور شيئاً مختلفاً تماماً عن

مجموعة من ضروب التكيف بالظروف، على نحو ما يزعم المذهب الميكانيكي؛ وشيئاً مختلفاً تماماً عن تحقيق خطة عامة، على نحو ما يريد المذهب الغائي.

أما أن التكيف بالبيئة هو الشرط الضروري في التطور فذلك ما لا ننكره بحال ما. فمن البديهي كل البدهة أن نوعاً من الأنواع إنما يختفي عندما لا يخضع لشروط الوجود التي أعدت من أجله. ولكن شتان بين الاعتراف بأن الظروف الخارجية قوى يجب أن يحسب لها التطور حسابها، وبين القول بأنها الأسباب الموجهة للتطور. وهذه النظرية الأخيرة هي التي يرتضيها المذهب الميكانيكي، وهي تتنافى تماماً مع الفرض القائل بوثة مبدئية، أي مع دفعة داخلية تحمل الحياة بصور تزداد تعقيداً نحو غايات تزداد سموً. ومع ذلك، فإن هذه الوثبة واضحة للعيان. وإن نظرة خاطفة نلقيها على أنواع الحفريات تبين لنا أنه كان في استطاعة الحياة أن تكون في غنى عن التطور، أو كان لها ألا تتطور إلا في حدود ضيقة جداً إذا ارتضت أن تختار أيسر السبل إليها، وهي أن تتحجر في أشكالها البدائية. فإن بعض المنخريات^(١) لم تتغير منذ العصر السلوريني (Silurienne)، وهي أمثلة حاسمة على أن ثورات لا عدد لها قد قلبت كوكبنا رأساً على عقب. وإن ذوات الأذرع القدمية (Lingules) في العصر الحالي هي بعينها منذ أقدم مراحل العصر البليوزي^(٢).

والحقيقة هي أن التكيف يفسر تعرجات حركة التطور، لا الاتجاهات العامة لهذه الحركة، وبالأحرى لا يفسر هذه الحركة ذاتها^(٣)، فإن الطريق الذي يقود إلى المدينة مضطر إلى صعود السفوح وهبوط المنحدرات، وهو «يتكيف» بتضاريس الأرض؛ لكن تضاريس الأرض ليست سبباً للطريق، كما أنها لم تحدد له اتجاهه. وفي كل لحظة تزوده بما يلزمه، أي بنفس التربة التي يستقر عليها؛ غير أننا إذا نظرنا إلى الطريق في جملته، لا

(١) Foraminifères وهي الكائنات الحيوانية البحرية ذات الخلية الواحدة - انظر مصطلحات في علوم الأحياء، مجموعة المجمع اللغوي ص ٥٣٤ «الترجم».

(٢) Paléozoïque: أقدم العصور الجيولوجيا ويشمل أربعة عصور فرعية.

(٣) وقد أشار م. ف ماران M. F. Marin إلى وجهة النظر هذه الخاصة بالتكيف في مقاله القيم عن «أصل الأنواع» (Origine des espèces (Revue Scientifique, Nov. 1901, P. 580).

إلى كل جزء من أجزائه، فإن تضاريس الأرض لن تبدو إلا كعقبات أو كأسباب للتأخير، وذلك لأن الطريق كان يهدف إلى مجرد الوصول إلى المدينة، وكم كان يود أن لو كان خطأً مستقيماً. وكذا الأمر بالنسبة إلى تطور الحياة والظروف التي يجتازها، مع هذا الفارق وهو أن التطور لا يرسم طريقاً وحيداً، وأنه ينساب في اتجاهات عدة، دون أن يكون له أهداف يرمي إليها، وأنه يظل، في نهاية الأمر، تطوراً مبتكراً حتى في ضروب تكيفه.

لكن إذا كان تطور الحياة شيئاً مختلفاً عن مجموعة من ضروب التكيف بالظروف العرضية، فإنه ليس تحقيقاً لخطة أيضاً. فإن الخطة توجد مقدماً. وهي ماثلة، أو يمكن أن تكون ماثلة على الأقل، قبل تفاصيل تحقيقها التام. ومن الممكن تأجيل تحقيقها إلى المستقبل البعيد، بل إلى أجل غير مسمى: ومع ذلك، فمن الممكن تعيين صيغتها منذ الآن بحدود توجد في الوقت الحاضر. وعلى عكس ذلك، إذا كان التطور خلقاً متجدداً، دون انقطاع، فإنه لا يخلق أشكال الحياة أولاً فأولاً فحسب، بل يخلق المعاني التي قد تسمح للعقل بفهمها، والألفاظ التي قد تستخدم في التعبير عنها. ومعنى ذلك أن مستقبلها يطغى على حاضرها، ولا يمكن تصويرها فيه عن طريق التفكير.

وذلك هو الخطأ الأول الذي وقع فيه المذهب الغائي، وهذا الخطأ يفضي إلى خطأ أشد جسامة أيضاً.

فإذا كانت الحياة تحقق خطة ما، فمن الواجب أن تظهر انسجاماً، يزداد سموً كلما تقدمت بعيداً في طريقها. مثال ذلك: البيت الذي يرسم لنا فكرة المهندس على نحو يزداد وضوحاً بالتدريب، في الوقت الذي ترتفع فيه الأحجار بعضها فوق بعض. وعلى خلاف ذلك، إذا كانت وحدة الحياة توجد بأسرها في الوثبة التي تدفعها في طريق الزمن، فإن الانسجام يوجد إلى الوراء لا إلى الأمام. فالوحدة تنجم عن قوة تدفع من الخلف (vis a tergo): وهي تتحقق في البدء على هيئة دفعة، ولا تقوم في النهاية كقوة جاذبة. ويزداد انقسام الوثبة عندما تنتشر. وكلما تقدمت الحياة في طريقها تبعثرت على هيئة مظاهر يكمل بعضها بعضاً في بعض النواحي، ويرجع ذلك دون ريب إلى أنها كانت متحدة

بحسب الأصل، ومع ذلك فإن هذه المظاهر سوف تكون متضادة ومتضاربة فيما بينها. وهكذا فإن عدم الانسجام بين الأنواع يزداد بروزاً على الدوام. هذا إلى أننا لم نشر حتى الآن إلا إلى السبب الجوهرى. فإننا لما أردنا تبسيط فكرتنا فرضنا أن كل نوع يتقبل الدفعة لكي يحملها إلى أنواع أخرى، وأن امتداد الحياة في جميع الاتجاهات التي تتطور فيها يتم في خط مستقيم. والواقع أن هناك بعض الأنواع التي تتوقف في طريقها؛ وهناك أنواع تعود القهقري، فليس التطور حركة إلى الأمام فحسب؛ بل يلاحظ في كثير من الأحيان أنه دوران في نفس المكان؛ وفي أكثر الأحيان أيضاً نرى انحرافاً أو عودة إلى الوراء. ومن الواجب أن يكون الأمر كذلك كما سنبينه فيما بعد، وإن نفس الأسباب التي تؤدي إلى انقسام حركة التطور هي التي تدعو الحياة إلى أن تغفل عن نفسها في كثير من الأحيان عندما تتطور، كأنما قد سحرها الشكل الذي أنتجته تَوّاً. لكن ذلك يؤدي إلى اضطراب يزداد شيئاً فشيئاً. حقاً هناك تقدم، إذا فهمنا التقدم على أنه سير مستمر في الاتجاه العام الذي حددته الدفعة الأولى، غير أن هذا التقدم لا يتم إلا في الطريقتين أو الطرق الثلاث الكبرى للتطور التي ترسم فيها أشكال تزداد تعقيداً وسموّاً: وبين هذه الطرق تمتد جمهرة من الطرق الثانوية التي تختلف عن السابقة في كثرة انحرافات وتوقفها وعودتها إلى الوراء. وإن الفيلسوف الذي بدأ بأن وضع مبدأ بأن كل تفصيل من التفاصيل مرتبط بخطة عامة، سوف ينتقل من خيبة رجاء إلى خيبة رجاء عندما يشرع في فحص الظواهر؛ ولما كان قد وضع الأمور جميعها في مستوى واحد، فإنه يصل الآن إلى اعتقاد أن كل شيء عرضي، وذلك لأنه لم يشأ في أول الأمر أن يفسح مكاناً للأشياء العرضية. فعلى عكس ذلك، يجب البدء بأن نجعل للعرضي مكانه؛ وهو مكان كبير جداً. ويجب الاعتراف بأن ليس كل شيء في الطبيعة متسقاً، وبذلك سوف ينتهي المرء إلى تحديد المراكز التي يتبلور عدم الاتساق حولها. وهذا التبلور نفسه هو الذي سيوضح ما بقي بعد ذلك: وسوف تظهر الاتجاهات الكبرى التي تتحرك فيها الحياة عندما نمي الدفعة المبدئية. حقاً لن يشهد المرء تحقيقاً تفصيلياً لخطة من الخطط، فسيرى هنا شيئاً أكبر وأفضل من خطة تتحقق. فإن الخطة ما هي إلا نهاية محددة لعمل: وهي تضع حدّاً للمستقبل الذي ترسمه. والأمر

على عكس ذلك بالنسبة إلى تطور الحياة، إذ تظل أبواب المستقبل مفتوحة أمامه على مصراعيها؛ فهو خلق متتابع دون نهاية، وبفضل حركة مبدئية. وهذه الحركة هي السبب في وحدة العالم العضوي، وهي وحدة خصبة لا نهاية لثرائها، وهي أسمى مما يستطيع أن يتخيله أي عقل، وذلك لأن العقل ليس إلا أحد مظاهرها أو أحد منتجاتها.

لكن تحديد المنهج أكثر يسراً من تطبيقه. وإن التفسير التام لحركة التطور في الماضي، على النحو الذي نتصورها عليه، لن يكون ممكناً إلا إذا كان تاريخ العالم العضوي قد تم. وما أبعدنا عن الوصول إلى مثل هذه النتيجة. فإن ضروب التسلسل التي اقترحت لمختلف الأنواع موضع للجدل في معظم الأحيان. وهي تختلف باختلاف العلماء، وتبعاً لوجهات النظر التي تستوحيها، وتثير مناقشات لا تسمح الحالة الراهنة للعلم بإصدار حكم فاصل فيها. غير أننا متى قارنا بين مختلف الحلول رأينا أن الخلاف ينصب، من باب أولى، على التفاصيل بدلاً من أن ينصب على الخطوط الكبرى. وإذا نحن تتبعنا الخطوط الكبرى بأكبر قدر ممكن من العناية تأكدنا إذن من أننا لن نضل طريقنا. هذا إلى أن تلك الخطوط وحدها هي التي تهمننا، وذلك لأننا لا نهدف، على غرار عالم التاريخ الطبيعي إلى العثور على ترتيب تتابع مختلف الأنواع؛ بل إلى مجرد تحديد الاتجاهات الرئيسية لتطورها. زد على ذلك أن هذه الاتجاهات لا تثير لدينا نفس الاهتمام: فإن الطريق الذي ينتهي إلى الإنسان هو الذي يجب أن يشغلنا بصفة خاصة. وإذن فمتى تتبعنا هذه الأنواع أو تلك - فلن يغيب عن ذهننا أن الأمر خاص، قبل كل شيء، بتحديد علاقة الإنسان بالعالم الحيواني في جملته؛ ومكان العالم الحيواني نفسه في العالم العضوي بأسره.

النبات والحيوان

وإذ بدأنا بالنقطة الثانية وجب القول بأن النبات لا يتميز عن الحيوان بأي خاصية محددة. فإن المحاولات التي بذلت لتحديد هذين العالمين تحديداً دقيقاً كان نصيبها الفشل دائماً. فما من خاصية للحياة النباتية إلا ووجدت، بدرجة ما، عند بعض الحيوانات؛ وما من سمة مميزة واحدة للحيوان إلا وأمكن ملاحظتها لدى بعض الأنواع في عالم النبات أو في بعض المراحل. وإذن ندرك كيف أن بعض علماء الحياة المولعين بالدقة قد حكموا بأن التفرقة بين هذين العالمين تفرقة مصطنعة. وربما كانوا على حق لو أن التعريف هنا كان يجب أن يتم على غرار ما نراه في العلوم الرياضية والطبيعية، أي عن طريق بعض الصفات الثابتة التي توجد في الشيء المعروف، ولا توجد في الأشياء الأخرى. وفي رأينا أن التعريف الذي يتناسب مع علوم الحياة مختلف عن ذلك اختلافاً كبيراً. فما من مظهر من مظاهر الحياة إلا واحتوى على الخواص الجوهرية لمعظم المظاهر الأخرى، سواء أكان ذلك على نحو فج أو خفي أو بالقوة. فالاختلاف إنما يوجد في النسب. لكن اختلاف النسب هذا يكفي في تعريف المجموعة التي نجده فيها، إذا استطعنا أن نقرر أنه ليس اختلافاً عرضياً، وأن المجموعة كلما تطورت زاد ميلها إلى إبراز الصفات الخاصة. وفي جملة القول لن نعرف المجموعة بعد الآن باحتوائها على بعض الخواص، بل بميلها إلى إبرازها، وإذا التزم المرء هذه الوجهة من النظر، وإذا كان تقديره للميول أكثر من تقديره للحالات، وجد أن النباتات والحيوانات يمكن تعريفها وتمييزها على نحو دقيق، وأنهما يعبران جيداً عن نوعين مختلفين من نمو الحياة.

وهذا الاختلاف يزداد وضوحاً أولاً في طريقة التغذي، فنحن نعلم أن النبات يتجه مباشرة إلى الهواء والماء والأرض ليستعير منها العناصر الضرورية للحياة، ولا سيما الكربون والآزوت: وهو يتناول هذه العناصر في صورتها المعدنية. وعلى عكس ذلك،

نجد أن الحيوان لا يستطيع الاستيلاء على هذه العناصر نفسها إلا إذا ثبتت له، أولاً في مواد عضوية عن طريق النباتات، أو عن طريق الحيوانات التي تدين بها إلى النباتات بصفة مباشرة أو غير مباشرة، مما يؤدي في نهاية الأمر إلى أن النبات هو الذي يغذي الحيوان، حقاً إن هذا القانون له حالات استثنائية كثيرة لدى النباتات فنحن لا نتردد في وضع «ندى الشمس»^(١) «وخناق الذباب»^(٢) (والبنجيكولا *Pinguicula*) في قائمة النباتات، إذ إنها نباتات من أكلة الحشرات. ومن جانب آخر فإن أنواع عشب الغراب التي تشغل مكاناً كبيراً في عالم النبات تتغذى كما يتغذى الحيوان: فسواء أكانت تعيش على المواد المتخمرة أو المتعفنة أو الطفيلية، فإنها تستمد غذاءها من بعض المواد العضوية التي سبق تكوينها. وإذن لا يمكن اتخاذ هذا الاختلاف أساساً لتعريف ثابت يقرر لنا، بطريقة آلية حاسمة وفي أي حالة من الحالات، أننا حيال نبات أو حيوان. لكن هذا الاختلاف قد يزدنا بنقطة بدء لتعريف ديناميكي لهذين العالمين، من جهة أنه يحدد الاتجاهين المختلفين اللذين تطور فيهما كل من النبات والحيوان. وإنها لظاهرة جديرة بالملاحظة أن أنواع عشب الغراب المنتشرة في الطبيعة بكثرة غير عادية قد عجزت عن التطور؛ فهي لا ترتفع من الوجهة العضوية عن مستوى الأنسجة التي تتكون لدى النباتات العليا في الكيس الجنيني للبيضضة وتسبق نمو جرثومة الفرد الجديد^(٣). ويمكن أن يقال إنها أنواع لم يكتمل نموها في عالم النبات، وإن مختلف أنواعها تعد بمثابة طرق موصدة، كما لو كانت قد توقفت في الطريق الأكبر لتطور النبات، عندما أقلعت عن طريقة التغذية العامة لدى النباتات. أما فيما يتصل بندى الشمس أو خناق الذباب والنباتات آكلة الحشرات على وجه العموم، فإنها تتغذى كبقية النباتات عن طريق جذورها؛ وتثبت أيضاً كربون حامض الكربونيك الموجود في الجو عن طريق أجزائها الخضراء. أما القدرة على اقتناص الحشرات وعلى ابتلاعها وهضمها فإنها قدرة وجب أن تظهر لديها في وقت متأخر وفي حالات نادرة

(١) *Drosera*.

(٢) أحد أنواع ندى الشمس *Dionée* «المرجم».

(٣) De Saporta et Mariou, *L'évolution des Cryptogames*, 1881, P. 37.

تمامًا، وذلك عندما كانت التربة المجدبة لا تزودها بالغذاء الكافي. وبصفة عامة، متى كان تقديرنا لوجود الخواص أقل من تقديرنا لميلها إلى النمو، ومتى اعتبرنا أن الميل الذي أمكن للتطور أن يسير إلى جانبه على نحو متصل غير محدود هو الميل الجوهري -فسنقول إن النباتات تتميز عن الحيوانات من جهة قدرتها على خلق المادة العضوية على حساب العناصر المعدنية التي تستمدّها من الجو ومن الأرض والماء مباشرة. لكن هذا الاختلاف يرتبط به اختلاف آخر أبعد غورًا.

فإن الحيوان لما كان عاجزًا عن تثبيت الكربون والآزوت بطريقة مباشرة، مع أنهما يوجدان في كل مكان، فقد اضطر إلى البحث عن غذائه لدى النباتات التي تثبت هذين العنصرين، أو لدى الحيوانات التي استعارتهما بالذات من عالم النبات. وإذن فالحيوان متحرك بالضرورة. فابتداءً من «الأميبا» التي توجه زوائدها كيفما اتفق لتقبض على المواد العضوية المبعثرة في نقطة ماء، حتى الحيوانات العليا التي لديها أعضاء حسية للتعرف على فريستها، وأعضاء حركية للاتجاه نحوها للقبض عليها، وجهاز عصبي لتنسيق حركاتها مع إحساساتها، نجد أن الحياة الحيوانية تتصف، في اتجاهها العام، بالقدرة على الحركة في المكان. فالحيوان في أبسط أشكاله يبدو ككتلة صغيرة من «البروتوبلازما» التي تحيط على أكثر تقدير غلالة زلائية رقيقة تدع لها الحرية الكاملة في الحركة وفي تغيير شكلها. أما الخلية النباتية فمحوطة، على عكس ذلك، بغشاء من «السيلوز» الذي يقضي عليها بعدم الحركة. فعلى طول السلم النباتي من أسفل إلى أعلاه توجد نفس العادات التي تتصف بالثبات أكثر فأكثر، وذلك لأن النبات ليس في حاجة إلى الانتقال، ولأنه يجد حوله -في الجو والماء والأرض التي هو فيها- العناصر المعدنية التي يستولى عليها مباشرة. حقًا إن ظواهر الحركة تلاحظ لدى النباتات أيضًا. وقد كتب «دارون» كتابًا رائعًا عن حركات النباتات المتسلقة. وقد درس مناورات بعض النباتات آكلة الحشرات، مثل ندى الشمس وخنق الذباب للقبض على فريستها. ونحن نعلم حركات أوراق السنط والمستحية Sensitive وهلم جرا. هذا إلى أن حركة البروتوبلازما النباتية الدائبة داخل غلافها تشهد هنا بالقرابة

التي تربطها بالبروتوبلازما لدى الحيوانات. وعلى العكس من ذلك، قد نلاحظ لدى عدد كبير من الأنواع الحيوانية (من الطفيليات على وجه العموم)، ظواهر تثبيت مثيلة بتلك التي توجد عند النباتات^(١) وهنا أيضًا يخطئ المرء لو زعم أن الثبات والحركة خاصيتان تسمحان لنا أن نقرر، بعد فحص سريع، إذا كنا تجاه نبات أو حيوان. لكن الثبات لدى الحيوان، يبدو في أكثر الأحيان بمظهر الخمود الذي كأنما استغرق فيه النوع، أو بمظهر رفض الاستمرار في التطور في اتجاه معين من نقطة محددة، وهو قريب الصلة بظاهرة التطفل (Parasitisme)، ويصحب بخواص تذكرنا بخواص الحياة النباتية. ومن جانب آخر، ليس لحركات النبات، كثرة الوقوع ولا التنوع اللذين يوجدان في حركات الحيوان. وهي لا ترتبط إلا بأجزاء من الكائن العضوي عادة، ولا تكاد تمتد مطلقاً إلى هذا الكائن بأسره. وفي بعض الحالات النادرة التي تتجلى فيها عند النبات تلقائية غامضة، يبدو لنا أننا نشهد بقطة عارضة لنشاط راكد في حالته الطبيعية. وبالاختصار، إذا كانت الحركة والثبات يوجدان معاً في كل من العالم النباتي والعالم الحيواني، فإن التوازن يميل بينهما بصفة واضحة في اتجاه الثبات بالنسبة إلى إحدى الحالتين؛ وفي اتجاه الحركة بالنسبة إلى الحالة الأخرى. ومن البديهي جداً أن هذين الاتجاهين المتضادين يوجهان نوعين من التطور يمكن استخدامهما لتعريف هذين العالمين. لكن الثبات والحركة بدورهما، ليسا سوى دليلين سطحيين لميول أكثر عمقاً من ذلك أيضاً.

فهناك علاقة بديهية بين الحركة والشعور. حقاً إن شعور الكائنات العضوية العليا يبدو متضامناً مع بعض الأجهزة الدماغية. فكلما كان الجهاز العصبي أكثر نمواً أصبحت الحركات التي يختار بينها أكثر عدداً وأكثر دقة، كما أن الشعور الذي يصحبها يصير أكثر وضوحاً. لكن ليس وجود الجهاز العصبي شرطاً ضرورياً في هذا الحركة، ولا في هذا الاختيار، ولا في هذا الشعور تبعاً لذلك: فإن ذلك الجهاز لا يعدو أن يشق طرقاً في

(١) فيما يتصل بظاهرة التثبيت والتطفل على وجه العموم، انظر كتاب «هوسي» الشكل والحياة. (Houssay, la forme et la vie, Paris, 1900 P. 721 -807)

اتجاهات محددة، ليحمل فيها نشاطاً ساذجاً غامضاً، شائعاً في كتلة المادة العضوية، حتى يصل به إلى درجة أسمى من الحدة. وكلما هبطنا في السلسلة الحيوانية كانت المراكز العصبية أكثر بساطة، وازداد انفصال بعضها عن بعض؛ وأخيراً، تختفي العناصر العصبية في ثنايا كائن عضوي تقل فيه درجة تميز الأجزاء بعضها عن بعض. غير أن الأمر كذلك بالنسبة إلى جميع الأجهزة الأخرى، وبالنسبة إلى جميع العناصر التشريحية الأخرى؛ وسوف يكون من الخطأ البالغ أن نرفض وجود الشعور لدى حيوان ما، لأنه لا دماغ له، وهذا شبيه بما لو صرحنا بأنه عاجز عن التغذية لأنه لا معدة له. والحقيقة هي أن الجهاز العصبي يشبه الأجهزة الأخرى في أنه قد نشأ بسبب تقسيم العمل. فهو لا يخلق الوظيفة، وإنما يرتفع بها إلى درجة أكبر من الحدة والدقة عند ما يخلع عليها صورة مزدوجة من النشاط المنعكس والنشاط الإرادي. فلكي يمكن القيام بحركة منعكسة حقيقية، فلا بد من عملية معقدة تتم في النخاع الشوكي أو النخاع المستطيل. ولكي يمكن الاختيار الإرادي بين عدة خطط محددة، فلا بد من وجود مراكز عصبية، أي مفارق طرق تبدأ منها طرق مفضية إلى عمليات حركية تختلف أشكالها وتستوى في دقتها. لكن في الكائنات التي لم تحدد فيها مسالك العناصر العصبية، ولم تركز هذه العناصر فيها من باب أولى على هيئة جهاز، يوجد شيء يفضي إلى خروج كل من الفعل المنعكس والفعل الإرادي عن طريق الازدواج، وهو شيء لا يتصف بالدقة الميكانيكية للفعل المنعكس، ولا بالتردد العقلي للفعل الإرادي، بل يجمع بين نسبة ضئيلة جداً من كلا الفعلين، فيكون مجرد رد فعل متأرجح، ومن ثم يكون حالة شعورية مبهمة. ومعنى ذلك أن أخط الأجسام مرتبة كائن شعوري بالقدر الذي يتحرك فيه بحرية. فهل نسبة الشعور إلى الحركة هنا هي نسبة النتيجة أو السبب؟ إنه يعد سبباً لها على نحو ما، وذلك لأن وظيفته تنحصر في توجيه التحرك. لكنه يعد نتيجة لها بمعنى آخر، وذلك لأن النشاط الحركي هو الذي يبقى على الشعور، وبمجرد أن يختفي هذا النشاط يتدهور الشعور أو يدركه النوم من باب أولى. فلدى بعض القشريات مثل (Rhizocéphales) التي كان تركيبها فيما مضى أكثر تنوعاً دون ريب، نرى أن الثبات والتطفل يصحبان تدهور الجهاز العصبي واختفائه على وجه

التقريب، ولما كان تقدم التنظيم العضوي، في مثل هذه الحالة، قد حدد النشاط الشعوري بأسره في بعض المراكز العصبية، فمن الممكن الحدس بأن الشعور لدى الحيوانات، من هذا النوع، أضعف بكثير منه عند بعض الكائنات العضوية الأقل تنوعاً من ذلك بكثير، والتي لم توجد قط لديها مراكز عصبية، غير أنها ظلت مستعدة للحركة.

وفي هذه الحالة، كيف أمكن للنبات، الذي استقر في الأرض والذي يجد غذاءه في مكانه، أن ينمو في اتجاه النشاط الشعوري؟ إن غشاء «السيلوز» الذي يحيط بالبروتوبلازما، والذي يوقف حركة أبسط الكائنات النباتية في الوقت نفسه، هو الذي يحمي هذا الكائن، إلى حد كبير، من تلك المثيرات الخارجية التي تؤثر في الحيوان على اعتبار أنها تهيج حساسيته، وتمنعه من النوم^(١). فالنبات إذن «لا شعوري» على وجه العموم. وهنا ينبغي أيضاً أن نحذر من ضروب التفرقة الفاصلة. فالشعور واللا شعور ليسا بطاقتين تلصق إحدهما بطريقة آلية على كل خلية نباتية، والأخرى على جميع الحيوانات. فإذا كان الشعور يدركه السبات لدى الحيوان الذي تدهور فأصبح طفيلياً لا يتطور، فمن المؤكد أنه يستيقظ، على عكس ذلك، لدى النبات الذي استرد حرية حركاته، وهو يستيقظ بالقدر المطابق تماماً لمقدار استرداد النبات لهذه الحرية. ومع هذا، فإن الشعور واللا شعور يعينان الاتجاهات التي نما فيها هذان العالمان، بمعنى أنه متى أردنا العثور على أفضل النماذج النوعية للشعور لدى الحيوان فمن الواجب أن نصعد حتى أسمى ممثلي المجموعة؛ في حين أننا إذا أردنا الكشف عن حالات تحتمل الشعور لدى النبات فمن الواجب أن نهبط إلى أدنى الدرجات الممكنة في سلم النباتات، وأن فصل إلى خلايا الطحالب البحرية مثلاً، أو بصفة أشد عموماً إلى تلك الكائنات العضوية ذات الخلية الواحدة التي يمكننا القول بأنها تتردد بين الشكل النباتي والحيواني. وبناء على هذه الوجهة من النظر، وبهذا القدر. يمكننا أن نعرف الحيوان بالحساسية والشعور المستيقظ، وأن نعرف النبات بالشعور النائم وعدم الحساسية.

(1) Cope, op. cit., p. 76.

وبالاختصار، يصنع النبات المواد العضوية من المواد المعدنية مباشرة، وهذا الاستعداد يعفيه من التحرك على وجه العموم، ومن الإحساس تبعاً لذلك. أما الحيوانات فلما كانت مضطرة إلى السعي وراء غذائها فقد تطورت في اتجاه النشاط المحرك، ومن ثم تطورت في اتجاه شعور يزداد اتساعاً وتميزاً بالتدريج.

أما أن الخلية الحيوانية والخلية النباتية تنجمان من أصل مشترك، وأن الكائنات الحية الأولى قد ترددت بين الشكل النباتي والشكل الحيواني فجمعت بين الشكليين في آن واحد، فذلك ما يبدو لنا في الوقت الحاضر أنه ليس موضعاً للشك. والواقع، أننا رأينا منذ قليل أن الميول المحددة للتطور في عالمي النبات والحيوان، ما زالت توجد معاً في الوقت الحاضر لدى النبات ولدى الحيوان، وإن كانت تختلف في اتجاهاتها. إن النسبة وحدها هي التي تختلف. ففي العادة يطغى أحد الميلين عن الآخر أو يكاد يسحقه، لكن في بعض الظروف الاستثنائية يتحرر هذا الميل الآخر ويسترد المكان المفقود. فالحركة والشعور في الخلية النباتية ليسا مستغرقين في النوم إلى الحد الذي لا يمكن لهما الاستيقاظ معه عندما تسمح الظروف بذلك أو توجبه. ومن جانب آخر فإن تطور عالم الحيوان قد تأخر دائماً، أو تعطل أو عاد إلى الوراء بسبب الميل الذي كان قد احتفظ به للحياة النباتية. وفي الواقع، مهما بدا نشاط أحد الأنواع الحيوانية عارماً وطاغياً، فإن الخمود واللا شعور يترصان به. فهو لا يقوم بدوره إلا بمجهود ببذله ولقاء عناء يكابده. وعلى طول الطريق الذي تطور فيه الحيوان، وقع عدد لا حصر له من ضروب الخور والتدهور، التي ترتبط في معظم الأحوال بعادات طفيلية، وهذه كلها أشبه بوسائل تحوله إلى طريق العالم النباتي. وهكذا فكل القرائن تدعونا إلى افتراض أن النبات والحيوان يهبطان من أرومة مشتركة كانت تجمع بين ميول كل منهما في حالتها الأولى.

لكن الميلين اللذين كان كل منهما يتضمن الآخر في تلك الصورة الأولية الساذجة أخذ ينفصل أحدهما عن الآخر في أثناء نموهما. ومن هنا نشأ عالم النبات بثباته وعدم حساسيته، ومن هنا نشأت الحيوانات بحركتها وشعورها. هذا إلى أننا لسنا في حاجة البتة

إلى تفسير هذا الازدواج بقوة غيبية. فيكفي أن نلاحظ أن الكائن الحي يتجه بطبيعته نحو ما هو أكثر يسراً بالنسبة إليه، وأن النبات والحيوان قد ارتضى كل منهما من جانبه، نوعين مختلفين من الوسائل اليسيرة في طريقة الحصول على الكربون والآزوت اللذين كانا في حاجة إليهما. فالنباتات تتسمد هذه العناصر، بطريقة مستمرة وآلية، من بيئة تزودها بهذه العناصر دون انقطاع. أما الحيوانات فتسعى في الحصول على هذه العناصر في كائنات عضوية سبق لها أن ثبتتها في أجسامها، وهي تحصل عليها بعمل متقطع، مركز في عدة لحظات، وشعوري. وهاتان طريقتان مختلفتان في فهم العمل أو في فهم الكسل لو فضلنا هذا اللون من التعبير. ولذا يبدو لنا من المشكوك فيه أن يعثر أحد مطلقاً على عناصر عصبية في النبات، مهما فرض أن هذه العناصر أولية جداً. أما ما يقابل في النبات الإرادة الموجهة للحيوان، فهو الاتجاه الذي يعكس فيه طاقة الإشعاع الشمس عندما يستخدمه ليفصم الصلات التي تربط الكربون بالأكسجين في حامض الكربونيك. أما ما يقابل حساسية الحيوان لديه فهو أن للكلوروفيل النباتي قابلية خاصة جداً للتأثر بالضوء. ولما كان الجهاز العصبي، قبل كل شيء، جهازاً يستخدم كوسيط بين الإحساسات والإرادات، فإن «الجهاز العصبي» الحقيقي للنبات يبدو لنا أنه الجهاز، أو بالأحرى، العملية الكيميائية الفريدة في جنسها والتي تستخدم كوسيط بين تأثير الكلوروفيل بالضوء تأثيراً شديداً، وبين إنتاج النشاء. ومعنى ذلك بعبارة أخرى أنه من الواجب ألا يحتوي النبات على عناصر عصبية، وأن نفس الوثبة التي حملت الحيوان على اتخاذ أعصاب ومراكز عصبية هي التي وجب أن تفضي، لدى النبات، إلى وظيفة التمثيل الكلوروفيلي^(١).

(١) وكما أن النبات يسترد في بعض الحالات قدرته على التحرك بنشاط، تلك القدرة التي كانت راكدة عنده، كذلك يستطيع الحيوان، في بعض الظروف النادرة أن يتخذ لنفسه مكاناً وسط شروط الحياة النباتية، فنمو لديه وظيفة مماثلة لوظيفة التمثيل الكلوروفيلي. وفي الواقع، يبدو من التجارب الحديثة التي أجرتها ماريا فون لبندن (Maria von Linden) أن شرانق مختلف الحشرات صدفية الأجنحة (Lépidoptères) وديدانها تثبت تحت تأثير الضوء كربون حامض الكربونيك الذي يحتوي عليه الجو (ماريا فون لبندن، تمثيل شرانق الحشرات صدفية الأجنحة لحامض الكربونيك. L'assimilation de l'acide carbonique par Les chrysalidws de Lépidoptères, C. R De la Soc- de Biologie, 1905, P. 692 et Suiv).

وهذه النظرة العاجلة الأولى التي ألقيناها على العالم العضوي سوف تسمح لنا بتحديد ما يربط هذين العالمين وما يفصل بينهما أيضًا، بفضل عبارات أكثر دقة.

فلنفرض أن الحياة تحتوي في أعماقها على مجهود يهدف إلى إفساح أكبر مجال ممكن من عدم التحديد في مجال الحتمية التي تتجلى في القوى الطبيعية، وقد أومأنا إلى هذا الفرض في الفصل السابق. فهذا المجهود لا يستطيع أن يفضي إلى خلق الطاقة، أو إذا خلق شيئاً من هذه الطاقة فإن الكمية المخلوقة لا تدخل في نطاق المقادير التي يمكن قياسها عن طريق حواسنا وأدوات القياس، وعن طريق تجربتنا وعلمنا. وإذن سوف تجرى الأمور كلها كما لو كان المجهود لا يهدف إلا إلى مجرد استخدام طاقة موجودة من قبل يجدها تحت تصرفه، فيفيد منها على أكمل وجه مستطاع. وليس أمامه سوى وسيلة واحدة للنجاح هنا؛ وهي أن يكسب في المادة قدرًا كبيرًا من الطاقة الممكنة بحيث يستطيع في لحظة معينة وبمجرد الضغط على آلة ما، أن يحصل على الطاقة التي يحتاج إليها من أجل العمل. غير أن عملية إثارة الطاقة، وإن كانت تظل دائمًا هي بعينها، وإن كانت أضعف من أي كمية، معينة فإنها ستكون أكثر تأثيرًا بقدر ما تؤدي إلى هبوط وزن أثقل من مكان أكثر ارتفاعًا، أو بعبارة أخرى بقدر ما يكون حاصل للطاقة الممكنة المكسدة التي يمكن استخدامها أعظم. والواقع أن الشمس هي المنبع الرئيسي للطاقة التي يمكن الاستفادة منها على سطح كوكبنا. وإذن فالمشكلة كانت تنحصر فيما يأتي: وهي أن تكف الشمس جزئيًا وبصفة مؤقتة عن التصريف المستمر لطاقتها التي يمكن استخدامها وذلك بالنسبة إلى بعض أجزاء من سطح الأرض، وأن تخزن من هذه الطاقة كمية خاصة على هيئة طاقة لا يمكن استخدامها بعد، فتجعلها في مستودعات ملائمة لها بحيث يمكن أن تنطلق منها في الوقت المرغوب فيه؛ وللمكان المطلوب، وفي الاتجاه المرغوب فيه. والمواد التي يتغذى الحيوان منها هي مستودعات من هذا القبيل على وجه التحقيق. فإنها لما كانت تتكون من جزيئات معقدة جدًا، وتحتوي في حالة وجودها بالقوة، على كمية هائلة من الطاقة الكيميائية، فإنها تكون أنواعًا من المواد المتفجرة التي تنتظر شرارة

لكي تطلق سراح القوة المخترنة. والآن فمن المحتمل أن الحياة كانت تهدف، أولاً وفي آن واحد، إلى صنع المادة المتفجرة وإلى الانفجار الذي يستخدمها. وفي هذه الحالة، فإن نفس الكائن العضوي الذي ربما اختزن طاقة الإشعاع الشمسي مباشرة هو الذي قد يصرف هذه الطاقة على هيئة حركات في المكان. وهذا هو السبب في أنه يجب علينا أن نفرض أن الكائنات الحية الأولى قد سعت، من جانب، إلى تكديس الطاقة المستمدة من الشمس، دون هwادة. ومن جانب آخر إلى تصريف هذه الطاقة بطريقة متقطعة وانفجارية على هيئة حركات حرة للانتقال من مكان إلى مكان، وربما كانت النقصيات ذات التمثيل الكلوروفيلي مثل «العينيات» (Euglènes)^(١) هي التي تعد في وقتنا الحاضر، رمزاً لهذا الميل الأساسي في الحياة، وإن كان هذا الميل يبدو في صورة منتقصة عاجزة عن التطور. فهل يقابل نمو هذين العالمين في طريقتين متباعدين ما يمكن أن نطلق عليه، مجازاً، اسم نسيان كل عالم منهما لأحد نصفين برنامجيه؟ أو هناك رأي أكثر احتمالاً للصدق، وهو أن طبيعة المادة التي وجدتها الحياة أمامها على سطح كوكبنا تتعارض بالذات مع إمكان تطور الميلين معاً في كائن عضوي بعينه؟ أما الأمر المؤكد فهو أن عالم النبات قد مال إلى الاتجاه الأول على وجه الخصوص، بينما مال الحيوان إلى الاتجاه الثاني. لكن إذا كان صنع المادة المتفجرة يهدف منذ البدء إلى الانفجار، فإن تطور الحيوان يفوق تطور النبات في أنه هو الذي يبين لنا الاتجاه الرئيسي للحياة على وجه الإجمال.

وإن ربما رجع «الانسجام» بين هذين العالمين، والخواص المتكاملة التي ينطويان عليها إلى أنهما يعملان على نمو ميلين كانا مندمجين في ميل واحد مبدئي. وكلما نما الميل المبدئي الوحيد، زاد ما يجده من مشقة في الاحتفاظ بالوحدة بين العنصرين في نفس الكائن الحي، وهما العنصران اللذان كان يتضمن كل منهما الآخر في حالتها الأولية. وهذا هو منشأ ازدواج ومنبع تطورين متباعدين؛ وهذا أيضاً هو مصدر مجموعتين من الخواص التي تتعارض من بعض النواحي، وتتكامل من بعض النواحي،

(١) نوع من النقصيات - انظر مجموعة المصطلحات العلمية والفنية والتي أقرها المجمع اللغوي ص ٥٣٣ «المترجم».

لكن مهما كان من أمر تكاملها أو تعارضها، فإنها تحتفظ دائماً بنوع من القرابة بينها. ففي حين كان الحيوان يتطور على طول طريقه بما قد يعترضه فيه من الصعاب، نحو إنفاق متقطع للطاقة على نحو تزداد معه حرته، نرى أن النبات انصرف من جانبه إلى تحسين طريقته في تكديس الطاقة مما حوله. ولن نلح في بيان هذه النقطة الثانية. فإنه يكفيننا القول بأن قد وجب أن يفيد النبات بدوره فائدة كبرى من ازدواج جديد مثل بذلك الازدواج الذي وقع بين النباتات والحيوانات. فلو كانت الخلية النباتية البدائية قد استطاعت وحدها أن تثبت كربونها وآزوتها لأمكن تقريباً أن تقلع عن الوظيفة الثانية من هاتينوظيفتين منذ اليوم الذي مالت فيه النباتات الميكروسكوبية^(١)، إلى هذا الاتجاه وحده لا غير، فأخذت، إلى جانب ذلك، تتخصص بطرق مختلفة في هذا العمل المعقد. فالميكروبات التي تثبت آزوت الجو، وتلك الميكروبات التي تعمل بدورها على تحويل مركبات النشادر إلى مركبات النترا، ثم هذه المركبات إلى نترات -نقول إن هذه الميكروبات قد أسدت إلى عالم النبات خدمة من نفس نوع الخدمة التي قدمتها النباتات إلى الحيوانات على وجه العموم؛ وذلك عن طريق انقسام ميل بدائي واحد إلى قسمين. ولو خلقنا لهذه النباتات الميكروسكوبية عالماً خاصاً، لاستطعنا القول بأن ميكروبات التربة، والنباتات والحيوانات تعرض علينا العملية التي قامت بها تلك المادة التي وجدتها الحياة تحت تصرفها على سطح كوكبنا لتحليل كل ما كانت تنطوي عليه الحياة أولاً على هيئة عناصر يتضمن بعضها بعضاً. فهل هذا نوع «من تقسيم العمل» بالمعنى الدقيق لهذا المصطلح؟ إن هذه الكلمات لن تعطي فكرة دقيقة عن التطور على النحو الذي نراه عليه. فحيث يوجد تقسيم للعمل، توجد مشاركة ووحدة في اتجاه المجهود. وعلى عكس ذلك، نرى أن التطور الذي نتحدث عنه لا يتم مطلقاً في اتجاه نوع من المشاركة بل في اتجاه نوع من «المفارقة»، لا في وحدة اتجاهات المجهود؛ بل في تباينها. وفي رأينا، أن الانسجام القائم بين الحدود التي يكمل بعضها بعضاً لا يحدث في أثناء الطريق بسبب التكيف المتبادل؛

(١) التي لا ترى إلا بالميكروسكوب «المترجم».

بل الأمر على العكس من ذلك، إذ ليس هذا الانسجام تآمراً بمعنى الكلمة إلا في نقطة البدء. فهو ينبع من وحدة المصدر الأول. وهو يترتب على أن عملية التطور التي تتفتح جوانبها على هيئة باقة، تباعد الحدود بعضها عن بعض، وذلك بقدر ما تنمو نمواً متآنيًا. بعد أن كانت هذه الحدود متكاملة في أول الأمر بدرجة أنها كانت مختلطة بعضها ببعض. هذا، وما أبعدنا عن القول بأن لجميع العناصر، التي يتفرق إليها ميل من الميول، نفس الأهمية، ولا سيما نفس القدرة على التطور. فقد فرقنا منذ قليل بين ثلاثة عوالم مختلفة، إذ جاز لنا مثل هذا التعبير بصدد العالم العضوي. ففي حين أن العالم الأول منها لا يحتوي إلا على الكائنات العضوية الميكروسكوبية التي ظلت على حالتها المبدئية، فإن الحيوانات والنباتات قد اتخذت سبيلها في الارتقاء نحو آفاق سامية جداً. وهذه هي الظاهرة التي تحدث عادة عند تحليل أحد الميول. فمن بين مختلف ضروب النمو التي يفضي هذا الميل إلى نشأتها، تجد أن بعضها يستمر على نحو غير محدود، وأن بعضها الآخر ينتهي إلى آخر الشوط على نحو يختلف أمدته طولاً وقصرًا. وهذه الضروب الأخيرة من النمو لا تنجم مباشرة عن الميل البدائي، بل عن أحد عناصره التي انقسم إليها؛ فهي ضروب من النمو التي تعد رواسب، وقد أحدثها ووضعها في أثناء الطريق، ميل أولي بمعنى الكلمة، ذلك الميل الذي يستمر في التطور. أما هذه الميول الأولية حقيقة، فإنها تحمل علامة مميزة لها، فيما نعتقد.

وهذه العلامة تشبه الأثر الذي ما زلنا نراه في كل ميل من هذه الميول، وهو الأثر الذي كان يحتوي عليه الميل الأصلي الذي تعبر هذه الميول عن اتجاهاته المبدئية. وفي الواقع لا يمكن تشبيه عناصر ميل من الميول بالأشياء المتجاورة في المكان والتي يتنافى بعضها مع بعض؛ بل هي تشبه بالأحرى الحالات النفسية، التي وإن كانت كل حالة منها قائمة بذاتها، إلا أنها تساهم مع الحالات الأخرى، وتنطوي ضمناً بهذه الطريقة على الشخصية الكاملة التي تنتمي إليها. وقد قلنا إنه ما من مظهر جوهري من مظاهر الحياة إلا وكان ينطوي في حالته الأولية أو الكامنة على خواص المظاهر الأخرى. وبالمثل متى صادفنا

في أحد خطوط التطور شيئاً يمكن القول بأنه يذكرنا، على نحو ما، بما ينمو على طول الخطوط الأخرى وجب أن نستنتج من ذلك أننا نوجد وجهاً لوجه مع بعض العناصر المنفصلة عن ميل أولي بعينه. وبهذا المعنى تعبر النباتات والحيوانات تعبيراً واضحاً عن النوعين الكبيرين لنمو الحياة في اتجاهين متباعدين. وإذا كان النبات يتميز عن الحيوان بالثبات وعدم الحساسية، فإن الحركة والشعور يكمنان فيه على هيئة ذكريات يمكن أن تستيقظ من نومها. هذا إلى أنه وجد إلى جانب هذه الذكريات النائمة في حالتها الطبيعية ذكريات أخرى مستيقظة وفعالة. وهي تلك الذكريات التي لا يعوق نشاطها نمو الميل الأولي نفسه. وربما أمكن تحديد هذه الفكرة في صيغة القانون التالي: عندما يتحلل أحد الميول في أثناء نموه فإن كل ميل من الميول الخاصة التي تولد على هذا النحو يرغب في إبقاء وتنمية كل ما يحتوي عليه الميل البدائي مما لا يتنافى مع العمل الذي تخصص فيه. وبهذا قد يمكننا، على وجه الدقة، أن نفسر الظاهرة التي ألحنا في عرضها في الفصل السابق، وهي تكوين الأجهزة المعقدة التي توجد بعينها على خطوط مستقلة للتطور. وربما لم يكن هناك سبب آخر لأوجه التماثل العميقة بين النبات والحيوان، فإن التوالد الجنسي ربما لم يكن إلا نوعاً من الترف بالنسبة إلى النبات، ولكن كان من الواجب أن ينتهي إليه الحيوان، أما النبات فقد كان من الضروري أن يكون محمولاً في نفس الوثبة التي دفعت بالحيوان إلى هذا التوالد، وهي وثبة مبدئية أصيلة، سابقة لانقسام عالمي النبات والحيوان. وسنقول هذا القول نفسه عن ميل النبات إلى نوع من التعقيد المتزايد. وهذا الميل جوهرى في عالم الحيوان الذي يخضع لحاجة ملحة تدفعه إلى عمل يزداد اتساعاً وفاعلية. لكن النباتات التي قُضِيَ عليها بعدم الحساسية وعدم الحركة فإنها لا تنطوي على نفس هذا الميل إلا لأنها تلقت نفس الدفعة في مبدأ الأمر. وتبين لنا بعض التجارب حديثة العهد أن هذه النباتات تتغير في أي اتجاه عندما يحل موسم «التغير الكبير»، في حين أن الحيوان اضطر إلى التطور في اتجاهات أكثر تحديداً. حسبما يغلب على ظننا. لكننا لن نلح أكثر من ذلك في هذا الانقسام المبدئي للحياة. فلنتنه إلى تطور الحيوانات الذي يهمننا بصفة خاصة جداً.

صورة إجمالية عن الحياة الحيوانية

لقد قلنا إن العنصر المقوم للحيوانية هو القدرة على استخدام جهاز يمكن تحريكه لتحويل أكبر كمية ممكنة من الطاقة الكامنة المكدسة إلى أفعال «متفجرة» وفي البدء يحدث الانفجار حسب الصدفة، دون أن يكون قادرًا على اختيار اتجاهه: وهكذا، فإن «الأميبا» تقذف زوائدها من أشباه الأقدام في جميع الاتجاهات وفي آن واحد. ولكن كلما صعدنا في السلم الحيواني رأينا أن شكل الجسم نفسه يرسم عددًا من الاتجاهات المعينة جد التعيين، وتتخذ الطاقة طريقها على طول هذه الاتجاهات المحددة بعدد كبير من مجموعات العناصر العصبية التي توضع جنبًا إلى جنب. ثم إن العنصر العصبي تحرر شيئًا فشيئًا من الكتلة غير المتميزة تقريبًا للنسيج العضوي. وإذن ففي استطاعتنا أن نفرض أن القدرة على تحرير الطاقة المكدسة تحريرًا مفاجئًا إنما تتركز في هذا النسيج وملحقاته. والحق أن كل خلية حية تنفق دائمًا شيئًا من الطاقة لتحفظ بتوازنها. أما الخلية النباتية الخامدة منذ البدء، فإنها تستغرق بأسرها في عملية البقاء هذه، كما لو كان واجبًا ألا تكون الغاية التي تهدف إليها سوى وسيلة في مبدأ المر. أما لدى الحيوان فإن كل شيء يتجه نحو العمل، أي نحو استخدام الطاقة من أجل حركات الانتقال. ولا ريب في أن كل خلية حيوانية لا تعيش إلا إذا أنفقت جزءًا كبيرًا من الطاقة التي في متناولها؛ بل كثيرًا ما تنفق هذه الطاقة بأسرها؛ لكن الكائن العضوي في جملمته يريد اجتذاب أكبر قدر ممكن من هذه الطاقة إلى النقط التي تتم فيها حركات الانتقال في المكان. ومن ثم، فحيث يوجد جهاز عصبي، بأعضائه الحسية وأجهزته الحركية التي تستخدم كملحقات له، فإن كل شيء يجب أن يتم كما لو كانت بقية الجسم تنحصر وظيفتها الجوهرية في إعداد القوة التي ستزود بها هذه الأجهزة في الوقت المناسب حتى تحررها بنوع من الانفجار.

والواقع أن دور الغذاء لدى الحيوانات السامية غاية في التعقيد. فهو يستخدم أولاً

لتجديد الأنسجة، ثم يزود الحيوان بالحرارة التي يحتاج إليها لكي يصبح مستقلاً إلى أكبر حد ممكن عن تغيرات درجة الحرارة الخارجية. فالغذاء يساهم في حفظ وصيانة وتدعيم الكائن العضوي الذي يقوم فيه الجهاز العصبي وتحيا عليه العناصر العصبية. غير أنه لن يكون هناك أي سبب يدعو إلى وجود هذه العناصر العصبية لو كان هذا الكائن العضوي لا يمدّها هي ذاتها، لا سيما العضلات التي تحركها، بكمية خاصة من الطاقة التي تنفقها؛ بل في استطاعتنا الحدس بأن هذا هو الهدف الجوهرى الأخير للغذاء على وجه الإجمال. وليس معنى ذلك أن أكبر قسط من الغذاء يستخدم في هذا العمل. فمن الممكن أن تنفق دولة ما نفقات هائلة لضمان جمع الضرائب؛ وربما كان مجموع ما تحصل عليه بعد إسقاط مصاريف جمع الضرائب ضئيلاً، ومع ذلك فإن هذا المجموع هو سبب وجود الضريبة، وكل ما أنفق للحصول عليها. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الطاقة التي يتطلبها الحيوان من المواد الغذائية.

ويبدو لنا أن هناك عدداً كبيراً من الظواهر التي ترشدنا إلى أن العناصر العصبية والعضلية تشغل هذا المكان بالنسبة إلى بقية الجسم العضوي. فلنلق أولاً نظرة خاطفة على توزيع المواد الغذائية بين مختلف عناصر الجسم الحي. فهذه المواد تنقسم إلى طائفتين: فبعضها رباعي أوزلالي، وبعضها ثلاثي وتشمل هيدرات الكربون والدهنيات. والأولى مرنة بمعنى الكلمة، وتهدف إلى تجديد الأنسجة - هذا إلى أنها تستطيع أن تصبح مصدرًا للطاقة متى اقتضت الظروف، وذلك بسبب ما تحتوي عليه من الكربون. غير أن وظيفة إنتاج الطاقة تنسب إلى مواد الطائفة الثانية على وجه أشد خصوصاً؛ فهذه المواد لما كانت ترسب في الخلية بدلاً من أن تندمج بمادتها فإنها تزودها بطاقة محرّكة على هيئة قوة كيميائية كامنة، ثم تتحول الطاقة مباشرة إلى حركة أو حرارة. وبالاختصار ينحصر الدور الرئيسى للمواد الأولى في تجديد الآلة. أما الثانية فتزود هذه الآلة بالطاقة. ومن الطبيعى أن المواد الأولى لا تختار مكاناً تفضله بالذات، إذ إن جميع قطع الآلة في حاجة إلى صيانتها. لكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المواد الثانية، فإن «هيدرات الكربون» توزع بطريقة غير متساوية إلى حد

كبير، ويبدو لنا أن لعدم التساوي في توزيعها مغزى كبيراً جداً.

ففي الواقع لما كان الدم الشرياني يحمل هذه المواد على هيئة «الجليكوز» فإنها ترسب، في مختلف الخلايا التي تتكون منها الأنسجة؛ على هيئة «جليكوجين». ونحن نعلم أن من أهم وظائف الكبد أن يعمل على الاحتفاظ بنسبة ثابتة من الجليكوز في الدم؛ وذلك بفضل الكميات الاحتياطية التي تعدها الخلية الكبدية من «الجليكوجين». ومن اليسير أن نرى أن كل شيء يجري، في كل من دورة الجليكوز في الدم ومن تكديس «الجليكوجين» كما لو كان المجهود التام للكائن العضوي يهدف إلى تزويد عناصر النسيج العضلي؛ وعناصر النسيج العصبي أيضاً، بالطاقة الكامنة. ويسلك هذا المجهود مسلكاً مختلفاً في كلتا الحالتين؛ غير أنه يفضي إلى نفس النتيجة. ففي الحالة الأولى، يكفل للخلية كمية احتياطية هائلة، ترسب فيها مقدماً؛ والواقع أن كمية «الجليكوجين» التي تحتوي عليها العضلات هائلة إذا قارناها بما يوجد منها في الأنسجة الأخرى. وعلى عكس ذلك فإن الكمية الاحتياطية في النسيج العصبي ضئيلة (هذا إلى أن العناصر العصبية التي ينحصر دورها فقط في تحرير الطاقة الكامنة المخزنة في العضلة لا تحتاج مطلقاً إلى بذل كثير من العمل في آن واحد): ولكن مما هو جدير بالملاحظة أن الدم يجدد هذه الكمية الاحتياطية في نفس الوقت الذي تنفق فيه، وهكذا يشحن العصب بالطاقة الكامنة فوراً. وإذن فكل من النسيج العضلي والنسيج العصبي نسيجان ممتازان، أما أحدهما فلائه يزود بكمية احتياطية هائلة من الطاقة، وأما الآخر فلائه يزود دائماً بالطاقة في اللحظة التي يحتاج فيها إليها، وبالقدر المضبوط الذي هو في حاجة إليه.

وعلى نحو أشد خصوصاً نرى هنا أن الجهاز الحسي الحركي هو الذي يحتاج إلى «الجليكوجين» أي إلى الطاقة الكامنة، كما لو كانت بقية الكائن العضوي إنما وجدت لكي تنقل القوة إلى الجهاز العصبي وإلى العضلات التي تحركها الأعصاب. ومن المؤكد أننا متى فكرنا في الدور الذي يؤديه الجهاز العصبي (ولو كان حسياً حركياً)، باعتبار أنه منظم للحياة العضوية فمن الممكن أن نتساءل إذا ما كان تبادل الخدمات بين هذا الجهاز

وبين بقية الجسم دليلاً على أنه هو السيد حقيقة وأن الجسم هو خادمه. لكن سوف يتجه المرء إلى هذا الفرض إذا اعتبر توزيع الطاقة الكامنة بين الأنسجة في حالة الاستقرار (a l'état statique) إذا صح هذا التعبير، وسوف يوقن بصحة هذا الفرض تماماً، في اعتقادنا، إذا فكر في الشروط التي تنفق فيها هذه الطاقة ثم تجدد مرة أخرى. ولنفرض في الواقع أن الجهاز الحسي الحركي كبقية الأجهزة الأخرى، وفي نفس مرتبتها. ولما كان يقوم في الكائن العضوي بأسره فسوف ينتظر أن يزود بمقدار إضافي من الطاقة الكيميائية الكامنة حتى يؤدي عمله. ومعنى ذلك بعبارة أخرى، أن إنتاج «الجليكوجين» هو الذي سوف يحدد مقدار ما تستهلكه الأعصاب والعضلات من هذه المادة. ولنفرض، على عكس ذلك، أن الجهاز الحسي الحركي جهاز مسيطر حقيقة فسوف يكون كل من زمن تأثيره وامتداد نطاقه مستقلاً، إلى حد ما على الأقل، عن كمية «الجليكوجين» المخزنة التي يحتوي عليها، بل عن تلك الكمية التي يحتوي عليها الكائن العضوي في جملته، وسوف يقوم بالعمل، ومن الواجب أن تتكيف الأنسجة الأخرى بقدر ما تستطيع حتى يزوده بالطاقة الكامنة. ومن المحقق أن الأمور تتم على هذا النحو، كما تدل على ذلك بصفة خاصة التجارب التي قام بها (مورا) (Morat) وديفور (Dufourt)⁽¹⁾. فإذا كانت وظيفة الكبد لإنتاج «الجليكوجين» تتوقف على عمل الأعصاب المثيرة التي تسيطر عليها، فإن عمل هذه الأعصاب الأخيرة يتوقف على عمل الأعصاب التي تهز العضلات المحركة بهذا المعنى، وهو أن هذه العضلات الأخيرة تبدأ في بذل مجهود كبير لا تحسب له حساباً، فتستهلك «الجليكوجين»، فتقل كمية (الجليكوز) في الدم، وأخيراً لما وجب على الكبد أن يصب في الدم جزءاً من كمية «الجليكوجين» المخزنة فيه حتى يعوضه عما فقده، فإنه يضطر إلى إنتاج كمية جديدة من تلك المادة. وإذن فمن الواضح أن كل شيء يبدأ من الجهاز الحسي الحركي، وأن كل شيء يتجه نحو هذا الجهاز. ومن الممكن القول بعبارة لا مجاز فيها أن بقية الكائن العضوي في خدمته.

(1) Archives de physiologie, 1892.

فلنفكر أيضًا فيما يحدث في أثناء الصيام الطويل، فالظاهرة الجديرة بالملاحظة لدى الحيوانات التي ماتت جوعًا، أننا نجد المخ سليمًا تقريبًا، في حين أن الأعضاء الأخرى فقدت جزءًا كبيرًا أو صغيرًا من وزنها، وأن خلاياها قد تغيرت تغيرات عميقة^(١). ويبدو أن بقية الجسم قد ساندت الجهاز العصبي حتى الغاية القصوى، إذا كانت تعتبر نفسها مجرد وسيلة بالنسبة إلى ذلك الجهاز الذي يعتبر غاية لها.

وبالاختصار إذا أردنا الإيجاز فأطلقنا اسم «الجهاز الحسي الحركي» على الجهاز الدماغى الشوكى، وعلى ما يتبعه من الأجهزة الحسية التي تعد امتدادًا له، وعلى العضلات المحركة التي يسيطر عليها، فسوف يمكننا القول بأن كائنا عضوياً سامياً يتكون جوهرياً من جهاز حسي حركي يقام على أجهزة للهضم والتنفس ودورة الدم والإفراز وغير ذلك من الأجهزة التي تنحصر وظيفتها في إصلاحه وتنظيفه وحمايته، وفي خلق بيئة داخلية مستمرة له، وأنها تهدف في آخر الأمر وبصفة خاصة إلى تزويده بالطاقة الكامنة لتحويلها إلى حركة انتقال في المكان^(٢). حقاً إن الوظيفة العصبية كلما ازدادت كملاً كانت الوظائف المساندة لها تتجه نحو النمو؛ ومن ثم فإنها تصبح أكثر تشدداً في مطالبها. وكلما أخذ النشاط العصبي يظهر على سطح الكتلة «البروتوبلاسمية» التي كان غير مميز عنها، اضطر أن يدعو إلى جواره ضرورياً شتى من النشاط لكي يعتمد عليها؛ وما كان من

(١) De Manacéine, Quelques observations expérimentales sur l'influence de l'insomnie absolue (Arch. Ital. De biologie, t. XXI, 1894, p. 322 et suiv). بعض ملاحظات تجريبية على تأثير الأرق المطلق -ومنذ عهد قريب أجريت بعض الملاحظات المماثلة على رجل مات جوعاً بعد صيام ٣٥ يوماً. أنظر في هذه المسألة ملخصاً لبحث بالروسية قام به تارا كيفيتش وستشاسى Tarakevitch et Stchasny (Année biologique de 1898, P. 338.

(٢) لقد سبق أن قال كيفيه (Cuvier): «والواقع أن الجهاز العصبي هو الحيوان بأسره، أما الأجهزة الأخرى فإنها لا توجد إلا لخدمته» (Sur un nouveau rapprochement à établir entre les classes qui composent le règne) animal, Archives du Museum d'histoire naturelle, Paris, 1812, p. 73-84. وبينغى، بطبيعة الأمر، أن ندخل على هذه العبارة عدداً كبيراً من التحفظات، فندخل في حسابنا مثلاً، حالات التقهقر والتدهور التي يتخلى فيها الجهاز العصبي عن مكان الصدارة. ويجب على وجه الخصوص أن نضيف إلى الجهاز العصبي، الأجهزة الحسية من جهة، والأجهزة الحركية من جهة أخرى، وهي الأجهزة التي يقوم الجهاز العصبي مقام وسيط بينها. انظر لفوستر مقالاً عن «الفسيولوجيا» Physiology في دائرة المعارف البريطانية إيدنبوره ١٨٨٥ صفحة ١٧.

الممكن أن تنمو هذه الضروب الأخيرة من النشاط إلا على أساس ضروب أخرى من النشاط تتضمن ضروباً أخرى، وهكذا دواليك على نحو غير محدود؛ ولذا فإن تعقيد الوظائف لدى الكائنات العضوية العليا يستمر إلى ما لا نهاية له. وإذن فدراسة أحد هذه الكائنات العضوية السامية سوف يجعلنا ندور في حلقة مفرغة، كما لو كان الكل يستخدم وسيلة للكل. ومع ذلك فإن لهذه الحلقة مركزاً، وهو مجموع العناصر العصبية الممتدة بين الأعضاء الحسية وجهاز الحركة في المكان.

ولن نلح هنا في توضيح نقطة عالجنها فيما مضى بتوسع في بحث سابق، فلنكشف بالإشارة مرة أخرى إلى أن تقدم الجهاز العصبي قد تم، في آن واحد، في اتجاه تكيف أكثر دقة للحركات، وفي ذلك الاتجاه الآخر الذي ترك فيه للكائن الحي قدراً أكثر من حرية الاختيار بين تلك الحركات. وقد يبدو هذان الميلان متضادين، وهما كذلك بحسب الواقع. ومع ذلك فإن سلسلة عصبية؛ ولو كانت في أحط صورها، تستطيع التوفيق بينهما. ففي الواقع ترسم هذه السلسلة خطأً محدداً تماماً بين نقطة وأخرى من سطح الجسم، وإحدى هاتين النقطتين حسية والأخرى حركية. وإذن فهي تشق مجرى لنشاط كان شائعاً في الكتلة «البروتوبلاسمية» في مبدأ الأمر. هذا من جهة، ولكن من المحتمل من جهة أخرى أن العناصر التي تتألف منها تلك السلسلة منفصلة؛ وعلى كل لو فرضنا أنها تتواصل فيما بينها، فإنها تنطوي على انفصال وظيفي، وذلك لأن كل عنصر منها ينتهي بنوع من مفترق الطرق حيث يستطيع التيار العصبي أن يختار طريقه دون ريب. فابتداءً من أحط أنواع الحيوان وأقربها إلى عالم النبات حتى أرقى الحشرات تركيباً، وحتى أكثر الحيوانات الفقرية ذكاء، كان التقدم الذي تحقق بصفة خاصة تقدماً للجهاز العصبي، تصحبه في كل مرحلة من مراحل جميع الابتكارات والتعقيدات في القطع التي كان هذا التقدم يتطلبها. وقد أومأنا في مستهل هذا الكتاب إلى أن وظيفة الحياة هي إدخال عدم التحديد على المادة، فالأشكال التي تخلقها كلما تقدمت في طريق التطور أشكال غير محددة، وأريد بذلك أنه لا يمكن التكهّن بها. ثم إن النشاط الذي يجب أن

تستخدم هذه الأشكال معبراً له نشاط يزداد عدم تحديده شيئاً فشيئاً، ومعنى ذلك أنه يزداد حرية بالتدريج. فإن جهازاً عصبياً مكوناً من خلايا عصبية وضعت جنباً إلى جنب، بحيث تفتح عند نهاية كل منها عدة طرق وتثار عندها مشاكل مساوية، لهو مستودع حقيقي لعدم التحديد. أما أن لب الدفعة الحيوية قد انصرف إلى خلق أجهزة من هذا القبيل فذلك ما تدل عليه، في اعتقادنا، نظرة خاطفة نلقيها على جملة العالم العضوي. لكن من الضروري أن تلقى أضواء موضحة على هذه الدفعة الحيوية نفسها.

نمو الحيوانية

يجب ألا ننسى أن القوة التي تتطور في خلال العالم العضوي قوة محدودة تحاول دائماً أن تسمو على نفسها، وأنها تظل دائماً غير مطابقة تماماً للعمل الذي تتجه إلى إنتاجه. ولما تجاهل المذهب الغائي المحض هذه النقطة وقع في أخطائه العديدة وفي تأويلاته الصيبانية؛ فإنه تخيل العالم الحي في جملة كما لو كان جهازاً صناعياً، وكما لو كان مثيلاً بأجهزتنا نحن. ففي مثل هذا الجهاز ترتب القطع من أجل تحقيق أفضل حركة ممكنة من الجهاز. وسيكون لكل قطعة سبب لوجودها ووظيفتها وهدفها، وسوف تؤلف في جملة جوفة تؤدي برنامجاً موسيقياً عظيماً، لا تظهر ضروب النشاط الظاهرية فيه إلا من أجل إبراز التوافق الموسيقي الأساسي. ونقول باختصار إن كل شيء في الطبيعة سيتم على غرار ما يحدث فيما تنتجه العبقرية الإنسانية، حيث يمكن أن تكون النتيجة التي نصل إليها ضئيلة، غير أنه يوجد في الأقل مطابقة تامة بين الشيء المصنوع وبين العمل الذي بذل في الصناعة.

وليس ثمة شيء شبيه بذلك في تطور الحياة، فعدم التناسب بين العمل والنتيجة لما يفجأ النظر. فليس هناك دائماً سوى مجهود كبير واحد، ابتداء من أسفل العالم العضوي حتى أعلاه. غير أن الذي يحدث في أكثر الأحيان هو أن هذا المجهود سرعان ما يتوقف،

فيشل أحياناً عن طريق القوى المضادة له، وأحياناً يغفل عما يجب عمله بما هو في سبيل القيام به، فيستغرق في الشكل الذي كان مهتماً باتخاذ، ويظل مسحوراً به كما لو كان مرآة مغناطيسية. وفي حين يبدو أنه قد انتصر على ضروب المقاومة الخارجية وعلى مقاومته الذاتية، حتى في أكثر إنتاجه كملاً، فإنه يظل تحت هذه المادية التي اضطر إلى التشكل بها. وهذا هو ما يستطيع كل واحد منا أن يختبره بالتجارب في نفسه، فإن إرادتنا تخلق العادات الناشئة التي سوف نقضي عليها لو لم تتجدد بمجهود مستمر. وهى تخلق تلك العادات حتى في نفس الحركات التي تؤكد بها حريتها؛ فالجمود الآلي يترصد بها. وسوف تتجمد أكثر الأفكار حيوية في الصيغة التي تعبر عنها. فالكلمة تنقلب ضد الفكرة والحرفية تقتل الروح. وإن أشد ضروب حماسنا حدة متى عبرنا عنه بأفعالنا تعبيراً خارجياً فإنه يتجمد أحياناً، بصفة طبيعية جداً، في صورة نفعية بحتة أو صورة غرور. ومن اليسير أن يتشكل كل من النفعية والغرور بصورة الآخر إلى حد يمكن معه أن نخلط بينهما، وأن نرتاب في إخلاصنا الشخصي، وأن نجحد الخير والحب إذا كنا لا نعلم أن الميت يحتفظ بسمات الحي لمدة ما من الزمن.

إن السبب العميق لهذه الضروب من النشاط يرجع إلى اختلاف جوهري في معدل الحركة. فالحياة، على وجه العموم، هي الحركة نفسها؛ ولكن المظاهر الخاصة للحياة لا تتقبل هذه الحركة إلا آسفة، وهي تتأخر من اللحاق بها دائماً. فتلك لحركة تتجه إلى الأمام دائماً، أما هذه المظاهر فتريد أن تدور في مكانها. فالتطور بصفة عامة يتم بقدر المستطاع على هيئة خط مستقيم، في حين أن كل تطور خاص هو عملية دائرية؛ فالكائنات الحية تدور حول نفسها وهي شبيهة بدوامات الغبار التي تحملها الرياح في أثناء هبوبها، فهي معلقة وسط التيار الأكبر للحياة. وإذن فهي ثابتة نسبياً؛ بل إنها تجيد محاكاة عدم الحركة، بحيث نعالجها على أنها أشياء بدلاً من أن نعدها ضروباً من التقدم، وذلك عندما ننسى أن ثبات شكلها نفسه ليس إلا رسماً لإحدى الحركات. ومع ذلك فإن التيار الخفي الذي يحمل هذه الكائنات ينقلب أحياناً شيئاً مادياً تحت أعيننا على هيئة رؤية عابرة. وإنا لنجد

هذا الإشراق المفاجئ أمام بعض صور الحب الأموي الذي يتخذ لدى معظم الحيوانات مظهرًا ملحوظًا جدًّا، ومؤثرًا أيضًا أشد التأثير، والذي يمكن ملاحظته في مقدار العناية التي يحيط بها النبات بذره. وهذا الحب الذي رأى فيه بعضهم سر الحياة الأكبر، ربما كان هو الذي يكشف النقاب عن حقيقة الحياة. فهو يرينا كيف يحنو كل جيل على الجيل الذي يليه، وهو يوحي إلينا بأن الكائن الحي إنما يعد معبرًا للحياة على وجه الخصوص، وأن لب هذه الحياة ينحصر في الحركة التي تنقلها.

وهذا التباين بين الحياة على وجه العموم، وبين الأشكال التي تتجلى فيها ينطوي على نفس الخاصية في كل موطن. ويمكننا القول بأن الحياة تميل إلى القيام بأكثر ما يمكن من عمل، لكن كل نوع من الأنواع يفضل بذل أقل نصيب ممكن من المجهود. فإذا نحن فحصنا الحياة من حيث جوهرها نفسه، أي باعتبار أنها انتقال من نوع إلى نوع، فإنها ستكون عملاً يتضخم على الدوام، غير أن كل نوع من الأنواع التي تمر الحياة خلالها، لا يهدف إلا إلى ما فيه يسر له، فهو يتجه إلى ما يتطلب أقل عناء. ولما كان منهمكًا في الصورة التي سيتشكل بها فإنه يتطرق إلى حالة هي بين النوم واليقظة يجهل فيها كل شيء عن الحياة تقريبًا، فهو يتشكل في ذاته من أجل أسهل ضروب الاستغلال الممكنة للبيئة المحيطة به مباشرة. وهكذا، فإن الفعل الذي تتجه به الحياة إلى خلق صورة جديدة، والفعل الذي تتشكل هذه الصورة تبعًا له، حركتان مختلفتان، ومتضادتان في كثير من الأحيان. ويمتد الفعل الأول منهما خلال الثاني، لكنه لا يستطيع أن يمتد خلاله دون أن يسهو عن اتجاهه، كما قد يحدث لأحد الوثابين، فإنه متى أراد اجتياز إحدى العقبات فقد يضطر إلى تحويل عينيه عنها لينظر إلى نفسه هو.

إن الأشكال الحية، هي بحسب تعريفها نفسه، أشكال قابلة للحياة. ومهما كان من تفسيرنا لتكيف الكائن العضوي بشروط وجوده، فإن هذا التكيف لا بد أن يكون كافيًا ما دام النوع مستمرًا في البقاء. وبهذا المعنى، فإن كل نوع من الأنواع المتتابعة التي يصفها علم الحيوانات المنقرضة وعلم الحيوان كان «نجاحًا» أحرزته الحياة. لكن تبدو الأمور

بمظهر مختلف تمامًا عندما نقارن كل نوع بالحركة التي وضعته على طريقها، لا بالشروط التي اندمج فيها هذا النوع. وكثيرًا ما انحرفت هذه الحركة، وفي كثير من الأحيان أيضًا أوقفت إيقافًا تامًا، فما كان ينبغي أن يكون مكانًا للعبور أصبح نهاية للطريق. ومن هذه الوجهة الثانية للنظر يبدو أن الإخفاق هو القاعدة؛ وأن النجاح هو النادر والناقص دائمًا. وسنرى عما قليل أن اتجاهين اثنين من بين الاتجاهات الأربعة الكبرى التي سارت فيها الحياة الحيوانية، قد أفضيا إلى طرق موصدة، وأن المجهود الذي بذل في الاتجاهين الآخرين لا يتناسب على وجه العموم مع النتيجة التي أدى إليها.

إن الوثائق التي تلزمنا لرسم صورة مفصلة عن هذا التاريخ تنقصنا، ومع ذلك فإننا نستطيع توضيح خطوطه الكبرى. فلقد قلنا إن الحيوانات والنباتات لم تلبث أن اضطرت إلى الافتراق ابتداء من الأصل المشترك بينهما، فاستغرق النبات نائمًا في سكون، بينما ازدادت يقظة الحيوان شيئًا فشيئًا. واتجه باحثًا عن جهاز عصبي يستحوذ عليه. ومن المحتمل أن يفضي مجهود العالم الحيواني إلى خلق كائنات عضوية أولية. ومع ذلك فإنها مزودة بنوع من الحركة، وهي غير محددة الأشكال على وجه الخصوص مما يسمح لها بقبول جميع ضروب التحديد في المستقبل. ومن الممكن أن هذه الحيوانات كانت شبيهة ببعض الديدان التي تراها مع هذا الفارق، وهو أن الديدان التي تحيا في الوقت الحاضر، والتي سنقارن بينها وبين تلك الحيوانات، إنما هي أمثلة مفرغة ومتجمدة لأشكال بلغت من المرونة ما لا نهاية له، وكانت تنطوي على إمكانيات لا نهاية لها في المستقبل؛ وقد كانت هي الأصل المشترك بين «الشوكيات» (Echinodermes) والرخويات والمفصليات (Arthropodes)^(١) والحيوانات الفقرية.

وكان هناك خطر يترصص بها، وكانت هناك عقبة كادت توقف تقدم الحياة الحيوانية من دون ريب. فهناك خاصية لا نستطيع إلا أن ندهش لها عندما نلقي نظرة على حيوانات

(١) هي شعبة من الحيوانات اللا فقرية، لها أرجل مفصلية، ومنها الحشرات والقشريات والعناكب والعقارب وغيرها «مصطلحات في علوم الأحياء» من مجموعة المجمع اللغوي ص ٥٦٩. «الترجم».

العصور الأولى، وهي أن الحيوان كان سجيناً في غلاف صلب إلى حد كبير أو قليل، وكان من الضروري أن يعوق هذا الغلاف حركاته، بل كثيراً ما كان سبباً في شلها. وفي ذلك الحين كان للرخويات محار أكثر انتشاراً منه في الوقت الحاضر. أما المفصليات فكانت مزودة، على وجه العموم بدرقات، وتلك هي القشريات. أما أبعد الأسماك عهداً فكان لها غلاف عظمي في غاية الصلابة^(١). ونعتقد أنه يجب البحث عن تفسير لهذه الظاهرة العامة بميل الكائنات العضوية الرخوية إلى الدفاع عن نفسها، بعضها تجاه بعض، بأن تصبح عسيرة الالتهام بقدر الإمكان. فكل نوع من الأنواع سيتجه نحو أشد الأفعال يسراً بالنسبة إليه، وذلك فيما يتصل بالفعل الذي سيتكون عن طريقه. وكما أن بعض الكائنات العضوية البدائية قد اتجه نحو الحيوانية عندما أُلْقِيَ عن صنع المادة العضوية عن طريق المادة غير العضوية، وجعل يقترض المواد العضوية تامة التكوين من بعض الكائنات العضوية التي اتجهت من قبل إلى الحياة النباتية، كذلك نرى أن عدداً كبيراً من الأنواع الحيوانية نفسها يتحایل لكي يحيا على حساب الحيوانات الأخرى، فالكائن العضوي الذي يعد حيواناً، أي الكائن المتحرك يستطيع، في الواقع، أن يفيد من حركته حتى يذهب للبحث عن حيوانات عزلاء لكي يتغذى منها كما يفعل بالنباتات تماماً. وعلى هذا النحو كلما زادت حركة الأنواع أصبحت، من غير شك، أكثر إقداماً وأشد خطراً بعضها بالنسبة إلى بعض، وقد وجب أن يفضي ذلك إلى توقف مفاجئ في تقدم العالم الحيواني بأسره، ذلك التقدم الذي كان يتجه بالحركة إلى مرتبة تزداد سموً بالتدرج. وذلك لأنه من المحتمل أن الجلد الصلب والجيري للشوكيات ومحار الرخويات، ودركات القشريات والدرع الغضروفي للأسماك القديمة، كانت ترجع بحسب أصلها المشترك إلى المجهود الذي بذلته الأنواع الحيوانية لحماية أنفسها من الأنواع المعادية لها. لكن هذا الدرع الذي يحتمي الحيوان خلفه كان يعوقه في حركاته، وكان ينتهي به إلى عدم الحركة أحياناً. وإذا كان النبات قد تخلى عن الشعور عندما أحاط نفسه بغشاء من «السليولوز»، فإن الحيوان

(١) فيما يتصل بهذه المسائل المختلفة أنظر كتاب «جودري» Edssai (Gaudry) de Paléontologie physique,

Paris, 1986, p. 14 -16 et 78 -79.

لما حبس نفسه في حصن أو في سرايل من الحديد قضي عليه بأن يظل في حالة وسط بين النوم واليقظة؛ وتلك هي حالة الخمود التي لا يزال يعيش فيها حتى اليوم كل من الشوكيات بل الرخويات. أما المفصليات والحيوانات الفقرية فلا ريب في أنها كانت مهددة بالخطر هي الأخرى، لكنها نجت من هذا الخطر، وهذا الظرف السعيد هو السبب في الازدهار الحالي لأسمى أشكال الحياة.

وفي الواقع نرى أن دفعة الحياة للحركة تتغلب في اتجاهين: فقد استعاضت الأسماك عن دروعها الغضروفية بالقشور، وقبل ذلك بزمن طويل بدا أن الحشرات قد تخلصت، هي الأخرى، من الدرع الذي حمى أسلافها؛ واستطاعت هذه الحيوانات وتلك أن تسد النقص في درعها الذي يحميها بسرعة حركاتها التي كانت تسمح لها بالنجاة من أعدائها، كما كانت تتيح لها المبادأة بالهجوم، وباختيار مكان اللقاء وزمانه. وإنا لنلاحظ تقدمًا من نفس هذا القبيل في تطور السلاح الإنساني، فقد كانت الحركة الأولى هي البحث عن مخبأ، أما الثانية، وكانت أفضل، فهي أن يكون المرء على أكبر قدر ممكن من المرونة من أجل الهرب ومن أجل الهجوم على وجه الخصوص - ذلك أن الهجوم ما زال أفضل وسيلة للدفاع عن النفس، وهكذا استعاض عن الجندي الإغريقي الثقيل بالجندي الروماني، كما اضطر الفارس المثقل بالحديد أن يفسح مكانه لجندي المشاة ذي الحركات الطليقة. وعلى وجه العموم نرى أن أعظم ضروب النجاح إنما كانت من حظ هؤلاء الذين قبلوا التعرض لأكبر المخاطر، سواء أكان ذلك بالنسبة إلى تطور الحياة في جملتها، أم إلى تطور المجتمعات الإنسانية، أم إلى تطور مصائر الأفراد.

وإذن فمن المسلم به أن مصلحة الحيوان كانت في أن يصبح أكثر حركة وسيستطيع المرء أن يفسر دائمًا كيف تتحول الأنواع بسبب مصلحتها الخاصة، كما سبق أن قلنا ذلك بمناسبة التكيف على وجه العموم. وهكذا سيبين السبب المباشر للتغير، غير أنه لن يكشف في أكثر الأحيان إلا عن أشد الأسباب سطحية. أما السبب العميق فهو الدفعة التي قذفت بالحياة في العالم، والتي جعلتها تنقسم إلى شطرين بين النباتات والحيوانات،

والتي وجهت الحيوانية نحو مرونة الشكل، والتي استطاعت وفي لحظة معينة وفي بعض النقط على الأقل، أن توقظ العالم الحيواني الذي كاد يستغرق في النوم، وأن تدفعه إلى الأمام.

وفي هذين الطريقتين اللذين تطورت فيهما الحيوانات الفقرية والمفصليات كل على حدة، انحصر النمو قبل كل شيء في تقدم الجهاز العصبي الحسي الحركي (باستثناء حالات التقهقر التي ترتبط بالتطفل أو بأي سبب آخر). فالكائن يبحث عن الحركة ويبحث عن المرونة ويبحث عن أنواع شتى من الحركات -وذلك خلال عدد لا بأس به من ضروب التحسس، وقد صحبت ذلك في أول الأمر محاولات نحو الإفراط في الكتلة وفي القوة الوحشية، لكن هذا البحث نفسه قد تم في اتجاهات متباعدة. ذلك أن نظرة خاطفة نلقيها على الجهاز العصبي لدى المفصليات وعلى الجهاز العصبي للحيوانات الفقرية تنذرنا بوجود أوجه خلاف. فعند الحيوانات الأولى يتكون الجسم من سلسلة طويلة أو قصيرة من الحلقات المتلاصقة، وعندئذ يتوزع النشاط الحركي بين عدد مختلف وهائل، في بعض الأحيان، من الزوائد التي لكل منها تخصصها. أما لدى الحيوانات الأخرى فإن النشاط يتركز في زوج من الأعضاء فقط، وهذان العضوان يؤديان وظائف تتوقف إلى حد قليل جداً على شكلهما^(١). ويصير الاستقلال تاماً عند الإنسان الذي تستطيع يده القيام بأي عمل كان.

وهذا هو ما نراه في الأقل. ووراء ما نراه يوجد الآن ما نحدثس به، وهما قوتان ملازمتان للحياة ومختلطتان بها في أول الأمر، ثم وجب أن تنفصل إحداها عن الأخرى في أثناء نموها.

وإذا أردنا تعريف هاتين القوتين فمن الواجب أن نفحص الأنواع التي وصلت إلى القمة في كل من تطور المفصليات، وتطور الحيوانات الفقرية. لكن كيف يمكن تحديد هذه القمة؟ وهنا نخطئ طريقنا أيضاً لو كنا نهدف إلى الدقة الهندسية. فليس هناك علامة

(١) انظر في هذا الموضوع Shaler. The Individual, New -York, 1900, p. 118 -125

واحدة بسيطة تمكنا من التعرف على أن نوعاً من الأنواع أكثر تقدماً من نوع آخر في خط بعينه من خطوط التطور. فهناك خواص عديدة يجب المقارنة بينها وتقديرها في كل حالة خاصة، لكي نعلم إلى أي حد هي جوهرية أو عرضية، وإلى أي جد يجدر بنا أن نحسب لها حسابها.

فليس من المشكوك فيه مثلاً، أن النجاح أعم مقاييس التفوق ذلك أن هذين المصطلحين مترادفان إلى حد ما. فعندما يكون الأمر خاصاً بالكائن الحي يجب أن نفهم النجاح على أنه استعداد للنمو في أشد البيئات اختلافاً، وخلال أكبر قدر ممكن من الصعوبات المختلفة، بحيث يمكن أن يمتد على أكبر مساحة ممكنة من الأرض؛ فالنوع الذي يطالب بأن تكون الأرض بأسرها تحت سلطانه لا شك في أنه نوع مسيطر، ومتفوق تبعاً لذلك. وذلك هو شأن النوع الإنساني الذي يحتل قمة التطور من بين الحيوانات الفقيرة. لكن ذلك هو أيضاً شأن سلسلة ذوات المفاصل من الحشرات، ولا سيما بعض الحشرات غشائية الأجنحة (Hyménoptères). وقد قيل إن النمل يسيطر على باطن الأرض، كما أن الإنسان سيد سطحها.

ومن جانب آخر نجد أن مجموعة من الأنواع ظهرت في وقت متأخر يمكن أن تكون مجموعة من الأنواع المنحلة، لكن كان من الضروري أن يتدخل سبب خاص يؤدي إلى الانحلال. ومن حيث المبدأ قد تكون هذه المجموعة أرق من المجموعة التي تفرعت عنها، وذلك لأنها تقابل مرحلة تطور أكثر تقدماً. من المحتمل أن الإنسان كان آخر الحيوانات الفقيرة ظهوراً^(١). أما في سلسلة الحشرات فلم يظهر بعد غشائية الأجنحة سوى صدفية الأجنحة (Lépidoptères) ومعنى ذلك، دون ريب، أنها نوع منحل

(١) قد أنكر هذه النقطة الأستاذ «رينيه كنتون» (René Quinton) الذي يرى أن الحيوانات النديية آكلة اللحوم والمجتررة، وبعض الطيور أيضاً قد ظهرت بعد الإنسان (R. Quinton, L'eau de mer milieu organique, Paris, 1904, p. 435). ولنقل بصفة عابرة إن نتائجنا العامة وإن كانت شديدة الاختلاف عن نتائج رينيه كنتون، فإنها لا تتنافى معها؛ وذلك لأن التطور إذا كان قد حدث على النحو الذي نتصوره فمن الضروري أن الحيوانات الفقيرة قد بذلت جهداً للبقاء في أشد الشروط العملية ملاءمة، وهي نفس الشروط التي كانت الحياة قد وضعت فيها نفسها أولاً.

وطفيلي حقيقة على النباتات ذات الزهر.

وهكذا، تقودنا طرق مختلفة إلى نفس النتيجة. ومن المحتمل أن يكون تطور المفصليات قد بلغ أوجه مع الحشرة، ولا سيما غشائية الأجنحة، كما هي الحال بالنسبة إلى تطور الحيوانات الفقرية مع الإنسان. والآن إذا لاحظنا أن الغريزة لم تصل إلى مقدار ما وصلت إليه من نمو إلا في عالم الحشرات، وليست مثيرة للإعجاب في أي مجموعة من الحشرات بقدر ما هي لدى غشائية الأجنحة فسيمكننا القول بأن كل التطور في العالم الحيواني -مع استثناء حالات التفهق نحو الحياة النباتية- قد تم في طريقين متباعدين اتجه أحدهما نحو الغريزة والآخر نحو الذكاء.

وإذن فالخمود النباتي والعقل والغريزة هي في نهاية الأمر العناصر التي تقترن في الدفعة الحيوية المشتركة بين النباتات والحيوانات. والتي تنفصل بعضها عن بعض بسبب نمائها وحده، وذلك في أثناء نمو تتشكل فيه بصور غير متوقعة إلى أكبر حد. وإن الخطأ الرئيسي، أي الخطأ الذي انتقل منذ أرسطو، والذي أفسد معظم فلسفات الطبيعة، هو النظر إلى الحياة النباتية والحياة الغريزية والحياة العقلية على أنها ثلاث درجات متتابعة لميل واحد ينمو، في حين أنها ثلاثة اتجاهات متباعدة لنشاط انقسم في أثناء نموه. الفارق بينها ليس فارقاً في الشدة ولا فارقاً في الدرجة على وجه أعم، وإنما هو فارق في الطبيعة.

العقل والغريزة

ومن المهم أن نتعمق في هذه النقطة. ففيما يتعلق بالحياة النباتية والحياة الحيوانية رأينا كيف تكمل كل منهما الأخرى، وكيف تتعارضان فيما بينهما. والآن يجب أن نبين كيف يتعارض العقل والغريزة فيما بينهما أيضاً، وكيف يكمل كل منهما الآخر. لكن لنقل أولاً لماذا حاول بعضهم أن يرى في العقل والغريزة ضربين من النشاط أحدهما أسمى من الثاني ويقوم على أساسه، في حين أن الحقيقة هي أنهما ليسا شيئين من نفس النوع، وأن

أحدهما لم يظهر عقب الآخر، وأنه لا يمكن أن نحدد لكل منهما مرتبة.

ذلك أن العقل والغريزة لما بدأ بالتداخل فيما بينهما فقد احتفظا بشيء من أصلهما المشترك، فلا يوجد أحدهما أو الآخر مطلقاً في حالة نقاء محض. فقد قلنا إن شعور الحيوان وحرركته قد يستيقظان لدى النبات الذي يوجدان لديه في حالة سبات، وإن الحيوان يعيش تحت تهديد مستمر بالاتجاه إلى الحياة النباتية، وفي مبدأ الأمر كان ميلاً النبات والحيوان يتداخلان إلى حد كبير، بحيث لم يكن هناك مطلقاً انفصال تام بينهما: فأحدهما يستمر في مساورة الآخر، كما نجدهما مختلطين في كل مجال؛ فبالنسبة هي التي تختلف. وهكذا الأمر بالنسبة إلى العقل والغريزة. فليس هناك عقل إلا ونكشف فيه عن آثار للغريزة، وليست هناك غريزة على وجه الخصوص إلا وكانت محوطة بحاشية من العقل. وحاشية العقل هذه هي التي كانت سبباً في كثير من الأخطاء. فنظراً لأن في الغريزة قليلاً أو كثيراً من العقل، فقد استنتج بعضهم أن العقل والغريزة من نفس النوع، وأنه لا يوجد بينهما إلا فارق من حيث التعقيد أو الكمال. وأنه من الممكن، بصفة خاصة، أن نعبر عن أحدهما بالمصطلحات التي تناسب الآخر. والحقيقة أنهما لا يصطحبان إلا لأن أحدهما يكمل الآخر، وهما لا يتكاملان إلا لأنهما مختلفان. فإن ما تنطوي عليه الغريزة من عنصر غريزي مضاد في اتجاهه لما يحتوي عليه العقل من عنصره ذاته.

ولن يعجب أحد إذا نحن ألحنا في بيان هذه النقطة، فإننا نعدّها نقطة رئيسية.

ولنقل أولاً بأن ضروب التفرقة التي سنقررّها ستكون حاسمة أكثر مما ينبغي، ويرجع ذلك، على وجه التحقيق، إلى أننا نريد تعريف الغريزة بما تنطوي عليه من عناصر غريزية، وتعريف العقل بما ينطوي عليه من عناصر عقلية. في حين أن كل غريزة محددة بالذات تختلط بالعقل، كما أن كل عقل واقعي ممتزج بالغريزة. أضف إلى ذلك أنه لا يمكن تعريف العقل ولا الغريزة تعريفاً صارماً فهما ميلان وليسا شيئين تامي التكوين. وأخيراً، يجب ألا ننسى أننا ننظر إلى العقل والغريزة في هذا الفصل، وقت خروجهما من الحياة التي تضعهما على طول الطريق الذي تجتازّه. لكن الحياة التي تظهر في كائن عضوي

تعد في نظرنا مجهودًا خاصًا للحصول على بعض الأشياء من المادة غير الحية. وإذن فلا سبيل إلى العجب إذا كان اختلاف هذا المجهود هو الذي يفجأ نظرنا في الغريزة وفي العقل، وإذا كنا نرى أن هذين الشكليين من النشاط النفسي هما، قبل كل شيء، منهجان مختلفان للتأثير في المادة غير الحية. وهذه النظرة الضيقة لاعتبارهما ستمتاز بأنها تزودنا بوسيلة موضوعية للتفرقة بينهما. وعلى عكس ذلك، لن تحدد لنا، فيما يتعلق بالعقل على وجه العموم، والغريزة بصفة عامة، إلا الوضع المتوسط الذي يتأرجح كلاهما فوقه أو تحته بصفة مطردة. وهذا هو السبب في أنه يجب ألا يرى المرء فيما سنذكره مباشرة إلا رسمًا تقريبيًا، ستبدو فيه تعاريج كل من العقل والغريزة أكثر بروزًا مما ينبغي، وسوف نغفل في هذا الرسم الظلال التي ترجع في آن واحد إلى عدم تحديد كل منهما وإلى طغيان كل منهما على الآخر. وفي مثل هذا الموضوع شديد الغموض لن يكون مجهودنا نحو الوضوح كبيرًا إلى حد الكفاية. وفيما بعد سوف يكون من اليسير دائمًا أن نجعل الأشكال أكثر إبهامًا، وأن نصلح ما عسى أن يحتوي عليه الرسم من طابع هندسي بالغ؛ بل أن نستعيض أخيرًا عن جفاف الرسم بمرونة الحياة.

فإلى أي تاريخ سنرجع ظهور الإنسان على الأرض؟ إلى العصر الذي كانت تصنع فيه الأسلحة الأولى والأدوات الأولى. إننا لم ننس الخصومة التاريخية التي نشبت حول الكشف الذي قام به «بوشيه دي برت» (Boucher de Perthes) في محجر «مولان كينون» (Moulin - Quignon). فقد كان الأمر ينحصر في معرفة إذا كنا حيال فؤوس حقيقة أم أمام قطع من الصوان التي تحطمت بصفة عرضية. لكن لو كانت هذه فؤوسًا صغيرة لكننا أمام عقل، وأمام عقل إنساني على وجه الخصوص، ولم يشك أحد في ذلك لحظة. ولنتفتح من جانب آخر، مجموعة من النوادر عن عقل الحيوانات، فسنرى أنه يوجد إلى جانب كثير من الأفعال التي يمكن تفسيرها بالمحاكاة أو بالترباط الآلي بين الصور الخيالية، بعض الأفعال التي لا نتردد في التصريح بأنها توصف بالعقل؛ وفي المرتبة الأولى توجد تلك الأفعال التي تشهد بوجود فكرة «صناعة»، وذلك إما أن الحيوان

يصل من تلقاء نفسه إلى تشكيل أداة فجة، وإما أن يستغل لصالحه شيئاً صنعه الإنسان. والحيوانات التي نضعها مباشرة بعد مرتبة الإنسان من جهة العقل كالقرود والفيلة هي التي تعرف كيف تستخدم أداة صناعية، عندما تسنح الفرصة. وسوف نضع بعد هذه الحيوانات، وعلى مقربة منها، تلك التي تتعرف على شيء مصنوع: مثال ذلك الثعلب الذي يعلم جيداً أن شراكاً ليس إلا شراكاً. ولا ريب في أن العقل يوجد في كل موطن يوجد فيه استنباط، لكن الاستنباط الذي ينحصر في توجيه التجربة الماضية في اتجاه التجربة الراهنة يعد بدءاً للاختراع. ويصبح الاختراع كاملاً عندما يتجسد مادياً في أداة مصنوعة. وهذا هو ما يتجه إليه عقل الحيوانات، باعتبار أنه مثال أعلى. وإذا كان هذا العقل لم يصل بعد، بحسب العادة، إلى صنع الأشياء الصناعية، وإلى استخدامها فإنه يعد نفسه لذلك عن طريق نفس التغيرات التي يحدثها في الغريزة التي تزود الطبيعة الحيوان بها. أما فيما يتعلق بالعقل الإنساني، فلم يلحظ الناس بما فيه الكفاية أن الاختراع الميكانيكي كان الخطوة الجوهرية لهذا العقل في أول الأمر، وأن حياتنا الاجتماعية ما زالت تدور حتى الآن حول صناعة الأدوات واستخدامها بعد صنعها، وأن الاختراعات التي تحدد معالم طريق التقدم قد حددت اتجاهه أيضاً. وإنا لنجد مشقة في ملاحظة هذا الأمر، وذلك لأن تغيرات الإنسانية تأتي متأخرة في العادة عن تحول آلياتها. فإن عاداتنا الفردية، بل الاجتماعية تظل مستمرة في البقاء مدة طويلة بعد الظروف التي نشأت من أجلها، بحيث نلاحظ النتائج العميقة لاختراع ما عندما يفقد هذا الاختراع مظهر الجدة في أعيننا. فقد انقضى قرن من الزمان منذ اختراع الآلة البخارية وقد بدأنا فقط نشعر بالهزة الكبرى التي أدى إليها هذا الاختراع في حياتنا. هذا إلى أن الثورة التي حققها في الصناعة كانت بعيدة الأثر في التعديل الشامل للصلات بين بنى الإنسان. فهناك أفكار جديدة تظهر في عالم الوجود، وعواطف جديدة تتخذ سبيلها إلى الازدهار. وبعد آلاف من السنين. أي عندما لا يرى الناس من الماضي البعيد سوى خطوطه الكبرى سوف تبدو حروبنا وثوراتنا شيئاً تافهاً، على فرض أنها ستكون موضعاً للذكرى؛ أما الآلة البخارية، وجميع أنواع الاختراعات التي تسير في ركبتها، فستكون موضع حديث ربما شابه حديثنا عن البرونز أو

الحجر المنحوت، وستستخدم لتعريف عصر من العصور^(١). ولو استطعنا أن نتجرد من غرورنا، ولو اقتصرنا تمامًا في تعريف نوعنا على ما يعرضه علينا التاريخ وما قبل التاريخ على أنه الخاصية المميزة للإنسان وللعقل لربما تكلمنا عن إنسان صانع لا عن إنسان حكيم. وفي جملة القول، إذا نظرنا إلى العقل من حيث ما تبدو عليه خطواته المبدئية، فإنه القدرة على صنع أشياء صناعية، ولا سيما الأدوات التي تستخدم في صنع أدوات. وفي تنويع ذلك الصنع تنويعاً غير محدود.

والآن هل يمتلك الحيوان غير العاقل الأدوات والآلات هو الآخر؟ نعم بالتأكيد، لكن الأداة هنا تعد جزءاً من الجسم الذي يستخدمها. وتوجد غريزة مقابلة لها تعلم كيف تستخدمها. ومن المستبعد، دون ريب، أن تنحصر جميع الغرائز في قدرة طبيعية على استخدام جهاز فطري. ومثل هذا التعريف ربما لن ينطبق على الغرائز التي سماها «رومانس» (Romanes) الغرائز «الثانوية». كما أن أكثر من غريزة «أولية» لن ينطبق عليها هذا التعريف. لكن هذا التعريف للغريزة، شبيه بالتعريف الذي نختاره للعقل مؤقتاً في أنه يحدد في الأقل الغاية المثالية التي تسير نحوها الأشكال العديدة جداً للشيء الذي نعرفه. وكثيراً ما وجه بعضهم الملاحظة إلى أن معظم الغرائز امتداد لعمل التنظيم العضوي نفسه، أو هي كما له بعبارة أدق. فأين يبدأ نشاط الغريزة؟ وأين ينتهي نشاط الطبيعة؟ ليس في استطاعتنا أن نقول شيئاً بصدد هذا الأمر. ففي تحولات اليرقانة (Larve) إلى حوراء (Nymphe) وإلى حشرة كاملة؛ تلك التحولات التي تتطلب من اليرقانة في معظم الأحيان خطوات مناسبة ونوعاً من حرية التصرف، لا يوجد خط فاصل حاسم بين غريزة الحيوان وبين العمل المنظم للمادة الحية. وسيمكننا القول، لو شئنا، بأن الغريزة تنظم الأدوات التي ستستخدمها أو أن التنظيم العضوي يمتد في الغريزة التي يجب أن تستخدم العضو. فإن أشد غرائز الحشرة إثارة للعجب لا تعدو أن تنمي تركيبها الخاص على هيئة

(١) لقد وضع الأستاذ «بول لاقومب» التأثير الرئيسي الذي قامت به المخترعات الكبرى في تطور الإنسانية Paul

Lacombe, De l'histoire considérée comme science, Paris, 1884 انظر بصفة خاصة صفحات ١٦٨

حركات، إلى درجة أننا نلاحظ فارقاً تركيبياً مقابلاً في الحياة الاجتماعية التي تقسم العمل بين الأفراد وتفرض عليهم غرائز مختلفة بهذه الطريقة: ونحن نعرف تعدد أشكال النمل والنحل والزنابير وبعض الحشرات شبه عصبية الأجنحة (Pseudonevrotères). وهكذا إذا لم ننظر إلا إلى الحالات القصوى التي نشهد فيها الانتصار التام للعقل والغريزة، وجدنا فارقاً جوهرياً بينهما: فالغريزة الكاملة قدرة على استخدام الأدوات العضوية بل على إنشائها، أما العقل الكامل فهو القدرة على صنع الأدوات غير العضوية، وعلى استخدامها.

أما مزايا وعيوب هذين الضربين من النشاط فإنها شديدة الوضوح. فالغريزة تجد في تناولها الأداة المناسبة: وهذه الأداة التي تصنع نفسها وتصلح نفسها بنفسها، والتي تنطوي، كجميع منتجات الطبيعة، على تعقيد لا نهاية له في تفاصيلها، وعلى بساطة عجيبة في أدائها لوظيفتها، تؤدي العمل الذي تدعى للقيام به، فتقوم به مباشرة وفي اللحظة المطلوبة، ودون مشقة، وبكمال جدير بالإعجاب في معظم الأحيان. وعلى خلاف ذلك تحتفظ بتركيب ثابت على وجه التقريب، إذ إن أي تعديل فيها يصحبه دائماً تعديل في النوع. وإذن فالغريزة متخصصة بالضرورة لأنها ليست إلا استخداماً لأداة محددة لهدف محدد. وعلى خلاف ذلك نجد أن الأداة التي يصنعها العقل أداة ناقصة ولا يمكن الحصول عليها إلا ببذل مجهود. ويكاد استعمالها يكون شاقاً دائماً. ولكن لما كانت مصنوعة من مادة غير عضوية فمن الممكن أن تتشكل بأي صورة، وأن تستخدم من أجل أي غرض، وأن تنفذ الكائن الحي من كل صعوبة جديدة تظهر فجأة، وتزوده بعدد لا حصر له من ألوان القدرة. وهي، وإن كانت أدنى مرتبة من الأداة الطبيعية فيما يتعلق بإشباع الحاجات المباشرة، فإنها تفوقها بكثير إذا كانت الحاجة أقل إلحاحاً. وهي تقوم على وجه الخصوص برد فعل على طبيعة الكائن الذي صنعها، وذلك لأنها لما كانت تدعوه إلى القيام بوظيفة جديدة، فإنها تزوده، إذا أجزى هذا التعبير، بنظام عضوي أكثر خصوبة، لأنها عضو صناعي يعد امتداداً للكائن العضوي الطبيعي. وهي تخلق حاجة جديدة بالنسبة إلى كل حاجة تشبعها. وهكذا، بدلاً من أن تغلق دائرة العمل التي سوف

يتحرك فيها الحيوان بطريقة آلية، كما تفعل الغريزة، نجد أنها تفتح لهذا النشاط مجالاً غير محدود تدفعه فيه بعيداً إلى الأمام دائماً، وتجعله أكثر حرية على الدوام. غير أن هذه الخاصية التي يمتاز بها العقل عن الغريزة لا تظهر إلا في وقت متأخر عندما يرتفع العقل بالصناعة إلى أسـمى درجات قوتها، فيصنع الآلة التي ستستخدم في الصناعة. وفي البداية تتوازن مزايا وعيوب الأداة المصنوعة والأداة الطبيعية توازناً جيداً بحيث يصعب القول أي أداة منهما هي التي ستكفل للكائن الحي سلطاناً أعظم على الطبيعة.

ومن الممكن أن نحـدس بأنهما بدأ بأن يتضمن كل منهما الآخر وأن النشاط النفسي المبدئي مشترك بينهما في آن واحد، وأننا إذا صعدنا بعيداً في الماضي، فسنجد غرائز أكثر شـبهاً بالعقل من غرائز حشراتنا، وعقلاً أكثر قرباً إلى الغريزة من عقل الحيوانات الفقيرة، وفيما عدا ذلك فيما عقل وغريزة أوليان وهما سـجينا مادة لا يستطيعان السيطرة عليها. ولو كانت القوة التي لا تنفك عن الحياة غير محدودة فلربما أمكن أن تنمي الغريزة والعقل في نفس الكائنات العضوية تنمية غير محدودة. غير أن جميع القرائن تشير فيما يبدو، إلى أن هذه القوة محدودة وأنها لا تلبث أن تستنفد عندما تظهر [في الكائنات]. فمن العسير عليها أن تذهب بعيداً في عدة اتجاهات في آن واحد. فيجب عليها أن تختار. إلا أن لها أن تختار بين طريقتين للتأثير في المادة غير الحية. فهي تستطيع القيام بهذا العمل مباشرة عندما تخلق لنفسها أداة عضوية تعمل بها في المستقبل؛ أو تستطيع القيام به بطريقة غير مباشرة في كائن عضوي يتمكن من صنع الأداة المطلوبة بنفسه عندما يحور شكل المادة غير العضوية، بدلاً من أن يمتلك تلك الأداة بصفة طبيعية. وهذا هو منشأ العقل والغريزة اللذين يتباعدان شيئاً فشيئاً في أثناء نموهما، لكن دون أن ينفصل أحدهما مطلقاً عن الآخر تماماً. ففي الواقع، نرى من جانب أن أكمل غريزة لدى الحشرة تصحب ببعض أضواء العقل، إن لم يكن ذلك على الأقل في اختيار المكان والزمان ومواد البناء: فعندما يبني النحل بيوته في الهواء الطلق، وهذا شيء يعد خارقاً للعادة، فإنه يخترع وسائل جديدة

تنم حقيقة عن العقل لكي يتكيف بالشروط الجديدة^(١). لكن من جانب آخر، نجد أن حاجة العقل إلى الغريزة أكثر من حاجة الغريزة إليه، وذلك لأن تشكيل المادة غير الحية يفترض لدى الحيوان وجود درجة سامية من التنظيم العضوي، التي لم يستطع السمو إليها إلا على أجنحة الغريزة. ولذا ففي حين أن الطبيعة قد تطورت صراحة نحو الغريزة لدى المفصليات نشهد لدى معظم الحيوانات الفقرية، بحثًا عن العقل بدلاً من ازدهاره. فالغريزة هي العنصر الجوهرية في النشاط النفسي لهذه الحيوانات الأخيرة، إلا أن العقل عند هذه الحيوانات الأخيرة يتوق إلى الحلول مكان الغريزة. وهو لا يصل إلى اختراع الأدوات، أو في الأقل يحاول ذلك عندما يدخل أكبر قدر ممكن من التغيرات على الغريزة التي يريد الاستغناء عنها. وهو لا ينتهي إلى الاستقلال التام بنفسه إلا لدى الإنسان، وهذا النصر يتأكد بسبب نفس النقص الموجود في الوسائل الطبيعية التي في تناول الإنسان للدفاع عن نفسه تجاه خصمه، أي تجاه البرد والجوع. وإذا نحن أردنا أن نكشف النقاب عن معنى هذا النقص وجدنا أن له قيمة وثيقة من وثائق ما قبل التاريخ، وهذا معناه تحرير العقل من الغريزة نهائيًا. وليس أقل من ذلك صدقًا أن الطبيعة قد اضطرت إلى التردد بين ضريين من النشاط النفسي، أحدهما مكفول له النجاح مباشرة غير أنه محدود في نتائجه، والآخر غير مضمون لكنه لو انتهى إلى الاستقلال فإن انتصاراته يمكن أن تمتد إلى ما لا حد له. وقد تحقق هنا بالفعل أعظم ضروب النجاح في الجانب الذي كان فيه أكبر نصيب من المخاطرة. وإذن تعبر الغريزة والعقل عن حلين متباعين ورشيقين كلاهما لمشكلة واحدة بعينها.

وهذا في الحقيقة هو منبع فروق عميقة في التركيب الداخلي بين الغريزة والعقل. ولن نلمح إلا في بيان تلك الفروق التي تهمنا في دراستنا الراهنة. فلنقل إذن إن العقل والغريزة يتضمنان نوعين من المعرفة مختلفين أتم اختلاف. لكن من الضروري أن نبداً ببعض

(1) Bouvier, La nidification des Abeilles à l'air libre (C. R. De l'Acad. des Sciences, 7 mai 1906).

التوضيح لموضوع الشعور على وجه العموم.

لقد تساءل بعضهم إلى أي حد تعد الغريزة شعورية. وسنجيب بأنه يوجد هنا عدد كبير من الفروق والدرجات، وأن الغريزة أكثر أو أقل شعورًا في بعض الحالات الخاصة، وأنها غير شعورية في حالات أخرى. فللنبات غرائزه كما سنرى ذلك، ومن المشكوك فيه أن تصحب هذه الغرائز لديه بالعاطفة، بل لا نجد لدى الحيوان غريزة معقدة إلا وكانت غير شعورية على الأقل في جزء من خطواتها. غير أنه يجب أن نشير هنا إلى فارق لم يلحظ إلا قليلًا جدًا بين نوعين من اللا شعور، وهو الفارق الذي ينحصر في شعور **معدوم**، وفي لا شعور ينجم عن شعور **قد قضي عليه**. فالشعور المعدوم، والشعور المقضي عليه يساوي كل منهما صفرًا. لكن الصفر الأول يعبر عن عدم وجود أي شيء، أما الثاني فمعناه أننا تجاه كمين متساويين ومتضادين يعوض كل منهما عن الآخر ويمحو كل منهما تأثير الآخر. فاللا شعور لدى حجر يسقط شعور معدوم: إذ ليس لدى الحجر أي إحساس بسقوطه. فهل الأمر كذلك بالنسبة إلى اللا شعور الذي تتصف به الغريزة، في الحالات القصوى التي تكون فيها الغريزة غير شعورية؟ عندما نقوم بعمل معتاد لدينا، بطريقة آلية، وعندما يعبر المصاب بالجوال النومي عن حلمه تعبيرًا حركيًا فمن الممكن أن يكون اللا شعور مطلقًا، لكنه يرجع في هذه المرة إلى أن تصور المرء للعمل قد فشل لقيامه بهذا العمل ذاته، وهو عمل يشبه التصور شبهًا تامًا ويندمج فيه تمام الاندماج بحيث لا يستطيع أي شعور أن يطغى عليه. **فالتصور مسدود طريقه بسبب العمل**. والدليل على ذلك أنه لو أوقف القيام بالعمل أو اعترضه عقبة ما فمن الممكن أن يظهر الشعور فجأة. وإذن فقد كان الشعور موجودًا، لكن العمل الذي كان يملأ فراغ التصور قد محا تأثيره. ولم تخلق العقبة أي شيء إيجابي: بل اقتصر عملها على إحداث فراغ، وشقت طريقًا آخر كان موصدًا. وعدم التطابق بين العمل والتصور هو ما نسميه هنا على وجه التحقيق بالشعور. ولو تعمقنا في هذه النقطة لوجدنا أن الشعور هو الضوء الذي لا ينفك عن منطقة الأعمال الممكنة أو النشاط المحتمل الذي يحيط بالعمل الذي يقوم به الكائن الحي فعلاً،

وهو يدل على التردد أو الاختيار. ويكون الشعور حاداً حيثما يرتسم عدد كبير من الأعمال الممكنة على حد سواء، دون أن يوجد أي عمل واقعي (كما هو الحال في مداولة لا تنتهي)، ويصبح الشعور معدوماً عندما يكون العمل الواقعي هو العمل الوحيد الممكن (كما هو الحال في نشاط الجوال النومي وفي النشاط الآلي على نحو أشد عمومًا). ومع ذلك فإن التصور والمعرفة يوجدان في هذه الحالة الأخيرة، إذا تبين أننا نجد فيهما مجموعة من الحركات المنظمة التي توجد آخر حركة منها كامنة في الحركة الأولى، وإذا أمكن للشعور، فيما عدا ذلك، أن ينبثق عند اصطدام هذه الحركات بإحدى العقبات. ومن هذه الوجهة من النظر، يمكننا تعريف شعور الكائن الحي بأنه فارق حسابي بين النشاط الممكن والنشاط الواقعي. فهو مقياس للفارق بين التصور والعمل.

ومن ثم يمكننا أن نفرض أن العقل سيتجه من باب أولى نحو الشعور، والغريزة نحو اللاشعور، وذلك لأن جانب الاختيار سيكون ضئيلاً في الحالة التي تنظم فيها الطبيعة الأداة التي ستستخدم، وتحدد نقطة التطبيق، وترغب في النتيجة المراد الحصول عليها: وإذن سيقوم توازن مستمر في القوى بين محاولة الشعور الملازم للتصور نحو الظهور، وبين قيام المرء بعمل معادل لذلك التصور. وحينما يظهر الشعور سيكون ضوؤه على الغريزة نفسها أقل مما هو على العقبة التي تعترض طريق الغريزة: فالنقص في الغريزة، أو المسافة التي تفصل بين العمل والفكرة، هو الذي سيصبح شعوراً، وعندئذ لن يكون الشعور سوى حالة عارضة. ولن يعبر بصفة جوهرية إلا عن الخطوة المبدئية للغريزة، أي تلك الخطوة التي تثير مجموعة كاملة من الحركات الآلية. وعلى العكس من ذلك، نرى أن النقص هو الحالة الطبيعية للعقل، وأن جوهر بالذات ينحصر في مكابدة العقبات. ولما كانت وظيفته البدائية هي أن يصنع أدوات غير عضوية فمن الواجب أن يختار لهذا العمل، ووسط ألف صعوبة وصعوبة، مكانه وزمانه وشكله ومادته. ولا يمكن أن يشبع رغبته إشباعاً تاماً، لأن كل إشباع جديد يخلق حاجات جديدة. وبالاختصار إذا كانت الغريزة والعقل ينطوي كل منهما على معارف، فإن المعرفة تكون بالأحرى عملاً وغير شعورية

في حالة الغريزة، وتفكيرًا وشعورًا في حالة العقل. لكن هذا فارق في الدرجة أولى من أن يكون فارقًا في الطبيعة. فما دام المرء لم يحصر انتباهه إلا في الشعور فإنه يغلق عينيه عما يعد، من وجهة النظر النفسية، فارقًا رئيسيًا بين العقل والغريزة.

وإذا أردنا الوصول إلى الفارق الجوهرى فمن الواجب ألا نقف عند حد الضوء القوى أو الخافت الذي يضيء هذين الشكليين من النشاط الداخلي، وأن نتجه مباشرة نحو الشئيين اللذين يتميز كل منهما عن الآخر تميزًا عميقًا، واللذين يعدان موضعًا لتطبيق كل من شكلي هذا النشاط.

فعندما تضع ذبابة الخيل (القرض) بيضها على ساقى الحيوان أو على كتفيه فإنها تقوم بعملها هذا كما لو كانت تعلم أن يرقاتها يجب أن تنمو في معدة الحصان، وأن الحصان عندما يلحق جلده سوف ينقل اليرقانة الناشئة إلى قناته الهضمية. وعندما تتجه غشائية الأجنحة الت تشل حركة فريستها إلى ضربها في المواضع الدقيقة التي توجد فيها المراكز العصبية بحيث تمنعها من الحركة دون أن تقتلها، فإنها تسلك في ذلك مسلكًا شبيهًا بما يفعلها عالم حشرات له قدرة جراح ماهر. ولكن ما عسى أن تعلم الخنافس الصغيرة أو ذات الأجنحة الغمدية Sitaris التي كثيرًا ما يذكر العلماء قصة حياتها؟ إن هذه الحشرة ذات الأجنحة الغمدية تضع بيضها في مدخل السرايب الأرضية التي يحفرها نوع من النحل يسمى النحل البري. فبعد فترة انتظار طويلة تترقب يرقانة هذه الحشرة ذكر النحل عند خروجه من السرداب، وتتشبث به وتظل معلقة به حتى «طيران اللقاح». وهنا تنتهز الفرصة لكي تنتقل من الذكر إلى الأنثى، ثم تنتظر هادئة حتى تضع هذه الأخيرة بيضها. وعندئذ تقفز على البيضة التي ستأخذها دعامة لها في العسل وتلتهم البيضة في بضعة أيام، وبعد أن تستقر على قشرة البيضة تخضع لأول تحولاتها. ولما كانت قد أعدت الآن إعدادًا عضويًا يسمح لها بالطفو فوق العسل فإنها تستهلك هذه الكمية من الغذاء وتصبح شرنقة، ثم حشرة كاملة. فكل شيء يتم إذن كما لو كانت هذه اليرقانة تعلم منذ الفقس أن ذكر النحل سيخرج من السرداب أولًا، وأن طيران اللقاح سيزودها بالوسيلة التي تنتقل بها

إلى الأنثى، وأن هذه الأخيرة سوف تقودها إلى مخزن من العسل يستطيع تغذيتها عندما تتحول، وأنها في انتظار هذا التحول ستلتهم بيضة النحلة البرية شيئاً فشيئاً، بحيث تتغذى وتتماسك على سطح العسل، وتقضي أيضاً على منافسها الذي كان ينبغي أن يخرج من البيضة. كذلك يتم كل شيء كما لو كانت الخنفساء نفسها تعلم أن يرقانتها ستعرف هذه الأمور جميعها. إلا أن هذه المعرفة على فرض أن هناك معرفة، ليست إلا ضمنية. وهي تبرز إلى الخارج على هيئة خطوات دقيقة بدلاً من أن تتجه إلى الداخل على هيئة شعور. وليس أقل من ذلك صدقاً أن سلوك الحشرة يرسم تصوراً للأشياء المحددة، وهو يوجد أو يتم في نقط محددة من الزمان والمكان تعرفها الحشرة دون أن تتعلمها من قبل.

والآن، إذا فحصنا العقل من هذه الوجهة من النظر نفسها وجدنا أنه يعلم أيضاً بعض الأشياء، دون أن يتعلمها من قبل. لكنها معلومات من نوع آخر مختلف تمام الاختلاف. ونحن لا نريد أن نبعث الحياة مرة أخرى إلى خصومة الفلاسفة حول مسألة الفطرة. فلنقتصر إذن على تسجيل النقطة التي اتفق عليها الجميع، وهي أن الطفل الصغير يدرك مباشرة الأشياء التي لن يدركها الحيوان مطلقاً، وأن العقل، بهذا المعنى، يشبه الغريزة في أنه وظيفة وراثية، وفطرية تبعاً لذلك. لكن هذا العقل الفطري، وإن كان لديه قدرة على المعرفة، فإنه لا يعلم أي شيء خاص. فعندما يبحث الرضيع للمرة الأولى عن ثدي مرضعته، فيدل بهذه الطريقة على أن لديه معرفة (وهي معرفة غير شعورية دون ريب) لشيء لم يره أبداً، فسيقال لما كانت المعرفة الفطرية هنا معرفة لشيء محدد فمن المحقق إذن أنها ترجع إلى الغريزة لا إلى العقل. وإذن فالعقل لا يؤدي إلى المعرفة الفطرية لأي شيء. ومع ذلك، فإذا كان العقل لا يعلم شيئاً ما بطبيعته، فلن يكون فطرياً بحال ما. وإذن فما عسى أن يعلم العقل وهو الذي يجهل جميع الأشياء؟ إن هناك علاقات إلى جانب الأشياء. فالطفل الذي ولد منذ قليل لا يعرف أشياء محددة، ولا صفة محددة لأي شيء، ولكن في اليوم الذي نطبق فيه أمامه صفة على شيء، أو نعتاً على اسم فإنه يفهم مباشرة معنى ذلك. وإذن فهو يقف بطريقة طبيعية على الصلة بين الموضوع والمحمول، وسيقال

مثل هذا القول عن الصلة العامة التي يعبر عنها الفعل، وهي الصلة التي يتصورها الذهن بأسرع ما يمكن في حين أن اللغة قد تتضمنها، كما يحدث في اللغات البسيطة التي لا تحتوي على الفعل. وإذن يستخدم العقل بطبيعته العلاقات بين الشيئين المتعادلين وبين المحتوى والمحتوي عليه، والسبب والنتيجة، وغير ذلك من الأمور التي تتضمنها كل جملة يوجد فيها فاعل ونعت وفعل مصرح به أو ضمني. فهل يمكن القول بأن الذكاء معرفة فطرية بكل علاقة من هذه العلاقات في ذاتها؟ إن من شأن علماء المنطق أن يبحثوا عما إذا كانت هذه كلها علاقات لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض، أم إذا كان من الممكن إرجاعها إلى علاقات أشد عمومًا من ذلك أيضًا. ولكن أيًا كانت الطريقة التي تتبع في تحليل التفكير فسننتهي دائمًا إلى إطار أو عدة إطارات عامة يعرفها الذهن معرفة فطرية؛ لأنه يستخدمها استخدامًا طبيعيًا. فلنقل إذن إننا إذا فحصنا ما تنطوي عليه الغريزة والعقل من معرفة فطرية وجدنا أن هذه المعرفة الفطرية تنصب في الحالة الأولى على الأشياء، وفي الحالة الثانية على العلاقات.

إن الفلاسفة يفرقون بين مادة معرفتنا وصورتها. والمادة هي ما تقدمه قوى الإدراك الحسي التي ينظر إليها في حالتها الفجة. أما الصورة فهي مجموعة العلاقات التي تتقرر بين هذه المواد لإنشاء معرفة منظمة. فهل يمكن أن تكون الصورة المجردة من المادة، موضوعًا لمعرفة؟ نعم من غير شك، بشرط أن تكون هذه المعرفة أقل شبهًا بشيء مملوك منها بعادة مكتسبة، وأقل شبهًا بحالة منها باتجاه؛ أو سيكون ذلك، لو شئنا، ميلًا طبيعيًا للانتباه. فالتلميذ الذي يعلم أن كسرًا سيملى عليه، يرسم خطأ قبل أن يعلم ما البسط وما المقام؛ وإذن فالصلة العامة بين الحدين ماثلة في ذهنه، على الرغم من أنه لا يعرف أي حد منهما، فهو يعرف الصورة دون المادة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المقولات السابقة لكل تجربة، والتي تأتي تجربتنا لتنصب داخلها. وإذن فلتتخذ هنا الكلمات التي قررها الاستعمال. ولنحدد التفرقة بين العقل والغريزة بهذه الصيغة الأكثر دقة: إن العقل من حيث ما ينطوي عليه من عنصر فطري هو معرفة صورة ما، أما الغريزة فتتضمن معرفة مادة ما.

ومن هذه الوجهة الثانية من النظر، وهي وجهة نظر المعرفة لا العمل، تبدو لنا القوة الحالة في الحياة على وجه العموم، كما لو كانت مبدأ محدودًا تقتصر فيه، منذ أول الأمر، وتتداخل طريقتان مختلفتان بل متباعدتان من المعرفة. والأولى تدرك الأشياء المحددة إدراكًا مباشرًا في ماديتها نفسها، فهي تقول: «هذا هو ما يوجد فعلاً». أما الثانية فلا تدرك أي موضوع في ذاته، فهي ليست إلا قدرة طبيعية على إرجاع شيء إلى شيء، أو جزء إلى جزء، أو مظهر إلى مظهر، وأخيرًا هي قدرة استنباط نتائج عندما تكون لدينا مقدمات، وعلى الانتقال من المعلوم إلى المجهول. فهي لا تقول: «هذا موجود» وإنما تقول فقط: «إذا تحققت بعض الشروط الخاصة فستوجد نتيجة خاصة». وبالاختصار، يمكن تحديد صيغة المعرفة الأولى ذات الطبيعة الغريزية عن طريق القضايا التي يطلق عليها الفلاسفة اسم **القضايا الحملية**؛ في حين يمكن التعبير دائمًا عن المعرفة الثانية ذات الطبيعة العقلية **بقضايا شرطية**. ويبدو في أول الأمر أن القوة الأولى من هاتين القوتين هي التي تفضل الأخرى بكثير. وفي الحقيقة كان ينبغي أن يكون الأمر كذلك لو كانت تمتد إلى عدد غير محدود من الموضوعات، لكنها لا تنطبق أبدًا، بحسب الواقع، إلا على موضوع خاص، بل على جزء محدود من هذا الموضوع. وهي تعرف هذا الموضوع، في الأقل، معرفة داخلية وتامة، وإن لم يكن هذه المعرفة صريحة فهي توجد ضمناً في العمل الذي تم القيام به. وعلى عكس ذلك نرى أن القوة الثانية ليس لديها بحسب طبيعتها سوى معرفة خارجية وجوفاء، غير أنها تمتاز لهذا السبب ذاته بأنها تأتي بإطار يمكن أن تجد موضوعات لا نهاية لها مكاناً فيه، موضوعاً بعد آخر. فكل الأمور تجري كما لو كانت القوة التي تتطور خلال الأشكال الحية قوة محدودة، ولهذا السبب فإنها تختار، في مجال المعرفة الطبيعية أو الفطرية، بين نوعين من التحديد ينصب أحدهما على «ماصدقات» (extension) المعرفة، والآخر على «مفهومها» (Compréhension). وفي الحالة الأولى يمكن أن تكون المعرفة كثة وملبنة، غير أنها تقتصر عندئذ على موضوع محدد؛ أما في الحالة الثانية فإنها لن تحدد موضوعها، لكن ذلك يرجع إلى أنها لم تعد تحتوي على شيء البتة، نظرًا لأنها ليست إلا صورة دون مادة. فالميلان اللذان كان يتضمن كل منهما الآخر في مبدأ

الأمر قد اضطررا إلى الانفصال لكي ينموا وقد ذهب كل ميل من جانبه ليسعى وراء ثروته في العالم، فانتھيا إلى الغريزة وإلى العقل.

وهذان هما الضربان المتباعدان من المعرفة اللذان يجب الاعتماد عليهما في تعريف العقل والغريزة، إذا كنا نلتزم وجهة نظر المعرفة، لا وجهة النظر العملية. لكن المعرفة والعمل هنا ليسا سوى مظهرين لقوة واحدة بعينها. ومن اليسير في الواقع، أن نرى أن التعريف الثاني ليس إلا صورة جديدة من التعريف الأول.

فإذا كانت الغريزة هي بمعنى الكلمة القدرة على استخدام أداة طبيعية عضوية فمن الواجب أن تشتمل على المعرفة الفطرية (والحق أنها معرفة كامنة أو غير شعورية) لهذه الأداة وللموضوع الذي تنصب عليه. وإذن فالغريزة هي المعرفة الفطرية لشيء ما. لكن العقل هو القدرة على صنع أدوات غير عضوية أي صناعية. وإذا كانت الطبيعة قد أقلعت، بسبب هذا العقل، عن تزويد الكائن الحي بالأداة التي ستخدمه، فذلك لكي يستطيع الكائن الحي أن ينوع في صناعته تبعاً لاختلاف الظروف. وإذن فالوظيفة الجوهرية للعقل هي العثور في أي ظروف كانت على الوسيلة التي تتيح للكائن التخلص من المأزق. وسوف يبحث العقل عن الشيء الذي يمكن أن يكون أكثر فائدة لهذا الكائن، أي عما يندمج داخل الإطار المقترح. فالذكاء ينصب جوهرياً على العلاقات بين الموقف الذي يعرض للكائن ووسائل استغلال هذا الموقف. فالعنصر الفطري فيه إذن هو الميل إلى تقرير العلاقات، وهذا الميل يتضمن المعرفة الطبيعية لبعض الصلات شديدة العموم. وهي النسيج الحقيقي الذي سوف يجرئه النشاط الخاص بكل عقل إلى صلات أشد خصوصاً. فحيث يتجه النشاط نحو الصناعة فإن المعرفة تنصب إذن بالضرورة على العلاقات. لكن هذه المعرفة **الصورية** المحضة للعقل تمتاز عن المعرفة **المادية** للغريزة بميزة لا تقدر. فإن الصورة لما كانت جوفاء فإنها يمكن أن تملأ حسب الإرادة بعدد لا حصر له من الأشياء التي يحل كل منها في هذه الصورة بدوره، حتى لو كان الأمر خاصاً بالأشياء التي لا تفيد في شيء. وهكذا فإن المعرفة الصورية ليست محدودة بما هو مفيد

عملياً. مع أنها ظهرت إلى هذا الوجود من أجل تحقيق الفائدة العملية. فالكائن العاقل يحمل بين ثناياه ما يمكنه من التسامي.

ومع ذلك فإنه سوف يتسامى أقل مما يريد وأقل أيضاً مما يتخيل. فالخاصية الصورية المحضة للعقل تحرمه التوازن اللازم له لكي ينصب على موضوعات عظيمة الفائدة بالنسبة إلى التفكير النظري. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى الغريزة التي ربما كانت لها المادية المرغوب فيها، غير أنها عاجزة عن الذهاب إلى هذا المدى للبحث عن موضوعها، فهي لا تفكر تفكيراً نظرياً. وهنا نصل إلى النقطة التي تهمنا في بحثنا الحالي إلى أكبر حد ممكن. فالفرق الذي سنشير إلى وجوده بين الغريزة والعقل، هو الفارق الذي اتجه تحليلنا بأسره إلى إبرازه، ونحن نحدده على النحو الآتي:

إن هناك أشياء يستطيع العقل وحده أن يبحث عنها، لكنه لن يهتدي إليها أبداً بنفسه. وهذه الأشياء هي التي تجدها الغريزة وحدها، لكنها لن تبحث عنها أبداً.

الوظيفة الطبيعية للعقل

ومن الضروري أن نتطرق هنا إلى ذكر بعض التفاصيل المؤقتة بصدد عملية العقل. لقد قلنا إن وظيفة العقل هي تقرير العلاقات، فلنحدد طبيعة العلاقات التي يقررها العقل تحديداً أكثر دقة. وفي هذه النقطة سنظل نموج وسط الغموض أو التعسف ما دمنا نعد العقل قوة تهدف إلى التفكير النظري المحض. وعندئذ يضطر المرء إلى اعتبار الإطارات العامة للعقل إطارات مطلقة لا يمكن إرجاعها إلى شيء آخر ولا تفسيرها. وبناء على ذلك سيكون العقل قد هبط من السماء مزوداً بصورته. كما يولد كل امرئ منا وله وجهه. ولا شك في أن بعضهم يعرف هذه الصورة، غير أن هذا هو كل ما يستطيع عمله. وليس ثمة ما يدعو إلى التساؤل لماذا كان العقل بهذه الصورة، بدلاً من أن يكون بصورة مختلفة عن ذلك تمام الاختلاف. وهكذا سوف يقرر بعضهم أن العقل في جوهره نوع من التوحيد

بين الأشياء، وأن جميع عملياته تشترك في موضوع واحد. وهو إدخال نوع من الوحدة بين الظواهر المختلفة وهلم جرا. لكن نقول أولاً إن «التوحيد» مصطلح غامض، وهو أقل وضوحاً من مصطلح «الصلة»، بل من مصطلح «التفكير»، وهو لا يعبر عن أي معنى أكثر منهما. اضف إلى ذلك أنه من المستطاع أن نتساءل إذا لم تكن وظيفة العقل تنحصر في التقسيم أكثر من أن تكون خاصة بالتوحيد. وأخيراً؛ فإذا كان العقل يسلك مسلكه فقط لأنه يريد التوحيد (بين الأشياء)، وإذا كان يبحث عن مجرد التوحيد لأنه في حاجة إليه، فإن معرفتنا تصبح نسبية إلى بعض مطالب الذهن التي كان من الممكن، دون ريب، أن تكون من نوع آخر مختلف تماماً عما هي عليه. ولو كان العقل متشكلاً بطريقة أخرى لكانت المعرفة من نوع آخر. ولما كان العقل لم يعد متعلقاً بشيء، فإن كل شيء يتعلق به في هذه الحالة. وهكذا لما وضع بعضهم العقل في مكان مفرط في سموه فقد انتهى بالغلو في الحط من مرتبة المعرفة التي يزودنا بها. فهذه المعرفة تصبح نسبية بمجرد أن يكون العقل شيئاً مطلقاً. وعلى عكس ذلك نرى أن العقل الإنساني يتناسب مع ضرورات العمل، فإذا حدد العمل أمكن استنباط صورة العقل نفسها منه. وإذن ليست هذه الصورة قائمة بذاتها وليست مستحيلة التفسير. ولما كانت غير مستقلة، على وجه التحقيق، فليس من الممكن القول بعد الآن بأن المعرفة تتوقف عليها. فالمعرفة لم تعد نتاجاً للعقل، وإنما تصبح، بمعنى ما، جزءاً لا يتجزأ من الحقيقة الواقعية.

وسيرد الفلاسفة بأن العمل يتم القيام به في **عالم منظم**، وأن هذا النظام هو نفسه نظام فكري، وأننا نقع في المصادرة على المطلوب عندما نفسر العقل بالعمل؛ مع أن العمل يفترض وجوده من قبل. وربما بدا أنهم على حق، لو كانت وجهة النظر التي نلتزمها في هذا الفصل ينبغي أن تكون وجهة نظرنا النهائية. وفي هذه الحالة سنكون ضحية وهم كالوهم الذي وقع فيه «سبنسر» عندما اعتقد أنه يكفي في تفسير العقل أن يرجعه إلى الأثر الذي تتركه فينا الخواص العامة للمادة، كما لو لم يكن النظام الملازم للمادة هو العقل نفسه! لكننا سوف نحفظ للفصل التالي بهذه المسألة، وهي: إلى أي حد، وبأي منهج

يستطيع الفيلسوف أن يحاول تحديد النشأة الحقيقية للعقل وللمادة في آن واحد. أما الآن، فإن المشكلة التي تشغلنا مشكلة نفسية. فنحن نسأل بأي جزء من العالم المادي يتكيف عقلنا تكيفاً خاصاً؟ غير أننا إذا أردنا الإجابة عن هذا السؤال فلسنا في حاجة إلى الانحياز إلى مذهب فلسفي، فإنه يكفي أن نلتزم وجهة نظر الرأي السليم.

وإذن فلنبدأ من العمل، ولنقرر هذا المبدأ، وهو أن العقل يهدف أولاً إلى الصنع ولا تنصب الصناعة إلا على المادة الغفل، بهذا المعنى وهو أنها حتى لو استخدمت مواد عضوية، فإنها تعالجها كمواد غير عضوية، دون أن تشغل نفسها بالحياة التي حددت أشكالها. أما من المادة الغفل ذاتها فإنها لا تحتفظ إلا بما هو صلب، أما ما عدا ذلك فإنه يفلت من بين أصابعها بسبب سيولته نفسها. وإذا كان العقل يتجه إلى الصنع فمن الممكن إذن التكهن بأن ما تحتوي عليه الحقيقة الواقعية من أشياء سائلة لا يقع تحت سلطانه إلا في جزء منه، وأن ما يحتوي عليه الكائن الحي من عناصر حيوية بمعنى الكلمة لا يخضع لسلطانه بحال ما. فالموضوع الرئيسي لعقلنا في حالته الطبيعية الأولى هو الصلب غير العضوي.

وإذا نحن استعرضنا القوى العقلية رأينا أن العقل لا يشعر بالطمأنينة ولا يوجد تماماً في مجاله، إلا إذا أثر في المادة الغفل، وفي الأشياء الصلبة على وجه الخصوص. فما الخاصة الأشد عموماً للمادة الغفل؟ إنها الامتداد، فهي تعرض علينا موضوعات خارجية بالنسبة إلى موضوعات أخرى، وتكشف لنا في هذه الأشياء عن أجزاء خارجية بالنسبة إلى أجزاء أخرى. ولا ريب في أنه مما يفيدنا في تصرفاتنا المقبلة أن ننظر إلى كل موضوع كما لو كان قابلاً للانقسام إلى أجزاء نقتطعها بطريقة تعسفية، نظراً لأن كل جزء منها يقبل الانقسام أيضاً حسبما نهوى، وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية له. أما فيما يتصل بتصرفاتنا الحالية فلا بد لنا قبل كل شيء من أن ننظر إلى الموضوع الواقعي الذي سنعالجه، أو إلى العناصر الواقعية التي حللناه إليها، كما لو كانت نهائية بصفة مؤقتة، وأن نعالجها على اعتبار أنها عدد من الوحدات. ونحن نوميء إلى إمكان تحليل المادة حسبما نهوى. وكما

يحلون لنا، عندما نتكلم عن اتصال الامتداد المادي. لكننا نرى أن هذا الاتصال ينحصر بالنسبة إلينا في القدرة التي تتركها لنا المادة لاختيار طريقة الانفصال التي سنجدتها فيها. وفي الجملة نجد دائماً أن طريقة الانفصال متى اختيرت هي التي تبدو لنا كما لو كانت حقيقة واقعية بالفعل، والتي تستحوذ على انتباهنا لأننا نحدد عملنا في الوقت الحاضر على أساسها. وهكذا نفكر في الانفصال لذاته. ويمكن التفكير فيه ذاتياً، ونحن نتصوره بفعل إيجابي لذهننا، في حين أن التصور الفعلي للاتصال يكون سلبياً بالأحرى، لأنه ليس في الواقع سوى رفض ذهننا النظر إلى أي مجموعة تحليلية موجودة حالياً على أنها المجموعة الممكنة الوحيدة. إن العقل لا يتصور في وضوح إلا المنفصل.

ومن جانب آخر، فإن الموضوعات التي نباشر عليها أعمالنا هي موضوعات متحركة دون أي ريب. لكن الذي يهمنا هو أن نعلم أين يذهب الشيء المتحرك وأين يوجد في لحظة ما من لحظات مجال حركته. وبعبارة أخرى نهتم قبل كل شيء بمواضعه الراهنة أو المستقبلية، لا بالتقدم الذي ينتقل به من موضع إلى آخر، ذلك التقدم الذي هو الحركة نفسها. ففي الأفعال التي نقوم بها، والتي هي حركات منظمة، نثبت ذهننا على هدف الحركة أو دلالتها أو على شكلها العام، أو على خطة تنفيذها غير المتحركة، اختصاراً للقول. أما ما يحتوي عليه الفعل من حركة فإنه لا يهمنا إلا بالقدر الذي يمكن فيه أن يتقدم كله، أو يتأخر، أو تحول دون تنفيذه عقبه ما تظهر فجأة في طريقه. أما عن الحركة نفسها فإن عقلنا يضرب عنها صفحاً، وذلك لأنه ليس له ثمة مصلحة في أن يشغل نفسه بها. ولو كان العقل قد أريد له أن يهدف إلى التفكير النظري المحض، لاتخذ لنفسه مكاناً في الحركة، لأن الحركة هي الحقيقة الواقعية نفسها دون ريب، ولأن السكون ليس إلا ظاهرياً دائماً أو نسبياً. لكن العقل قد أعد لشيء آخر مختلف عن ذلك تماماً، فهو يسلك الطريق العكسي، إلا إذا قهر نفسه على مخالفة طبيعته: فهو يبدأ من السكون دائماً، كما لو كان هذا السكون هو الحقيقة النهائية أو العنصر الأول. وعندما يريد أن يتصور الحركة فإنه يعيد تركيبها بوساطة ضروب من السكون التي يضعها جنباً إلى جنب. وهذه العملية،

التي سنبين عدم مشروعيتها وخطرها في مجال التفكير النظري (لأنها تفضي إلى طرق موصدة وتخلق مشاكل فلسفية مصطنعة لا يمكن حلها)؛ يمكن تبريرها دون مشقة عندما نرجع إلى الغاية التي تهدف إليها. فالعقل في حالته الطبيعية يرمي إلى هدف مفيد من الوجهة العملية. وعندما يستعيز عن الحركة بضروب من السكون المتجاورة، فإنه لا يزعم إعادة تركيب الحركة كما كانت عليه، بل يستعيز عنها فقط بشيء يعادلها من الناحية العملية. وإن الفلاسفة هم الذين يخطئون عندما ينقلون إلى مجال التفكير النظري منهجاً في التفكير أعد من أجل العمل. لكننا نزمع العودة إلى هذه النقطة فلنقتصر على القول بأن الثابت وغير المتغير هما ما يهتم بهما العقل وفقاً لاستعداده الطبيعي، **فعلقلنا لا يتمثل بوضوح سوى السكون.**

والآن ينحصر الصنع في تفصيل شكل شيء ما في مادة ما. فالمهم هنا قبل كل شيء، هو الشكل المراد الحصول عليه. أما عن المادة، فإن المرء يختار تلك التي تتناسب على أكمل وجه؛ ولكن متى أراد اختيارها، أي متى ذهب يبحث عنها بين عدد كبير من المواد الأخرى، فمن الواجب أن يحاول بخياله، في الأقل، أن يخلع على كل نوع من أنواع المادة شكل الشيء الذي تصوره. ونقول بعبارة أخرى: إن العقل الذي يهدف إلى الصنع عقل لا يقف قط عند الشكل الحالي للأشياء، ولا ينظر إليه على أنه شكل نهائي، فعلى عكس ذلك فإنه ينظر إلى كل مادة كما لو كان يمكن تفصيلها حسب إرادته. وقد شبه «أفلاطون» الجدلي البارع بالطباخ الماهر الذي يجزئ البهيمة دون أن يكسر عظامها، عندما يتبع المفاصل التي رسمتها الطبيعة^(١). ولو كان هناك عقل يسلك هذا المسلك دائماً، لكان في الواقع عقلاً موجهاً نحو التفكير النظري، لكن العمل - والصناعة على وجه الخصوص - يتطلب اتجاهاً ذهنياً مضاداً، فهو يريد النظر إلى كل شكل حالي للأشياء ولو كانت طبيعية، على أنه شكل مصطنع ومؤقت، كما يريد أن يقوم تفكيرنا بمحو الخطوط التي ترسم في الخارج التركيب الداخلي للموضوع الذي يلمحه، ولو كان عضوياً وحيًا، وأن

.Platon, Phèdre, 265 E (١)

ننظر في آخر الأمر إلى مادته كما لو كانت مستقلة تمامًا عن صورته. وإذن يجب أن تبدو المادة في جملتها لتفكيرنا كما لو كانت نسيجًا هائلًا نستطيع أن نفصل فيه ما نريد لكي نحكيه على النحو الذي يحلو لنا. ولنشر بصفة عابرة إلى أن هذه هي القدرة التي نؤكددها عندما نقول بوجود مكان (Espace) أي وسط متجانس خال لا نهائي وقابل للقسمة إلى ما لا نهاية، وعلى استعداد تام لقبول أي نوع من التحليل. ولم يدرك أحد قط مثل هذا الوسط إدراكًا حسيًا؛ وإنما يتصوره فقط. أما الذي يدركه فهو الامتداد الملون المقاوم المنقسم تبعًا للخطوط التي ترسم تعاريج الأجسام الواقعية أو أجزائها الواقعية الأولية. لكن عندما نتمثل قدرتنا على هذه المادة، أي قدرتنا على تحليلها وإعادة تركيبها كما يحلو لنا، فإننا نطرح جملة كل هذه الضروب من التحليل وإعادة التركيب الممكنة وراء الامتداد الواقعي في صورة مكان متجانس خال لا لون له، يظن أنه قائم تحت الامتداد. وإذن فهذا المكان هو، قبل كل شيء، الصورة الإجمالية لتأثيرنا الممكن في الأشياء. هذا إلى أن الأشياء تميل بطبيعتها كما سنفسر ذلك فيما بعد إلى الدخول في صورة إجمالية من هذا القبيل، فللمكان إذن نظرة عقلية. ومن المحتمل أنه ليس لدى الحيوان أي فكرة عن المكان، حتى عندما يدرك الأشياء الممتدة على غرارنا. فهو تصوير رمزي لميل العقل الإنساني إلى الصناعة. لكن هذه النقطة لن تستوقفنا الآن، فليكن القول بأن العقل يتميز بالقدرة غير المحدودة على التحليل تبعًا لأي قانون كان، وعلى إعادة التركيب وفقًا لأي نظام كان.

لقد عددنا بعض السمات الجوهرية للعقل الإنساني، لكننا نظرنا إلى الفرد في حالة عزله دون أن نحسب حسابًا للحياة الاجتماعية. والحقيقة أن الإنسان كائن يعيش في مجتمع. وإذا حق أن العقل الإنساني يهدف إلى صنع الأشياء، فمن الواجب أن نضيف إلى ذلك أنه يشرك معه عقولاً أخرى من أجل هذا الغرض وبقية الأغراض الأخرى. لكن من العسير أن نتخيل مجتمعًا لا يتبادل أفرادُه الأفكار فيما بينهم عن طريق العلامات. ولا شك في أن لمجتمعات الحشرات لغة، ومن الواجب أن تتكيف هذه اللغة، على غرار

اللغة الإنسانية، بضرورات الحياة المشتركة. فهذه اللغة تجعل العمل المشترك ممكناً. لكن ضروريات العمل المشترك ليست بحال ما هي نفس الضرورات لدى كل من مجتمع النمل والمجتمع الإنساني. فعلى وجه العموم، يوجد في مجتمعات الحشرات أشكال متعددة، وتقسيم العمل فيها طبيعي، وكل فرد موجّه، بسبب تركيبه، نحو الوظيفة التي يؤديها. وعلى كل، فإن هذه المجتمعات تعتمد على الغريزة، ومن ثم على بعض الأفعال، أو على بعض ضروب الصناعة التي ترتبط كثيراً أو قليلاً بشكل الأعضاء. وإذن فلو كان للنمل مثلاً لغة، فإن العلامات التي تتكون منها هذه اللغة يجب أن تكون محدودة العدد جداً، وأن تظل كل علامة منها مرتبطة دائماً، بعد تكوين النوع، بموضوع خاص، أو بعملية خاصة، فالعلامة لا تنفك عن الشيء الذي تدل عليه. وعلى خلاف ذلك، نرى في المجتمع الإنساني أن الصناعة والعمل يتشكلان بصور مختلفة، وإلى جانب ذلك، يجب على كل فرد أن يتعلم دوره، نظراً لأنه لم يوجه إليه بحسب تركيبه الخاص به. وإذن فمن الواجب أن توجد لغة تسمح، في كل لحظة، بالانتقال مما يعلمه الفرد إلى ما يجهره. ومن الضروري أن توجد لغة يمكن أن تمتد علاماتها إلى ما لا نهاية له من الأشياء - لأنها لا يمكن أن تكون علامات لا نهاية لعددها. وهذا الميل الذي يدفع العلامة إلى الانتقال من موضوع إلى آخر صفة مميزة للغة الإنسانية. وهذا ما نلاحظه لدى الطفل الصغير منذ اليوم الذي يبدأ فيه الكلام. فهو يتجه مباشرة وبطريقة طبيعية إلى «معنى الكلمات التي يتعلمها»، فينتهز أشد المقارنات إيغالاً في عرضيتها، أو أبعد أوجه الشبه لكي يفصل العلامة التي سبق أن ربطها آخرون أمامه بموضوع ما، ولكي ينقلها إلى مجال آخر. فالمبدأ الضمني في لغة الطفل هو هذا المبدأ: «أي شيء يمكن أن يدل على أي شيء». وقد أخطأ بعضهم عندما خلط بين هذا الميل وبين القوة على التعميم، فالحيوانات نفسها تعمم. هذا إلى أن علامة ما، ولو كانت غريزية، تعبر دائماً عن أحد الأنواع تعبيراً يختلف وضوحه ضعفاً أو شدة. فعلامات اللغة الإنسانية إنما تتميز بحركتها أكثر من أن تتميز بعمومها. إن العلامة الغريزية علامة ثابتة. وعلامة العقل علامة متحركة.

هذا، وإن حركة الكلمات التي أريد بها أن تنتقل هذه الكلمات من شيء إلى آخر، قد أتاح لها أن تمتد من الأشياء إلى المعاني. حقاً إن اللغة لم تكن لتهد القدرة على التفكير لعقل متجه نحو الخارج اتجاهاً تاماً، وعاجز عن الانطواء على نفسه. إن العقل الذي يفكر إنما هو عقل كان يمتلك قدرًا إضافيًا من القوة المراد تصريفها، وذلك فيما عدا المجهود المفيد من الناحية العملية. فهو ذات قد سبق لها إمكان السيطرة على نفسها. لكن من الواجب، إلى جانب ذلك، أن ينتقل الإمكان إلى الفعل فيمكننا أن نفرض أنه لولا اللغة لظل العقل متشبهاً بالموضوعات المادية التي كان من صالحه أن يفحصها، ولعاش في حالة تشبه الجوال النومي، غافلاً عن ذاته، مستغرقاً أتم الاستغراق في عمله. وقد ساهمت اللغة مساهمة كبرى في تحريره. والواقع أن الكلمة لما كانت قد خلقت للانتقال من شيء إلى آخر فإنها حرة في جوهرها وقابلة للانتقال. وإذن، فمن الممكن ألا تمتد فحسب من شيء مدرك إلى شيء مدرك آخر، بل تمتد أيضاً من الشيء المدرك إلى ذكرى هذا الشيء، ومن الذكرى الدقيقة إلى صورة أكثر شروداً، ومن صورة شاردة، وإن كان يمكن تمثيلها مع ذلك، إلى تصور الفعل الذي يتمثلها المرء به أي إلى المعنى. وهكذا سيفتح أمام عيني العقل الذي كان ينظر إلى الخارج، عالم داخلي بأسره، وهو منظر عملياته الخاصة. هذا إلى أنه كان لا ينتظر شيئاً سوى تلك الفرصة، فإن الكلمة نفسها لما كانت شيئاً من الأشياء فإنه يفيد من ذلك لكي ينتقل عن طريقها إلى داخل عمله الخاص. فمهما كان صنع الأدوات مهنته الأولى، فإن هذه الصناعة ليست ممكنة إلا باستخدام بعض الوسائل الخاصة التي لم تفصل تفصيلاً دقيقاً بالنسبة إلى موضوعها، والتي تتجاوز مداه، وهكذا تسمح للعقل بعمل إضافي، أي بعمل غير مغرض. ومنذ أن فكر العقل في خطواته أدرك أنه خالق للمعاني، وأنه قوة للتصور على وجه العموم. فما من موضوع إلا وأراد أن تكون لديه فكرة عنه، ولو لم تكن هناك صلة مباشرة بينه وبين الناحية العملية. وهذا هو السبب في أننا كنا نقول بأن هناك أشياء يستطيع العقل وحده البحث عنها. ففي الواقع هو وحده الذي يشغل نفسه بالتفكير النظري. وتفكيره النظري يريد أن يشمل كل شيء، فهو لا يقتصر على المادة الغفل التي يستطيع التأثير فيها بطريقة

طبيعية، بل يهتم أيضًا بالحياة والتفكير.

وفي استطاعتنا أن نحس بالطريقة والمنهج والأدوات التي يعرض بها لهذه المشكلات. فبحسب الأصل يتكيف العقل بشكل المادة الغفل. وأن نفس اللغة التي أتاحت له أن يمد مجال عملياته قد أعدت للدلالة على الأشياء دون أي شيء سواها، ولما كانت الكلمة متحركة، ولما كانت تنتقل من شيء إلى شيء، فقد وجب على العقل أن يستحوذ على الكلمة في طريقه، إن عاجلاً وإن آجلاً، وإن لم تكن قد وضعت على أي شيء بالذات، وذلك لكي يطبقها على موضوع ليس بشيء من الأشياء، وهو الموضوع الذي كان مختفياً حتى الآن، وكان ينتظر نجدة الكلمة لكي ينتقل من الظل إلى الضياء. لكن الكلمة إذ تغطي هذا الموضوع فإنها تحوله أيضاً إلى شيء من الأشياء. وهكذا فإن العقل، وإن لم يعد يعمل في المادة الغفل، فإنه يتبع العادات التي اكتسبها في هذه العملية، فهو يطبق صوراً هي نفس الأشكال الخاصة بالمادة غير العضوية. وهو إنما خلق من أجل هذا النوع من العمل، وهذا النوع من العمل وحده هو الذي يشبعه تماماً. وهذا هو ما يعبر عنه العقل عندما يقول إن هذه الطريقة الوحيدة التي ينتهي بها إلى التمييز والوضوح.

وإذن فمتى أراد التفكير في ذاته تفكيراً واضحاً متميزاً فمن الواجب أن يلمح نفسه على صورة الانفصال. والواقع أن المعاني الكلية خارجية بعضها بالنسبة إلى بعض، كما هي الحال فيما يتعلق بالموضوعات الموجودة في المكان. ولهذه المعاني نفس الاستقرار الذي للموضوعات التي خلقت على غرارها. فمتى اجتمعت كونت «عالمًا عقلياً» يشبه عالم الأجسام الصلبة في خواصه الجوهرية؛ غير أن عناصره أكثر خفة وأشد شفافية، وأيسر معالجة بالنسبة إلى العقل من مجرد صور الأشياء الحسية المحددة. والواقع ليست المعاني الكلية بالإدراك الحسي للأشياء ذاته، لكنها تصور الفعل الذي يقوم به العقل لكي يثبت نظره فيها. وإذن فليست هذه المعاني صوراً خيالية وإنما هي رموز. وإن منطقنا لمجموعة القواعد التي يجب اتباعها في معالجة الرموز. ولما كانت تلك الرموز تنجم عن ملاحظة الأشياء الصلبة، ولما كانت قواعد التأليف بين هذه الرموز لا تعدو أن تعبر

عن العلاقات الأشد عمومًا بين الأشياء الصلبة، فإن منطقنا ينتصر في العلوم التي تتخذ صلابة الأجسام موضوعًا لها، أي في علم الهندسة. فالمنطق والهندسة يولد كل منهما من الآخر، كما سنرى ذلك فيما بعد. فالمنطق الطبيعي قد نجم عن امتداد نوع خاص من الهندسة الطبيعية، التي أوحى بها الخواص العامة التي ندرکها مباشرة في الأجسام الصلبة. ثم كان هذا المنطق الطبيعي بدوره سببًا في نشأة هندسة علمية تمد معرفة الخواص الخارجية للأشياء الصلبة على نحو غير محدود^(١). فمن الممكن تطبيق كل من الهندسة والمنطق تطبيقًا دقيقًا على المادة. وهذان العلمان ليسا غريبين بحال ما في مجال المادة، ومن الممكن أن يسيرا هنا دون عون خارجي - لكن إذا تجاوز الاستدلال البحث نطاق هذا المجال فإنه يحتاج إلى إشراف من قبل الحكم الفطري السليم، وهو شيء مختلف كل الاختلاف.

وهكذا فإن جميع القوى الأولية للعقل تميل إلى تحويل المادة إلى أداة للعمل أي إلى عضو، بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة. فإن الحياة لما لم تقنع بإنتاج الكائنات العضوية فقد رغبت في تزويد هذه الكائنات بالمادة غير العضوية نفسها على أنها امتداد لها، وقد حولتها صناعة الكائن الحي إلى عضو هائل. وتلك هي المهمة التي تحددها الحياة للعقل في مبدأ الأمر. وهذا هو السبب في أن العقل يسلك أيضًا مسلكًا ثابتًا كما لو كان مسحورًا بتأمل المادة غير الحية. فهو الحياة التي تنظر إلى الخارج، والتي تقف من نفسها موقفًا خارجيًا، والتي ترضي خطوات الطبيعة غير العضوية من حيث المبدأ لكي توجهها بحسب الواقع. وهذا هو مبعث دهشتها عندما تلتفت إلى الكائن الحي، وتجد نفسها أمام التنظيم العضوي. ومهما فعلت عندئذ، فستحلل العضوي إلى غير العضوي، وذلك لأنها لن تستطيع التفكير في الاتصال الحقيقي والحركة الحقيقية، والتداخل المتبادل؛ ونقول في جملة الأمر إنها لن تستطيع التفكير في التطور الخالق الذي هو الحياة، دون أن تعكس اتجاهها الطبيعي، وأن تقلص حول نفسها.

(١) سوف نمود إلى جميع هذه النقاط في الفصل التالي.

فلننظر الآن إلى الاتصال. إن مظهر الحياة الذي يقع في متناول عقلنا كما يقع في متناول الحواس التي يعد عقلنا امتداداً لها هو المظهر الخاضع لنشاطنا العملي. فلنستطيع تعديل موضوع ما فمن الواجب أن ندركه على أنه غير متصل، وعلى أنه قابل للانقسام. وقد حقق الإنسان تقدماً لا مثيل له، من وجهة نظر العلم الوضعي، في اليوم الذي حلل فيه الأنسجة العضوية إلى خلايا. وقد بينت لنا دراسة الخلية بدورها أنها تحتوي على كائن عضوي يبدو أنه يزداد تعقيداً كلما زاد تعمقنا في فحصه. وكلما تقدم العلم رأى مبلغ ازدياد العناصر المتباعدة التي تتجاوز وتظل خارجية بعضها بالنسبة إلى بعض لكي تخلق كائناً حياً. فهل يتعمق العلم في معرفة الحياة بهذه الطريقة؟ أم الأمر على خلاف ذلك، بمعنى أن العناصر الحيوية بمعنى الكلمة التي ينطوي عليها الكائن الحي تفر فيما يبدو إلى الوراء كلما تعمق العلم في دراسة تفاصيل الأجزاء المتجاورة؟ لقد تجلّى لدى العلماء أخيراً ميل إلى اعتبار مادة الكائن العضوي كما لو كانت متصلة، والخلية كما لو كانت كائناً مصطنعاً^(١). لكن على فرض أن هذه الوجهة من النظر هي التي ستكتب لها الغلبة، فإن التعمق فيها لن يستطيع أن يفضي إلا إلى ضرب آخر من ضروب التحليل للكائن الحي، ومن ثم إلى نوع جديد من الانفصال - وإن كان من المحتمل أن يكون أقل بعداً عن الاتصال الحقيقي للحياة. والحقيقة هي أن هذا الاتصال لا يمكن التفكير فيه عن طريق عقل يستسلم لحركته الطبيعية، فهو يتضمن في آن واحد كلا من التعدد في العناصر والتداخل المتبادل التام بين خاصيتين لا يمكن التوفيق بينهما في المجال الذي يعد مسرحاً لنشاطنا العملي، ومن ثم لعقلنا أيضاً.

وكما أننا نفصل بين الأشياء في المكان فإننا نثبتها في الزمان. فالعقل لم يخلق قط للتفكير في التطور بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة، أي في تغير متصل ليس إلا حركة محضة. ولن نلح هنا في بيان هذه النقطة التي نزمع التعمق فيها في فصل خاص. فلننقل فقط إن العقل يتمثل الصيرورة كما لو كانت سلسلة من الحالات، التي تتجانس كل حالة منها مع

(١) سنعود إلى هذه النقطة في الفصل الثالث (معنى التطور).

نفسها، ولا تتغير تبعاً لذلك. أما إذا وجهنا انتباهنا إلى ملاحظة التغير الداخلي لحالة من هذه الحالات فإننا لا نلبث أن نحللها إلى سلسلة أخرى من الحالات التي متى اجتمعت كونت تغيرها الداخلي. وستكون كل حالة من هذه الحالات الجديدة نفسها ثابتة، وإلا فإن تغيرها الداخلي، متى أثار دهشتنا، فإنه سرعان ما ينحل إلى مجموعة جديدة من الحالات الثابتة، وهكذا دواليك بطريقة غير محدودة. وهنا ينحصر التفكير في إعادة التركيب، ومن الطبيعي أننا نعيد التركيب عن طريق العناصر الموجودة، أي العناصر الثابتة تبعاً لذلك. وهكذا فمهما فعلنا فإننا سنستطيع محاكاة حركة الصيرورة عن طريق تقدمنا على نحو غير محدود في إضافة العناصر بعضها إلى بعض، لكن الصيرورة نفسها ستفر من أصابعنا عندما نعتقد أننا قد أمسكنا بها.

ومن الحق أن العقل لما كان يحاول دائماً أن يعيد التركيب، وأن يعيده بالعناصر الموجودة فإنه لا يحتفظ بما هو جديد في كل لحظة من لحظات تاريخ ما. فهو لا يسلم بما لا يمكن التكهّن به، وهو يرفض كل نوع من الخلق. إن ما يشبع عقلنا هو أن المقدمات المحددة تفضي إلى نتيجة محددة، يمكن تقديرها بناء على هذه المقدمات. أما أن غاية محددة تثير وسائل محددة للوصول إليها فذلك ما ندركه أيضاً. وفي كلتا الحالتين نجد أنفسنا حيال شيء معلوم يتألف من أشياء معلومة، وفي الجملة نجد أنفسنا حيال القديم الذي يتكرر. وهنا يجد العقل أنه في مجاله الطبيعي. وأياً كان الموضوع فسوف يجرّد العقل ويفصل، ويحذف، بحيث لو دعت الحاجة لاستعاض عن الموضوع نفسه بمعادل تقريبي له تجري فيه الأمور بهذه الطريقة. أما أن كل لحظة تكون شيئاً جديداً، وأن الجديد ينبثق دون انقطاع، وأن شكلاً من الأشكال يولد، فيقال عنه دون ريب بعد حدوثه إنه نتيجة محددة بأسبابها، وإن كان من المستحيل التكهّن بما عسى أن تكون عليه، وذلك لأننا نسلم هنا بأن الأسباب الوحيدة في نوعها تعد جزءاً من النتيجة، وأنها تجسدت في نفس الوقت معها، وأنها محددة بها بالقدر الذي تحددها، إن ذلك كله لشيء نستطيع أن نشعر به في نفوسنا، وأن نتكهّن به خارج أنفسنا بطريق التعاطف، وإن لم يمكن التعبير عنه

بمصطلحات عقلية محضه، ولا بالتفكير بالمعنى الضيق لهذه الكلمة. ولن يدهش المرء لذلك إذا فكر في الهدف الذي يرمي إليه عقلنا. إن السببية، التي يبحث عنها ويجدها في كل موطن، تعبر عن نفس العملية التي يقوم بها نشاطنا حيث نعيد تأليف الشيء نفسه مرات لا حصر لها بنفس العناصر، وحيث نكرر نفس الحركات للحصول على نفس النتيجة. والغائية بمعنى الكلمة في نظر عقلنا، هي غائية نشاطنا العملي حيث يعمل المرء بناء على نموذج يوجد سلفاً، أي نموذج قديم أو مكون من عناصر معروفة. أما عن الاختراع بمعنى الكلمة الذي يعد، مع ذلك، نقطة البدء للنشاط العملي نفسه فإن عقلنا لا يستطيع الوصول إلى الوقوف عليه في انبثاقه، أي في عدم قابليته للانقسام، ولا في عبقريته، أي فيما يحتوي عليه من طابع الخلق. أما تفسيره فسينحصر دائماً في تحليله -وهو الجديد الذي لا يمكن التكهن به- إلى عناصر معروفة أو قديمة ومنسقة تبعاً لنظام مختلف، فالعقل لا يسلم بالجدلة التامة كما لا يسلم بالضرورة المحضه. ومعنى ذلك أنه لا يحتفظ هنا أيضاً بمظهر جوهري للحياة، كما لو أنه لم يخلق لكي يفكر في موضوع من هذا القبيل.

إن هذه التحليلات جميعها تفضي بنا إلى هذه النتيجة. غير أننا لم نكن في حاجة إلى الدخول في مثل هذه التفاصيل الطويلة لعملية المجهود العقلي، وقد يكفي أن نفحص نتائجها. فسرى أن العقل الذي يبدو شديد المهارة في معالجة المادة غير الحية يعلن عن قصوره الشديد بمجرد أن يعرض للأشياء الحية. فإذا كان الأمر خاصاً بمعالجة حياة الجسم أو حياة العقل فإنه يسلك مسلك الصرامة والصلابة والعنف الذي تسلكه أداة لم تكن قد أعدت لمثل هذا الاستعمال. وسوف يكشف لنا تاريخ علم الصحة والتربية عن أمور يطول الحديث عنها في هذا الصدد. فإذا نحن فكرنا في الاهتمام الأساسي الملح المطرد الذي يجب أن نبديه للمحافظة على أجسامنا والسمو بنفوسنا. وفي ضروب اليسر الخاصة التي أتاحت هنا لكل امرئ منا للتجريب في نفسه وفي الآخرين دون انقطاع، وإذا فكرنا في الخسارة الملموسة التي يتجلى فيها نقص أسلوب من أساليب الطب أو التربية، والتي ندفع ثمنها، فسوف نظل خجلين من الأخطاء الصارخة، ولا سيما من استمرارها

في البقاء. ومن اليسير أن يكشف المرء عن مصدر هذه الأخطاء في إصرارنا العنيد على معالجة الكائن الحي معالجتنا لغير الحي، وفي التفكير في كل حقيقة واقعية مهما كانت مرنة كما لو كانت في صورة جسم صلب ثابت بصفة نهائية. فنحن لا نشعر بارتياح إلا في مجال الأشياء المنفصلة، الساكنة، الميتة. إن العقل يتميز بعدم فهم طبيعي للحياة.

طبيعة الغريزة

وعلى عكس ذلك، نجد أن الغريزة قد تشكلت بقلب الحياة نفسه. ففي حين يعالج العقل جميع الأشياء بطريقة ميكانيكية، تسلك الغريزة مسلكاً عضوياً، لو أمكننا استخدام مثل هذا التعبير. ولو أن الشعور النائم في الغريزة استيقظ، ولو أنه اتجه إلى الداخل على هيئة معرفة، بدلاً من أن يتجه إلى الخارج ليكون عملاً، ولو أننا عرفنا كيف نستجوبه، ولو استطاع أن يجيبنا، لكشف لنا الستار عن أعمق أسرار الحياة. وذلك لأنه لا يعدو أن يواصل العمل الذي تنظم به الحياة المادة تنظيمًا عضويًا إلى درجة أننا لا نستطيع القول أين ينتهي التنظيم العضوي وأين تبدأ الغريزة، كما سبق أن بينا ذلك في كثير من الأحيان. فعندما يكسر الفروج الصغير قشرة بيضته بضربة من منقاره، فإنه يقوم بهذا العمل عن طريق الغريزة، ومع ذلك فإنه يقتصر على أن يتبع الحركة التي حملته خلال الحياة الجنينية. وعلى عكس ذلك، نرى في أثناء الحياة الجنينية نفسها (ولا سيما عندما يعيش الجنين حرًا على شكل علقه) أنه يجب إرجاع عدد كبير من الخطوات التي تتم إلى الغريزة. وإذن فالغرائز الجوهرية جدًا من بين الغرائز الأولية هي عمليات حيوية في الحقيقة. أما الشعور الكامن الذي يصحبها في أكثر الأحيان فإنه لا ينتقل من القوة إلى الفعل إلا في المرحلة المبدئية للعمل، ويترك بقية العملية تتم وحدها. فليس له إلا أن يزدهر على نحو أكثر اتساعًا، ثم يتعمق تمامًا لكي ينطبق على القوة المولدة للحياة.

وعندما نرى، في جسم حي، آلافًا من الخلايا تعمل معًا لتحقيق هدف مشترك،

وتقتسم العمل فيما بينها وتحيا كل خلية منها لنفسها وللخلايا الأخرى في الوقت نفسه، وتحفظ ببقائها، وتتغذى وتتوالد، وتجيب على تهديدات الخطر بردود أفعال دفاعية مناسبة، فكيف لا نفكر في عدد مساو لذلك كله من الغرائز؟ ومع ذلك، فإن هذه كلها وظائف طبيعية للخلية، وهي العناصر المقومة لحيويتها. وبالمثل عندما نرى مجتمع النحل يكون مجموعة منظمة تنظيمًا غاية في الدقة بحيث لا يستطيع أي فرد أن يعيش منعزلاً أكثر من وقت محدد، حتى لو زود بالمسكن والغذاء، فكيف لا نعترف بأن مجتمع النحل كائن عضوي وحيد حقيقة، لا على سبيل المجاز بحيث تكون كل نحلة خلية منه تربطها بأخواتها روابط غير مرئية. وإذن فالغريزة التي تبعث الحياة في النحلة لا تتميز عن القوة التي تبعث الحياة في مجتمع النحل أو لا تعدو أن تكون امتداداً لها. وفي مثل هذه الحالات القصوى تنطبق الغريزة تماماً على عملية التنظيم العضوي.

حقاً تحتوي نفس الغريزة على عدد كبير من مراتب الكمال. فالفرق بين الزنبار والنحلة مثلاً كبير، ومن الممكن الانتقال من أحدهما إلى الآخر بعدد ضخم من الحالات المتوسطة التي تقابل عدداً مساوياً من ضروب التعقيد في الحياة الاجتماعية. لكن نفس الاختلاف سوف يوجد في طريقة تأدية الوظائف للعناصر الهستولوجية^(١) التي تنتمي إلى أنسجة مختلفة متفاوت درجة الصلة بينها. وفي كلتا الحالتين تتم ضروب عديدة من التنوع حول نفس الموضوع. ومع ذلك فإن الموضوع يظهر ثابتاً، ولا تعدو ضروب التنوع أن تكيف هذا الموضوع بتنوع الظروف.

وفي كلتا الحالتين، سواء أكان الأمر خاصاً بغرائز الحيوان أم بالخصائص الحيوية للخلية، فإن نفس المعرفة ونفس الجهل يتجليان للعيان. فالأشياء تجري كما لو كانت الخلية تعرف من الخلايا الأخرى ما يفيدها، والحيوان يعرف عن الحيوانات الأخرى ما يستطيع استخدامه، أما ما عدا ذلك كله فيظل في الظلام. ويبدو أن الحياة متى حلت في نوع محدد فقدت الصلة بما بقي منها، اللهم إلا في نقطة أو نقطتين تهماان النوع الذي خرج

(١) الخاصة بالأنسجة والخلايا «المترجم».

إلى حيز الوجود. وكيف لا نرى أن الحياة تسلك هنا مسلكاً شبيهاً بما يفعله الشعور على وجه العموم أو الذاكرة؟ إننا نجر خلفنا كل ماضينا دون أن نفطن إلى ذلك، لكن ذاكرتنا لا تصب في الحاضر سوى ذكرين أو ثلاث ذكريات تكمل موقفنا الراهن في ناحية من نواحيه. وإذن فللمعرفة الغريزية التي توجد لدى نوع عن نوع آخر في نقطة خاصة ترجع جذورها إلى وحدة الحياة نفسها، تلك الحياة التي تعد كلاً متعاطفاً تمام التعاطف مع نفسه، وذلك على حد التعبير الذي استخدمه فيلسوف قديم^(١). ومن المستحيل ألا ننظر إلى بعض الغرائز الخاصة لدى الحيوان والنبات، التي نشأت بكل وضوح في ظروف خارقة للعادة، دون أن نقارن بينها وبين الذكريات التي، وإن بدت منسية بحسب الظاهر، إلا أنها تنبثق فجأة تحت ضغط حاجة ملحة.

ولا ريب في أن عدداً كبيراً من الغرائز الثانوية، وصوراً عديدة من الغرائز الأولية تحتمل تفسيراً علمياً. ومع ذلك، فمن المشكوك فيه أن العلم بوسائله الراهنة في التفسير، يستطيع الوصول أبداً إلى تحليل الغريزة تحليلاً تاماً. والسبب في ذلك هو أن الغريزة والعقل نوعان متباعدان لنمو مبدأ واحد يظل داخلياً بالنسبة إلى نفسه في إحدى الحالات، ويتجسد في الخارج في الحالة الأخرى ويستغرق بأسره في استخدام المادة غير الحية، وهذا التباعد المستمر يشهد بالتنافي التام بين العقل والغريزة، واستحالة استيعاب الأول للثانية. فإن ما تحتوي عليه الغريزة من شيء جوهري لا يمكن التعبير عنه بمصطلحات عقلية، ولا يمكن تحليله تبعاً لذلك.

فإن من يولد أعمى ويعيش بين عميان منذ ميلادهم قد لا يسلم بأنه من الممكن أن يتم إدراك شيء بعيد دون المرور بالإدراك الحسي لجميع الأشياء المتوسطة. ومع ذلك فإن الإبصار يقوم بهذه المعجزة. حقاً قد يسلم المرء لهذا الأعمى بأنه محق فيقول إن الإبصار لما كان يرجع بحسب أصله إلى اهتزاز الشبكية بالذبذبات الضوئية، فإنه ليس في الجملة شيئاً آخر سوى لمس الشبكية. وإني لأميل إلى الاعتراف بأن هذا هو التفسير العلمي؛ لأن

(١) هذه العبارة مأخوذة من أفلاطين «المترجم».

وظيفة العلم إنما هي، على وجه الدقة، أن يترجم كل إدراك حسي بمصطلحات اللمس؛ غير أننا بينا في موضع آخر أن طبيعة التفسير الفلسفي للإدراك الحسي يجب أن تكون من نوع آخر، وذلك على فرض أنه من المستطاع أيضًا أن نتحدث هنا عن تفسير^(١). هذا إلى أن الغريزة بدورها تعد معرفة على مسافة. فنسبتها إلى العقل هي نسبة الرؤية إلى اللمس. ولن يستطيع العلم إلا أن يترجمها بمصطلحات عقلية؛ لكنه سوف ينشئ شيئًا محاكيًا للغريزة، بدلًا من أن يتوغل في الغريزة نفسها.

وسيقنع المرء بهذا الرأي عندما يدرس النظريات البارة لعلم الحياة التطوري. وهي ترجع إلى نموذجين، هذا إلى أنهما يتداخلان في كثير من الأحيان، فتارة يرى المرء، وفقًا لمبادئ مذهب «دارون» الجديد أن الغريزة مجموعة من الفروق العرضية التي يحتفظ بها الاختيار (الطبيعي)؛ فإن خطوة مفيدة ما يقوم بها الفرد قيامًا طبيعيًا، وبفضل استعداد عرضي سابق في جرثومة التوالد، قد تنتقل من جرثومة إلى جرثومة في انتظار أن تأتي الصدفة لكي تضيف إليها ضروريًا جديدة من التحسين، بنفس الطريقة. وتارة يعد بعضهم الغريزة عقلًا متدهورًا، فإن العمل الذي يحكم النوع أو بعض ممثليه بأنه مفيد قد يخلق إحدى العادات، ثم إن العادة التي تنقل وراثيًا قد تصبح غريزة. والمذهب الأول من هذين المذهبين يمتاز بأنه يستطيع الحديث عن الانتقال الوراثي، دون أن يثير اعتراضًا خطيرًا، وذلك لأن التعديل العرضي الذي يجعله هذا المذهب أصلًا للغريزة لن يكتسبه الفرد، بل سيكون ملازمًا لجرثومة التوالد. وعلى خلاف ذلك، يعجز هذا المذهب تمام العجز عن تفسير الغرائز شديدة التعقيد كمعظم غرائز الحشرات. ولا ريب في أن هذه الغرائز لم تستطع الوصول فجأة إلى درجة التعقيد التي هي عليها الآن، فمن المحتمل أنها تطورت. لكن تطور الغريزة تبعًا لفرض كفرض مذهب «دارون» الجديد لا يمكن أن يحدث إلا بالإضافة التدريجية لقطع جديدة، على نحو ما، تدمجها ضروب المصادفة الموفقة في القطع القديمة. غير أنه من البديهي أن الغريزة لم تستطع أن تكمل في معظم الحالات

.Matrère et Memoire, chap. I (١)

عن طريق مجرد الزيادة، فإن كل قطعة جديدة كانت تتطلب. في الواقع، تعديلًا تامًا للمجموع، وإلا أوشكت أن تفسد كل شيء. فكيف نتوقع من الصدفة مثل هذا التعديل؟ إنني أوافق على أن تعديلًا عرضيًا للجرثومة سيتقل وراثيًا، وسيستطيع، على نحو ما، أن ينتظر حتى تأتي تعديلات عرضية جديدة لكي تكون سببًا في تعقيده. كذلك أوافق على أن الاختيار الطبيعي سوف يحذف جميع التعديلات ذات الأشكال شديدة التعقيد التي لن تصلح للبقاء، وأكثر من ذلك فمن الواجب أن تحدث تعقيدات صالحة للبقاء، حتى تتطور حياة الغريزة. غير أن هذه التعقيدات لن تحدث إلا إذا أدت زيادة عنصر جديد، في بعض الحالات، إلى تغير مناسب لجميع العناصر القديمة. ولن يذهب أحد إلى أن الصدفة تستطيع القيام بمثل هذه المعجزة. وسيستعين المرء بالعقل بطريقة أو بأخرى. وسيفرض أن الكائن الحي سيبذل جهدًا شعوريًا إلى حد كبير أو قليل لكي ينمي في ذاته غريزة سامية. لكن يجب التسليم، في هذه الحالة، بأن حالة العادات المكتسبة يمكن أن تصبح وراثية، وأنها تصبح كذلك بطريقة منظمة إلى حد ما لكي تكفل نوعًا من التطور. وهذا شيء مشكوك فيه، حتى لا نقول إنه مستحيل. وحتى لو استطاع المرء أن يرجع غرائز الحيوانات إلى عادة تنتقل بالوراثة وتكتسب بطريقة تدل على العقل، فإننا لا نرى كيف يمكن أن يمتد هذا الضرب من التفسير أيضًا إلى عالم النبات حيث لا يوصف المجهود بالعقل قط، على فرض أنه يكون شعوريًا في بعض الأحيان. ومع ذلك فكيف لا نفترض وجود عدد من الغرائز مقابل لما نلاحظه من الحركات الأكيدة الدقيقة التي تعتمد عليها النباتات المتسلقة في استخدام زوائدها اللولبية، والمناورات العجيبة في تركيبها التي تقوم بها الذاروندية Orchidées لكي تخصب عن طريق الحشرات^(١).

وليس معنى هذا أنه يجب الإقلاع تمامًا عن نظرية أتباع مهب «دارون» الجديد، ولا عن نظرية أتباع مذهب «لامارك» الجديد. فلا ريب أن الأولين كانوا على حق عندما

(١) انظر كتابي «دارون» النباتات المتسلقة ترجمة جوردن Les plantes grimpantes باريس ١٨٩٠، وإخصاب الزاروندية عن طريق الحشرات ترجمة «ربرول» باريس ١٨٩٢ La fécondation des Orchidées par les Insectes.

ذهبوا إلى أن التطور يتم من جرثومة إلى جرثومة، بدلاً من أن يتم من فرد إلى فرد، وكان الآخرون محقين عندما اتفق لهم أن قرروا أن هناك مجهوداً في أصل الغريزة (هذا، وإن كنا نعتقد أنه مجهود مختلف تماماً عن المجهود الذي يتصف بالعقل). لكن الأولين ربما كانوا مخطئين عندما عدوا تطور الغريزة تطوراً عرضياً، وربما أخطأ الآخرون عندما رأوا أن المجهود الذي تنجم عنه الغريزة مجهود فردي. فالمجهود الذي يعدل به نوع من الأنواع غرائزه، ويتغير هو تبعاً له أيضاً، لا بد أن يكون شيئاً أبعد غوراً فلا يتوقف فقط على الظروف ولا على الأفراد. فهو لا يتوقف فقط على تدخل الأفراد، على الرغم من أن هؤلاء يساهمون فيه، وهو ليس عرضياً محضاً، رغم أن التغير العرضي يشغل فيه مكاناً كبيراً.

فلنقارن بين مختلف أشكال غريزة بعينها لدى أنواع مختلفة من الحشرات غشائية الأجنحة Hyménoptères. فإن ما يبدو لنا لا يوحى دائماً بتعقيد متزايد يفضي إليه انضمام العناصر بعضها إلى بعض بطريقة متتابعة، أو بسلسلة صاعدة من الدرجات التي يمكن القول على نحو ما بأنها مرتبة على طول سلم. ففي كثير من الحالات، في الأقل، نفكر بالأحرى في دائرة خرجت من نقطها المختلفة شتى هذه الفروق، وهي تتجه جميعها إلى نفس المركز، وتبذل جميعها مجهوداً في هذا الاتجاه، لكن كل واحد منها لا يقترب من ذلك المركز إلا بقدر ما تسمح له به وسائله، وإلا بالقدر الذي تتضح له فيه النقطة المركزية. ونقول بعبارة أخرى إن الغريزة كاملة في كل موطن، لكنها أقل أو أكثر تبسيطاً، وهي مبسطة بصور مختلفة على وجه الخصوص. ومن جانب آخر متى رأينا تدرجاً منتظماً، وكانت الغريزة نفسها تزداد تعقيداً في اتجاه واحد بعينه، كما لو كانت تصعد في درجات سلم، فإن الأنواع التي ترتبها غريزتها على هيئة سلسلة مستقيمة لا توجد بينها علاقات قرابة دائماً. وهكذا فإن الدراسة المقارنة التي قام بها بعض العلماء، في هذه السنوات الأخيرة، بصدد الغريزة الاجتماعية لدى مختلف أنواع النحل، تقرر أن غريزة نحل المناطق الحارة Méliponines تعد حالة متوسطة من حيث تعقيدها بين

ميل ما زال فجاً لدى أنواع النحل البسيط *Bombines*، وبين علم مرهف لدى نحلنا المتطور. ومع ذلك، فليس من الممكن أن توجد علاقة تسلسل بين النحل العادي ونحل المناطق الحارة^(١). ويغلب على الظن أن التعقيد الشديد إلى حد كبير أو قليل لمختلف هذه المجتمعات لا يرجع إلى عدد كبير أو صغير من العناصر التي يضاف بعضها إلى بعض. وإنما نجد أنفسنا، من باب أولى، أمام ما يشبه نغمة موسيقية انتقلت بأسرها ومن تلقاء نفسها إلى عدد خاص من الألحان، ثم نوعت بأسرها أيضاً بصور شتى، بعضها بسيط جداً، وبعضها مرهف إلى حد لا نهائي. أما النغمة الأصلية فإنها توجد في كل صورة، ولا تتحقق بأكملها في صورة ما. ومن العبث أن يرغب المرء في تسجيلها بلغة التفكير: فلا ريب أنها كانت بحسب الأصل موضعاً للإحساس لا للتفكير. ونشعر هذا الشعور نفسه أمام غريزة شل الحركة لدى بعض الزنابير. فنحن نعلم أن مختلف أنواع غشائية الأجنحة التي تشل حركة فريستها تضع بيضها في العناكب، والخنافس، والديدان التي تستمر في حياة راکدة خلال عدد خاص من الأيام، والتي ستستخدم بهذه الطريقة غذاء طازجاً لليرقانات بعد أن أجرى عليها الزنبار عملية جراحية ماهرة. فهذه الأنواع المختلفة من غشائية الأجنحة، متى قامت بلدغ المراكز العصبية للفريسة التي تريد شل حركتها دون القضاء عليها، فإنها تضبط عملها على كل نوع من مختلف أنواع الفريسة التي تجدها أمامها. فإن إحدى الحشرات الغشائية الأجنحة المسماة *Scolie* التي تهاجم يرقانة خنفسة الورد الذهبية *Cétoine* لا تلدها إلا في نقطة واحدة، لكن العقد العصبية المحركة توجد مركزة في هذه النقطة، ولا تلدها سوى هذه العقد: فإن لدغ بعض العقد الأخرى قد يفضي إلى الموت والتعفن، وهذا أمر يجب تلافيه^(٢). وإن الزنبار ذا الأجنحة الصفراء *Sphex* الذي يختار الجدد *grillon* فريسة له يعلم أن للجدد ثلاثة مراكز عصبية تبعث الحركة في ثلاثة أزواج من الأرجل، أو هو يفعل، في الأقل؛ كما لو كان

(1) Buttel-Reepen, Die phylogenetische Entstehung des Bienenstaates (Biol. Centralblatt, XXIII, 1903) P. 108 en particulier.

(2) Fabre, Souvenirs entomologiques, 3e série, Paris, 1890 P 1 -69.

على علم بذلك. فيلدغ الحشرة أولاً تحت الرقبة، ثم في نهاية مقدم الصدر، وأخيراً حول منبت البطن^(١). أما الزنبار الرملي المنتفش *Ammophile hérissée* فيضرب بحمته تسع ضربات متتالية في المراكز العصبية التسعة لدودته، وأخيراً يلتقم رأسها ويلوكها، بالقدر الكافي حتى يشلها دون أن يقتلها^(٢). فالموضوع العام هو «ضرورة شل الفريسة دون قتلها»: أما التنوع هنا فيتوقف على تركيب الكائن الذي تجري عليه هذه العملية. ومن المستبعد، دون ريب أن تنفذ هذه العملية دائماً بدقة تامة. فقد بين بعضهم، في هذه الأيام الأخيرة أنه يتفق للزنبار الأصفر الرملي، أن يقتل الدودة بدلاً من أن يشل حركتها كذلك يتفق له أحياناً ألا يشل حركتها إلا جزئياً^(٣). لكن لما كانت الغريزة عرضة للخطأ مثل العقل ولما كانت تحتل أن تنطوي، هي الأخرى، على فروق فردية، فلا يترتب على ذلك، بحال ما، أن الغريزة لدى الزنبار قد اكتسبت بطريق التحسسات الدالة على العقل، كما زعم ذلك بعضهم. وإذا فرضنا أن الزنبار قد ينتهي، على مر الزمن، إلى التعرف بطريق التحسس، على كل نقطة من نقط الفريسة التي يجب أن يلدغها حتى يشل حركتها، وعلى طريقة العلاج الخاصة التي يجب إخضاع المنح لها حتى يحدث الشلل دون أن يفضي إلى الموت، فكيف نفرض أن هذه العناصر الخاصة التي تنطوي عليها معرفة في مثل هذه الدقة قد انتقلت وراثياً واحداً بعد آخر بطريقة منتظمة؟ فلو احتوت جميع تجاربنا الحالية على مثال يقيني واحد لانتقال من هذا النوع، فلن تكون وراثة الخواص المكتسبة موضع إنكار لدى أي إنسان. والحقيقة أن الانتقال الوراثي للعادة المكتسبة يتم بطريقة غير دقيقة وغير منتظمة، وذلك على فرض أن انتقالاً من هذا القبيل يتم أبداً.

لكن الصعوبة بأسرها إنما نشأت من أننا نرغب في ترجمة معرفة غشائية الأجنحة بلغة العقل. وعندئذ نضطر إلى المماثلة بين الزنبار وعالم الحشرات الذي يعرف الدودة معرفته لبقية الأشياء جميعها، أي يعرفها من الخارج، دون أن يكون له من هذه الناحية مصلحة

(1) Fabre, Souvenirs entomologiques, 1ere série, 3e edit, Paris, 1894 P. 93 et suiv.

(2) Fabre, Nouveaux Souvenirs entomologiques, Paris, 1882 P. 14 et suiv.

(3) Peckham, Wasps, solitary and social., Westminster, 1905, P. 28 et suiv.

خاصة وحيوية. وبناء على ذلك يجب على الزنبار أن يعرف مواضع المراكز العصبية عند الدودة واحدًا بعد آخر، على غرار عالم الحشرات -وأن يكتسب، في الأقل، المعرفة العملية لهذه المواضع بتجريب نتائج لدغته. لكن لن يكون الأمر كذلك إذا فرضنا أنه يوجد بين الزنبار وفريسته **تعاطف Sympathie** (بالمعنى الأصلي لهذه الكلمة) يرشده من الداخل، إذا صح هذا التعبير، إلى موطن الضعف في الدودة. فهذا الشعور بموطن الضعف قد لا يدين بشيء للإدراك الحسي الخارجي، وينتج من مجرد وجود كل من الزنبار والدودة وجهًا لوجه، بحيث لا ننظر إليهما على أنهما كائنان عضويان؛ بل على أنهما ضربان من النشاط. فهذا الشعور يعبر عن العلاقة بين أحدهما والآخر بصورة حسية محددة. حقًا إن نظرية علمية لا تستطيع الاعتماد على اعتبارات من هذا القبيل. فمن الواجب ألا تقدم العمل على التنظيم العضوي، ولا التعاطف على الإدراك والمعرفة. لكننا نقول مرة أخرى، إما ألا يكون للفلسفة أي كلمة هنا، وإما أن دورها يبدأ حيث ينتهي دور العلم.

فسواء قرر العلم أن الغريزة «فعل منعكس مركب»، أو أنها عادة اكتسبها العقل ثم أصبحت آلية، أو أنها مجموع لمزايا ضئيلة عرضية تكدست وثبتت عن طريق الاختيار الطبيعي، فإنه يدعي، في هذه الحالات جميعها، أنه يحلل الغريزة تحليلًا تامًا، إما إلى عمليات عقلية وإما إلى تركيبات ميكانيكية صنعت قطعة قطعة، كتلك التركيبات التي يؤلف بينها عقلنا. وأوافق على أن العلم يؤدي وظيفته بادعائه هذا. فهو، وإن عجز عن تحليل الموضوع تحليلًا حقيقيًا، فإنه يترجم لنا هذا الموضوع بلغة العقل. لكن كيف لا نلاحظ أن العلم نفسه هو الذي يدعو الفلسفة إلى النظر إلى الأشياء من زاوية أخرى؟ فلو ظل علم الحياة عندنا على ما كان عليه منذ «أرسطو»، ولو أنه كان يرى أن سلسلة الكائنات الحية تسير في خط واحد، ولو بين أن الحياة بأسرها تتطور نحو العقل، وكان من الضروري أن تمر لذلك بالحساسية والغريزة، نقول: لو كان الأمر كذلك، لحق لنا نحن، معشر العقلاء، أن نلتفت نحو المظاهر السابقة ومن ثم نحو المظاهر الدنيا للحياة، وأن

نزعم أننا ندخلها دون أن نشوهها في إطارات عقلنا. لكن إحدى النتائج شديدة الوضوح في علم الحياة قد بينت أن التطور قد تم في خطوط متباعدة، وأنها نجد في نهاية خطين من هذه الخطوط، وهما الخطان الرئيسيان، كلا من العقل والغريزة في أشكالهما النقية على وجه التقريب. فلماذا تنحل الغريزة إذن إلى عناصر عقلية، بل لماذا تنحل إلى حدود معقولة محضة؟ ألا يرى المرء أن التفكير هنا في العاقل أو في المعقول بصفة مطلقة إنما هو عودة إلى النظرية الأرسطوطاليسية في الطبيعة؟ ولا ريب في أنه من الأفضل أن نعود إلى هذه النظرية بدلاً من أن نقف أمام الغريزة كما لو كنا أمام سر لا يمكن كشف النقاب عنه. لكن إذا لم تكن الغريزة من مجال العقل فإنها لا تحتل موضعاً خارج حدود النفس. ففي ظواهر العاطفة وفي ضروب المودة والنفور التي لا تقوم على التفكير نجرب في أنفسنا، وبصورة أشد غموضاً وإن كانت شديدة التشبع أيضاً بالعقل إلى حد كبير كبير [فنحدس] بشيء لا بد أن يدور بشعور حشرة تؤدي أفعالها بالغريزة. ولم يفعل التطور سوى أن باعد بين عنصرين كانا متداخلين بحسب الأصل، لكي ينمي كلا منهما حتى النهاية. ونقول بعبارة أكثر دقة إن العقل هو قبل كل شيء، القدرة على ربط نقطة من المكان بنقطة أخرى، وشيء مادي بشيء مادي؛ وهي قدرة تنطبق على جميع الأشياء، لكن مع بقائها خارجة عنها، ولا تلمح مطلقاً في أحد الأسباب العميقة سوى انتشاره على هيئة نتائج متجاوزة. فأيما كانت القوة التي تعبر عن نفسها في نشأة الجهاز العصبي للدودة فإننا لن ندركها بأعيننا وعقلنا إلا على أنها تجاور لأعصاب ومراكز عصبية. حقاً إننا ندرك بهذه الطريقة النتيجة الخارجية بأكملها. أما الزنبار الأصفر فمما لا ريب فيه أنه لا يعرف إلا شيئاً قليلاً من هذه النتيجة، أي ما يهمه فقط، ولكنه يعلم ذلك علماً داخلياً وعلى نحو مختلف تماماً عن عملية المعرفة، أي يعلمه عن طريق الحدس (الذي يحياه بدلاً من التفكير فيه) الذي لا ريب في أنه يشبه ما يسمى لدينا برؤية الشعور والعاطفة.

وإن تردد النظريات العلمية عن الغريزة جيئة وذهاباً بين العاقل ومجرد المعقول لأمر يلفت النظر، وأريد بذلك تردها بين مماثلة الغريزة بالعقل «المتدهور» وبين إرجاع

الغريزة إلى مجرد عملية آلية^(١). فكل من هذين المذهبين في التفسير ينتصر في نقده للآخر، فالأول ينتصر عندما يبين لنا أن الغريزة لا يمكن أن تكون فعلاً منعكساً محضاً، والثاني عندما يقول إنها شيء آخر سوى العقل، ولو متدهور إلى اللا شعور. فما معنى ذلك إن لم يكن أنهما مذهبان رمزيان يمكن قبولهما على حد سواء في بعض نواحيهما، وأنهما غير مطابقين، على حد سواء، لموضوعهما من بعض النواحي الأخرى؟ إن التفسير الواقعي الذي ليس تفسيراً علمياً، وإن كان ميتافيزيقياً، يجب أن نبحت عنه في طريق أخرى مختلفة تماماً، فلا يكون اتجاهنا فيه نحو العقل بل في اتجاه الميل والتعاطف.

الحياة والشعور

إن الغريزة تعاطف. ولو استطاع هذا التعاطف أن يمد موضوعه وأن ينعكس على ذاته أيضاً، لكشف لنا عن سر العمليات الحيوية - كما أن العقل لو أُرهِف وروض لتطرق بنا إلى المادة. ذلك أننا لن نغلو في تكرار هذه الحقيقة، وهي أن العقل والغريزة متجهان في اتجاهين متضادين، فالعقل موجه نحو المادة غير الحية، والغريزة نحو الحياة. أما العقل فسوف يكشف لنا، بوساطة العلم الذي يعد ثمرته، عن سر العمليات الطبيعية، وذلك على نحو يزداد كملاً بالتدريج، أما بخصوص الحياة فإنه لا يقدم إلينا ولا يزعم على كل حال أنه يقدم إلينا، سوى ترجمة بمصطلحات غير حية. فهو يدور حول هذا الموضوع الذي يجذبه إليه، فيلتقط له من الخارج أكبر عدد ممكن من المناظر، بدلاً من أن يدخل إلى صميمه. لكن الحُدس هو الذي يقودنا إلى داخل الحياة نفسها؛ وأريد بالحُدس الغريزة التي أصبحت غير مغرصة، وجعلت تشعر بنفسها، وتستطيع التفكير في موضوعها وتوسيعه على نحو غير محدود.

(١) انظر من بين البحوث الحديثة بصفة خاصة: Bethe, Dürfen wir den Ameisen und Bienen psychische Qualitäten zuschreiben? (Arch. f. d. Ges Physiologie, 1898) et Forel, Un aperçu de Psychologie comparée (année psychologique, 1895).

أما أن مجهوداً من هذا القبيل ليس مستحيلاً فذلك ما يبرهن عليه وجود قدرة جمالية لدى الإنسان إلى جانب الإدراك الطبيعي. فعيننا تلمح سمات الكائن الحي، لكنها تراها جنباً إلى جن، بدلاً من أن تكون منظمة فيما بينها بطريقة عضوية. غير أنها لا ترى قصد الحياة، والحركة الأولية التي تسري خلال الخطوط، والتي تربط بعضها ببعض وتحدد لها دلالتها. إن هذا القصد هو الذي يهدف الفنان إلى العثور عليه عندما يضع نفسه داخل النموذج بنوع من التعاطف، وعندما يبذل مجهوداً من الحدس لإسقاط الحاجز الذي يضعه المكان بينه وبين النموذج. حقاً إن هذه القدرة الجمالية لا تدرك إلا الطابع الفردي، وشأنها في ذلك شأن الإدراك الخارجي. لكن من الممكن أن نتصور بحثاً موجهاً في نفس الاتجاه الذي يسير فيه الفن، ويتخذ الحياة على وجه العموم موضوعاً له كما ينتقل العلم الطبيعي من الظواهر الفردية إلى القوانين العامة، عندما يتبع الاتجاه الذي يرسمه الإدراك الخارجي حتى نهايته. ولا ريب في أن هذه الفلسفة لن تحصل مطلقاً من موضوعها على معرفة شبيهة بما يحصل عليه العلم من موضوعه. فالعقل يظل النواة المضيئة التي لا تكون الغريزة حولها إلا سديماً مبهمًا، حتى ولو اتسعت تلك الغريزة وظهرت نقية في شكل حدس. لكن لئن أعوزت المعرفة بمعنى الكلمة، تلك المعرفة التي هي من نصيب العقل المحض، فإن الحدس سيستطيع أن يطلعنا على ضروب النقص التي تنطوي عليها معطيات العقل هنا، فيدعنا نلمح السبيل إلى إكمالها. فمن جانب سوف يستخدم الحدس طريقة العقل نفسها ليبين كيف أن المقولات العقلية لا تطبق هنا تطبيقاً مضبوطاً، ومن جانب آخر سيشعرنا الحدس، في الأقل، بما يجب الاستعاضة به عن المقولات العقلية وسيشعرنا بذلك عن طريق عمله الخاص شعوراً غامضاً. وهكذا سيستطيع استدراج العقل إل الاعتراف بأن الحياة لا تدرج تماماً تحت مقولة الكثرة، ولا تحت مقولة الوحدة، وأن السببية الميكانيكية والغائية لا تعبران عن العملية الحيوية تعبيراً كافياً. ثم لما كان الحدس يقرر صلة تعاطف بيننا وبين بقية الأحياء، ولما كان ينتهي إلى مد نطاق شعورنا، فإنه سوف يقودنا إلى المجال الخاص بالحياة، وهو تداخل متبادل، وخلق مستمر على نحو لا نهاية له. لكن إذا كان الحدس يفوق العقل من هذه الناحية فإن الهزة التي جعلته يصعد إلى

القمة التي وصل إليها إنما جاءت من جانب العقل. فلولاً العقل لظل الحدس على هيئة غريزة لا تريم عن الموضوع الخاص الذي يشغلها من الوجهة العملية، ولبرز إلى الخارج بسبب هذا الموضوع على هيئة حركات انتقالية.

فكيف يجب أن تحسب نظرية المعرفة حساباً لهاتين القوتين، أي للعقل والحدس، وكيف أنها لما لم تقرر تفرقة واضحة بينهما فقد انسأقت إلى صعوبات لا سبيل إلى حلها، بأن خلقت أشباحاً من المعاني التي تشبث بها أشباح من المشكلات؟ إن ذلك هو ما سنحاول بيانه بعد قليل. وسيرى المرء أن مشكلة المعرفة التي ينظر إليها من هذه الزاوية هي بعينها المشكلة الميتافيزيقية، وأن كلتا المشكلتين ترجعان إلى التجربة في هذه الحالة. فمن جانب، إذا كان العقل مطابقاً للمادة والحدس للحياة، فمن الواجب، فمن الواقع، أن يضغظ كلاهما لكي نستخرج منهما لب موضوعهما؛ وإذن ستكون الميتافيزيقا مترتبة على نظرية المعرفة. لكن من جانب آخر، لو كان الشعور قد انقسم على هذا النحو إلى حدس وعقل فإن ذلك يرجع إلى ضرورة انطباقه على المادة، ومتابعة تيار الحياة في الوقت نفسه. وهكذا يرجع ازدواج الشعور إلى ازدواج الواقع، وينبغي عندئذ أن تكون نظرية المعرفة مترتبة على الميتافيزيقا. والحقيقة أن كلا من هذين البحثين يفضي إلى الآخر، فهما يكونان دائرة لا يمكن أن يكون مركزها إلا الدراسة التجريبية للتطور. ونحن لا نكون لأنفسنا فكرة عن التضاد بين المادة والشعور، وربما أيضاً عن أصلهما المشترك، إلا إذا لاحظنا كيف يسري الشعور خلال المادة فيضل فيها، ويهتدي إلى نفسه، وينقسم، ويستعيد تركيبه الأول من جديد. لكن من جانب آخر، متى اعتمدنا على هذا التضاد بين العنصرين، وعلى اشتراكهما في الأصل، فلا ريب أننا سوف نبرز معنى التطور نفسه على نحو أشد وضوحاً.

وسيكون ذلك هو موضوع الفصل التالي. غير أن الظواهر التي استعرضناها منذ قليل قد توحى إلينا بفكرة ربط الحياة إما بالشعور نفسه، وإما بشيء شبيه بالشعور.

لقد قلنا إن الشعور يبدو على امتداد العالم الحيواني بأسره، كما لو كان يتناسب مع

قدرة الاختيار التي يمتلكها كل كائن حي. فهو يلقي ضوءاً على منطقة الإمكانات التي تحيط بالفعل. وهو يحدد مقدار الفارق بين ما يحدث بالفعل وبين ما يمكن أن يحدث. وإذا فحصنا الشعور من الخارج أمكننا إذن أن نعهده مجرد مساعد للعمل، أو نوراً يوقده العمل، أو شرارة عابرة تنبثق من احتكاك العمل الواقعي بالأفعال الممكنة. غير أنه يجب علينا أن نلاحظ أن الأشياء ستجري على هذا النحو نفسه لو كان الشعور سبباً بدلاً من أن يكون نتيجة. وفي استطاعتنا أن نفرض أن الشعور، ولو كان عند أشد الحيوانات انحطاطاً، يبسط ظله على مجال هائل، من حيث المبدأ؛ لكنه يتقلص، بحسب الواقع، فيضيق عليه الخناق. فكل تقدم للمراكز العصبية لما كان يتيح للكائن العضوي أن يختار بين عدد أكبر من الأفعال، فإنه يستدعي الإمكانات القادرة على الإحاطة بالواقع، وهكذا يخفف الخناق، ويترك الشعور بمر بحرية أكبر. وبناء على هذا الفرض الثاني، يكون الشعور أداة للعمل، كما هي الحال في العرض الأول؛ لكنه سيكون أقرب إلى الحق أيضاً لو قلنا إن العمل هو أداة الشعور، ذلك لأن تعقيد العمل في ذاته والتشابك بين العمل والعمل سيكونان الوسيلة الوحيدة الممكنة التي يتحرر بها الشعور من سجنه. فكيف نختار أحد هذين الفرضين؟ لو كان الفرض الأول صادقاً لرسم الشعور حالة الدماغ رسماً مضبوطاً في كل لحظة؛ وسيكون التوازي (بالقدر الذي يكون فيه مقبولاً لدى العقل) دقيقاً بين الحالة النفسية والحالة الدماغية. والأمر على عكس ذلك في الفرض الثاني، إذ سيوجد تضامن وتبعية متبادلة بين الدماغ والشعور، لكن لن يكون هناك توازن. وكلما كان الدماغ أكثر تعقيداً وازداد، تبعاً لذلك، عدد الأفعال الممكنة التي يختار بينها الكائن العضوي، وجب على الشعور أن يطغى على الجسم الطبيعي المقارن له. فمثلاً ربما أثرت ذكرى منظر شهده كلب وإنسان في دماغيهما بطريقة واحدة لو كان الإدراك الحسي واحداً في كلتا الحالتين، ومن ذلك فإن الذكرى يجب أن تكون شيئاً مختلفاً تماماً في شعور الرجل عنها في شعور الكلب. فستظل الذكرى لدى هذا الأخير سجيئة الإدراك، ولن تستيقظ إلا عندما يأتي إدراك مماثل يستدعيها بتكرار نفس المنظر، وعندئذ تبدو الذكرى بطريق التعرف على الإدراك الحالي، أكثر من أن تبدو بسبب بعث هذه الذكرى نفسها مرة أخرى، هذا إلى

أن ذلك التعرف يغلب فيه الجانب العملي على الجانب الفكري. وعلى عكس ذلك، يستطيع الإنسان أن يستحضر إحدى الذكريات حسبما يريد، وفي أي لحظة، وبصرف النظر عن الإدراك الحالي. فهو لا يقتصر على تمثيل حياته الماضية، بل يتصورها ويحلم بها. ولما كان التعديل المكاني في الدماغ الذي ترتبط به الذكرى واحداً في حالة الرجل والكلب، فإن الفارق النفسي بين ذكرى كل منهما لا يمكن أن يكون سببه راجعاً إلى اختلاف تفصيلي بين عمليتين دماغيتين، بل يرجع إلى الاختلاف بين الدماغين اللذين يعتبران في جملتهما: فإن أكثر الدماغين تعقيداً، متى أدى إلى تشابك عدد كبير من العمليات فيما بينها، فسوف يتيح للشعور أن يتحرر من العوائق التي تفرضها عليه هذه العمليات أو تلك، وأن يصل إلى الاستقلال (بنفسه). أما أن الأمور تجري على هذا النحو تماماً، وأن الفرض الثاني من هذين الفرضين هو الذي يجب أن ترتضيه، فذلك ما حاولنا البرهنة عليه في بحث سابق، بدراسة الظواهر التي تبرز بوضوح العلاقة بين الحالة الشعورية والحالة الدماغية، وهي ظواهر التعرف الطبيعي والشاذ، ولا سيما حالات الحبسة^(١) aphasies. لكن هذا هو ما يمكن التكهن به أيضاً عن طريق الاستدلال العقلي. فلقد بينا كيف أن الفرض القائل بوجود تعادل بين الحالة الدماغية والحالة النفسية يعتمد على مبدأ متناقض في ذاته، وعلى خلط بين ضربين من الرمزية يتنافى أحدهما مع الآخر^(٢).

إن تطور الحياة، الذي ينظر إليه من هذا الجانب، يتحدد معناه على نحو أشد وضوحاً، وإن لم يكن من الممكن إدراجه تحت فكرة حقيقية. فكل الأمور تجري كما لو كان تيار شعوري واسع قد نفذ إلى المادة، وهو محمل بعدد هائل من الحالات الممكنة المتداخلة، وشأنه في ذلك شأن كل شعور. فقاد المادة إلى التنظيم العضوي، غير أن حركته قد أصبحت بسبب ذلك بطيئة ومنقسمة إلى أكبر حد ممكن. وفي الواقع اضطر الشعور، من جانب، إلى الخمود، على غرار الشرنقة داخل الغشاء حيث تعد لنفسها أجنحة، ومن

(1) Matière et Memoire, Chap. II et III.

(2) Le paralogisme psycho-physiologique (Revue de métaphysique, novembre. 1904).

جانب آخر، أن الميول المتعددة التي كان ينطوي عليها الشعور توزعت بين مجموعات متباعدة من الكائنات العضوية، هذا إلى أن تلك الكائنات كانت قد عبرت عن هذه الميول تعبيراً خارجياً، على هيئة حركات، بدلاً من أن تعبر عنها تعبيراً داخلياً على هيئة تصورات. وفي أثناء هذا التطور استيقظت بعض هذه الميول استيقاظاً يتجه إلى الكمال شيئاً فشيئاً، في حين أن بعضها الآخر أخذته سنة من الخمود تزداد عمقاً بالتدرج، وكان خمود بعض هذه الميول نافعاً لنشاط بعضها الآخر. لكن كان من الممكن أن تتم اليقظة بطريقتين مختلفتين. فالحياة، أي الشعور المتدفق خلال المادة، كانت تثبت انتباهها إما على حركتها ذاتها، وإما على المادة التي تجتازها. وهكذا كانت تتجه إما في اتجاه الحدس، وإما في اتجاه العقل. ويبدو أن الحدس، في الوهلة الأولى، أفضل من العقل بكثير؛ وذلك لأن الحياة والشعور يحتفظان فيه بوجودهما الداخلي، غير أن منظر تطور الكائنات الحية يبين لنا أنه ما كان يستطيع الذهاب إلى حد بعيد. فمن جانب الحدس، وجد الشعور أن غلافه يضيق عليه الخناق إلى أكبر حد فاضطر إلى أن يختزل الحدس إلى غريزة، ومعنى ذلك أنه لا يحيط إلا بهذا الجزء الضئيل، جداً، من الحياة الذي كان يهمه؛ - هذا إلى أنه لا يحيط بهذا الجزء إلا في الظلام، وذلك بأن يلمسه دون أن يراه تقريباً. ومن هذا الجانب، احتجب الأفق مباشرة، وعلى العكس من ذلك متى تحدد الشعور على هيئة العقل، أي عندما تركز أول الأمر على المادة فإنه يبدو كما لو كان قد أصبح خارجياً بالنسبة إلى نفسه؛ غير أنه لما كان يتكيف بالأشياء الخارجية فإن ذلك هو السبب المحقق في أنه يستطيع السريان وسطها، والتغلب على الحواجز التي تقيمها هذه الأشياء في طريقه، وأن يوسع مجاله على نحو غير محدود. وفيما عدا ذلك فإنه متى تحرر يستطيع أن ينطوي على نفسه داخلياً، وأن يوقظ إمكانيات الحدس التي ما تزال راکدة فيه.

ومن وجهة النظر هذه، لا يبدو أن الشعور فحسب هو المبدأ المحرك للتطور؛ بل إن الإنسان يظهر لكي يشغل مكاناً ممتازاً بين الكائنات الشعورية نفسها. فليس الفارق بينه وبين الحيوانات فارقاً في الدرجة؛ بل هو فارق في الطبيعة. وفي انتظار بروز هذه النتيجة

في الفصل التالي سنبين الآن كيف توحى بها تحليلاتنا السابقة.

إن عدم تناسب الخارق للعادة بين نتائج اختراع ما وبين هذا الاختراع نفسه لظاهرة جديدة بالملاحظة. لقد قلنا إن العقل قد تشكل على أساس صلته بالمادة، وإنه يهدف أولاً إلى الصناعة. لكن هل يصنع العقل من أجل الصناعة أم يسعى بطريقة غير إرادية بل غير شعورية، وراء شيء آخر مختلف عن ذلك تماماً؟ إن الصنعة تنحصر في خلع صورة على المادة، وفي جعلها مرنة قابلة للانطواء، وفي تحويلها إلى أدوات حتى يمكن السيطرة عليها. وهذه السيطرة هي التي تعود على الإنسانية بالنفع، أكثر مما تعود به عليها النتيجة المادية للاختراع نفسه. فإذا أفدنا فائدة مباشرة من الشيء المصنوع، كما قد يستطيع أن يفعل حيوان عاقل، بل إذا كانت هذه الفائدة هي كل ما كان يحاول المخترع الوصول إليه، فإن ذلك كله لشيء تافه بالنسبة إلى الأفكار الجديدة والعواطف الجديدة التي قد يدعو الاختراع إلى ظهورها من جميع الجهات. كما لو كانت النتيجة الجوهرية لهذا الاختراع هي أن يسمو بنا فوق مستوانا الحالي. وأن يوسع آفاقنا تبعاً لذلك. فعدم تناسب هنا بين السبب والنتيجة كبير جداً بحيث يعسر علينا القول بأن السبب هو الذي ينتج نتيجته. حقاً إنه يثيرها، عندما يحدد لها اتجاهها. فكل شيء يتم كما لو كانت سيطرة العقل على المادة تهدف إلى هذا الغرض الرئيسي. وهو إطلاق سراح شيء كانت المادة توقيفه.

ويتجلى هذا الخاطر نفسه عندما نقارن بين دماغ الإنسان ودماغ الحيوانات، فالاختلاف لا يبدو أولاً إلا اختلافاً في الجحيم والتعقيد. لكن لا بد من وجود شيء سوى ذلك، كما تشهد بذلك طريقة كل منهما في أداء وظيفته. فنرى لدى الحيوان أن العمليات الحركية التي يستطيع الدماغ، التأليف بينها؛ أو نقول، بعبارة أخرى، إن العادات التي يكتسبها الحيوان بإرادته - ليس لها من هدف ولا نتيجة أخرى سوى القيام بالحركات المرسومة في هذه العادات والمخزنة في هذه العمليات. أما عند الإنسان فإن العادة الحركية قد تؤدي إلى نتيجة ثانية لا سبيل إلى مقارنتها بالنتيجة الأولى، فإنها تستطيع تعطيل عادات حركية أخرى، وهكذا، تحرر الشعور متى سيطرت على الحركات الآلية. ونحن نعلم

المناطق الواسعة التي تشغلها اللغة في المخ الإنساني. فالعمليات العصبية المقابلة للكلمات تتصف بهذه الصفة الخاصة، وهي أنها تستطيع الاشتباك مع عمليات أخرى، أي مع تلك التي تقابل الأشياء نفسها مثلاً، أو التي تستطيع أيضاً أن تتشابك فيما بينها، وفي أثناء ذلك الوقت نرى أن الشعور الذي كان منقاداً وغارقاً في القيام بعمل ما يتمالك نفسه ويتحرر^(١).

وإذن يجب أن يكون الاختلاف أكثر عمقاً مما قد يوحي به فحص سطحي. وهو الاختلاف الذي قد نجده بين عملية تستوعب الانتباه؛ وبين عملية يمكن السهو عنها. فإن الآلة البخارية البدائية كما تخيلها «نيو كمن» Newcomen كانت تتطلب وجود شخص لا يكلف بشيء آخر سوى إدارة الصنابير، إما لإدخال البخار في الأسطوانة، وإما ليقذف فيها بالماء البارد الذي يهدف إلى عملية التكاثف. ويقال إن طفلاً كان يقوم بهذا العمل فلما اشتد به الضجر منه فكر في ربط مفاتيح الصنابير برقاص الآلة البخارية، وذلك بوساطة بعض الخيوط. ومن ثم أخذت الآلة تفتح وتغلق صنابيرها من تلقاء نفسها، فكانت تؤدي عملها وحدها. والآن، لو أن ملاحظاً قارن تركيب هذه الآلة الثانية بتركيب الأولى، دون أن يشغل نفسه بالطفلين المكلفين بمراقبة كل منهما، لما وجد بينهما سوى فارق طفيف من جهة التعقيد. وهذا، في الواقع، كل ما يمكن أن يلمحه المرء عندما لا ينظر إلا إلى الآلتين. لكن لو ألقى نظرة خاطفة على الطفلين، لوجد أحدهما مستغرقاً في المراقبة، والآخر حراً يلعب كما يهوى وأن الاختلاف بين الآلتين من هذه الناحية حاسم؛ إذ إن الأولى تحتفظ بانتباه طفلها أسيراً، بينما تعفيه الثانية من كل عمل. ونعتقد أن اختلافاً من هذا القبيل هو الذي يجده المرء بين مخ الحيوان ومخ الإنسان.

وبالاختصار إذا أردنا أن نعبر بمصطلحات غائية، وجب القول بأن الشعور، بعد

(١) وقد قال أحد علماء الجيولوجيا، ممن أتيح لنا الإشارة إلى اسمه وهو ن. س. شالير N. S. Shaler هذه العبارة البارة: «عندما نصل إلى الإنسان فإنه يبدو لنا أننا نشهد انهيار الفكرة القديمة القائلة بخضوع العقل للجسم وأن الأجزاء العقلية تنمو بسرعة خارقة للعادة، ويظل الشيء الجوهري في تركيب الجسم على ما هو عليه» (Shaler, The interpretation of nature, Boston 1899, p, 187)

أن كان مضطراً إلى تقسيم العالم العضوي إلى جزأين متكاملين هما النباتات من جهة والحيوانات من جهة أخرى، وذلك حتى يتحرر هو نفسه -نقول بعد أن اضطرت الشعور إلى ذلك بحث عن منفذ في الاتجاه المزدوج للغريزة والعقل: ولم يهتد إليه من جانب الغريزة، ولم يحصل عليه من جانب العقل إلا بعد وثبة مفاجئة من الحيوان إلى الإنسان. وهكذا قد نجد في نهاية الأمر أن الإنسان قد يكون هو سبب التنظيم الشامل للحياة على كوكبنا. غير أن هذا لن يكون سوى طريقة في التعبير. والحقيقة أنه ليس هناك سوى تيار خاص للوجود والتيار المضاد له؛ هذا هو منبع كل تطور للحياة. والآن يجب أن نتعمق في فحص التضاد بين هذين التيارين. فربما اهتمدنا بهذه الطريقة إلى الكشف عن منبعهما المشترك. ولا ريب في أننا نتطرق على هذا النحو، إلى التوغل في أشد مناطق الميتافيزيقا غموضاً. لكن لما كان أحد الاتجاهين اللذين يجب علينا أن نتبعهما محدداً بالعقل، والآخر بالغريزة والحدس، فلا خوف من أن نضل طريقنا. إن منظر تطور الحياة يوحي إلينا بفكرة خاصة في المعرفة، وبمنظرة ميتافيزيقية، تتضمن كل منهما الأخرى. ومتى تحددت معالم هذه الميتافيزيقا وهذا النقد^(١) فيستطيعان إلقاء ضوء، بدورهما على التطور في جملته.



(١) أي نظرية المعرفة المشار إليها في السطر السابق «المترجم».

الفصل الثالث

معنى الحياة

نظام الطبيعة وشكل العقل

منهج يجب أن يتبع

لقد رسمنا، في خلال الفصل الأول من هذا الكتاب، خطأً فاصلاً بين المادة غير العضوية والمادة العضوية، لكننا كنا نشير إلى أن تجزئة المادة إلى أجسام غير عضوية إنما تتناسب مع حواسنا وعقلنا، وأن المادة التي ننظر إليها على أنها كل غير منقسم يجب أن تكون تياراً بدلاً من أن تكون شيئاً، وبهذا كنا نمهد الطريق أمام التقريب بين غير الحي والحي.

ومن جانب آخر، قد بينا في الفصل الثاني أن التضاد نفسه يوجد بين العقل والغريزة، فإن هذه الأخيرة تتوافق مع الحياة في بعض معالمها، أما العقل فقد اتخذ تعاريج المادة غير الحية نموذجاً له. وقد أضفنا إلى ذلك أن الغريزة والعقل يبرز كل منهما على قاع وحيد لا يمكن تسميته بكلمة أخرى أفضل من كلمة الشعور على وجه العموم، وهو الذي يجب أن يكون مقترناً بحياة الكون بأسره. ومن هنا كنا نوميء إلى إمكان توليد العقل ابتداءً من الشعور الذي يشتمل عليه.

وإذن فربما حان الوقت لمحاولة تفسير نشأة العقل ونشأة الأجسام في الوقت نفسه، ومن البديهي أن هاتين المحاولتين تربطهما صلة متبادلة، إذا كان حقاً أن الخطوط الكبرى لعقلنا ترسم الشكل العام لتأثيرنا العملي في المادة، وأن تفاصيل المادة تتحدد طبقاً

لمطالب تأثيرنا العملي. فالمادية والعقلية ربما تكونتا في تفاصيلهما عن طريق التكيف المتبادل. فكل من هذه وتلك ربما نجمت من صورة للوجود أكثر اتساعاً وسموّاً. وهذا هو المصدر الذي ينبغي أن نحدده لكل من العقل والمادة حتى نرى كيف خرجا منه.

وفي الوهلة الأولى، ستبدو مثل هذه المحاولة أكثر تهوُّراً من أشد التأمّلات الميتافيزيقية جرأة، فهي تزعم أنها ستذهب إلى حد أبعد مما يذهب إليه علم النفس، وأبعد من نظريات نشأة الكون، وأبعد من الميتافيزيقا التقليدية، وذلك لأن علم النفس وعلم الكون والميتافيزيقا تبدأ بأن ترتضي العقل من حيث ما ينطوي عليه جوهرياً، في حين أن الأمر يدور هنا حول توليد العقل من حيث صورته ومادته. والحقيقة أن المحاولة أكثر تواضعاً من ذلك بكثير كما سنبين ذلك عما قليل. لكن لنقل أولاً بما تختلف عن المحاولات الأخرى.

فإذا بدأنا بعلم النفس وجب ألا نعتقد أنه يولد العقل عندما يتتبع نموه التدريجي خلال السلسلة الحيوانية. ويوقفنا علم النفس المقارن على أن الحيوان كلما كان أكثر عقلاً زاد ميله إلى التفكير في الأفعال التي يستخدم بها الأشياء وهكذا يزداد قرباً من الإنسان، لكن أفعاله كانت تميل من تلقاء ذاتها إلى متابعة الفعل الإنساني في خطوته الكبرى. فكانت تميز في العالم المادي بين الاتجاهات الكبرى نفسها التي تميز بينها فيه، وكانت تركز على المواضيع نفسها التي تربط فيما بينها العلاقات نفسها. بحيث أن عقل الحيوان؛ وإن لم يكن معاني كلية بمعنى الكلمة. فإنه يجول منذ الآن في جو معنوي. ولما كان عقل الحيوان مستغرقاً في كل لحظة بالأفعال وضروب السلوك التي تخرج منه، ولما كانت هذه الأمور تجذبه إلى الخارج، وهكذا يصبح خارجياً بالنسبة إلى نفسه فإن التصورات لديه تكون عملية دون ريب؛ بدلاً من أن تكون موضوع تفكير لديه، وفي الأقل، تعد هذه الصورة العملية في التفكير رسماً مجملاً للعقل الإنساني في جملته^(١). وإذن فتفسير عقل

(١) لقد توسعنا في هذه النقطة في كتاب المادة والذاكرة (Matière et Memoire) في الفصلين الثاني والثالث ولا سيما في صفحات ٧٨-٨٠، ١٦٩-١٨٦.

الإنسان بعقل الحيوان ينحصر في مجرد تنمية جرثومة إنسانية لتعبيراتنا. فيبين المرء كيف أن كائنات يزداد عقلها شيئاً فشيئاً قد سارت مسافات بعيدة في اتجاه معين. لكن بمجرد أن نتحدث عن هذا الاتجاه فإننا نفترض وجود العقل.

كذلك يفترض وجود العقل، كما تفترض المادة في الوقت نفسه، في نظرية عن الكون شبيهة بنظرية «سبنسر». فمثل هذه النظرية تبين لنا أن المادة تخضع لقوانين، وأن المواضيع ترتبط بالمواضيع، والظواهر بالظواهر تبعاً لعلاقات مطردة، وأن هذه العلاقات وهذه القوانين تنطبع في الشعور؛ وهكذا يتشكل الشعور بالتعاريح العامة للطبيعة، ويتحدد على هيئة عقل. لكن كيف لا نرى أننا نفرض وجود العقل بمجرد أن نقرر وجود الأشياء والظواهر؟ ومن البديهي، مبدئياً، بصرف النظر عن أي فرض خاص بجوهر المادة، أن مادية جسم من الأجسام لا تنتهي عند النقطة التي تلمسه فيها. فهو موجود في كل مكان يمكن الشعور فيه بتأثيره. وإذا نحن لم نتحدث إلا عن قوته الجاذبة وجدنا أنها تؤثر في الشمس وفي الكواكب، وربما في الكون بأكمله. هذا إلى أنه كلما تقدم علم الطبيعة اتجه إلى محو فردية الأجسام، بل فردية الجسيمات التي بدأ الخيال العلمي بتحليل الأجسام إليها: فالأجسام والجسيمات تميل إلى الانصهار فيما بينها على هيئة تأثير كوني متبادل. إن إدراكنا تعطينا رسماً لتأثيرنا الممكن في الأشياء أكثر مما تعرض علينا تأثير هذه الأشياء فينا. فتعاريح الأشياء لا تعدو حدود ما يمكننا إدراكه وتعديله فيها. والخطوط التي نراها مرسومة خلال المادة إنما هي الخطوط نفسها التي ندعى للسير عليها. وقد ازدادت الخطوط والطرق وضوحاً كلما مهد السبيل أمام تأثير الشعور في المادة، ومعنى ذلك في جملة الأمر، كلما أخذ العقل يتكون. ومن المشكوك فيه أن الحيوانات التي أنشئت تبعاً لخطة غير خطتنا، كأحد الحيوانات غير الفقرية أو الحشرات، تقتطع المادة وفقاً للمفاصل نفسها التي نرسمها؛ بل ليس من الضروري أن نجزئ المادة إلى أجسام. وإذا تتبعنا الاتجاهات التي تحددها الغريزة لم نكن في حاجة إلى ملاحظة مواضيع؛ بل يكفي أن نفرق بين خواص. والأمر على عكس ذلك فيما يتصل بالعقل فإنه ينزع، حتى في

أحط أشكاله، إلى استخدام المادة للتأثير في المادة. فإذا قبلت المادة الانقسام، من جانب ما، إلى فاعلين ومنفعلين، أو إلى مجرد قطع متميزة ومقتترنة في الوجود، فإن العقل سوف يلاحظ المادة من هذه الناحية. وكلما اهتم العقل بالتقسيم فإنه ينشر في المكان مادة على هيئة امتداد مجاور لامتداد آخر. وهي مادة متجهة إلى المكانية دون ريب، ومع ذلك فإن أجزاءها ما زالت، في حالة تضمن وتداخل متبادل. وهكذا، فإن الحركة نفسها التي تحمل الذهن على أن يتحدد على هيئة عقل، أي على هيئة معان كلية متميزة، تفضي بالمادة إلى أن تتجزأ إلى مواضيع تبدو خارجة بعضها عن بعض بصفة واضحة. فكلما غلب طابع العقل على الشعور، زادت قابلية المادة للتحديد المكاني. ومعنى ذلك أن فلسفة التطور متى تصورت أن المكان يحتوي على مادة مفصلة وفقاً للخطوط نفسها التي سيتبعها عملنا، فإنها تفترض وجود عقل تام التكوين، مع أنها كانت تزعم تفسير ميلاده.

وعندما تستنبط الميتافيزيقا مقولات التفكير بطريقة منطقية فإنها تصرف جهدها إلى عمل من هذا القبيل وإن كان أكثر إرهاقاً، وأكثر شعوراً بنفسه، إذا يعصر الميتافيزيقي العقل ويرجعه إلى جوهره، ويجعله منحصراً في مبدأ أولى جداً بحيث يمكن الاعتقاد أنه مبدأ أجوف: ثم يستنبط المرء من هذا المبدأ ما وضعه فيه من قبل من عناصر توجد بالقوة. وبهذا يبين الميتافيزيقي، دون شك، كيف يتسق العقل مع نفسه؛ ويعرف العقل ويحدد صيغته، لكنه لا يفسر لنا بحال ما كيف نشأ. وإن محاولة كتلك التي قام بها «فيشته» (Fichte)، وإن كانت مسحاة الفلسفة فيها أغلب منها في محاولة «سبنسر» لأنها كانت أكثر احتراماً للنظام الحقيقي للأشياء فإنها لا تقودنا في طريقنا أبعد مما فعلت صاحبته. فإن «فيشته» يعتبر التفكير في حالة تركيزه، ثم يمدده على هيئة حقيقة واقعية؛ أما «سبنسر» فيبدأ بالحقيقة الخارجية ويركزها على هيئة عقل، لكن يجب في كلتا الحالتين أن يبدأ المرء بالتسليم بوجود العقل سواء أكان مضغوطاً أم مزدهراً، يدرك في ذاته بنظرة مباشرة، أم يلوح عن طريق التفكير في الطبيعة كما لو كانت هذه مرآة ينعكس فيها.

إن اتفاق معظم الفلاسفة في هذه النقطة إنما يرجع إلى أنهم يؤكدون وحدة الطبيعة

جميعاً، وإلى أنهم يتخيلون هذه الوحدة في صورة مجردة وهندسية. فهم لا يرون ولا يريدون أن يروا فجوة بين العالم العضوي والعالم غير العضوي. ففريق من هؤلاء الفلاسفة يتخذون غير العضوي نقطة بدء لهم ويزعمون أنهم يعيدون تركيب الكائن الحي بطريق زيادة تعقيد المواد غير العضوية فيما بينها: أما الآخرون فيجعلون الحياة نقطة البدء، ثم يتجهون نحو المادة غير الحية، بإقلال تدريجي للحدة ويرعون في تنظيمه؛ لكن هؤلاء وهؤلاء يتفقون على أن الطبيعة لا تحتوي إلا على فروق تدريجية، أي درجات التعقيد حسب الفرض الأول ودرجات الحدة حسب الفرض الثاني. ومتى سلم المرء بهذا المبدأ أصبح العقل في مثل اتساع الحقيقة الواقعية، وذلك لأنه ليس ثمة ريب في أن ما تحتوي عليه الأشياء من طابع هندسي إنما يقع بتمامه في متناول العقل الإنساني؛ وإذا كان الاتصال تاماً بين الهندسة وبقية الأشياء، فإن بقية الأشياء تصبح معقولة وعاقلة سواء بسواء. وتلك هي المسلمة التي تقوم عليها معظم المذاهب. وللاقتناع بأن الأمر كذلك، ما علينا إلا أن نقارن بين النظريات التي لا تبدو بينها أي صلة أو نقطة مشتركة، كنظرية «فيشته» و«سبنسر» مثلاً - وهما اسمان أرادت لنا الصدفة أن نقارن بينهما.

وإذن فهذه التأملات تنطوي في الواقع على اعتقادين (متكاملين وترابطهما علاقة متبادلة) وهما أن الطبيعة واحدة، وأن وظيفة العقل تنحصر في الإحاطة بها تماماً. ولما كان من المفروض أن قوة المعرفة مقترنة بالتجربة في جملتها فلم يعد هناك مجال للحديث عن توليدها. فالمرء يسلم بوجودها ويستخدمها كما يستخدم النظر لكي يحيط بالآفق. حقاً سوف يختلف الرأي حول قيمة النتيجة: ففي نظر بعضهم ستكون الحقيقة الواقعية هي التي سيضملمها العقل، وفي نظر الآخرين لن يحيط العقل إلا بشبحها. لكن ما يقف عليه العقل سواء أكان شبحاً أم حقيقة، يفترض أنه هو كل ما يمكن الوقوف عليه.

ومن هنا يمكن تفسير الثقة المفرطة التي توليها الفلسفة لقوى العقل الفردي. فسواء أكانت الفلسفة اعتقادية أم نقدية، وسواء سلمت بنسبية معرفتنا أم زعمت أنها تدرك الحقيقة المطلقة، فإنها على وجه العموم، إنتاج الفيلسوف، ونظرة وحيدة وشاملة للكل.

فإما أن تقبل وإما أن ترفض.

أما الفلسفة التي ننادي بها فهي أكثر تواضعاً وهي الوحيدة التي يمكن أن تتجه نحو التمام والكمال. والعقل الإنساني على النحو الذي نتصوره ليس بحال ما ذلك العقل الذي كان يعرضه علينا أفلاطون في أسطورة الكهف. فلم تعد وظيفته تنحصر في رؤية الظلال العابرة التي لا طائل تحتها، ولا في تأمل النجم الباهر، بل هناك شيء آخر يشغله إذا التفت هذا العقل إلى الوراء^(١)، ولما كنا مثقلين بعمل باهظ، شأن ثيران المحراث، فإننا نشعر بحركات عضلاتنا ومفاصلنا شعور الثيران بثقل المحراث ومقاومة التربة: فوظيفة العقل الإنساني هي العمل والوعي بهذا العمل والانصال بالحقيقة الواقعية، بل الحياة فيها ولكن فقط بالقدر الذي يهم العمل الذي يتم والطريق الذي يشق، ومع ذلك فهناك تيار سائل خير يغمرنا، ومنه نستقي القوة على العمل والحياة. وإننا لنستشيق دائماً من هذا الخضم من الحياة الذي يشملنا شيئاً ما، ونشعر أن وجودنا، أو على الأقل عقلنا الذي يوجهه، قد تكون فيه بنوع من التجمد المحلي. فالفلسفة لا يمكن إلا أن تكون مجهوداً لكي ينصهر المرء من جديد في الوجود الكلي. وإذا ما رجع العقل إلى أصله، فسوف يحيا نشأته بطريقة معكوسة، غير أنه ليس من الممكن أن تتم تلك المحاولة في التفلسف دفعة واحدة: فمن الضروري أن تكون جماعية وتدرجية. وستنحصر في تبادل الخواطر التي يصحح بعضها بعضاً ويتراكم بعضها على بعض أيضاً، فتنتهي إلى أن تمد نطاق الإنسانية في أنفسنا، وإلى أن تصل إلى أن تسمو بالإنسانية إلى مستوى فوق مستواها العادي.

لكن هذا المنهج مضاد لأشد العادات العقلية تأصلاً. فهو يوحي مباشرة بفكرة الدور المنطقي. سيقال لنا: عبثاً تزعمون الذهاب إلى حد أبعد مما يصل إليه العقل، فكيف تستطيعون ذلك إن لم يكن بوساطة العقل نفسه؟ فإن كل شيء مستتير في شعوركم إنما هو عقل. فأنتم محصورون داخل تفكيركم، ولن تخرجوا منه. فلتقولوا؛ لو شئتم؛ إن العقل يمكن أن يتقدم، وإن معرفته ستزداد وضوحاً بالنسبة إلى عدد من الأشياء يطرد

(١) انظر هذه الأسطورة في كتابنا في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والإسلام، الفصل الثاني «محمود قاسم».

دائمًا في الزيادة. لكن ليس لكم أن تتكلموا عن ميلاد العقل ذلك لأنكم لا تصفون نشأته إلا عن طريق عقلكم.

إن هذا الاعتراض يعرض للذهن بطريقة طبيعية. غير أنه من الممكن أن يبرهن المرء بمثل هذا الاستدلال على استحالة تحصيل أي عادة جديدة. إن جوهر الاستدلال هو أن يحصرنا في دائرة المعطيات. لكن العمل يفصم الدائرة. فإذا لم ترق رجلًا يسبح فلربما قلت لي: إن السباحة أمر مستحيل، نظرًا لأن الإنسان إذا أراد أن يتعلم السباحة فإنه ينبغي له أولاً أن يبدأ بأن يحتفظ بنفسه على سطح الماء، وأن يكون تبعًا لذلك عالمًا بالسباحة من قبل. والواقع أن الاستدلال سيحبسني دائمًا في الأرض المتماسكة. لكن إذا رميت نفسي، ببساطة، في الماء دون خوف فسوف أحتفظ بنفسى على الماء أولاً بأي طريقة كانت عندما أصارع الماء، ثم أتكيف شيئًا فشيئًا بهذا الوسط الجديد، وسأتعلم السباحة. وهكذا فهناك نوع من التناقض العقلي، من الوجهة النظرية، عندما تريد المعرفة بطريقة أخرى سوى العقل، لكن إذا نحن ارتضينا المخاطرة صراحة، فربما حل العمل العقدة التي عقدها الاستدلال والتي لن يحلها أبدًا.

هذا إلى أن المخاطرة تبدو أقل جسامة كلما زاد ميل المرء إلى قبول وجهة النظر التي نرتضيها. فقد بينا أن العقل قد انفصل من حقيقة أكثر اتساعًا، غير أنه لم يحدث قط انفصال تام بينه وبينها: فمحول التفكير بالمعاني الكلية يوجد حاشية غير واضحة المعالم تذكرنا بأصله. أضف إلى ذلك أننا قارنا العقل بنواة صلبة ربما تكونت بطريق التكاثف. وهذه النواة لا تختلف اختلافًا حاسمًا عن السائل الذي يحيط بها. وهي لن تذوب فيه إلا لأنها من المادة نفسها. فهذا الذي يرمي بنفسه إلى الماء، ولم يكن قد عرف قط إلا مقاومة الأرض المتماسكة سيغرق مباشرة لو لم يصارع سيولة الوسط الجديد، فهو مضطر إلى التشبث بما يقدمه إليه الماء من عناصر صلبة، إذا أجزى هذا التعبير. وبهذا الشرط وحده ينتهي المرء بأن يتلاءم بما يحتوي عليه الماء من عناصر غير متماسكة. وهكذا الأمر بالنسبة إلى تفكيرنا عندما يعقد العزم على أن يقوم بوثبته.

لكن يجب عليه أن يثب، أي يخرج من بيئته. وإن العقل الذي يفكر في قواه لن يستطيع مد نطاقها، مع أن هذا الامتداد لا يبدو مخالفاً للعقل بحال ما متى تم القيام به. فمهما غيرت من طريقة المشي بألف شكل وألف شكل فلن تستنبط من ذلك قاعدة للسباحة. فلتدخل إلى الماء، وعندما تعلم كيف تسبح فستفهم أن عملية السباحة ترتبط بعملية المشي. فالأولى امتداد للثانية، لكن الثانية ما كانت تفضي بك إلى الأولى. وعلى هذا النحو ستستطيع أن تفكر تفكيراً نظرياً عقلياً، كما تريد، في عملية العقل دون أن تستطيع قط أن تسمو على العقل بهذه الطريقة. وسوف تحصل على شيء أكثر تعقيداً، غير أنك لن تحصل بحال ما على شيء أسمى أو مخالف له فحسب. فيجب أن تتعجل الأمور، وأن تستخدم فعلاً إرادياً في دفع العقل خارج مجاله الخاص.

وإذن فليس الدور المنطقي إلا دوراً ظاهرياً. فنحن نعتقد على عكس ذلك أن هذا الدور يصحب كل طريقة غير طريقتنا في التفلسف. وهذا هو ما نريد بيانه في بضع كلمات، وإن لم يكن ذلك إلا لكي نبرهن على أنه ليس للفلسفة ولا ينبغي لها أن تقبل الصلة التي يقررها المذهب العقلي المحض بين نظرية المعرفة ونظرية الشيء المعروف، أي بين الميتافيزيقا والعلم.

العلم والفلسفة

في النظرة الولي، قد يبدو من الحكمة أن نترك ملاحظة الظواهر للعلم الوضعي؛ فكل من علم الطبيعة والكيمياء يهتم بالمادة غير الحية، وتدرس العلوم البيولوجية وعلم النفس مظاهر الحياة. وعندئذ تنحصر مهمة الفيلسوف في مجال ضيق جداً، إذ سوف يتلقى الظواهر والقوانين من أيدي العلماء، إما لكي يحاول السمو عن مستواها لإدراك أسبابها العميقة، وإما لأنه يعتقد استحالة الذهاب إلى حد أبعد من العلماء ويرهن على اعتقاده بتحليل المعرفة العلمية، وفي كلتا الحالتين يحترم الظواهر والعلاقات على النحو الذي

ينقلها إليه العلم، احترامه للشيء الذي صدر حكم نهائي فيه. وسوف يضيف إلى هذه المعرفة نقدًا لقوة المعرفة كما يضيف إليها نظرة ميتافيزيقية إذا دعت الضرورة: أما عن المعرفة نفسها، من حيث ماديتها فإنه يعدها من مجال العلم لا من مجال الفلسفة.

لكن كيف لا نرى أن هذا التقسيم المزعوم للعمل ينتهي إلى بث الاضطراب والخلط في كل شيء؟ إن الميتافيزيقا أو النقد الذي يحتفظ الفيلسوف لنفسه أن يقوم به سوف يتلقاهما تامين من العلم الوضعي، لأنهما يوجدان ضمناً في الأوصاف والتحليلات التي ترك للعالم كل العناية للقيام بها. ولما لم يشأ أن يتدخل، منذ البدء في المسائل الواقعية فإنه يجد نفسه مضطراً إلى الاكتفاء، في المسائل النظرية، بمجرد استخدام صيغة أكثر دقة في التعبير عن الميتافيزيقا أو نقد المعرفة غير الشعوريين، وغير المتماسكين، اللذين يحدد العلم معالمها بسبب مسلكه تجاه الحقيقة الواقعية. فليس لنا أن ندع أنفسنا فريسة للخداع بسبب تشابه ظاهري بين الأشياء الطبيعية والأشياء الإنسانية. فلنأخذ هنا في المجال القضائي حيث يتميز كل من وصف الحادثة والحكم عليها أحدهما عن الآخر، لمجرد هذا السبب اليسير جداً، وهو أنه يوجد في هذه الحالة قانون مستقل عن الحادثة وأسمى منها، وهو القانون الذي أملاه المشرع. أما هنا فالقوانين توجد داخل الظواهر، وهي تتناسب مع الخطوط التي يتبعها العالم لكي يجزئ الحقيقة الواقعية إلى ظواهر متميزة. فليس من المستطاع أن نصف مظهر الشيء دون أن نصدر حكماً سابقاً على طبيعته العميقة، وعلى تنظيمه. فلم تعد الصورة قابلة للانفصال تماماً عن المادة، وإن هذا الذي بدأ بأن يحتفظ للفلسفة بمسائل المبادئ؛ والذي أراد بذلك أن يضع الفلسفة في مرتبة أسمى من العلوم كما توجد محكمة النقض فوق المحكمة الابتدائية ومحكمة الاستئناف، سوف ينساق تدريجياً إلى أن يقصر مهمة الفلسفة على أن تكون مجرد محكمة للتسجيل تكلف، على أكثر تقدير، بصياغة الأحكام، التي تأتي إليها نهائية لا تقبل النقض في عبارات أكثر دقة.

والواقع أن العلم الوضعي إنتاج للعقل المحض. وسواء أقبل الناس أم رفضوا فكرتنا عن العقل فإن هناك نقطة يسلم لنا بها الجميع، وهي أن العقل يشعر بأنه في مجاله الطبيعي

على وجه الخصوص عندما يوجد وجهًا لوجه مع المادة غير العضوية، ثم أنه يفيد من هذه المادة على نحو أفضل فأفضل بطريق الاختراعات الميكانيكية. وتصبح الاختراعات الميكانيكية أكثر يسرًا عليه كلما فكر في المادة تفكيرًا ميكانيكيًا. فالعقل يحمل بين ثناياه، وبصورة منطقية طبيعية، مذهبًا هندسيًا كامنًا يتضح شيئًا فشيئًا كلما توغل العقل في صميم المادة غير الحية. فهو قد شكل على نحو يتناسب مع هذه المادة، وهذا هو السبب في أن علم الطبيعة والميتافيزيقا الخاصين بالمادة غير الحية أشد ما يكونان شبهًا. والآن عندما يعرض العقل لدراسة الحياة، فإنه يعالج الشيء الحي بالضرورة كما لو كان غير حي، مطبقًا على هذا الموضوع الجديد الأشكال نفسها، وناقلاً إلى هذا المجال الجديد العادات نفسها التي أحرز بها نجاحًا كبيرًا في المجال القديم. وهو على حق عندما يفعل ذلك، لأن هذا هو الشرط الوحيد حتى يكون لعملنا مجال للتأثير في الكائن الحي، كما هي الحال في المادة غير الحية. غير أن الحقيقة التي ننتهي إليها بهذه الطريقة تصبح متناسبة فقط مع قدرتنا على العمل، فلم تعد سوى حقيقة رمزية، ولا يمكن أن تكون لها القيمة نفسها التي للحقيقة الطبيعية، نظرًا لأنها ليست إلا امتداد علم الطبيعة إلى موضوع نسلم مبدئيًا بأننا لا نفحص منه مظهره الخارجي. وإذن سيكون واجب الفلسفة في التدخل هنا بطريقة فعالة، وفي فحص الكائن الحي دون فكرة مبينة للإفادة منه عمليًا، وذلك بالتححرر من الصور المألوفة للعادات العقلية بمعنى الكلمة. إن موضوعها الخاص بها هو التفكير النظري، أي النظر، وليس من الممكن أن يكون مسلكها تجاه الكائن الحي هو مسلك العلم الذي لا يهدف إلا إلى العمل، والذي لما كان عاجزًا عن التأثير إلا بوساطة المادة غير الحية فإنه يفحص بقية الحقيقة الواقعية من زاوية هذا المظهر وحده. وإذن فما الذي سيحدث إذا تركت الفلسفة الظواهر البيولوجية والظواهر النفسية للعلم الوضعي وحده، كما حق لها أن تدع له الظواهر الطبيعية؟ إنها ستسلم مبدئيًا، بفكرة ميكانيكية عن الطبيعة بأسرها، وهذه فكرة ناجمة عن الحاجة المادية، ومجردة من كل تأمل بل من كل شعور. وستسلم الفلسفة مبدئيًا بالمذهب القائل بالوحدة الأولية للمعرفة، والوحدة المجردة للطبيعة.

وعندئذ تتم الفلسفة. وحينئذ يعد للفيلسوف سوى أن يختار بين مذهب اعتقادي (Dogmatisme) وبين مذهب شك ميتافيزيقي (Scepticisme métaphysique) يعتمدان، في الواقع على أساس مبدأ بعينه، ولا يضيفان شيئاً إلى العلم الوضعي. وفي استطاعة الفيلسوف أن يشخص وحدة الطبيعة، أو نقول بعبارة أخرى. إنه سيُشخص وحدة العلم في كائن لن يكون شيئاً، لأنه لن يفعل شيئاً، أي في إله عاطل لا يعدو أن يكون في ذاته موجزاً للوجود كله، أو في مادة قديمة تخرج منها خواص الأشياء وقوانين الطبيعة، أو سيُشخصها أيضاً في صورة محضة تحاول الإمساك بكثرة من الأشياء لا يمكن الإمساك بها، وستصير، حسبما شاء المرء، صورة للطبيعة أو صورة للتفكير. فجميع هذه الفلسفات ستقول، بلغات مختلفة، إن العلم محق في معالجة الكائن الحي، كما لو كان غير حي، وإنه ليس هناك أي فارق في القيمة، ولا أي تفرقة يجب تقريرها بين النتائج التي يفضي إليها العقل عندما يطبق مقولاته، سواء ظل في مجال المادة غير الحية، أم تصدى لدراسة الحياة.

ومع ذلك فإننا نشعر في كثير من الحالات، كيف يتحطم الإطار بما فيه، لكن لما لم يبدأ المرء بالتفرقة بين غير الحي والحي، اللذين أعد أحدهما سلفاً ليتلاءم مع الإطار الذي يوضع فيه، بينما يعجز الآخر عن البقاء في هذا الإطار إلا بناء على نوع من الاتفاق الذي يحذف الشيء الجوهرى منه، فإننا نضطر إلى إبداء الشك، على حد سواء، في كل ما يحتوي عليه الإطار. فعلى إثر مذهب اعتقادي ميتافيزيقي كان يقرر وحدة العلم المزيفة، كما لو كانت حقيقة مطلقة، سترى الآن مذهب شك، أو مذهباً نسبياً يعمم خاصية مصطنعة لبعض نتائج العلم ويمدها إلى جميع نتائج الأخرى. وهكذا ستتأرجح الفلسفة، من الآن فصاعداً، بين المذهب الذي يعد الحقيقة المطلقة أمراً لا يمكن معرفته، وبين المذهب الذي لا يقرر عن هذه الحقيقة التي يقدمها لنا شيئاً أكثر مما كان يقرره العلم عنها. فلأجل تجنب كل صراع بين العلم والفلسفة تمت التوضيح بالفلسفة دون أن يفيد العلم من هذه التوضيح شيئاً له قيمة، ولأجل تجنب الدور المنطقي الظاهر في استخدام

العقل للسمو به عن العقل وقع التفكير في دور منطقي حقيقي وذلك عندما حقق المرء في الميتافيزيقا، بعد جهد جهيد، وحدة، بدأ هو بأن سلم بها دون تبصر أو وعي ولا لسبب إلا أنه ترك التجربة كلها للعلم، والحقيقة الواقعية كلها للعقل المحض.

فلنبداً، على العكس من ذلك بأن نضع خطأً فاصلاً بين غير الحي والحي. وسنجد أن الأول يدخل بطبيعته في إطارات العقل، وأن الثاني لا يتناسب مع هذه الإطارات إلا بطريقة مصطنعة، وأنه يجب، تبعاً لذلك، أن نتخذ حيال هذا الأخير مسلكاً خاصاً؛ وأن نفحصه بعينين ليستا بعيني العلم الوضعي. وهكذا تطفئ الفلسفة على مجال التجربة. وهي تتدخل في أشياء كثيرة لم تكن تعنيها حتى الآن. وسنجد أن العلم ونظرية المعرفة والميتافيزيقا تتجه نحو ميدان واحد بعينه. وسيترتب على ذلك أولاً نوع من الخلط بينها. وستعتقد هذه الثلاثة في أول الأمر أنها فقدت في هذا الخلط شيئاً، غير أن هذه الثلاثة جميعها سوف تنتهي بأن تفيد من هذا اللقاء.

والواقع، أنه كان للمعرفة العلمية أن تزهو مما نسبته لتأكيداتها من قيمة موحدة في مجال التجربة بأسرها، لكن من المحقق أن هذه التأكيدات لما كانت توجد جميعها في مرتبة واحدة، فإنها تنتهي، بسبب وجودها في هذه المرتبة، بأن توصم جميعها بالنسبية نفسها. ولن يكون الأمر كذلك عندما يبدأ المرء بتقرير تلك التفرقة التي نرى أنها تفرض نفسها على تفكيرنا. فالعقل لا يشعر بالغرابة في مجال المادة غير الحية. فهذه المادة هي المجال الذي يؤثر فيه العمل الإنساني بصفة جوهرية، وقد سبق أن قلنا إن العمل لا يمكن أن يتحرك إلا في مجال الواقع. وهكذا، يمكن القول بأن علم الطبيعة يلمس الحقيقة المطلقة، ولكن بشرط ألا نعتبر من هذا العلم سوى صورته العامة لا تفاصيل ما يحققه. وعلى عكس ذلك حدث عرضاً -صدفة أو اصطلاحاً- كيفما شاء المرء - أن العلم وجد مجالاً للتأثير في الكائن الحي شبيهاً بما وجده في المادة غير الحية. وهنا لم يعد تطبيق مقولات العقل طبيعياً. ولا نريد القول بأن هذا التطبيق ليس مشروعاً، بالمعنى العلمي لهذه الكلمة. فإذا كان من واجب العلم أن يمد عملنا إلى الأشياء، وإذا كنا لا نستطيع

العمل إلا بالمادة غير الحية كأداة، فإن العلم يستطيع، بل يجب عليه، أن يستمر في معالجة الحي كما كان يعالج غير الحي. ولكن سيكون من المعلوم أنه كلما توغل في أعماق الحياة فإن المعرفة التي يزودنا بها تصبح معرفة رمزية، وتناسب مع إمكانيات العمل. وإذن يجب على الفلسفة في هذا المجال الجديد أن تتبع طريق العلم، حتى تضيف إلى الحقيقة العلمية معرفة من نوع آخر، يمكن أن نطلق عليها اسم المعرفة الميتافيزيقية. ومن ثم تنهض معرفتنا جميعاً سواء أكانت علمية أم ميتافيزيقية. فنحن نوجد في الحقيقة المطلقة ونجول فيها ونحيا. ولا ريب في أن معرفتنا بها ناقصة، لكنها ليست خارجية أو نسبية. فنحن نصل إلى لب الوجود في أعماقه عن طريق التقدم المشترك للعلم والفلسفة. وهكذا متى تنازلنا عن الوحدة المزيفة التي يفرضها العقل على الطبيعة من الخارج فربما عثرنا، في المستقبل، على وحدتها الحقيقية، الداخلية والحية. وذلك لأن المجهود الذي نبذله للسمو فوق مستوى العقل المحض يقودنا إلى شيء أكثر اتساعاً، قد تجزأ منه عقلنا واضطر إلى الانفصال عنه. ولما كانت المادة تخضع لمعايير العقل، ولما كان بينهما اتفاق بديهي، فليس من الممكن توليد أحدهما دون بيان نشأة الآخر. وبعملية واحدة بعينها كان من الضروري أن يتم اقتطاع المادة والعقل في الوقت نفسه من نسج كان يحتوي عليهما معاً. وفي الحقيقة الكلية نستعيد مكاننا على نحو أكمل كلما حاولنا، أكثر فأكثر، أن نسمو بالتفكير فوق مستوى العقل المحض.

العقل والمادية

فلنركز انتباهنا إذن على ما نجده لدينا مما هو أشد انفصلاً عن العالم الخارجي وأقل تشبهاً بالعقل في آن واحد. ولنبحث في أعماق نفوسنا عن النقطة التي نشعر فيها بأننا ألصق ما نكون بحياتنا الداخلية. إننا سوف نغوص هذه المرة في الديمومة الخالصة، وهي الديمومة التي يتضخم فيها الماضي المستمر في سيره دائماً بالحاضر الجديد تمام الجدة.

ولكننا نشعر في الوقت نفسه بتوتر محرك إرادتنا حتى غايته القصوى. ومن الواجب أن نضغط شخصيتنا ضغطاً عنيفاً حتى تتقلص على نفسها، وأن نجمع ماضينا الذي يفر أمامنا فندفعه متماسكاً غير منقسم إلى الحاضر الذي سوف يخلقه عندما يتطرق إليه. وإنها لنادرة حقاً تلك اللحظات التي ندرك فيها نفوسنا إلى هذا الحد: وهذه اللحظات هي بعينها لحظات أفعالنا الحرة، وحتى في هذه الحالة نفسها فإننا لا نصل قط إلى أبعد أغوار نفوسنا. إن شعورنا بالديمومة، وأريد به التطابق التام لذاتنا مع نفسها، يتضمن التدرج. لكن كلما كان الشعور عميقاً والتطابق تاماً، كانت الحياة التي ينتهي بنا إليها هذا الشعور وهذا التطابق، أكثر استيعاباً للعقل لأنه يسمو على مستواه؛ ذلك أن الوظيفة الجوهرية للعقل هي أن يربط المثل بالمثل، وليس هناك شيء يمكن أن يتكيف تكيفاً تاماً بإطارات العقل سوى الظواهر التي تتكرر. ولا ريب في أن العقل يجد في اللحظات الحقيقية للديمومة الحقيقية مجالاً للعمل بعد وجودها بالفعل، وذلك عندما يعيد تكوين الحالة الجديدة بسلسلة من المناظر التي يلتقطها لهذه الحالة من الخارج، والتي تشبه، بقدر المستطاع، ما سبقت له معرفته. وبهذا المعنى تحتوي الحالة على عنصر العقل «بالقوة» إذا أجزى هذا التعبير. ومع ذلك، فإنها تغطي عليه من كل جانب بل لا يمكن المقارنة بينها وبينه، نظراً لأنها غير منقسمة وجديدة.

فلنخفف الآن من شدة انتباهنا، ولنوقف المجهود الذي يدفع إلى الحاضر أكبر جزء ممكن من الماضي. وإذا كان التراخي كاملاً، فلن توجد ذاكرة ولا إرادة؛ ومعنى ذلك أننا لا نتردى أبداً في هذه السلبية المطلقة، كما أننا لا نستطيع ممارسة حريتنا بكيفية مطلقة. ولكننا نلمح، على أقصى تقدير، وجوداً يتكون من حاضر يتجدد دون انقطاع، لا ديمومة حقيقية - إنما نلمح لحظة حاضرة تموت وتعود إلى الحياة تواء، وعلى نحو غير محدود. فهل هذا هو وجود المادة؟ لا ريب في أن الأمر ليس كذلك تماماً، لأن التحليل يبين أنها تنحصر في اهتزازات أولية، وأن أقصر هذه الاهتزازات لا تستمر إلا لفترة زمنية ضئيلة جداً، بل تكاد تتلاشى، لكنها ليست معدومة، ومع هذا، فمن الممكن أن نفرض أن الوجود

الطبيعي يميل إلى هذا الاتجاه الثاني، كما يميل الوجود النفسي إلى الاتجاه الأول.

وإذن، ففي أعماق «الروحية» من جانب، «والمادية» مع العقل من جانب آخر، قد توجد عمليتان متضادتان في اتجاهيهما، ويمكن الانتقال من الأولى إلى الثانية بطريق العكس، بل ربما أمكن ذلك بمجرد توقف الأولى، وذلك إذا كان حقاً أن العكس والتوقف مصطلحان ينبغي النظر إليهما هنا على أنهما مترادفان، كما سنبين ذلك بالتفصيل بعد قليل. وسوف يتأكد صدق هذا الفرض إذا نحن نظرنا إلى الأمور من جهة الامتداد، لا من جهة الديمومة فقط.

وكلما ازداد شعورنا بالتقدم في الديمومة المحضنة زاد إحساسنا بتداخل مختلف أجزاء كيانات بعضها في بعض، وأخذت شخصيتنا بأسرها تتركز في نقطة، أو عبارة أدق على هيئة طرف سهم ينخرط في المستقبل ينخر فيه دون انقطاع. وفي هذا تنحصر الحياة الحرة والفعل الحر. وعلى عكس ذلك، متى أسلمنا أنفسنا للأحلام، بدلاً من أن نتجه نحو العمل، فإن شعورنا الذاتي يتبدد عندئذٍ، فماضيها، الذي كان يجمعنا حتى الآن حول نفسه في تلك الدفعة التي لا تقبل الانقسام، والتي كان يزودنا بها، يتحلل إلى آلاف من الذكريات، التي تتميز وتنفصل فيما بينها. فهي تقلع عن التداخل فيما بينها كلما زادت تجمداً. وهكذا تهبط شخصيتنا في اتجاه المكان. هذا إلى أنها تسير جنباً إلى جنب معه في الإحساس، ولن نطيل هنا في بيان هذه النقطة التي تعمقنا فيها في موطن آخر. فلنقتصر على تكرار هذه الفكرة، وهي أن الامتداد يتضمن درجات، وأن كل إحساس يمتد بقدر خاص، وأن فكرة الإحساسات غير الممتدة، والتي يحدد موضعها في المكان بطريقة مفتعلة، مجرد وجهة نظر عقلية، توحى بها نظرة ميتافيزيقية غير شعورية، بدلاً من أن تكون من وحي الملاحظة النفسية.

ولا ريب في أننا لا نخطو سوى الخطوات الأولى في اتجاه الامتداد، حتى ولو عندما نتراخى إلى أبعد حد ممكن. لكن لنفرض، للحظة، أن المادة تنحصر في هذه الحركة

المفرطة نفسها^(١) وأن الظاهرة الطبيعية ليست إلا ظاهرة نفسية معكوسة. فعندئذ سندرك أن العقل كان يشعر بكل يسر في المكان وأنه كان يحول فيه بصفة طبيعية جدًا بمجرد أن توحى إليه المادة بفكرة أكثر وضوحًا عنه. ولقد كانت لديه فكرة ضمنية عنه، عندما كان يشعر بإمكان «تراخيه»، أي بإمكان «امتداده». وهو يعثر على المكان في الأشياء غير أنه كان يمكن العثور عليه دون هذه الأشياء، لو كان قوي الخيال بحيث يستطيع البلوغ بحركته الطبيعية المعكوسة هذه إلى نهاية حدها. ومن جانب آخر يمكننا أن نفسر بهذه الطريقة كيف أن المادة تفرط في ماديتها وذلك تحت نظرة العقل. فقد بدأت بأن ساعدت هذا الأخير على هبوط منحدرها هي، ودفعته إلى الأمام. لكن العقل متى دفع في طريقه فإنه يستمر فيه. أما الفكرة التي يكونها عن المكان البحث فليست إلا «رسمًا إجمالياً» للنهاية التي قد تفضي إليها هذه الحركة. ومتى حصل العقل على صورة المكان فإنه يستخدمها كما لو كانت شبكة لها حلقاتها التي يمكن ربطها وفكها حسب الإرادة، والتي متى أُلقيت على المادة أدت إلى انقسامها، تبعًا لما تقتضيه حاجتنا العملية. وهكذا فالمكان الذي تدرسه الهندسة ومكانية^(٢) الأشياء يولد كل منهما الآخر عن طريق الأفعال، وردود الأفعال المتبادلة بين حدين هما من جوهر واحد، لكنهما يسيران في اتجاهين مضاد كل منهما للآخر. فليس المكان مخالفًا لطبيعتنا إلى الحد الذي تنصوره، وليست المادة أيضًا ممتدة تمامًا في المكان على نحو ما يتخيله عقلنا وحواسنا.

وقد عالجتنا النقطة الأولى في موطن آخر. أما فيما يتعلق بالنقطة الثانية فسنقتصر على لفت النظر إلى أن المكانية الكاملة قد تنحصر في أن تكون الأجزاء خارجة تمامًا بعضها بالنسبة إلى بعض، ومعنى ذلك أن تكون مستقلة استقلالًا متبادلًا تامًا. غير أنه ليس ثمة نقطة مادية لا تؤثر في أي نقطة مادية أخرى. وإذا لاحظنا أن شيئًا ما يوجد حقيقة في المكان الذي يؤثر فيه، فسوف ننتهي إلى القول (على غرار ما كان يقول «فارادي»

(١) يقصد برجسون حركة التراخي «المترجم».

(٢) أي يمكن امتدادها منفصلة بعضها عن بعض «المترجم».

(١) Faraday بأن جميع الذرات تتداخل تمامًا، وأن كل ذرة منها تملأ العالم. وفي مثل هذا الفرض، تصبح الذرة، أو النقطة المادية بصفة أعم، مجرد نظرة عقلية، وهي تلك النظرة التي يصل إليها الإنسان عندما يستمر طويلاً في تقسيم المادة إلى أجسام (وهذا التقسيم يتناسب تمامًا مع قدرتنا على العمل). ومع ذلك فمما لا ريب فيه أن المادة تقبل هذا الانقسام، وأنا عندما نفرض أنها قابلة للتجزئة، إلى أجزاء خارجية بعضها بالنسبة إلى بعض، فإننا ننشئ علمًا يعبر عن الواقع تعبيرًا كافيًا. ومما لا شك فيه أنه، وإن لم تكن هناك مجموعة منعزلة تمامًا، فإن العلم يجد، مع ذلك، وسيلة إلى تجزئة العالم إلى مجموعات مستقلة، نسبيًا، بعضها عن بعض، ولا يقع هكذا في خطأ محسوس. لكن ما معنى ذلك إن لم يكن أن المادة «تمتد» في المكان دون أن تكون «ممتدة» فيه بكيفية مطلقة، وأنا إذا اعتبرناها تقبل التجزئة إلى مجموعات منعزلة، وإذا نسبنا إليها عناصر شديدة التميز فيما بينها وتغير بعضها بالنسبة إلى بعض، دون أن تتغير هي في ذاتها (ونقول إنها «تنتقل في المكان» دون أن تتغير) وأخيرًا إذا حددنا لها خواص المكان البحث، فإننا ننتقل إلى نهاية الحركة التي لا تعدو المادة أن ترسم اتجاهها.

وهذا ما يبدو أن «كانط» قد قرره في «الحسيات السامية» بصفة نهائية عندما قال: إن الامتداد ليس صفة مثيلة بالصفات الأخرى. ففيما يتعلق بمعنى الحرارة، ومعنى اللون أو الثقل لن يستمر تفكيرنا الاستدلالي إلى ما لا نهاية: وإذا أردنا معرفة الدرجات المختلفة للثقل أو الحرارة فمن الواجب أن نعتمد على التجربة من جديد. وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى معنى المكان. وعلى فرض أننا نحصل على هذا المعنى بطريقة تجريبية، أي بوساطة النظر واللمس (ولم ينكر «كانط» ذلك مطلقًا)، فإن هذا المعنى سوف ينطوي على شيء جدير بالملاحظة، وهو أن العقل إذا فكر في المكان تفكيرًا نظريًا، ومعتمدًا في ذلك على قواه وحدها، فإنه سيقطع فيه، مبدئيًا، أشكالًا يحدد خواصها بصفة مبدئية،

(1) Faraday, A speculation concerning electric conduction (Philos. Magazine .3e série vol. XXIV).

ومع ذلك فإن التجربة، التي لم تستمر صلتها بها، سوف تتبعه خلال التعقيدات اللانهائية لاستدلالاته، وسوف تؤكد صحة هذه الاستدلالات بصفة دائمة. وهذا أمر لا شك فيه. وقد ألقى عليه «كانط» ضوءاً مفعماً. غير أننا نعتقد أنه من الواجب أن نبحث عن تفسير في اتجاه آخر غير ذلك الذي اتجه فيه «كانط».

إن العقل الذي يصوره لنا «كانط» يموج في جو من المكانية لا ينفصل عنها بحال ما، كما لا ينفصل الجسم الحي عن الهواء الذي يستنشقه. فإدراكاتنا لا تصل إلينا إلا بعد أن تجتاز هذا الجو، وفيه قد تشبعت بهندستنا مقدماً، بحيث أن قوة التفكير لدينا لا تعدو أن تهتدي، في المادة، إلى الخواص الرياضية التي وضعتها فيها من قبل قوة إدراكنا. وهكذا، فنحن على ثقة من رؤية المادة وهي تخضع بيسر لاستدلالاتنا؛ لكن هذه المادة، من حيث ما تحتوي عليه من عناصر عقلية، إنما هي من إنتاجنا: فنحن لا نعلم عن الحقيقة «في ذاتها» ولن نعلم عنها شيئاً، إذ إننا لا نقف منها إلا على انكسار أشعتها خلال أشكال قوة إدراكنا. وإذا نحن أردنا أن نؤكد شيئاً عن هذه الحقيقة فلا يلبث أن يظهر التأكيد المضاد الذي يمكن البرهنة عليه وقبوله عقلاً، كالتأكيد الأول سواء بسواء، فإن الحكم بمثالية المكان الذي نبرهن عليه مباشرة بتحليل المعرفة يمكن البرهنة عليه بطريقة غير مباشرة بوساطة ضروب التناقض التي يؤدي إليها الحكم المضاد. تلك هي الفكرة الأساسية في نقد المعرفة لدى «كانط». وقد أوحى إلى «كانط» بدحض مفحم لنظريات المعرفة المسماة بالنظريات «التجريبية». وهي في اعتقادنا فكرة نهائية، باعتبار جانب النفي فيها. لكن هل تأتينا بحل للمشكلة، باعتبار جانب الإثبات فيها؟

إنها تقول بأن المكان صورة تامة التكوين لقدرتنا على الإدراك -وكانه إله آلي^(١) - لا ندري كيف يظهر، ولا لأي سبب كان على ما هو عليه، بدلاً من أن يكون شيئاً آخر. وهي تقول بوجود «أشياء في ذاتها» وتزعم أنها لن نستطيع أن نعرف عنها شيئاً: فبأي حق إذن

(١) إله يهبط بوساطة آلة: Deus ex maachina تعبير لاتيني يدل على عملية يرجع إليها مؤلفو المسرحيات القديمة وهي عبارة عن إنزال شخص «إله» من آلهة الرومان على المسرح بوساطة آلة معينة، من أجل حل موقف دقيق في المسرحية ذاتها. «المترجم».

نؤكد وجود هذه الأشياء ولو كان وجودًا «إشكاليًا»؟ فإذا كانت الحقيقة الخارجية التي لا يمكن معرفتها تعكس في قوة إدراكنا صورًا حسية مختلفة تستطيع أن تدخل تمامًا في نطاق هذا الإدراك، أفليس ذلك دليلًا على أنها معروفة جزئيًا؟ وإذا نحن تعمقنا في دراسة ظاهرة الدخول هذه، أفلا ننتهي في إحدى النقط، في الأقل، إلى فرض وجود اتفاق تام سابق بين الأشياء وبين عقلنا - وهذا فرض ينم عن الكسل، وكان «كانط» محققًا عندما أراد الاستغناء عنه؟ وفي الواقع أن «كانط Kant» لما لم يفرق بين الدرجات المكانية فقد اضطر إلى فرض وجود مكان جاهز - ومن هنا نشأت المشكلة الخاصة بمعرفة كيف تتكيف «الصور الحسية المختلفة» به. وهذا هو السبب نفسه الذي دعاه إلى اعتقاد أن المادة قد تكونت تمامًا في أجزاء خارجية تمامًا، بعضها عن بعض؛ وهذا هو مصدر ضروب التناقض، التي سنرى فيها دون مشقة أن القضية والقضية المناقضة لها تفترض وجود تطابق تام بين المادة والمكان الهندسي. لكن هذه الضروب من التناقض تختفي بمجرد أن يكف المرء عن تطبيق ما يصدق بالنسبة إلى المكان البحث على المادة أيضًا. ومن هنا أيضًا، نستنبط هذه النتيجة، وهي أن هناك ثلاثة احتمالات لا رابع لها يجب الاختيار بينها فيما يتعلق بنظرية المعرفة: إما أن يكون العقل مطابقًا للأشياء، وإما أن تكون الأشياء مطابقة للعقل، أو يجب أن نفرض اتساقًا خفيًا بين الأشياء والعقل.

لكن الحقيقة هي أن هناك احتمالًا رابعًا يبدو لنا أنه لم يخطر لتفكير «كانط» - ويرجع ذلك أولاً إلى أنه كان لا يفكر في أن الذهن أعم من العقل، وثانيًا (وذلك هو الشيء نفسه في الواقع) لأنه لم ينسب إلى الديمومة وجودًا مطلقًا، نظرًا لأنه وضع الزمان مبدئيًا في المجال نفسه الذي وضع فيه المكان. وهذا الحل ينحصر أولاً في النظر إلى العقل كما لو كان وظيفة خاصة من وظائف الذهن متجهة اتجاهًا جوهريًا نحو المادة الجامدة. ثم تنحصر ثانيًا في القول بأن المادة لا تحدد صورة العقل، وأن العقل لا يفرض صورته على المادة، وأن المادة والعقل لم يتحدد كل منهما بالآخر بناء على اتساق سابق لا يعرف كنهه، بل تكيف كل من العقل والمادة بالآخر تدريجيًا حتى انتهيا، آخر الأمر، إلى صورة

مشتركة. هذا إلى أن التكيف المذكور ربما تم بصفة طبيعية، لأن نفس عكس الحركة ذاتها خلق طابع العقل في الروح والمادية في الأشياء في آن واحد.

وبناء على هذه الوجهة من النظر، يبدو لنا أن معرفتنا للمادة، التي تأتينا عن طريق الإدراك من جانب، وعن طريق العلم من جانب آخر، معرفة تقريبية، دون ريب، لكنها لا تبدو لنا كما لو كانت نسبية. فإدراكنا، الذي ننحصر وظيفته في إلقاء ضوء على أفعالنا، يقوم بتجزئة المادة على نحو سيظل مفرطاً في الوضوح دائماً، وسيخضع باستمرار لما تتطلبه الحاجات العملية، ومن ثم يجب إعادة النظر في هذه التجزئة على الدوام. أما علمنا، الذي يتوق إلى التشكل بالصورة الرياضية، فإنه يغلو في إبراز الطابع المكاني للمادة، وإذن ستكون صورة قوانينه الإجمالية مفرطة في دقتها على وجه العموم، هذا إلى أنه يجب تعديلها دائماً. فلكي تكون إحدى النظريات العلمية نهائية ينبغي أن يكون العقل قد استطاع أن يحيط بجميع الأشياء دفعة واحدة، وأن يحدد مواقعها بعضها بالنسبة إلى بعض، غير أننا مضطرون، في الحقيقة، إلى تحديد المشكلات واحدة بعد أخرى بعبارات تعد مؤقتة، لهذا السبب نفسه، بحيث أن حل كل مشكلة يجب تصحيحه دائماً بالحل الذي سنجده للمشكلات التالية، وأن العلم في جملته يتناسب مع الترتيب الاحتمالي الذي حددت المشكلات تبعاً له واحدة بعد أخرى. وبهذا المعنى، وبهذا القدر يجب النظر إلى العلم على أنه أمر اتفاق فحسب. لكن هذا الاتفاق إنما يقرر بحسب الواقع، إذا صح هذا القول، لا يحسب المبدأ. فمن حيث المبدأ ينصب العلم الوضعي على الحقيقة الخارجية نفسها، بشرط ألا تخرج من مجالها الخاص، وهو المادة غير الحية.

إن المعرفة العلمية التي ننظر إليها هذه النظرة تسمو في مرتبتها. وعلى عكس ذلك، تصبح نظرية المعرفة عملاً شاقاً إلى ما لا نهاية له، وتتجاوز مدى قوى العقل المحض. وفي الواقع، لا يكفي أن نحدد مقولات التفكير بتحليل نقوم به على حذر؛ بل الأمر خاص بتوليدها. أما فيما يتعلق بالمكان فينبغي أن يبذل الذهن مجهوداً فريداً في جنسه، حتى يتتبع تقدم الوجود الخارج عن المكان نحو الوجود المكاني، أو بالأحرى لكي

يتتبع تدهور الأول نحو الثاني. فإذا نحن اتخذنا أسمى موقف يمكن للشعور أن يصل إليه لكي يهبط فيه فيما بعد شيئاً فشيئاً فإننا نشعر شعوراً واضحاً بأن «الذات» تمتد على هيئة ذكريات جامدة خارجية بعضها بالنسبة إلى بعض، بدلاً من أن تتجه نحو إرادة فعالة لا تقبل الانقسام. لكن ليس ذلك إلا نقطة البدء. فإن ذاتنا، عندما ترسم الخطوط الأولى للحركة، تبين لنا اتجاهها، وتجعلنا نلمح إمكان استمرارها حتى نهايتها: لكنها لا تذهب بنا إلى مثل هذه الغاية البعيدة. وعلى عكس ذلك، إذا فحصنا المادة التي تبدو لنا، أول الأمر، مطابقة للمكان فإننا نجد أننا كلما ثبتنا انتباهنا عليها. فإن الأجزاء التي كنا نقول عنها إنها متجاوزة، أخذت تتداخل فيما بينها شيئاً فشيئاً إذ إن كل جزء منها يخضع لتأثير بقية الأجزاء التي تبعاً لذلك ماثلة فيه على نحو ما. وهكذا، فمهما امتدت المادة في اتجاه المكان، فإنها لا تنتهي فيه تماماً: ومن هنا يمكننا أن نستنبط أنها لا تعدو أن تستمر إلى حد أبعد من الحركة التي كان الشعور يستطيع رسم خطوطها الأولى في نفوسنا. وإذن، فنحن نمسك بطرفي السلسلة، على الرغم من أننا لا نصل إلى الإمساك بالحلقات الأخرى القائمة بينها. فهل ستفر هذه الحلقات من بين أيدينا دائماً؟ يجب أن نعتبر أن الفلسفة، طبقاً لتعريفنا إياها، لم تشعر بعد بنفسها شعوراً كاملاً. إن علم الطبيعة يدرك دوره عندما يدفع بالمادة في اتجاه المكانية؛ لكن هل فهمت الميتافيزيقا دورها عندما لا تفعل سوى أن تتبع خطوات علم الطبيعة نفسها. مع أملها الوهمي في أنها ستذهب إلى حد أبعد من هذا العلم في الاتجاه نفسه؟ ألا تنحصر مهمتها الخاصة، على عكس ذلك، في صعود المنحدر الذي هبط فيه علم الطبيعة، وفي الرجوع بالمادة إلى أصولها الأولى، وفي القيام تدريجياً بإنشاء علم كوني ربما كان علم نفس معكوساً إذا أجزى لنا مثل هذا التعبير؟ فإن الشيء الذي يبدو لعالم الطبيعة وعالم الهندسة شيئاً إيجابياً سوف يصبح، تبعاً لهذه الوجهة الجديدة من النظر، انقطاعاً أو انعكاساً للإيجابية الحقيقية التي ينبغي تحديدها بمصطلحات نفسية.

النظام الهندسي

حقاً إذا نظرنا إلى النظام العجيب في العلوم الرياضية، وإلى الاتفاق التام بين المواضيع التي تهتم بها، وإلى المنطق الملازم للأعداد والأشكال، وإلى يقيننا في العثور دائماً على النتيجة نفسها، مهما كان من أمر اختلاف استدلالنا على الموضوع نفسه ومن تعقيدها، فسوف نتردد في اعتبار أن الخواص التي تبدو إيجابية إلى هذا الحد هي مجموعة من ضروب النفي وأنها دليل على عدم وجود حقيقة واقعية، بدلاً من أن تكون دليلاً على وجودها. لكن ينبغي ألا ننسى أن عقلنا، الذي يلاحظ هذا النظام ويعجب به موجه في اتجاه الحركة التي تفضي إلى مادية موضوعه ومكانيته: فكلما ازداد العقل في تعقيد موضوعه بتحليله له، ازداد النظام الذي يجده فيه تعقيداً. وهذا النظام وهذا التعقيد يشعرا به ضرورة، بأنه حيال حقيقة واقعية إيجابية، لأنها من معدنه نفسه.

فعندما يقرأ لي شاعر أبياته فإنني أستطيع الاهتمام به إلى درجة تكفي في أن أنطرق إلى فكرته، وأن أدمج نفسي في عواطفه، وأن أحيا من جديد في تلك الحالة البسيطة التي بعثها على هيئة جمل وكلمات. وعندئذ أشاركه وجدانياً في إلهامه، وأتبعه بحركة مستمرة تشبه الإلهام نفسه في أنها فعل لا يقبل الانقسام. والآن يكفي أن أخفف من حدة انتباهي، وأن أعمل على استرخاء حالتي التي كانت متوترة، لكي تبدو لي الأصوات، التي كانت غريقة في المعاني حتى هذه اللحظة، منفصلة، كل صوت منها عن الآخر ومتجلية في مادتها. وليس لدى ثمة شيء أضيفه إلى ذلك؛ إنما يكفي أن أحذف شيئاً ما. وكلما تركت لنفسي العنان في هذا السبيل فإن الأصوات المتتابعة تزداد وضوحاً في فرديتها، وكما أن الجمل قد انقسمت إلى كلمات، كذلك ستقسم الكلمات إلى مقاطع سوف أدركها مقطعة بعد آخر. ولنذهب إلى حد أبعد من ذلك في اتجاه الحلم: فإن الحروف هي التي سيميز الآن بعضها عن بعض، والتي سأراها تمر أمامي وهي تتعاقب على صفحة من ورق خيالي. وعندئذ سأعجب لدقة هذه الألوان من التعانق، وللنظام الساحر لهذا

الموكب، وللاندماج الدقيق للحروف في المقاطع، والمقاطع في الكلمات، والكلمات في الجمل. وكلما تقدمت في الاتجاه السلبي التام لاسترخاء الانتباه، خلقت كثيرًا من الامتداد والتعقيد: وكلما زاد التعقيد بدوره بدا النظام، الذي يستمر ثابتًا في السيطرة على العناصر، أدعى إلى الإعجاب. ومع ذلك، فإن هذا التعقيد وهذا الامتداد لا يعبران عن شيء إيجابي؛ وإنما يعبران عن تدهور الإرادة. ومن جانب آخر، يجب أن يزداد النظام تبعًا لزيادة التعقيد، لأنه ليس إلا أحد مظاهره: فكلما زاد إدراكنا الرمزي لأجزاء «كل» غير قابل للانقسام، كان من الضروري أن يزيد عدد العلاقات التي توجد بين الأجزاء؛ لأن عدم انقسام «الكل الواقعي» نفسه يستمر في التحليق فوق الكثرة المتزايدة الأجزاء الرمزية التي انقسم إليها هذا «الكل» بسبب تشتت الانتباه. وبمثل هذه المقارنة سندرك، إلى حد ما، كيف أن نفس عملية الحذف للحقيقة الإيجابية ونفس العكس لحركة أصلية يستطيع، في آن واحد، أن يخلق الامتداد في المكان، والنظام الجدير بالإعجاب الذي تكشفه الرياضة فيه. ولا ريب في وجود فارق بين الحالتين، وهو أن الكلمات والحروف قد اخترعت بمجهود إيجابي بذلته الإنسانية؛ في حين أن المكان يظهر فجأة بطريقة آلية، كما تظهر بقية الطرح فجأة بعد وضع العددين^(١). لكن في كلتا الحالتين، نرى أن التعقيد اللانهائي للأجزاء والاتساق التام فيما بينها قد نشأ في وقت واحد بسبب انعكاس هو انقطاع في حقيقة الأمر، أي بسبب تدهور للحقيقة الإيجابية.

(١) إن مقارنتنا لا تعدو أن تتوسع في مضمون لفظة اللوجوس (العقل) Logos، كما كان يفهمه أفلوطين Plotin. ويرجع ذلك، من جانب، إلى أن العقل لدى هذا الفيلسوف قدرة على التوليد وإنشاء الصور وهو مظهر أو جزء من النفس Vuxn، ومن جانب آخر يتكلم أفلوطين أحيانًا عن هذا العقل كما لو كان نوعًا من الكلام Discours. وإن الصلة التي نقررها في هذا الفصل بين «الامتداد» والارتخاء تشبه في بعض نواحيها وبصفة أشد عمومًا تلك الصلة التي يفترضها أفلوطين (وذلك في بعض الفصول التي اتخذها «رافيسون Ravaisson» مصدر وحي له) عندما لم يجعل المادة انعكاسًا للوجود الأصلي، بل عددها تدهورًا للجوهره وإحدى مراحل الأخيرة في القبض (انظر على وجه الخصوص التاسوعات 18-17، III، 9.11، IV، مع ذلك، فإن الفلسفة القديمة لم تر بعض النتائج التي ترتبت على ذلك في العلوم الرياضية، وذلك لأن «أفلوطين» يشبه «أفلاطون» في أنه جعل الجواهر الرياضية حقائق مطلقة. وعلى وجه الخصوص استسلمت هذه الفلسفة للخطأ بسبب التماثل السطحي البحث بين الديمومة والامتداد. فعالجت هذه الديمومة، كما عالجت الامتداد واعتبرت التغير كما لو كان تدهورًا لعدم التغير، والمحسوس كما لو كان تدهورًا للمعقول. وقد أدى ذلك، كما سنرى في الفصل التالي، إلى نشأة فلسفة تجاهلت وظيفة العقل وأهميته الحقيقيتين.

إن جميع عمليات عقلنا تتجه إلى الهندسة كما لو كانت الغاية التي تجد فيها كمالها النهائي. لكن لما كانت الهندسة سابقة بالنسبة إلى هذه العمليات ضرورة (إذ إن هذه العمليات لن تفضي مطلقاً إلى إعادة إنشاء المكان. ولا يمكن أن تفعل سوى التسليم بوجوده، فمن البديهي أن المحرك الأكبر لعقلنا والذي يدعوه إل السير في طريقه هو هندسة كامنة لا تنفصل عن تصورنا للمكان، وسوف يقتنع المرء بذلك عندما يفحص الوظيفتين الجوهريتين للعقل وهما قوتا القياس والاستقراء.

فلنبداً بالقياس. إن نفس الحركة التي أرسم بها شكلاً في المكان تخلق خواصه، فهذه مرئية وملموسة في هذه الحركة نفسها، وإني أحس، وأتمثل كجزء من نفسي، تلك العلاقة التي تربط، مكانيًا، بين التعري ونتائجه، والمقدمات ونتيجتها. أما جميع المعاني الكلية الأخرى التي توحى إلى التجربة بفكرتها فلا يمكن إعادة تكويننا إلا جزئيًا، بناء على فكرة سابقة للتجربة *a priori* وسيكون تعريفها ناقصًا، كما أن الاستدلالات التي ستدخل فيها هذه المعاني الكلية ستساهم في هذا النقص مهما بلغت الدقة في ربط النتيجة بالمقدمات. لكن عندما أرسم على الرمل قاعدة مثلث بطريقة فجأة، وأبدأ في تكوين زاويتي القاعدة فإنني أعلم بطريقة أكيدة، وأفهم تمامًا، أن هاتين الزاويتين إذا كانتا متساويتين فسيكون الساقان متساويين أيضًا، وعندئذ يمكن قلب الشكل على نفسه دون أن نجد أن شيئاً ما قد تغير فيه. وإني لأعلم ذلك قبل أن أتعلم الهندسة. وهكذا توجد قبل الهندسة العلمية، هندسة طبيعية تفوق في وضوحها وبدايتها ما نجده من ذلك في ضروب القياس الأخرى. فهذه الأخيرة تنصب على الكيفيات لا على المقادير. وإذن فهي تتشكل، دون ريب، على غرار الأولى، ولا بد أنها تستعير قوتها من أننا نرى، بصفة غامضة أن المقدار يشف من وراء الكيف. ولنلاحظ أن مسألتي الوضع والمقدار هما المسألتان الأوليان اللتان تعرضان لنشاطنا، واللذان يبرزهما العقل العملي على هيئة أفعال خارجية ويحللها، قبل أن يظهر عقلنا الفكري: فالهمجي أكثر مهارة من المتحضر في تقدير المسافات، وفي تحديد اتجاه ما، وفي استخدام الذاكرة لرسم صورة إجمالية معقدة للطريق الذي قطعه، وفي العودة

على هذا النحو، إلى نقطة بدئه في خط مستقيم^(١). وإذا كان الحيوان لا يستخدم القياس صراحة، وإذا كان لا يكون المعاني الكلية تكويناً صريحاً، فإنه لا يتصور مكاناً متجانساً أيضاً. أنت لا تستطيع التسليم بوجود هذا المكان دون أن تأتي، في الوقت نفسه، بهندسة كامنة تتدهور من تلقاء ذاتها إلى منطق *Logique*. إن كل ما يشعر به الفلاسفة من النفور عند فحص الأشياء من هذه الزاوية. إنما ينجم من أن العمل المنطقي للعقل يعبر في أعينهم عن مجهود إيجابي للذهن. لكن إذا فهمنا الروحانية على أنها تسير إلى الأمام نحو ضروب جديدة مستمرة من الخلق، وإلى نتائج لا سبيل إلى قياسها بالمقدمات، ولا يمكن تحديدها بالنسبة إليها، فمن الواجب أن نقول عن التصور، الذي يجول بين علاقات التحديد الضروري، وخلال المقدمات التي تحتوي على نتيجتها سلفاً، بأنه يتبع الاتجاه المضاد، وهو اتجاه المادية. إن ما يبدو في صورة مجهود من وجهة نظر العقل، هو في ذاته ضرب من التراخي. وفي حين أن هناك مصادرة على المطلوب، من جهة نظر العقل، عندما نريد إخراج الهندسة من المكانية، والمنطق من الهندسة نفسها بطريقة آلية، نجد، على عكس ذلك، أن المكان إذا كان هو النهاية القصوى لحركة تراخي الذهن، فلا يمكن التسليم بوجود المكان دون أن نحدد وضع المنطق والهندسة اللذين يوجدان في الطريق الذي يعد الحدس المكاني البحث نهاية له.

ولم يلاحظ الناس، إلى حد كاف، مقدار ضالة أهمية القياس في العلوم النفسية والأخلاقية. فإذا دلت بعض الظواهر على صدق قضية ما فلا يستطيع المرء أن يستنبط، في هذا الميدان، نتائج يمكن التحقق من صدقها إلا إلى حد معين، وبقدر معلوم، وسرعان ما يجب أن نلجأ إلى الحكم الشديد، أي التجربة المستمرة للواقع، حتى نحور مجري النتائج ونجعلها تسير في خط منحني على طول تعرجات الحياة. إن القياس لا ينجح في الأمور الأخلاقية إلا بطريقة مجازية، إذا أجزى هذا التعبير، وإلا بالقدر المحدد الذي يمكن به نقل الظاهرة الأخلاقية إلى مجال الظاهرة الطبيعية، أي التعبير عنها بمصطلحات مكانية. ولا

(1) Bastian le ceveau, Paris, 1882, Vol. I. P. 166 -170.

يذهب المجاز إلى حد بعيد في هذا المضممار، كما أن الخط المنحني لا يمكن أن يختلط لمسافة كبيرة مع المماس له، وكيف لا يدهش المرء لما ينطوي عليه ضعف القياس من غرابة، بل من تناقض؟ فيها هي ذي عملية ذهنية محضّة تتم بقوة الذهن وحدها. ويبدو أنه لو كان هناك موطن ينبغي أن تشعر فيه أنها في مجالها الخاص، وأن تتطور بكل يسر، لكان ذلك بعينه الأمور الذهنية، وفي مجال الذهن. لكن ليس الأمر كذلك بحال ما، فإن تلك العملية لا تلبث أن تنفذ طاقتها في هذا المجال. وعلى عكس ذلك، يكون القياس غاية في القوة إذا كان في علم الهندسة، وعلم الفلك، وعلى الطبيعة مع أننا نوجد هنا حيال أشياء خارجية بالنسبة إلينا. ولا ريب في ضرورة كل من الملاحظة والتجربة هنا حتى يمكن الوصول إلى المبدأ، أي للكشف عن الزاوية التي كان يجب أن نفحص الأشياء منها. لكن قد يمكن على أكثر تقدير، ومع شيء من الحظ، أن نعثر على هذا المبدأ مباشرة؛ ومتى استحوذ المرء على هذا المبدأ فإنه يستنبط منه نتائج بعيدة يمكن التحقق من صدقها بالتجربة دائماً. فماذا نستخلص من ذلك سوى أن القياس عملية مضبوطة على خطوات المادة، ومنسوخة على المقاطع المتحركة للمادة، وأنها في آخر الأمر توجد ضمناً مع المكان الذي يتضمن وجود المادة؟ فما دام القياس كان يتسلسل في المكان أو الزمان ذي الطابع المكاني فليس له إلا أن ينساق في طريقه. إن الـديمومة هي التي تقف عقبة في طريقه.

الهندسة والاستقراء

وإذن، لا يتحقق القياس دون فكرة مبنية للحدس المكاني. لكن من الممكن أن يقال مثل هذا القول عن الاستقراء. حقاً ليس من الضروري أن يفكر المرء تفكيراً هندسياً، بل ليس بضروري أن يفكر مطلقاً في انتظار أن تؤدي نفس الشروط إلى تكرار نفس الظاهرة. فإن شعور الحيوان يقوم بهذا العمل، بل إن الجسم الحي نفسه، بصرف النظر عن كل

شعور، قد أنشئ على نحو بحيث يستنبط أوجه الشبه التي تهمة من المواقف المتتابعة التي يوجد فيها، ولكي يجيب بهذه الطريقة عن المثيرات بردود أفعال مناسبة لها. لكن يوجد فارق كبير بين الانتظار ورد الفعل الآليين للجسم وبين الاستقراء بمعنى الكلمة، وهو عملية عقلية. فهذه العملية تقوم على أساس اعتقاد أن هناك أسباباً ونتائج، وأن نفس النتائج تترتب على نفس الأسباب. والآن إذا تعمقنا في فحص هذا الاعتقاد المزدوج فهذا هو الأمر الذي نجده، إنه يتضمن أولاً أن الحقيقة الواقعية يمكن أن تنقسم إلى مجموعات يمكن النظر إليها من الوجهة العملية كما لو كانت منعزلة ومستقلة. فإذا أنا غليت الماء في إناء موضوع على موقد، فإن العملية والأشياء التي تركز عليها تتضمن، في الحقيقة، مع عدد كبير من الأشياء الأخرى ومع عدد كبير من العمليات الأخرى. وسيجد المرء بالتدريج أن مجموعتنا الشمسية بأسرها تساهم من جانبها فيما يتم في هذه النقطة من المكان. لكنني أستطيع التسليم، إلى حد ما، ومن أجل الغرض الخاص الذي أنشده، بأن الأمور تجري كما لو كانت **مجموعة الماء والإناء والموقد** عالمًا صغيرًا مستقلًا. هذا ما أؤكد أنه أولاً، أما عندما أقول إن هذا العالم الصغير سوف يسلك دائماً نفس المسلك، وإن الحرارة ستشير غليان الماء بالضرورة، بعد فترة معينة من الوقت، فإنني أسلم بأنني متى فرضت وجود عدد خاص من عناصر المجموعة، فإن ذلك يكفي في أن تكون المجموعة كاملة، فهي تكمل بطريقة آلية، ولست حرّاً في إكمالها بالتفكير كما يحلو لي. فإذا وجد الموقد المشتعل وإناء الماء وفترة محددة من الزمن فإن الغليان الذي بينت لي التجربة بالأمس أنه هو الذي كان ينقص المجموعة حتى تكون كاملة - أقول إن هذا الغليان سوف يكمل هذه المجموعة غداً أو في أي يوم أو دائماً. فما الأساس الذي يقوم عليه هذا الاعتقاد؟ يجب أن نلاحظ أنه قد يكون مؤكداً إلى حد قليل أو كثير، تبعاً لاختلاف الحالات، وأنه يتشكل بطابع اليقين المطلق عندما لا يحتوي العالم الصغير الذي نفحصه إلا على مقادير. وفي الواقع، إذا اخترت عددين فإنني لم أعد حرّاً في اختيار الفرق بينهما. وإذا رسمت ضلعين لمثلث والزاوية المحصورة بينهما، فإن الضلع الثالث يظهر من تلقاء نفسه، فيكمل المثلث بطريقة آلية. وإنني لأستطيع في أي مكان وفي أي زمان، أن أرسم نفس الضلعين ونفس الزاوية

المحصورة بينهما؛ ومن البديهي أن المثلثات الجديدة التي ترسم على نفس النحو ستطبق على المثلث الأول، فيترتب على ذلك أن نفس الضلع الثالث سيأتي لكي يكمل المجموعة. وإذا كان يقيني كاملاً في الحالة التي أستاذل فيها على تحديدات مكانية محضة أفلا يجب أن أفرض أنه سيكون كاملاً في الحالات الأخرى كلما ازداد قرباً من هذه الحالة المثالية؟ بل ألن تكون الحالة المثالية هي التي ستشف خلال جميع الحالات الأخرى^(١)، وتلونها، تبعاً لتفاوت درجة شفافيتها، بطابع الضرورة الهندسية الذي تتفاوت درجة ظهوره؟ والواقع، أنني حينما أقول إن مائي الموضوع على موقدي سيغلي اليوم كما حدث بالأمس، وإن غليانه ضرورة مطلقة، فإني أشعر شعوراً غامضاً بأن خيالي ينقل موقد اليوم ليضعه على موقد الأمس، والإناء على الإناء، والماء على الماء، والديمومية التي تنقضي على الديمومة التي تنقضي. ومن ثم يبدو أن ما يبقى بعد ذلك يجب أن يتطابق أيضاً، لنفس السبب الذي يؤدي إلى انطباق الضلع الثالث على مقابله في المثلثين اللذين نطبق أحدهما على الآخر، إذا سبق أن انطبق الضلعان الأولان منهما. لكن خيالي لا يسلك هذا المسلك إلا لأنه يغلق عينيه لكي يغض النظر عن نقطتين جوهريتين. فلكي تنطبق مجموعة اليوم على مجموعة الأمس، فإنه ينبغي أن تكون هذه الأخيرة قد انتظرت الأولى، وأن يكون الزمن قد توقف في سيره، وأن يكون كل شيء قد أصبح مقترناً بكل شيء من الوجهة الزمانية، وهذا هو ما يحدث في الهندسة، لكن في الهندسة وحدها. وإذن يتضمن الاستقراء أولاً أن الزمن لا حساب له في عالم الطبيعة، كما هي الحال في عالم الهندسة، غير أنه يتضمن أيضاً أن هناك كفاءات يمكن أن تنطبق بعضها على بعض، كما هي الحال في المقادير. وإذا أنا نقلت، بفكري، الموقد المشتعل اليوم ووضعته على موقد الأمس، فإني ألاحظ، دون ريب، أن الشكل قد ظل بعينه، وكفي في ذلك أن تنطبق السطوح والتعاريج، لكن ما التطابق بين كفاءتين؟ وكيف يمكن وضع إحدهما فوق الأخرى، لكي يتأكد المرء أنهما متساويتان تماماً؟ ومع ذلك. فإني أطبق على النوع الثاني من الحقيقة الواقعية كل ما ينطبق على النوع

(١) لقد توسعنا في هذه النقطة في كتاب سابق. انظر «رسالة المعطيات المباشرة للشعور» باريس ١٨٨٩ ص ١٥٥ - ١٦٠.

الأول منها، إن عالم الطبيعة سيرر هذه العملية فيما بعد عندما يرجع الفروق الكيفية إلى فروق كمية بقدر استطاعته، لكن قبل وجود أي علم، أميل إلى مماثلة الكيفيات بالكميات، كما لو كنت ألمح أنها تشف فيما وراءها عن عملية هندسية^(١). وكلما كانت هذه الشفافية أكثر كملاً بدا تكرار نفس الظاهرة، في نفس الشروط، أمراً ضرورياً. فاستقراءنا أكيدة في أعيننا بنفس القدر الذي نصهر به الفروق الكيفية في تجانس المكان الذي يتضمنها، بحيث تكون الهندسة الحد المثالي لاستقراءتنا، كما هي كذلك تماماً بالنسبة إلى أقيستنا. فالحركة التي توجد المكانية في نهايتها تضع على طول مجراها ملكة الاستقراء كما تضع ملكة القياس، أي الملكة العقلية بأسرها.

القوانين الطبيعية

وهي تخلقهما في العقل، غير أنها تخلق، في الأشياء أيضاً، «النظام» الذي يجده استقراءنا بمساعدة القياس. وهذا النظام الذي يستند إليه عملنا، والذي يتعرف فيه عقلنا على نفسه، يبدو لنا جديراً بالإعجاب الشديد. فليس الأمر قاصراً على أن نفس الأسباب الكبيرة تؤدي دائماً إلى نفس النتائج العامة، بل يكشف علمنا، فيما وراء الأسباب والنتائج التي نراها، عن عدد لا نهاية له من التغيرات اللا متناهية في الصغر، والتي تتداخل فيما بينها على نحو يزداد دقة كلما تعمق المرء في التحليل، وذلك إلى درجة أنه يبدو لنا، في نهاية هذا التحليل، أن المادة قد تصير الهندسة بعينها. ومن المؤكد أن للعقل كل الحق في أن يعجب هنا بالنظام المطرد في التعقيد المطرد، فلكل منهما حقيقة إيجابية في نظر العقل، لأنهما من نفس جوهره. لكن مظهر الأشياء متغير عندما ننظر إلى الحقيقة الواقعية بأسرها، كما لو كانت تقدماً غير منقسم نحو ضروب متتابعة من الخلق. وعندئذ يحدث المرء بأن تعقيد العناصر المادية، والنظام الرياضي الذي يربطها فيما بينها، يجب أن يظهر

(١) نفس المصدر السابق، الفصل الأول والفصل الثالث وبعده.

بطريقة آلية بمجرد أن يحدث انقطاع أو انعكاس جزئيين في داخل المجموع الكلي. هذا إلى أن العقل لما كان يقتطع من الذهن بعملية من هذا القبيل نفسه، فإنه يكون مطابقاً لهذا النظام ولهذا التعقيد، وهو يعجب بهما لأنه يتعرف فيهما على نفسه. لكن الشيء الذي يعد خليقاً بالإعجاب في ذاته، والذي يجدر أن يثير الدهشة هو الخلق المتجدد المستمر الذي تقوم به الحقيقة الواقعية الكلية غير المنقسمة عندما تتقدم في طريقها، وذلك لأنه ما من تعقيد للنظام الرياضي مع نفسه، مهما فرضناه غاية في الدقة، يستطيع أن يأتي بذرة من التجديد في العالم، في حين أننا متى سلمنا بوجود هذه القدرة على الخلق (وهي توجد، إذ نشعر بها في أنفسنا في الأقل عندما نقوم بأعمال إرادية) فإنه ليس لها إلا أن تغفل عن ذاتها لكي ترتخي، وأن ترتخي لكي تمتد، وأن تمتد لكي (نرى أن) النظام الرياضي الذي يسيطر على تحديد وضع العناصر التي يتميز بعضها عن بعض على هذا النحو، وأن الحتمية الصارمة التي تربط هذه العناصر، يعبران تعبيراً جلياً عن انقطاع عملية الخلق، هذا إلى أنهما ليسا إلا شيئاً واحداً مع هذا الانقطاع نفسه.

إن القوانين الخاصة في العالم الطبيعي تعبر عن هذا الميل السلبي البحث. فليس لقانون من هذه القوانين حقيقة موضوعية متى نظرنا إليه في حد ذاته: فهو إنتاج عالم نظر إلى الأشياء من زاوية خاصة، وعزل بعض المتغيرات، وطبق بعض وحدات القياس المتفق عليها. ومع ذلك، فهناك نظام رياضي على وجه التقريب لا ينفصل عن المادة، وهو نظام موضوعي يزداد علمنا اقتراباً منه في أثناء تقدمه. وذلك لأن المادة إذا كانت ارتخاء لما ليس بامتداد إلى ما هو امتداد، ومن ثم (تدهوراً) للحرية إلى الضرورة، فمهما كانت لا تنطبق تمام الانطباق على المكان البحث المتجانس، فإنها قد تكونت عن طريق الحركة التي تقود إلى هذا المكان، ومن ثم فهي تسير في طريق الهندسة. حقاً إن القوانين ذات الطابع الرياضي لن تنطبق عليها مطلقاً تمام الانطباق. فلكي يتحقق هذا الأمر، ينبغي أن تكون المادة مكاناً محضاً، وأن تخرج من نطاق الديمومة.

ولن يلح المرء إلحاحاً كافياً في بيان ما تنطوي عليه الصيغة الرياضية لقانون طبيعي من

سمة الافتعال التي توجد تبعاً لذلك في معرفتنا العلمية للأشياء^(١). فوحداتنا في القياس أمور قد اتفق عليها، وهي غريبة بالنسبة إلى مقاصد الطبيعة إذا أجزئ لنا مثل هذا التعبير: فكيف نفرض أن هذه الطبيعة قد حددت جميع درجات الحرارة بالنسبة إلى تمددات كتلة زئبقية بعينها، أو إلى تغيرات الضغط لكتلة هوائية بعينها يحتفظ بها في حجم ثابت؟ لكن ليس هذا كافياً. فقياس الأشياء، على وجه العموم، عملية إنسانية بمعنى الكلمة، وهي تتضمن أننا نضع شيئاً فوق شيء آخر، لعدد خاص من المرات، إما بطريقة حقيقية وإما بطريقة فكرية. ولم تفكر الطبيعة في وضع الأشياء بعضها على بعض بهذه الطريقة. فهي لا تقيس ولا تحسب أيضاً. ومع ذلك، فإن علم الطبيعة بحسب، وقيس، ويقارن التغيرات «العددية» بعضها ببعض، لكي يحصل على قوانين وهو ينجح في ذلك. وما كان من المستطاع تفسير نجاحه لو لم تكن الحركة المكونة للمادية هي تلك الحركة التي، متى مددناها حتى نهايتها، أي حتى المكان المتجانس، فإنها تنتهي بأن تجعلنا نحسب، ونقيس، ونتبع التغيرات الخاصة بالحدود التي تناسب فيما بينها. هذا إلى أن عقلنا متى أراد تحقيق هذا المد فليس عليه إلا أن يمتد هو نفسه، ذلك لأنه يتجه بطبيعته نحو المكان، ونحو العلوم الرياضية، نظراً لأن المادية والعقل من طبيعة واحدة، وهما ينتجان (منها) بطريقة واحدة.

ولو كان النظام الرياضي شيئاً إيجابياً، ولو كانت هناك قوانين ملازمة للمادة ويمكن المماثلة بينها وبين قوانيننا المدنية، لكان نجاح علمنا من قبيل المعجزات. وحقيقة إلى أي حد سيحالنا التوفيق في العثور على معيار الطبيعة، وفي عزل المقادير المتغيرة التي اختارتها هذه الطبيعة، لكي تحدد العلاقات المتبادلة بينها؟ لكن لن نكون أكثر فهماً لنجاح علم ذي صيغة رياضية لو لم تكن المادة تحتوي على كل ما ينبغي لكي تنطبق عليها مقولاتنا العقلية. وإذن فليس هناك سوى فرض واحد يظل مقبولاً لدى العقل، وهو

(١) نومي هنا بصفة خاصة إلى الدراسات العميقة التي قام بها السيد «إدوارد لروا» M. Ed. Le Roy والتي نشرت في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق.

أن النظام الرياضي لا ينطوي على شيء إيجابي، وأنه الصورة التي يتجه نحوها نوع من **الانقطاع** بصفة تلقائية، وأن المادية تنحصر على وجه التحقيق في انقطاع من هذا القبيل. ولهذا ندرك أن علمنا احتمالي ومتناسب مع المتغيرات ^(١) variable التي اختارها، ومع النظام الذي حدد به المشاكل المتتابة. ومع ذلك فإنه ينتهي إلى النجاح. وكان من الممكن أن يكون العلم في جملته مختلفاً تماماً عما هو عليه، وأن ينجح أيضاً بالرغم من ذلك. ولا شك في أن ذلك راجع إلى أن الطبيعة لا تقوم على أساس مجموعة محددة من القوانين الرياضية، وأن الرياضة، على وجه العموم، تعبر عن مجرد الاتجاه الذي تسقط فيه المادة. فلنضع، في أي وضع إحدى هذه الدمي الصغيرة من الفلين والتي صنعت أقدامها من الرصاص بحيث تكون راقدة على ظهرها أو منكسة على رأسها، أو ملقى بها في الهواء، وسنرى أنها تتخذ لنفسها دائماً وضعاً رأسياً بطريقة آلية. وكذا الأمر بالنسبة إلى المادة: فإننا نستطيع أن نتناولها من أي جانب، وأن نلقيها بأي كيفية، ومع ذلك فإنها تسقط دائماً في إحدى إطاراتنا الرياضية وذلك لأنها مثقلة بالهندسة.

فكرة الفوضى^(٢)

غير أن الفيلسوف ربما رفض تأسيس نظرية المعرفة على مثل هذه الاعتبارات. وهو إنما ينفر من ذلك لأن النظام الرياضي يبدو له منطوياً على شيء إيجابي، لأنه نوع من النظام. وعبثاً نقول إن هذا النظام يحدث بصفة آلية بسبب توقف النظام المضاد، وإنه هو هذا التوقف نفسه. فإن ذلك لن يقضي على الفكرة القائلة بأنه من الممكن ألا يكون هناك نظام أصلاً، وأن النظام الرياضي للأشياء له حقيقته الإيجابية، لأنه انتصار على الفوضى. وإذا نحن تعمقنا في هذه النقطة رأينا الدور الرئيسي الذي تلعبه **فكرة الفوضى** في المشكلات المرتبطة بنظرية المعرفة. فهذه الفكرة لا تبدو في تلك المشكلات على نحو صريح، وهذا

(١) المتغير في الدالة الجبرية هو المقدار المفروض س الذي يتغير مقدار آخر تبعاً له «المترجم».

(2) L'idée de désordre.

هو السبب في أن المرء لم يشغل نفسه بها، ومع هذا فإن نقد تلك الفكرة ينبغي أن يكون نقطة البدء لنظرية المعرفة، لأنه إذا كانت المشكلة الكبرى تنحصر في معرفة لماذا وكيف تخضع الظواهر الواقعية لنظام ما، فذلك لأن عدم وجود أي نوع من النظام يبدو أمراً ممكناً أو قابلاً للتصور. ويعتقد كل من الفيلسوف الواقعي والفيلسوف المثالي أنه يفكر في عدم وجود نظام، فالواقعي يفكر في ذلك عندما يتكلم عن التنظيم الفعلي الذي تفرضه القوانين «الموضوعية» على ما يمكن أن يكون في الطبيعة من فوضى، والمثالي يفكر فيه عندما يفرض وجود «تباين حسي» يمكن أن ينتظم -نظراً لأنه خلو من النظام تبعاً لذلك- بتأثير عقلنا المنظم. إن فكرة الفوضى التي تفهم بمعنى **عدم وجود النظام**، هي إذن تلك الفكرة التي ينبغي لنا أن نبدأ بتحليلها. فالفلسفة تستمد هذه الفكرة من الحياة العادية. ومما لا ريب فيه أننا عندما نتحدث، عادة، عن الفوضى فإنما نفكر في شيء ما، ولكن فيم نفكر عندئذ؟

سنرى في الفصل التالي مدى ما نلاقيه من مشقة في تحديد مضمون فكرة سلبية، ومقدار الأوهام التي نتعرض لها، والصعوبات المعقدة التي تتخبط فيها الفلسفة من راء عدم قيامها بهذا العمل. وفي العادة، ترجع هذه الصعوبات والأوهام إلى أن المرء يقبل طريقة للتعبير، مؤقتة، بحسب جوهرها، على أنها طريقة نهائية. فهي ترجع إلى أنه ينقل إلى مجال التفكير النظري طريقة خلقت من أجل الناحية العملية. فإذا اخترت، حسبما يتفق، مجلداً من مكتبي، فمتى ألقى عليه نظرة خاطفة استطعت أن أعيده إلى الرفوف قائلاً: ليس هذا بشعر. فهل هذا حقاً هو ما لمحتة عندما تصفحت الكتاب؟ كلا، بدهة. فإني لم أر، ولن أرى، مطلقاً عدم وجود الشعر، بل رأيت نثرًا. لكن لما كان الشعر هو الذي أرغب فيه فإني أعبر عما أجد تبعاً لما أبحث عنه، وبدلاً من أن أقول: «هذا نثر» أقول «ليس هذا بشعر». وعلى عكس ذلك، لو طاب لي أن أقرأ نثرًا، فوقعت على مجلد من الشعر لصحت قائلاً «ليس هذا نثرًا» مترجماً بذلك عن نتائج إدراكي الذي يطلعني على الشعر، في لغة توقعي وانتباهي اللذين يتمسكان بفكرة النثر، ولا يريدان سماع الحديث

عن شيء آخر. والآن لو سمعني السيد «جوردان» (Jourdain)^(١) لاستنبت دون ريب، من تعجبي في كلتا الحالتين أن النثر والشعر صورتان لغويتان خاصتان بالكتب وحدها، وأن هاتين الصورتين العلميتين شيء مضاف إلى اللغة الفجة التي ليست بشعر ولا نثر. هذا وإذا تحدث عن ذلك الشيء الذي ليس بشعر ولا نثر فربما ظن أنه يفكر في هذا الشيء، ومع ذلك فلن يكون تفكيره هذا إلا تصورًا مزعومًا، فلنذهب إلى ما هو أبعد من ذلك، إنه من الممكن أن يخلق هذا التصور المزعوم مشكلة مزعومة. فلو أن السيد «جوردان» سأل أستاذه في الفلسفة كيف أضيفت صورة النثر وصورة الشعر إلى هذا الشيء الذي لم يكن شعرًا ولا نثرًا، ولو أنه رغب أن يشرح له أستاذه، على نحو ما، نظرية وضع هاتين الصورتين على تلك المادة البسيطة، لكان سؤاله في هذه الحالة سخيفًا، ولكن سخره يرجع إلى أنه شخص إنكار صورتَي الشعر والنثر معًا في جوهر مشترك بينهما، ناسيًا أن إنكار أحدهما ينحصر في إثبات الأخرى.

فلنفرض إذن أن هناك نوعين من النظام، وأن هذين النوعين ضدان يندرجان تحت جنس واحد. ولنفرض أيضًا أن فكرة الفوضى تظهر في عقلنا كلما عثرنا على أحد هذين النظامين لدى بحثنا عن الآخر، فحينئذ يصبح لفكرة الفوضى دلالة واضحة في أساليب الحياة العادية؛ إذ إنها تهدف إلى تيسير اللغة عندما تجعل من خيبة رجاء العقل الذي يجد أمامه نظامًا مختلفًا عن النظام الذي كان في حاجة إليه، شيئًا موضوعيًا، فهو يجد نظامًا لا يحتاج إليه في اللحظة الراهنة، ومن ثم لا وجود له في نظره. لكن فكرة الفوضى لا تتضمن أي استعمال نظري. أما إذا أردنا، رغم ذلك كله، أن ندخلها إلى الفلسفة فستخفى علينا دلالتها الحقيقية لا محالة. ذلك أن هذه الفكرة كانت تشير إلى عدم وجود نظام معين، ولكن في صالح نظام آخر (لم يكن للمرء أن يشغل نفسه به)؛ غير أنها لما كانت

(١) جوردان إحدى شخصيات «موليير» وكان قد أصاب شيئًا من الثراء، فأراد أن يتخذ لنفسه سمة النبلاء، فأخذ يعمل على تحقيق ذلك، فاستدعى إليه أستاذًا للفلسفة. وبدأ الأستاذ يشرح له أن الكلام ينقسم إلى نثر ونظم، فالنظم هو الكلام الموزون المقفى والنثر ما عدا ذلك. وعندئذ هب السيد «جوردان» صائحًا: إذن أنا أتكلم النثر منذ أربعين سنة دون أن أدري. «المترجم».

تنطبق على كل من هذين النظامين، واحدًا بعد آخر، بل لما كانت تذهب وتجيء دائمًا بين هذين النظامين فستفتقددها في أثناء الطريق، أو بالأحرى في الفضاء، على غرار الكرة الخفيفة التي تطير بين مضربين وسننظر إليها كما لو كانت لا تعبر عن اختفاء أحد هذين النظامين على حد سواء؛ بل عن اختفائهما معًا - وهذا شيء لا يدرك ولا يتصور، وإنما هو مجرد وجود لفظي. وهكذا ربما نشأت المشكلة التي تنحصر في معرفة كيف يفرض النظام نفسه على الفوضى، وكيف تفرض الصورة نفسها على المادة. فإذا حلل المرء فكرة الفوضى التي تبلغ هذا المبلغ من الدقة رأى أنها لا تعبر عن شيء البتة، ومن ثم تختفي المشكلات التي كانت تثار حولها.

حقًا ينبغي أن نبدأ بالتمييز، بل بالمقابلة بين نوعين من النظام نخلط بينهما عادة. ولما كان هذا الخلط هو الذي قد أدى إلى نشأة جميع الصعوبات الرئيسية الخاصة بمشكلة المعرفة، فمن لمجدي أن أوضح، مرة أخرى، السمات التي يفترق بها كل من هذين النوعين عن الآخر.

ونقول، على وجه العموم، إن الظواهر الواقعية منظمة بالقدر الضروري لإرضاء تفكيرنا. وإذن فالنظام اتفاق معين بين الشخص والشيء المدرك. فهو العقل الذي يهتدي إلى نفسه في الأشياء. لكننا قلنا إن العقل يمكن أن يسير في اتجاهين متضادين: فهو يتبع اتجاهه الطبيعي تارة، وعندئذ يوجد التقدم على هيئة توتر (Tension)، أي الخلق المستمر والنشاط الحر. وتارة يعكس هذا الاتجاه، وإذا بلغ هذا الانعكاس في الاتجاه غايته فإنه يؤدي إلى الامتداد (extension) وإلى التحديد الضروري المتبادل للعناصر التي تعد خارجية بعضها بالنسبة إلى بعض، وأخيرًا إلى الميكانيكية الهندسية. فلنفرض إذن أن التجربة تبدو في نظرنا كما لو كانت تتخذ الاتجاه الأول، أو أنها تميل إلى الاتجاه الثاني، فسنقول في كلتا الحالتين إن هناك نظامًا. لأن العقل يهتدي إلى نفسه في كلتا العمليتين وإذن فمن الطبيعي أن يخلط المرء بينهما. وإذا أراد تلافي ذلك وجب عليه أن يطلق على هذين النوعين من النظام اسمين مختلفين، وليس ذلك بالأمر اليسير

لسبب اختلاف وتغير الصور التي يتشكلان بها. فالنوع الثاني من النظام يمكن تحديده بالهندسة التي تعد غايته القصوى؛ أو هو عبارة أعم النظام الذي نعنيه دائماً عندما نجد علاقة ضرورية بين الأسباب والنتائج. فهو يثير معنى القصور الذاتي والسلبية والآلية. أما فيما يتصل بالنوع الأول، فمما لا ريب فيه أنه يتأرجح حول الغائية، ومع ذلك فلا يمكن تعريفه بها، لأنه يكون أسمى منها تارة، أو أدنى منها تارة أخرى. فهذا النظام في أسمى صوره شيء أكثر من الغائية لأننا نستطيع أن نقول، بصدد عمل حر، أو بصدد أثر فني، إنهما يعبران عن نظام كامل ومع هذا فإنه لا يمكن التعبير عنهما بمصطلحات معنوية إلا بعد وجودهما بالفعل وإلا بصفة تقريبية. والحياة التي ننظر إليها في جملتها على أنها تطور خالق تعد شيئاً من هذا القبيل: فهي شيء أسمى من الغائية، إذا نحن فهمنا من الغائية أنها تحقيق فكرة تصورناها أو يمكن تصورنا سلفاً. وإذن فنطاق الغائية ضيق جداً بالنسبة إلى الحياة بتمامها. وعلى عكس ذلك يكون غاية في الاتساع بالنسبة إلى هذه المظهر أو ذاك من مظاهر الحياة متى نظرنا إليه على حدة. وأياً كان الأمر فنحن نجد أنفسنا هنا على الدوام تجاه «الحيوي»، وكل دراستنا الراهنة تهدف إلى تقرير أن الحيوي إنما يوجد في اتجاه الإرادي (Volontaire). وإذن قد يمكن القول بأن هذا النوع الأول من النظام هو النظام «الحيوي» أو «المراد Volu» وذلك على عكس الثاني وهو نظام «القصور الذاتي» و«الآلية». هذا إلى أن التفكير الشائع يفرق بصفة غريزية بين هذين النوعين من النظام، أو يفرق بينهما على الأقل في الحالات القصوى، وهو يقرب بين هذين النوعين بصفة غريزية أيضاً. فيقول المرء عن الظواهر الفلكية إنها تنطوي على نظام عجيب، ويريد أنه يستطيع التنبؤ بها رياضياً. وسيجد نظاماً لا يقل عجباً عن ذلك في إحدى سيمفونيات بتهوفن (Beethoven) ذلك النظام الذي يعد عبقرية وأصالة، ومن ثم لا يمكن التنبؤ به.

الأجناس والقوانين

لكن نظام النوع الأول لا يتشكل بصورة في مثل هذا الوضوح إلا بصفة استثنائية. فهو يبدو لنا، على وجه العموم، بتلك الخواص التي يهمننا يهمننا كل الأهمية أن تخلط بينها وبين خواص النظام المضاد له. فمن المؤكد مثلاً أننا لو فحصنا تطور الحياة في جملته لوجدنا أن حركته التلقائية وخطواته التي لا يمكن التكهّن بها تفرض نفسها على انتباهنا.

لكن الشيء الذي نصادفه في تجربتنا العادية هو هذا الكائن الحي المحدد أو ذاك، وهذه المظاهر الخاصة للحياة أو تلك، وهي التي تعد، على وجه التقريب، صوراً وظواهر سبقت لنا معرفتها: بل إن تشابه التركيب الذي نلاحظه في كل موطن بين ما يولد وما يتولد عنه - ذلك التشابه الذي يسمح لنا بأن نحصر عدداً غير محدود من الأفراد الأحياء في نفس الطائفة - يبدو في نظرنا النموذج الحقيقي، للجنس، إذ يبدو لنا أن الأجناس غير العضوية تتخذ الأجناس الحية نموذجاً لها. وهكذا نجد أن النظام الحيوي - حسبما يبدو لنا في التجربة التي تجزئه - ينطوي على الخاصية نفسها ويؤدي الوظيفة نفسها التي يؤديها النظام الفيزيقي (Physique) فكل النظامين يعملان، على تكرار تجربتنا، كما يسمحان لعقلنا، بالتعميم. والحقيقة أن لهذه الخاصية أصولاً مختلفة كل الاختلاف في كلتا الحالتين، بل لها دالتان متضادتان. ففي الحالة الثانية تعد الضرورة الهندسية نموذجاً، واحداً مثالياً وأساساً أيضاً لهذه الخاصية. فإن هذه الضرورة تقضي بأن العناصر نفسها متى تألفت فيما بينها أدت إلى النتيجة نفسها. وعلى العكس من ذلك، تتضمن تلك الخاصية في الحالة الأولى، تدخل شيء يسلك مسلكاً خاصاً للحصول على النتيجة نفسها، على الرغم من أن الأسباب الأولية المعقدة تعقيداً لا نهاية له يمكن أن تكون مختلفة تمام الاختلاف. ولقد توسعنا في عرض هذه النقطة في الفصل الأول عندما بينا كيف نصادف التراكيب نفسها في خطوط مستقلة للتطور. لكننا نستطيع أن نفرض، دون الذهاب إلى هذا الحد البعيد في

البحث، أن تكرار نموذج الأصل نفسه عن طريق فروعه مختلف كل الاختلاف عن تكرار القوى المؤلفة نفسها فيما بينها والتي تؤدي إلى النتيجة نفسها. وعندما نفكر في العدد اللا نهائي من العناصر اللا متناهية في الصغر، وفي الأسباب التي لا نهاية لها في الصغر والتي تدخل في نشأة كائن حي، وعندما نفكر في أنه قد كان يكفي أن يختفي أو ينحرف عنصر أو سبب من هذه والأسباب حتى لا يتم شيء، نقول عندما نفكر في ذلك كله، فإن الحركة الأولى للعقل هي أن يجعل على رأس هذا الجيش من العمال الصغار رئيسًا ماهرًا يشرف عليهم، وهو «المبدأ الحيوي» (Principe vital) الذي سيعمل في كل لحظة على إصلاح الأخطاء التي وقعت، وتصحيح نتيجة ضروب السهو، وإعادة الأشياء إلى مكانها: وبهذا يحاول العقل ترجمة الفارق بين النظام الفيزيقي والنظام الحيوي، إذ إن الأول يوجب أن تؤدي الأسباب المجتمعة نفسها إلى النتيجة العامة نفسها، وأن الثاني يؤكد ثبات النتيجة حتى مع وجود تأرجح بين الأسباب، لكن لسنا هنا إلا حيال ترجمة: فإذا نحن تأملنا في هذا الأمر وجدنا أنه لا يمكن أن يوجد رئيس عمال، لهذا السبب البسيط كل اليسر وهو أنه لا وجود للعمال. فالأسباب والعناصر التي يكشف عنها التحليل الطبيعي الكيميائي أسباب وعناصر حقيقية، من غير شك، بالنسبة إلى ظواهر التهدم العضوي، وعندئذ تكون محدودة في عددها. أما الظواهر الحيوية بمعنى الكلمة، أو ظواهر الخلق العضوي، فمتى حللناها فإنها تفتح أمامنا آفاقًا لتقدم لا نهاية له. ومن ذلك يمكننا أن نستنبط أن الأسباب والعناصر المتعددة ليست في هذا المجال إلا مناظر يلتقطها العقل عندما يحاول القيام بمحاكاة أشد ما تكون شبهًا بعملية الطبيعة، في حين أن العملية التي يحاكيها عملية غير قابلة للانقسام. وهكذا، فسيكون لتشابه الأفراد من النوع نفسه معنى ومصدر يختلفان تمام الاختلاف عن معنى ومصدر التشابه بين النتائج المعقدة التي يمكن الحصول عليها التأليف نفسه بين الأسباب نفسها. لكن يوجد في كل من الحالتين تشابه، ومن ثم يوجد تعميم ممكن. ولما كان هذا هو كل ما يهمنا في الناحية العملية لأن حياتنا اليومية هي بالضرورة انتظار للأشياء نفسها والمواقف نفسها، فقد كان من الطبيعي أن تعمل هذه الخاصية المشتركة والجوهرية من الناحية العملية عندنا، على تقريب كل

من هذين النظامين إلى الآخر، على الرغم من وجود خلاف داخلي بمعنى الكلمة، وهو الاختلاف الذي لا يهم سوى التفكير النظري. ومن هنا نشأت فكرة «نظام عام للطبيعة» بحيث يكون هو بعينه في كل موطن ويخلق في آن واحد على الحياة وعلى المادة. ومن هنا نشأت عادتنا في استخدام الكلمة نفسها للدلالة على وجود قوانين في مجال المادة غير الحية. ووجود «أجناس» في مجال الحياة، ولكي نتمثل الأمر بهذه الطريقة نفسها.

أما أن هذا الخلط كان مصدرًا لمعظم الصعوبات التي أثارها مشكلة المعرفة لدى القدماء والمحدثين على حد سواء فذلك ما يبدو لنا أنه أمر لا ريب فيه. وفي الواقع لما كان عموم القوانين وعموم الأجناس يعبر عنهما بالكلمة نفسها، ويندرجان تحت المعنى نفسه، فإن النظام الهندسي والنظام الحيوي كانا مختلطين أحدهما بالآخر تبعًا لذلك. فكان عموم القوانين يفسر بعموم الأجناس، أو العكس بالعكس. وفقًا لوجهة النظر التي يرتضيها المرء. فالنظرية الأولى من هاتين النظريتين اللتين حددتا على هذا النحو هي التي يتميز بها التفكير القديم، أما الثانية فهي خاصة بالفلسفة الحديثة. لكنني معني «العموم» في هاتين الفلسفتين معنى مبهم يشتمل من حيث مصادقاته ومفهومه على أشياء وعناصر متنافية فيما بينها. وفي كل من هاتين الفلسفتين يستخدم معنى كلي بعينه بحيث يشتمل على هذين النوعين من النظام اللذين يتشابهان فقط في تفسير عملنا في الأشياء. فيقارب المرء بين حدين، بناء على تشابه خارجي تمامًا، ولا ريب في أن هذا التشابه يبرر استخدام كلمة واحدة بعينها للتعبير عنهما في الناحية العملية، لكنه لا يسمح لنا، بحال ما، أن نخلط بينهما في تعريف بعينه من الناحية النظرية.

وفي الواقع لما يتساءل القدماء لماذا تخضع الطبيعة للقوانين، ولكن لماذا تنتظم تبعًا للأجناس. إن فكرة الجنس مقابلة، على وجه الخصوص، لحقيقة موضوعية في مجال الحياة، حيث تعبر عن ظاهرة لا سبيل إلى الشك فيها، وهي الوراثة. هذا إلى أنه لا يمكن أن توجد الأجناس إلا حيث توجد الموضوعات الفردية. لكن إذا كان الكائن العضوي مقتطعًا من مجموع المادة بسبب تنظيمه العضوي نفسه، أي بالطبيعة، فإن إدراكنا هو الذي يجرى

المادة غير الحية إلى أجسام متميزة، تقوده في ذلك ضروب الاهتمام العملية، وتوجهه ردود الأفعال الناشئة التي يحددها جسمنا، ومعنى ذلك، كما بيناه في موطن آخر^(١)، أنه موجه بالأجناس الكامنة التي تصبو إلى أن تتكون فعلاً، وإذن تتحدد هنا الأجناس والأفراد بعضها ببعض بسبب عملية نصف مصطنعة، ومتناسبة فحسب مع تأثيرنا المستقبل في الأشياء. ومع ذلك، فإن القدماء لم يترددوا في أن يضعوا الأجناس جميعها في مرتبة واحدة، وفي أن ينسبوا إليها الوجود المطلق نفسه. وهكذا لما أصبحت الحقيقة الواقعية مجموعة من الأجناس، فقد وجب إرجاع عموم القوانين إلى عموم الأجناس (ومعنى ذلك في جملة الأمر إرجاعها إلى العموم الصريح للنظام الحي). وقد يكون من الممتع في هذا الصدد أن نقارن النظرية الأرسطوطاليسية في سقوط الأجسام والتفسير الذي جاء به «جاليليو» Galilée، لقد كان أرسطو يوجه كل همه إلى المعاني الكلية الخاصة «بفوق» و«تحت» و«المكان الخاص» (Lieu propre) والمكان المستعار، «والحركة الطبيعية» و«الحركة القسرية»^(٢): فكان القانون الطبيعي الذي يفسر سقوط الجسم يعبر في نظره عن هذا الأمر، وهو أن الحجر يعود إلى «المكان الطبيعي» لجميع الأحجار، وهو الأرض. فالحجر، في نظره ليس حجراً بمعنى الكلمة إلا إذا كان في مكانه الطبيعي؛ فإذا سقط إلى هذا المكان مرة أخرى فإنه يهدف إلى إكمال وجوده كشأن كائن حي ينمو، وهكذا يهدف إلى تحقيق ماهية جنس الحجر تحقيقاً تاماً^(٣). ولو كانت هذه الفكرة عن القانون الطبيعي صحيحة لما كان القانون مجرد علاقة يقررها العقل، ولما كان تقسيم المادة إلى أجسام نسبياً إلى قوة الإدراك عندنا، ولكان لجميع الأجسام الفردية نفسها التي للأجسام الحية، ولعبرت قوانين العالم الطبيعي عن علاقات قرابة حقيقية بين الأجناس الواقعية، ويعرف

(1) Matière et mémoire, ch III et IV.

(٢) انظر على وجه الخصوص كتاب الطبيعة، H, 1-5; Cals IV, 215, a 2; V, 230 b12; VIII, 255 a 2, et de Cals IV, 296 b 27; IV 308 a 34

(٣) انظر النص اليوناني ص ٢٤٨ من الأصل الفرنسي:

De Caelo, IV, 310 a 34: τὸ δ' εἰς τὸν αὐτοῦ τρόπον φέρεσθαι ἕκαστον τὸ εἰς τὸ αὐτοῦ εἶδος ὅτι φέρεσθαι

المرء إلى أي علم طبيعي أدت هذه الفكرة، وكيف أن القدماء لما اعتقدوا إمكان وجود علم وحيد نهائي يشمل الحقيقة الواقعية بأسرها وينطبق على الوجود المطلق اضطروا إلى الاكتفاء، بحسب الواقع، بترجمة الظاهرة الطبيعية إلى ظاهرة حيوية ترجمة فجأة إلى حد كبير أو قليل.

لكن هذا الخلط نفسه يوجد لدى المحدثين مع هذا الفارق، وهو أنهم عكسوا العلاقة بين الحدين ولم يعودوا يرجعون القوانين إلى الأجناس بل أرجعوا الأجناس إلى القوانين؛ كذلك لما فرضوا أن العلم واحد فقط أصبح هذا الأخير بأسره علمًا نسبيًا، بدلًا من أن يكون مطابقًا بأسره للوجود المطلق، كما كان يريد القدماء. وإن اختفاء مشكلة الأجناس في الفلسفة الحديثة لظاهرة جديرة بالملاحظة، فإن نظريتنا في المعرفة لا تدور تقريبًا، إلا حول مسألة القوانين، ومن الواجب أن تجد الأجناس وسيلة لكي تكون على وفاق مع القوانين بأي كيفية. والسبب في ذلك أن فلسفتنا تبدأ من الكشف الفلكية والطبيعية الكبرى في العصر الحديث. وقد ظلت قوانين «كبلر» و«جاليليو» في نظرها النموذج المثالي والوحيد لكل معرفة، لكن القانون علاقة بين الأشياء أو بين الظواهر. ونقول بعبارة أكثر دقة إن قانونًا ذا صبغة رياضية إنما هو تعبير عن أن مقدارًا ما يتناسب في غيره مع مقدار أو عدة مقادير اختارها المرء بطريقة ملائمة. هذا إلى أن اختيار المقادير المتغيرة نسبيًا وتقسيم الطبيعة إلى أشياء وظواهر تنطويان على طابع احتمالي واصطلاحي. لكن لنسلم بأن التجربة هي التي توحى بهذا الاختيار، بل هي التي تفرضه: ومع ذلك فإن القانون سيظل علاقة، وتنحصر العلاقة بصفة جوهرية في المقارنة، فليس لها حقيقة موضوعية إلا بالنسبة إلى عقل يتمثل عدة حدود في آن واحد. ومن الممكن ألا يكون هذا العقل عقلي أو عقلك، وإذن فالعلم الذي ينصب على القوانين يمكن أن يكون علمًا موضوعيًا تنطوي عليه التجربة سلفًا، ولا نعدو أن نستخلصه منها. لكن لا ريب في أن المقارنة إذا لم تكن من عمل شخص معين فإنها تتم في الأقل بصفة غير شخصية، وأن التجربة المكونة من قوانين، أي من حدود يحمل بعضها على بعض إنما هي تجربة مكونة من مقارنات، وأنها

اجتازت بالضرورة جَوًّا عقليًّا عندما تقبلناها. وإذن فالفكرة القائلة بوجود علم وتجربة يتناسبان تمامًا مع العقل الإنساني توجد ضمناً في الفكرة القائلة بعلم وحيد شامل يتكون من القوانين، ولم يفعل «كانط» سوى أن استخلصها. لكن هذه الفكرة تترتب على خلط تعسفي بين عموم القوانين وعموم الأجناس. وإذا وجب أن يوجد عقل لكي يحدد صلة التبعية بين الحدود بعضها بالنسبة إلى بعضها الآخر فإننا نتصور، في بعض الحالات الخاصة، أن هذه الحدود يمكن أن توجد بكيفية مستقلة. وبما أن التجربة توقفتنا أيضاً على حدود مستقلة إلى جانب العلاقات بين حد وحد، وبما أن الأجناس الحية مختلفة تمام الاختلاف عن مجموعات القوانين، فإن نصف معرفتنا في الأقل ينصب على «الشيء في ذاته» أي على الحقيقة في ذاتها. وستكون هذه المعرفة شيئاً عسيراً جداً، وذلك لأنها لا تنشئ موضوعها، بل هي مضطرة على عكس ذلك، إلى تقبله سلبياً؛ لكن حتى إذا لم نصب إلا جزءاً صغيراً منه، فإنها ستعوض بالنواجز على الحقيقة المطلقة نفسها. ولنذهب إلى حد أبعد من ذلك: فإن النصف الثاني من المعرفة لن يكون نسبياً إلى هذه الدرجة الحاسمة النهائية التي يقول بها بعض الفلاسفة، وذلك إذا استطعنا أن نقرر أنه ينصب على حقيقة واقعية من نوع مضاد، أي على حقيقة خارجية نعبّر عنها دائماً بقوانين رياضية، أي بعلاقات تتضمن مقارنات، غير أنها لا تحتمل هذا العمل إلا لأنها مثقلة بالمكانية وبالهندسة تبعاً لذلك، وأياً كان الأمر فإن الخلط بين هذين النوعين من النظام هو ما نعثر عليه فيما وراء نسبية المحدثين، كما سبق أن عثرنا عليه فيما وراء المذهب الاعتقادي لدى القدماء.

الفوضى والنظامان

وقد أفضنا الحديث، بما يكفي، حتى نبين بوضوح مصدر هذا الخلط. فهو يرجع إلى أن النظام «الحيوي» -وهو خلق بصفة جوهرية- معروف لنا بدرجة أقل من بعض أعراضه: فإن هذه الأعراض تحاكي النظام الطبيعي والهندسي. فهما يشبهانه في أنهما

يعرضان علينا ضروريًا من التكرار التي تجعل التعميم ممكنًا، وهذا هو كل ما يهمنا. وليس من ريب في أن الحياة في جملتها إنما هي تطور، أي تحول لا ينقطع، لكن الحياة لا تستطيع التقدم إلا بتوسط الأحياء الذين تتمثل فيهم. فمن الواجب أن يشهد الزمان والمكان تكرار آلاف مؤلفة من هذه الأحياء المتشابهة على وجه التقريب، حتى تنمو وتتضح عناصر الجدة التي تتم خلالها. وذلك شبيه بما لو كان كتابًا صيغ من جديد خلال آلاف من الطبقات التي تطبع منها آلاف النسخ. ومع ذلك يوجد هذا الفارق بين الحالتين، وهو أن الطبقات المتتالية متساوية تمامًا، كما أن نسخ كل طبعة على حدة متساوية أيضًا؛ في حين أن ممثلي نوع بعينه لا تتشابه تمام الشبه في مختلف نقاط المكان، ولا في مختلف نقاط الزمان. فالوراثة لا تنقل الخواص وحدها، بل تنقل أيضًا الوثبة التي تعدل الخواص بسببها، وهذه الوثبة هي الحيوية نفسها. وهذا هو السبب في أننا نقول إن التكرار الذي يعد أساسًا لتعميماتنا هو من النظام الطبيعي بحسب جوهره، وإنه من النظام الحيوي بصفة عرضية. فالنظام الأول نظام «آلي». وأما الثاني فلن أقول إنه إرادي، وإنما مثيل بالنظام «المراد».

ولكن بمجرد أن تبين التفرقة بين النظام «المراد» والنظام «الآلي» بطريقة واضحة فإن اللبس الذي تعتمد عليه فكرة «الفوضى» يختفي، كما تختفي معه إحدى الصعوبات الرئيسية لمشكلة المعرفة.

والواقع أن المشكلة الرئيسية لنظرية المعرفة تنحصر في معرفة، كيف يكون العلم ممكنًا؟ ومعنى ذلك، في جملة القول، لماذا يوجد النظام في الأشياء لا الفوضى. إن النظام موجود وهذا أمر واقع. لكن يبدو من جانب آخر أن الفوضى، التي يغلب على الظن أنها أدنى مرتبة في الوجود من النظام، موجودة من حيث المبدأ. وإذن سيكون وجود النظام سرًّا يجب كشف النقاب عنه، وسيؤدي على كلٍّ إلى إثارة مشكلة. ونقول بعبارة أكثر سرًّا إنه بمجرد أن نحاول وضع أساس للنظام فإننا نعهده اتفاقًا في نظر العقل إن لم يكن في الأشياء [نفسها]. فإن الشيء الذي نقضي بأنه ليس اتفاقًا لا يتطلب أي تفسير. ولو كان

النظام لا يبدو لنا باعتبار أنه انتصار على شيء ما، أو باعتباره زيادة على شيء ما (بحيث يكون هذا الشيء «غاية النظام») لما تكلم المذهب الواقعي القديم عن «مادة» ينضاف إليها «المعنى» (Idée). ولا سلم المذهب المثالي الحديث بوجود «تباين حسي» ينظمه العقل في صورة الطبيعة. ومما لا ريب فيه، حقيقة، أن كل نظام أمر اتفاقي، ويتصور على أنه كذلك، لكن اتفاقي بالنسبة إلى أي شيء؟

وفي رأينا أن الجواب ليس موضع شك. إن نظاماً ما يكون اتفاقياً، ويبدو لنا اتفاقياً بالنسبة إلى النظام المضاد، كما أن أبيات الشعر اتفاقية بالنسبة إلى النثر والنثر بالنسبة إلى أبيات الشعر. لكن كما أن كلاماً ليس بنثر يكون شعراً، ويتصور بالضرورة على أنه شعر، كذلك كل كلام ليس بشعر يكون نثراً، ويتصور بالضرورة على أنه نثر، وهكذا فإن كل ضرب من الوجود ليس أحد النظامين يكون النظام الآخر، ويتصور بالضرورة على أنه الآخر. غير أنه من الممكن ألا نفطن إلى ما نتصوره، ولا ندرك الفكرة الماثلة في عقلنا حقيقة إلا خلال ضباب من الحالات الوجدانية. وسوف نقنع بذلك عندما نفحص طريقة استخدامنا لكلمة الفوضى في الحياة اليومية. فحينما أدخل في غرفة وأحكم بأنها «في حالة فوضى» فماذا أريد بذلك؟ إن وضع كل شيء فيها يمكن تفسيره بالحركات الآلية للشخص الذي ينام في الغرفة، أو بالأسباب الفعالة التي حددت لكل أثاث، ولكل قطعة من الملابس، المكان الذي توجد فيه، أيًا كانت طبيعة هذه الأسباب، والنظام بالمعنى الثاني نظام تام. لكنني أنتظر رؤية النظام بالمعنى الأول، وهو النظام الذي يتبعه في حياته شخص مرتب، بطريقة شعورية، وهو أخيراً النظام «المراد» لا النظام الآلي. وعندئذ أطلق اسم الفوضى على اختفاء هذا النظام. وفي الواقع نجد أن كل حقيقة واقعية ندركها حسيًا، بل نتصورها في اختفاء أحد هذين النظامين هي حضور النظام الآخر. لكنني لا أكرث هنا بالنظام الثاني، ولا أهتم إلا بالأول. وأعبر عن وجود الثاني بناء على صلته بالأول، بدلاً من أن أعبر عنه بالنسبة إلى نفسه إذا أجزى هذا التعبير، بأن أقول إنه فوضى. وعلى عكس ذلك، إذا صرحنا بأننا نمثل الفوضى، أي حالة للأشياء لم يعد العالم الطبيعي يخضع فيها

للقوانين ففيم نفكر؟ إننا نتخيل ظواهر تظهر وتختفي حسب الهوى. فنبداً نفكر في الكون الطبيعي على النحو الذي نعرفه عليه بما فيه من أسباب ومسببات تتناسب بعضها مع بعض على خير وجه، ثم نصدر سلسلة من القرارات التعسفية، فنزيد ونقص ونحذف على نحو يؤدي إلى ما نطلق عليه اسم الفوضى. وفي الحقيقة لقد استعصنا بالإرادة عن حركات الطبيعة، وعن «النظام الآلي» بعدد كبير من الإرادات الأولية، وذلك بقدر ما نتخيل من ضروب ظهور واختفاء الظواهر. ولا ريب في أن جميع هذه الإرادات الضئيلة لا تكون «نظاماً مراداً»، إلا بشرط أن تكون قد تقبلت التوجيه الذي يصدر من إرادة سامية. لكننا إذا نظرنا إلى الأمر عن كذب وجدنا أن هذا هو ما نفعله بحسب الواقع، فإن إرادتنا تشهد بذلك، فهي تصبح موضوعية بالذات، وفقاً لتتابع تلك الإرادات التي تتقلب مع الهوى، وتحرص كل الحرص على عدم ربط الشيء بمثيله، وعلى ألا تكون النتيجة متناسبة مع السبب، وأخيراً فإنها تعمل على أن يوجد قصد بسيط يخلق فوق الإرادات الأولية. وهكذا، فإن اختفاء أحد النظامين ينحصر هنا أيضاً في وجود الآخر.. ولو حللنا معنى الصدفة، وهو قريب الصلة جداً بمعنى الفوضى، لوجدنا العناصر نفسها. إن العملية الميكانيكية البحتة للأسباب التي توقف «الروليت» على عدد ما هي التي تجعلني أربح، ومن ثم فهي تؤدي إلى نتائجها على نحو ما يفعل جن خير يهتم بمصالحه، وإن القوة الميكانيكية البحتة للريح هي التي تنتزع قطعة من سطح منزل وتقذف بها على رأسي، أي أنها تفعل على غرار جن شرير يتآمر ضدي، ففي أي من هاتين الحالتين أجد عملية آلية في الوقت الذي كان يبدو لي فيه أنني ينبغي أن أبحث عن قصد؛ أو أن ألقى فيه هذا القصد: وهذا هو ما أعبر عنه حينما أتحدث عن الصدفة. وسأقول أيضاً بصدد عالم مضطرب تتابع فيه الظواهر حسبما يمليه الهوى، بأننا في مجال الصدفة، وأريد بذلك أنني أجد أمامي إرادات أو قرارات من باب أولى، في الوقت الذي كنت أتوقع فيه حركات آلية بحتة. وعلى هذا النحو يمكن تفسير التآرجح الغريب للعقل عندما يحاول تعريف الصدفة. فليس من الممكن أن يجد هذا التعريف الذي يبحث عنه لا في السبب الفعال ولا في السبب الغائي. ولما كان عاجزاً عن اتخاذ رأي ثابت فإنه يتأرجح بين فكرة عدم

وجود سبب غائي وبين فكرة عدم وجود سبب فعال؛ إذ إن كلا من هذين التعريفين... إلخ التعريفين يحيله على الآخر. وفي الواقع لا يمكن حل هذه المشكلة ما دمنا ننظر إلى معنى الصدفة على أنه معنى محض -ليس فيه أي أثر لحالة وجدانية. لكن الحقيقة هي أن الصدفة لا تعدو أن تجسم الحالة النفسية لمن كان ينتظر أحد هذين النوعين من النظام فيجد الآخر. وإذن فإن المرء يتصور الصدفة والفوضى كما لو كان نسبيين ضرورة. أما إذا أراد أن يصورهما على أنهما مطلقان فإنه يلمح أنه يتردد جيئة وذهاباً بطريقة آلية وغير إرادية بين هذين النوعين من النظام، فينتقل إلى أحدهما في اللحظة المحددة التي قد يجد فيها نفسه موجوداً في النظام الثاني، وسيجد أن الاختفاء المزعوم لكل نظام إنما هو في الحقيقة وجود هذين النظامين إلى جانب تأرجح الذهن الذي لا يثبت نهائياً لا على هذا النظام ولا على ذلك. فسواء أكان الأمر خاصاً بالأشياء أم بفكرتنا عنها فليس من الممكن أن نجعل هذه الفوضى مادة للنظام، إذ إنها تتضمن هذين النوعين من النظام، وإنها مكونة منهما معاً.

لكن عقلنا يسلك مسلكاً آخر. فهو يكتفي بمجرد التحكم، لكي يقرر وجود فوضى بحيث تكون «اختفاء النظام» وهكذا، فهو يفكر في كلمة أو في عدة كلمات مترابطة، لا أكثر من ذلك. أما إذا أراد التعبير بهذه الكلمة عن معنى فإنه سيجد أن الفوضى يمكن أن تكون نفيًا لنظام، لكن هذا النفي سيكون في هذه الحالة تقريراً ضمناً لوجود النظام المضاد، وهو هذا التقرير الذي نغض النظر عنه، لأنه لا يهمنا، أو الذي نتخلص منه عندما ننفي النظام الثاني بدوره، أي عندما نقرر النظام الأول في حقيقة الأمر، وعندئذ فكيف نتكلم عن كثرة مضطربة يعمل عقل ما على تنظيمها؟ فمهما قيل إن أحداً لا يفرض هذا الاضطراب محققاً أو يمكن تحقيقه، فما دمنا نتحدث عنه فمعنى ذلك أننا نعتقد أننا نفكر فيه؛ وإذا ما نحن حللنا المعنى الموجود بالفعل فسنجد فيه، مرة أخرى، خيبة رجاء العقل أمام نظام لا يهمه، أو تأرجحه بين نوعين من النظام، أو ستمثل في نهاية الأمر مجرد كلمة

جوفاء كونها المرء بإضافة المقطع السلبي إلى كلمة أخرى تدل على شيء ما^(١). لكن هذا لتحليل هو ما يغفل المرء القيام به. وإنما يهمله، على وجه التحقيق، لأنه لا يفكر في التفرقة بين نوعين من النظام لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

وفي الواقع كنا نقول: إن كل نظام يبدو بالضرورة كما لو كان اتفاقاً. وإذا كان هناك نوعان من النظام فمن الممكن تفسير هذا الإنفاق. فإحدى الصورتين اتفاقية بالنسبة إلى الأخرى. فحيث وجد النظام الهندسي يكون الحيوي ممكناً؛ وحيث يكون النظام حيوياً فمن الممكن أن يكون هندسياً. لكن لنفرض أن النظام هو من نوع واحد في كل مكان، وأنه لا يتضمن إلا مراحل تدريجية، تبدأ من الظاهرة الهندسية وتنتهي إلى الظاهرة الحيوية. فإذا كان هناك نظام محدد يبدو لي دائماً نظاماً اتفاقياً، ولا يمكن أن يكون اتفاقياً بالنسبة إلى نظام من نوع آخر، فسأعتقد بالضرورة أن هذا النظام اتفاقي بالنسبة إلى عدم وجوده بالذات، أي بالنسبة إلى حالة «لا يوجد فيها أي نظام». وهذه الحالة هي التي أعتقد أنني أفكر فيها لأنه يبدو لي أنها توجد ضمناً في كون النظام اتفاقياً، وهذا الاتفاق أمر لا سبيل إلى إنكاره. وإذن فسأضع النظام الحيوي في قمة التدرج، ثم النظام الهندسي على أنه صورة أقل كملاً وتعقيداً من النظام السابق، وأخيراً أضع في النهاية الدنيا عدم وجود النظام، والاضطراب نفسه اللذين يظن أن النظام سينضاف إليهما. وهذا هو السبب في أن كلمة الاضطراب تشعرني بأنها يجب أن تدل على شيء يمكن التفكير فيه، إن لم يكن قد تحقق فعلاً. ولكن إذا لاحظت أن الحالة التي يتضمنها اتفاق نظام محدد هي مجرد وجود النظام المضاد، وإذا تطرقت من ذلك إلى القول بوجود نوعين من النظام كل منهما مضاد للآخر، فسأرى أنه لا سبيل إلى تخيل درجات متوسطة بين هذين النوعين من النظام، كما أنه لا سبيل إلى الهبوط من هذين النظامين نحو «الشيء المضطرب». فإما أن يكون «الشيء المضطرب» كلمة لا معنى لها، وإما أن أحدد لها معنى، وذلك بشرط أن نضع «الاضطراب» في منتصف المسافة بين النظامين، لا في مرتبة أدنى بالنسبة إلى كل منهما.

(١) أي كلمة desordre المكونة من مقطع سلبي de وكلمة ordre «الترجم»..

فليس هناك «المضطرب» في أول الأمر ثم أتى بعده النظام الهندسي، فالنظام الحيوي، بل يوجد النظام الهندسي والنظام الحيوي فقط، ثم يتأرجح العقل بين هذين النظامين فتنشأ فكرة الشيء المضطرب، وإذن فالحديث عن كثرة مضطربة يتطرق إليها النظام: هو نوع من المصادرة على المطلوب، لأننا إذا تخيلنا عدم الاتساق فإننا نقرر وجود نظام في الحقيقة، أو وجود نظامين من باب أولى.

النشأة المثالية للمادة

وقد كان هذا التحليل الطويل ضروريًا لبيان كيف أن الحقيقة الواقعية أن تنتقل من التوتر إلى الامتداد، ومن الحرية إلى الضرورة الميكانيكية بطريق عكس الاتجاه؛ فلم يكن كافيًا أن نقرر أن هذه العلاقة بين الحدين تنبت في أذهاننا بسبب الشعور والتجربة الحسية في آن واحد، بل كان يجب البرهنة على أن النظام الهندسي ليس في حاجة إلى تفسير نظرًا لأنه ليس إلا مجرد حذف النظام المضاد له. ومن أجل ذلك كان من الضروري أن نقرر أن الحذف إنما هو نوع من الاستعاضة دائمًا؛ بل من الضروري أن نتصوره على أنه استعاضة، وأن مطالب الحياة العملية وحدها هي التي توحى إلينا هنا بطريقة في الكلام تخدعنا في آن واحد بالنسبة إلى ما يجري في الأشياء، وبالنسبة إلى ما يوجد في تفكيرنا. والآن يجب أن نتعمق في فحص الحركة العكسية التي وصفنا نتائجها منذ هنيهة. وإذن فما المبدأ الذي ليس عليه إلا أن يخفف من توتره حتى يمتد، فإن توقف السبب هنا معادل لعكس النتيجة.

لقد أطلقنا على هذا المبدأ اسم الشعور لأننا لم نجد كلمة أفضل من هذه. لكن ليس الأمر خاصًا بهذا الشعور المنتقص الذي يؤدي وظيفته في كل واحد منا. فإن شعورنا نحن إنما هو شعور كائن حي معين يوجد في نقطة محددة من المكان، وإذا سار بعيدًا في نفس الاتجاه الذي يسير فيه مبدؤه فإنه يدفع دائمًا في الاتجاه المضاد، ويضطر إلى

النظر إلى الوراثة، على الرغم من أنه يتجه إلى الأمام. وهذه النظرة إلى الوراثة هي الوظيفة الطبيعية للعقل كما سبق أن بينا، ومن ثم فهي وظيفة الشعور المتميز. فإذا أراد شعورنا أن يتحد بشيء من مبدئه فإنه ينبغي له أن يفصل عما تم تكوينه (Tout fait) وأن يرتبط بما هو في طريق التكوين (se faissent). وينبغي لقوة «النظر» (Voir) إذا ما التفتت وانثنت على نفسها ألا تكون سوى شيء واحد مع عملية الإرادة (Vouloir). وهذا مجهود مؤلم نستطيع بذله فجأة عندما نخرق قوانين الطبيعة، لكن لا يمكن الاستمرار فيه أكثر من بضع لحظات. فعندما نركز كل كياناتنا، في العمل الحر، لكي نقذف به إلى الأمام فإننا نشعر شعوراً واضحاً، إلى حد كبير أو قليل، بالبواعث والدوافع، بل ربما شعرنا، على أكثر تقدير، بالضرورة التي تعمل على تنظيم هذه البواعث والدوافع على صورة عمل، لكن الإرادة المحضة، والتيار الذي يسري في هذه المادة عندما يخلع عليها الحياة، إنما هي شيء لا نكاد نشعر به إلا شعوراً ضئيلاً جداً، أو لا نمسه على أكثر تقدير إلا مساً عابراً. فلنحاول أن نستقر في هذا التيار، ولو للحظة واحدة: إننا لن نقف حتى في هذه اللحظة إلا على إرادة فردية جزئية. أما إذا أردنا الوصول إلى مبدأ كل حياة وكل مادة أيضاً فينبغي لنا أن نذهب إلى حد أبعد من ذلك بكثير: وهل هذا أمر مستحيل؟ من المؤكد أن الجواب سيكون سلباً؛ فإن تاريخ الفلسفة ماثل هنا ليشهد بإمكان ذلك. فليس ثمة أي مذهب فلسفي دائم، إلا وكان الحدس هو الذي يبعث الحياة، في بعض أجزائه على الأقل. فالجدل (Dialectique) أمر لا بد منه حتى يوضع الحدس موضع الاختبار، وهو ضروري أيضاً حتى يتشكل الحدس بصورة المعاني الكلية، وينتقل إلى أناس آخرين، لكن الجدل لا يعدو في أكثر الأحيان، أن يتوسع في نتيجة هذا الحدس الذي هو أسمى منه. والحق أن المسلكين متضادان في اتجاههما؛ فإن المجهود الذي يبذل لربط بعض المعاني ببعض يدعو، هو نفسه، إلى اختفاء الحدس الذي كانت المعاني تهدف إلى الاحتفاظ به. والفيلسوف مضطر إلى التخلي عن الحدس بمجرد أن يتلقى منه وثبته، وإلى الاعتماد على نفسه حتى يستمر في الحركة، بأن يزجي المعاني بعضها إثر بعض. لكنه لا يلبث أن يشعر بأنه يسير على غير هدى، وعندئذ يصبح اتصاله بالحدس من جديد أمراً لا مفر منه؛

فينبغي أن ينقض الجزء الأكبر مما أبرم. وبالاختصار، يعمل الجدل على ضمان اتفاق التفكير مع نفسه - لكن هناك عددًا كبيرًا من ضروب الاتفاق المختلفة الممكنة عن طريق الجدل - الذي ليس إلا تراخيًا في الحدس، ومع ذلك فليس هناك سوى حقيقة واحدة. أما الحدس فإنه لو استطاع أن يمتد أكثر من عدة لحظات فلن يكفل اتفاق الفيلسوف مع تفكيره الخاص فحسب؛ بل سيكفل اتفاق جميع الفلاسفة فيما بينهم. وإن كان من شأن الحدس أن يكون شاردًا وناقصًا، فهو أفضل من المذهب الفلسفي نفسه، وهو ما يستمر في البقاء بعد أقواله. وربما استطاعت الفلسفة أن تقف على (كنه) موضوعها لو أمكن أن يستمر هذا الحدس، وأن يعم، أو لو استطاع على وجه الخصوص، أن يكفل لنفسه علامات خارجية تمنعه من أن يضل سيله. ولذا فمن الضروري أن يوجد انتقال مستمر في اتجاهين مختلفين بين الطبيعة والعقل.

وعندما نركز وجودنا في إرادتنا، وإرادتنا نفسها في الدفعة التي تعد امتدادًا لها، فإننا ندرك ونشعر بأن الحقيقة الواقعية هي نمو مستمر وخلق متتابع لا نهاية له. وقد حققت إرادتنا هذه المعجزة. فإن كل إنتاج إنساني ينطوي على شيء من الاختراع، وكل عمل إرادي يحتوي على جانب من الحرية، وكل حركة لكائن عضوي تتجلى تلقائيته إنما يأتي بشيء جديد إلى العالم. حقًا ليست ضروب التجديد هنا إلا ضروبًا من خلق الأشكال. وكيف يمكن أن يكون الأمر على خلاف ذلك؟ إننا لسنا التيار الحيوي نفسه، وإنما نحن هذا التيار وقد حمل بالمادة، أي بالأجزاء المتجمدة من جوهره الذي يحمله معه على طول مجراه. فمهما نسمو بحدة نشاطنا إلى أكبر حد في تأليف إنتاج عبقرى أو في مجرد تصميم إرادي، استطعنا أن نخلق بهذه الطريقة ما لا نستطيع الوصول إليه بمجرد أي تأليف محض بين العناصر المادية (وهل من الممكن أن يكون أي تراص لخطوط معروفة مساويًا لجرة قلم من يد فنان عظيم؟) - نقول مهما فعلنا في هذا السبيل - فلن يمنع ذلك من قيام عناصر سابقة على تنظيمنا لها ومستمرة بعد اختفاء ذلك التنظيم. لكن إذا كان مجرد توقف العمل المولد للشكل يمكن أن يؤدي إلى نشأة مادة هذا الشكل (أليست الخطوط الأصلية

التي يرسمها الفنان هي في ذاتها تثبيت لإحدى الحركات أو تشبه أن تكون تجميداً لها؟) فإن خلق المادة لن يكون أمراً عسيراً على الفهم أو مرفوضاً لدى العقل، وذلك لأننا نقف بشعورنا الداخلي على خلق للأشكال، ونحيا في هذا الخلق في كل لحظة؛ ومن المحقق أن الحالات التي يكون فيها الشكل لا شائبة فيه، والتي يتوقف فيها التيار الخالق مؤقتاً هي الحالات التي تخلق فيها المادة. فلنلق نظرة على جميع حروف الأبجدية التي استخدمت في تأليف كل ما كتب حتى الآن؛ فإننا لا نتصور أن حروفاً أخرى تظهر فجأة، وتأتي لكي تنضم إلى تلك الحروف الأولى، لتأليف قصيدة جديدة. أما أن الشاعر يخلق القصيدة، وأن التفكير الإنساني يزداد ثراء بها، فإن هذا ما ندركه إدراكاً جيداً: إن هذا الخلق فعل بسيط من أفعال العقل، وليس للفعل إلا أن يتوقف برهة بدلاً من أن يستمر في صورة خلق جديد حتى يتبدد من تلقاء نفسه في كلمات تتجزأ إلى حروف تنضم إلى كل ما كان يحتوي عليه العالم من حروف. وعلى هذا النحو، لو أن الذرات التي يتألف منها الكون المادي في لحظة معينة زاد عددها لكان ذلك مضاداً لعاداتنا العقلية ومناقضاً لتجربتنا. أما أن هناك حقيقة واقعية من نوع مختلف عن ذلك تماماً، وتبدو منفصلة عن الذرة انفصال تفكير الشاعر عن حروف الأبجدية، وتزداد نمواً على هيئة إضافات فجائية، فذلك أمر يمكن التسليم به عقلاً؛ ومن الممكن أن يكون الوجه الآخر لكل إضافة عالمًا جديدًا، هذا إلى أننا نتخيل ذلك بصفة رمزية على أنه تجاوز للذرات.

وفي الواقع يرجع جانب كبير من السر المحيط بوجود العالم إلى أننا نريد أن تكون نشأته قد تمت دفعة واحدة، أو أن تكون المادة كلها قديمة. فسواء تحدث المرء عن خلق أو سلم بوجود مادة غير مخلوقة فإنه يضع الكون كله موضع مناقشة. وإذا نحن تعمقنا في فحص هذه العادة العقلية وجدنا الوهم الذي سنحلله في الفصل التالي، أي الفكرة المشتركة بين الماديين وخصومهم، والقائلة بأنه لا وجود لزمان فعال في حقيقة الأمر وأن الحقيقة المطلقة -سواء أكانت مادة أم عقلاً- لا يمكن أن تحتل لنفسها مكاناً في الزمان الواقعي، أي في الزمان الذي نشعر أنه نسج حياتنا بالذات، ويترتب على هذا أن كل شيء

قد وجد دفعة واحدة، وأنه من الواجب أن نسلم إما بوجود الكثرة المادية نفسها منذ الأبد، أو بوجود الفعل الخالق الأبدي لهذه الكثرة، ذلك الفعل الذي يوجد بأسره في الذات الإلهية. وإذا اجتثنا أصول هذا الوهم، فإن فكرة الخلق تصبح أكثر وضوحاً لأنها سوف لا تفترق عن فكرة النمو المستمر، لكن ليس لنا في هذه الحال أن نتكلم عن الكون بأسره. ولماذا نتكلم عنه؟ إن الكون مؤلف من المجموعات الشمسية التي يحق لنا أن نعتقد أنها شبيهة بمجموعتنا الشمسية. ولا ريب في أن هذه المجموعات ليست مستقلة بعضها عن بعض تمام الاستقلال. فإن شمسنا تشع الحرارة والضوء فيما وراء أبعد الكواكب، هذا إلى أن مجموعتنا الشمسية بأسرها تتحرك في اتجاه معين، كما لو كان هناك ما يجذبها في هذا الاتجاه. وإذن فهناك صلة بين العوالم، لكن يمكن النظر إلى هذه الصلة على أنها غاية في الضعف إذا نحن قارناها بالتضامن الذي يربط أجزاء عالم بعينه فيما بينها. ومن ثم فنحن لا نفصل مجموعتنا الشمسية عن غيرها بطريقة مصطنعة، ولمجرد أسباب يملئها تيسير الدراسة، بل إن الطبيعة نفسها تدعو إلى فصل هذه المجموعة، فنحن لا نخضع باعتبار أننا كائنات حية، إلا بالنسبة إلى الكوكب الذي نوجد فيه وإلى الشمس التي تزوده بما هو في حاجه إليه، ولا نخضع لشيء سوى ذلك. أما من حيث إننا كائنات مفكرة فإننا نستطيع تطبيق قوانين علم الطبيعة على عالمنا نحن، كما نستطيع، دون ريب، أن نطبقها أيضاً على كل عالم من العوالم على حدة، ولكن ليس ثمة ما يقرر لنا أنها تنطبق أيضاً على كل عالم من العوالم على وحدة، ولكن ليس ثمة ما يقرر لنا أنها تنطبق أيضاً على الكون بأسره، ولا أن مثل هذا القول له معنى، وذلك لأن الكون لم يتم تكوينه بعد؛ بل هو يتكون دون انقطاع. ولا ريب في أنه ينمو إلى ما لا حد له بسبب إضافة عوالم جديدة إليه.

وعندئذ فلنطبق أعم قانونين علميين عندنا - وهما مبدأ بقاء الطاقة، ومبدأ تدهورها، على مجموعتنا الشمسية في جملتها، ولكن لنقصر هذين القانونين على هذه المجموعة المغلقة نسبياً، كما نطبقهما ونقصرهما على المجموعات الأخرى المغلقة نسبياً. ولنر ما عسى أن يترتب على ذلك. فيجب أن نلاحظ أولاً أن هذين المبدئين ليس لهما الأهمية

الميتافيزيقية نفسها. فالأول قانون خاص بالكم، ومن ثم فهو نسبي، إلى حد ما، إلى أساليبنا في القياس. وهو يقول إن الطاقة الكلية، أي مجموع ضروب الطاقة الحركية والكامنة، تظل ثابتة في مجموعة يفترض أنها مغلقة. وإذا لم يكن في العالم سوى الطاقة الحركية؛ بل إذا لم يوجد فيما عدا الطاقة الحركية سوى نوع واحد من الطاقة الكامنة، فإن اصطناع القياس لا يكفي في جعل هذا القانون مصطنعاً. فقانون بقاء الطاقة إنما يعبر جيداً عن أن شيئاً ما يستمر في البقاء بكمية ثابتة، لكن توجد، في الحقيقة ضروب من الطاقة مختلفة في طبيعتها^(١)، وبديهي أن مقياس كل طاقة منها قد اختير بطريقة تبرر صدق مبدأ بقاء الطاقة. وإذن فجانِب الاصطلاح الذي لا ينفك عن هذا المبدأ كبير جداً، هذا وإن لم يكن هناك شك في وجود تضامن بين تغيرات مختلف أنواع الطاقة التي تتكون منها مجموعة بعينها، ومن المحقق أن هذا التضامن هو الذي جعل تطبيق هذا المبدأ ممكناً باستخدام مقاييس اختيرت بطريقة مناسبة. وإذن متى طبق الفيلسوف هذا المبدأ على المجموعة الشمسية بأسرها، وجب عليه في الأقل أن يطبقه بصفة عامة. ولن يستطيع قانون بقاء الطاقة أن يعبر هنا على الثبات الموضوعي لكمية محددة لشيء معين؛ بل سوف يعبر بالأحرى عن ضرورة وجود معادل لكل تغير يحدث وذلك بوجود تغير مضاد له في مكان ما. ومعنى ذلك أن قانون بقاء الطاقة، على فرض أنه يسيطر على مجموعتنا الشمسية في جملتها، فإنه يوقفنا على العلاقة بين جزء من هذا العالم وبين جزء يخر، بدلاً من أن يوقفنا على طبيعة العالم كله.

والأمر على خلاف ذلك فيما يتعلق بالمبدأ الثاني للحرارة الديناميكية، والواقع أن مبدأ تدهور الطاقة لا ينصب بحسب جوهره على المقادير. ولا ريب في أن الفكرة الأولى لهذا المبدأ قد نبتت في تفكير «كارنو». بناء على بعض الاعتبارات العددية الخاصة بإنتاج الآلات الحرارية. ولا شك أيضاً في أن «كلوزيوس» (Clausius) قد عممه بمصطلحات

(١) فيما يتعلق بهذه الفروق الكيفية انظر كتاب «دوهم» Duhem تطور علم الميكانيكا، L'évolution de la mécanique،

Paris 1905 p. 197 et suiv.

رياضية، وأنه قد أفضى إلى فكرة مقدار يمكن قياسه، وهو عبارة عن الطاقة التي لا يمكن استخدامها **entropie**. وهذه التوضيحات ضرورية للتطبيقات. لكن كان من الممكن أن يظل تحديد صيغة القانون غامضاً، أو أن يحدد بصفة إجمالية على أكثر تقدير، حتى وإن لم يفكر المرء مطلقاً في قياس مختلف ضروب الطاقة في العالم الطبيعي، وإن لم يخلق المرء فكرة الطاقة. ففي الواقع يعبر هذا القانون بصفة جوهرية عن أن جميع التغيرات الطبيعية تميل إلى التدهور على صورة الحرارة، وأن الحرارة نفسها تميل إلى الانتشار بالتساوي بين الأجسام. وفي هذه الصيغة، الأقل دقة، يصبح هذا القانون مستقلاً عن كل اتفاق اصطلاحي (Convention): فهو القانون الميتافيزيقي إلى أكبر حد من بين قوانين علم الطبيعة. وذلك لأنه يجعلنا نلمس بأصابعنا الاتجاه الذي يسير فيه العالم دون أن نستعين على ذلك بالرموز، ودون استخدام مقاييس مصطنعة. فهو يخبرنا بأن التغيرات المرئية وغير المتجانسة فيما بينها تذوب شيئاً فشيئاً في حركات خفية متجانسة، وأن عدم الاستقرار الذي ندين له بكثرة وتنوع التغيرات التي تتم في مجموعتنا الشمسية سوف يتخلى عن مكانه شيئاً فشيئاً لاستقرار نسبي لتذبذبات أولية يكرر بعضها بعضاً على نحو غير محدود، كشأن رجل قد احتفظ بكل قواه لكنه عمل بالتدريج على الإقلال من تحقيقها في صورة أفعال وانتهى به الأمر إلى استخدامها كلها في استنشاق رئتيه ونبض قلبه.

فإذا نحن فحصنا عالمًا كمجموعتنا الشمسية، بناء على هذه الوجهة من النظر فإنه يبدو كما لو كان يستنفد، في كل لحظة، شيئاً من قابلية التغير المفاجئ التي ينطوي عليها. ففي مبدأ الأمر كان هناك أكبر قدر ممكن من استخدام الطاقة؛ ثم إن هذه القابلية للتغير أخذت تتناقص دون انقطاع؛ فمن أين جاءت؟ من الممكن أولاً أن نفرض أنها جاءت من نقطة أخرى في الفضاء؛ لكننا لن نفعل عندئذ سوى أن نؤجل الإجابة عن السؤال. إذ يمكن أن يثار بصدد هذا المصدر الخارجي لقابلية التغير. حقاً نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن عدد العوالم القادرة على تبادل التغير فيما بينها عدد غير محدود، وأن كل ما يحتوي عليه الكون من قابلية للتغير لا نهاية له، وأنه يترتب على ذلك أنه لا مجال للبحث عن

مصدر هذه القابلية، كما لا سبيل إلى التكهن بنهايتها. إن فرضاً من هذا القبيل لا يمكن رفضه ولا البرهنة عليه، سواء بسواء؛ لكن الحديث عن عالم لا نهائي ينحصر في التسليم بالتطابق التام بين المادة والمكان المجرد، وفي التسليم، تبعاً لذلك، بأن جميع أجزاء المادة تعد خارجية بعضها عن بعض بصفة مطلقة. ولقد رأينا فيما سبق ماذا ينبغي أن يكون حكمنا على هذه النظرية الأخيرة، وإلى أي مدى يعسر التوفيق بينها وبين الفكرة القائلة بوجود تأثير متبادل بين جميع أجزاء المادة، وهو ذلك التأثير الذي يزعم بعضهم هنا الاستشهاد به. وأخيراً، يمكننا أن نفرض أن عدم الاستقرار العام قد نجم عن حالة استقرار عامة، وأن الحقبة الزمنية التي نوجد فيها والتي تتناقض خلالها الطاقة المستخدمة، قد سبقت بحقبة زمنية أخرى كانت قابلية التغير فيها تتجه إلى النمو، وعلاوة على ذلك فإن دورات النمو والتناقص تتابع على التبادل إلى ما لا نهاية له. وهذا الفرض يمكن تصوره من الوجهة النظرية؛ كما بين بعضهم ذلك بدقة في السنوات الأخيرة: لكن «بولتزمان» (Boltzmann) بين بتقديراته الحسابية أن هذا الفرض غير محتمل للصدق من الوجهة الرياضية على نحو لا يتصوره الخيال، بحيث يعد مستحيلًا تمامًا من الناحية العملية⁽¹⁾. وفي الحقيقة لا سبيل إلى حل المشكلة إذا عالجه المرء في مجال علم الطبيعة، لأن عالم الطبيعة مضطر إلى القول بأن الطاقة ترتبط بجزئيات، امتداد بل إذا لم ير في الجزئيات سوى مستودعات للطاقة فإنه ما زال في مجال المكان، وسوف يكون غير أمين في علمه لو أنه بحث عن مصدر هذه الضروب من الطاقة في عملية لا تتم في المكان. ومع ذلك ففي رأينا أنه يجب البحث عن هذا المصدر في تلك العملية غير المكانية.

أنظر إلى الامتداد بصفة عامة نظرة تجريدية؟ لقد قلنا إن الامتداد يبدو فقط كما لو كان توترًا يتوقف، أم نوجه كل همنا إلى الحقيقة الواقعية المحددة التي تملأ هذا الامتداد؟ إن النظام الذي يسود فيها، والذي يتجلى عن طريق قوانين الطبيعة إنما هو نظام يجب أن يولد من تلقاء ذاته عندما يحذف النظام المضاد له، واسترخاء الإرادة قد يؤدي، على وجه

(1) Boltzmann Vorlesungen ueber Casteorie Leipzig, 1898, p. 253 et suiv. inte.

الدقة، إلى هذا الحذف. وأخيرًا فإننا نرى أن الاتجاه الذي تسير فيه هذه الحقيقة الواقعية يوحي إلينا الآن بفكرة وجود شيء «ينحل» (se défait)، وليس هنا أي ريب في أن تلك هي إحدى السمات الجوهرية للمادية. أليس لنا أن نستنتج من ذلك أن العملية التي «يتكون» بها (se fait) هذا الشيء، تتجه في اتجاه مضاد للعمليات الطبيعية، ومن ثم فإنها عملية غير مادية بحسب تعريفها نفسه؟ إن نظرنا إلى العالم المادي هي نظرنا إلى ثقل يسقط، ولن تعطينا أي صورة مستمدة من المادة بمعنى الكلمة فكرة ما عن ثقل يصعد في الفضاء. لكن هذه النتيجة سوف تفرض نفسها بقوة أشد إذا نحن تعمقنا في دراسة الحقيقة الواقعية المحددة، وإذا لم نفحص المادة على وجه العموم فحسب، بل فحصنا الأجسام الحي التي توجد داخل هذه المادة.

والواقع أن جميع تحليلاتنا تبين لما أن الحياة مجهود لصعود المنحدر الذي تهبط عليه المادة. ومن هنا فإنها تتيح لنا أن نلمح إمكان، بل ضرورة، عملية عكسية للمادية، وخالقة للمادة بسبب توقفها وحده. ومن المؤكد أن الحياة التي تتطور على سطح كوكبنا الأرضي ترتبط بالمادة. فلو كانت شعورًا محضًا، أو لو كانت بالأحرى حقيقة أسمى من الشعور، لكانت نشاطًا خالقًا محضًا. أما بحسب الواقع فهي لا تريم عن جسم عضوي يخضعها للقوانين العامة التي تسيطر على المادة غير الحية. لكن تجري الأمور جميعها كما لو كانت الحياة تبذل وسعها للتححرر من هذه لقوانين. نعم ليس في استطاعتها أن تعكس اتجاه التغيرات الطبيعية، على النحو الذي يحدده مبدأ «كارنو»، إلا أنها تسلك في الأقل مسلكًا مماثلًا تمامًا لما عسى أن تقوم به قوة تترك شأنها فتعمل في الاتجاه المضاد. ولما كانت عاجزة عن إيقاف سير التغيرات المادية، فإنها تستطيع تعطيلها مع ذلك. والواقع أن تطور الحياة، كما سبق أن بيناه، إنما هو امتداد لدفعة مبدئية، وهذه الدفعة، التي أدت إلى نمو وظيفة التمثيل الكلوروفيلي عند النبات، ووظيفة الجهاز الحسي الحركي لدى الحيوان، تقود الحياة إلى أفعال يزداد تأثيرها على الدوام، وذلك بصناعة وباستخدام متفجرات تزداد قوة يومًا بعد آخر. وهل تعبر هذه المتفجرات عن شيء آخر سوى تخزين

الطاقة الشمسية، تلك الطاقة التي تجد أن تدهورها يتوقف بصفة مؤقتة، على هذا النحو، في بعض النقط التي كانت تنصب فيها؟ فالطاقة القابلة للاستخدام، والكامنة في الشيء المتفجر سوف تنفق دون ريب في وقت الانفجار، لكن ربما أنفقت هذه الطاقة قبل هذا الوقت بكثير لو لم يوجد كائن عضوي لكي يوقف تبدها، ولكي يحتفظ بها ويكدها. فالحياة، كما تمثل اليوم تحت أعيننا وفي النقطة التي انتهت إليها بانقسام الميئين اللذين كانت تنطوي عليهما واللذين يكمل أحدهما الآخر، نقول إن هذه الحياة معلقة بأسرها بعملية التمثيل الكلوروفيلي لدى النبات. ومعنى ذلك أننا متى نظرنا إليها من حيث دفعتها المبدئية، وقبل أي انقسام لها، وجدنا أنها ميل إلى تكديس شيء في مستودع، ولولا ذلك لتبدد هذا الشيء، وهذا التكديس شبيه بما تقوم به على وجه الخصوص الأجزاء الخضراء من النباتات في سبيل إنفاق فوري وفعال للطاقة، كهذا الذي يقوم به الحيوان. والحياة شبيهة بمجهود لرفع الثقل الذي يسقط. حقاً إنها لا تنجح إلا في تأخير سقوطه. ولكنها لتستطيع، في الأقل أن تعطينا فكرة عن حقيقة رفع هذا الثقل^(١).

إذن فلنتخيل وعاءً مليئاً بالبخار في ضغط عال، وأن البخار ينبجس متصاعداً هنا وهناك من شق في جدران الوعاء. فالبخار المقذوف في الهواء يتكاشف كله تقريباً على هيئة قطرات صغيرة تتساقط، وهذا التكاثف وهذا السقوط إنما يعبران فقط عن فقدان شيء، وعن انقطاع، وعن نقص. غير أن جزءاً ضئيلاً من البخار المتصاعد يبقى غير متكاثف لمدة لحظات، ويبدل هذا الجزء مجهوداً لكي يرفع القطرات المتساقطة؛ وكل ما

(١) لقد بين لنا الأستاذ «أندريه لالاند» في كتاب مليء بالملاحظات والأفكار André Lanlande, la dissolution opposée à l'évolution, Paris 1899 أن جميع الأشياء تتجه إلى الموت، على الرغم من المقاومة المؤقتة التي يبدو أن الكائنات العضوية تقوم بها للدفاع عن حياتها. ولكن أيقن لنا أن نطبق الاعتبارات التي توحى بها الحالة الراهنة لمجموعتنا الشمسية على الكون بأسره، حتى لو كان ذلك خاصاً بالمادة غير الحية؟ فإلى جانب العوالم التي تموت، تولد دون ريب عوالم أخرى. ومن جانب آخر، نرى أن موت الأفراد، في العالم العضوي، لا يبدو مطلقاً كما لو كان انتقاصاً «للحياة بصفة عامة» أو كضرورة يجب أن تتكبدها هذه الحياة كرهاً. لقد لوحظ أكثر من مرة أن الحياة لم تبذل قط مجهودها لكي تمد من أجل الفرد على نحو غير محدود، ولو أنها بذلت جهوداً موفقة في بعض المواطن الأخرى. فكل الأمور تجري كما لو كان الموت شيئاً تريده الطبيعة، أو تقبله على أقل تقدير، وذلك من أجل التقدم الأكبر للحياة على وجه العموم.

سيستطيعه هو أن يبطئ من سرعة سقوطها. وعلى هذا النحو لا بد أن يتصاعد من مستودع هائل للحياة قذائف دون انقطاع، وكل قذيفة تسقط منها تكون عالمًا. إن تطور الفصائل الحية، داخل هذا العالم، يعبر عما بقي من الاتجاه الأول للقذيفة المبدئية، وعن دفعة تواصل طريقها في اتجاه عكسي للمادة، لكن ينبغي لنا ألا نسرف في التزام هذه المقارنة. فإنها لن تعطينا عن الحقيقة سوى صورة واهية بل خادعة، لأن الشق وتصاعد البخار ومقاومة سقوط القطرات الصغيرة، كل ذلك محدد تحديدًا ضروريًا، في حين أن خلق عالم من العوالم عمل حر، وأن الحياة داخل العالم المادي لها نصيبها في هذه الحرية. وإذن فأولى بنا أن نفكر في حركة شبيهة بحركة الذراع الذي نرفعه، ثم لنفرض أن الذراع متى ترك وشأنه سقط، ومع ذلك فإنه يبقى فيه شيء من الإرادة التي تبعث فيه الحياة، وتحاول رفعه مرة أخرى. فهذه الصورة **لحركة خالقة «تنحل» (Se défait)** تعطينا فكرة أصدق عن المادة. وعندئذ سنرى في النشاط الحيوي أن ما يبقى من الحركة المباشرة في الحركة المنعكسة هو **حقيقة واقعية «تتكون» خلال تلك التي «تنحل»**.

وسيلظل كل شيء غامضًا في معنى الخلق لو فكرنا في أشياء مخلوقة وفي شيء يخلق، كما نفعل عادة، وكما لا يستطيع العقل أن يمنع نفسه من القيام به. وسوف نشير في الفصل التالي إلى منشأ هذا الوهم. فهو طبيعي بالنسبة إلى عقلنا الذي يعد وظيفة عملية في جوهرها وجدت كي تجعلنا نتصور الأشياء والحالات بدلًا من التغيرات والأفعال. لكن الأشياء والحالات ليست إلا مناظر يلتقطها عقلنا من الصيرورة. فلا وجود للأشياء، ولا وجود إلا للأفعال. وبصفة أخص متى ألقيت ببصري على العالم الذي نعيش فيه وجدت أن التطور الآلي والمحدد تحديدًا صارمًا لهذا الكل المرتبط ارتباطًا وثيقًا إنما هو الفعل الذي «ينحل» (Se défait) وأن الأشكال غير المتوقعة، التي تبرزها الحياة في هذا الكل تلك الأشكال التي يمكن أن تمتد هي نفسها على هيئة حركات غير متوقعة إنما تعبر عن الفعل الذي يتكون (Se fait). وأن جميع القرائن تدعوني إلى اعتقاد أن العوالم الأخرى شبيهة بعالمنا، وأن الأمور هناك تسير على هذا النمط نفسه. وأنا أعلم أن هذه

العوالم لم تتكون كلها في وقت واحد؛ إذ إن الملاحظة ما زالت تكشف لنا حتى اليوم عن أن هناك كتلاً من السديم في طريق التركيز. فإذا كان الفعل نفسه هو الذي يحدث في كل مكان، سواء أكان هذا الفعل انحلالاً أو محاولة لتكون جديد، فإني أقتصر على التعبير عن هذا التشابه الاحتمالي بالكلام عن مركز تنبثق منه العوالم على هيئة قذائف تخرج من باقة هائلة، ولكن بشرط ألا أنظر إلى هذا المركز نظرتي إلى شيء من الأشياء؛ بل نظرتي إلى انبثاق مستمر. والله بهذا المعنى ليس كائنًا نهائيًا بل هو حياة دائبة وعمل وحرية. ولم تعد عملية الخلق التي نتصورها بهذه الصورة لغزًا غامضًا، فإننا نجربها في أنفسنا بمجرد أن نفعل فعلًا بكل حريتنا. أما أنه من الممكن أن تضاف أشياء جديدة إلى تلك التي توجد بالفعل فلا شك في أن هذا أمر غير مقبول عقلاً؛ لأن «الشيء» إنما ينتج من عملية التجميد التي يقوم بها عقلنا، وأنه لا توجد أشياء أخرى سوى تلك التي كونها عقلنا. وإذن فالكلام عن أشياء تخلق معناه القول بأن العقل يبذل من نفسه أكثر مما يبذل - وهذه قضية تناقض نفسها بنفسها، وفكرة جوفاء لا طائل تحتها. أما أن الفعل يتضخم كلما تقدم، وأنه يخلق، شيئاً فشيئاً، تبعاً لتقدمه فذلك هو ما يلاحظه كل واحد منا عندما ينظر إلى نفسه وقت العمل. أما الأشياء فقد تكون من القطع (Coupe) المباشر الذي يقوم به العقل في لحظة معينة على تيار من هذا القبيل، وهذا الذي يبدو غامضاً عندما نقارن بين أنواع هذا القطع يصبح واضحاً حينما نعود إلى هذا التيار المستمر. بل إن الصور التي تتشكل بها عملية الخلق على اعتبار أن هذه العملية تستمر في تنظيم الكائنات الحية تصبح أكثر بساطة عندما ننظر إليها من هذه الزاوية الأخيرة، وإن عقلنا ليتراجع دهشاً أمام التعقيد الذي ينطوي عليه جسم عضوي، وأمام هذه الكثرة التي لا تكاد تنتهي من ضروب التحليل والتركيب المتشابهة التي يقتضيها هذا التعقيد. أما أن مجرد تدخل القوى الطبيعية والكيمائية هو الذي يستطيع إيجاد هذه المعجزة فذلك هو الأمر الذي نجد مشقة في الاقتناع به. وإذا كان هناك علم عميق يقود هذه العملية فكيف نفهم التأثير

الذي يقع على المادة المجردة من الصورة من جانب تلك الصورة المجردة عن المادة^(١)؟ لكن الصعوبة تنشأ من أننا نتخيل، من جهة ثبات الأشياء، أن هناك جزئيات مادية تامة التكوين متراصة جنباً إلى جنب، كما نتخيل من هذه الجهة ذاتها أن هناك سبباً خارجياً يفرض على هذه الجزئيات تنظيمًا حكيماً. والحقيقة أن الحياة حركة وأن المادية هي الحركة المضادة، وكل حركة من هاتين الحركتين بسيطة، ذلك أن المادة التي يتكون منها عالم ما تيار غير منقسم وكما أن الحياة التي تسري في هذا العالم وتقتطع فيه الكائنات الحية، غير منقسمة هي الأخرى. والتيار الثاني من هذين التيارين مضاد للأول، وعلى الرغم من ذلك فإن الأول يستمد من الثاني شيئاً ما، فيترتب على ذلك نوع من المهادنة بينهما (Modus Vivendi)، وهو التنظيم على وجه الدقة. ويتشكل هذا التنظيم بالنسبة إلى حواسنا وإلى عقلنا بصورة أجزاء خارجية تماماً، بالنسبة إلى أجزاء أخرى في الزمان والمكان. فنحن لا نكتفي بغض النظر عن وحدة «الوثبة» التي تنتقل عبر الأجيال فتربط الأفراد بالأفراد والأنواع بالأنواع، وتجعل سلسلة الكائنات الحية بأسرها موجة واحدة هائلة تسري في المادة؛ بل يبدو لنا كل فرد في ذاته كما لو كان كتلة متماسكة، أي كتلة متماسكة من الجزئيات ومن الظواهر. ولعل السبب في ذلك يرجع إلى تركيب عقلنا الذي إنما نشأ من أجل التأثير في المادة من الخارج والذي لا يصل إلى هذه الغاية إلا إذا قام في التيار المستمر للظواهر الواقعية بضروب فورية من القطع يصبح كل واحد منها عند استقراره قابلاً للتجزئة على نحو غير محدود. ولما كان العقل لا يلحظ في جسم عضوي سوى أجزاء خارجية بالنسبة إلى أجزاء خارجية أخرى، فإنه لا يملك سوى الاختيار بين نوعين من التفسير: إما القول بأن التنظيم العضوي المعقد غاية التعقيد (والذي يدل تبعاً لذلك على مهارة لا حد لها) بمثابة تجمع اعتباطي، وإما إرجاعه إلى تأثير لا سبيل إلى فهمه لقوة خارجية قامت بتجميع عناصر هذا الجسم. لكن هذا التعقيد إنما هو من عمل العقل، كما أن عدم الفهم من عمله أيضاً. فلنحاول لا بعين العقل وحده الذي لا يستطيع

(١) يومئ هنا إلى رأي أرسطو في الصلة بين الآلة (الصورة الأولى) وبين العالم أو المادة الأولى. «المترجم».

أن يدرك إلا الشيء تام الوجود بالفعل كما لا يلاحظه إلا من الخارج، بل بعين البصيرة وأريد بها ملكة النظر، أي هذه الملكة التي لا تنفك عن ملكة العمل والتي تنبثق على نحو ما من التواء الإرادة على ذاتها، وعندئذ سيبدأ كل شيء في الحركة من جديد وسيتهي كل شيء إلى الحركة. فإن العقل إذا كان يباشر عمله على صورة يفترض أنها ثابتة لعمل متحرك فإنه يطلعنا على أجزاء لا نهاية لعددتها ونظام لا نهاية له في تعقيده، وسنجدس بعملية بسيطة، أي بفعل يتكون خلال فعل من النوع نفسه، لكن في طريقه إلى الانحلال، أي بشيء أشبه بالطريق الذي تشقه لنفسها القذيفة الأخيرة من الصواريخ بين الحطام المتساقط من القذائف التي انطفأت.

دلالة التطور

ومن هذه الوجهة من النظر، سوف تتضح وتكامل الاعتبارات العامة التي سقناها بصدد تطور الحياة. وسوف نفرق بوضوح بين ما ينطوي عليه هذا التطور من عناصر عرضية وعناصر جوهرية.

ففي جملة القول ننحصر «وثبة الحياة» التي نتحدث عنها في اقتضاء الخلق. وهي لا تستطيع أن تخلق شيئاً من العدم مطلقاً. وذلك لأنها تلقي المادة أمامها أي الحركة المضادة لحركتها، لكنها تستحوذ على هذه المادة التي هي الضرورة نفسها وتتجه إلى إدخال أكبر قدر ممكن من الحرية ومن عدم التحديد في هذه المادة. فكيف تسلك في هذا الصدد؟

لقد قلنا إن من الممكن أن نتمثل أحد الحيوانات الراقية، بصفة إجمالية، على أنه جهاز عصبي حسي حركي مركب على أجهزة خاصة بالهضم والتنفس والدورة الدموية وهلم جرا، ووظيفة هذه الأجهزة الأخيرة هي العمل على تنظيفه وإصلاحه وحمايته وجعله مستقلاً إلى أكبر حد عن الظروف الخارجية، وأهم من ذلك كله أنها تزوده بالطاقة التي

سينفكها على هيئة حركات. إذن فالتعقيد المتزايد في الكائن العضوي من الوجهة النظرية (على الرغم من الاستثناءات التي لا حصر لعدددها، والتي ترجع إلى ما يعترض التطور من حوادث عرضية) يرجع إلى ضرورة تعقد الجهاز العصبي. هذا إلى أن كل تعقيد لأي جزء من الكائن العضوي يفضي إلى عدد كبير من التعقيدات الأخرى، وذلك لأنه من الواجب أن يحيا هذا الجزء، نظرًا لأن لكل تغير في نقطة من الجسم صداه في جميع أرجائه. وإذن يمكن أن يزداد التعقيد إلى ما لا نهاية له، وفي جميع الاتجاهات؛ لكن تعقيد الجهاز العصبي هو الذي يعد دائمًا شرطًا واقعيًا في تعقيد الأجهزة الأخرى، إن لم يكن شرطًا من حيث المبدأ أيضًا. والآن فيم ينحصر نمو الجهاز العصبي نفسه؟ ينحصر ذلك في نمو كل من النشاط الآلي والنشاط الإرادي في آن واحد، بحيث يكون النشاط الأول أداة مناسبة للنشاط الثاني. فكائن عضوي كجسمنا يحتوي على عدد كبير جدًا من العمليات الحركية التي تتركب في النخاع الشوكي وفي النخاع المستطيل، ولا تنتظر سوى الإشارة لكي تطلق النشاط المقابل لها؛ وفي بعض الحالات تقوم الإرادة بتركيب الحركة نفسها، وفي بعض الحالات الأخرى تختار الإرادة الحركات التي يمكن إثارتها، وطريقة التأليف فيما بينها، واللحظة التي تثار فيها. فإرادة حيوان ما تصبح أكثر تأثيرًا، وأشد حجة أيضًا، كلما كان لها أن تختار بين عدد كبير من هذه الحركات، وكلما كان مفترق الطرق الذي تتقاطع فيه هذه الطرق الحركية أكثر تعقيدًا، أو نقول بعبارة أخرى كلما بلغ مخ الحيوان درجة عظمى من النمو. وعلى هذا النحو يكفل نمو الجهاز العصبي للفعل دقة مطردة في الزيادة، وتنوعًا متزايدًا، وتأثيرًا واستقلالًا متزايدين أيضًا. فالكائن العضوي يصبح أكثر شبهاً في سلوكه بآلة ميكانيكية يمكن القول بأنه يعاد تركيبها بأسرها لدى كل عمل جديد، كما لو كانت من المطاط، فستطيع تغيير شكل قطعها جميعها في كل لحظة. لكن هذه الخاصية الجوهرية الأخيرة في الحياة الحيوانية تظهر في كتلة الأميبا المتميزة، وذلك قبل ظهور الجهاز العصبي، بل قبل تكوين الكائن العضوي بمعنى الكلمة. «فالأميبا» تغير أشكالها في اتجاهات متغيرة؛ وإذن تعمل كتلتها بأسرها العمل الذي يؤدي إليه تنوع الأجزاء من تحديد مكان جهاز حركي في حيوان أكثر نموًا. ولما كانت لا تقوم بهذا

العمل إلا بطريقة فجأة فإنها ليست في حاجة إلى ما تنطوي عليه الكائنات العضوية الراقية من تعقيد: فليس ثمة حاجة هنا إلى عناصر مساعدة تنقل إلى العناصر الحركية الطاقة المراد إنفاقها؛ فالحيوان غير المنقسم يتحرك، كذلك يحصل، مع عدم انقسامه، على الطاقة بواسطة المواد العضوية التي يمثلها. وهكذا، سواء اعتبرنا أرقى مرتبة في السلسلة الحيوانية أو أدناها، فإننا نجد دائماً أن الحياة الحيوانية تنحصر أولاً: في الحصول على قدر معين من الطاقة وثانياً: في إنفاق هذه الطاقة عن طريق مادة مرنة إلى أكبر حد وفي اتجاهات مختلفة وغير متوقعة.

والآن من أين تأتي الطاقة؟ من الغذاء الذي يتناوله الحيوان، وذلك لأن الغذاء نوع من المواد المتفجرة الذي لا ينتظر سوى شرارة لكي يتخلص من الطاقة المخزنة فيه. ومن الذي صنع هذه المادة المتفجرة؟ من الممكن أن يكون الغذاء لحم حيوان تغذى بلحم حيوان آخر وهكذا دواليك، ولكن في نهاية الأمر، يصل المرء إلى النبات. فالنبات وحده هو الذي يجمع الطاقة الشمسية حقيقة. أما الحيوانات فلا تعدو أن تستمدّها منه، إما مباشرة، وإما بانتقالها من حيوان إلى آخر. فكيف اختزن النبات هذه الطاقة؟ لقد اختزنها على وجه الخصوص بوظيفة التمثيل الكلوروفيلي، أي بعملية كيميائية فريدة في جنسها ليس لدينا علم بكنهها، ومن المحتمل أنها ليست شبيهة بعمليات معاملنا. وتنحصر العملية في استخدام الطاقة الشمسية لتثبيت الكربون من حامض الكربونيك، وبهذا تعمل على تخزين تلك الطاقة كما تختزن طاقة حامل الماء، باستخدامه في ملء مستودع مرتفع: فمتى صعد الماء استطاع السقاء تحريك طاحونة أو عجلة حسبما نريد، وفي أي وقت نشاء. فكل ذرة من الكربون المثبت تشبه شيئاً مثل رفع هذا الوزن من الماء أو مثل توتر خيط من المطاط يربط الكربون بالأكسجين في حامض الكربونيك. فإذا ارتخى خيط المطاط سقط الوزن، وأخيراً وجدت الطاقة التي كانت مخزنة، وذلك عندما يتيسر للكربون أن ينضم إلى الأكسجين بمجرد إطلاق آلة ما.

وهكذا فإن الحياة بأسرها، سواء أكانت حيوانية أم نباتية، تبدو في جوهرها كما لو

كانت مجهودًا لتكديس الطاقة، ثم إطلاقها في قنوات مرنة تتشكل بأشكال مختلفة تقوم الطاقة في نهايتها القصوى بأعمال مختلفة إلى ما لا نهاية له. وهذا هو ما تريد الوثبة الحيوية السارية في المادة أن تحصل عليه دفعة واحدة. ولا ريب في أنها تنجح في هذا العمل لو كانت قدرتها غير محدودة، أو لو كانت تتلقى عونًا من الخارج. لكن الوثبة محدودة، وقد وجدت مرة واحدة وبصفة نهائية. وهي لا تستطيع التغلب على جميع العقبات. فالحركة التي تطبعها تنحرف تارة، وتنقسم تارة أخرى، لكنها تجد ما يعارضها دائمًا، وليس تطور العالم العضوي إلا صورة لمراحل هذا الصراع. وقد كان الانشقاق الكبير الأول الذي وجب أن يحدث هو الانشقاق إلى عالمي النبات والحيوان، وهما العالمان اللذان يكمل أحدهما الآخر على هذا النحو، ومع ذلك فلم يكن هناك اتفاق سابق مقرر بينهما. فالنبات لا يكس الطاقة من أجل الحيوان، وإنما من أجل استهلاكه الخاص. لكن إنفاقه للطاقة من أجل ذاته أقل تقطعًا، وأقل تركّزًا، ومن ثم أقل فاعلية مما كانت تقتضيه الوثبة المبدئية للحياة التي تتجه بحسب جوهرها إلى الأفعال الحرة؛ ولم يكن في استطاعة الكائن العضوي نفسه أن يؤدي الوظيفتين معًا بدرجة واحدة من القوة، وهما وظيفة التكديس التدريجي للطاقة واستخدامها فجأة. وهذا هو السبب في أن بعض الكائنات العضوية تميل إلى الاتجاه الأول، والأخرى إلى الاتجاه الثاني، وفي أنها تفعل ذلك من تلقاء نفسها، ودون تدخل خارجي؛ بل بفضل ازدواج الميل الذي تتضمنه الوثبة المبدئية ومقاومة المادة لهذه الوثبة. وتبع هذا الازدواج ضروب عديدة أخرى. ومن هنا نشأت خطوط التطور المتباعدة، أو على الأقل فيما تنطوي عليه هذه الخطوط من عناصر جوهرية. لكن يجب أن نحسب في التطور حسابًا لضروب التقهقر والتوقف وأحداث الطريق من كل لون، ويجب أن نتذكر، على وجه الخصوص، أن كل نوع يسلك طريقة خاصة كما لو كانت الحركة العامة للحياة تتوقف عنده، بدلًا من أن تمر فيه. فالنوع لا يفكر إلا في ذاته، ولا يحيا إلا لذاته. وهذا هو مصدر ضروب الصراع التي لا حصر لها، والتي تعد الطبيعة مسرحًا لها. وهذا هو منبع عدم التجانس الذي يفجأ النظر ويخدش الفكر، لكن يجب ألا نلقي مسؤولية ذلك على مبدأ الحياة نفسه.

وإذن فجانبا الاتفاق كبير في التطور. ففي أكثر الأحيان تكون الأشكال التي ترضيها الحياة، أو تبتكرها من باب أولى، أشكالاً اتفاقية. وانقسام الميل الرئيسي إلى مجموعات مختلفة من الميول المتكاملة التي تخلق خطوط التطور المتباعدة إنما هو انقسام اتفاقي يتناسب مع الصعوبات التي تصادفها الحياة في مكان ما وفي زمن ما. والأمر كذلك بالنسبة إلى ضروب التوقف والتقهقر؛ كما أن ضروب التكيف اتفاقية في نطاق واسع. وليس هناك سوى أمرين ضروريين: (١) تكديس تدريجي للطاقة، (٢) وتوجيه مرن لهذه الطاقة في اتجاهات مختلفة وغير محددة توجد في نهايتها الأفعال الحرة.

وقد حققت الحياة هذه النتيجة المزدوجة بطريقة معينة فوق سطح كوكبنا الأرضي. لكن كان من الممكن أن تتحقق بأي وسيلة أخرى. فلم يكن من الضروري أن تختار الحياة الكربون الذي في حامض الكربونيك بصفة خاصة. فالأمر الجوهرى بالنسبة إليها كان ينحصر في تخزين الطاقة الشمسية، ولكن بدلاً من أن نطلب إلى الشمس أن تباعد مثلاً بين ذرات الأكسجين والكربون كان في استطاعتها (من الوجهة النظرية في الأقل، مع غض النظر عن صعوبات التنفيذ التي ربما كان من المستحيل التغلب عليها) أن تقترح عليها عناصر كيميائية أخرى، ومن ثم كان من الواجب الجمع أو التفريق بين هذين العناصر بوسائل طبيعية مختلفة تمام الاختلاف. ولو كان العنصر المميز لمواد الطاقة في الكائن العضوي عنصراً آخر سوى الكربون، فلربما كان العنصر المميز للمواد المرنة عنصراً آخر غير الآزوت. وإذن لكان من المحتمل أن يكون التركيب الكيميائي للأجسام الحية مختلفاً تماماً عما هو عليه؛ ولنجمت عن ذلك أشكال حية لا شبه بينها وبين الأشكال التي نعرفها، ولكان كل من تشريحها ووظائفها العضوية مختلفاً عما نراه. أما الوظيفة الحسية الحركية فهي وحدها التي ربما ظلت على حالها فيما يتصل بنتائجها على الأقل، إن لم يكن في عملياتها أيضاً. وإذن فمن المحتمل للصدق أن الحياة توجد في كواكب أخرى، وكذلك في مجموعات شمسية أخرى، وتشكل فيها بصور ليست لدينا أي فكرة عنها، وفي ظروف طبيعية يبدو لنا بناء على وجهة نظر علمنا لوظائف الأعضاء، أنها لا تناسبها

مطلقًا. فإذا كانت تهدف بالذات إلى اقتنص الطاقة التي يمكن استخدامها لتنفقها على هيئة أفعال انفجارية فلا ريب في أنها ستختار، في كل مجموعة شمسية وفي كل كوكب، أفضل الوسائل المناسبة للحصول على هذه النتيجة في الظروف المحددة لها، وذلك على غرار ما تفعل على سطح الأرض. وهذا هو، في الأقل، ما يقودنا إليه الاستدلال بطريق التمثيل. وإن التصريح باستحالة وجود الحياة في ظروف أخرى غير تلك التي حددت لها على وجه الأرض معناه استخدام هذا الاستدلال بطريقة مضادة. والحقيقة أن الحياة ممكنة في كل موطن تهبط فيه الطاقة المنحدر الذي حدده قانون «كارنو»، وحيث يستطيع أحد الأسباب المضادة في الاتجاه أن يعمل على إبطاء سرعة الهبوط. ومعنى ذلك دون ريب أنها ممكنة في جميع العوالم التي تدور في فلك جميع النجوم. ولنذهب إلى حد أبعد من ذلك؛ فإنه ليس من الضروري أن تتركز الحياة وأن تتضح في كائنات عضوية بمعنى الكلمة أي في أجسام محددة تعد بمثابة قنوات تم تكوينها لتسري فيها الطاقة، وإن كانت هذه القنوات ما زالت مرنة؛ وإنا لتتصور (على الرغم من أنه لا يمكن تخيل ذلك)، أن الطاقة يمكن أن تختزن، ثم تنفق في خطوط قابلة للتغير، بحيث تسري خلال مادة لم تتجمد بعد. فالشيء الجوهرى في الحياة سوف ينحصر في هذا الأمر بعينه، إذ إنه يتضمن أيضًا تكديسًا بطيئًا للطاقة وإنفاقًا مفاجئًا لها. ولن يوجد فارق بين هذه الحيوية المبهمة المتموجة، والحيوية المحددة التي نعرفها أكثر من الفارق الذي نراه في حياتنا النفسية بين حالة الحلم وحالة اليقظة. وربما كانت تلك هي شروط الحياة في سديم مجموعتنا الشمسية قبل أن يتم تكاثف المادة، لو كان حقًا أن الحياة تبدأ في النمو في اللحظة التي تظهر فيها مادة السديم نتيجة لحركة مضادة.

وإذن نتصور أن الحياة ربما استطاعت أن تتشكل بمظهر خارجي مختلف تمامًا، وأن ترسم أشكالًا شديدة الاختلاف عن تلك التي نعرفها. وربما ظلت الدفعة بعينها مع استخدام عنصر كيميائي آخر وفي ظروف طبيعية أخرى، ولكنها ربما انقسمت بطريقة مختلفة تمامًا وذلك في أثناء طريقها، فاتجهت في الجملة اتجاهًا آخر - وربما قطعت

مسافة أقل أو مسافة أكبر. وعلى كل فلربما لم تكن أي حلقة من سلسلة الكائنات الحية على ما هي عليه. والآن هل كان من الضروري أن توجد سلسلة وحلقات؟ ولماذا لم تنطبع الدفعة الوحيدة في جسم وحيد يتطور تطوراً غير محدود؟

ولا ريب في أن هذا السؤال يخطر بالذهن عندما نقارن الحياة بوثة. ومن الواجب أن نقارنها بوثة لأنه لا توجد صورة مستمدة من العالم الطبيعي تعطينا فكرة أكثر وضوحاً عن الحياة. لكن ليست هذه سوى صورة فحسب. وفي الحقيقة تنتمي الحياة إلى أصل نفسي، ومن جوهر الظاهرة النفسية أن تشتمل على كثرة غامضة من الحدود المتداخلة. فالكثرة التي يمكن أن تتميز أجزاؤها إنما توجد في المكان دون ريب، وفي المكان وحده: فالنقطة تعد خارجية تماماً بالنسبة إلى نقطة أخرى. لكن الوحدة البحتة الجوفاء لا توجد هي الأخرى إلا في المكان: وهي وحدة النقطة الهندسية. ولو شئنا لقلنا إن الوحدة والكثرة المجردتين هما إما تحديدان للمكان أو مقولتان عقليتان، وذلك لأن الخاصية المكانية والخاصية العقلية نسختان تؤخذ إحداهما من الأخرى. لكن الظاهرة ذات الطبيعة النفسية لا يمكن أن تنطبق تمام الانطباق على المكان. كما لا يمكن أن تدخل تماماً في إطارات العقل. فهل يعد شخصي واحداً أو متكثراً في لحظة معينة؟ فإذا صرحت بأنه واحد ارتفعت أصوات داخلية بالاحتجاج، وهي أصوات الإحساسات والعواطف والتصورات التي تنقسم إليها شخصيتي الفردية. لكن إذا قلت إن شخصيتي هي كثرة متميزة الوضوح فإن شعوري يحتج بشدة هو الآخر: فيؤكد أن إحساساتي وعواطف وأفكاري تجريدات أفرسها على نفسي، وأن كل حالة من حالاتي تتضمن جميع الحالات الأخرى. وإذن فأنا وحدة متكثرة وكثرة واحدة^(١)، إذ من الواجب أن نرتضي لغة العقل ما دام العقل وحده هو الذي له لغته؛ لكن الوحدة والكثرة ليستا إلا منظرين يلتقطهما العقل من شخصيتي، ذلك العقل الذي يطبق مقولاته عليّ، وأنا لا أندرج تحت مقولة الوحدة ولا تحت مقولة الكثرة،

(١) لقد توسعنا في هذه النقطة في بحث عنوانه مقدمة للميتافيزيقا (مجلة الميتافيزيقا والأخلاق يناير سنة ١٩٠٣ من صفحة ١ إلى ص ٢٥) (Revue de metaphysique et de. Morale, janvier 1903, p. 1 a 25).

ولا تحت المقولتين في آن واحد، على الرغم من أن الجمع بين هاتين المقولتين يمكن أن يعطينا صورة تقريبية محاكية لهذا التداخل المتبادل، ولهذا الاستمرار الذي أجده في أعماق نفسي. تلك هي حياتي الداخلية، وتلك هي أيضًا الحياة على وجه العموم. فإذا أمكن مقارنة الحياة في اتصالها بالمادة بدفعة أو وثبة، فالحياة في حد ذاتها مستودع هائل للاحتتمالات، وطغيان متبادل بين آلاف مؤلفة من الميول التي لن تسمى مع ذلك «آلافًا مؤلفة» إلا إذا أصبحت محددة تحديدًا خارجيًا بعضها بالنسبة إلى بعض، أي أصبحت مكانية. والاتصال بالمادة هو الذي يقرر هذا الانفصال. فالمادة تعمل بالفعل على تجزئة ما لم يكن إلا متكثرًا بالقوة، وبهذا المعنى فالتفرقة بين الأفراد ترجع من جانب إلى تأثير المادة، وهي من جانب آخر نتيجة لما تنطوي عليه الحياة بين ثنائياتها. وهكذا يمكن القول عن عاطفة شاعرية، تفصح عن نفسها في مقطوعات متميزة، وأبيات وكلمات متميزة، بأنها كانت تحتوي على هذه الكثرة من العناصر الفردية، رغم أن مادية اللغة ذاتها هي التي تخلقها.

لكن الإلهام المحض، وهو كل شيء في القصيدة يسري خلال الكلمات والأبيات والمقطوعات. وعلى هذا النحو تسري الحياة أيضًا بين الأفراد المنفصلين بعضهم عن بعض، وفي كل موطن، يجد الميل إلى التفرقة بين الأفراد مقاومة وعونًا مكملًا له في آن واحد من ميل مضاد ومكمل له يعمل على ربط العناصر المتفرقة، كما لو كانت الوحدة المتكثرة للحياة المجذوبة في اتجاه التكثر تبذل أكبر جهد ممكن لكي تنطوي على نفسها. فلا يكاد جزء منها ينفصل حتى يميل إلى الاتصال بأقرب جزء إليه، إن لم يكن ببقية الأجزاء كلها. وهذا هو منشأ التآرجح بين التفرد والترابط في مجال الحياة بأسره. فالأفراد توجد في مجتمع جنبًا إلى جنب، لكن ما يكاد ينشأ المجتمع إلا ويرغب في صهر الأفراد المتجاورين في كائن عضوي جديد، بحيث يصير المجتمع نفسه فردًا يستطيع بدوره أن يكون جزءًا لا يتجزأ من جماعة ترابط جديدة. هذا، وفي أدنى درجات سلم الكائنات العضوية نجد جماعات حقيقية هي المستعمرات الميكروبية، كما نجد

ميلاً إلى الفردية بتكوين نواة، وذلك إذا وجب أن نعتقد ما يقوله مؤلف حديث في هذا الموضوع^(١). ويوجد الميل نفسه في درجة أكثر ارتفاعاً لدى هذه الكائنات النباتية الأولى Protophytes، التي متى خرجت من الخلية الأم بطريق الانقسام ظلت مرتبطة بعضها ببعض بالمادة اللزجة التي تحيط بسطحها، كما هي الحالة أيضاً لدى الكائنات الحيوانية الأولى Protozoaires التي تبدأ باشتباك زوائدها وتنتهي بالالتحام بعضها ببعض. ونحن نعرف النظرية المسماة «بالنظرية الاستعمارية» Coloniale الخاصة بنشأة الكائنات العضوية الراقية. فهي تقول إن الحيوانات الأولى المكونة من خلية وحيدة لما تجاوزت جنباً إلى جنب فقد كونت جماعات، ثم تقاربت هذه الجماعات بدورها فأدت إلى وجود جماعات أكثر اتساعاً؛ وهكذا، فإن الكائنات العضوية التي تزداد تعقيداً وتنوعاً بالتدرج ربما نشأت بسبب ترابط كائنات عضوية أولية لا تكاد تتميز فيما بينها^(٢). وقد أثارَت هذه النظرية في صورتها المتطرفة اعتراضات خطيرة إذ يبدو أن الفكرة القائلة بأن ظاهرة تعدد الأصول الحيوانية Polyzoïsme نادرة وشاذة^(٣) تزداد قوة يوماً بعد آخر. لكن من المؤكد أيضاً أن الأمور تجري كما لو كان كل كائن عضوي راق قد ولد من ترابط خلايا يظن أنها تقاسمت العمل فيما بينها. ومن المحتمل جداً أن الخلايا ليست هي التي تكون الفرد عن طريق ترابطها، بل من الأخرى أن الفرد هو الذي يكون الخلايا عن طريق تفوق عناصره^(٤). لكن هذا الأمر ذاته يكشف لنا في نشأة الفرد، عن اتجاه عنيف نحو الصورة الاجتماعية، كما لو كان لا يستطيع النمو إلا بشرط أن تنقسم مادته إلى عناصر تبدو هي نفسها بمظهر الفردية، وتتحد فيما بينها باتجاه اجتماعي ظاهري. وهناك حالات عديدة يبدو فيها أن

(1) Serkovski, mémoire (en russe) analysé dans l'année biologique 1898, p. 317.

(2) Ed. Perrier, les colonies animales, Paris 1897 (2e éd).

(3) Delage, L'hérédité, 2em édit. Paris, 1903 p. 97. Cf. Du même auteur; La conception polyzoïque des êtres (Revue scientifique, 1896 p. 741 -653).

(٤) وهذه هي النظرية التي يعصدها كل من «كنستلر» Kunstler و«دلاج» Delage و«سدجويك» Sedgwick، و«ولايه» Labbé إلخ. ويجد المرء هذه النظرية بتوسع مع ذكر المراجع في كاب بيسكيه Busquet المسمى «الكائنات الحية» (Les êtres vivants, Paris 1899)

الطبيعة تتردد بين هاتين الصورتين، فتتساءل إذا كانت ستكون مجتمعاً أو فرداً: وعندئذ تكفي أقل دفعة لكي تميل بالميزان من جانب إلى آخر. فإذا أخذنا حيواناً ذا خلية واحدة كبير الحجم مثل «Stentor»، وشرطناه شطرين يحتوي كل منهما على جزء من النواة، فإن كل شطر من هذين الشطرين يؤدي إلى نشأة «Stentor» مستقل، لكن إذا كان التقسيم الذي نقوم به ناقصاً، بأن نترك بين الشطرين رباطاً من البروتوبلازما، فإننا نرى أن كلا من الشطرين يقوم من جانبه بنشاط حركي يتفق تماماً مع نشاط الآخر بحيث أن انقطاع حبل أو بقاءه يكفي هنا لكي تتشكل الحياة بالصورة الجماعية أو بالصورة الفردية. وهكذا نشاهد، في الكائنات العضوية الأولية المكونة من خلية وحيدة، أن الفردية الظاهرية للكل مؤلفة من عدد غير محدد من الفرديات الممكنة، والتي يمكن أن تترابط فيما بينها. لكن نفس القانون يتجلى في سلسلة الكائنات الحية من أعلاها إلى أدناها. وهذا هو ما نعبر عنه عندما نقول إن الوحدة والكثرة مقولتان للمادة غير الحية، وإن الوثبة الحيوية ليست وحدة ولا كثرة محضتين، وإن المادة التي تتصل بها تلك الوثبة متى أوجبت عليها أن تختار إحدى هاتين الصورتين فلن يكون هذا الاختيار نهائياً بصفة مطلقة: إذ سوف تقفز الوثبة من إحدهما إلى الأخرى دون توقف. وإذن فتطور الحياة في الاتجاه المزدوج للفردية والجماعية لا ينطوي على شيء من العرضية، وإنما يرجع إلى جوهر الحياة نفسه.

كذلك يعد الاتجاه إلى التفكير جوهرياً. فإذا كانت تحليلاتنا صحيحة فإن الحياة ترجع في أصلها إلى الشعور أو إلى ما فوق الشعور [Supraconscience] من باب أولى. فالشعور أو ما فوق الشعور هو القذيفة التي يتساقط حطامها المنطفئ على هيئة مادة، والشعور أيضاً هو ما تبقى من القذيفة ذاتها عندما تسري في الحطام وتضيئه على هيئة كائنات عضوية. لكن هذا الشعور الذي يعد ضرورة للخلق لا يتجلى لنفسه إلا حيث يكون الخلق ممكناً. وهو يستغرق في سباته عندما يقضي على الحياة بأن تكون آلية؛ لكنه يستيقظ بمجرد أن يتجدد إمكان للاختيار. وهذا هو السبب في أن الشعور لدى الكائنات العضوية المجردة من الجهاز العصبي يتفاوت تبعاً للقدرة على التحرك واستطاعة الكائن

الحي أن يغير من أشكاله. أما لدى الحيوانات ذات الجهاز العصبي فإن الشعور يتناسب مع درجة تعقيد المفترق الذي تتقابل عنده الطرق المسماة بالطرق الحسية والحركية؛ أي مع درجة تعقيد المخ. فتساءل على أي نحو يجب أن نفهم هذا التضامن بين الكائن العضوي والشعور.

ولن نطنب هنا في بيان نقطة تعمقنا فيها من قبل في كتب أخرى. فلنقتصر على أن نشير، مرة أخرى إلى أن النظرية القائلة بأن الشعور يرتبط ببعض الخلايا العصبية مثلاً، وأنه يتصاعد منها على هيئة أشعة فسفورية، نظرية يستطيع العالم قبولها من جهة تفاصيل التحليل: فهي طريقة سهلة من طرق التعبير، لكنها ليست أكثر من ذلك. والحقيقة أن الكائن الحي مركز للعمل، فهو بمثابة مجموع ما من الإمكانيات التي تتطرق إلى العالم، أي أنه كمية خاصة من الأفعال الممكنة، كمية تتفاوت بحسب الأفراد، وبحسب الأنواع على وجه الخصوص. فالجهاز العصبي لحيوان ما يرسم الخطوط المرنة التي سيسيروا عليها فعله (على الرغم من أن الطاقة الكامنة التي ستنفق تكدس في العضلات، بدلاً من أن تكدس في الجهاز العصبي نفسه)؛ والمراكز العصبية لهذا الجهاز تحدد عن طريق نموها واتجاهها، مدى الاختيار الضيق أو الواسع بين أفعال الحيوان التي يتفاوت عددها وتعقيدها إلى حد كبير أو قليل. ولما كانت يقظة الشعور لدى كائن حي تكون أكثر تماثلاً، تبعاً لاتساع مجال الاختيار الذي يترك له وللمقدار الهائل من الأفعال التي تخصص له، فمن الواضح أن نمو الشعور سيبدو كما لو كان مطابقاً لنمو المراكز العصبية. ومن جانب آخر، لما كانت كل حالة شعورية هي، باعتبار ما سؤلاً موجهاً إلى النشاط الحركي؛ بل بدءاً لجواب، فليس هناك ظاهرة نفسية إلا وتتضمن تدخلاً من جانب عمليات القشرة المخية *mécanismes corticaux*. وإذن سيبدو أن الأمور كلها تجري كما لو كان الشعور ينبثق من الدماغ، وكما لو كانت تفاصيل النشاط الشعوري تتكيف بتفاصيل النشاط الدماغية. وفي الحقيقة لا ينبثق الشعور من الدماغ؛ ولكن هناك توازياً بين الدماغ والشعور، لأنهما يستويان في أن الأول يقيس مقدار الاختيار الذي في متناول الكائن الحي

عن طريق تعقيد تركيبه، بينما يقيسه الثاني بوحدة يقظته.

وبما أن الحالة الدماغية تعبر فقط عما تحتوي عليه الحالة النفسية الموازية لها من أفعال ناشئة، فإن الحالة النفسية أوسع مدى من الحالة الدماغية. وقد حاولنا البرهنة، في موطن آخر، على أن شعور أحد الكائنات الحية يتضامن مع دماغه بالمعنى الذي تتضامن فيه سكين حادة مع طرفها: فالدماغ هو الطرف المدبب الذي يتطرق به الشعور إلى النسيج الملتحم للحوادث، لكنه ليس مطابقاً في امتداده للشعور، كما أن طرف السكين ليس مطابقاً لها في امتدادها. وهكذا فليس لنا أن نستنبط من التشابه الكبير بين دماغ قرد ودماغ إنسان أن الشعورين الموازيين لهما يمكن مقارنة أحدهما بالآخر أو قياسه به.

لكن ربما كان هذان الدماغان لا يتشابهان بالقدر الذي يفرضه بعضهم. فكيف لا ندهش لهذه الظاهرة وهي أن الإنسان قادر على تعلم أي تدريب وعلى صنع أي شيء، وأخيراً على تحصيل أي عادة حركية؛ في حين أن قدرة التأليف بين حركات جديدة محدودة بصرامة لدى أكثر الحيوانات موهبة، بل لدى القرد؟ إن ميزة الدماغ الإنساني هي السبب في ذلك. فإن هذا الدماغ يشبه أي دماغ آخر في أنه قد أعد لتكوين عمليات حركية؛ ولكي يسمح لنا في أي لحظة أن نختار إحدى هذه العمليات التي نطلقها من عقالها بمجرد عملية حركية. لكنه يختلف عن الأدمغة الأخرى في أن عدد العمليات التي يستطيع تكوينها، ومن ثم فإن عدد الحركات التي يسمح لنا بالاختيار من بينها لا حصر له. وإذن فالفارق الكبير بين المحدود وغير المحدود هو نفس الفارق بين المغلق والمفتوح. فهو ليس فارقاً في الدرجة بل هو فارق في الطبيعة.

وعلى ذلك فالفرق بين شعور الإنسان وشعور أشد الحيوانات ذكاء فارق حاسم أيضاً. وذلك لأن الشعور يتناسب تماماً مع قدرة الاختيار التي في متناول الكائن الحي، فهو مطابق في امتداده لمنطقة الأفعال الممكنة التي تحيط بالفعل الواقعي؛ فالشعور مرادف للاختراع والحرية. غير أن الاختراع لدى الحيوان ليس إلا تنويعاً لعادة آلية. فلما كان الحيوان سجين عادات نوعه، فإنه يتفق له دون ريب، أن يستخدم قدرته الفردية على

التصرف لتوسيع نطاق هذه العادات، لكنه لا يتحرر من نطاق الآلية إلا للحظة قصيرة، أي لزمّن يكفي فقط لخلق عادات آلية جديدة: فأبواب سجنه لا تكاد تفتح حتى تغلق تَوًّا؛ وإذا هو شد سلسلة سجنه فلا ينجح إلا في مدها. لكن الشعور يحطم السلسلة لدى الإنسان. وهو يتحرر لدى الإنسان، ولدى الإنسان وحده. وقد كان تاريخ الحياة حتى الآن تاريخ مجهود بذله الشعور لكي يرفع المادة، وتاريخ تحطم الشعور تحطماً كاملاً إلى حد قليل أو كبير بسبب المادة التي تسقط عليه. وقد كانت المحاولة منظوية على التناقض - هذا وليس لنا أن نتحدث هنا عن المحاولة وعن المجهود إلا بطريق المجاز. فلقد كان الأمر خاصاً باستخدام المادة، التي هي الضرورة نفسها، لخلق أداة للحرية ولصنع جهاز ينتصر على الحركة الآلية، ولا استخدام حتمية الطبيعة للنفاذ خلال ثغرات الشراك الذي نصبته. لكن الشعور لدى كل كائن حي آخر سوى الإنسان، ترك نفسه قنيصة للشراك الذي كان يريد النفاذ من ثغراته. فظل سجين الأجهزة التي صنعها. فالتفت حوله العادات الآلية التي كان يزعم جذبها في اتجاه الحرية، وجرت ورائها. وليس في وسع الشعور أن يتحرر منها، لأن الطاقة التي اختزنها من أجل الأفعال تكاد تستهلك بأسرها في حفظ التوازن الدقيق إلى ما لا نهاية له، وغير المستقر في جوهره، والذي قاد المادة إليه. لكن الإنسان لا يقوم فقط بالمحافظة على جسم الآلة، ويتفق له أن يستخدمه كما يحلو له. ولا ريب في أنه يدين بذلك لدماغه الممتاز في تركيبه، والذي يسمح له بأن ينشئ عدداً لا حصر له من العمليات الحركية، وأن يعارض العادات القديمة بالعادات الجديدة، على الدوام، وأن يسيطر على العادات الآلية عندما يثير بعضها ضد بعض. وهو يدين بذلك للغته التي تزود الشعور بجسم غير مادي يتجسد فيه، وهكذا تعفيه من ضرورة الارتكاز على الأجسام المادية التي قد يجذبها تيارها في أول الأمر، ثم قد لا يلبث أن يبتلعها. وهو يدين بذلك للحياة الاجتماعية التي تخزن المجهودات وتحفظ بها، كما تخزن اللغة التفكير، ومن ثم تحدد مستوى متوسطاً يجب أن يرتفع إليه الأفراد دفعة واحدة، فتؤدي بسبب هذه الإثارة المبدئية، إلى منع الضعفاء من النوم، وإلى حث الممتازين على الصعود إلى مستوى أسمى. لكن دماغنا ومجتمعنا ولغتنا ليست سوى العلامات الخارجية المختلفة

لسمو داخلي وحيد بعينه. فكل منها يعبر بطريقته الخاصة عن النجاح الوحيد النادر الذي أحرزته الحياة في لحظة معينة من تطورها. وهي لا تعبر فقط عن الفارق في الدرجة بين الإنسان وبقية العالم الحيواني؛ بل عن الفارق في الطبيعة بينه وبينها. وهي تدعنا نحس بأن الإنسان، وهو عند نهاية القاعدة التي اتخذتها الحياة للتوثب، نجح وحده في القضاء على العقبة؛ بينما فشلت سائر الحيوانات في ذلك لما وجدت الحبل عاليًا كل العلو عليها.

فهذا المعنى الخاص جدًا يعد الإنسان «نهاية» «وهدفًا» للتطور. ولقد قلنا إن الحياة تسمو على الغائية، كما تسمو على المقولات الأخرى. فهي في جوهرها تيار يقذف به خلال المادة، ويجذب منها قدر ما يستطيع. وإذن فليس هناك قصد ولا خطة، إذا نحن توخينا الدقة في التعبير. وبديهي كل البداهة من جانب آخر، أن بقية الطبيعة لم تخلق من أجل الإنسان: فنحن نكافح كبقية الأنواع الأخرى، وقد كافحنا ضد هذه الأنواع. وأخيرًا لو أن تطور الحياة اصطدم في طريقه بعقبات أخرى، ولو أنه انقسم تبعًا لذلك بطريقة مختلفة، لكننا مختلفين إلى حد ما عما نحن عليه الآن من الناحية الجسمية والناحية المعنوية. ولهذه الأسباب المختلفة قد يخطئ المرء لو نظر إلى الإنسانية في صورتها التي نراها عليها الآن كما لو كانت قد وجدت على هيئة جرثومة كامنة في حركة التطور؛ بل لا نستطيع القول بأنها نهاية للتطور كله، ذلك لأن التطور قد حدث على طول عدة خطوط متباعدة، وإذا كان النوع الإنساني يوجد في الطرف الأقصى لأحد هذه الخطوط، فإن أنواعًا أخرى سارت في طرق أخرى حتى نهايتها. فبمعني آخر مختلف عن ذلك تمامًا، نرى أن الإنسانية هي السبب في وجود التطور.

فمن وجهة نظرنا الخاصة، تبدو الحياة في جملتها، كما لو كانت موجة هائلة تتشرب ابتداء من مركز، ثم تتوقف على طول محيط دائرتها تقريبًا، فتتقلب إلى دذبذبات لا تريم عن مكانها: ولم تقهر الصعوبة إلا في نقطة واحدة، فانطلقت الدفعة بحرية. وتلك الحرية هي التي تسجلها الصورة الإنسانية. أما في كل موطن آخر، عدا الإنسان، فإن الشعور يجد

نفسه، وقد اضطر إلى الوقوف أمام طريق موصد: فهو لا يتابع طريقه إلا لدى الإنسان وحده. وإذن فالإنسان يعد استمرارًا غير محدود للحركة الحيوية، على الرغم من أنه لا يجبر وراءه كل ما تنطوي عليه الحياة في ذاتها. وعلى طول خطوط أخرى للتطور نمت بعض الميول الأخرى التي كانت تتضمنها الحياة، ولا ريب في أن الإنسان قد احتفظ بشيء ما من تلك الميول، إذ كل شيء في الوجود متشابك، غير أنه لم يحتفظ منها إلا بشيء ضئيل. فكل الأمور تجري كما لو أن كائنًا مترددًا و متموجًا - يمكن أن نسميه إنسانًا أو أسمى من الإنسان كيفما شئنا - قد حاول أن يتحقق، لكنه لم يصل إلى ذلك إلا بعد أن ترك في الطريق جانبًا من نفسه. وبقياء هذه أو في الأقل عناصره الإيجابية التي تسمو على أغراض التطور؛ هي ما تمثله سائر الكائنات الحيوانية بل العالم النباتي أيضًا.

ومن هذه الوجهة من النظر نجد أن ضروب النشاط التي يعرضها علينا منظر الطبيعة قد خفت حدتها بشكل غريب. فالعالم العضوي في جملة يصبح شبيهًا بالتربة التي كان من الضروري أن ينمو عليها الإنسان نفسه أو كائن آخر يشبهه من الناحية المعنوية. فالحيوانات مهما كانت بعيدة عن نوعنا؛ بل مهما كان من عداائها له، فإنها كانت على الرغم من ذلك، رفاق طريق نافعين، وقد اتخذها الشعور منفذًا يتحرر فيه مما كان يجره وراءه من أثقال تعوق سيره، كذلك أتاحت للشعور أن يصعد مع الإنسان إلى قمم عالية يرى الشعور من فوقها أفقًا لا نهائيًا يفتح أمامه.

حقًا إن الشعور لم يتخلص فحسب في أثناء الطريق من أثقال تبهظه؛ بل اضطر أيضًا إلى التخلي عن خيرات ثمينة. فالشعور لدى الإنسان إنما هو عقل على وجه الخصوص. وكان من الممكن بل من الواجب فيما يبدو أن يكون الشعور حدسًا أيضًا. والحدس والعقل يعبران عن اتجاهين متضادين في العمل الشعوري: فالحدس يسير في اتجاه الحياة نفسه، أما العقل فإنه يسير في الاتجاه المضاد، وهكذا يجد نفسه بطبيعة الأمر وقد التزم خطوات الحركة المادية. والإنسانية الكاملة التامة هي تلك التي قد تصل فيها هاتان الصورتان للنشاط الشعوري إلى أوجههما من النمو. هذا إلى أننا نتصور بين هذه الإنسانية

المثالية وإنسانيتنا الواقعية عددًا كبيرًا من الحالات المتوسطة الممكنة، التي تقابل درجات العقل والحدس التي يمكن تخيلها. وهذا هو جانب الإمكان في التركيب العقلي لنوعنا، وقد كان ممكنًا أن ينتهي تطور آخر إلى إنسانية أعظم عقلاً أو أعظم حدسًا من إنسانيتنا. أما بحسب الواقع فإن الحدس في الإنسانية التي نعد جزءاً منها قد ضُحِيَ به تقريباً نضحية كاملة من أجل العقل. ويبدو أن الشعور لما أراد التغلب على المادة والتغلب على نفسه اضطر إلى استنفاد أفضل قواه. وقد تطلبت هذه الغلبة في الظروف الخاصة التي تمت فيها، أن يتكيف الشعور بعادات المادة، وأن يركز كل انتباهه عليها، وأن يتشكل على وجه الخصوص بصورة العقل في نهاية الأمر. ومع ذلك، فالحدس ما زال باقياً هنا، لكنه غامض ومتقطع بصفة خاصة، فهو مصباح يكاد يكون مطفأً، لكن ضوءه لا ينبعث إلا في فترات جد متباعدة لا تكاد تعدو عدة لحظات. غير أن ضوءه يسطع في الجملة عندما تكون المصلحة الحيوية في خطر. ويبقى الضوء متأرجحاً خافتاً، عندما يلقي على شخصيتنا، وعلى حريتنا، وعلى المكان الذي نشغله في الطبيعة بجمليتها، وعلى أصلنا وربما على مصيرنا أيضاً، ومع ذلك فإن هذا الضوء الخافت يشق جناح الدجى التي يضل بنا العقل فيها.

ومن الواجب أن تقتنص الفلسفة هذه الضروب الشاردة من الحدس والتي لا تضيء إلا على مسافات متباعدة، لكي تدعمها أولاً، ثم لكي تمد في أجلها وتوفق تبعاً لذلك فيما بينها. وكلما تقدمت الفلسفة في هذا العمل أدركت أن الحدس هو الروح نفسها، وأنه الحياة نفسها بمعنى ما، أما العقل فإنه يقتطع من هذه الروح بعملية تحاكي العملية التي أدت إلى نشأة المادة. وهكذا تظهر وحدة الحياة العقلية. فلا يمكن التعرف على هذه الحياة إلا إذا نظرنا إليها من وجهة نظر الحدس لكي تنتقل منه إلى العقل، ذلك لأنه لا يمكن أن تنتقل أبداً من العقل إلى الحدس.

وعلى هذا النحو تقودنا الفلسفة إلى الحياة الروحية. وهي تكشف لنا في الوقت نفسه، عن الصلة بين حياة الروح وحياة الجسد. إن الخطأ الكبير الذي وقعت فيه المذاهب

الروحية إنما يرجع إلى أنها كانت تعتقد أنها إذا فصلت الحياة الروحية عن كل ما عداها، وإذا ما علقته في أعلى درجة ممكنة من الفضاء فوق الأرض، فإنها تجعلها بمأمن من كل اعتداء، متناسية أنها تنتهي بكل بساطة إلى جعل تلك الحياة تبدو في نظر المرء بمظهر السراب! نعم، لقد كانت هذه المذاهب على حق في استماعها إلى الشعور عندما كان الشعور يؤكد الحرية الإنسانية؛ - لكن العقل ما زال موجوداً هنا ليقول إن السبب يحدد نتيجته، وإن المثل شرط في وجود المثل، وإن كل شيء معاد، وإن كان شيء موجود من قبل. وقد كانت هذه المذاهب على حق عندما آمنت بوجود شخصية فردية مطلقة، وباستقلال الفرد تجاه المادة؛ - لكن العلم مائل هنا ليبين لنا التضامن بين الحياة الشعورية والحياة العصبية. وقد كانت هذه المذاهب على حق عندما نسبت إلى الإنسان مكاناً ممتازاً في الطبيعة، وقالت بأن المسافة التي تفصل الإنسان عن الحيوان مسافة لا نهاية لها - غير أن تاريخ الحياة يأتي هنا ليعرض علينا نشأة الأنواع بطريق التحول التدريجي، ويبدو أنه يدمج الإنسان بهذه الطريقة في السلسلة الحيوانية. وإذا نادى إحدى الغرائز القوية بإمكان خلود النفس، كانت تلك المذاهب الروحية على حق عندما لم تصم آذانها عن سماع صوت هذه الغريزة؛ لكن إذا وجدت «نفوس» تستطيع البقاء في حياة مستقلة، فمن أين جاءت؟ ومتى وكيف؟ ولماذا تتطرق إلى هذا الجسم الذي نراه تحت أعيننا والذي يصدر بطريقة طبيعية جداً من خلية مشتركة انحدرت من جسمي والديه؟ إن جميع هذه الأسئلة ستظل معلقة دون جواب، وستكون فلسفة الحُدس إنكاراً للعلم، وسوف يكتسحها العلم في طريقه إن عاجلاً وإن آجلاً، إذا هي لم تعقد العزم على النظر إلى حياة الجسم حيثما وجدت هذه الحياة حقيقة، أي في الطريق الذي يقود إلى حياة الروح. لكنها لن تعبأ في عزمها هذا بتلك الكائنات الحية المحددة أو بتلك، فإن الحياة بأسرها، ابتداء من الدفعة المبدئية التي قذفت بها في العالم، سوف تبدو لتلك الفلسفة كما لو كانت موجة صاعدة تعترضها في طريقها حركة المادة الهابطة، لكن التيار ينقلب إلى دوامة تدور حول نفسها، وذلك في الجزء الأكبر من السطح وفي ارتفاعات مختلفة منه؛ إلا أنه يمر بحرية في نقطة واحدة فقط، فيجر وراءه العقبة التي ستثقل من خطوات سيره، والتي لن توقفه مع ذلك.

وفي هذه النقطة توجد الإنسانية، وفي هذا تنحصر مكانتنا الممتازة. ومن جانب آخر، فإن هذه الموجة الصاعدة شعور، وهي تشبه كل شعور في أنها تنطوي على احتمالات متداخلة لا حصر لها، ومن ثم فلا تناسبها كل من مقولة الوحدة ومقولة الكثرة اللتين نشأتا من أجل المادة غير الحية. أما المادة التي تحملها الموجة في تيارها وتخرق شقوقها فهي التي يمكن أن تنقسم وحدها إلى كائنات فردية متميزة. وإذن يمر التيار مجتازاً للأجيال الإنسانية ومنقسماً إلى أفراد: وقد كان هذا الانقسام مرسوماً في التيار بصفة غامضة، لكن ما كان له أن يبدو أكثر بروزاً بدون المادة. وهكذا تخلق النفوس دون انقطاع، ومع ذلك فإنها كانت موجودة من قبل بمعنى ما. فهي ليست شيئاً آخر سوى الجداول الصغيرة التي ينقسم إليها نهر الحياة الكبير^(١) الذي يسري في جسم الإنسانية. وحركة التيار متميزة عن المجرى الذي تمر فيه، وإن كانت تتخذ تعاريفه بالضرورة. إن الشعور متميز عن الجسم الذي يبعث فيه الحياة، على الرغم من أنه يكابد بعض ضروب التدهور بسبب ذلك. وكما أن الأفعال الممكنة التي تنطوي حالة شعورية على رسمها تستقبل بدءاً من التنفيذ في المراكز العصبية في كل لحظة، فإن الدماغ يحدد المقاطع الحركية للحالة الشعورية في كل لحظة؛ لكن تتوقف هنا التبعية المتبادلة بين الشعور والدماغ، إذ إن مصير الشعور ليس مرتبطاً لهذا السبب بمصير الدماغية. وأخيراً؛ فإن الشعور حر بحسب جوهره، بل هو الحرية ذاتها، لكنه لا يستطيع اجتياز المادة دون أن يهبط عليها، ودون أن يتكيف بها، وهذا التكيف هو ما يسمى بالعقل، وإذا استدار العقل إلى الشعور الفعال أي الحر، فإنه يدخله، بطبيعة الأمر، في الحدود التي ألف أن يرى دخول المادة فيها. وإذن سيلمح دائماً الحرية في صورة الضرورة، وسوف يهمل دائماً نصيب التجديد أو الخلق الملازم للعمل الحر، وسوف يستعوض دائماً عن الفعل نفسه، بمحاكاة مصطنعة تقريبية يحصل عليها بالتأليف بين القديم والقديم، وبين المثل ومثيله. وعلى ذلك فالفلسفة التي تبذل مجهوداً لاستيعاب العقل في الحدس ترى كيف يختفي عدد كبير من الصعوبات أو تخف حدتها.

(١) هذه صورة أخرى من نظرية الصدور لدى أفلوطين، وقريب منها نظرية الفارابي في العقل الفعال الذي تفيض منه النفوس الفردية، ثم تعود إليه مرة أخرى. «المترجم».

لكن مثل هذه النظرية لا تيسر التفكير النظري فحسب، بل تزودنا بقوة أكبر من أجل العمل والحياة. وسوف لا نشعر معها بأننا في عزلة عن الإنسانية، كما أن تلك الإنسانية لن تبدو لنا منعزلة هي الأخرى عن الطبيعة التي تسيطر عليها. وكما أن أصغر ذرة من الهباء تتضامن مع مجموعتنا الشمسية بأسرها، وتنساق معها في هذه الحركة الهابطة غير المنقسمة وهي المادة نفسها، كذلك نجد أن جميع الكائنات العضوية، من أشدها تواضعًا إلى أكثرها رقيًا، ومن الأصول الأولى للحياة حتى العصر الذي نعيش فيه، وفي جميع الأمكنة وجميع الأزمنة أيضًا، لا تفعل سوى أن توضح في أعيننا وجود دفعة وحيدة تسير في اتجاه مضاد لحركة المادة، وغير منقسمة في ذاتها. فجميع الأحياء متماسكة، وهي تفسح طريقها أمام نفس الدفعة الهائلة. فالحيوان يعتمد على النبات، والإنسان يعلو الحيوانات، والإنسانية بأسرها من حيث المكان والزمان جيش ضخم يخب، إلى جانب كل امرئ منا وأماننا وخلفنا، خبًا جارفًا يستطيع إزاحة جميع ضروب المقاومة واجتياز عدد كبير من العقبات، بل ربما اجتاز الموت أيضًا.



الفصل الرابع

العملية السينماتوغرافية للتفكير^(١)، والوهم الميكانيكي - نظرة عامة على تاريخ المذاهب الفلسفية - الصيرورة الحقيقية والمذهب التطوري الخاطئ.

الوهمان الأساسيان

يبقى علينا أن نفحص وهمين نظريين في حد ذاتهما، وهما الوهمان اللذان لقيناها دائماً في أثناء طريقنا، واللذان لم نفحص منهما حتى الآن سوى نتائجهما بدلاً من المبدأ الذي يقومان على أساسه. وهذا هو موضوع الفصل الحالي. وسيتيح لنا ذلك فرصة لدحض بعض الاعتراضات، والقضاء على بعض ضروب سوء التفاهم، كما سيتيح لنا، بصفة خاصة، أن نحدد على نحو أشد وضوحاً فلسفة ترى أن الديمومة (Durée) هي نسيج الحقيقة ذاته، وذلك عندما نقابل بين هذه الفلسفة وغيرها من الفلسفات.

إن الظواهر الواقعية، سواء أكانت مادة أم عقلاً، قد بدت لنا كما لو كانت صيرورة دائمة. فهي تنشأ أو تنحل، لكنها ليست فقط شيئاً تم وجوده نهائياً. وذلك هو حدسنا بالروح عندما نزيح الستار الذي يسدل بين شعورنا وبيننا. وذلك أيضاً هو ما يطلعنا عليه العقل والحواس نفسها بصدد المادة لو كانت الصورة التي تنتهي إليها عن طريقهما صورة

(١) إن الجزء الذي يعالج تاريخ المذاهب، ولا سيما الفلسفة الإغريقية، في هذا الفصل، ليس إلا ملخصاً موجزاً لآراء توسمنا فيها طويلاً ما بين سنة ١٩٠٠ وسنة ١٩٠٤ في سلسلة محاضرات لنا «بالكوليج دي فرانس»، وبخاصة في محاضرة عن تاريخ فكرة الزمن (١٩٠٢ - ١٩٠٣) وفيها كنا نقارن بين عملية التفكير المعنوي وعملية المصور السينمائي. ونعتقد أن في استطاعتنا العودة إلى هذه المقارنة هنا.

مباشرة وغير مغرصة. غير أن العقل لما كان مشغولاً، قبل كل شيء، بضرورات العمل فإنه يشبه الحواس في أنه يقتصر على أن يلتقط، بين حين وحين، من الصيرورة المادية مناظر فورية وثابتة تبعاً لذلك. وإذا حذا الشعور، بدوره، حذو العقل فإنه لا يلاحظ من الحياة الداخلية سوى ظواهرها تامة التكوين، ولا يشعر بالحياة، وهي في سبيل تكوينها، إلا شعوراً غامضاً. وعلى هذا النحو تبرز في الديمومة تلك اللحظات التي تهمنا، والتي التقطناها على طول مجراها. ونحن لا نحفظ إلا بهذه اللحظات ولنا الحق في ذلك ما دام العمل هو شاغلنا الوحيد. لكن متى فكرنا نظرياً في طبيعة الحقيقة الواقعية، ونظرنا إليها أيضاً على نحو ما تتطلب مصلحتنا العملية أن ننظر إليها فإننا نصبح عاجزين عن رؤية التطور الحقيقي والصيرورة الحاسمة. فلا نلمح من الصيرورة سوى حالات، ومن الديمومة سوى لحظات، وحتى إذا تكلمنا عن الديمومة وعن الصيرورة فإننا نفكر في شيء غيرهما. وذلك هو أظهر الوهمين اللذين نريد فحصهما: فهو ينحصر في اعتقاد المرء أنه يستطيع التفكير في غير الثابت عن طريق الثابت، وفي المتحرك عن طريق غير المتحرك.

والوهم الآخر شديد القرابة بالوهم الأول، وهو يرجع إلى نفس المصدر. وينجم، هو الآخر، من أننا ننقل إلى التفكير النظري أسلوباً لا يصلح إلا للعمل. فكل عمل يهدف إلى الحصول على شيء يشعر المرء بأنه يفتقر إليه، أو إلى خلق شيء لم يوجد بعد. وبهذا المعنى شديد الخصوصية يسد العمل فراغاً وينتقل من الفراغ إلى الملاء، ومن الغيبة إلى الحضور، ومن غير الواقعي إلى الواقعي. هذا إلى أن عدم الواقعية التي نحن بصددتها هنا نسبية محضة تبعاً للاتجاه الذي يسير فيه انتباهنا، لأننا محاطون بالظواهر الواقعية من كل جانب ولا نستطيع الخروج منها؛ لكن إذا كانت الحقيقة الواقعية الراهنة ليست هي الحقيقة الواقعية التي نبحت عنها فإننا نتحدث عن غيبة الأخرى حيث نلاحظ حضور الأولى. وهكذا نرانا نعبر عما لدينا بناء على ما نريد الحصول عليه. وهذا أمر مشروع إلى أقصى حد في مجال العمل. غير أننا نحفظ بهذه الطريقة في الحديث والتفكير أيضاً - أردنا أم لم نرد - عندما نفكر نظرياً في طبيعة الأشياء بغض النظر عما تنطوي عليه من فائدة

لنا. وعلى هذا النحو يولد الوهم الثاني من الوهمين اللذين أشرنا إليهما، وسنبداً بالتعمق في تحليل هذا الوهم أولاً. وهو شبيه بالوهم الأول في أنه راجع إلى عادات الاستقرار التي اكتسبها عقلنا عن طريق تمهيده لتأثيرنا في الأشياء. وكما أننا نتنقل من غير المتحرك حتى نتجه إلى المتحرك، فإننا نستخدم أيضاً الخلاء للتفكير في الملاء.

وقد سبق أن صادفنا هذا الوهم في طريقنا عندما عالجتنا المشكلة الأساسية للمعرفة. فقد قلنا إن المسألة تنحصر في معرفة لماذا كان هناك نظام في الأشياء بدلاً من الفوضى. لكن ليس لهذا السؤال معنى إلا إذا فرضنا أن الفوضى -التي تفهم على أنها غيبة للنظام- شيء ممكن أو يمكن تخيله أو تصوره. غير أنه لا حقيقة واقعية إلا في النظام؛ لكن لما كان النظام يمكن أن يتشكل بصورتين، وأن وجود أحدهما ينحصر -لوشئنا- في اختفاء الأخرى، فإننا نتحدث عن الفوضى كلما وجدنا أنفسنا أمام نظام لا نبحث عنه من بين هذين النظامين. إذن ففكرة الفوضى فكرة عملية محضة. وهي تعبر عن خيبة رجاء لنوع من التوقع، ولا تعبر عن اختفاء كل نظام، وإنما تعبر فقط عن وجود نظام لا يثير اهتماماً في الوقت الحاضر. أما إذا حاول المرء إنكار النظام تماماً ومطلقاً فسيرى أنه يقفز من أحد نوعي هذا النظام إلى الآخر بصفة غير محدودة، وأن الحذف المزعوم لأحدهما أو الآخر يتضمن وجود الاثنين. وأخيراً إذا سلكننا مسلكاً آخر، وأغلقتنا أعيننا، عمداً، عن هذه الحركة الذهنية وعن كل ما تفترضه، فلن تجد أمامنا فكرة ما، ولن يبقى لدينا عن معنى الفوضى سوى كلمة جوفاء. وهكذا، نجد أن مشكلة المعرفة تصبح معقدة، بل ربما بدا حلها مستحيلاً، بسبب الفكرة القائلة بأن النظام يسد فراغاً، وأن وجوده الفعلي يضاف إلى غيبته المحتملة. فنحن نتنقل من الغيبة إلى الحضور، ومن الفراغ إلى الملاء بسبب الوهم الأساسي لعقلنا. وهذا هو الخطأ الذي أشرنا إلى إحدى نتائجه في الفصل السابق من كتابنا. وقد سبق أن أوحينا إلى القارئ بأننا لن نستطيع القضاء على هذا الخطأ نهائياً إلا إذا هاجمناه في الصميم. فمن الواجب أن ننظر إليه وجهاً لوجه في حد ذاته، أي فيما

ينطوي عليه من تصور كاذب تمامًا عن السلب، والفراغ، والعدم^(١).

الوجود والعدم

ولم يهتم الفلاسفة كثيرًا بفكرة العدم. ومع ذلك، فهي الزمير الخفي والمحرك غير المرئي للتفكير الفلسفي في أكثر الأحيان. فمذ القطة الأولى للتفكير كانت هذه الفكرة هي التي أثارت أمام نظرة الشعور مباشرة تلك المشاكل المقلقة والمسائل التي لا يستطيع المرء التحديق فيها بفكره، دون أن يصاب بالدوار. فإني لا أكاد أبدأ في التفلسف حتى أتساءل: لم أوجد، وعندما أتبين التضامن الذي يربطني ببقية الكون تزداد المسألة اتساعًا، إذا أريد أن أعلم لماذا يوجد العالم، وإذا أنا أرجعت العالم إلى مبدأ خفي داخل في العالم أو خارج عنه يخلقه أو يشد أزره فإن تفكيري لا يجد هدوءه في هذا المبدأ إلا لعدة لحظات. وفي هذه المرة تثار المشكلة نفسها في كل اتساعها وعمومها: من أين يأتي شيء ما، وكيف نفهم أن شيئًا ما يوجد؟ ففي هذا البحث الراهن، وبعد أن عرفنا المادة بأنها نوع من السقوط، وهذا السقوط بأنه نوع من انقطاع الصعود، وهذا الصعود نفسه بأنه نوع من النمو، وبعد أن وضعنا في نهاية الأمر، مبدأ خالقًا فيما وراء الأشياء، يظهر لنا نفس السؤال فجأة: كيف ولم وجد هذا المبدأ بدلًا من العدم؟

والآن إذا تركت هذه الأسئلة جانبًا لكي أذهب إلى ما يختفي وراءها فهذا هو ما أجده: إن الوجود يبدو لي كما لو كان انتصارًا على العدم. وأقول لنفسي إنه من الممكن بل من الواجب ألا يوجد شيء البتة، وعندئذ أدهش لوجود شيء ما. فإما أن أتمثل كل حقيقة واقعية كما لو كانت مطروحة على العدم طرح شيء على بساط، إذا وجد العدم أولًا ثم جاء الوجود وافدًا عليه؛ وإما أن أقول أيضًا إذا كان هناك شيء قد وجد دائمًا فمن الواجب أن العدم كان له دائمًا بمثابة الحامل أو المستودع، ومن ثم يكون هذا العدم، بالضرورة،

(١) إن تحليلنا هنا لفكرة العدم، قد سبق أن ظهر في المجلة الفلسفية نوفمبر سنة ١٩٠٦.

سابقاً له منذ الأبد. فمهما كان الكوب مليئاً دائماً فإن ذلك لا يمنع من أن السائل الذي يملؤه يسد فراغاً. كذلك من الممكن أن يكون الوجود قد وجد دائماً، ومع ذلك فإن العدم الذي يملؤه هذا الوجود ويسد فراغه كان موجوداً قبله، إن لم يكن بحسب الواقع فبحسب المبدأ. وأخيراً، فإنني لا أستطيع التخلص من الفكرة القائلة بأن الملاء طراز على نسيج الخلاء، وأن الوجود يضاف إلى العدم، وأن فكرة «العدم» تنطوي على شيء أقل مما تنطوي عليه فكرة «شيء ما». وهذا هو منبع السر كله.

ويجب أن نوضح هذا السر، ويجب ذلك، على وجه الخصوص، إذا وضعنا الديمومة وحرية الاختيار في قاع الأشياء. وذلك لأن احتقار الميتافيزيقا لكل شيء واقعي يدوم في الزمان إنما يرجع، على وجه التحديد، إلى أنها لا تصل إلى الوجود إلا إذا مرت «بالعدم»، وإلى أن الوجود الذي يدوم لا يبدو في نظرها وجوداً قوياً إلى درجة تكفي في التغلب على عدم الوجود وإلى فرض نفسه. وهذا هو السبب، على وجه الخصوص، في أنها تميل إلى تزويد الكائن الموجود الحقيقي بوجود منطقي، لا وجود نفسي أو فيزيائي. ذلك لأن من طبيعة الوجود المنطقي البحث أنه يبدو كافياً في نفسه، وأنه يتقرر عن طريق التأثير الوحيد للقوة الملازمة للحقيقة. وإذا تساءلت لماذا توجد أجسام أو أرواح بدلاً من العدم فإنني لا أجد جواباً. أما أن تكون لمبدأ منطقي مثل $A =$ أ قدرة على خلق نفسه بنفسه، وعلى الانتصار على العدم في الأبدية فذلك يبدو لي طبيعياً. فظهور دائرة مرسومة بالطباشير على سبورة شيء يحتاج إلى التفسير؛ وهذا الوجود المادي البحث لا ينطوي في ذاته، على شيء يقهر به «عدم الوجود» (inexistence). لكن «الماهية المنطقية» للدائرة وأعني بها إمكان رسمها وفقاً لقانون خاص أي تعريفها في نهاية الأمر، شيء يبدو لي أبدياً؛ فليس له مكان ولا تاريخ، وذلك لأن إمكان رسم الدائرة ليس له بداية من الوجهتين المكانية والزمانية. فلنفرض إذن للمبدأ الذي تعتمد عليه جميع الأشياء والذي يتجلى في جميع الأشياء وجوداً من طبيعة الوجود الخاص بتعريف الدائرة أو بتعريف المبدأ القائل بأن $A =$ أ: وعندئذ يختفي سر الوجود، وذلك لأن الوجود العميق لكل شيء يتأكد حينئذ

في الأبدية كما يتأكد المنطق نفسه. حقًا إن ذلك يتطلب منا توضيحاً كبيرة؛ إذ لو كان مبدأ الأشياء جميعها يوجد على نحو ما يوجد أحد المبادئ المنطقية أو أحد التعريفات الرياضية لوجب أن تخرج الأشياء نفسها من هذا المبدأ كما تترتب التطبيقات على مبدأ، أو النتائج على أحد التعريفات، فلا يوجد في الأشياء ولا في مبدئها مكان للسببية الفعالة التي نفهمها على أنها حرية اختيار. تلك هي، على وجه التحديد النتائج التي يؤدي إليها مذهب كمذهب سبينوزا (Spinoza) أو حتى كمذهب «ليبنتز» مثلاً، وتلك هي طريقة نشأتها.

فإذا استطعنا أن نقرر أن فكرة العدم بالمعنى الذي نحدده لها عندما نقابل بينها وبين فكرة الوجود فكرة مزعومة، أصبحت المشاكل التي تثيرها حولها مشاكل مزعومة. وعندئذ لن ينطوي الفرض، القائل بوجود مطلق حر في أفعاله يدوم إلى أقصى درجة على شيء يصدم الفكر. ومن الممكن أن يشق الطريق أمام فلسفة أقرب إلى الحدس، ولا تفرض على المنطق السليم نفس التوضيحات.

فلننظر، إذن، إلى ما يفكر فيه المرء عندما يتحدث عن العدم. إن تصور العدم ينحصر إما في تخيله وإما في تكوين فكرة عنه. فلنفحص ما عسى أن تكون هذه الصورة الخيالية أو هذه الفكرة. ولنبدأ بالصورة الخيالية.

سأغلق عيني وأسد أذني، وسأطفئ الإحساسات المتتابعة التي تأتي إليّ من العالم الخارجي. وقد تم هذا فاخفت جميع إدراكاتي الحسية، وتحطم العالم المادي بالنسبة إليّ في الصمت وفي ظلام دامس. ومع ذلك، فإني أستمّر في البقاء ولا أستطيع أن أمنع نفسي من الاستمرار في البقاء. فما زلت في مكان بإحساساتي العضوية التي تصل إليّ من محيط جسمي ومن داخله، وبذكرياتي التي تخلقها لي إدراكاتي الحسية الماضية، ومعها ذلك الخاطر الإيجابي والمليء إلى أكبر حد، خاطر الفراغ الذي حققته حوالى، فكيف يمكن القضاء على ذلك كله؟ وكيف يتخلص المرء من نفسه؟ إنني أستطيع، على أكثر تقدير، أن أستبعد ذكرياتي وأن أنسى حتى ماضي القريب: ومع ذلك، فإني أحتفظ في

الأقل، بشعوري بحاضري، وقد اختزلته إلى أقصى ما يمكن أن يصل إليه من الضالة، أي إلى الحالة الراهنة لجسمي. لكن سأحاول أن أتخلص من هذا الشعور نفسه. فأخفف شيئاً فشيئاً من حدة الإحساسات التي تصلني من جسمي: فهذا هي ذي قد أوشكت أن تخمد؛ بل إنها تخمد، وتختفي في الظلام الدامس الذي سبق أن اختفت فيه الأشياء جميعها. كلا! إن الأمر على خلاف ذلك! إذ في اللحظة التي ينطفئ فيها شعوري يشتعل شعور آخر، أو بالأحرى كان هذا الشعور قد اشتعل، وبرز فجأة في اللحظة السابقة لكي يشهد اختفاء الأول. وذلك لأن الشعور الأول ما كان ليستطيع الاختفاء إلا من أجل شعور آخر وفي مواجهته. ولا أرى أنني قد اندثرت إلا إذا كنت قد بعثت نفسي إلى الحياة بنفسي، بسبب فعل إيجابي، وإن كان هذا الفعل غير إرادي وغير شعوري. وهكذا مهما بذلت من جهد فإنني أدرك، على الدوام، شيئاً ما، سواء أكان من الخارج أم من الداخل. وعندما لا أعرف شيئاً قط من الأشياء الخارجية فمعنى ذلك أنني أعتصم بشعوري بنفسي، وإذا حطمت هذا الشعور الداخلي فإن هذا التحطيم نفسه يصبح موضوعاً لشعور ذاتي خيالي يدرك في هذه المرة الشعور الذاتي «الأنا» الذي اختفى كما لو كان شيئاً خارجياً. وإذن فهناك دائماً موضوع يتصوره خيالي سواء أكان هذا الموضوع خارجياً أم داخلياً. نعم إنه يستطيع الانتقال من أحدهما إلى الآخر، وأن يتخيل «عدمًا» من الإدراك الحسي الخارجي تارة أو عدمًا من الإدراك الحسي الداخلي تارة، لكنه لا يتخيل الأمرين معاً وذلك لأن اختفاء أحدهما ينحصر حقيقة في وجود الآخر وحده. لكن نظرًا لأنه من الممكن تخيل هذين النوعين النسبيين من العدم واحدًا بعد آخر، فإن المرء يستنتج من ذلك خطأ أنه يمكن تخيلهما معاً. وهو استنتاج كان ينبغي أن يفجأ النظر لشناعته العقلية، إذ لا يستطيع المرء أن يتخيل «عدمًا» دون أن يدرك في الأقل إدراكًا غامضاً أنه يتخيله، ومعنى ذلك أنه يعمل ويفكر، أي أنه ما زال هناك شيء يستمر في الوجود.

وإذن لا يصل التفكير مطلقاً إلى تكوين صورة خيالية بمعنى الكلمة. لانقضاء كل شيء [العدم]. وإن المجهود الذي نحاول به خلق هذه الصورة لا ينتهي بنا إلا إلى التراجع بين

رؤية حقيقة خارجية وبين رؤية حقيقة داخلية. وفي أثناء ذهاب ذهننا ومجيئه بين الخارج والداخل توجد نقطة في وسط المسافة حيث يبدو لنا فيها أننا لم نعد ندرك أحدهما، وأننا لا ندرك الآخر بعد، وهنا تتكون صورة العدم. والحقيقة أننا ندرك كلا الأمرين في هذه الحالة إذ نكون قد وصلنا إلى النقطة التي يتجاوران فيها؛ والصورة الخيالية للعدم التي نعرفها على هذا النحو صورة مليئة بالأشياء، وصورة تحتوي في آن واحد على صورة الذات المدركة وصورة الشيء المدرك، وتحتوي إلى جانب ذلك على وثبة دائمة من أحدهما إلى الآخر مع رفض التوقف نهائيًا عند أحدهما. ومن البديهي أن هذا العدم ليس بذلك الذي نستطيع أن نقايل بينه وبين الوجود وأن نضعه أمامه أو تحته، إذ إنه ينطوي على الوجود بصفة عامة. لكن قد يقال لنا إذ كان تصور العدم يتدخل تدخلًا ظاهرًا أو خفيًا في استدلالات الفلاسفة فإنه لا يتدخل على هيئة صورة خيالية بل على أنه معنى من المعاني. وسيسلم لنا بعضهم بأننا لا نتخيل انعدامًا لكل شيء غير أنه سيزعم أننا نستطيع تصوره. لقد كان «ديكارت» يقول: إن في استطاعة المرء أن يتصور مضلّعًا له ألف ضلع، على الرغم من أنه لا يراه بخياله إذ يكفي أن يتصور المرء بوضوح إمكان رسمه. وكذا الأمر بالنسبة إلى فكرة حذف كل شيء، فقد يقال ليس هناك ما هو أشد يسرًا من الوسيلة التي تستخدم في تكوين هذه الفكرة. ففي الواقع ما من شيء يقع تحت تجاربنا إلا واستطعنا أن نفرض حذفه، وما علينا إلا أن نمد هذا الحذف من الشيء الأول إلى الثاني ثم إلى الثالث وهكذا ما طاب لنا أن نفعل؛ فالعدم ليس شيئًا آخر سوى الحد الذي تنتهي إليه هذه العملية. والعدم الذي نعرفه على هذا النحو هو حذف كل شيء. تلك هي وجهة نظرهم. غير أنه يكفي أن نفحصها في هذه الصورة حتى ندرك ما تنطوي عليه من هراء.

والواقع أن الفكرة التي يكونها الذهن في جميع أجزائها ليست فكرة إلا إذا كانت هذه الأجزاء قابلة لأن توجد معًا، وهي لن تعدو أن تكون مجرد لفظ إذا كانت العناصر التي يؤلف بينها لكي تكون منها هذه الفكرة تتنافر كلما أريد التأليف بينها. فعندما أعرف الدائرة فإنني أنصوّر دون مشقة دائرة سوداء أو دائرة بيضاء أو دائرة من الورق المقوى أو

من الحديد أو النحاس أو دائرة شفافة أو دائرة قاتمة -لكني لا أتصور دائرة مربعة، وذلك لأن قانون تكوين الدائرة يقضي على إمكان تحديد هذا الشكل بخطوط مستقيمة. وهكذا يستطيع ذهني أن يتصور حذف أي شيء موجود، ولكن إذا كان حذف الذهن لأي شيء موجود عملية يستلزم تنفيذها أن تتم في أحد أجزاء الكل لا في الكل نفسه، فإن مد هذه العملية عندئذ إلى جميع الأشياء ربما يصبح أمرًا لا يقبله العقل ومتناقضًا في ذاته أو قد تنطوي فكرة حذف الكل على نفس الخواص التي تحتوي عليها فكرة دائرة مربعة. فهذه لن تكون فكرة بل ستكون لفظًا. وإذن فلنفحص تفاصيل هذه العملية عن كثب.

وحقيقة إن الموضوع الذي نحذفه إما خارجي وإما داخلي. فهو إما شيء وإما حالة شعورية. ولننظر إلى الحالة الأولى (لنقول): إنني أستخدم تفكيري في حذف موضوع خارجي « فلا يوجد ثمة شيء » في المكان الذي كان يوجد فيه. ولا ريب في أنه لم يعد هناك شيء البتة من هذا الموضوع لكن موضوعًا آخر احتل مكانه، فليس هناك خلاء مطلق في الطبيعة. ومع ذلك إذا سلمنا بأن الخلاء المطلق أمر ممكن، فليس هذا الخلاء هو الذي أفكر فيه عندما أقول إن الموضوع بعد حذفه قد ترك مكانه شاغرًا، وذلك لأننا نفرض وجود مكان أي خلاء محدد بحدود دقيقة أي مكان **لشيء ما**. وإذن فالخلاء الذي أتحدث عنه هو في الواقع عدم وجود موضوع محدد كان موجودًا هنا من قبل ويوجد الآن في مكان آخر، ومن حيث إنه لم يعد موجودًا في مكانه القديم فإنه يترك وراءه الخلاء الخاص به إذا صح هذا التعبير. ولو وجد كائن مجرد من الذاكرة وقدرة التكهن فإنه لن يستطيع النطق مطلقًا بكلمة «الخلاء» أو كلمة «العدم»؛ بل سوف يعبر فقط عما يوجد وعما يدركه. لكن الشيء الذي يوجد والذي ندركه هو «حضور» شيء أو غيره، ولا ندرك مطلقًا «غيبة» أي شيء كان. فليس هناك «غيبة» إلا بالنسبة إلى الكائن القادر على التذكر والتوقع. فقد كان يتذكر شيئًا ما وربما كان يتوقع أنه سيلقاه، غير أنه يجد شيئًا آخر ويعبر عن خيبة رجائه التي هي وليدة ذاكرته بأن يقول: إنه لم يعد يجد شيئًا وإنه يصطدم بالعدم. وحتى لو كان لا يتوقع أن يلقى هذا الشيء فإن هناك توقعًا ممكنًا له، وهذه أيضًا خيبة رجاء

لتوقعه الممكن، فيعبر عن ذلك قائلاً: إن الشيء لم يعد موجوداً حيث كان. فالشيء الذي يدركه في حقيقة الأمر والذي سينجح فعلاً في التفكير فيه هو حضور الموضوع القديم في مكان جديد أو حضور موضوع جديد في المكان القديم. أما ما عدا ذلك أي كل ما يعبر عنه بصفة سالبة باستخدام الكلمات من قبيل العدم أو الخلاء فإنه أقرب إلى الوجدان منه إلى الفكر. ومعنى ذلك بعبارة أدق أنه تكوين وجداني للتفكير. إذن ففكرة الحذف أو العدم الجزئي تتكون هنا في أثناء استبدال شيء بشيء آخر، وذلك عندما يصبح هذا الاستبدال موضعاً لتفكير ذهن يفضل الاحتفاظ بالشيء القديم في مكان الشيء الجديد، أو يتصور في الأقل أن هذا التفضيل أمر ممكن. فهذه الفكرة تتضمن من جانب الشخص (المدرک) تفضيلاً ومن جانب الأشياء استبدالاً، وليست شيئاً أكثر من تركيب أو بالأحرى من تداخل بين هذا الشعور بالتفصيل وفكرة الاستبدال هذه.

تلك هي تفاصيل العملية التي بها يحترف ذهننا موضوعاً، وينتهي إلى تصور عدم جزئي في العالم الخارجي. فلننظر الآن كيف يتصور هذا العدم داخل نفسه. إن ما نلاحظه في أنفسنا هو أيضاً الظواهر التي تحدث، وبديهي أننا لا نلاحظ تلك التي لا تحدث. فإني أشعر بإحساس أو انفعال، وأدرك فكرة، وأعقد عزمًا، ويدرك شعوري هذه الظواهر التي تعد «ضرورياً من الحضور»، وليس هناك لحظات لا «تحضرنى» فيها مثل هذه الظواهر. ولا شك في أنني أستطيع، عن طريق التفكير، أن أقطع تيار حياتي الداخلية، وأن أفرض أنني أنام دون أحلام، أو أنني قد توقفت عن الوجود، لكن في نفس اللحظة التي أضع فيها هذا الفرض أتصور نفسي، وأتخيل أنني أراقب نومي، أو أنني أستمّر في البقاء بعد توقف وجودي، وأنني لا أقلع عن إدراك نفسي إدراكاً داخلياً إلا لكي أفر إلى إدراكي لنفسي إدراكاً خارجياً. ومعنى ذلك أن الملاء هنا يعقب الملاء دائماً، وأن العقل الذي لا يكون إلا مجرد عقل، والذي لا تكون لديه حسرة أو رغبة والذي يحدد حركته وفقاً لحركة موضوعه -أقول: إن هذا العقل لا يستطيع أن يتصور غيبة أو خلاء. إن فكرة الخلاء تنشأ هنا عندما يكون الشعور متأخراً عن نفسه، فيظل متشبهاً بذكرى إحدى الحالات القديمة

في حين أن حالة جديدة أصبحت ماثلة لديه. وليست هذه الفكرة إلا نوعاً من المقارنة بين ما يوجد وما يمكن أو ينبغي أن يوجد، أي بين ملاء وملاء. وبالاختصار سواء أكان الأمر خاصاً بالخلاء المادي، أو بالخلاء الشعوري، فإن فكرة الخلاء هي دائماً فكرة مليئة، وإذا حللناها وجدنا أنهم تنقسم إلى عنصرين إيجابيين: وهما فكرة واضحة أو غامضة عن استبدال، والشعور الواقعي أو الخيالي برغبة أو حسرة.

ويترتب على هذا التحليل المزدوج أن فكرة العدم المطلق الذي يفهم على أنه حذف لكل شيء، فكرة هدامة لنفسها، أي فكرة مزعومة ومجرد لفظ. فإذا كان حذف شيء ينحصر في الاستعاضة عنه بشيء آخر، وإذا كان التفكير في غيبة شيء ليس ممكناً إلا إذا تصور المرء صراحة إلى حد كبير أو قليل، أن هناك «حضوراً» لشيء آخر، وأخيراً إذا كان الحذف يدل على الاستبدال، قبل أي شيء، فإن فكرة «حذف كل شيء» شنيعة لدى العقل شناعة فكرة الدائرة المربعة تماماً. والشناعة هنا لا تفجأ النظر لأنه لا يوجد أي موضوع خاص إلا وأمكن أن نفترض حذفه؛ ولذا لما لم يكن من المحذور أن نحذف بالتفكير كل شيء بدوره، فإن المرء يستنتج من ذلك أنه من الممكن أن نفرض حذف الأشياء جميعها في آن واحد. فلا يرى أن حذف كل شيء بدوره ينحصر، على وجه التحديد، في وضع شيء مكان آخر مباشرة، ومن ثم فإن حذف كل شيء على وجه الإطلاق يتضمن تناقضاً حقيقياً بين الحدود، إذ إن هذه العملية قد تنحصر في هدم نفس الشرط الذي يسمح بتنفيذها.

لكن الوهم شديد التأصل. فإذا كان حذف شيء ينحصر، بحسب الواقع، الاستعاضة عنه بشيء آخر، فلن يستنتج المرء من ذلك، ولن يرغب في أن يستنتج، أن حذف شيء، عن طريق التفكير، يتضمن استبدال شيء جديد بشيء قديم، عن طريق التفكير. وسيسلم لنا المرء بأن شيئاً ما يستبدل دائماً بشيء آخر؛ بل بأن ذهننا لا يستطيع التفكير في اختفاء موضوع خارجي أو داخلي دون أن يتصور أن موضوعاً آخر قد حل مكانه - وحقائقاً إنما يتصور ذلك الأمر بصورة غامضة وغير محددة. لكن سيقال، مع ذلك: إن فكرة الاختفاء

هي فكرة ظاهرة تحدث في المكان أو في الزمان على الأقل، وأنها تتضمن أيضًا تبعًا لذلك، استحضار صورة خيالية، وأن الأمر سيكون خاصًا هنا، على وجه التحديد بالتححرر من نطاق الخيال للاستعانة بالعقل المحض. وسيقال لنا: إذن ليس لنا أن نتكلم عن اختفاء أو حذف، فإنهما عمليتان ماديتان. وليس لنا أن نتصور بعد الآن أن الموضوع «أ» محذوف أو غائب، ولنقل فقط: إننا نفكر في أنه «غير موجود». فحذف الموضوع معناه التأثير فيه من الناحية الزمنية، وربما من الناحية المكانية أيضًا؛ ويترتب على ذلك أننا نسلم بشروط الوجود المكاني والزمني، ونقبل التضامن الذي يربط موضوعًا بجميع الموضوعات الأخرى، ويمنع من اختفائه دون أن يحل مكانه شيء آخر مباشرة. لكننا نستطيع تجاوز نطاق هذه الشروط؛ فبناء على مجهود تجريدي يكفي أن نستحضر صورة الموضوع «أ» وحده فقط، وأن نفترض أولاً أننا نعهده موجودًا، ثم نحذف هذا الشرط، بجرة قلم يخطها عقلنا. وعندئذ سيكون الموضوع غير موجود لأننا قررنا عدم وجوده.

فلنسلم بهذا الاعتراض، ولنحذف الشرط دون إبداء أي مبرر. ويجب ألا نعتقد أن جرة القلم تكفي نفسها بنفسها، وأنه يمكن فصلها، هي الأخرى عن بقية الأشياء. وسنرى أنها ستعود وهي تصحب معها -أردنا أم لم نرد- جميع الأشياء التي زعمنا أننا نتجرد منها. فلنقارن، في الواقع، بين هاتين الفكرتين: فكرة موضوع «أ» يفرض أنه موجود، وفكرة نفس الموضوع عندما يفرض أنه غير موجود.

إن فكرة الموضوع «أ» الذي نفرض أنه موجود، ليست سوى مجرد فكرة الموضوع «أ»، لأننا لا نستطيع أن نفكر في موضوع دون أن ننسب إليه -بسبب هذا التفكير نفسه- وجودًا معينًا. فليس هناك أي فارق مطلقًا بين التفكير في موضوع وبين التفكير في أنه موجود: وقد وضح «كانط» هذه النقطة تمامًا في نقده للدليل الأنتولوجي [argument ontologique]^(١). وإذا كان الأمر كذلك فما معنى التفكير في أن الموضوع «أ» غير موجود؟ إن تصوره على أنه غير موجود لا يمكن أن ينحصر في أن نجرد فكرة الموضوع

(١) أنتولوجي (Ontologie) مبحث الوجود من حيث هو وجود «المرجم».

«أ» من فكرة المحمول «وجود»، وذلك، كما قلنا أكثر من مرة، لأن فكرة وجود الموضوع لا يقبل الانفصال عن فكرة الموضوع، ولا تكون معها إلا شيئاً واحداً. فتصورنا أن الموضوع (أ) غير موجود لا يمكن أن ينحصر إذن إلا في إضافة شيء إلى فكرة هذا الموضوع؛ وفي الواقع، يضيف المرء إلى هذه الفكرة فكرة حذف هذا الموضوع الخاص من الحقيقة الواقعية الحالية على وجه العموم. فالتفكير في أن الموضوع (أ) غير موجود معناه التفكير أولاً في الموضوع، ومن ثم التفكير في أنه موجود؛ ومعناه بعد ذلك التفكير في أن حقيقة واقعية أخرى متنافية معه هي التي تحل مكانه، لكنه ليس من المجدي أن نتصور هذه الحقيقة الواقعية الأخيرة صراحة؛ فليس لنا أن نشغل أنفسنا بطبيعتها، إذ يكفينا أن نعلم أنها تطرد الموضوع «أ» وهو الموضوع الوحيد الذي يثير اهتمامنا. وهذا هو السبب في أننا نفكر في طرده أكثر مما نفكر في السبب الذي يطرده. ومع ذلك فإن هذا السبب ماثل في الذهن؛ ويوجد فيه بصفة ضمنية، وذلك لأن ما يطرد لا يمكن أن ينفصل عن عملية الطرد، كما أن اليد التي تدفع القلم لا يمكن أن تنفصل عن جرة القلم التي تشطب. وإذن فالعمل الذي نقرر به أن موضوعاً ما ليس حقيقة واقعية يسلم بوجود الحقيقة الواقعية بصفة عامة. ونقول بعبارة أخرى: إن تصور موضوع ما على أنه غير حقيقي لا يمكن أن ينحصر في تجريده من كل نوع من أنواع الوجود، إذ إن تصور موضوع ما هو بالضرورة تصور لهذا الموضوع في حالة الوجود. ومثل هذا العمل ينحصر فقط في التصريح بأن الوجود الذي يربطه ذهننا بالموضوع، والذي لا يمكن فصله عن تصوره إنما هو وجود مثالي تماماً، أي وجود مجرد شيء ممكن. لكن مثالية الموضوع، ومجرد إمكان وجوده لا معنى لهما إلا بالنسبة إلى حقيقة واقعية تطرد هذا الموضوع الذي يتنافى معها إلى مجال المثال أو مجرد الإمكان. فلنفرض أن الوجود الأكثر قوة وجوهية قد زال، فإن الوجود الأوهي والأكثر ضعفاً أي مجرد الوجود الإمكانى هو الذي سيصير الحقيقة نفسها، وعندئذ فلن نتصور الموضوع بعد ذلك على أنه غير موجود. وبعبارة أخرى، وربما بدت فكرتنا هذه شديدة الغرابة، فإن فكرة الموضوع الذي يتصور على أنه «غير موجود» تحتوي على أكثر، لا على أقل مما تحتوي عليه فكرة هذا الموضوع نفسه متى تصوره المرء على أنه «موجود»

وذلك لأن فكرة الموضوع « غير الموجود » هي بالضرورة فكرة الشيء « الموجود » يضاف إليها فكرة تنافي هذا الموضوع الخاص مع الحقيقة الواقعية الحالية في جملتها.

لكن سيزعم بعضهم أن فكرتنا عن عدم الوجود لم تتحرر بعد تحرراً كافياً من كل عنصر خيالي، وأنها ليست سلبية إلى حد كاف. وسيقول لنا بعضهم: « ليس من المهم أن تنحصر عدم واقعية الشيء في أنه يتنافى مع الأشياء الأخرى، فإن ذلك لا يهمنا في شيء. أليس لنا الحرية في أن نوجه انتباهنا حيث يحلو لنا وكما يظن لنا؟ وإذن فمتى أثرنا في ذهننا فكرة موضوع، وبعد أن فرضناه - تبعاً لذلك - موجوداً، لو شئت، فإننا نكتفي بأن نلصق بهذه القضية « علامة نفي » وسيكفي هذا لكي نفكر في أنه ليس موجوداً. وهذه هنا عملية عقلية محضة مستقلة عما يجري خارج الذهن. وإذن فلنفكر في أي شيء كان أو لنفكر في كل شيء، ثم لنضع على هامش تفكيرنا كلمة « النفي » التي تقضي برفض ما يحتوي عليه هذا التفكير: فنحذف جميع الأشياء من الواجهة الفكرية لمجرد هذا السبب وهو أننا قررنا حذفها. - والواقع أن هذه القدرة المزعومة الملازمة للنفي هي مصدر جميع الصعوبات وجميع الأخطاء التي تقع هنا. فالمرء يتصور النفي كما لو كان مقابلاً تماماً للإثبات. ويخيل إليه أن النفي يشبه الإثبات في أنه يكفي نفسه بنفسه. ومن ثم يكون للنفي كما للإثبات قدرة على خلق المعاني مع هذا الفارق الوحيد وهو أن هذه المعاني ستكون سالبة. فعندما أثبت شيئاً ثم شيئاً آخر وهكذا إلى ما لا نهاية له فإنني أكون فكرة « الكل »؛ كذلك إذا نفى المرء شيئاً ثم الأشياء الأخرى ثم إذا نفى « الكل » فإنه يظن أنه ينتهي إلى فكرة « العدم ». لكن هذه المماثلة هي التي تبدو لنا تعسفية على وجه التحقيق. إذ لا يلاحظ هؤلاء أن الإثبات إذا كان فعلاً عقلياً كاملاً يمكن أن يفضي إلى تكوين فكرة، فإن النفي ليس مطلقاً إلا نصف عملية عقلية يضمّر المرء نصفها أو يرجئه بعبارة أدق إلى أجل غير مسمى، كذلك لا يري هؤلاء أن الإثبات إذا كان عملاً من أعمال العقل المحض فإن عنصراً غير عقلي يدخل في النفي، وأن النفي إنما يدين على وجه التحديد بصفته النوعية إلى دخول هذا العنصر الغريب فيه.

أما إذا بدأنا بالنقطة الثانية فعلينا أن نلاحظ أن النفي ينحصر دائماً في استبعاد إثبات ممكن^(١). فالنفي ليس إلا مسلكاً يتخذه الذهن تجاه إثبات محتمل. فعندما أقول: «إن هذه المائدة سوداء» فإنني أتكلم عن المائدة دون شك: فلقد رأيتها سوداء وحكمي يعبر عما رأيته. لكن إذا قلت: «إن هذه المائدة ليست بيضاء» فمن المؤكد أنني لا أعبر عن شيء قد أدركته، وذلك لأنني رأيت سواداً لا غيبة للبياض، وإذن فإنني لا أصدر هذا الحكم في الواقع على المائدة نفسها وإنما أصدره من باب أولى على الحكم الذي قد يصرح بأنها بيضاء. فأنا أصدر حكماً على حكم لا على المائدة. فالقضية «هذه المائدة ليست بيضاء، تتضمن أنك تستطيع أن تعتقد أنها بيضاء، أو أنك كنت تعتقد أنها بيضاء، أو أنني كنت أوشك أن أعتقد أنها كذلك؛ فأنا أنبهك مقدماً أو أنبه نفسي إلى أن هذا الحكم يجب أن تستبدل به حكماً آخر (وحقيقة أنني أترك هذا الحكم الآخر غير محدد). وهكذا نجد أن الإثبات إذا كان ينصب على الشيء مباشرة فإن النفي لا ينصب على الشيء إلا بطريق غير مباشر أي خلال إثبات يعترض سبيله. فالقضية الموجبة تعبر عن حكم على موضوع، أما القضية السالبة فتعبر عن حكم على حكم. وإذن يختلف النفي عن الإثبات بمعنى الكلمة من جهة أنه إثبات من الدرجة الثانية: فهو يثبت شيئاً لإثبات يثبت بدوره شيئاً لموضوع.

لكن يتبع ذلك أولاً وقبل كل شيء أن النفي ليس ظاهرة لذهن محض وأريد بذلك لذهن مجرد من كل البواعث، ويواجه بالموضوعات ولا يريد الاهتمام إلا بالموضوعات. وبمجرد أن ينفي المرء فإنه ينصح الآخرين أو ينصح نفسه. فهو يتجه بالذات إلى مخاطب حقيقي أو خيالي فيحذره من الخطأ. لقد كان يثبت شيئاً: فيخطره الآخر بأنه يجب عليه أن يثبت شيئاً آخر (ومع ذلك فإنه لا يحدد له نوع الإثبات الذي يجب أن يستعاض به عن الأول). وفي هذه الحالة لا يوجد فحسب شخص وموضوع يوجدان وجهاً لوجه؛ بل يوجد أيضاً أمام الموضوع شخص يتكلم مع شخص يحاربه ويساعده في آن واحد:

(١) كاتط «نقد العقل المحض» الطبعة الثانية صفحة ٧٣٧: «من ناحية مضمون معرفتنا على وجه العموم... تنحصر الوظيفة الجوهرية للقضايا السالبة في مجرد الحيلولة دون الخطأ» انظر أيضاً سيجوارت (Sigwart) كتاب المنطق Logik 2e edit. Vol., I, p. 150 et suiv.

أي يوجد بدء لمجتمع. فالنفي يهدف إلى شخص لا إلى مجرد شيء ما كما هي الحال في العملية العقلية البحتة. فهو تربوي واجتماعي بحسب جوهره. وهو يصحح أو يحذر بالأحرى، هذا إلى أن الشخص الذي يصحح خطأه أو يحذر قد يكون هو الشخص الذي يتكلم وذلك بنوع من ازدواج الشخصية.

هذا هو ما يتعلق بالنقطة الثانية. فلنتقل إلى النقطة الأولى. لقد قلنا: إن النفي ليس مطلقاً إلا نصف عملية عقلية يترك النصف الآخر منها غير محدد. فإذا نطقت بالقضية السالبة: «هذه المائدة ليست بيضاء»، فإني أريد بذلك أنه يجب عليك أن تستبدل بقضيتك «المائدة بيضاء» قضية أخرى. فأنا أوجه إليك تحذيراً، والتحذير ينصب على ضرورة استبدال. أما فيما يتصل بما يجب أن تستعاض به عن قضيتك الموجبة فإني لا أقول لك عنه شيئاً في حقيقة الأمر. وربما كان ذلك لأنني أجهل لون المائدة، لكن من المحتمل أيضاً، بل من المرجح أن يكون ذلك -لأن اللون الأبيض هو اللون الوحيد الذي يثير اهتمامنا في اللحظة الحاضرة، ومن ثم فليس لي إلا أن أصرح لك بأن لوناً آخر يجب أن يستعاض به عن اللون الأبيض، دون أن أضطر إلى إخبارك بحقيقة هذا اللون. وإذن فالحكم السالب حكم يشير إلى أنه يجب أن يستعاض عن قضية موجبة بقضية موجبة أخرى، هذا إلى أن طبيعة هذه القضية الثانية لم يحدد نوعها، وذلك لأنه مجهول في بعض الأحيان، أو لأنه لا يثير اهتماماً في الوقت الحاضر، وهذا هو ما يحدث في معظم الأحيان؛ إذ إن الانتباه لا ينصب إلا على مادة الحكم الأول.

وهكذا، أقوم بعملين محددين تماماً، في كل مرة ألصق «علامة النفي» بقضية موجبة:

١ - إني أهتم بما يثبته أحد أقراني أو بما كان سيقول، أو بما عسى أن تقوله ذات مدركة أخرى لي أقوم بتحذيرها.

٢ - أعلن أن قضية موجبة ثانية لا أحدد نوع مضمونها يجب أن يستعاض بها عن تلك القضية التي أجدها أمامي.

لكن لا يجد المرء أمراً آخر سوى الإثبات في كل من هذين العملين. فالخاصية

النوعية للنفي إنما تأتي من إضافة العمل الأول إلى الثاني. وإذن فمن العبث أن تنسب إلى النفي القدرة على خلق معان فريدة في نوعها، ومعادلة تمامًا لتلك التي يخلقها الإثبات، وتوجه في اتجاه مضاد. فلن ينتج النفي أي معنى، وذلك لأنه ليس له مضمون آخر سوى الحكم الموجب الذي يصدر حكمه عليه.

وبتعبير أدق، لنفحص حكمًا وجوديًا بدلًا من حكم حملي (attribution). فإذا قلت: «إن الموضوع «أ» ليس موجودًا» فإنني أريد بذلك أولاً، أنه قد يعتقد أحدهم أن «أ» موجود: هذا، وكيف يمكن التفكير في الموضوع «أ» دون التفكير في أنه موجود، ونقول مرة أخرى: وأي فارق يمكن أن يوجد بين الفكرة القائلة بأن «أ» موجودة ومجرد الفكرة الخاصة بالموضوع «أ»؟ وإذن فإن مجرد الحديث عن «الموضوع» «أ» معناه أنني أنسب إليه نوعًا من الوجود، ولو كان هذا الوجود هو مجرد الإمكان، أي معنى محضًا. وبناء على ذلك يوجد أولاً في الحكم «الموضوع» «أ» «ليس موجودًا» نوع من الإثبات شبيه بقولنا «الموضوع» «أ» كان موجودًا» أو «الموضوع أ سيكون» أو على نحو أعظم: «الموضوع أ يوجد في الأقل باعتبار أنه مجرد شيء ممكن». والآن عندما أضيف الكلمتين «ليس موجودًا» فماذا أريد بذلك إن لم يكن هذا الأمر، وهو أننا إذا ذهبنا بعيدًا، وإذا جعلنا الموضوع الممكن موضوعًا حقيقيًا فإننا نخطئ، وإن الشيء الممكن الذي أتحدث عنه قد استبعد من الحقيقة الواقعية الحالية باعتبار أنه يتنافى معها؟ وإذن فالأحكام التي تقرر عدم وجود شيء هي أحكام تحدد تضادًا بين الممكن والموجود بالفعل (أي تضادًا بين نوعين من الوجود، أحدهما موضع تفكير والآخر موضع مشاهدة) في حالات كان شخص حقيقي أو خيالي يعتقد خطأ؛ أن ممكنًا ما كان محققًا. ففي مكان هذا الشيء الممكن توجد حقيقة واقعية تختلف عنه وتطرده، والحكم السالب يعبر عن هذا التضاد، لكنه يعبر عنه بصورة تريد أن تكون غير كاملة، وذلك لأن هذا الحكم يتجه نحو شخص من المفروض أنه يهتم بالشيء الممكن المشار إليه دون غيره ولا يشغل نفسه بمعرفة نوع الحقيقة الواقعية التي ستحل مكان الممكن. وإذن فلا بد للتعبير عن الاستعاضة أن

يكون ناقصًا. فبدلاً من أن نثبت أن حدًا ثانيًا قد استعاض به عن الحد الأول نوجه إلى الحد الأول وحده الاهتمام الذي كان موجهاً إليه أولاً. وستثبت ضمناً، دون الخروج من الحد الأول؛ بأن الحد الثاني يحل مكانه وذلك عندما نقول بأن الأول «ليس موجوداً». وهكذا نصدر حكماً على حكم بدلاً من أن نحكم على شيء. وسنحذر الآخرين، أو سنحذر أنفسنا من خطأ ممكن. بدلاً من أن نأتي بإثبات إيجابي. والآن لنحذف كل قصد من هذا النوع، ولنرجع إلى المعرفة خاصيتها العلمية بمعنى الكلمة أو خاصيتها الفلسفية، ولنفرض بعبارة أخرى أن الحقيقة الواقعية تأتي من تلقاء ذاتها لتسجل نفسها في ذهن لا يهتم إلا بالأشياء، ولا يشغل نفسه بالأشخاص: وسيتقرر عندئذ أن هذا الشيء أو ذاك موجود، ولن يتقرر مطلقاً أن شيئاً غير موجود.

وإذن فمن أين يأتي إصرار بعضهم على وضع الإثبات والنفي في مرتبة واحدة بعينها. وعلى نسبة نفس الموضوعية إليهما؟ وما السبب في كل هذا العناء الذي يكابده المرء في التعرف على ما ينطوي عليه النفي من عنصر ذاتي، وناقص بطريقة مصطنعة، ونسبي إلى الذهن الإنساني وإلى الحياة الاجتماعية على وجه الخصوص؟ إن السبب في ذلك دون ريب، هو أنه يعبر عن كل من النفي والإثبات بقضايا، وأن كل قضية لما كانت مكونة من كلمات ترمز إلى معانٍ كلية هي شيء نسبي إلى الحياة الاجتماعية وإلى العقل الإنساني. فسواء أقلت: إن «الأرض رطبة» أو «الأرض ليست رطبة» فإن كلمتي «أرض» و «رطبة» معنيان كليان خلقهما الذهن الإنساني بطريقة مصطنعة إلى حد كبير أو قليل، وأريد بذلك أنه استخرجهما من التجارب المتواصلة بناء على حريته في التصرف. وفي كلتا الحالتين يعبر المرء عن هذين المعنيين الكليين بنفس الكلمات المتفق عليها. بل يمكن القول على أكثر تقدير، في كلتا الحالتين، بأن القضية تهدف إلى غاية اجتماعية وتربوية، إذ إن الأولى قد تنشر حقيقة، كما أن الثانية قد تحذر من خطأ. وإذا نحن التزمنا هذه الواجهة من النظر وهي وجهة النظر المنطقية الشكلية وجدنا أن الإثبات والنفي هما في الواقع عملان يقابل أحدهما الآخر تمامًا. فأولهما يقرر علاقة تجانس بين الموضوع والمحمول، وثانيهما

يقرر علاقة عدم تجانس بينهما - لكن كيف لا نرى أن هذا التقابل خارجي تمامًا، وأن وجه الشبه سطحي؟ فلنفرض أنه لم يعد للغة وجود، وأن المجتمع قد انحل، وأن كل قدرة عقلية في التصرف قد عطلت لدى الإنسان، وكذلك كل قدرة على ازدواج الشعور وحكم المرء على نفسه: ومع هذا فإن رطوبة الأرض ستستمر على الرغم من ذلك، ونستطيع أن تنطبع بطريقة آلية في الإحساس، وأن ترسل فكرة غامضة إلى العقل المتدهور حتى حدود البله. وإذن سوف يثبت العقل أيضًا في عبارات ضمنية. وعلى ذلك فلم تكن المعاني الكلية المتميزة، ولا الكلمات، ولا رغبة المرء في إذاعة الحقيقة حوله، ولا إرادة النهوض بنفسه - نقول لم تكن هذه جميعها من جوهر الإثبات (affirmation) نفسه. لكن هذا العقل السلبي الذي يسير وراء التجربة خطوة بخطوة بطريقة آلية، والذي لا يتقدم ولا يتأخر عن مجرى الحقيقة الواقعية، لم يشعر بأدنى حاجة تدفعه إلى النفي. وليس من المستطاع أن يتقبل طابع النفي، وذلك لأننا نستطيع القول مرة أخرى بأن ما يوجد يمكن أن ينطبع في الذهن، لكن لا سبيل إلى تسجيل عدم وجود «غير الموجود»⁽¹⁾. ولكي نستطيع مثل هذا العقل أن ينفي فلا بد له من أن يستيقظ من خموده، وأن يحدد صيغة تدل على خيبة توقع حقيقي أو ممكن، وأن يصحح خطأ فعليًا أو احتماليًا، وأن يعتزم في نهاية الأمر توجيه النصح إلى الآخرين أو إلى نفسه.

وسيجد المرء مشقة أكبر في ملاحظة هذا الأمر في المثال الذي اخترناه، لكن المثال لن يكون إلا أقوى دلالة والحجة أكثر وجهة. فإذا كانت الرطوبة تستطيع المجيء لكي تسجل بطريقة آلية فسيقال: إن الأمر كذلك بالنسبة إلى عدم الرطوبة، وذلك لأن الجفاف يستطيع مثل الرطوبة تمامًا أن يثير انطباعات في الحساسية التي تنقلها إلى العقل على هيئة تصورات متميزة إلى حد قليل أو كبير. وبهذا المعنى سيكون نفي الرطوبة شيئًا موضوعيًا وعقليًا محضًا ومجردًا من كل قصد تربوي، وذلك تمامًا كما هو الحال في الإثبات - لكن لينظر المرء إلى المسألة عن كثب: فسيري أن للقضية السالبة: «الأرض ليست

(1) L'inexistence de l'inexistant.

رطوبة» وللقضية الموجبة: «الأرض جافة» مضمونين مختلفين تمامًا». فالثانية تتضمن أن المرء يعلم ما الجفاف وأنه شعر بإحساسات نوعية: لمسية أو بصرية مثلاً، وهي تلك الإحساسات التي تعد أساساً لهذا التصور. أما الأولى فلا تقتضي شيئاً شبيهاً بذلك، ومن الممكن لسمة ذكية لم تدرك سوى الرطوبة أن تحدد صيغة هذه القضية. حقاً ينبغي أن تكون هذه السمة قد ارتفعت إلى درجة التمييز بين الواقع والممكن، وأنها اهتمت بتوقع خطأ قريناتها اللاتي يعتبرون، دون ريب، أن شروط الرطوبة التي يعيش فيها فعلاً هي الشروط الوحيدة الممكنة. وإذا أنت لم تحدد عن حدود القضية القائلة بأن الأرض ليست رطوبة، وجدت أنها تدل على شيئين:

١ - إنه من الممكن أن يعتقد أحدهم أن الأرض رطوبة.

٢ - إن الرطوبة قد حلت مكانها بحسب الواقع صفة ما وهي س. وهذه الصفة تترك غير محددة، إما لأن المرء لم يعرفها معرفة إيجابية، وإما لأنها لا تثير لدى الشخص الذي يتجه إليه النفي أي اهتمام في الوقت الحاضر. وإذن فمن الواضح أن النفي ينحصر دائماً في عرض بمجموعة من إثباتين، عرضاً ناقصاً؛ أحدهما إثبات محدد ينصب على شيء ممكن، والآخر غير محدد ينصب على الحقيقة المجهولة أو التي لا تهمنا والتي تحل محل هذا الشيء الممكن. والإثبات الثاني يوجد ضمناً في الحكم الذي نصدره على الأول، وهذا لحكم هو النفي بعينه. أما ما يخلع على النفي طابعه الذاتي، فيرجع، على وجه التحديد، إلى أن النفي عندما يلاحظ استبدال شيء بشيء آخر، فإنه لا يهتم إلا بالشيء المستبدل به ولا يشغل نفسه بما يحل مكان الشيء. فالشيء المستبدل به لا يوجد إلا باعتبار أنه فكرة ذهنية. فإذا أراد المرء الاستمرار في رؤيته، والحديث عنه تبعاً لذلك، فمن الواجب أن ينصرف عن الحقيقة الواقعية التي تسيل من الماضي إلى الحاضر ومن وراء إلى الأمام. وهذا هو ما يفعله المرء عندما ينفي. فهو يلاحظ التغير، أو الاستعاضة بصفة أعم، كما تبدو المسافة التي قطعها العربة في نظر المسافر الذي قد ينظر إلى الخلف ولا يريد أن يعرف في كل لحظة سوى النقطة التي تنتهي فيها هذه

المسافة: وهكذا لن يحدد موضعه الحالي مطلقاً إلا بالنسبة إلى الموضع الذي تركه تَوَّاً، بدلاً من أن يعبر عنه في ذاته.

وفي جملة القول، لن يوجد خلاء ولا عدم ولو كان نسبياً أو جزئياً، كما لن يوجد نفي ممكن بالنسبة إلى عقل لا يحيد بحال ما عن متابعة التجربة خطوة بخطوة. وإن عقلاً من هذا القبيل ليرى أن كلا من الظواهر والحالات والأشياء يتبع بعضها بعضاً. أما ما سيسجله في كل لحظة، فهي الأشياء التي توجد والحالات التي تظهر، والظواهر التي تحدث. وهكذا لن يحيا إلا في الحاضر، ولو كان قادراً على إصدار حكم فإنه لن يثبت مطلقاً سوى وجود الحاضر.

فلنزود هذا العقل بالذاكرة، ولا سيما بالرغبة في التشبث بالماضي، ولنعطه القدرة على التفرقة والتمييز. فإنه لن يكتفي بتسجيل الحالة الراهنة للحقيقة الواقعية التي تمر؛ بل سوف يتمثل المرور على أنه تغير، ومن ثم على أنه تباين بين ما كان وبين ما يكون. ولما لم يكن هناك فارق جوهري بين ماض يتذكره المرء، وماض يتخيله، فسرعان ما يرتقي إلى تصور الممكن بصفة عامة.

وهكذا سوف يتجه في طريق النفي، وسيكون مستعداً بصفة خاصة، لتصور اختفاء شيء. ومع ذلك فلن يصل أيضاً إلى هذه الغاية. فلكي يتصور المرء أن شيئاً ما قد اختفى، لا يكفي أن يلمح تضاداً بين الماضي والحاضر، بل يجب كذلك أن يعرض عن الحاضر، وأن يشتبك بالماضي، وأن يفكر في التباين بين الماضي والحاضر.

وإذن ليست فكرة الحذف فكرة محضة، فهي تتضمن أن المرء يتحسر على الماضي، أو أنه يتصور أنه جدير بالتحسر عليه، وأن هناك بعض الأسباب التي تدعو إلى التشبث به. وهي تنشأ عندما يقسم الذهن ظاهرة الاستبدال إلى قسمين ولا يفحص منهما سوى النصف الأول، لأنه لا يهتم إلا به وحده. فإذا أنت حذفت كل اهتمام وكل وجدان: فلن يبقى سوى الحقيقة الواقعية التي تسيل، وسوى المعرفة المتجددة دائماً والتي تطبعها في نفوسنا الحالة الراهنة لتلك الحقيقة الواقعية.

والآن ليس هناك سوى خطوة واحدة بين الحذف والنفي الذي يعد عملية أشد عمومًا. ويكفي أن يتمثل المرء التضاد الذي لا يوجد فحسب بين ما يوجد الآن وما وجد من قبل، بل بينه وبين جميع ما كان يمكن أن يوجد. ومن الواجب أن نعبر عن هذا التضاد تبعًا لما كان من الممكن أن يوجد لا تبعًا لما يوجد، وأن نثبت وجود الشيء الذي يوجد فعليًا بالأنا ننظر إلا إلى الممكن. والصيغة التي نحصل عليها بهذه الطريقة لا تعبر عن مجرد خيبة رجاء الفرد: إنها حددت لتصحيح خطأ أو التحذير من الوقوع فيه، وهو الخطأ الذي نفرض من باب أولى أنه خطأ الآخرين. وبهذا المعنى يكون للنفي خاصية تربوية واجتماعية.

والآن، متى حددت صيغة النفي فإنه يبدو بمظهر مقابل تمامًا لمظهر الإثبات. فإنه يبدو لنا، في هذه الحالة، أن الثاني إذا كان يثبت حقيقة واقعية موضوعية فإن الأول لا بد أن يثبت عدم وجود حقيقة واقعية موضوعية هي الأخرى، ويمكن القول على نحو ما، بأن هذا العدم حقيقي أيضًا. ويحتوي قولنا على جانب من الخطأ والصواب في آن واحد: أما إنه خاطئ فلأن النفي لا يمكن أن يصبح موضوعيًا من حيث ما يحتوي عليه من سلب، ومع ذلك فهو صحيح من حيث أن نفي شيء ما يتضمن إثباتًا خفيًا للاستعاضة عنه بشيء آخر يتركه المرء جانبًا بطريقة منظمة. لكن الصيغة السلبية للنفي تفيد من الإثبات الذي تنطوي عليه أساسًا: فهذا الشبح يتجسد بصفة موضوعية عندما يمتطي متن الحقيقة الواقعية الإيجابية التي يرتبط بها. وهكذا يتكون معنى الخلاء أو العدم الجزئي، إذ يستعاض عن شيء بشيء آخر، بل بفراغ يتركه وراءه، أي بنفي نفسه بنفسه. هذا إلى أننا لما كنا نطبق هذه العملية على أي شيء كان فإننا نفرض أنها تتم بالنسبة إلى الأشياء كلها واحدًا بعد آخر، وأنها تتم في نهاية الأمر بالنسبة إلى جميع الأشياء جملة. وعلى هذا النحو، نحصل على فكرة «العدم المطلق». أما إذا حللنا الآن فكرة العدم هذه، فإننا نجد أنها في الواقع، فكرة «الكل» مع إضافة حركة للعقل الذي يقفز، دون توقف، من شيء إلى آخر، ويرفض أن يستقر في مكان واحد، ويركز كل انتباهه على هذا الرفض عندما لا

يحدد موضعه الراهن مطلقاً إلا بالنسبة إلى الموضع الذي تركه وشيكاً. وإذن فالعدم فكرة مفهومة ومليئة إلى أكبر حد، وشأنها في ذلك تماماً هو شأن فكرة «الكل» التي تربطها بها صلة أشد ما تكون قوة.

وعندئذ كيف نقابل بين فكرة «العدم» وفكرة «الكل» ألا يرى المرء أننا نقابل هنا بين الملاء والملاء، ومن ثم فإن سؤالنا لمعرفة «السبب في وجود شيء ما، هو سؤال خلو من كل معنى، أي مشكلة مزعومة أثّرت بصدد فكرة مزعومة؟ ومع ذلك فمن الواجب أن نقول مرة أخرى، لماذا كانت هذه المشكلة الموهومة تراود العقل بمثل هذا الإصرار. عبثاً سنبين أن فكرة «حذف الحقيقة الواقعية» لا تحتوي إلا على صورة جميع الحقائق الواقعية التي يطرد بعضها بعضاً دائماً في حلقة مفرغة وعبثاً نضيف إلى ذلك أن فكرة عدم الوجود ليست إلا فكرة طرد وجود غير محدد، أو وجود «ممكّن فقط» بسبب وجود أكثر جوهرية، يظن أنه الحقيقة الواقعية. وعبثاً نجد في صيغة النفي الفريدة من نوعها شيئاً على هامش العقل، لأن النفي إنما هو حكم على حكم، وتحذير يوجه المرء إلى غيره أو إلى نفسه، بحيث يكون من السخف أن ننسب إليه قدرة على خلق تصورات من نوع جديد، ومعاني لا مضمون لها، ذلك أن المرء سيظل متشبهاً بهذا الاعتقاد، وهو أن العدم كان موجوداً قبل الأشياء حقيقة أو ضمناً في الأقل. وإذا بحثنا عن سبب هذه الظاهرة وجدناه، على وجه التحديد، في العنصر العاطفي الاجتماعي، أو باختصار في العنصر العملي الذي يخلع على النفي صيغته النوعية. وقد قلنا إن الصعوبات الفلسفية الكبرى إنما تنشأ من أن صور العمل الإنساني تغامر بالخروج من مجالها الخاص بها. فقد خلقنا لكي نعمل بقدر ما نفكر، أو أكثر من أن نفكر أو نقول بالأحرى، إننا عندما نتبع ميلنا الطبيعي فإننا لا نفكر إلا من أجل العمل. وإذن يجب ألا نعجب من أن عاداتنا العملية تترك أثراً من صبغتها على عاداتنا في التفكير، ومن أن ذهننا يرى الأشياء دائماً تبعاً للنظام الذي ألفنا أن نتخيلها عليه عندما نريد التأثير فيها. ومما لا ريب فيه أن كل عمل إنساني يبدأ من حاجة لم تجد ما يشبعها، ومن شعور بالفراغ تبعاً لذلك، وهذا هو ما سبق أن أشرنا إليه.

فلن يعمل المرء إذا لم يحدد لنفسه هدفاً، ولن يبحث عن شيء إلا لأنه يشعر بأنه ينقصه. وهكذا ينتقل عملنا من لا شيء إلى «شيء ما»، وتنحصر ماهيته في أن ينسج «شيئاً» ما على رقعة «العدم». والحق أن العدم الذي نتحدث عنه هنا ليس غيبة شيء ما بقدر ما هو غيبة الفائدة. فإذا أنا قدت زائراً في غرفة لم أضع فيها أثاثاً بعد فإنني أحذر قائلاً «ليس فيها شيء»، ومع ذلك فإنني أعلم أن الغرفة مليئة بالهواء، لكن لما كان الإنسان لا يجلس على الهواء فإن الغرفة لا تحتوي في الحقيقة على شيء مما يعد في اللحظة الحاضرة شيئاً ما بالنسبة إلى الزائر وإليّ. وعلى وجه العموم، ينحصر العمل الإنساني في خلق المنفعة، وما دام العمل لم يتم فلا وجود «لشيء» - لا وجود لشيء مما يريد المرء الحصول عليه. وهكذا تنقضي حياتنا في ملء ألوان الفراغ - التي يتصورها عقلنا بتأثير الرغبة والحسرة - الخارج عن نطاق العقل، وبسبب ضغط ضرورات الحياة؛ وإذا أردنا بالفراغ عدم وجود منفعة لا عدم وجود شيء، فيمكن القول تبعاً لهذا المعنى النسبي جداً، بأننا ننتقل دائماً من الفراغ إلى الملاء. ذلك هو الاتجاه الذي يسير فيه عملنا. ولا يستطيع تفكيرنا النظري أن يمنع نفسه من السير في نفس الاتجاه، ومن الطبيعي أن ينتقل من المعنى النسبي إلى المعنى المطلق؛ لأنه إنما يطبق على الأشياء نفسها لا على منفعتها بالنسبة إلينا. وهكذا تتأصل لدينا الفكرة القائلة بأن الحقيقة الواقعية تملأ فراغاً، وأن العدم الذي يتصوره المرء على أنه غيبة كل شيء يوجد قبل جميع الأشياء بحسب المبدأ إن لم يكن بحسب الواقع أيضاً. وهذا الوهم هو الذي حاولنا تبديده، عندما بينا أن فكرة «العدم» فكرة تهدم نفسها بنفسها، وأنها تنحصر في مجرد كلمة لا معنى لها؛ وذلك إذا ادعى بعضهم أنها تدل على حذف كل شيء - وأما إذا كانت فكرة لها معناها حقيقة فإننا نجد أنها تعبر عن مضمون مساوٍ لمضمون فكرة «الكل».

الصيرورة والصورة

لقد كان هذا التحليل الطويل ضرورياً حتى نبين أن حقيقة واقعية تكفي نفسها بنفسها ليست بالضرورة حقيقة واقعية غريبة عن الديمومية. فإذا انتقل المرء (بصفة شعورية أو غير شعورية) عن طريق فكرة العدم، لكي يصل إلى فكرة الوجود [être]، فإن الوجود الذي ينتهي إليه جوهر منطقي أو رياضي، وغير زمني تبعاً لذلك. وفي هذه الحالة فإن فكرة ستاتيكية [ثابتة] عن الوجود تفرض نفسها على المرء: فيبدو أن كل شيء قد وجد دفعة واحدة منذ القدم. لكن يجب أن نعتاد التفكير في الوجود تفكيراً مباشراً، ودون المرور بطريق جانبي، ودون الاتجاه أولاً إلى شبح العدم الذي يتوسط بيننا وبينه. ويجب علينا أن نحاول هنا النظر من أجل النظر، بدلاً من النظر من أجل العمل. وعندئذ سيتجلى [الوجود] المطلق أقرب ما يكون إلينا، بل سيتجلى فينا على نحو ما. وهو من جوهر نفسي، لا رياضي أو منطقي. وهو يحيا معنا. وهو يدوم مثلنا، لكنه في بعض نواحيه أكثر تركّزاً وتجمّعاً حول نفسه إلى ما لا نهاية له.

لكن هل نفكر مطلقاً في الديمومة الحقيقية؟ وهنا يبدو أن منهج الحدس المباشر بهذه الديمومة ضروري. إننا لن نلحق بالديمومة، بمنهج غير مباشر، بل يجب أن نستقر فيها منذ الوهلة الأولى. وهذا هو ما يرفض العقل القيام به في أكثر الأحيان، نظراً لما اعتاده من التفكير في المتحرك عن طريق الشيء غير المتحرك.

والواقع أن وظيفة العقل تنحصر في إشرافه على الأفعال. غير أن الذي يهمننا في الفعل إنما هو نتيجته: فلا أهمية للوسائل ما دام المرء قد أصاب الهدف. وهذا هو السبب في أننا نتجه بكليتنا نحو الغاية المراد تحقيقها، ونثق بها في أكثر الأحيان، لكي تتحول من فكرة من الأفكار إلى فعل من الأفعال. وهذا هو السبب أيضاً في أن النهاية التي يضعها نشاطنا العملي نصب عينيه هي النهاية الوحيدة التي يتصورها ذهننا بصفة صريحة. فالحركات

المكونة للفعل نفسه إما أن تخفى على شعورنا أو لا تمثل فيه إلا مثولاً غامضاً. فلنفحص فعلاً بسيطاً جداً كرفع الذراع. فماذا سيكون من أمرنا لو وجب علينا أن نتخيل سلفاً جميع التقلصات وضروب التوتر الأولية التي يتضمنها؛ بل لو وجب علينا أن ندركها واحدة بعد أخرى في الوقت الذي تتم فيه؟ إن الذهن ينتقل إلى الهدف مباشرة أي إلى النظرة الإجمالية المبسطة للفعل الذي يفرض أنه قد تم بالفعل. وفي هذه الحالة إذا لم تؤد أي فكرة مضادة إلى تعطيل أثر الفكرة الأولى فإن الحركات المناسبة تأتي من تلقاء ذاتها لكي تملأ الصورة الإجمالية (للفعل)، وكأنما فراغ الثغرات هو الذي جذبها إليه على نحو ما. وإذن لا يعرض العقل على النشاط العملي إلا أهدافاً يراد الوصول إليها، أي نقطاً للراحة. فينتقل نشاطنا على هيئة سلسلة من القفزات من هدف تم تحقيقه إلى هدف آخر تم تحقيقه، ومن راحة إلى راحة، وفي أثناء ذلك ينصرف شعورنا قدر المستطاع من الحركات التي هي في سبيل التمام لكيلا ينظر إلا إلى الصورة التي كونها سلفاً عن الحركة التي تمت بالفعل.

لكن إذا أراد العقل أن يتصور نتيجة الفعل الذي يتم على أنها ثابتة فمن الواجب أن يتصور الوسط الذي يحيط بهذه النتيجة على أنه ثابت هو الآخر. فنشاطنا محصور في نطاق العالم المادي. ولو بدت لنا المادة على أنها سريان مستمر لما استطعنا أن نحدد هدفاً لأي فعل من أفعالنا؛ ولأحسنا أن كل فعل منها ينحل بمجرد تمامه بالفعل، ولما تكهننا بمستقبل يفر أمامنا دائماً. فلنكن يقفز نشاطنا من فعل إلى فعل، فمن الواجب أن تنتقل المادة من حالة إلى حالة؛ وذلك لأن الفعل لا يستطيع أن يدمج نتيجة أو أن يتم إلا في إحدى حالات العالم المادي. لكن هل تتمثل لنا المادة على هذا النحو حقيقة؟

فمن حيث المبدأ يمكننا أن نفرض أن إدراكنا الحسي يتكيف على نحو ما لكي ينظر إلى المادة من هذه الزاوية. والواقع أن الأعضاء الحسية والأعضاء الحركية تتسق فيما بينها. والأعضاء الأولى ترمز إلى قدرتنا على الإدراك، والأخرى ترمز إلى قدرتنا على العمل، وهكذا يكشف لنا جسمنا العضوي بصورة ظاهرة وملموسة عن الاتفاق التام بين

الإدراك الحسي والعمل . فإذا كان نشاطنا يهدف دائماً إلى نتيجة ينحصر في نطاقها بصفة مؤقتة، فمن الواجب إذن ألا يحتفظ إدراكنا من العالم المادي، في كل لحظة، إلا بحالة يستريح فيها مؤقتاً. ذلك هو الفرض الذي يخطر بالذهن. ومن اليسير أن نرى كيف تؤكد التجربة صحته.

فبمجرد أن نلقي نظرة على العالم فإننا نميز فيه بين **كيفيات**، وذلك قبل أن نحدد فيه **أجساماً**. فنرى لوناً يتبع لوناً، وصوتاً يلي صوتاً، ومقاومة إثر مقاومة، وهلم جرا. ومتى أخذنا كل كيفية من هذه الكيفيات على حدة بدا لنا أنها حالة تستمر في البقاء كما هي ودون تغير، في انتظار أن تحل كيفية أخرى مكانها. ومع هذا، فإن التحليل يبين لنا أن كل كيفية من هذه الكيفيات تنحل إلى عدد هائل من الحركات الأولية. وسواء رأى المرء أن هذه الحركات اهتزازات أو تصورها على نحو مختلف عن ذلك تماماً فهناك ظاهرة مؤكدة، وهي أن كل كيفية إنما هي تغير. هذا إلى أنه من العبث أن نبحث هنا عن الشيء الذي يتغير فيما وراء التغير (نفسه) فإننا إنما نربط الحركة بشيء متحرك على نحو مؤقت دائماً وذلك لكي نشبع خيالنا. فالشيء المتحرك يفر على الدوام، أمام ملاحظة العلم: وليس لهذا الأخير من موضوع سوى التحرك. فمن الممكن أن تتكرر ملايين الملايين من الاهتزازات في أثناء أصغر جزء محسوس من الثانية، وفي أثناء الإدراك الحسي الذي يكاد يكون فوراً لإحدى الكيفيات الحسية: فاستمرار كيفية حسية ينحصر في هذا التكرار للحركات، كما أن استمرار الحياة يتحقق بالنبضات المتتابعة. فالوظيفة الأولى للإدراك الحسي تنحصر، على وجه التحقيق، في الوقوف على سلسلة من التغيرات الأولية التي تبدو في صورة كيفية أو حالة بسيطة، وذلك بسبب عملية تكاثف. وكلما كانت قوة العمل التي يزود بها نوع حيواني أكبر كانت التغيرات الأولية التي تركزها قدرة الإدراك الحسي لدى النوع في لحظة من لحظاته أكثر عددًا دون ريب. فمن الواجب أن يكون التقدم مستمرًا في الطبيعة، ابتداء من الكائنات التي تحشد ملايين الملايين من هذه الاهتزازات في أقصر إدراكاتها الحسية الأولية. ولا تشعر الكائنات الأولى إلا بالحركات، ولا تدرك

الثانية سوى الكيف. والأولى أقرب ما تكون أن تدع نفسها لتندمج في الحركة العامة للأشياء؛ أما الثانية فتقوم برد فعل، ولا شك في أن توتر قدرتها على العمل يتناسب مع تركيز قدرتها على الإدراك. ويستمر التقدم حتى في النوع الإنساني نفسه. فالإنسان تزداد جدارته بأن يوصف بأنه «رجل عملي» كلما عرف كيف يشمل كثيرًا من الحوادث بنظرة خاطفة؛ وهذا هو نفس السبب الذي يحمل المرء على أن يرى الحوادث المتتابعة واحدة بعد أخرى، فيدع نفسه ينساق في تيارها، أو يشرف عليها في جملتها فيملك ناصيتها. وبعبارة موجزة نقول: إن كفيات المادة ليست إلا نظرات ثابتة نلتقطها من عدم استقرارها. ثم يجيء دور تحديد الأجسام خلال الكفيات الحسية المتتابعة. وفي الحقيقة يتغير كل جسم من هذه الأجسام في كل لحظة. فهو ينحل أولاً إلى مجموعة من الكفيات، وقد قلنا إن كل كفية تنحصر في تنابع لحركات أولية. لكن حتى لو نظرنا إلى كل كفية على أنها حالة ثابتة فإن الجسم لا يزال غير ثابت من حيث أنه يغير كفياته دون انقطاع. والجسم الحي هو الجسم بمعنى الكلمة، وهو الذي يحق لنا على أكمل وجه، أن نعزله عن تيار المادة المستمر لأنه يكون مجموعة مغلقة نسبيًا؛ هذا إلى أننا نقتطع بقية الأجسام الأخرى في العالم من أجله. لكن الحياة تطور. ونحن نركز فترة من هذا التطور في منظر ثابت نطلق عليه اسم الصورة، وعندما يصبح التغير كبيرًا جدًا بحيث نستطيع الغلبة على القصور الذاتي الموفق لإدراكنا الحسي فإننا نقول: إن صورة الجسم قد تغيرت. غير أن الحقيقة هي أن صورة الجسم تتغير في كل لحظة. أو نقول بالأحرى: إنه لا وجود للصورة، لأن الصورة هي الشيء غير المتحرك ولأن الحقيقة هي الحركة. فالحقيقة الواقعية هي التغير المستمر للصورة؛ وليست الصورة إلا لحظة تلتقط من انتقال مستمر. وإذن إدراكنا الحسي يعمل هنا أيضًا على تجميد التيار المستمر للحقيقة الواقعية على هيئة صور منفصلة. وعندما لا تختلف الصور المتتابعة اختلافًا كبيرًا بعضها عن بعض، ننظر إليها جميعًا كما لو كانت زيادة أو نقصًا في صورة واحدة متوسطة، أو كما لو كانت تشويهاً لهذه الصورة في اتجاهات مختلفة. ونحن نفكر في هذه الصورة المتوسطة عندما

نتحدث عن ماهية شيء من الأشياء، أو عن الشيء نفسه.

وأخيراً متى تم تكوين الأشياء فإنها تعبر سطحياً، بسبب تغيرات موضعها، عن التعديلات العميقة التي تتحقق داخل «الكل». وعندئذ نقول إنها تؤثر بعضها في بعض. ومن المؤكد أن هذا التأثير يبدو لنا في صورة حركة، لكننا نحول نظراً بقدر المستطاع عن سريان الحركة؛ فالشيء الذي يهمننا، كما سبق أن قلنا إنما هو الرسم الثابت للحركة، بدلاً من الحركة ذاتها. فإذا كان الأمر بصدد حركة بسيطة فإننا نتساءل إلى أين تذهب: فنحن نتصور الحركة في كل لحظة بناء على اتجاهها، أي بناء على موضع هدفها المؤقت. أما إذا كان الأمر بصدد حركة مركبة فإننا نريد أن نعلم، قبل كل شيء، ما يحدث، وما تفعله الحركة أي النتيجة التي أمكن الوصول إليها، أو القصد الذي يهيم عليها. فلتفحص عن كذب ما يمر بذهنك عندما نتحدث عن عمل في طريق تمامه. حقاً أسلم بوجود فكرة التغير هنا، لكنها مختلفة فيما يشبه الظلال. أما في الضوء المفعم فيوجد الرسم الثابت للعمل المفروض أنه قد تم بالفعل. ومن هذه الناحية وحدها يتميز الفعل المركب ويتحدد. وسنجد كثيراً من العسر لو أردنا أن نتخيل الحركات التي لا تنفك عن أفعال الأكل والشرب والعراك وغيرها. فيكفينا أن نعلم، بصفة عامة وغير محددة، أن جميع هذه الأفعال حركات. ومتى التزمنا قاعدة محددة في هذه الناحية، فإننا نبحث فقط عن تصور «الخطئة العامة» لكل حركة من هذه الحركات المركبة، أي الرسم غير المتحرك الذي يتضمنها. وهنا أيضاً تنصب المعرفة على حالة، بدلاً من أن تنصب على تغير. وإذن فالأمر في هذه الحالة الثالثة هو ما كان عليه في الحالتين الأخريين. فسواء أكان الأمر خاصاً بالحركة الكيفية، أو بالحركة التطورية، أو بالحركة الامتدادية، فإن العقل يعمل على التقاط مناظر ثابتة من الوجود غير الثابت. وهكذا يفضي، كما بيناه منذ قليل إلى ثلاثة أنواع من التصورات: (١) الكيفيات، (٢) الصور أو الماهيات، (٣) الأفعال.

وهناك ثلاث مقولات لفظية تعبر عن هذه الوجوه الثلاث من النظر. وهي «النعوت»، و«الأسماء» و«الأفعال»، وهي العناصر الأساسية في اللغة. فالنعوت والأسماء ترمز إلى

الحالات. لكن الفعل نفسه لا يعبر عن شيء آخر سوى ذلك، إذا نحن حصرنا انتباهنا في الجزء المضيء من التصور الذي يثيره هذا الفعل.

أما إذا حاولنا الآن أن نحدد موقفنا الطبيعي تجاه الصيرورة على نحو أكثر دقة، فهذا هو ذا ما نجد. إن الصيرورة متنوعة إلى ما لا نهاية له. فإن الصيرورة التي تنتقل من الصفرة إلى الخضرة لا تشبه تلك التي تنتقل من الخضرة إلى الزرقاء: فهذه هنا حركات كيفية مختلفة. أما الصيرورة التي تنتقل من الزهرة إلى الثمرة فلا تشبه تلك التي تنتقل من اليرقة إلى الفراشة ومن الفراشة إلى الحشرة الكاملة: فنحن هنا أمام حركات تطويرية مختلفة. وإن فعل الأكل أو الشرب لا يشبه فعل العراك: فهذه هنا حركات امتدادية مختلفة. وهذه الأنواع الثلاثة من الحركة نفسها، أي الكيفي والتطوري والامتدادي، تختلف اختلافًا عميقًا (فيما بينها). فالحيلة التي يلجأ إليها إدراكنا الحسي أو عقلنا أو لغتنا تنحصر في استخلاص فكرة الصيرورة عامة وغير محددة من هذه الأنواع المتنوعة جدًا للصيرورة، وهذه فكرة مجردة لا تعبر عن شيء في حد ذاتها؛ بل من النادر أن نفكر فيها. وعندئذ نضيف إلى هذه الفكرة -التي تظل على حالها أبدًا، والتي توصف إلى جانب ذلك بأنها غامضة أو غير شعورية- نقول: نضيف إلى هذه الفكرة، في كل حالة خاصة، صورة خيالية أو عدة صور واضحة تعبر عن **الحالات** التي تستخدم في التفرقة بين جميع أنواع الصيرورة. وهذا التأليف بين الحالة النوعية المحددة وبين التغير العام وغير المحدد هو الذي نستعاض به عن نوعية التغير. وإذن تمر تحت أعيننا كثرة غير محددة من أنواع الصيرورة ملونة بألوان مختلفة، إذا صح هذا التعبير، ونسلك مسلكًا يتيح لنا أن نرى مجرد الفروق في الألوان، أي مجرد الفروق الكيفية التي تسري تحتها في الخفاء صيرورة تظل دائمًا، وفي كل مكان، هي بعينها ولا لون لها بصفة مطردة.

ولنفرض أن امرأً أراد أن يطرح على الشاشة منظرًا متحركًا، كعرض لكتيبة مثلاً. فهناك طريقة أولى للقيام بهذا العمل وهي أن يقطع صورًا محددة تمام التحديد تمثل الجنود، وأن يخلع على كل صورة منها حركة المشي وهي حركة تختلف من فرد إلى فرد وإن

كانت مشتركة بين الجنس البشري، وأن يطرح كل هذه الصور على الشاشة. ويجب أن ينفق على هذه العملية الصغيرة مجهودًا هائلًا جدًّا، هذا إلى أن المرء لن يصل إلا إلى نتيجة تافهة: إذ كيف يصور مرونة الحياة وتنوعها؟ والآن توجد طريقة أخرى وهي أكثر سرًّا وفعالية في الوقت نفسه، وهي أن تلتقط سلسلة من المناظر الفورية للكتيبة التي تمر، ثم تطرح هذه المناظر على الشاشة، بحيث يحل بعضها مكان بعض بسرعة. وهكذا يفعل المخرج السينمائي. فبالصور الشمسية التي تمثل كل منها الكتيبة في وضع ثابت يكون حركة الكتيبة التي تمر. حقًّا لو كنا نوجد وجهًا لوجه أمام الصور الشمسية وحدها لما رأيناها تتحرك مهما طال بنا الوقت في النظر إليها: فلن نصل مطلقًا إلى خلق الحركة من الشيء غير المتحرك، ولو وضعنا نسخًا منه جنبًا إلى جنب على نحو غير محدود. فيجب أن توجد حركة في موطن ما لكي تبعث الحركة في الصور. والواقع توجد الحركة في مثالنا هذا، وهي في جهاز السينما. ذلك أن الشريط السينمائي لما كان يدور فيفضي بمختلف الصور الفوتوغرافية للمنظر إلى أن تتابع ويتصل بعضها ببعض، فإن كل ممثل في هذا المنظر يستعيد حركته، فيسلك جميع المواقف المتتابعة في خيط الحركة غير المرئية للشريط السينمائي. ففي الجملة تنحصر العملية إذن في انتزاع حركة مجردة بسيطة غير شخصية من جميع الحركات الخاصة بجميع الأشكال، ويمكن القول على نحو ما بأنها انتزاع **الحركة العامة**، ووضعها في الجهاز ثم تكوين الشخصية الفردية لكل حركة خاصة عن طريق التأليف بين هذه الحركة العامة غير الشخصية وبين المواقف الشخصية. تلك هي الحيلة التي يصطنعها المخرج السينمائي. وتلك هي أيضًا الحيلة التي تصطنعها معرفتنا. فبدلًا من أن نوجه انتباهنا إلى الصيرورة الداخلية للأشياء نضع أنفسنا خارجها لكي نعيد تأليف صيرورتها بطريقة مصطنعة. فنلتقط مناظر فورية على وجه التقريب من الحقيقة الواقعية التي تمر، ولما كانت هذه المناظر مميزة لهذه الحقيقة، فإنه يكفيننا أن نسلکها على طول صيرورة مجردة متجانسة غير مرئية، توجد في قاع جهاز المعرفة، لكي نحاكي ما تحتوي عليه هذه الصيرورة نفسها من عناصر نوعية. وهذه هي الطريقة التي يسلکها الإدراك الحسي والإدراك العقلي واللغة على وجه العموم. فسواء

أكان الأمر خاصًا بالتفكير في الصيرورة، أم بالتعبير عنها، بل بإدراكها حسيًا، فإننا لا نفعل شيئًا سوى أن نسير ما يشبه أن يكون مصورًا سينمائيًا داخليًا. وإذن قد نلخص كل ما سبق إذا قلنا: قلنا: إن عملية معرفتنا العادية ذات طبيعة سينمائية.

وليس هناك أي شك ممكن فيما يتصل بالخاصية العملية المحضة لمعرفةنا. فكل فعل من أفعالنا يهدف إلى إدماج إرادتنا في الحقيقة الواقعية على نحو ما. فيوجد بين جسمنا وبين الأجسام الأخرى نوع من الترتيب شبيه بما يوجد بين قطع الزجاج التي تتألف منها صورة «الكاليود سكوب»^(١) Kaleïdoscopique. فنشاطنا ينتقل من ترتيب إلى ترتيب جديد، ولا ريب في أنه يهز الجهاز هزة جديدة في كل مرة، غير أنه لا يهتم بالهزة، ولا يرى إلا بالصورة الجديدة. وإذن فالمعرفة التي يرتضيها لنفسه عن عملية الطبيعة يجب أن تكون مماثلة تمامًا للاهتمام الذي يوجهه إلى عملياته الخاصة. وفي هذا المعنى قد يمكننا القول، إذا لم يكن هناك غلو في استخدام مثل هذا التشبيه، بأن الطابع السينمائي لمعرفةنا للأشياء يرجع إلى أننا نتكيف بصور مختلفة جدًا بكل ما يحدث فيها من تغيرات.

وإذن، فالمنهج السينمائي هو المنهج العملي الوحيد، إذ إنه ينحصر في ضبط معدل السرعة العام للمعرفة على معدل العمل، في انتظار أن تكون تفاصيل كل عمل مضبوطة بدورها على تفاصيل المعرفة. ولكي يسير دائمًا في مجال واضح يجب أن يكون العقل مائلًا فيه دائمًا، لكن يجب أن يبدأ العقل بمطابقة معدل السرعة لسير النشاط حتى يصحب هذا النشاط ويكفل اتجاهه. ولما كان العمل متقطعًا، كأني نبض للحياة، فسوف تكون المعرفة إذن متقطعة. وقد أنشئ جهاز ملكة المعرفة على هذا النمط. فهل يمكن استخدامه بصفته هذه في التفكير النظري مع أنه جهاز عمل حسب جوهره؟ فلنحاول أن نتبع الحقيقة الواقعية في تعرجاتها بهذا الجهاز لنرى ما سيحدث.

فقد التقطت مجموعة من المناظر لصيرورة متصلة ما، ثم ربطتها فيما بينها بواسطة

(١) جهاز مكون من أنبوبة معتمدة في قاعها قطع صغيرة من الزجاج الملون تؤدي إلى تغيير الصور التي تتكون أمام الجهاز إلى ما لا نهاية له. «المترجم».

«الضرورة» العامة. ولكن من المعلوم أنني لا أستطيع التوقف عند هذا الحد. فإن ما لا يمكن تحديده لا يمكن تصوره: وليس لديّ عن «الضرورة العامة» سوى معرفة لفظية. وكما أن الحرف «س» يدل على كم مجهول، أيًا كان هذا الكم، كذلك ترمز هنا تلك «الضرورة العامة»، التي تظل دائمًا على حالها؛ إلى نوع من الانتقال الذي التقطت منه عدة مناظر فورية: أما عن هذا الانتقال نفسه فإن تلك الضرورة لا تطلعني على شيء. وإذن فسأركز كل اهتمامي على الانتقال، وسأبحث عما يحدث بين منظرين فوريين. غير أنني لما كنت أطبق نفس المنهج فإني أنتهي إلى نفس النتيجة: وهي أن منظرًا ثالثًا سيتوسط بين المنظرين الآخرين. وسأستأنف هذا العمل إلى ما لا نهاية له، وسأضع المناظر جنبًا إلى جنب على نحو غير محدود، دون الحصول على شيء سوى ذلك، وإذن سيفضي المنهج السينمائي هنا إلى استئناف مستعر لا يجد فيه الذهن مطلقًا ما يشبعه؛ ولا يرى مكانًا قط يستريح فيه، ولذا سوف يقنع نفسه دون ريب بأن عدم استقراره يحاكي معركة الحقيقة الواقعية نفسها. لكن إذا مرّن هو نفسه على هذا الدوار فإنه ينتهي بأن يتوهم أنه يتحرك مع أن عملياته هذه لم تجعله يتقدم خطوة واحدة إذ إنها تتركه دائمًا بعيدًا كل البعد عن نهاية الشوط. أما إذا أراد الذهن أن يتقدم جنبًا إلى جنب مع الحقيقة الواقعية المتحركة فينبغي له أن يضع نفسه فيها. فلتضع نفسك وسط التغير [وعندئذ] ستدرك في آن واحد التغير نفسه والحالات المتتابعة التي يمكن أن يتجمد فيها التغير في كل لحظة. لكنك لن تعيد تركيب الحركة مطلقًا بحالات متتابعة تدركها حسيًا من الخارج على أنها فترات سكون فعلية لا ممكنة. فلتطلق على هذه الحالات تبعًا للظروف اسم «الكيفيات» أو «الصور» أو «المواقع» أو «الاتجاهات»، وفي استطاعتك أن تضاعف عدد هذه الحالات، كما يحلو لك، وبهذا يمكنك أن تقارب إحدى الحالتين المتتابعتين من الأخرى إلى ما لا حد له: لكنك ستشعر دائمًا أمام الحركة المتوسطة بخيبة رجاء الطفل الذي يرغب في سحق الدخان عندما يقرب إحدى يديه المفتوحتين من الأخرى. إن الحركة ستنزلق خلال الفاصل بين هاتين الحالتين، وذلك لأن كل محاولة لإعادة تركيب التغير عن طريق الحالات تتضمن هذه القضية التي يتناقض طرفاها، وهي أن الحركة تتكون من فترات سكون.

وهذا هو ما لمحتة الفلسفة بمجرد أن فتحت عينيها. وإن حجب «زينون الإيلي» (Zenon d'Elée) لا تعبر عن شيء سوى ذلك وإن كانت قد حددت صيغها لتحقيق هدف مختلف عن ذلك تمامًا.

فإذا نظرنا إلى السهم الذي يطير؛ بدا السهم في نظر «زينون» غير متحرك في كل لحظة، وذلك لأن السهم لن يجد الوقت اللازم لحركته أي لشغل موضعين متتابعين على الأقل إلا إذا سلمنا له بلحظتين على الأقل. ففي لحظة ما يكون السهم إذن في حالة سكون، في نقطة محددة. ولما كان ساكنًا في كل نقطة من المسافة التي يقطعها فإنه يكون غير متحرك في كل الزمن الذي يتحرك فيه.

وهذا حق لو فرضنا أن السهم يمكن أن يكون دائمًا في نقطة من المسافة التي يقطعها. وهذا حق لو كان السهم الذي هو متحرك ينطبق دائمًا على موضع هو سكون. لكن السهم لا يوجد مطلقًا في أي نقطة من المسافة التي يقطعها. وعلى أكثر تقدير يجب القول بأنه يمكن أن يكون في إحدى هذه النقط، بمعنى أنه يمر بها ويجوز له أن يتوقف فيها. حقًا لو توقف السهم في نقطة ما فسوف يستمر متوقفًا فيها، وعندئذ لن نجد أنفسنا، في هذه النقطة، حيال حركة. والحقيقة أن السهم إذا انطلق من النقطة «أ» ليسقط في النقطة «ب»، فإن حركته أ ب تشبه توتر القوس الذي يرميه تمامًا في أنها حركة بسيطة وغير قابلة للانقسام من حيث أنها حركة. وكما أن القنبلة التي تنفجر قبل أن تلمس الأرض تحيط منطقة الانفجار بخطر شامل، كذلك نجد أن السهم الذي ينطلق من أ إلى ب، ينشر حركته غير المنقسمة دفعة واحدة، وإن كان ذلك خلال امتداد زمني معين. ولنفرض أنك تجذب خيطًا مطاطًا من أ إلى ب: هل تستطيع أن تقسم امتداده؟ إن حركة السهم هي هذا الامتداد نفسه، وهي تشبهه تمامًا في بساطته وعدم قابليته للانقسام. فهي وثبة واحدة ووحيدة. فإنك تعين نقطة هي ج في المسافة التي يقطعها السهم وتقول: إنه كان في ج في لحظة معينة. ولو وجد في «ج» لتوقف فيها ولما وجدت بعد ذلك حركة من أ إلى ب، بل حركتان إحداهما من أ إلى ج والأخرى من ج إلى ب، مع فترة سكون فاصلة.

أما الحركة لواحدة فهي، بحسب الفرض، حركة كاملة بين نقطتين من التوقف: وإذا كانت هناك نقط توقف متوسطة لم تعد الحركة واحدة. وفي الواقع ينشأ الوهم هنا من أن الحركة متى تمت بالفعل، تركت على طول المسافة التي تقطعها خطاً منحنياً ثابتاً يمكن أن يحصي المرء عليه ما شاء من فترات السكون. ومن هنا يستنبط أن الحركة التي تتم نترك تحتها في كل لحظة موضعاً كانت تنطبق عليه. ولا يري المرء أن الخط المنحني، يخلق دفعة واحدة، على الرغم من أنه يلزمه وقت ما لأجل ذلك، وأنه إذا أمكن تقسيمه حسب الإرادة بعد أن يوجد بالفعل، فإنه لا يمكن تقسيم عملية خلقه، وهي عملية تتقدم، بدلاً من أن نكون شيئاً. فإذا فرضنا أن الشيء المتحرك يوجد في نقطة ما من الخط المنحني فمعنى ذلك أننا نقطع بالمقص المسافة في هذه النقطة إلى قسمين ونستعير عن مجال الحركة الوحيد الذي كنا نفحصه من قبل بمجالين. ومعناه التفرقة بين عمليتين متتابعين حيث لا يوجد، فرضاً، إلا عمل واحد. وأخيراً فإن معنى ذلك أننا ننقل إلى انطلاق السهم كل ما يمكن أن يقال عن المسافة التي قطعها، ومعنى ذلك التسليم مبدئياً بهذه الشناعة العقلية وهي أن الحركة تنطبق تماماً على غير المتحرك.

ولن نطيل هنا في عرض الحجج الثلاث الأخرى التي ذكرها «زينون». فقد فحصناها في موطن آخر. فلنقتصر على الإشارة مرة أخرى إلى أنها تنحصر أيضاً في تطبيق الحركة على طول الخط الذي قطعه الشيء المتحرك، وفي افتراض أن ما يصدق على الخط يصدق على الحركة. فمثلاً، يمكن تقسيم الخط إلى ما شئنا من الأجزاء، لكل منها المقدار الذي نحدده، ويظل الخط بعينه دائماً. ومن هنا يستنبط المرء أنه يحق له أن يفرض الحركة مجزأة كما يشاء، وأنها تظل نفس الحركة دائماً. وهكذا سيحصل المرء على مجموعة من الشناعات العقلية التي ستعبر جميعها عن نفس الشناعة الأساسية. لكن إمكان تطبيق الحركة على الخط الذي قطعه الجسم المتحرك لا يوجد إلا بالنسبة إلى ملاحظ يزعم أنه يعيد تركيب الحركة الواقعية بفترات ممكنة من السكون، نظراً لأنه يقف خارج الحركة ويتوقع إمكان توقفها في كل لحظة. ويختفي هذا الإمكان بمجرد أن يسلم، عن طريق

التفكير، باتصال الحركة الواقعية، تلك الحركة التي يشعر بها كل فرد منا عندما يرفع ذراعه أو يتقدم خطوة. ففي هذه الحالة نشعر جيداً أن الخط الذي نقطعه بين توقفين يرسم بجرة قلم واحدة غير قابلة للانقسام، وأنه من العبث أن يحاول المرء أن يجزئ الحركة التي ترسم هذا الخط إلى أقسام يقابل كل قسم منها أحد الأقسام التي اختارها بطريقة تعسفية على الخط متى تم رسمه. فالخط الذي يقطعه الجسم المتحرك يقبل أي طريقة من التجزئة لأنه لا ينطوي على أي تنظيم داخلي. لكن كل حركة تتكون داخلياً من عدة أجزاء. فهي إما وثبة لا تقبل الانقسام (هذا ومن الممكن أن تستغرق زمناً طويلاً جداً) وإما سلسلة من الوثبات التي لا تقبل الانقسام. فإما أن تدخل في اعتبارك مراحل هذه الحركة وإما ألا تفكر تفكيراً نظرياً في طبيعتها.

فعندما يتبع «أشيل» السلحفاة، فمن الواجب أن تعالج كل خطوة من خطواته على أنها شيء غير قابل للانقسام، وكذلك الأمر بالنسبة إلى كل خطوة من خطوات السلحفاة. وبعد عدد من الخطوات سيخطو «أشيل» فوق السلحفاة. وليس هناك ما هو أكثر يسراً من ذلك، أما إذا صممت على تجزئة الحركتين إلى أكثر من ذلك فعليك أن تفرق في كل من المسافة التي يقطعها «أشيل» من جهة والسلحفاة من جهة أخرى بين أقسام متساوية لخطوة كل منهما: لكن عليك أن تحترم الأجزاء الطبيعية للمسافتين. ولن تظهر أي صعوبة ما دمت تحترمها، وذلك لأنك سوف تتبع ما تشير به التجربة. لكن حيلة «زينون» تنحصر في إعادة تركيب حركة «أشيل» بناء على قانون اختاره بطريقة تعسفية. فإن «أشيل» في رأي «زينون» سيصل بقفزة أولى إلى النقطة التي كانت فيها السلحفاة، ثم بقفزة ثانية إلى النقطة التي انتقلت إليها بينما كان يقوم بقفزته الأولى، وهكذا دواليك. وفي هذه الحال سيجد «أشيل» في الواقع، قفزة جديدة يجب القيام بها كل مرة. لكن من البديهي أن «أشيل» يسلك مسلكاً مختلفاً عن ذلك للحاق بالسلحفاة. فالحركة التي يفحصها «زينون» لا يمكن أن يكون معادلة لحركة «أشيل» إلا إذا فرض المرء أن الحركة تعالج كما تعالج المسافة المقطوعة التي يمكن تجزئتها وإعادة تركيبها حسب الإرادة.

ومتى سلم المرء بهذا الفرض الشنيع سلم بكل الشناعات الأخرى التي تترتب عليه^(١). وفيما عدا ذلك، فليس هناك ما هو أكثر يسراً من مد حجج «زينون» إلى الصيرورة الكيفية وإلى الصيرورة التطورية. وسوف نجد ضروب التناقض نفسها: أما أن الطفل يصبح مراهقاً، ثم رجلاً ناضجاً وشيخاً في نهاية الأمر فهذا ما يمكن تصويره عندما نرى أن التطور الحيوي هنا هو الحقيقة الواقعية نفسها: فالطفولة والمراهقة والنضج والشيخوخة إنما هي مجرد مناظر يلتقطها العقل من ضروب التوقف الممكنة التي نتخيلها من الخارج على طول تقدم متصل. وعلى عكس ذلك متى اعتبرنا الطفولة والمراهقة والنضج والشيخوخة أجزاء لا تتجزأ من التطور فإنها تصبح ضروب توقف واقعية، ولا نتصور بعد ذلك كيف يكون التطور ممكناً لأن فترات السكون المتلاصقة لن تعادل مطلقاً إحدى الحركات فكيف نعيد تأليف ما هو في طريق التمام بما قد تم بالفعل؟ وكيف ينتقل المرء مثلاً من الطفولة التي يسلم بأنها شيء إلى المراهقة، في حين أننا سلمنا بوجود الطفولة وحدها فرضاً؟ ولنتنظر إلى هذا الأمر عن كثب: فسرى أن طريقتنا المألوفة في الكلام، التي نضبطها على طريقتنا المألوفة في التفكير، تقودنا إلى مآزق منطقية حقيقية، وهي مآزق نساق إليها دون قلق، لأننا نشعر شعوراً غامضاً بأنه يجوز لنا الخروج منها دائماً؛ وفي الواقع قد يكفي أن نتخلى عن عادات عقلنا السينماتوغرافية. فعندما نقول إن «الطفل يصبح رجلاً» يجب علينا ألا نفرط في التعمق في المعنى الحرفي لهذا التعبير. فربما نجد عندما ننطق بالموضوع «طفل» فإن المحمول «رجل» ليس مناسباً له حتى الآن، وأنا متى

(١) ومعنى ذلك أننا لا نرى أن سفسطة زينون قد دحضت لهذا السبب وهو أن المتوالية الهندسية $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{4} + \frac{1}{8} + \dots$ إلخ) حيث تعبر أ عن المسافة المبدئية التي تفصل «أشيل» عن السلحفاة، و «ن» عن علاقة سرعتيهما بمقدار متناه إذا كانت «ن» أكبر من الوحدة العددية. وفي هذه المسألة نرجع القارئ إلى برهنة السيد إفلان التي نعتبرها نهائية في كتاب اللانهائي والكم Voir Evellin, Infini et quantité Paris 1880 (p. 63-97). ونرجعه أيضاً إلى المجلة الفلسفية (Revue philosophique) المجلد الحادي عشر سنة ١٨٨١ صفحات ٥٦٤ - ٥٦٨. والحقيقة أن الرياضة لا تدرس ولا يمكن أن تدرس سوى الأطوال - كما حاولنا البرهنة على ذلك في بحث سابق - وإذن اضطرت الرياضة إلى البحث عن وسائل مصنعة لكي تطبق على الحركة التي ليست طولاً قابلية الخط الذي نقطعه إلى الانقسام، ثم لكي تقرر الاتفاق من جديد بين التجربة ومعنى الحركة كطول (وهو المعنى المضاد للتجربة والمليء بالشناعات العقلية) أي معنى لحركة تنطبق على الخط الذي نقطعه، ويمكن تجزئتها تعسفياً على غرار.

ننطق بالمحمول «رجل» فإنه لم يعد ينطبق على الموضوع «طفل». أما الحقيقة الواقعية وهي الانتقال من الطفولة إلى سن النضج فإنها تفر من بين أصابعنا. فليس لدينا سوى فترتين من التوقف خياليتين هما «طفل» و «رجل»، ونحن على أتم استعداد للقول بأن إحدى هاتين الفترتين هي الأخرى، كما أن سهم «زينون» يوجد، تبعاً لهذا الفيلسوف، في جميع نقط المسافة التي يقطعها. والحقيقة هي أن اللغة لو كانت تنصب هنا في قالب الواقع لما قلنا إن «الطفل يصبح رجلاً»، بل لقلنا، هناك صيرورة من الطفل إلى الرجل». فكلما «يصبح» في القضية الأولى فعل له معنى غير محدد يهدف إلى إخفاء الشناعة العقلية التي يقع فيها المرء عندما ينسب حالة «الرجل» إلى الموضوع «طفل». وهذا الفعل يسلك تقريباً مسلك حركة الشريط السينمائي، تلك الحركة التي تظل على حالها دائماً، والتي تختفي في الجهاز، والتي تنحصر مهمتها في وضع الصور المتتابعة بعضها على بعض، لكي تحاكي حركة الموضوع الواقعي، أما في الحالة الثانية فإن كلمة «صيرورة» موضوع. وهو ينتقل إلى الصدارة. وهو الحقيقة الواقعية نفسها: فالطفولة وسن الرجولة ليسا في هذه الحالة إلا فترتين احتماليتين من التوقف ومجرد منظرين يلتقطهما الذهن: ونحن في هذه المرة، حيال الحركة الموضوعية نفسها، ولم نعد حيال صورة سينمائية تحاكيها. لكن الطريقة الأولى في التعبير هي الوحيدة التي تتناسب مع عاداتنا اللغوية، وإن أردنا أن نرتضي الطريقة الثانية فإنه ينبغي أن نتحرر من العملية السينمائية للتفكير.

وينبغي أن نغض النظر عنها تماماً، حتى تبدو دفعة واحدة، الشاعات النظرية التي تثيرها مسألة الحركة. فكل شيء غموض، وكل شيء تناقض عندما يزعم المرء أنه يصنع الانتقال من عدة حالات. وينتشع الغموض، ويرتفع التناقض عندما يضع المرء نفسه على امتداد الانتقال لكي يفرق فيه بين حالات، ويستخدم تفكيره للقيام بقطاعات تخترق صميم الانتقال ذاته. ذلك أن الانتقال يحتوي على شيء أكثر من سلسلة الحالات، أي من القطاعات الممكنة، وأن الحركة تحتوي على شيء أكثر من سلسلة المواقع، أي ضروب التوقف الممكن. غير أن الطريقة الأولى من النظر تتناسب مع أساليب العقل الإنساني؛

أما الثانية فتتطلب، على العكس من ذلك، أن يصعد المرء، مرة أخرى، منحدر العادات العقلية. فهل يجب أن تعجب إذا تقهقرت الفلسفة أولاً أمام مثل هذا المجهود؟ لقد كان الإغريق يثقون بالطبيعة، أي يثقون بالعقل الذي يترك لميله الطبيعي، أي يثقون باللغة على وجه الخصوص، باعتبار أنها تطرح التفكير في الخارج بطريقة طبيعية. وفضلوا نسبة الخطأ إلى مجري الأشياء، بدلاً من نسبته إلى المسلك الذي تتخذه اللغة والتفكير إزاءها.

أفلاطون وأرسطو

وهذا هو ما فعله فلاسفة المدرسة الإيلية دون أي تحفظ. فلما كانت الصيرورة تصدم عادات التفكير، ولا تنصب، كما ينبغي، في إطارات اللغة، فقد صرحوا بأنها ليست حقيقية. ولم يروا في الحركة المكانية والتغير على وجه العموم إلا وهما محضاً. وكان من الممكن أن يخفف المرء من حدة هذه النتيجة دون تغيير المقدمات، فيقول إن الحقيقة الواقعية تتغير، لكن كان ينبغي لها ألا تتغير. إن التجربة تضعنا وجهاً لوجه مع الصيرورة، وتلك هي الحقيقة الواقعية الحسية. لكن الحقيقة العقلية، التي كان ينبغي أن تكون، هي أكثر واقعية من ذلك أيضاً، وسيقال بأن هذه الأخيرة لا تتغير. فيجب على العقل أن يبحث فيما وراء صيرورة الكيفية، وفيما وراء صيرورة التطور، وصيرورة الامتداد، عما لا يقبل التغير: أي عن الكيف الذي يمكن تعريفه، والصورة أو الماهية، والغاية. ذلك هو المبدأ الأساسي للفلسفة التي نمت خلال العصر الإغريقي الكلاسيكي، وهي فلسفة الصور، أو فلسفة المعاني إذا نحن استخدمنا مصطلحا أقرب إلى اللغة الإغريقية.

إن كلمة «εἶδος» التي نترجمها هنا - بكلمة «معنى» لها هذه الدلالات الثلاث في الواقع: (١) الكيف، (٢) الصورة أو الماهية، (٣) الهدف أو قصد العمل (Dessein) الذي في سبيل تمامه، أي في حقيقة الأمر، رسم (Dessin) العمل الذي نفرض أنه قد تم فعلاً. وهذه الوجهات الثلاث من النظر هي وجهات النظر الخاصة بالنعته؛ والاسم، والفعل، وهي مقابلة

للمقولات الثلاث الجوهرية في اللغة. وربما استطعنا، بل ربما وجب علينا بعد الشروح التي قدمناها فيما مضى، أن نترجم كلمة «إيدوس» (εἶδος) بكلمة «منظر» Vue أو بالأحرى بكلمة «لحظة» (Moment). وذلك لأن «إيدوس» هي المنظر الثابت الذي يلتقط من الأشياء غير الثابتة: فهي الكيف الذي هو لحظة من الصيرورة، وهي الصورة (Forme) التي هي لحظة من التطور، وهي الماهية التي هي الصورة المتوسطة التي تتدرج الصور الأخرى من فوقها ومن تحتها، كما لو كانت صورة مشوهة من تلك الصورة المتوسطة، وأخيرًا هي القصد Dessein الذي يعد مصدر وحي للفعل الذي في سبيل تمامه، وقد قلنا إن هذا القصد ليس شيئاً آخر سوى الرسم (Dessin) الذي تتصوره سلفاً للعمل وقد تم بالفعل. وإذن فإن رجاء الأشياء إلى المعاني ينحصر في تحليل الصيرورة إلى لحظاتها الرئيسية. هذا إلى أن كل لحظة من هذه اللحظات مجردة، فرضاً، من قانون الزمن، كما لو كانت مقتطفة في الأبد. ومعنى ذلك أننا ننتهي إلى فلسفة المعاني (الأفلاطونية) عندما نطبق العملية السينمائية للعقل على تحليل الحقيقة الواقعية.

لكن، بمجرد أن نضع المعاني الثابتة في قاع الحقيقة الواقعية المتحركة، فإن ذلك يفضي ضرورة إلى نشأة علم طبيعي بأسره، وإلى نظرية كونية تامة، بل إلى علم لاهوت بأسره. فلنتوقف عند هذه النقطة. إنه لا يدور بخلدنا أن نلخص، في بضع صفحات، فلسفة في مثل شدة تعقيد الفلسفة الإغريقية، وفي مثل شمولها للأشياء. غير أننا لما كنا قد وصفنا العملية السينماتوغرافية للعقل، فمن المهم أن نبين إلى أي فكرة عن الحقيقة الواقعية تفضي بنا هذه العملية عند أدائها لوظيفتها. ونعتقد أن هذه الفكرة هي، على وجه التحقيق، تلك التي نجدها في الفلسفة الإغريقية. فإن الخطوط الكبرى للنظرية التي نمت، ابتداء من «أفلاطون» إلى «أفلوطين» مارة بأرسطو (بل بالرواقيين إلى حد ما)، لا تنطوي على أي طابع عرضي، ولا اتفاقي، ولا على أي شيء يمكن القول بأنه خيال فيلسوف. وإنما ترسم الصورة التي يكونها لنفسه عقل منظم عن الصيرورة الكونية، وذلك عندما يلاحظها خلال المناظر التي يلتقطها على مجراها من بعيد إلى بعيد، ومن ثم فإننا ما زلنا

نتفلسف حتى الآن على طريقة الإغريق، ونعثر على بعض نتائجهم العامة، دون أن نكون في حاجة إلى معرفتهم، وذلك بالقدر الذي نثق فيه بالغريزة السينمائية لتفكيرنا.

وقد كنا نقول إن حركة ما تنطوي على شيء أكثر من المواضع المتتابعة التي تنسب إلى الشيء المتحرك، وإن نوعاً من الصيرورة يحتوي على شيء أكثر من الصور التي تتشكل بها واحدة بعد أخرى، وإن تطور الصورة ينطوي على صور أكثر عدداً من الصور التي تتحقق بالفعل واحدة بعد أخرى. وإذن تستطيع الفلسفة استنباط حدود النوع الثاني من حدود النوع الأول، لا استنباط الأول من الثاني. ومن الواجب أن يكون النوع الأول نقطة بدء للتفكير النظري. لكن العقل يعكس نظام هذين الطرفين، وقد سلكت الفلسفة الإغريقية مسلك العقل في هذه النقطة. فهي تستقر إذن في الأشياء غير المتحركة، فلا ترتضي لنفسها سوى المعاني. ومع ذلك فهناك تطور وهو ظاهرة واقعية، فكيف تقرر وجود الثبات وحده ثم تستخرج منه التغير؟ وليس ذلك ممكناً بإضافة شيء ما، إذ إنها تفرض أنه لا يوجد شيء إيجابي فيما عدا المعاني. وإذن سيكون ذلك عن طريق التدهور. فالفلسفة الإغريقية تركز بالضرورة على هذا المبدأ، وهو أن الثابت يحتوي على شيء أكثر مما يحتوي عليه المتحرك، ثم ينتقل المرء عن طريق التدهور أو التخلخل، من الثبات إلى الصيرورة.

وإذن يجب إضافة السلب، أو العدم، على أكثر تقدير، إلى المعاني للحصول على التغير. وفي ذلك ينحصر اللا وجود (Non-être) الأفلاطوني، والمادة الأرسطوطاليسية - وهي صفر ميتافيزيقي متى أضيف إلى المعنى (Idée)، كما يضاف الصفر في الحساب إلى الوحدة العددية، فيضاعفها من الوجهتين الزمانية والمكانية. فهذا الصفر يتحول المعنى الثابت البسيط إلى حركة تمتد إلى ما لا حده. فمن حيث المبدأ كان ينبغي ألا توجد سوى المعاني الثابتة التي يحتوي بعضها على بعض بطريقة لا تتغير. أما بحسب الواقع فإن المادة تنضم إلى المعاني لتضيف إليها فراغها، ولتكون في الوقت نفسه سبباً في بدء الصيرورة العامة. فالمادة هي العدم الذي لا يمكن القبض عليه والذي ينزلق بين المعاني فيخلق الاضطراب

الذي لانهاية له. والقلق الأبدي، كشأن الريبة التي تتسلل بين قلبين متحابين. فإذا أنت أنزلت المعاني عن عرشها حصلت لهذا السبب نفسه على النموذج الأبدي للأشياء. ولا ريب في أن المعاني أو الصور (Formes) هي كل ما ينطوي عليه العالم العقلي، أي هي الحقيقة كلها، وذلك باعتبار أن المعاني متى اجتمعت عبرت عن التوازن النظري للوجود. أما العالم الحسي فإنه تأرجح لا حد له حول جانبي هذه النقطة من التوازن.

وقد نجمت عن ذلك فكرة خاصة، خلال فلسفة المعاني بأسرها، عن الديمومة وعن علاقة الزمن بالأبدية أيضًا. فالديمومة تبدو لمن يتخذ لنفسه مكاناً وسط الصيرورة، كما لو كانت حياة الأشياء نفسها، وكما لو كانت الحقيقة الواقعية الأساسية. وعندئذ فلن تكون «الصور» التي يعزلها الذهن، ويخزنها في المعاني الكلية، سوى المناظر التي يلتقطها من الحقيقة الواقعية المتغيرة. وهي لحظات تقتطف على طول الديمومة، ويرجع السبب في عدم دوامها، على وجه الدقة، إلى أن العقل قد قطع الخيط الذي كان يربطها بالزمن. فهي تميل إلى عدم التميز عن تعريفها الخاص، أي عن تركيبها المصطنع، وعن التعبير الرمزي الذي يعد معادلاً لها من الوجهة العقلية. فهي تدخل في نطاق الأبدية لو شئنا، لكن مسحة الأبدية فيها لم تعد إلا شيئاً واحداً مع عدم واقعيتها. -وعلى عكس ذلك إذا عالجتنا الصيرورة بالمنهج السينماتوغرافي، لم تعد «الصور» مناظر تلتقط من التغير؛ بل هي عناصره المقومة له، وهي تعبر عن كل ما تنطوي عليه الصيرورة من عناصر إيجابية. ولن تحلق الأبدية بعد الآن فوق الزمن كما لو كانت فكرة مجردة؛ بل تعد أساساً له كحقيقة واقعية. وذلك هو مسلك فلسفة الصور أو المعاني في هذه النقطة، على وجه التحقيق. فهي تقرر بين الأبدية والزمن نفس العلاقة التي توجد بين قطعة الذهب وما يقابلها من العملة الصغيرة؛ وهي عملة صغيرة إلى الحد الذي يستمر معه الدفع استمراراً لا حد له، دون أن يسد الدين أبداً: أما بقطعة الذهب فإن المدين يتحرر من دينه دفعة واحدة. وهذا هو ما يعبر عنه «أفلاطون» في لغته الرائعة عندما يقول عن الإله إنه لما لم

يستطيع جعل العالم أبدياً أعطاه الزمان «وهو صورة متحركة للأبدية»^(١).

وقد نجمت عن ذلك أيضاً فكرة خاصة عن الامتداد، وهي أساس لفلسفة المعاني، وإن لم تتضح هذه الفكرة بمثل صراحة الفكرة السابقة. فلنتخيل أيضاً ذهنًا يتخذ لنفسه مكاناً على طول الصيرورة ويتكيف بحركتها. فإن كل حالة متتابعة، وكل كيف، وأخيراً كل صورة، سوف تبدو له كما لو كانت مجرد قطع يباشره التفكير في الصيرورة العامة. وسيجد أن الصورة إنما هي امتداد في جوهرها، وأنها غير قابلة للانفصال على هذا الاعتبار، عن صيرورة الامتداد التي أدت إلى تجميدها في أثناء جريانها. وعلى هذا النحو تشغل كل الصورة المكان كما تشغل الزمان. أما فلسفة المعاني فتسلك الاتجاه المضاد. فهي تبدأ من الصورة، وتعتقد أنها جوهر الحقيقة الواقعية نفسه. وهي لا تحصل على الصورة عن طريق نظرة تلقىها على الصيرورة؛ وهي تسلم بوجود صور أبدية، وعندئذ لن تكون الديمومة والصيرورة إلا تدهوراً لتلك الأبدية الثابتة. فإذا قررت الصورة على هذا النحو كما لو كانت مستقلة عن الزمان، فلن تكون عندئذ تلك الصورة التي تستقر في إدراك حسي، وإنما هي **معني كلي (Concept)**. ولما كانت الحقيقة المعنوية (Conceptuelle) لا تشغل الامتداد أكثر مما تشغل الزمان فمن الواجب أن تتخذ الصور لنفسها مكاناً خارج المكان، كما تحلق فوق الزمان. وإذن ترى الفلسفة الإغريقية أن الزمان والمكان يرجعان بالضرورة إلى أصل واحد، وأن لهما قيمة واحدة. فنفس التدهور الذي يلحق الوجود هو الذي يعبر عنه بالارتخاء في الزمن، وبالامتداد في المكان.

وعندئذ لا يعبر الارتخاء (الزمني) والامتداد (المكاني) إلا عن الفارق بين ما يوجد وبين ما كان ينبغي أن يوجد. فبناء على وجهة النظر التي تلتزمها الفلسفة الإغريقية، لا يمكن للمكان والزمان إلا أن يكونا المجال الذي تتجلى فيه حقيقة واقعية ناقصة، أو هائمة خارج نفسها، من باب أولى: فهي تجري في هذا المجال تبحث عن ذاتها. غير أنه يجب التسليم هنا بأن هذا المجال إنما يخلق شيئاً فشيئاً تبعاً للشروط الذي تقطعه الحقيقة

(1) Platon, Timée, 37 D.

الواقعية، وأن هذا الشوط يترك ذلك المجال تحته على نحو ما. فلتغير مركز توازن بتدول مثالي ليس إلا نقطة هندسية: فيحدث تأرجح لا نهاية له، وعلى طول هذا التأرجح ستتلاصق نقط إلى جوار نقط أخرى، وستتابع لحظات إثر لحظات أخرى. فلن يكون للمكان والزمان اللذين ينشآن على هذا النحو «إيجابية» أكثر من الحركة نفسها. فهما يعبران عن الفارق بين الموضع المحدد للبندول بطريقة مصطنعة وبين موضعه العادي، أي عما ينقصه حتى يجد مرة أخرى استقراره الطبيعي. أما إذا أعدته إلى مكانه العادي: فإن المكان والزمان والحركة تتقلص حتى تصبح نقطة هندسية. وبالمثل تستمر الاستدلالات الإنسانية على هيئة سلسلة لا نهاية لها، لكنها تتحطم دفعة واحدة في الحقيقة التي يلمسها الحدس، لأنه يمكن القول على نحو ما بأن امتدادها وارتخاءها ليسا إلا فارقاً بين تفكيرنا وبين الحقيقة^(١). وكذلك الحال بالنسبة إلى الامتداد والديمومة تجاه «الصور» المحضة أو المعاني. أما الصور الحسية فتوجد أماناً، وهي على استعداد دائم لاستعادة مثالياتها، لكن ماديتها التي تحملها بين ثناياها تحول دون ذلك دائماً، ومعنى ذلك أن فراغها الداخلي والفجوة التي تتركها بين وجودها الواقعي ووجودها المثالي هو الذي يحول دونها ودون الوصول إلى هذه الغاية. فهي توشك، دون انقطاع، أن تسترد نفسها، وهي مشغولة، دون انقطاع، بما يدعو إلى فقدانها السيطرة على نفسها. فهناك قانون محتوم يقضي عليها أن تسقط عندما تكاد تصل إلى القمة، كشأن صخرة «سيزيف» (Sisyphé)^(٢)، وهذا القانون الذي قذف بها في المكان والزمان ليس شيئاً آخر سوى إطار نقصها الأصلي. فضروب الكون والفساد التي يتبع بعضها بعضاً، وضروب التطور التي تنشأ دون انقطاع، والحركة الدائرية المتكررة على الدوام للأفلاك السماوية -نقول إن ذلك كله يعبر فقط عن نوع معين من النقص الأساسي الذي تنحصر فيه المادية. فإذا سددت هذا النقص فإنك تحذف

(١) لقد حاولنا التفرقة بين ما تنطوي عليه هذه الفكرة من صواب ومن خطأ، فيما ينطق بالمكانية (انظر الفصل الثالث) ويبدو لنا أنها خاطئة تماماً فيما يتعلق بالديمومة.

(٢) Sisyphé أسطورة إغريقية لرجل حكم عليه عند وفاته بالصعود إلى قمة جبل في الجحيم وعمل على القذف إلى تلك القمة بحجر كبير ينحدر عليه كلما قذف به إليه «المترجم».

المكان والزمان في الوقت نفسه، أي ضروب التآرجح التي تتجدد على نحو غير محدود حول توازن مستقر يراد تحقيقه دائماً، دون الوصول إليه مطلقاً. فالأشياء يدخل بعضها في بعض: فما كان متراخياً في المكان يتوتر من جديد على هيئة صورة محضة. والماضي والحاضر والمستقبل تتقلص في لحظة وحيدة هي الأبدية.

ومعنى ذلك أن الظاهرة الطبيعية ظاهرة منطقية متدهورة. وهذه القضية تلخص فلسفة المعاني بأسرها. وفيها يتحقق أيضاً المبدأ الخفي للفلسفة الفطرية لعقلنا. فإذا كان الثبات أكثر حقيقة من الصيرورة، فالصورة أيضاً أكثر من التغير، فإن النظام المنطقي للمعاني، المتسقة والمتوقفة بعضها على بعض بطريقة عقلية، يتبدد بسبب سقوط أصلي^(١) إلى سلسلة مادية من الأشياء والحوادث التي يوجد بعضها إثر بعض بصفة عرضية. إن الفكرة التي تولد القصيدة تنمو في صورة آلاف من ألوان الخيال، تلك الألوان التي تتجسد مادياً في جمل تنتشر على هيئة ألفاظ. وكلما هبطنا من الفكرة الثابتة المطوية على نفسها إلى الكلمات التي تبسطها زاد المجال الذي يترك للاحتمال والاختيار؛ فقد كان من الممكن أن تظهر ضروب أخرى من المجاز التي يعبر عنها بكلمات أخرى، فإن صورة خيالية تثار بسبب صورة خيالية أخرى، كما أن كلمة تثار بكلمة أخرى. وجميع هذه الكلمات تعدو الآن بعضها إثر بعض وهي تحاول عبثاً من تلقاء نفسها أن تعبر عن بساطة الفكرة المولدة للقصيدة. ولا تسمع أذننا سوى الكلمات، وإذن فهي لا تدرك سوى الأعراض (accidents). لكن عقلنا يقفز، بوثبات متتابعة، من الكلمات إلى الصور الخيالية، ومن هذه الصور إلى الفكرة الأصلية، وهكذا يصعد من الإدراك الحسي للكلمات، وهي أعراض تثيرها أعراض أخرى، إلى تصور «المعنى» الذي يقرر نفسه بنفسه. وهذا هو مسلك الفيلسوف تجاه الكون. فإن التجربة تعرض على بصره الظواهر التي تجري، هي الأخرى، بعضها إثر بعض تبعاً لنظام عرضي، تحدده الظروف المكانية والزمانية. وهذا النظام الطبيعي الذي يعد تدهوراً حقيقياً للنظام المنطقي ليس شيئاً آخر سوى سقوط

(١) انظر بصدد هذا «السقوط الأصلي» للصورة محاورة أفلاطون: فايدروس «الترجم».

المنطق في المكان والزمان. لكن الفيلسوف عندما يصعد من المدرك الحسي إلى المعنى الكلي، يرى كيف يتكاثف كل ما كانت تنطوي عليه الطبيعة من حقيقة واقعية إيجابية في صورة منطقية. فإن عقله، متى صرف النظر عن المادة التي تعمل على تمدد الوجود فإنه يقف على هذا الوجود في النظام الثابت للمعاني. وهكذا يكتسب العلم الذي يبدو لنا كاملاً وتام التكوين، بمجرد أن نضع عقلنا في مكانه الحقيقي فنعمل على محو الفارق الذي كان يفصله عن عالم المعقول. وإذن، ليس العلم إنتاجاً إنسانياً، فهو سابق لعقلنا، ومستقل عنه، ومولد للأشياء حقيقة.

وفي الواقع، إذا نظرنا إلى الصور (Formes)^(١) على أنها مجرد مناظر يلتقطها العقل من الصيرورة المستمرة، كانت نسبة إلى العقل الذي يتصورها ولن يكون لها وجود في ذاتها. وقصارى ما هنالك هو أننا نستطيع القول بأن كل معنى من هذه المعاني مثال أعلى. لكننا قد ارتضينا لأنفسنا الفرض المضاد. وإذن يجب أن توجد المعاني بذاتها، وما كانت الفلسفة القديمة تستطيع الفرار من هذه النتيجة. وقد حدد «أفلاطون» صيغتها، وعبثاً حاول «أرسطو» التحرر منها. فما دامت الحركة تولد من تدهور الثابت، فلن توجد حركة، ولن يوجد عالم حسي تبعاً لذلك، إذا لم يكن الثبات قد تحقق في موطن ما. ولذا لما بدأ أرسطو برفض التسليم بوجود مستقل للمعاني، ولما عجز، مع ذلك، عن تجريدها من هذا الوجود، فقد ضغط هذه المعاني بعضها في بعض، ولم شعثها على هيئة كرة، ووضع فوق العالم الطبيعي «صورة» (Forme) وجدنا أنها تصبح بهذه الطريقة «صورة الصور» «ومعنى المعاني» أو «فكرة الفكرة» في نهاية الأمر، على حد تعبير أرسطو. وذلك هو إله أرسطو - ومن الضروري أن يكون هذا الإله غير قابل للتغير، وأن يكون غريباً عما يجري في العالم، إذ إنه ليس إلا مركباً للمعاني الكلية في معنى كلي واحد. ومن الحق أنه ما من معنى من المعاني الكلية العديدة يمكن أن يوجد على حدة، وكما هو، في الوحدة الإلهية؛ ومن العبث أن يحاول المرء العثور على المعاني الأفلاطونية داخل إله أرسطو.

(١) الصور هنا مرادفة للمعاني «المترجم».

لكن يكفي أن نتخيل إله أرسطو، وقد تخلخلت وحدته الذاتية، أو مال فقط نحو العالم، فسرعان ما نرى أن المعاني الأفلاطونية التي كانت تتضمنها وحدة جوهره قد أخذت تنصب خارج ذاته، كشأن الأشعة التي تخرج من الشمس، ومع ذلك فإنها لم تكن سجينة في الشمس. ولا ريب في أن إمكان انصباب المعاني الأفلاطونية خارج إله «أرسطو» هو الذي تصوره الفلسفة الأرسطوطاليسية بالعقل الفعال νοῦς الذي سمي ποτῆτιχός - أي بما ينطوي عليه العقل الإنساني من عنصر جوهري وإن كان غير شعوري. والعقل الفعال νοῦς ποτῆτιχός هو العلم التام الذي يفترض أنه يوجد دفعة واحدة، والذي قضى على العقل الإنساني الشعوري الاستنباطي، أن يعيد إنشاءه جاهداً قطعة قطعة. وإذن توجد فينا، أو بالأحرى توجد خلفنا رؤية ممكنة للإله، كما سيقول فلاسفة الإسكندرية، وهي رؤية كامنة على الدوام، في العقل الإنساني، ولا تتحقق مطلقاً بالفعل عن طريقه. وفي هذه الرؤية قد نرى الإله يزدهر على صورة المعاني. فهي التي «تفعل كل شيء»⁽¹⁾، عندما تقوم بالنسبة إلى العقل الاستنباطي المتحرك في الزمن بنفس الدور الذي يقوم به المحرك الذي لا يتحرك نفسه بالنسبة إلى حركة السماء وإلى مجرى الأشياء.

وإذن نجد أن فلسفة المعاني تنطوي على فكرة فريدة في نوعها عن السببية، وهي فكرة يجب أن نلقي عليها ضوءاً مفعماً، وذلك لأنها هي الفكرة التي سينتهي إليها كل امرئ منا عندما يتتبع الحركة الطبيعية للعقل حتى النهاية لكي يصعد إلى أصل الأشياء. وفي الحقيقة لم يحدد الفلاسفة القدماء صيغة هذه الفكرة تحديداً صريحاً. فقد اكتفوا باستنباط نتائجها، وبينوا لنا على وجه العموم، وجهات نظر خاصة بها، بدلاً من أن يعرضوها علينا بالذات. وفي الواقع، يحدثنا هؤلاء أحياناً عن «جذب» وأحياناً عن «دفع» يباشرها المحرك الأول على العالم في جملته. وهاتان الوجهتان من النظر توجدان لدى «أرسطو» الذي يبين لنا أن حركة العالم إنما هي شوق الأشياء إلى الكمال الإلهي، وأنها صعود

(1) Aristote, *De Anima*, 430 a 14: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῶ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῶ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις, ὅλον τὸ φῶς· τρόπον γὰρ τινα καὶ τὸ φῶς ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα χρώματα ἐνεργείᾳ χρώματα.

نحو الإله تبعًا لذلك، في حين أنه يصفها لنا، في موطن آخر، بأنها نتيجة لاتصال الإله بالفلك الأول، وكما لو كانت تهبط بالتالي، من الإله إلى الأشياء. هذا، ونعتقد أن فلاسفة الإسكندرية لم يفعلوا سوى أن تبعوا هذه الإشارة المزدوجة عندما تحدثوا عن الفيض والعودة نحو المنبع: فكل شيء ينبع من المبدأ الأول، وكل شيء يتوق إلى العودة إليه. لكن هاتين الفكرتين عن السببية الإلهية لا يمكن التسوية بينهما إلا إذا أرجعنا كلا منهما إلى فكرة ثالثة، نرى أنها أساسية، وهي الوحيدة التي لن تجعلنا فحسب نفهم السبب في أن الأشياء تتحرك في اتجاه معين من الوجهتين المكانية والزمانية؛ بل سترشدنا أيضًا إلى فهم السبب في وجود المكان والزمان، وفي وجود الحركة والأشياء.

وهذه الفكرة التي تتخلل استدلالات فلاسفة الإغريق أكثر فأكثر كلما انتقلنا من أفلاطون إلى أفلوطين، هي تلك التي يمكن أن نحدد صيغتها على النحو الآتي: **إن تقرير حقيقة ما يتضمن في الوقت نفسه تقرير جميع تلك الدرجات المتوسطة بين الحقيقة الأولى والعدم المحض.** والمبدأ بديهي عندما يكون الأمر خاصًا بالعدد: فنحن لا نستطيع التسليم بوجود العدد ١٠ إلا إذا سلمنا، لهذا السبب نفسه، بوجود الأعداد ٩، ٨، ٧... إلخ، وأخيرًا إلا إذا سلمنا بوجود كل المسافة التي تفصل بين العدد ١٠ وبين السفر. غير أن عقلنا ينتقل هنا، بصفة طبيعية، من مجال الكم إلى مجال الكيف. ويبدو لنا أننا إذا سلمنا بوجود كمال ما فإننا نسلم أيضًا بوجود سلسلة متصلة من ضروب التدهور التي توجد بين هذا الكمال من جهة، وبين العدم الذي نتخيل أننا نتصوره، من جهة أخرى. وإذن فلنسلم بوجود إله «أرسطو»، كفكرة الفكرة، أي الفكر التي تكون حلقة مفرغة، فتتحول من المدرك إلى المدرك، ومن المدرك إلى المدرك، بعملية دائرية فورية أو أبدية بعبارة أدق. ومن جانب آخر. لما كان يبدو أن العدم يوجد من تلقاء ذاته، وأنه متى فرضنا وجود هذين الطرفين فإننا نسلم أيضًا بوجود فاصل بينهما - نقول لما كان الأمر يبدو كذلك فإنه يترتب على ذلك أن جميع الدرجات الهابطة للوجود، ابتداء من الكمال الإلهي حتى «العدم المطلق»، سوف تتحقق بطريقة آلية، إذا صح هذا التعبير، بمجرد أن نسلم بوجود الإله.

لنهبط الآن هذه المسافة الفاصلة. فأولاً يكفي أن يحدث أدنى نقص في المبدأ الأول حتى يندفع الوجود في طريق المكان والزمان، لكن الامتداد والديمومة اللذين يعبران عن هذا النقص الأول سيكونان أشد ما يكون قريباً من عدم الامتداد والأبدية الإلهيين. وإذن يجب علينا أن نتصور هذا التدهور الأول للمبدأ الإلهي كما لو كان فلکاً يدور حول نفسه، فيحاكي بحركته الدائرية الدائبة أبدية دورة التفكير الإلهي، وفيما عدا ذلك فإنه يخلق مكانه الخاص، ومن ثم المكان على وجه العموم^(١)؛ إذ لا وجود لشيء يحوي هذا الفلك، ولأنه لا يغير مكانه، وهو يخلق أيضاً زمانه الخاص، ومن ثم الزمان على وجه العموم، نظراً لأن حركته هي مقياس جميع الحركات^(٢). ثم نرى بالتدرّج كيف يتناقص الكمال حتى عالمنا الذي تحت فلك القمر، حيث نجد أن دورة الكون والنمو والموت تحاكي، للمرة الأخيرة، الدورة الأصلية وتشوّهها في الوقت ذاته. ومتى فهمت الصلة السببية بين الإله والعالم على هذا النحو بدت كنوع من الجذب إذا نحن نظرنا من أسفل، وكنوع من الدفعة أو التأثير عن طريق الاتصال إذا نحن نظرنا من أعلى، وذلك لأن السماء الأولى بحركتها الدائرية محاكاة للإله، ولأن المحاكاة هي قبول لإحدى الصور. وإذن يتصور المرء أن الإله سبب فعال أو سبب غائي تبعاً لما إذا كان ينظر في أحد هذين الاتجاهين أو الآخر. ومع ذلك، فليست إحدى هاتين الصلتين هي الصلة السببية النهائية. إن الصلة الحقيقية هي تلك التي نجدها بين طرفي إحدى المعادلات، التي يكون أحد طرفيها حدّاً وحيداً والآخر حاصلًا لعدد لا حصر له من الحدود. ولو شئنا لقلنا إن الصلة هنا هي التي توجد بين قطعة الذهب والعملة المقابلة لها ولكن بشرط أن نفرض أن العملة تمثل مباشرة بمجرد مثل قطعة الذهب. وبهذه الطريقة وحدها سنفهم أن أرسطو قد

(1) *De Caelo*, II, 287 a 12: τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς οὔτε κενόν ἐστὶν ἔξωθεν οὔτε τόπος. *Phys.*, IV, 212 a 34: τὸ δὲ πᾶν ἐστι μὲν ὡς κινῆσεται ἔστι δ' ὡς οὐ. Ὡς μὲν γὰρ ὅλου, ἀμα τὸν τόπον οὐ μεταβάλλει· κύκλῳ δὲ κινῆσεται, τῶν μορίων γὰρ οὗτος ὁ τόπος.

(2) *De Caelo*, I, 279 a 12: οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἔξω τοῦ οὐρανοῦ. *Phys.*, VIII, 251 b 27: ὁ χρόνος πάθος τι κινήσεως.

برهن على ضرورة محرك أول غير متحرك، لا على أساس أنه قد وجد أنه من الواجب أن يكون هناك بدء لحركة الأشياء، بل على أساس أنه لا يمكن لهذه الحركة أن تبدأ، وأنها يجب ألا تنتهي مطلقاً. فإذا كانت الحركة موجودة، أو نقول بعبارة أخرى إذا كانت العملة تعد فذلك لأن قطعة الذهب توجد في مكان ما. وإذا كانت عملية الجمع تستمر إلى ما لا نهاية لأنها لم تبدأ قط، فذلك لأن الحد الوحيد الذي يكافئها تماماً حد أبدي. فلا استمرار إلا نهائي للحركة لا يكون ممكناً إلا إذا كان يستند إلى أبدية غير متحركة وإلا إذا كان ينشرها على هيئة سلسلة لا بدء لها ولا نهاية.

تلك هي الكلمة الأخيرة للفلسفة الإغريقية. ولم نزعم بذلك أننا نعيد إنشاء تلك الفلسفة بناء على فكرة سابقة. فلها أصولها العديدة. وهناك خيوط خفية تربطها بجميع أوتار الروح الإغريقية. ومن العبث أن يرغب المرء في استنباطها من مبدأ بسيط^(١). لكن إذا حذفنا كل ما جاء عن طريق الشعر، والدين، والحياة الاجتماعية، وكل ما جاء أيضاً عن طريق الطبيعة وعلم الحياة اللذين كانا ساذجين، وإذا ضربنا صفحاً عن المواد الأولية الهشة التي تدخل في تركيب هذا الصرح الهائل، فسيبقى هيكل متين، وهذا الهيكل يرسم لنا الخطوط الكبرى لنوع من الميافيزيقا نعتقد أنه من الميافيزيقا الطبيعية للعقل الإنساني. وفي الواقع، ينتهي المرء إلى فلسفة من هذا القبيل بمجرد أن يتبع الميل السينماتوغرافي للإدراك الحسي وللتفكير حتى نهايته. فإن إدراكنا الحسي وتفكيرنا يبدأ بأن يستعاضا عن استمرار التعبير التطوري بسلسلة من الصور الثابتة التي ستتظم كل صورة منها بدورها عند عبورها، كشأن الحلقات التي ينتزعها الأطفال بعصيتهم في أثناء مرورهم تجاهها، عندما تدور بهم لعبة الخيول الخشبية. وعندئذ فيم ينحصر عبور الصور، وحول أي شيء ينظم؟ لما كان المرء قد حصل على الصور الثابتة عندما استخلص من التغير كل ما يجد فيه من عناصر محددة، فلم تبق هناك إلا صفة سلبية يمكن بفضلها تحديد خواص عدم الاستقرار الذي توضع عليه هذه الصور: وهذه الصفة السلبية ستكون عدم التحديد نفسه. تلك هي

(١) وخصوصاً لأننا أغفلنا تقريباً ضروب الحدس الباهرة والشاردة التي وقف عليها أفلاطون فيما بعد وتعمق فيها وثبتها.

الخطوة الأولى لتفكيرنا: فهو يفصل كل تغير إلى عنصرين، أحدهما ثابت يمكن تعريفه بالنسبة إلى كل حالة خاصة، ونعني به الصورة (Forme)، والآخر لا يمكن تعريفه، ويظل على حاله أبداً وهو التغير على وجه العموم. وتلك هي أيضاً العملية الجوهرية في اللغة. فالصور هي كل ما تستطيع اللغة التعبير عنه. فهي مضطرة إلى افتراض وجود حركة، أو تقتصر على الإيحاء بوجودها، ومن المحقق أنه لما كان هذا الوجود لا يصرح به فإنه يظن أنه يظل بعينه في جميع الحالات. وعندئذ تنشأ فلسفة تعتبر الفصل الذي يتم بواسطة التفكير واللغة، مشروعاً. وما عسى أن تفعل هذه الفلسفة سوى أن تجعل هذا الفصل أشد موضوعية، وأن نتعمق فيه حتى تدفع إلى أبعد نتائجه، وأن تقرره على هيئة مذهب (فلسفي). وعندئذ ستؤلف الحقيقة الواقعية أولاً من صور (Formes) محددة أو عناصر ثابتة، وثانياً من مبدأ حركي؛ ولما كان هذا المبدأ إنكاراً للصورة فإنه لن ينطبق عليه أي تعريف، حسب هذا الفرض، وسيكون عدم التحديد في ذاته. وكلما وجهت هذه الفلسفة انتباهها إلى تلك الصور التي يحددها التفكير وتعبّر عنها اللغة، رأت أن هذه الصور تسمو فوق الأشياء الحسية، وتتحول إلى معانٍ كلية محضة، تستطيع أن يدخل بعضها في بعض، بل تستطيع التقدس، في نهاية الأمر، على هيئة معنى كلي وحيد هو زبدة الحقيقة الواقعية كلها، وتمازج لكل كمال. وعلى عكس ذلك كلما هبطت نحو المنبع الخفي للحركة العامة زاد إحساسها بأن هذه الحركة تفر من تحت أصابعها وتتجرد من مضمونها، وتختفي، في نفس الوقت، فيما تطلق عليه اسم العدم المحض. وأخيراً ستجد، من جانب، مجموعة المعاني المتسقة فيما بينها منطقياً أو التي تتكاثف في معنى واحد، وستجد من جانب آخر، «عدمًا تقريبيًا» وهو «عدم الوجود» الأفلاطوني، أو المادة الأرسطوطاليسية. لكن يجب حياكة الثوب بعد تفصيله. فالأمر خاص الآن بإعادة تركيب العالم الحسي من معانٍ غير حسية، و«عدم وجود» أدنى مرتبة من ذلك العالم غير الحسي. ولن يستطيع أحد تحقيق ذلك إلا إذا سلم مبدئياً بوجود نوع من الضرورة الميتافيزيقية، بحيث يكون وضع هذا «الكل» وهذا «العدم» معادلاً لوضع جميع درجات الواقع التي تقيس المسافة الفاصلة بين هذين الأمرين، كشأن عدد غير منقسم متى نظرنا إليه، كما لو كان فارقاً بين

نفسه وبين الصفر، فإنه يتجلى في صورة حاصل جمع لوحداث، ويفضي لهذا السبب نفسه إلى ظهور جميع الأعداد السابقة له. وتلك هي المسلمة الطبيعية، وهي التي نلمحها في أعماق الفلسفة الإغريقية. وعندئذ، متى أردنا تفسير الخواص النوعية لكل درجة من هذه الدرجات المتوسطة في الحقيقة الواقعية، فليس علينا إلا أن نقيس المسافة التي تفصل هذه الدرجة عن الحقيقة الواقعية الكلية: فكل درجة دنيا تنحصر في تدهور الدرجة الأسمى منها، ويبدو لنا من وجهة النظر العقلية أن الجدة الحسية التي ندركها في تلك الدرجة، تنحل إلى كمية جديدة سلبية تضاف إلى تلك الدرجة الدنيا. وإن أصغر كمية جديدة سلبية ممكنة، أي تلك التي سبق أن وجدناها في أسمى صور الحقيقة الواقعية الحسية، ومن باب أولى، في صورها الدنيا تبعاً لذلك، نقول إن هذه الكمية ستكون تلك التي ستعبر عنها أشد صفات الحقيقة الحسية عمومًا، وهي الامتداد والزمان. وسيحصل المرء على صفات تزداد خصوصًا بالتدرج، بناء على ضروب متزايدة من التدهور. وهنا يجد خيال الفيلسوف مجالاً حرًا يجول ويصول فيه، وذلك لأنه سيسوي بين مظهر ما من مظاهر العالم الحسي وبين تدهور ما للوجود، بناء على قرار تعسفي أو غير مؤكد في الأقل. وليس من الضروري أن ينتهي المرء، على غرار أرسطو، إلى عالم مكون من أفلاك دائرية متداخلة تدور حول نفسها. لكن سينتهي إلى نظرية كونية مماثلة، أي إلى تركيب تحتفظ أجزاؤه بنفس العلاقات التي توجد بينها، على الرغم من أنها مختلفة تمامًا عن أجزاء عالم أرسطو. وستظل هذه النظرية الكونية خاضعة على الدوام لنفس المبدأ. فسيعرف الوجود الطبيعي بالوجود المنطقي. وسيرينا بعضهم أن الظواهر المتغيرة تشف عن مجموعة مغلقة من المعاني الكلية التي تتسق فيما بينها ويتوقف بعضها على بعض. أما العلم باعتبار أنه نظام المعاني فسيكون أكثر حقيقة من الوجود الحسي الواقعي، وسيكون سابقًا للمعرفة الإنسانية التي لن تفعل سوى أن تحلله حرفًا حرفًا، وسيكون سابقًا أيضًا للأشياء التي ستحاول محاكاته دون مهارة. وما على هذا العلم سوى أن يغفل عن نفسه لحظة، لكي يخرج من أبديته، وينطبق تبعًا لذلك على كل تلك المعرفة، وعلى جميع تلك الأشياء. وإذن فثباته هو، بحق، السبب في الصيرورة الكونية.

تلك هي وجهة نظر الفلسفة الإغريقية في التغير وفي الزمان. أما أن الفلسفة الحديثة، ولا سيما في مراحلها الأولى، قد حاولت مراراً، وبشيء من التردد أن تغير هذه الوجهة من النظر، فذلك أمر لا سبيل إلى الريب فيه حسبما يبدو لنا. غير أن هناك جاذبية لا سبيل إلى مقاومتها، تلك الجاذبية التي ترجع العقل إلى حركته الطبيعية، وميتافيزيقا المحدثين إلى النتائج العامة للميتافيزيقا الإغريقية. وتلك النقطة الأخيرة هي تلك التي سنحاول توضيحها حتى نبين بأي خيوط خفية ترتبط فلسفتنا الميكانيكية بالفلسفة القديمة للمعاني، وكيف تعبر أيضاً عن المطالب العملية، قبل كل شيء، لعقلنا.

العلم الحديث

إن العلم الحديث يشبه العلم الإغريقي في أنه يتبع المنهج السينماتوغرافي، وهو لا يستطيع أن يسلك مسلكاً آخر: فإن كل علم يخضع لهذا القانون. وفي الواقع يقوم كل علم، بحسب جوهره، على استخدام «العلامات» (Signes) التي يستعيض بها عن الموضوعات نفسها. ولا ريب في أن هذه العلامات تختلف عن علامات اللغة، باعتبار أنها أكثر دقة وأشد فاعلية منها بكثير: ومع ذلك فإنها تخضع للشروط العامة للعلامات، وهي أن تعبر بصورة جامدة عن مظهر ثابت من مظاهر الحقيقة الواقعية. فمن الواجب أن يبذل العقل مجهوداً متجدداً على الدوام حتى يفكر في الحركة. والعلامات إنما توضع لإعفائنا من هذا المجهود، وذلك للاستعاضة عن الحركة المستمرة للأشياء بتركيب جديد مصطنع يعادلها من الوجهة العملية، ويمتاز بأنه يمكن استخدامه، دون مشقة. لكن لندع أساليب العلم جانباً، حتى لا نعتبر سوى النتيجة. فما الموضوع الجوهري للعلم؟ إنه زيادة تأثيرنا في الأشياء. فمن الممكن أن يكون العلم نظرياً، من حيث صورته، وغير مغرض، باعتبار غاياته القريبة، وبعبارة أخرى نستطيع الثقة به أطول مدة يريدها. لكن مهما تقهقر الأجل فمن الواجب أن يدفع لنا العمل ثمن مشقتنا في نهاية الأمر. وإذن فالمنفعة

العملية هي الهدف الذي يرمي إليه العلم دائماً في جملة الأمر. وحتى عندما يتطلق العلم جرياً وراء النظريات فعليه أن يطابق خطواته بالتعاريج العامة للناحية العملية. ومهما حلق عالياً فمن واجبه أن يكون على أهبة للهبوط إلى مجال العمل، وأن يهبط واقفاً على قدميه في هذا المجال. وما كان ذلك أمراً يستطيعه لو كان معدل سرعته يختلف اختلافاً تاماً عن معدل سرعة العمل نفسه. وقد قلنا إن العمل يتقدم وبثبات. ونقول إنه عبارة عن تجديد التكيف. وعلى ذلك فالعلم، أي التكهّن من أجل العمل، سيكون بالانتقال من موقف إلى موقف، ومن تنظيم إلى تنظيم جديد. وسيستطيع العلم أن يراعي تنظيمات جديدة أشد اقتراباً بعضها من بعض؛ وهكذا سيعمل على زيادة عدد اللحظات التي سيعزلها، غير أنه سيعزل لحظات دائماً. أما عن الأمر الذي يمر خلال الفواصل (بين اللحظات) فإن اهتمام العلم به ليس أكثر من اهتمام العقل العام والحواس واللغة به: فهو لا ينصب على المسافة الفاصلة بل على نهايتها. وإذن نجد أن المنهج السينماتوغرافي يفرض نفسه على علمنا، كما سبق أن فرض نفسه على علم القدماء.

وإذن فما الفارق بين هذين النوعين من العلم؟ لقد أشرنا إليه عندما قلنا إن القدماء كانوا يرجعون النظام الطبيعي إلى النظام الحيوي، أي القوانين إلى الأجناس، في حين أن المحدثين يحاولون إرجاع الأجناس إلى القوانين. لكن من المهم أن ننظر إلى هذا الفارق من زاوية أخرى، ومع ذلك فإن هذه الزاوية مظهر آخر للأولى. ففيم ينحصر الفارق بين مسلك هذين النوعين من العلم تجاه التغير؟ إننا نحدد هذا الأمر إذا ما قلنا: إن العلم القديم [الإغريقي] يعتقد أنه يعرف موضوعه معرفة كافية، متى سجل لحظات ممتازة فيه، في حين أن العلم الحديث ينظر إلى موضوعه في أي لحظة من لحظاته.

فالصور أو المعاني لدى فيلسوف من أمثال أفلاطون أو أرسطو تقابل لحظات ممتازة أو بارزة في تاريخ الأشياء -وهي تلك اللحظات التي ثبتت عن طريق اللغة بصفة عامة. ومن المفروض أن هذه الصور تشبه طفولة كائن حي أو شيخوخته في أنها تحدد خواص مرحلة بالتعبير عن جوهرها، أما بقية لحظات هذه المرحلة فهي تستغرق في الانتقال

من صورة إلى صورة أخرى، وليس لهذا الانتقال أهمية في ذاته. فإذا كان الأمر خاصاً بجسم يسقط فإن المرء - ليعتقد أنه درس الظاهرة دراسة دقيقة، إلى حد ما، عندما يحدد خواصها بصفة إجمالية: فالسقوط حركة إلى أسفل، وهو الميل نحو المركز، وهو الحركة الطبيعية لجسم فصل عن الأرض التي كان ينتمي إليها، ولذا فإنه يتجه الآن ليعود إلى مكانه. وحيثُذ يسجل المرء الحد الأخير أو النقطة القصوى (τέλος, ἀκμή) فيجعلها اللحظة الجوهرية، وهذه اللحظة التي تحتفظ بها اللغة لتعبر بها عن الظاهرة في جملتها تكفي للعلم أيضاً في تحديد خواص الظاهرة. ففي علم الطبيعة الأرسطوطاليسي تعرف حركة جسم يقذف في الفضاء، أو يسقط سقوطاً حرّاً، بمعاني فوق وتحت، والمكان الخاص والمكان الغريب، والانتقال التلقائي والانتقال القسري. لكن «جاليليو» رأى أنه لا وجود للحظة جوهرية ولا للحظة ممتازة: فدراسة الجسم الذي يسقط هي فحصه في أي لحظة من لحظات سقوطه. والعلم الحقيقي للثقل سيكون هو العلم الذي سيحدد موضع الجسم في المكان في أي لحظة من لحظات الزمن. حقاً سيحتاج هذا العلم، في ذلك، إلى علامات أكثر دقة بكثير من العلامات اللغوية.

وإذن يمكن القول بأن علم الطبيعة عندما يختلف بصفة خاصة عن علم الطبيعة لدى القدماء بالتجزئة غير المحدودة التي يباشرها على الزمن. ففي رأي القدماء يحتوي الزمن على عدد من الفترات غير المنقسمة معادل لما يقتطعه إدراكنا الحسي الطبيعي ولغتنا، في هذا الزمن من ظواهر متتابعة تبدو فيها مسحة من الفردية. وهذا هو السبب في أن كل ظاهرة من هذه الظواهر لا تتضمن في نظرهم إلا تعريفاً أو وصفاً إجمالياً. أما إذا انتهى المرء في أثناء وصفها إلى التفرقة بين عدة مراحل، فسيجد عدة ظواهر، بدلاً من ظاهرة وحيدة، وعدة فترات غير منقسمة، بدلاً من فترة وحيدة؛ لكن الزمن سوف يقسم دائماً إلى فترات محددة، وسيفرض هذا الضرب من التقسيم على الذهن دائماً عن طريق أزمات ظاهرية تعترض الحقيقة الواقعية، كذلك الأزمات التي تعرض زمن البلوغ، وذلك على هيئة انطلاق ظاهري لصورة جديدة. وعلى العكس من ذلك، فإن الزمن في نظر

عالم «ككبلىر» أو «جاليليو» لا ينقسم موضوعيًا بطريقة أو أخرى تبعًا للمادة التي تملؤه. فليس فيه أجزاء طبيعية. وإنا لنستطيع، بل يجب علينا، أن نقسمه كما يحلو لنا. فجميع اللحظات متماثلة. وليس لأي لحظة منها الحق في أن تفرض نفسها على أنها اللحظة الممثلة للحظات الأخرى أو المسيطرة عليها. وعلى ذلك، فإننا لا نعرف تغيرًا ما إلا عندما نعلم كيف نحدد المرحلة التي وصل إليها في أي لحظة من لحظاته.

والفارق عميق، بل هو حاسم باعتبار خاص. لكن من وجهة النظر التي نفحصه تبعًا لها، ليس هذا الفارق من حيث الطبيعة، بل هو بالأولى فارق من حيث الدرجة. وقد انتقل الذهن الإنساني من النوع الأول إلى النوع الثاني من المعرفة عن طريق الكمال التدريجي، وذلك لمجرد أنه يبحث عن نوع أسمى من الدقة. وتوجد بين هذين النوعين من العلم نفس العلاقة التي توجد بين تسجيل مراحل حركة العين والتسجيل الأكمل لهذه المراحل بالصورة الشمسية الفورية. فالعملية السينماتوغرافية هي بعينها في كلتا الحالتين، لكنها تبلغ في الحالة الثانية درجة من الدقة لا يمكن الوصول إليها في الحالة الأولى. فعيننا تلمح من ركض جواد هيئة محددة، جوهرية أو إجمالية من باب أولى. أي تلمح صورة يبدو أنها تشع على طول فترة بأسرها، وهكذا تملأ فترة الركض. وتلك الهيئة هي التي خلدها فن النحت في لوحات جدران البارثينون^(١). لكن الصورة الشمسية الفورية تعزل أي لحظة كانت؛ وهي تضع اللحظات جميعها في نفس المستوى، وهكذا فإن ركض الجواد يتجزأ بالنسبة إليها، إلى أكبر عدد نريده من الهيئات المتتابعة، بدلاً من أن يتجمع في هيئة وحيدة تلمع في لحظة ممتازة، ويلقي ضوءاً على فترة زمنية بأسرها.

وهذا الفارق المبدئي يفضي إلى جميع الفروق الأخرى. فالعلم الذي يفحص الفترات الزمنية غير المنقسمة واحدة بعد أخرى، لا يرى سوى مراحل تتبع مراحل، وأشكالاً تحل محل أشكال؛ وهو يقنع بوصف كيفية للأشياء التي يماثل بينها وبين الكائنات العضوية. لكن عندما يبحث المرء عما يحدث داخل إحدى هذه الفترات، في لحظة ما من لحظات

(١) Parthénon: معبد إغريقي مشهور بجوار أثينا «المترجم».

الزمن، فإنه يهدف إلى شيء مختلف عن ذلك تمامًا: فإن التغيرات التي تنتج من لحظة إلى أخرى لم تعد، فرضًا، تغيرات كيفية: فهي في هذه الحالة تغيرات عددية، إما للظاهرة ذاتها، وإما لعناصرها الأولية. وإذن يحق لنا القول بأن العلم الحديث يختلف اختلافًا واضحًا عن علم القدماء باعتبار أنه ينصب على المقادير ويهدف، قبل كل شيء، إلى قياسها. وقد سبق أن استخدم القدماء التجريب، ومن جانب آخر، لم يجرب «كبلر» بالمعنى الدقيق الذي تدل عليه هذه الكلمة. حتى يكشف عن قانون هو النموذج الأمثل للمعرفة العلمية حسبما نفهمها. فليست الصفة المميزة لعلمنا هو أنه يجرب، بل تنحصر في أنه لا يجرب ولا يعمل بصفة أعم إلا من أجل القياس.

ولذا فقد كنا على حق عندما قلنا إن العلم القديم كان ينصب على المعاني الكلية، في حين أن العلم الحديث يبحث عن القوانين، وهي العلاقات المطردة بين المقادير المتفاوتة. فمعنى الحركة الدائرية كان يكفي أرسطو في تعريف حركة الأجرام السماوية. لكن «كبلر» لم يزعم أنه يستطيع تفسير حركة الكواكب حتى بمعنى أكثر دقة، هو معنى الشكل الإهليلجي. فقد كان في حاجة إلى قانون، أي إلى علاقة مطردة بين التغيرات العددية لعنصرين أو أكثر من عناصر حركة الكواكب.

ومع ذلك، فليست هذه سوى نتائج، أي فروق تنجم عن الفارق الأساسي. وقد اتفق للقدماء أن جربوا بصفة عرضية، من أجل قياس الظواهر، وكذلك من أجل الكشف عن قانون يعبر عن عقلا مطردة بين المقادير. فقاعدة أرشميدس قانون تجريبي حقيقي. فهي تدخل في حسابها ثلاثة مقادير متفاوتة: وهي حجم الجسم، وكثافة السائل الذي يغمر فيه، والدفع الذي يلقيه من أسفل إلى أعلى. وفي الجملة يعبر هذا القانون فعلاً عن أن أحد هذه الحدود الثلاثة يتناسب مع الحدين الآخرين.

وإذن يجب البحث عن الفارق الجوهرى المبدئي في موطن آخر. وهو هذا الفارق الذي سبق أن أشرنا إليه أولاً. فعلم القدماء علم ستاتيكي (ثابت)، فهو إما أن يفحص التغير الذي يدرسه فحصًا إجماليًا، وإما أنه يقسم هذا التغير إلى عدة فترات ويجعل كل

فترة منها كلاً قائماً بذاته: ومعنى ذلك أنه لا يحسب للزمن حساباً. لكن العلم الحديث قد تكون حول كشوف جاليليو وكبلر التي وجد فيها مباشرة نموذجاً له. وإذن ماذا تقول قوانين كبلر؟ إنها تقرر علاقة بين المسافات التي تتكون بوساطة حركة نصف قطر الشمس الموجه لكوكب ما، والأزمنة التي تستغرقها تلك الحركة، بين المحور الكبير للمدار وبين الزمن الذي يستغرق في قطعه. وفيه ينحصر الكشف الرئيسي الذي اهتدى إليه جاليليو؟ إنه قانون يربط المسافة التي يقطعها جسم ساقط بالزمن الذي يستغرقه السقوط. فلنذهب إلى ما هو أبعد من ذلك (فنقول): فيم ينحصر التحول الأول من التحولات الكبرى للهندسة في العصور الحديثة؟ إنه ينحصر في إدخال الزمن والحركة بصورة مستترة حقاً حتى في دراسة الأشكال. فقد كانت الهندسة علماً ستاتيكيًا محضاً في نظر الإغريق. وكانت الأشكال تحدد دفعة واحدة في حالة كمالها، وهي شبيهة في ذلك بالمعاني الأفلاطونية. لكن جوهر الهندسة الديكارتية «التحليلية»، (على الرغم من أن ديكارت لم يحدد لها هذه الصورة)، ينحصر في اعتبار كل منحنٍ مستوٍ مكوناً بوساطة تحرك نقطة على خط مستقيم، يغير مكانه في اتجاه مواز لذاته على طول محور الإحداثيات الأفقية - وذلك لو فرض أن تغير المكان هذا منتظم وأن الإحداثي الأفقي يصبح بهذه الطريقة معبراً عن الزمن. وعندئذ سيعرفه المنحني إذا أمكن تحديد صيغة العلاقة التي تربط المسافة التي قطعت على المستقيم المتحرك بالزمن الذي استغرق في قطعها، أي إذا كان المرء قادراً على تعيين موقع الشيء المتحرك على المستقيم الذي يقطعه في أي لحظة من لحظات مسافته. ولن تكون هذه العلاقة شيئاً آخر سوى معادلة الخط المنحني. فالاستعاضة بمعادلة عن شكل من الأشكال تنحصر في جملة الأمر، في النظر إلى الموقع الحالي للنقط المتحركة على الخط في أثناء رسمنا له، بدلاً من النظر إلى هذا الرسم دفعة واحدة؛ وقد تجمعت مراحلها، أي في اللحظة الفريدة التي بلغ فيها الخط تمامه.

وإذن فقد كانت تلك هي الفكرة الموجهة للإصلاح الذي تم بمقتضاه تجديد علوم

الطبيعة وأداتها، أي الرياضة. فالعلم الحديث وليد علم الفلك؛ وقد هبط من السماء إلى الأرض على طول المستوى المائل لدى «جاليليو»، وذلك أن «جاليليو» هو همزة الوصل التي تربط «نيوتن» وأتباعه بكبلر. والآن نتساءل كيف تحددت المشكلة الفلكية في نظر كبلر؟ لقد كانت تدور حول هذا الأمر وهو أننا متى عرفنا موقع كل كوكب من الكواكب على حدة في لحظة معينة، وجب تحديد مواقعها في أي لحظة أخرى تحديداً رياضياً. ومنذ ذلك الحين، أثّرت المشكلة نفسها بالنسبة إلى كل مجموعة مادية. فكل نقطة مادية أصبحت كوكباً صغيراً، أما المسألة بمعنى الكلمة، والمشكلة المثالية التي يجب أن يكون حلها مفتاحاً لحل جميع المشاكل الأخرى، فتنحصر في تحديد المواقع الخاصة بالعناصر المادية في أي لحظة متى عرفنا مواقعها في لحظة معينة. ولا ريب في أن المشكلة لا تحدد في مثل هذه العبارات الدقيقة إلا في حالات أولية جداً، وبالنسبة إلى حقيقة واقعية إجمالية، وذلك لأننا لا نعرف مطلقاً المواقع الخاصة بكل العناصر الحقيقية للمادة، وذلك على فرض أن هناك عناصر حقيقية؛ وحتى إذا فرضنا أننا نعلمها في لحظة معينة فإن التحديد الرياضي لمواقعها في لحظة أخرى يتطلب في أغلب الأحيان مجهوداً رياضياً تعجز عنه القوى الإنسانية. غير أنه يكفي أن نعلم أننا قد نستطيع معرفة هذه العناصر، وأنه قد يمكن تحديد مواقعها الحالية، وأن عقلاً فوق مستوى العقل البشري قد يستطيع تحديد مواقع العناصر في أي لحظة كانت من الزمن، عندما يخضع هذه المعطيات للعمليات الرياضية. وهذا الاعتقاد هو الأساس الذي تقوم عليه الأسئلة التي نوجهها لأنفسنا بصدد الطبيعة والمناهج التي نستخدمها لحلها. وهذا هو السبب في أن كل قانون ذي صبغة ثابتة يبدو لنا كما لو كان عربوناً مؤقتاً على قانون ديناميكي، يستطيع وحده أن يفضي بنا إلى معرفة تامة ونهائية. أو وجهة نظر خاصة عن هذا القانون.

فلنستنبط هذه النتيجة، وهي أن علمنا لا يفترق فحسب عن علم الإغريق من جهة أنه يبحث عن القوانين بل لا يفترق عنه من جهة أن قوانينه تحديد العلاقات بين المقادير فحسب، وإنما يجب أن نضيف أن المقدار الذي نريد أن لو أرجعنا إليه جميع المقادير

الأخرى هو الزمن، وأن العلم الحديث يجب تعريفه -على وجه الخصوص- بأنه يتوق إلى اتخاذ الزمن متغيراً مستقلاً. لكن عن أي زمان نتحدث هنا؟

لقد قلنا، ولن نفرط في تكرار قولنا، بأن علم المادة يسلك مسلك المعرفة العادية. فهو يكمل هذه المعرفة، ويزيد من دقتها ومداهها، غير أنه يعمل في نفس الاتجاه، ويستخدم نفس العملية. وحينئذ فإذا كانت المعرفة العادية تقلع عن تتبع ما تنطوي عليه الصيرورة من عنصر متحرك، وذلك بسبب العملية السينماتوغرافية التي تخضع لها، فإن علم المادة يقلع عن هذا التتبع أيضاً. حقاً إنه يميز بين أكبر عدد نرغب فيه من اللحظات التي تنطوي عليها فترة زمنية يفحصها. ومهما كانت الفواصل التي يتوقف عندها ضيقة جداً، فإنه يسمح لنا بتجزئتها أيضاً لو دعنا الحاجة إلى ذلك. فهو يختلف عن العلم القديم، الذي كان يتوقف أمام لحظات يزعم أنها جوهرية، من جهة أنه يشغل نفسه، على حد سواء، بأي لحظة كانت. غير أنه يفحص اللحظات دائماً، وضروب التوقف المحتملة، وفي الجملة فإنه يفحص دائماً ضرورياً من عدم الحركة. ومعنى ذلك أن الزمان الحقيقي، الذي نعه تياراً مستمراً، أو بعبارة أخرى حركة الوجود ذاتها -نقول إن هذا الزمان الحقيقي لا يقع في متناول المعرفة العلمية. وقد سبق أن حاولنا تقرير هذه النقطة في بحث سابق. وقد أومأنا إليها في بضع كلمات في الفصل الأول من هذا الكتاب. لكن يهمننا أن نعود إليها مرة أخيرة لكي نبدد بعض ضروب سوء التفاهم.

فعندما يتحدث العلم الوضعي عن الزمان فإنه إنما يعتبر حركة شيء ما، وليكن «ت» في مجال تحركه الخاص. فقد اختار تلك الحركة على أنها ممثلة للزمن، وعلى أنها منتظمة حسب تعريفها. فلنطلق ت_١، ت_٢، ت_٣ إلخ على النقط التي تقسم مجال الحركة إلى أجزاء متساوية ابتداء من مبدئها ت، فسيقال إنه قد مرت وحدات من الزمن هي ١، ٢، ٣... عندما يكون الشيء المتحرك في النقط ت_١، ت_٢، ت_٣... من الخط الذي يقطعه. وعندئذ ففحص حالة السكون في نهاية زمن ما وهو «ت» معناه البحث عما سيكون عليه عندما يكون الشيء المتحرك ت في النقطة ت من مجاله. أما تيار الزمن نفسه،

وتأثيره في الشعور من باب أولى، فليس موضع بحث هنا، وذلك لأن المرء لا يقيم وزناً إلا للنقط ت_١، ت_٢، ت_٣... التي يلتقطها من التيار، دون أن يدخل التيار مطلقاً في حسابه. ومن الممكن تضيق الزمن الذي نفحصه حسبما نشاء، أي تجزئة الفاصل بين جزأين متتابعين مثل ت_ن، ت_{ن+١} وفقاً لإرادتنا، ومع ذلك فإننا سنجد أنفسنا دائماً أمام نقط، فالشيء الذي نحفظ به من حركة شيء متحرك ت، إنما هي المواقع التي نحددها على مجال حركته. والشيء الذي نحفظ به من حركة جميع النقط الأخرى في السكون إنما هي مواقعها على مجالات حركة كل منها. فنقابل بين كل توقف ممكن للشيء المتحرك ت في نقط التجزئة ت_١، ت_٢، ت_٣... وبين توقف ممكن لجميع الأشياء الأخرى في النقط التي تمر بها. وعندما نقول إن حركة أو أي تغير آخر قد شغل زمناً هو ت، فإننا نريد بذلك أننا سجلنا عدداً «ت» بضروب تقابل من هذا النوع. وإذن فقد أحصينا عدداً من الاقترانات، ولم نشغل أنفسنا بالتيار الذي ينتقل من أحد هذه الاقترانات إلى الآخر. والدليل على ذلك أنني أستطيع تعديل سرعة تيار الكون حسبما أريد، وذلك بالنسبة إلى شعور يمكن أن يكون مستقلاً عن هذا التيار، فيفطن إلى التغير بناء على الشعور الكيفي المحض الذي يحس به تجاه هذا التغير: ولما كانت الحركة «ت» تشترك في هذا التغير، فليس عليّ أن أغير شيئاً في معادلاتي، ولا في الأعداد التي تحتوي عليها هذه المعادلات. ولنذهب إلى أبعد من ذلك، ولنفرض أن سرعة التيار هذه تصبح لا نهائية. ولنتخيل، كما قلنا في الصفحات الأولى من هذا الكتاب، أن مجال الحركة لشيء متحرك ت يعطي دفعة واحدة، وأن تاريخ العالم بأسره، ماضياً وحاضراً ومستقبلاً، ينشر في المكان في لحظة واحدة. فإن نفس المقابلات الرياضية ستبقى بين لحظات تاريخ العالم المادي الذي ينشر كمروحة، إذا أجزئ هذا التعبير وبين الأجزاء ت_١، ت_٢، ت_٣... التي يتكون منها الخط الذي سنعرفه بأن نسميه «مجرى الزمن». ولم يتغير شيء ما في نظر العلم. لكن إذا انتشر الزمن في المكان، على هذا النحو، وأصبح التابع تجاوزاً، فليس على العلم أن يغير شيئاً مما يقوله لنا، ذلك لأنه ما كان يقيم وزناً في قوله، لما يحتوي عليه التابع من

عنصر نوعي، ولا لما ينطوي عليه الزمان من طبيعة متموجة. فليس لديه أي علامة يعبر بها عما يفجأ شعورنا في التعاقب وفي الزمان. فهو لا ينصب على الصيرورة، باعتبار ما تنطوي عليه من تحرك، كما أن القناطر التي تقام على النهر، في مسافات متباعدة فيما بينها، لا تتبع الماء الذي يسيل تحت أقواسها.

ومع ذلك، فالتعاقب موجود وإنني لأشعر به، وهو ظاهرة واقعية. وعندما تتم عملية طبيعية (فيزيائية) تحت بصري فإنها لا تتوقف على إدراكي الحسي، ولا على ميلي إلى العمل على زيادة أو نقصان سرعتها. فالذي يهتم عالم الطبيعة إنما هو عدد الوحدات الزمنية التي تستغرقها العملية، وليس له أن يشغل نفسه بالوحدات في ذاتها، وهذا هو السبب في أن الحالات المتعاقبة للعالم يمكن أن تشر دفعة واحدة في المكان، دون أن يتغير علمه بها، ودون أن ينقطع عن الحديث عن الزمان. لكن بالنسبة إلينا، معشر الكائنات الشعورية، فإن الوحدات هي التي تهمنا، وذلك لأننا لا ندخل طرفي الفترة (بين حالتين) في حسابنا، بل نشعر بالفترات نفسها ونحياها. ونحن نشعر بهذه الفترات على أنها فترات محددة. وإنني لأعود دائماً إلى كوب الماء الذي أذيب فيه السكر^(١): فلماذا يجب عليّ أن أنتظر ذوبان السكر؟ فإذا كانت ديمومة الظاهرة نسبية في نظر عالم الطبيعة، لأنها تتكون من عدد خاص من الوحدات الزمنية، ولأن هذه الوحدات نفسها تحدد حسب رغبته، فإن هذه الديمومة ديمومة مطلقة بالنسبة إلى شعوري، لأنها تنطبق على درجة من عدم الصبر، وهي الأخرى محددة تحديداً دقيقاً. فمن أين يأتي هذا التحديد؟ وما الذي يوجب عليّ أن أنتظر، وأن أنتظر خلال فترة من الديمومة النفسية التي تفرض ذاتها، والتي لا أستطيع التأثير فيها بحال ما؟ وإذا لم يكن للتعاقب، باعتباره متميزاً عن مجرد التجاور، أي تأثير حقيقي، وإذا لم يكن الزمن نوعاً من القوة، فلماذا ستتعاقب الحالات في العالم بسرعة تبدو في نظر شعوري بمظهر الوجود المطلق الحقيقي؟ ولماذا تتعاقب هذه الحالات بتلك السرعة المحددة بدلاً من أن تتعاقب بأي سرعة كانت؟ ولماذا لا تتعاقب بسرعة

(١) انظر صفحة ٢١.

لا نهاية لها؟ ونقول بعبارة أخرى: ما السبب في أن كل شيء لا يوجد دفعة واحدة، كما هي الحال في الشريط السينمائي؟ وكلما تعمقت في هذه النقطة بدا لي أنه إذا قضى على المستقبل أن يأتي على إثر الحاضر، بدلاً من أن يوجد بجواره، فذلك لأنه ليس محدداً تمام التحديد في اللحظة الحاضرة، وأن الزمن الذي يشغله هذا التعاقب إذا كان شيئاً آخر غير العدد، وإذا كانت له في نظر الشعور الذي يستقر فيه قيمة وحقيقة مطلقتان فذلك لأن شيئاً جديداً غير متوقع يخلق خلقاً مستمراً في هذا الزمن، ومن المؤكد أنه لا يخلق في مجموعة منعزلة بطريقة مصطنعة، كمحلول السكر في كوب، بل يخلق في الحقيقة الحسية الكلية التي تكون معها هذه المجموعة شيئاً واحداً. ومن المحتمل ألا تكون هذه (الديمومة) نتيجة للمادة نفسها، بل هي ديمومة الحياة التي تصعد مجرى المادة: ومع ذلك فكلتا الحركتين متضامنة مع الأخرى، وإذن يجب ألا تكون ديمومة الكون سوى شيء واحد مع حرية الخلق التي يمكن أن تجد لها مكاناً فيه.

فعندما يلهو الطفل بإعادة تركيب صورة عن طريق تجميع قطع لعبة مختلفة الأجزاء فإنه يكون أسرع إلى النجاح كلما زادت مرانته، هذا إلى أن إعادة تركيب اللغة كانت فورية إذ يجدها الطفل كاملة عندما يفتح العلبة وقت خروجها من المتجر. فالعملية لا تتطلب إذن زمناً محدداً؛ بل إنها لا تتطلب من الوجهة النظرية أي زمن ما. ذلك لأن نيتها محققة بالفعل. ذلك أن الصورة قد خلقت من قبل، ويكفي في الحصول عليها أن يبذل الطفل مجهوداً لإعادة تركيبها وترتيبها. وهو عمل يمكن أن نفرض أنه يتم بسرعة مطردة دائماً، بل يتم بسرعة لا نهائية إلى درجة أنه يصبح فورياً. لكن ليس الزمن شيئاً ثانوياً بالنسبة إلى الفنان الذي يخلق صورة يتزعمها من أعماق نفسه. فإنه ليس فترة يمكن إطالتها أو تقصيرها دون تعديل مضمونها. فالزمن الذي يستغرقه عمله جزء لا يتجزأ من هذا العمل. أما تقصيره أو إطالته فهو تحوير، في آن واحد، للتطور النفسي الذي يشغله والاختراع الذي يعد نهاية له. فديمومة الاختراع لا تكون إلا شيئاً واحداً مع الاختراع نفسه. فهي نمو الفكرة التي تتغير كلما أخذت تتجسد شيئاً فشيئاً. وهي في نهاية الأمر عملية حيوية،

وشيء شبيه بنضج فكرة.

فالرسام أمام قطعة النسيج، والألوان على خشبة رقيقة بيده، والنموذج في وضع صالح للرسم، ونحن نرى ذلك كله، ونعرف أيضاً طريقة الرسام: فهل يمكننا التكهن بما سيظهر على قطعة النسيج؟ فلدينا عناصر المشكلة: ونحن نعلم علماً مجرداً كيف ستحل هذه المشكلة. وذلك لأن الصورة ستشبه كلا من النموذج والرسام دون ريب؛ لكن الحل الواقعي يحمل معه هذا الشيء الضئيل غير المتوقع، وهو كل شيء في الأثر الفني. وهذا الشيء الضئيل هو الذي يستغرق زمناً. فهو يخلق نفسه بنفسه على أنه صورة، إذ لا مادة له. ونمو هذه الصورة وازدهارها يمتدان في فترة زمنية لا يمكن تقصيرها، وتكون جسداً واحداً مع هذين الأمرين. وتلك هي حال آثار الطبيعة. فإن ما يبدو جديداً فيها إنما يخرج من دفعة داخلية تعد تقدماً أو تعاقباً، وهي تخلع على التعاقب ميزة خاصة، أو تستمد من التعاقب كل ميزته، ومهما يكن من شيء، فإن هذه الدفعة هي التي تجعل التعاقب أو استمرار التداخل في الزمن شيئاً لا يمكن إرجاعه إلى مجرد تجاوز فوري في المكان. ولذا فإن الفكرة القائلة بأن معرفة الحالة الراهنة للكون المادي تكشف لنا عن مستقبل الأشكال الحية، وأنه يمكن نشر تاريخها المستقبل دفعة واحدة، يجب أن تكون منطوية على شناعة عقلية حقيقية. لكن من العسير أن نظهر هذه الشناعة العقلية، وذلك لأن ذاكرتنا اعتادت أن تضع الحدود التي تدركها، واحداً بعد آخر. على هيئة حدود متجاوزة في مكان مثالي، لأنها تتمثل دائماً التعاقب الماضي على هيئة تجاوز. هذا إلى أنها تستطيع ذلك، ويرجع السبب فيه على وجه الدقة إلى أن الماضي شيء سبق اختراعه، وتطرق إليه الفناء، ولم يعد خلقاً ولا حياة. وعندئذ لما كان التعاقب في المستقبل سوف ينتهي بأن يكون تعاقباً في الماضي، فإننا نقنع أنفسنا بأن الديمومة المستقبلية ستحتل نفس الطريقة التي عالجنا بها الديمومة الماضية، وأنها قابلة للانتشار منذ الآن، وأن المستقبل يوجد، منذ الآن، مطوياً ومرسوماً على لوحة الحاضر. وهذه فكرة وهمية دون ريب، لكنها فكرة وهمية طبيعية ستستمر ما دام مستمراً العقل الإنساني في الوجود.

فالزمن إما أن يكون ابتكاراً وإما ألا يكون شيئاً البتة. لكن علم الطبيعة لا يستطيع أن يحسب حساباً للزمن على أنه ابتكار، إذ إنه مجبر على استخدام المنهج السينماتوغرافي. وهو يقتصر على عدد الاقترانات الزمنية بين الحوادث المكونة لهذا الزمان وبين مواقع الشيء المتحرك «ت» في مجال حركته. فيفصل هذه الحوادث عن الوجود الكلي الذي يتشكل في كل لحظة بصورة جديدة، والذي يخلع على هذه الحوادث شيئاً من جدته. وهو يعتبر هذه الحوادث في حالتها المجردة، كما ستكون عليه خارج الكل الحي، أي في زمان ينتشر في المكان. ولا يحتفظ إلا بالحوادث، أو بمجموعات الحوادث، التي يمكن عزلها بهذه الطريقة دون إخضاعها لتحوير عميق جداً؛ لأن هذه الحوادث وحدها هي التي تقبل تطبيق منهجه. ويرجع تاريخ نشأة علم الطبيعة لدينا إلى اليوم الذي عرف فيه العلماء كيف يعزلون مثل هذه المجموعات من الحوادث. وبالاختصار، إذا كان علم الطبيعة الحديث يتميز عن علم الطبيعة الإغريقي من جهة أنه يعتبر أي لحظة كانت من لحظات الزمن، فإنه يقوم بأسره على الاستعاضة عن الزمان كابتكار بالزمن كامتداد.

فيبدو إذن أنه كان من الواجب أن ينشأ نوع ثان من المعركة يكون موازياً لهذا العلم الطبيعي، وبحيث يحتفظ بما أغفله علم الطبيعة: فإن العلم كان لا يريد، بل لا كان يستطيع، أن يمسك بتيار الديمومة ذاته وذلك لتمسكه بالمنهج السينماتوغرافي وكان من الممكن أن يتحرر العالم من هذا المنهج. وكان من المستطاع أن يطالب العقل بالتخلي عن عاداته العزيزة عليه إلى أكبر حد، وكان ينبغي أن يبذل المرء مجهوداً من التعاطف لكي ينتقل بنفسه إلى داخل الصيرورة. وما كان له أن يتساءل عندئذ أين سيوجد الشيء المتحرك، وما الصورة العامة التي تتشكل بها مجموعة من الأشياء، وما الحالة التي سيمر بها تغير ما في أي لحظة كانت، ذلك أن لحظات الزمن التي ليست إلا ضروباً من توقف انتباهنا ما كان لها إلا أن تختفي ليحاول المرء أن يتتبع سريان الزمان وتيار الحقيقة الواقعة نفسه. ويمتاز النوع الأول من المعرفة بأنه يتيح لنا التكهن بالمستقبل، ويجعلنا مسيطرين على الحوادث إلى حد ما، وعلى خلاف ذلك، لن يحتفظ من الحقيقة الواقعية المتحركة

إلا بفترات سكون احتمالية، أي بمناظر يلتقطها عقلنا على مجراها: فهو يرمز إلى الواقع، ويحوّله إلى حدث إنساني، بدلاً من أن يعبر عنه. أما النوع الثاني من المعرفة فلو كان ممكناً لكان غير مجد في الناحية العملية، إذ إنه لن يمد سيطرتنا على الطبيعة، بل سيكون مضاداً لبعض الميول الطبيعية للعقل، لكن لو قدر له النجاح لاستطاع أن يحيط بالحقيقة الواقعية في احتضان نهائي. وبهذه الطريقة لن يكمل المرء العقل ومعرفته للمادة فحسب بترويضه على الاستقرار في المتحرك؛ بل سيفتح أمام بصره منظراً يطل على النصف الآخر من الحقيقة الواقعية، عندما ينمي فيه أيضاً قوة أخرى مكملّة للعقل. وذلك لأننا متى وجدنا أنفسنا تجاه الديمومة الحقيقية رأينا أنها تدل على الخلق. وأنه إذا دام الشيء الذي «ينحل» فذلك لأنه متضامن مع الشيء الذي «يتم». وهكذا، تظهر ضرورة النمو المتصل للكون، وأريد بذلك ضرورة حياة الواقع. ومن ثم يمكننا أن نفحص الحياة التي نلقاها على سطح كوكبنا، من زاوية جديدة، أي على أنها حياة تسير في نفس الاتجاه الذي تسير فيه حياة الكون، وفي اتجاه مضاد للمادة. وأخيراً تنضم الحُدس إلى العقل.

وكلما زاد تفكيرنا في هذا الأمر وجدنا أن هذه الفكرة الميتافيزيقية هي تلك التي يوحى بها العلم الحديث.

ففي الواقع، كان الزمان أمراً مهماً من الوجهة النظرية بالنسبة إلى القدماء. وذلك لأن الديمومة لشيء لا ينم إلا عن تدهور جوهره؛ وهذا الجوهر غير المتحرك هو الذي يشغل العلم. ولما لم يكن التغير شيئاً آخر سوى المجهود الذي تبذله صورة (Forme) نحو تحقيق وجودها الخاص، فإن هذا التحقيق هو كل ما تهمنا معرفته. ولا ريب في أن هذا التحقيق لا يكون تاماً أبداً، وهذا هو ما تعبر عنه الفلسفة الإغريقية عندما تقول: إننا لا ندرك صورة دون مادة. لكن إذا فحصنا الشيء المتغير في لحظة جوهرية، أي عندما يبلغ أوجهه، فإننا نستطيع القول بأنه يمس صورته المعقولة مساً خفيفاً. ويستحوذ علمنا على هذه الصورة المعقولة المثالية، أو التي يمكن القول بأنها الحد النهائي. ومتى استولى بهذه الطريقة على القطعة الذهبية، فإنه يحصل تماماً على تلك العملة الصغيرة المقابلة

لها، وهي التغير. والتغير أدنى مرتبة من الوجود. والمعرفة التي تتخذ موضوعاً لها، على فرض إمكان هذه المعرفة، ستكون أدنى مرتبة من العلم.

لكن لم يعد التغير تدهوراً للجوهر ولم تعد الديمومة صورة مخففة من الأبدية في نظر العلم الذي يضع جميع لحظات الزمان في مستوى واحد، والذي لا يسلم بوجود لحظة جوهرية، أو بوجود غاية قصوى أو قمة عظمى. وهنا يصبح تيار الزمن هو الحقيقة الواقعية ذاتها، وتصبح الأشياء التي تمر هي موضوع الدراسة: حقاً إننا نكتفي بالنقاط لحظات فورية من الحقيقة الواقعية التي تمر. لكن هذا نفسه هو السبب في وجوب استعانة المعرفة العلمية بمعرفة أخرى تكملها. ففي حين أن الفكرة الإغريقية عن المعرفة العلمية كانت تنتهي إلى القول بأن الزمان تدهور وأن التغير اضمحلال «لصورة» توجد بالفعل منذ الأبد، نجد أن الفيلسوف إذا ما تتبع الفكرة الجديدة حتى نهاية شوطها يكون قد انتهى إلى النظر إلى الزمان على أنه نمو تدريجي للحقيقة المطلقة، وإلى تطور الأشياء، نظرتة إلى ابتكار مستمر لصور جديدة.

لكنه يكون قد خرج بذلك على الميتافيزيقا لدى القدماء. فإن هؤلاء كانوا لا يلمحون سوى طريقة واحدة للمعرفة بصفة نهائية. وكان علمهم ينحصر في ميتافيزيقا مبعثرة ومجزأة، وكانت الميتافيزيقا لديهم تنحصر في علم مركز ومنظم، وقد كان هذان الأمران، على أكثر تقدير، نوعين من جنس واحد. والأمر على عكس ذلك على ضوء الفرض الذي ارتضيناه، إذ يصبح العلم والميتافيزيقا طريقتين متضادتين للمعرفة وإن كانتا متكاملتين، نظراً لأن الأولى لا تحتفظ إلا باللحظات، أي بما لا يستمر في الوجود، ولأن الثانية تنصب على الديمومة ذاتها. ولقد كان من الطبيعي أن يتردد المرء بين فكرة في مثل هذه الجدة عن الميتافيزيقا وبين الفكرة التقليدية، بل لا بد أنها بدت مغرية شديدة الإغراء، تلك المحاولة التي تنحصر في أن يستأنف الفيلسوف بصدد العلم الجديد، ما سبق أن حاوله بالنسبة إلى العلم القديم، وأن يفرض أن معرفتنا بالطبيعة قد بلغت نهايتها دفعة واحدة، وأن يوحد هذه المعرفة تماماً، وأن يطلق على هذا التوحيد اسم الميتافيزيقا، كما فعل الإغريق من قبل.

وهكذا فإن الطريق القديم يظل مفتوحاً إلى جانب الطريق الجديد الذي تستطيع الفلسفة أن تشقه، وقد كان هذا الطريق هو نفس الطريق الذي كان يسير فيه علم الطبيعة. ولما كان علم الطبيعة لا يحتفظ من الزمان إلا بما يمكن نشره أيضاً في المكان دفعة واحدة، فقد وجب على الميتافيزيقا التي انخرطت في هذا الاتجاه، أن تسلك بالضرورة مسلكاً يوحى بأن الديمومة لا تأثير لها. ولما كانت مجبرة على استخدام المنهج السينماتوغرافي، كما هي الحال بالنسبة إلى علم الطبيعة لدى المحدثين، والميتافيزيقا لدى القدماء؛ فقد انتهت إلى هذه النتيجة التي يسلم بها ضمناً منذ البدء، والتي لا تنفك عن المنهج نفسه وهي: إن كل شيء قد أعطي بالفعل.

ديكارت

أما أن الميتافيزيقا قد ترددت أول الأمر، بين هذين الطريقين فذلك أمر لا سبيل إلى إنكاره فيما يبدو لنا. فالتأرجح واضح في فلسفة «ديكارت». فمن جانب، يؤكد (ديكارت) المذهب الحركي العام: ومن هذه الوجهة من النظر تكون الحركة نسبية^(١)، ولما كان الزمان مساوياً للحركة في حقيقته الواقعية تماماً، فإن الماضي والحاضر والمستقبل يجب أن توجد بالفعل منذ الأبدية. لكن يعتقد (ديكارت)، من جانب آخر (وهذا هو السبب في أن الفيلسوف لم يذهب إلى استنباط نتائج مذهبه القصوى) أن للإنسان حرية اختيار. فهو يضع فوق حتمية الظواهر الطبيعية «عدم حتمية» الأفعال الإنسانية، ومن ثم فهو يضع فوق الزمان كامتداد ديمومة تحتوي على ابتكار وخلق وتتابع حقيقي. وهذه الديمومة يرجعها في أصلها إلى إله يخلق خلقاً جديداً مستمراً، ولما كان هذا الإله مماساً على هذا النحو للزمان وللصيرورة فإنه يحفظهما، ويمدهما ضرورة بشيء من حقيقته المطلقة. وعندما يلتزم (ديكارت) هذه الوجهة الثانية من النظر نجده يتحدث عن الحركة، ولو

(١) ديكارت، مبادئ الفلسفة جزء ٢ - فقرة ٢٩.

كانت مكانية كما لو كانت أمراً مطلقاً^(١).

وإذن فقد سلك «ديكارت» كلا من الطريقتين واحداً بعد آخر، مع التصميم على عدم السير في أي منهما حتى النهاية. ولو تبع الأول حتى غايته لقاده إلى إنكار حرية الاختيار عند الإنسان والإرادة الحقيقية عند الله. وكان معنى ذلك حذف كل ديمومة فعالة وتشبيه الكون بشيء موجود فعلاً يشمل ذكاء خارق للعادة دفعة واحدة سواء أكان ذلك في لحظة تتم فوراً أم في الأبدية. وعلى عكس ذلك لو سلك الطريق الثاني (حتى نهايته) لانتهى إلى جميع النتائج التي يتضمنها حدس الديمومة الحقيقية. وعندئذ لن يبدو الخلق كما لو كان مستمراً Continuée فحسب، بل كما لو كان متصلاً (Continu)، وكان العالم معتبراً في جملته يتطور حقيقة. ولم يعد من الممكن تحديد المستقبل بناء على الحاضر؛ بل قصارى ما هنالك أن المرء ربما استطاع القول بأنه متى تحقق المستقبل فإنه يمكن العثور عليه بين مقدماته، كشأن أصوات إحدى اللغات الجديدة التي يمكن نطقها بحروف لغة قديمة: وعندئذ يمط المرء في القيمة الصوتية للحروف وينسب إلى الحروف فيما بعد أصواتاً ما كان من المستطاع التكهن بها بأي طريقة من طرق التأليف بين الأصوات القديمة. وأخيراً فقد كان من الممكن أن يظل التفسير الميكانيكي عاماً باعتبار أنه يمكن تطبيقه على ما شئت من المجموعات التي تجزئ إليها الكون المتصل، لكن في هذه الحالة، يصبح المذهب الميكانيكي منهجاً، بدلاً من أن يكون مذهباً، فيقول إن من واجب العلم أن يتبع الطريقة السينماتوغرافية، وإن دوره هو أن يحدد معالم سرعة تتابع الأشياء بدلاً من أن ينخرط في تيار هذا التتابع. وهاتان هما الفكرتان الميتافيزيقيتان المتضادتان اللتان وجدتهما الفلسفة أمامها.

وقد اتجه الفلاسفة نحو الفكرة الأولى. ولا ريب في أن سبب هذا الاختيار يرجع إلى ميل الذهن إلى اتباع المنهج السينماتوغرافي، وهو منهج طبيعي جداً بالنسبة إلى عقلنا، وهو شديد المطابقة لمطالب علمنا، وذلك إلى درجة أنه يجب على المرء أن يتأكد مرتين

(١) نفس المصدر، الفقرة ٣٦ وما بعدها.

من عجزه في التفكير النظري، حتى يقلع عن استخدام هذا المنهج في الميتافيزيقا. غير أن لتأثير الفلسفة القديمة جانبًا في تحديد هذا الاختيار. ذلك أن الإغريق، وهم أهل فن جديرون بالإعجاب إلى الأبد، قد خلقوا نموذجًا لحقيقة علوية، ولجمال حسي كان من العسير ألا يخضع المرء لسحرهما. فبمجرد أن يميل المفكر إلى جعل الميتافيزيقا تنظيمًا منهجيًا للعلم فإنه ينزلق في اتجاه أفلاطون وأرسطو. ومتى تطرق إلى منطقة الجاذبية التي يسير فيها فلاسفة الإغريق فإنه ينساق إلى الدوران في فلكهم.

سبينوزا وليبنتز

وعلى هذا النحو تكون مذهب كل من «ليبنتز» و«سبينوزا». ونحن لا نتجاهل ما ينطوي عليه هذان المذهبان من كنوز أصيلة. فقد صب كل من «سبينوزا» و«ليبنتز» في مذهبه عصارة قلبه، بما يفيض به من ابتكاراتهما العبقريّة وبما اكتسبه العقل الحديث. فلدى كل منهما، ولا سيما لدى «سبينوزا»، دفعات حدس تؤدي إلى تصدع إطار مذهبه الفلسفي. لكن إذا نحن جردنا المذهبين من العناصر التي تبعث فيهما الحركة والحياة، ولم نحفظ منهما إلا بالهيكل العظمي العام فإننا نجد أمامنا نفس الصورة التي نحصل عليها عند النظر إلى المذهب الأفلاطوني والمذهب الأرسطوطاليسي خلال المذهب الميكانيكي عند «ديكارت». فنحن حيال تنظيم لنتائج علم الطبيعة الحديث، وهو تنظيم يتم على غرار الميتافيزيقا الإغريقية.

وفي الواقع ما عسى أن يكون توحيد علم الطبيعة؟ إن الفكرة الملهمة لهذا العلم كانت تنحصر في عزل مجموعات من النقط المادية، داخل الكون، بحيث إذا علمنا موقع كل نقطة من هذه النقط في لحظة معينة، فإننا نستطيع تقدير هذا الموقع فيما بعد بالنسبة إلى أي لحظة كانت. وفيما عدا ذلك، لما كانت المجموعات المحددة على هذا النحو هي المجموعات الوحيدة التي يمكن أن تكون في متناول العلم الجديد، ولما كنا لا نستطيع

القول بصفة مبدئية إذا كانت إحدى المجموعات تحقق الشرط المطلوب أو لا تحققه، فقد كان من المجدي أن يسلك العالم دائماً في كل موطن، مسلماً **يُوحى** بأن هذا الشرط محقق بالفعل. وكان هذا المسلك قاعدة منهجية ملائمة جداً وبديهية كل البداهة إلى درجة أنه لم يكن من الضروري التصريح بها. فإن مجرد المنطق السليم ينبئنا أنه عندما توجد لدينا أداة فعالة في البحث، وكنا نجهل إلى أي حد يمكن تطبيقها فمن الواجب أن نستخدمها كما لو كانت لا تقف عند حد معين؛ إذ سوف يتسع الوقت دائماً للتوقف عند حد ما. لكن الإغراء كان شديداً جداً، فدفع الفيلسوف إلى أن يجسد هذا الأمل، أو هذه الوثبة للعلم الجديد بعبارة أدق، فيحول قاعدة منهجية عامة إلى قانون أساسي تخضع له الأشياء. وعندئذ يذهب إلى أقصى حد: فيفرض أن علم الطبيعة قد تمت نشأته، وأنه يحيط بجميع ما يحتوي عليه العالم الحسي. فيصبح الكون مجموعة من النقط التي يحدد موقعها تحديداً دقيقاً في كل لحظة بالنسبة إلى اللحظة السابقة، ويمكن حسابها نظرياً إلى أي لحظة كانت. وبالاختصار ينتهي المرء إلى المذهب الميكانيكي العام. لكن لم يكن كافياً أن تحدد صيغة هذا المذهب الميكانيكي، بل كان يجب تأسيسه، أي البرهنة على ضرورته، وبيان السبب في وجوده. ولما كانت الفكرة الإيجابية الجوهرية في المذهب الميكانيكي هي التضامن الرياضي بين جميع نقط السكون وتضامن جميع لحظاته فيما بينها، فقد وجب أن يقوم المذهب الميكانيكي على أساس مبدأ وحيد تلتقي فيه جميع الأشياء التي توجد متجاورة بحسب المكان ومتعاقبة من حيث الزمان. ومن ثم افترض أن الحقيقة الواقعية بأسرها تعطى دفعة واحدة. وكان التحديد المتبادل بين المظاهر المتجاورة في المكان يرجع إلى عدم قابلية الوجود الحقيقي للانقسام. وكانت الحتمية الصارمة للظواهر المتتابة في الزمان تعبر فقط عن أن الوجود بأسره متحقق في الأبدية.

وإذن فقد كانت الفلسفة الجديدة تتجه إلى أن تكون عودة للفلسفة الإغريقية أو تحولاتها. فهذه الفلسفة القديمة قد أخذت كل معنى من **المعاني الكلية** التي تركز فيها صيرورة ما أو تبلغ فيها أوجها؛ ثم فرضت أن جميع هذه المعاني معروفة، فجمعتها في

معنى كلي وحيد، هو «صورة الصور» ومعنى المعاني، كإله أرسطو. أما الفلسفة الجديدة فقد اتجهت إلى أخذ كل قانون من القوانين التي تعد شرطاً في صيرورة ما بالنسبة إلى قوانين أخرى تكون بمثابة المادة الدائمة للظواهر. ثم فرضت أنها معروفة جميعها، فجمعتها في وحدة تعبر عنها هي الأخرى تعبيراً دقيقاً، لكن وجب أن تظل هذه الوحدة مغلقة في ذاتها وثابتة، كما هي الحال بالنسبة إلى إله أرسطو.

حقاً إن هذه العودة إلى الفلسفة القديمة ما كانت لتتحقق دون صعوبات بالغة. فعندما يصهر الفلاسفة من أمثال أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين، جميع المعاني الكلية لعلمهم في معنى كلي واحد، فإنهم يشملون الحقيقة الواقعية بأسرها بنظرة عامة، وذلك لأن المعاني الكلية تعبر عن الأشياء نفسها، وتحتوي، في الأقل، على مضمون إيجابي معادل لها. أما القانون، على وجه العموم، فإنه لا يعبر إلا عن علاقة، وقوانين علم الطبيعة، على وجه الخصوص، لا تترجم إلا علاقات كمية بين الأشياء الواقعية، بحيث إذا قام فيلسوف من المحدثين بالتأليف بين قوانين العلم الجديد، كما تفعل الفلسفة الإغريقية بصدد المعاني الكلية الخاصة بالعلم القديم، وإذا وجه جميع النتائج لعلم طبيعة يظن أنه يعرف كل شيء، نحو نقطة واحدة، فإنه يترك جانباً ما تحتوي عليه الظواهر من عناصر حسية محددة، وهي الكيفيات المدركة والإدراكات الحسية نفسها. ويبدو أن تركيبه لن يحتوي إلا على جزء من الحقيقة الواقعية. وفي الواقع كانت النتيجة الأولى للعلم الجديد هي قطع الحقيقة الواقعية إلى نصفين، كم وكيف، فأرجع النصف الأول إلى حساب الأجسام، والآخر إلى حساب الأرواح. ولم يقم فلاسفة الإغريق مثل هذه الحواجز لا بين كيف والكم، ولا بين الروح والجسد، فالمعاني الكلية الرياضية في نظرهم تشبه المعاني الكلية الأخرى وهي مرتبطة بغيرها، وتدخل بصفة طبيعية جداً في المراتب التدريجية للمعاني. ففي ذلك الحين كان الجسم لا يعرف بالامتداد الهندسي، ولم تكن الروح تعرف بالشعور، وإذا كانت النفس لدى أرسطو (ψυχή)، وهي الكمال الأول لجسم حي، أقل روحانية من «نفسنا» فذلك لأن جسمها (σῶμα)، وهو المشبع بالصورة، أقل جسمانية من «جسمنا».

وإذن لم يكن الفارق بين هذين الحدين حاسماً كما نراه اليوم، ثم أصبح حاسماً، ومن ثم فقد وجب على تلك الميتافيزيقا التي تهدف إلى وحدة مجردة، أن تقنع، أو ألا تدخل في تركيبها إلا نصف الحقيقة الواقعية، أو تفيد، على العكس من ذلك، من الاستحالة المطلقة لإرجاع أحد النصفين إلى الآخر، لكي تنظر إلى أحدهما كما لو كان ترجمة للآخر. فإن الجمل المختلفة ستعبر عن أشياء مختلفة إذا كانت تنتمي إلى لغة واحدة أي إذا كانت بينها قرابة صوتية. أما إذا كانت تنتمي إلى لغتين مختلفتين، فمن الممكن أن تعبر عن الشيء بعينه، ويرجع السبب في ذلك، على وجه الدقة، إلى اختلافهما الصوتي الأساسي. وهكذا الأمر بالنسبة إلى الكيف والكم، وإلى الروح والجسد. فلما قطع الفلاسفة كل صلة تربط هذين الحدين انتهوا إلى تقرير تواز صارم بينهما، تواز لم يفكر فيه القدماء، وإلى اعتبار أنهما ترجمتان، لا على أن كلا منهما عكس الآخر، وأخيراً انتبهوا إلى اتخاذ وحدة ذاتية أساسية كجوهر لثنائية الجسم والروح. وهكذا، فإن التركيب الذي سمت إليه هذه الميتافيزيقا أصبح قادراً على شمول كل شيء. وجاء مذهب ميكانيكي علوي يوازي بين كل ظاهرة من ظواهر التفكير، وكل ظاهرة من ظواهر الامتداد، بين ضروب الكيف وضروب الكم، بين الأرواح والأجساد.

وهذا التوازي هو الذي نجده - حقاً بصورة مختلفة - لدى كل من «ليبتز» و«سبينوزا»، ويرجع عدم اتفاقهما إلى تفاوت الأهمية التي ينسبانها إلى الامتداد. فعند «سبينوزا» يحتل الحدان «التفكير والامتداد» نفس المكانة بحسب المبدأ في الأقل. وإذن فهما ترجمتان لأصل واحد، أو هما، كما يقول «سبينوزا»: صفتان لذات واحدة، يجب أن نطلق عليها اسم الإله. وهاتان الترجمتان بل وعدد لا نهاية له من الترجمات الأخرى، بلغات لا نعرفها، كل هذا راجع إلى الأصل المشترك الذي يطلبها بل يحتملها، كما يترجم آلياً جوهر الدائرة في الوقت نفسه بواسطة شكل هندسي ومعادلة، إن صح ذلك التشبيه. والأمر على خلاف ذلك لدى «ليبتز» إذ نرى أن الامتداد ترجمة هو الآخر، لكن التفكير هو الأصل، ومن الممكن أن يكون هذا التفكير في غنى عن أن يترجم، نظراً لأن الترجمة لا تصنع إلا من

أجلنا. فإذا سلمنا بوجود الله فإننا نسلم ضرورة بوجود جميع المناظر الممكنة للإله، أي بوجود العوالم الصغرى^(١) (Monades) غير أننا نستطيع دائماً أن نتخيل أن منظرًا ما قد التقط من زاوية خاصة، ومن الطبيعي بالنسبة إلى عقل ناقص كعقلنا أن ينظم المناظر المختلفة من جهة الكيف، تبعًا لنظام وموقع وجهات نظر متماثلة تمامًا من جهة الكيف، يظن أن جميع المناظر قد التقطت منها. والحقيقة أن وجهات النظر ليست موجودة؛ وذلك لأنه لا وجود إلا لمناظر؛ وكل منظر منها يتحقق كاملاً وغير قابل للانقسام ومعبّرًا، بطريقته الخاصة، عن الحقيقة بأسرها وهي الإله. لكننا نحتاج إلى ترجمة تعدد المناظر المتباينة فيما بينها، بتعدد هذه الوجهات من النظر الخارجية بعضها بالنسبة إلى بعض، كما نحتاج أيضًا إلى أن نرمز إلى الصلة الوثيقة، إلى حد قليل أو كثير، بين هذه المناظر، بموقف هذه الوجهات من النظر بعضها بالنسبة إلى بعض، وتجاورها أو بعدها، أي بنوع من المقدار. وهذا هو ما يعبر عنه «ليبتز» عندما يقول: إن المكان هو نظام الأشياء المقترنة في الوجود، وإن إدراك الامتداد غامض (أي يتناسب مع عقل ناقص) وإنه لا وجود إلا للعوالم الصغيرة^(٢)، وهو يريد بذلك أن الوجود الكلي الواقعي ليس له أجزاء، ولكنه يتكرر إلى ما لا نهاية له وهو يتكرر بتمامه في كل مرة داخل نفسه (وإن كان ذلك بصور مختلفة)، وإن جميع هذه الضروب من التكرار يكمل بعضها بعضًا. مثال ذلك أن البروز المرئي في شيء ما يكافئ مجموع المناظر الصلبة (Stéréos copiques) التي قد تلتقط له من جميع النقط، وبدلاً من أن يرى المرء في البروز تجاوراً لأجزاء صلبة، يستطيع أيضاً أن يعتبره - كما لو كان تكاملاً متبادلاً بين هذه المناظر بتمامها، كل منظر منها قائم في كليته، وغير قابل للانقسام، ومختلف عن الأخرى ومع ذلك فهو يعبر عن شيء واحد بعينه، فالكل أي الإله هو هذا البروز نفسه في نظر (ليبتز) والعوالم الصغرى هي تلك المناظر المستوية التي يكمل بعضها بعضًا؛ وهذا هو السبب في أنه يعرف الإله بأنه «الذات التي ليس لها وجهة نظر» أو يعرفه أيضاً بأنه، الانسجام العام، أي التكامل

(١) أو الجواهر البسيطة التي يعبر كل منها على حد طاقته، عن العالم بأسره «المترجم».

(٢) أي الجواهر البسيطة. «المترجم».

المتبادل بين العوالم الصغرى. وفي الجملة، يختلف (ليبنتز) هنا عن «سبينوزا» من جهة أنه يعد الميكانيكية الكونية مظهرًا تتشكل به الحقيقة الواقعية من أجلنا، بينما يجعلها «سبينوزا» مظهرًا تتشكل به هذه الحقيقة لذاتها.

حقًا لما ركز الفيلسوفان الحقيقة الواقعية كلها في الإله، وجدا من العسير الانتقال من الإله إلى الأشياء، من الأبدية إلى الزمن؛ بل كانت الصعوبة بالنسبة إلى هذين الفيلسوفين أكثر بكثير مما كانت بالنسبة إلى فيلسوف مثل «أرسطو» أو «أفلوطين» وحقيقة اهتدى «أرسطو» إلى إلهه بضغط المعاني والتداخل المتبادل بينها، تلك المعاني التي متى وصلت إلى كمالها أو أوجها فإنها تعبر عن الأشياء المتغيرة في العالم. وإذن فقد كان إلهه أسمى من العالم، وكان زمان الأشياء مجاورًا لأبدية الإله، وكأنه صورة متدهورة منها. لكن المبدأ الذي ينتهي إليه المرء^(١) بمقتضي المذهب الميكانيكي العام، والذي يجب أن يكون جوهرها لا يركز في ذاته المعاني الكلية أو الأشياء بل يركز قوانين أو علاقات. لكن العلاقة لا توجد على حدة، والقانون إنما يربط حدين يتغيران، فهو لا ينفك عن الظواهر التي يهيمن عليها. وإذن فالمبدأ الذي تأتي جميع العلاقات لتتركز فيه، والذي يعد أساسًا لوحدة الطبيعة، لا يمكن أن يكون أسمى من الحقيقة الواقعية الحسية. فهو لا ينفك عنها، ويجب أن نفرض أنه داخل الزمن وخارجه في آن واحد، وأنه مركز في وحدة جوهره، مع ذلك فقد قضي عليه بأن ينشر تلك الوحدة على هيئة سلسلة لا بدء لها ولا نهاية. وبدلًا من أن يصرح الفلاسفة بمثل هذا التناقض الفاضح انساقوا بالضرورة، إلى التوضيح بأضعف هذين الحدين، وإلى اعتبار المظهر الزمني للأشياء كما لو كان وهمًا محضًا. وقد قال (ليبنتز) ذلك في عبارات واضحة، فهو يجعل كلاً من الزمان والمكان إدراكًا حسيًا غامضًا. وإذا كان تعدد العوالم الصغرى لا يعبر لديه إلا عن اختلاف المناظر الملتقطة من الوجود العام فإن تاريخ كل عالم أصغر على حدة لا يبدو في نظر هذا الفيلسوف،

(١) يقصد التكلم هنا عن المحدثين «المترجم».

شيئاً آخر سوى كثرة المناظر التي يمكن أن يأخذها جوهر بسيط (موناد) (Monade)^(١):
عن نفسه بحيث ينحصر الزمان في مجموعة وجهات النظر لكل عالم أصغر عن نفسه،
كما ينحصر المكان في مجموعة وجهات النظر لجميع العوالم الصغرى عن الإله. لكن
فكرة (سبينوزا) أقل وضوحاً، ويبدو أن هذا الفيلسوف حاول أن يقرر بين الأبدية وبين ما
يستمر في الزمن نفس الفارق الذي كان (أرسطو) يقرره بين الجوهر والأعراض، وهذه
محاولة شاقة جداً، وذلك لأنه لم يعد ثمة وجود لمادة (أو هيولي $\nu\lambda\eta$) تقيس الفارق
بين الجوهرى والعرضي، وتفسر الانتقال من الواحد إلى الآخر. وذلك لأن (ديكارت)
قد حذف هذه المادة (أو الهيولي) إلى الأبد. وأياً كان الأمر، فكلما تعمقنا في فكرة
(سبينوزا) عن العلاقات بين (غير المطابق) وبين (المطابق) شعرنا أننا نسير في الاتجاه
الأرسطوطاليسي كما أن العوالم الصغرى لدى (ليبنتز) كلما تحددت صورتها على
نحو أشد وضوحاً زاد اقترابها من المعقولات لدى أفلوطين^(٢). فالميل الطبيعي لهاتين
الفلسفتين يرجعهما إلى نتائج الفلسفة الإغريقية.

التوازي والوجود الواحد

ونقول بالإيجاز: إن أوجه الشبه بين هذه الميتافيزيقا الجديدة والميتافيزيقا الإغريقية
ترجع إلى أن كلا منهما تفترض أن هناك علماً واحداً، تام التكوين، تضعه الأولى في مكان
أسمى من العالم الحسي، وتضعه الثانية داخل هذا العالم الحسي نفسه، فينطبق هذا العلم
-(في كلتا الحالتين) على كل ما يحتوي عليه العالم الحسي من حقيقة واقعية. فالحقيقة
الواقعية لهذه الميتافيزيقا، أو تلك تشبه الحقيقة المنطقية في أنها توجد محققة بتمامها في
الأبدية: وكلتاها تنفر من فكرة حقيقة تخلق شيئاً فشيئاً، أي أنهما تنفران في حقبة الأمر

(١) Monade الجوهر البسيط وهو عالم لا متناه في الصغر. «المرجم».

(٢) ولقد حاولنا في دروسنا عن أفلوطين التي «ألقيناها في الكوليج دي فرانس» سنة ١٨٩٧-١٨٩٨، أن نستخلص أوجه
الشبه هذه. وهي عديدة ومثيرة للدهشة فإن التشابه يستمر حتى في الصيغ التي يستعملها هذان الفيلسوفان.

من ديمومة مطلقة.

أما أن نتائج هذه الميتافيزيقا الناجمة عن العلم قد قفزت حتى وصلت إلى داخل العلم بنوع من رد الفعل فهذا هو ما سنبينه دون مشقة. فإن كل ما في علمنا الحديث من نزعة تجريبية ما زال مشبعًا بهذه الميتافيزيقا. فعلم الطبيعة وعلم الكيمياء لا يدرسان سوى المادة غير الحية: وعندما يدرس علم الحياة الكائن الحي دراسة طبيعية وكيميائية فإنه لا يعتبر سوى الجانب غير الحي وإذن لا تنطوي التفسيرات الميكانيكية، ورغم ازديادها، إلا على جزء صغير من الحقيقة الواقعية. فإذا فرضنا من الوجهة المنطقية أن الحقيقة الواقعية بتمامها يمكن تحليلها إلى عناصر من هذا القبيل، أو إذا فرضنا في الأقل أن المذهب الميكانيكي يستطيع تقديم ترجمة تامة لما يحدث في العالم، فمعنى ذلك أننا نرتضي نوعًا من الميتافيزيقا وهي نفس الميتافيزيقا التي وضع فيلسوف مثل «ليبتز» أو «سبينوزا» مبادئها واستخلص نتائجها. حقًا إن عالم النفس الفسيولوجي الذي يؤكد التعادل التام بين الحالة الدماغية والحالة النفسية، والذي يتخيل أن عقلًا فوق مستوى البشر يستطيع أن يقرأ في الدماغ ما يمر في الشعور -نقول إن هذا الرجل يعتقد أنه بعيد جدًا عن ميتافيزيقي القرن السابع عشر، وقريب جدًا من التجربة. ومع ذلك فإن التجربة المحضة الأولية لا توقعنا على شيء من هذا القبيل. فهي تكشف لنا عن التبعية المتبادلة بين المادي والمعنوي، وعن ضرورة افتراض مادة دماغية للحالة النفسية، ولا تكشف لنا عن شيء أكثر من ذلك. فإذا كان حد من الحدود متضامًا مع حد آخر فإنه لا يترتب على ذلك أن هناك تعادلًا بين الحدين. وإذا كان لولب ما ضروريًا لآلة، وإذا كانت الآلة تسير عندما نترك اللولب فيها، وتتوقف عندما نخرجه فليس لأحد أن يقول إن اللولب معادل للآلة. فلكي يكون التقابل تعادلًا فإنه ينبغي أن يكون جزء ما من الآلة مقابلًا لجزء محدد من اللولب - كما يحدث في ترجمة حرفية عندما يعبر كل فصل عن فصل، وكل جملة عن جملة وكل كلمة عن كلمة. لكن الصلة بين الدماغ والشعور تبدو من نوع آخر مختلف عن ذلك تمامًا. إن الفرض القائل بوجود تعادل بين الحالة النفسية والحالة الدماغية لا

يتضمن تناقضاً حقيقياً فحسب، كما حاولنا البرهنة عليه في بحث سابق؛ بل إذا نحن استجوبنا الظواهر ووقفنا منها موقف الحياد، بدا لنا بوضوح أنها تشير إلى أن الصلة بين الحالتين، هي، على وجه الدقة، تلك الصلة التي توجد بين الآلة واللوب. فالحديث عن تعادل بين الحدين لا يعدو أن يكون تشويهاً للميتافيزيقا كما هي عند «سبينوزا» أو عند «ليبنتز»، أي تشويهاً يجعلها غير معقولة تقريباً. فالمرء يتقبل هذه الفلسفة كما هي من جهة الامتداد، ولكنه يشوهها من جهة التفكير. وهو يفرض، تبعاً «لسبينوزا» وتبعاً «لليبنتز» أن التركيب الموحد للظواهر المادية قد تم بالفعل، فكل شيء فيه يفسر تفسيراً حركياً (ميكانيكياً). أما بالنسبة إلى الظواهر الشعورية فإنه لن يذهب بهذا التركيب إلى نهايته، إذ يتوقف في منتصف الطريق، ويفرض أن الشعور مقترن في الوجود بهذا الجزء من الطبيعة أو ذاك، وأنه لم يعد مقترناً في وجوده بالطبيعة كلها. وهكذا. ينتهي المرء تارة إلى مذهب الظاهرة الكمالية (épiphénoménisme) الذي يربط الشعور ببعض الاهتزازات الخاصة؛ ويضعه في هذا المكان أو ذاك من العالم، وتارة ينتهي إلى مذهب «الوجود الواحد» وحدة الوجود الذي يبعثر الشعور في عدد كبير من الحبوب الصغيرة مساو لعدد الذرات. لكننا نعود في كلتا الحالتين إلى مذهب ناقص مأخوذ عن مذهب «سبينوزا» أو مذهب «ليبنتز». هذا إلى أننا قد نجد في تاريخ الفلسفة مواقف متوسطة بين هذا الموقف من الطبيعة وبين المذهب الديكارتي. وقد ساهم أطباء القرن الثامن عشر المتفلسفون، إلى حد كبير، بنزعتهم الديكارتية الضيقة في نشأة مذهب «الظاهرة الكمالية» ومذهب الوجود «الواحد» في العصر الحاضر.

نقد كانط

وعلى هذا النحو نجد أن هذه المذاهب الأخيرة تعد ضرورياً من التقهقر بالنسبة إلى نقد «كانط». حقاً إن فلسفة «كانط» مشبعة هي الأخرى بالاعتقاد القائل إن هناك علماً

وحيّدًا تمامًا يشمل الحقيقة الواقعية بأسرها. وحتى لو فحصنا هذه الفلسفة من زاوية خاصة لوجدنا أنها ليست إلا امتدادًا للميتافيزيقا لدى المحدثين، وصورة محورة من الميتافيزيقا الإغريقية. فإن «سبينوزا» و«ليبنز» قد تبعوا «أرسطو» عندما جعلوا الذات الإلهية مقرًا لوحدة المعرفة. وينحصر نقد «كانط»، في إحدى نواحيه على الأقل، في التساؤل عما إذا كان هذا الفرض بأسره ضروريًا للعلم الحديث كما كان ذلك شأنه بالنسبة إلى العلم القديم، أو إذا كان جزء من هذا الفرض يكفي وحده. ففي نظر القدماء كان العلم ينصب، في الواقع على المعاني الكلية، أي على أنواع من الأشياء وإذن متى ضغطوا جميع المعاني الكلية في معنى كلي واحد وصلوا ضرورة إلى كائن يمكن تسميته بالفكرة، دون ريب، لكنها كانت فكرة -كموضوع (pensée - objet)، بدلًا من أن تكون فكرة - كذات (pensée - sujet) وعندما كان «أرسطو» يعرف الإله بأنه فكرة الفكرة (νοήσεως νόησις)، فمن المحتمل أنه كان أكثر اهتمامًا بالمضاف إليه منه بالمضاف. فالإله عنده كان تركيبًا لجميع المعاني الكلية، أي معنى المعاني. لكن العلم الحديث يدور حول القوانين أي حول العلاقات، والعلاقة صلة يقررها العقل بين حدين أو أكثر. وليست إحدى العلاقات بشيء ما إذا لم يكن هناك عقل يقررها. وإذن لا يمكن للكون أن يكون مجموعة من القوانين إلا إذا مرت الظواهر خلال مصفاة العقل. ولا ريب في أن هذا العقل يمكن أن يكون عقل كائن أسمى من الإنسان سمواً لا نهاية له، فيضع أساساً لمادية الأشياء في نفس الوقت الذي يربطها فيما بينها؛ وذلك هو الفرض الذي يرتضيه «ليبنز» و«سبينوزا». غير أنه ليس من الضروري أن نذهب إلى هذا الحد البعيد، إذ إن العقل الإنساني يكفي للنتيجة التي يراد الحصول عليها هنا، وذلك هو الحل الذي ارتضاه «كانط» على وجه التحديد. فالفارق بين المذهب الاعتقادي لدى فيلسوف مثل «سبينوزا» أو مثل «ليبنز» وبين المذهب النقدي لدى «كانط» هو نفس الفارق الذي يفصل بين قولنا «يجب أن» وقولنا «يكفي أن» «فكانط» يوقف هذا المذهب الاعتقادي على المنحدر الذي كان ينزلق به بعيداً جداً نحو الميتافيزيقا الإغريقية، فهو يذهب إلى أكبر حد ممكن في اختزال النظرية التي تفترض أن علم الطبيعة لدى (جاليليو) يمكن

أن يمتد إلى ما لا نهاية له - حقاً إنه متى تحدث عن العقل الإنساني فإن حديثه لا يدور حول عقلك أو عقلي. وتنجم وحدة الطبيعة عن العقل الإنساني الذي يوحد، لكن عملية التوحيد هذه ليست شخصية. وهي تتصل بشعور كل فرد منا، غير أنها تتجاوز مدى هذا الشعور لدى الجميع. وهي أدنى مرتبة بكثير من إله جوهرى. ومع ذلك فهي أكثر شيئاً ما من العمل المنعزل لإنسان، بل من العمل الجماعي للإنسانية: وهي ليست جزءاً من الإنسان على وجه الدقة؛ بل الأولى أنها تتضمن الإنسان، على اعتبار أنها جو عقلي يتنفس فيه شعوره. ولو شئنا لقلنا إنها إله صوري (Dieu Formel)، أي شيء لم يصبح بعد إلهياً لدى «كانت»، لكنه يتجه إلى هذا المصير. وإنا نلمح هذا الاتجاه مع (فيشت) (Fichte). ومهما يكن من أمر، فإن من شأن افتراض (كانط) هو أنه يزود علمنا في جملته بطابع نسبي وإنساني، على الرغم من أنه طابع لإنسانية ذات مسحة إلهية إلى حد ما. وإذا فحصنا نقد «كانط» من هذه الناحية، وجدناه، ينحصر، على وجه الخصوص، في وضع حدود للمذهب الاعتقادي لدى سابقه، مع تسليمه بفكرتهم عن العلم، ومع اختزال ما يتضمنه من مسحة ميتافيزيقية إلى أكبر حد ممكن.

لكن الأمر يختلف عن ذلك فيما يتصل بفرقة «كانط» بين مادة المعرفة وصورتها. فإنه لما رأى أن العقل ملكة لتقرير العلاقات، قبل كل شيء، فقد نسب الحدود التي تقر بين هذه العلاقات إلى أصل خارج عن نطاق العقل. فكان يؤكد على خلاف الفلاسفة الذين سبقوه مباشرة، أنه لا يمكن تحليل المعرفة تحليلًا تاماً إلى حدود عقلية. فأدمج في الفلسفة من جديد، هذا العنصر الجوهرى في فلسفة «ديكارت»، والذي أغفله أتباع هذا الفيلسوف، لكنه أدمجه بعد أن حوره ونقله إلى مجال آخر.

وبهذا مهد الطريق أمام فلسفة جديدة قد تتخذ لنفسها مكاناً في مادة المعرفة، الخارجية عن نطاق العقل، وذلك عن طريق مجهود حدسي رفيع. فإذا تطابق الشعور مع هذه المادة وارتضى نفس معدل سرعتها ونفس حركتها، فلنا أن نسأل: هل يستطيع هذا الشعور أن يبذل مجهودين في اتجاهين عكسيين، فيسمو تارة ويهبط أخرى، فيقف داخلياً على

صورتني الحقيقة الواقعية، أي الجسم والروح، بدلاً من أن يلمحهما من الخارج؟ ألا يتيح لنا هذا المجهود المزدوج أن نحيا الحقيقة المطلقة من جديد، بقدر المستطاع؟ وفيما عدا ذلك، لما كنا سنرى في أثناء هذه العملية، أن العقل يظهر من تلقاء ذاته، ويتجزأ في الوجود الروحي الكلي، فإن المعرفة العقلية ستبدو في هذه الحالة، على حقيقتها، أي محدودة، دون أن تكون نسبية بعد الآن.

ذلك هو الاتجاه الذي كان يستطيع مذهب «كانط» أن يرشد إليه المذهب الديكارتي، بعد أن بعث به إلى الحياة من جديد. لكن «كانط» نفسه لم يسلك هذا الاتجاه.

ولم يرد أن ينخرط في هذا السبيل لأنه وإن حدد للمعرفة مادة خارج العقل فإنه كان يعتقد أن هذه المادة إما معادلة للعقل من حيث الامتداد، وإما أضيق نطاقاً منه. ومن ثم لم يعد يستطيع التفكير في اقتطاع العقل في هذه المادة، ولم يستطع، تبعاً لذلك، أن يرسم صورة لنشأة العقل ومقولاته. فقد كان من الواجب التسليم بقوالب العقل وبالعقل نفسه كما هو، وأن تلك القوالب تامة جاهزة من قبل، ولكن ليست هناك صلة قرابة بين المادة التي تعرض على عقلنا وبين هذا العقل نفسه. أما الاتفاق الذي يوجد بين الأمرين فيرجع إلى أن العقل يفرض صورته على المادة، بحيث لم يكن من الواجب فحسب أن يسلم «كانط» بأن الصورة العقلية للمعرفة هي شيء مطلق لا موضع لبيان نشأته، بل بدا أن مادة هذه المعرفة نفسها قد تفتت تفتتاً كبيراً عن طريق العقل إلى درجة يفقد المرء الأمل في الوصول إليها في حالة نقائها الأصلية. فلم تكن المادة «الشيء في ذاته» (La chose en soi)، ولم يكن إلا انكساراً من هذا الشيء في جونا.

أما إذا تساءلنا لماذا لم يعتقد «كانط» أن مادة معرفتنا أوسع نطاقاً من صورتها فسوف نجد هذا الأمر. إن النقد الذي حدده «كانط» بالنسبة إلى معرفتنا للطبيعة قد انحصر في بيان ما يجب أن ينسب إلى عقلنا، وما يجب أن ينسب إلى الطبيعة، على فرض أن هناك ما يبرر مزاعم علمنا، غير أن «كانط» لم ينقد هذه المزاعم نفسها. وأريد بذلك أنه ارتضى دون مناقشة فكرة العلم الوحيد الذي يصل بنفس القوة إلى إدراك جميع أجزاء الواقع (Donné)

وتنسيقها في مجموعة واحدة تنطوي على نفس الصلابة في جميع نواحيها. ولم يحكم في نقده للعقل المحض، أن العلم أصبح أقل موضوعية شيئاً فشيئاً، وأكثر رمزية بالتدرج بالقدر الذي انتقل فيه من المجال الطبيعي إلى المجال الحيوي، ومن المجال الحيوي إلى المجال النفسي. فهو يرى أن التجربة لا تتحرك في اتجاهين مختلفين أو ربما في اتجاهين متضادين، أحدهما يتناسب مع اتجاه العقل، والآخر يقف عقبة في طريقه. فلا يوجد، في نظره، سوى تجربة واحدة، وهي التجربة التي يمتد العقل عليها بأسرها. وهذا هو ما يعبر عنه «كانط» عندما يقول بأن جميع ضروب حدسنا حسية، وأنها أدنى مرتبة من العقل بعبارة أخرى. وهذا هو ما ينبغي التسليم به في الواقع، لو كان علمنا يبدو في جميع أجزائه بنفس الدرجة من الموضوعية. لكن لنفرض، على عكس ذلك، أن العلم سيصير أقل موضوعية شيئاً فشيئاً، وأكثر رمزية بالتدرج، وذلك تبعاً لانتقاله من المجال الطبيعي إلى المجال النفسي عبر المجال الحيوي. ففي هذه الحالة، لما كان من الواجب إدراك شيء على نحو ما للوصول إلى التعبير عنه بطريقة رمزية فسيوجد حدس بالظواهر النفسية، وبالظواهر الحيوية بصفة أشد عموماً، وسيحور العقل هذا الحدس وسيترجمه دون ريب، ومع ذلك فإنه سيتجاوز نطاق العقل. وبعبارة أخرى سيوجد حدس أسمى من العقل. وإذا كان هذا الحدس موجوداً، فمن الممكن أن تدرك الروح نفسها، بحيث لا توجد فحسب معرفة خارجية وخاصة بالظواهر. أضف إلى ذلك أنه إذا كان لدينا حدس من هذا القبيل، أي حدس أسمى من العقل، فستوجد دون ريب حلقات متوسطة تصل الحدس الحسي بالحدس الأول، كما هو شأن الأشعة تحت الحمراء مع الأشعة فوق البنفسجية. وإذن فسينهض الحدس الحسي نفسه. ولن يكتفي بإدراك شبح شيء في ذاته لا يمكن الإمساك به. ذلك أنه سيقودنا، هو الآخر، إلى الحقيقة المطلقة (بشرط أن ندخل على هذا الحدس بعض التصحيحات الضرورية) فما دمنا ننظر إلى الحدس الحسي نظرنا إلى المادة الوحيدة لعلمنا، فسوف يصطبغ كل علم بمسحة من النسبية التي تخص كل معرفة علمية للعقل، ومن ثم فإن الإدراك الحسي للأجسام، وهو نقطة البدء لعلم الأجسام، سيبدو هو ذاته نسبياً، وإذن كان يبدو أن الحدس الحسي نسبي. لكن لن يكون الأمر كذلك

إذا فرقنا بين مختلف العلوم، وإذا رأينا أن المعرفة العلمية للعقل (وهكذا الأمر بالنسبة إلى المجال الحيوي تبعاً لذلك امتداد مصطنع إلى حد كبير أو قليل، لطريقة خاصة من المعرفة، ليست رمزية بحال ما متى طبقت الأجسام. ولنذهب إلى حد أبعد من ذلك: فإذا كان يوجد نوعان مختلفان من الحدس على هذا النحو (هذا إلى أنه يمكن الحصول على الحدس الثاني بعكس اتجاه الحدس الأول)، وإذا كان العقل يتجه بطبيعته نحو الحدس الثاني، فليس هناك فارق جوهري بين العقل وهذا الحدس نفسه. فتهبط الحواجز بين مادة المعرفة الحسية وصورتها، كما تهبط بين «الصور المحضة» للحساسية ومقولات العقل. فنرى أن مادة المعرفة العقلية وصورتها (باعتبار أن هذه المعرفة قاصرة على موضوعها الخاص) تتخلق كل منهما الأخرى عن طريق التكيف المتبادل، إذ يتشكل العقل بقوالب الجسمية، وتتشكل الجسمية بقوالب العقل.

لكن «كانط» لم يشأ، ولم يستطع، التسليم بثنائية الحدس هذه. فإن التسليم بها كان يقتضي منه أن يعد الديمومة نسيج الحقيقة الواقعية نفسه، وأن يفرق تبعاً لذلك بين الديمومة الجوهرية للأشياء وبين الزمان المبعثر في المكان. وكان ينبغي أن يعتبر المكان نفسه، والهندسة التي لا تنفك عنه، حدّاً مثاليّاً تتجه نحوه الأشياء المادية في نموها، بدلاً من أن تنمو فيه بالذات. ولكن ليس ثمة شيء أشد معارضة من هذا لكتاب «نقد العقل المحض» في حرفيته؛ بل ربما في روحه أيضاً نعم إن المعرفة تبدو لنا في هذا الكتاب كما لو كانت قائمة مفتوحة على الدوام؛ والتجربة كما لو كانت دفعة من الظواهر المتتابعة إلى ما لا حد له. لكن «كانط» يرى أن هذه الظواهر تتبعثر شيئاً فشيئاً على سطح مستو: وهي خارجية بعضها عن بعض، كما أنها خارجية بالنسبة إلى العقل. وهو لا يشير مطلقاً إلى وجود معرفة داخلية تقف على هذه الظواهر في أثناء انبثاقها ذاتها، بدلاً من إدراكها، وقد اثبتت بالفعل -وهكذا تتعمق فيما وراء المكان والزمان ذي الطابع المكاني. ومع ذلك فإن شعورنا يقف بنا عند هذا المستوى، فهنا الديمومة الحقيقية.

ومن هذه الناحية أيضاً نجد أن «كانط» يشبه سابقه إلى حد كبير. فهو لا يسلم بوجود

حد وسط بين الوجود غير الزمني وبين الزمن المبعثر في لحظات متميزة بعضها عن بعض. ولما لم يكن هناك حدس ينتقل بنا إلى الوجود غير الزمني فإن كل حدس يكون، على هذا النحو، حدسًا حسيًا حسب تعريفه. لكن ألا يوجد مكان للشعور وللحياة بين الوجود الطبيعي المبعثر في المكان وبين وجود غير زمني لا يمكن أن يكون شيئًا آخر سوى وجود معنوي ومنطقي كشأن ذلك الوجود الذي كانت تتحدث عنه الميتافيزيقا الاعتقادية؟ نعم يوجد هذا المكان دون ريب. إذ لا يلبث المرء أن يفطن إليه بمجرد أن يستقر في الديمومة، لكي ينتقل منها إلى اللحظات بدلًا من أن يبدأ من اللحظات، لكي يربطها فيما بينها على هيئة ديمومة.

ومع ذلك، فقد اتجه الخلفاء المباشرون لكانط نحو الحدس غير الزمني لكي يتجنبوا النسبية لدى «كانط» حقًا يبدو أن معاني الصيرورة، والتقدم، والتطور تشغل حيزًا كبيرًا في فلسفتهم لكن هل تلعب الديمومة في هذه الفلسفة دورًا حقيقة؟ إن الديمومة الحقيقية هي التي تنجم فيها كل صورة عن الصور السابقة، مع إضافة شيء جديد دائمًا، ويمكن تفسيرها بهذه الصور بالقدر الذي يمكن تفسيرها به لكن استنباط الصورة مباشرة من الوجود الكلي الذي يفترض أنها أحد مظاهره، معناه الرجوع إلى مذهب «سبينوزا»، ومعناه أننا نسلك مسلك «ليبنز» و«سبينوزا» في إنكار كل تأثير فعال للديمومة. وفلسفة أتباع «كانط» مهما بدت صارمة تجاه النظريات الميكانيكية، فإنها تتقبل من المذهب الميكانيكي فكرة وجود علم واحد لا يتغير بالنسبة إلى كل أنواع الحقيقة الواقعية. وهي أقرب إلى هذا المذهب أكثر مما يخیل إليها، وذلك لأنها عندما تفحص المادة والحياة والتفكير، فتستفيض عن الدرجات المتتابعة للتعقيد التي يفترضها المذهب الميكانيكي بدرجات متعاقبة في تحقيق معنى ما أو مراتب التحقق الموضوعي لإدارة ما، فإنها ما زالت تتحدث عن درجات، وهذه الدرجات هي تلك التي يمر بها الوجود في اتجاه وحيد. وبالاختصار تفرق هذه الفلسفة في الطبيعة بين نفس الأجزاء التي كان يفرق بينها المذهب الميكانيكي، فهي تحتفظ من هذا المذهب برسمه، وتكتفي بأن تلونه بألوان أخرى، لكن

يجب إعادة هذا الرسم من جديد، أو نصفه في الأقل.

حقاً لا يمكن الوصول إلى ذلك إلا إذا أُلغى المرء عن منهج البناء الذي ارتضاه أتباع «كانط». وينبغي الرجوع إلى التجربة - وأن تكون تجربة مطهرة، أي تتحرر عند الحاجة، من الإطارات التي أنشأها عقلنا تبعاً لضروب تقدم تأثيرنا في الأشياء. وتجربة من هذا القبيل ليست تجربة غير زمنية. فهي تبحث فقط فيما وراء الزمان ذي الطابع المكاني الذي نعتقد أننا نلمح فيه ضرورياً جديدة مستمرة من ترتيب الأجزاء، عن ديمومة واقعية يتم فيها تجدد كامل لكل شيء ودون انقطاع. فهي تتبع الحقيقة الواقعية في جميع تعرجاتها. وهي لا تقودنا، على غرار منهج البناء، إلى معانٍ تزداد عموماً على الدوام، أو إلى طوابق بعضها فوق بعض في صرح رائع. أو هي على الأقل لا تترك فراغاً بين التفسيرات التي توحى إلينا بها وبين الموضوعات التي يراد تفسيرها. فهي تطمح إلى إنارة تفاصيل الواقع، لا جملته فحسب.

مذهب التطور و«سبنسر»

أما أن تفكير القرن التاسع عشر قد نادى بفلسفة من هذا القبيل، بحيث تكون متحررة من التعسف وقادرة على الهبوط إلى تفاصيل الظواهر الجزئية، فذلك أمر لا مجال للريب فيه. ومن المؤكد أيضاً أن هذا التفكير أحس أن هذه الفلسفة يجب أن تتخذ مكانها فيما نطلق عليه اسم الديمومة الواقعية. فظهور العلوم الأخلاقية، وتقدم علم النفس، والأهمية المتزايدة لعلم الأجنة بين العلوم البيولوجية - نقول لقد كان من الواجب أن يوحى ذلك كله بفكرة عن حقيقة واقعية تستمر داخلياً في وجودها، وهي الديمومة ذاتها. ولذا فإن جميع الأنظار اتجهت نحو ذلك المفكر الذي ظهر فجأةً بنظرية في التطور، يرسم فيها تقدم المادة نحو القابلية للإدراك الحسي في نفس الوقت الذي يرسم فيه اتجاه الروح نحو الطابع العقلي، ويتابع فيه درجات التعقيد في الصلة بين الخارجي والداخلي، وأخيراً عندما يأتي بنظرية تقول بأن التغير هو مادة الأشياء نفسها. وقد كان هذا هو منبع الجاذبية

القوية التي أثر بها مذهب التطور عند «سبنسر» في التفكير المعاصر. فمهما بدت لنا الصلة واهية بين «سبنسر» و«كانط» ومهما كان «سبنسر» جاهلاً، فيما عدا ذلك، بمذهب «كانط»، فإن ذلك لم يمنعه من أن يدرك، عند اتصاله لأول مرة بالعلوم البيولوجية، الاتجاه الذي يمكن أن تتابع فيه الفلسفة طريقها، مع تقديرها لنقد «كانط».

لكنه ما كاد ينخرط في هذه السبيل حتى عاد أدراجه. فقد وعد أن يضع نظرية خاصة بنشأة الكائنات، لكننا رأينا أنه يفعل شيئاً مختلفاً عن ذلك تماماً. حقاً إن نظريته تسمى نظرية تطور؛ وكانت تزعم أنها تصعد في المجرى العام للصيرورة، ثم تعود لتهبط فيه. والحقيقة أن هذه النظرية لا تمت بصلة إلى الصيرورة ولا إلى التطور.

وليس لنا أن نتعمق هنا في فحص تلك الفلسفة. فلنكتف بالقول بأن الحيلة المنهجية المألوفة لدى «سبنسر» **تنحصر في إعادة تركيب التطور بأجزاء من الأشياء المتطورة**. فإذا أنا ألصقت صورة على ورق مقوى، ثم قطعت الورق المقوى إلى عدة قطع، فإني أستطيع إعادة تكوين الصورة متى جمعت هذه القطع الصغيرة من الورق المقوى على النحو الذي ينبغي. والطفل الذي يتبع هذه الطريقة تجاه قطع إحدى لعب التسلية، والذي يضع أجزاء الصورة العديمة الشكل جنباً إلى جنب، وينتهي بالحصول على شكل جميل ملون، يخيل إليه، دون ريب، أنه قد أنتج الشكل واللون. ومع ذلك فإن عملية الرسم والتلوين لا تربطها أي صلة بعملية تجميع أجزاء صورة سبق رسمها وتلوينها. كذلك إذا ألفت بين النتائج الأولية جداً للتطور فإنك تحاكي، بقدر المستطاع، أشد نتائجه تعقيداً؛ لكنك لست أنت الذي حددت طريق نشأة هذه النتائج أو تلك، فإضافة المتطور إلى المتطور لا تشبه بحال ما حركة التطور نفسها.

ومع ذلك، فتللك هي الفكرة الوهمية لدى «سبنسر». فهو يأخذ الحقيقة الواقعية في صورتها الحالية، فيحطمها، ويبعثرها عندما يقذف بأجزائها في مهب الريح: ثم «يدمج» هذه الأجزاء، و «يجردها من الحركة»، ولما انتهى من محاكاة الوجود الكلي عن طريق التأليف بين قطع مختلفة الألوان خيل إليه أنه قد رسم خطوط هذا الوجود وحدد نشأته.

أما إذا كان الأمر خاصاً بالمادة، فإن العناصر المبددة التي يدمجها في الأجسام المرئية والملموسة تبدو تماماً كما لو كانت هي عين جزئيات الأجسام الأولية، تلك الجزئيات التي يفرض أولاً أنها مبعثرة في الفضاء. وعلى كل، فهذه الجزئيات «نقط مادية» ومن ثم فهي نقط ثابتة، وكائنات صلبة صغيرة حقيقة: كما لو كان من الممكن أن تكون الصلابة أصل المادية نفسه، رغم أنها أقرب الأشياء إلينا، وأيسرها تناولاً بالنسبة إلينا!! لكن كلما تقدم علم الطبيعة زدنا علماً باستحالة تصور خواص الأثير أو الكهرباء -وهي الأساس المحتمل لجميع الأجسام- على غرار خواص المادة التي ندركها. غير أن الفلسفة تصعد إلى ما وراء الأثير الذي ليس إلا صورة إجمالية للعلاقات التي تدركها حواسنا بين الظواهر. وهي تعلم جيداً أن ما تحتوي عليه الأشياء من عناصر مرئية وملموسة إنما يعبر عن إمكان تأثيرنا فيها. فلا يمكن الوصول إلى المبدأ الذي يقوم عليه الشيء المتطور إذا نحن جزأنا المتطور إلى عدة أجزاء -وليس يكفي أن تؤلف بين عدة نسخ من الشيء المتطور حتى ننتج التطور الذي يعد غاية له.

أما إذا كان الأمر خاصاً بالروح؛ فقد اعتقد (سبنسر) أننا إذا ألفنا بين الأفعال المنعكسة أمكننا أن ننتج الغريزة والإرادة العاقلة واحدة بعد أخرى. فهو لا يرى أن الفعل المنعكس المتخصص لا يمكن القول بأنه هو نقطة البدء، نظراً لأنه إحدى النقط التي انتهى إليها التطور، وهو في ذلك تماماً كالإرادة التي أصبحت أمراً ثابتاً. أما أن الطرف الأول من هذين الطرفين قد انتهى إلى صورته النهائية أسرع من الآخر، فذلك أمر شديد الاحتمال: لكن كلا الطرفين مستودع للحركة التطورية، والحركة التطورية نفسها لا يصح التعبير عنها لا بمقتضي الطرف الأول وحده، ولا بمقتضي الطرف الثاني وحده. فينبغي أن نبدأ بالمزج بين الفعل المنعكس والفعل الإرادي معاً. وينبغي بعد ذلك أن نتجه إلى البحث عن الحقيقة الواقعية السيالة التي تندفع بسرعة في هاتين الصورتين، والتي تساهم في كل منهما، دون أن تنطبق تماماً على إحدهما. ففي أحط درجات السلم الحيواني، أي لدى الكائنات الحية التي تنحصر في كتلة بروتوبلاسمية غير متنوعة، نرى أن رد الفعل

على الإثارة لا يحرك حتى الآن عملية محددة، كما هي الحال في الفعل المنعكس؛ وهو لم يصل بعد إلى مرحلة الاختيار بين عدة عمليات محددة، كما هي الحال في الفعل الإرادي، وإذن فهو ليس إراديًا، وليس منعكسًا، ومع ذلك فهو يؤذن بوجود كل من هذين الفعلين. ونحن نجرب على أنفسنا، شيئًا من النشاط الأصيل الحقيقي عندما ننفذ حركات نصف إرادية ونصف آلية لكي نتجنب خطرًا داهمًا؛ هذا إلى أن هذا المسلك ليس حتى الآن إلا محاكاة ناقصة للسلوك البدائي؛ وذلك لأننا نوجد في هذه الحالة تجاه خليط من نشاطين قد تم تكوينهما، وتحديد مكانهما في المخ والنخاع الشوكي، في حين أن النشاط الأول شيء أولي يتنوع بإنتاج نفس الأجهزة العصبية كجهاز النخاع الشوكي وجهاز المخ. لكن «سبنسر» يغفل ذلك كله، لأن منهجه ينحصر جوهريًا في إعادة التأليف بين الشيء الصلب، والشيء الصلب، بدلًا من العثور على العمل التدريجي الذي يفضي إلى الصلابة والذي هو التطور نفسه.

وأخيرًا فهل يدور الأمر حول التقابل بين الروح والمادة؟ لقد كان «سبنسر» محققًا عندما عرف العقل بهذا التقابل. وكان على حق عندما رأى أن العقل هو نهاية التطور. لكن عندما يصل إلى بيان هذا التطور فإنه يدمج أيضًا الشيء المتطور مع الشيء المتطور، دون أن يلمح أنه يبذل على هذا النحو، جهدًا لا فائدة فيه: بفرضه أقل جزء من الظاهرة الخاضعة للتطور حاليًا، يفرض وجود كل الظواهر المتطورة في الوقت الحالي؛ وإذن فمن العبث أن يزعم أنه يفسر نشأة هذه الظواهر.

وفي الواقع يرى «سبنسر» أن الظواهر التي تتعاقب في الطبيعة تطرح على العقل الإنساني الصور التي تمثلها. وإذن فالعلاقات التي توجد بين الظواهر تقابلها تمامًا علاقات بين التصورات. وهكذا نجد أن أشد القوانين الطبيعية عمومًا، وهي التي تتكاثر فيها العلاقات بين الظواهر، قد أفضت إلى وجود المبادئ الموجهة للتفكير، وهي المبادئ التي تدمج فيها العلاقات بين التصورات. وإذن تنعكس الطبيعة في العقل. والتركيب الداخلي العميق لتفكيرنا يقابل تركيب الأشياء نفسه قطعة بقطعة. فلاسلم بذلك جدلاً، لكن إذا

كان في استطاعة العقل الإنساني أن يتصور العلاقات بين الظواهر فمن الواجب أيضًا أن تكون هناك ظواهر، أي أحداث متميزة، ومنقطعة من الصيرورة المستمرة. وبمجرد أن يسلم المرء بوجود هذه الطريقة الخاصة في التحليل على النحو الذي نلمحه الآن، فإنه يسلم أيضًا بوجود العقل على النحو الذي يوجد عليه في الوقت الحاضر، ولا تتجزأ الحقيقة الواقعية بهذه الطريقة إلا بالنسبة إلى العقل وبالنسبة إليه وحده. فهل يظن أحد أن الحيوان الثديي والحشرة تسجل نفس المظاهر الطبيعية، وترسم فيها نفس الأجزاء، وتقسم «الكل» إلى أجزاء معينة بنفس الطريقة؟ ومع ذلك فإن الحشرة باعتبار أنها حيوان ذكي تحتوي على شيء من ذكائنا. فكل كائن يقسم العالم المادي تبعًا لنفس الخطوط التي يجب أن يتبعها تأثيره في هذا العالم، وهذه الخطوط الخاصة بالتأثير الممكن هي التي تتشابه وترسم شبكة التجارب التي تعد كل حلقة فيها ظاهرة من الظواهر. نعم إن مدينة ما تتكون من منازل فقط، وليست الشوارع إلا فواصل بين المنازل؛ كذلك يمكن القول بأن الطبيعة لا تحتوي إلا على الظواهر، وأن الظواهر متى وجدت فإن العلاقات لا تعدو أن تكون مجرد خطوط تمر بين الظواهر. لكن التجزئة التدريجية لأراضي البناء في المدينة هي التي حددت في آن واحد مكان المنازل، وتعاريجها، واتجاه الشوارع؛ ويجب الرجوع إلى هذه التجزئة لفهم الطريقة الخاصة للتقسيمات الفرعية التي تجعل كل بيت يوجد حيث هو، وكل شارع يتجه في اتجاهه الحالي. فالخطأ الأساسي الذي وقع فيه «سبنسر» هو أنه سلم بأن التجربة قد وجدت مجزأة، في حين أن المشكلة الحقيقية هي أن نعرف كيف تمت هذه التجزئة. وأسلم بأن قوانين التفكير ليست إلا إدماج العلاقات بين الظواهر. لكن متى سلمت بوجود الظواهر. مع تعاريجها التي تبدو لي بها في الوقت الحاضر، فإنني أفرض قدرتي على الإدراك الحسي والإدراك العقلي على النحو الذي توجد عليه في نفسي في الوقت الحاضر، وذلك لأنها هي التي تجزئ الحقيقة الواقعية، وهي التي تميز بين الظواهر في «الكل» الواقعي. وإذن، فبدلاً من القول بأن العلاقات الموجودة بين الظواهر هي التي حددت قوانين التفكير، يمكنني أن أفرض أيضًا أن صورة التفكير هي التي حددت تعاريج الظواهر التي أدركها والعلاقات التي بينها تبعًا لذلك،

وكلتا الطريقتين في التعبير سواء. فهما تعبران في الواقع عن الشيء نفسه. حقاً إننا متى استخدمنا الطريقة الثانية فإننا نقلع عن الحديث عن التطور. لكن نقتصر عند استخدام الطريقة الأولى، على الحديث عن التطور، دون التفكير فيه. ذلك لأن المذهب التطوري الحق هو الذي يهدف إلى البحث عن هذا الاتفاق الذي أمكن الوصول إليه تدريجياً بين العقل الذي ارتضى خطته التركيبية وبين المادة التي ارتضت طريقتها في الانقسام المستمر. فهذا التركيب وهذا الانقسام يتداخل كل منهما في الآخر. فكل منهما يكمل صاحبه. ولم يكن بد من أن يتقدما جنباً إلى جنب. وسواء سلمنا بوجود التركيب الحالي للعقل أم سلمنا بوجود الانقسام الراهن للمادة فإننا نظل في مجال الأشياء التي تطورت في كلتا الحالتين، لكن لا يخبرنا أحد بشيء عما يتطور بالفعل ولا عن التطور نفسه.

ومع ذلك، فإن هذا التطور هو الذي ينبغي العثور عليه فقد رأينا في مجال علم الطبيعة نفسه، أن العلماء الذين يذهبون إلى أكبر حد من التعمق فيه يميلون إلى اعتقاد أن المرء لا يستطيع أن يفكر تفكيراً استدلالياً في الأجزاء، كما يستطيع ذلك بالنسبة إلى «الكل»، وأن نفس المبادئ نفسها لا يمكن تطبيقها على أصل ضرب من ضروب التقدم وعلى نهايته، وأنه لا يمكن عدم التسليم بالخلق ولا بالإفناء مثلاً عندما يكون الأمر خاصاً بالجسيمات المكونة للذرة. وهم بهذا يميلون إلى اتخاذ مكانهم في الديمومة الواقعية أي في الزمان الوحيد الذي يتم فيه التكوين، لا تركيب الأجزاء فحسب. حقاً إن الخلق والإفناء اللذين يتحدثون عنهما خاصان بالحركة أو بالطاقة، لا بالوسط الأثيري الذي ربما تسرى فيه الطاقة والحركة، لكن ما عسى أن يبقى من المادة عندما نجردها من كل ما يحدد من الطاقة والحركة على وجه الدقة؟ فيجب على الفيلسوف أن يذهب إلى حد أبعد مما يذهب إليه العالم. فإذا صرف النظر تماماً عما ليس إلا رمزاً خيالياً رأى أن العالم المادي ينحل إلى مجرد تيار، وسريان متصل وصيرورة. وهكذا سيتخذ أهبطه للعثور على الديمومة الحقيقية في المجال الذي يكون العثور عليها فيه أكثر فائدة، أي في مجال الحياة والشعور. وذلك أنه يمكن إغفال السريان الوجودي دون الوقوع في خطأ جسيم، ما دام الأمر خاصاً بالمادة

غير الحية. وقد قلنا إن المادة مشبعة بالهندسة، ولما كانت حقيقة واقعية هابطة فإنها لا تستمر في الوجود إلا بسبب تضامنها مع الحقيقة الصاعدة لكن الحياة والشعور هما هذا الصعود نفسه. فمتى أدرك المرء جوهرهما بالانخراط في حركتهما، فإنه يفهم كيف تنجم وبقية الحقيقة الواقعية منهما فيظهر التطور، كما يظهر داخل هذا التطور التحديد التدريجي لكل من المادة والعقل، وذلك عن طريق التجمد التدريجي لكل منهما. لكن المرء يندمج عندئذ في الحركة التطورية، لكي يتبعها حتى نتائجها الحالية، بدلاً من أن يعيد تركيب هذه النتائج بطريقة مصطنعة، ابتداء من أجزائها نفسها. وتلك فيما يبدو لنا: الوظيفة الخاصة بالفلسفة. فإذا فهمت الفلسفة على هذا النحو، لم تنحصر فحسب في عودة الروح إلى نفسه، أو في التطابق بين الشعور الإنساني، والمبدأ الحي، الذي يفيض منه، أو في الاتصال بالمجهود الخالق. وإنما هي التعمق في الصيرورة العامة، وهي المذهب التطوري الحق، ومن ثم فهي الامتداد الحقيقي للعلم، ولكن بشرط أن يفهم العلم على أنه يضم مجموعة من الحقائق المشاهدة، أو التي قام البرهان عليها، لا على أنه نوع جديد من التفكير المدرسي (scolastique) الذي نما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر حول علم الطبيعة الذي أنشأه «جاليليو»، كما نما التفكير المدرسي القديم حول أرسطو.



الفهرس

٥	مقدّمة
١١	التَّطَوُّرُ الخَالِقُ
١٣	الفصل الأول: تطور الحياة - المذهب الميكانيكي والغائية - الديمومة
١٩	الأجسام غير العضوية
٢٨	التقدم في الزمن والفردية
٣٤	مذهب التحول
٥٣	علم الحياة والفلسفة
٦٢	البحث عن معيار
٧٠	التغير غير المحسوس
٧٣	التغير المفاجئ
٧٨	التكوين المستقيم
٨٤	وراثة الخواص المكتسبة
٩٢	نتائج المناقشة
٩٥	الوثبة الحيوية
١٠٥	الفصل الثاني: الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة - خمود، ذكاء، غريزة
١٠٨	التكيف والتقدم
١١٣	النبات والحيوان
١٢٦	صورة إجمالية عن الحياة الحيوانية
١٣٢	نمو الحيوانية
١٤٠	العقل والغريزة
١٥٥	الوظيفة الطبيعية للعقل
١٦٨	طبيعة الغريزة

١٧٨	الحياة والشعور
١٨٧	الفصل الثالث : معنى الحياة - نظام الطبيعة وشكل العقل
١٩٤	العلم والفلسفة
١٩٩	العقل والمادية
٢٠٨	النظام الهندسي
٢١٢	الهندسة والاستقراء
٢١٥	القوانين الطبيعية
٢١٨	فكرة الفوضى
٢٢٣	الأجناس والقوانين
٢٢٨	الفوضى والنظامان
٢٣٤	النشأة المثالية للمادة
٢٤٧	دلالة التطور
	الفصل الرابع : العملية السينماتوغرافية للتفكير، والوهم الميكانيكي - نظرة عامة
٢٦٧	على تاريخ المذاهب الفلسفية - الصيرورة الحقيقية والمذهب التطوري الخاطئ
٢٧٠	الوجود والعدم
٢٩١	الصيرورة والصورة
٣٠٥	أفلاطون وأرسطو
٣١٩	العلم الحديث
٣٣٤	ديكارت
٣٣٦	سبينوزا وليبنتز
٣٤٢	التوازي والوجود الواحد
٣٤٤	نقد كانط
٣٥١	مذهب التطور و«سبنسر»