



# الزمان بين كانط وبرجسون ( دراسة نقدية مقارنة )

إعداد

د. سامية عبد الرحمن

المدرس بقسم الفلسفة

كلية البنات - جامعة عين شمس





يعرض البحث للاجابة على هذه التساؤلات من خلال مقارنة بين كانط وبرجسون  
نوضح فيها كيف ربط كانط بين المكان والزمان ، وكيف فصل برجسون بينهما ونعرض لأوجه  
التشابه والاختلاف بين كل منهما من خلال معنى الزمان وطبيعته عند كليهما .

ويتضمن هذا البحث ثلاث أجزاء يعرض الجزء الأول منها لنظرة عامة حول مفهوم  
الزمان ومعناه بشكل عام : المعنى العلمى ، الفلسفى ، تعريفات الفلاسفة لمفهوم الزمان عبر  
عصور تاريخية مختلفة . فى العصر اليونانى ، الوسيط ، الحديث ، ونوضح هل يختلف معنى  
الزمان من عصر إلى آخر ، وإلى أى مدى هذا الاختلاف ، وهل توجد - رغم هذا التعارض -  
سمات مشتركة لمعنى الزمان تجمع عليها آراء الفلاسفة أم لا .

أما الجزء الثانى فيعرض لنظرية الزمان عند كانط ونعرض أولا لنظرية نيوتن وأيبنتز  
فى الزمان ثم نعقب ذلك بعرض لمنهج كانط الذى يجمع بين العقل والتجربة ونظريته فى الزمان  
التي ترتبط بنظرية نيوتن فى الزمان - من ناحية ، ونظرية ليبنتز من ناحية أخرى أو أنها تجمع  
بينهما ونعرض هنا أيضا لخصائص المكان والزمان عند كانط لتبين أنها تكاد تكون واحدة  
تقريبا .

أما الجزء الثالث فنعرض فيه لنظرية برجسون فى طبيعة الزمان ، ونبين إلى أى مدى  
تختلف طبيعة الزمان عند برجسون عن طبيعته عند كانط .

فأساس الزمان عند برجسون ليس هو الثبات والتجانس كما هو الحال عند كانط بل  
التغير والحركة . فالزمان وجود ، والوجود ديمومة وتغير مستمر .

الزمان الآنى عند كانط يختلف تماما عن الزمان الحيوى أو المستمر عند برجسون .

ويعد فهذا البحث محاولة متواضعة لعرض هذا المفهوم الزمانى بنظرة نقدية مقارنة  
لعلها تضيف جديدا إلى ما كتب عنه يتسم بالرؤية التاريخية .

وأرجو أن يجد القارئ فى هذا البحث ما يفيد ، والله الموفق .

## (١) معنى الزمان

- الزمان - كما جاء فى المعجم الفلسفى هو الوقت أو المدة الواقعة بين حادثتين الأولى سابقة والثانية لاحقة ، وجمع زمان أزمنة نقول السنة أربعة أزمنة أى أقسام ، فنقول الأزمنة القديمة والأزمنة الحديثة (١)

- أما عن العلم فهو لا يدرس زمانا كليا عاما ولا يدرس مكانا محدا تمام التحديد ، ولا يتحدث عن العلية كبدأ فكرى خالص ، إنما يتناول هذه وغيرها فى إطار مواقف تجريبية .

- أما فى المجال الفلسفى فنجد أن للزمان والمكان مفاهيم متعددة تختلف باختلاف الفلاسفة ، فإذا كان العلم قد تناول فكرتى الزمان والمكان باعتبارهما راجعين إلى الواقع أو الخبرة الحسية أو التجرية ، فإن المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما باعتبارهما مقولتين أوليتين قيليتين عند العقليين والمثاليين ، وباعتبارهما مقولتين وجوديتين بالمعنى التجريبى . وبالنسبة لموضوعيتين عند الواقعيين .

- ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الأخرى - المكان هو نظام وجود الأشياء معا أو تساوقيهما فى الوجود - Co- ex-istence والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succession أو تعاقبهما فى الوقوع ، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لاتنقسم هى متصل الزمان المكائى أو متصل المكان الزمانى ، وهذا المتصل الزمانى المكائى هو الأصل والمادة الأولى التى تتشكل منها كل الموجودات . (٢)

- وهكذا تباينت الآراء حول الزمان والمكان بين الفلاسفة ، ولا غرابة فى هذا ، فالاختلاف طابع الفكر الفلسفى الأصل ، ولا يبراد للفلاسفة أن يكونوا نسخا متكررة لبعضهم البعض .

- والمذاهب التى يضعها السابقون فى الزمان يمكن أن ترد فى النهاية إلى ثلاثة مذاهب رئيسية :

(١) المذهب الطبيعى ويمثله أرسطو .

(٢) المذهب النقدى ويمثله كانط .

(٣) المذهب الحيوى الذى يتزعمه برجسون :

(١) د . إبراهيم مكيور : المعجم الفلسفى ص ٩٥ .

- وقد عرف أرسطو الزمان بأنه مقياس الحركة ، ومعنى هذا أن الزمان مرتبط بالحركة من حيث أنه يعد السابق واللاحق منها . أو أن الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر . (١)

ويرى أرسطو أنه على الرغم من ارتباط الزمان بالحركة إلا أنه يرى أن الزمان ليس الحركة نفسها على أساس أن الزمان كلى عام ، وأيضا كل تغير إما أسرع أو أبطأ ، بينما الزمان ليس كذلك ، لأن البطء والسرعة يحددان الزمان ، فالسريع هو المتحرك كثيرا في وقت قليل ، والبطيء هو المتحرك قليلا في وقت كثير ، ولكن الزمان لا يحدد بالزمان سواء على أساس أنه كم أو كيف . (٢)

- ويربط أرسطو بين الزمان والمكان فيقول أن الحركة خاضعة للمقدار الكمي ، وكل مقدار كمي متصل ، فإن الحركة إذن متصلة . (٣)

- وما يهمنا - في هذا البحث ليس أن نشرح تفصيلا نظرية أرسطو في الزمان والحركة ، ولكن أن نوضح فقط الروح اليونانية من حيث تعريفها لطبيعة الزمان وارتباطه بالمكان .

فإذا عدنا إلى ما قلناه في هذا التحليل الموجز لفكرة الزمان عند أرسطو خاصة والفلاسفة اليونانيين عامة رأينا أنها مرتبطة كل الارتباط بفكرتهم في الوجود .

فالوجود عندهم في الثبات أكثر منه في التغير ، ولذا حاولوا دائما أن يسلبوا الزمان طابع السيلا والتغير الدائم بأن قالوا بالآن الذي لا توجد فيه حركة وجعلوه المكون الأصلي للزمان .

- ومن هنا يمكن القول بأن الروح اليونانية والفلسفة القديمة قد نظرت إلى الزمان من ناحية الثبات .

وما يميز فكرة الزمان عند اليونان هو أن الآن الأساس الأول من بين آتات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر .

وإذا كان أرسطو قد عنى خاصة ببيان قيمة الآنين الآخرين حين أدخلهما في تعريفه (من جهة المتقدم والمتأخر) أي الماضي والمستقبل إلا أنه لم يعمق هذا المعنى ولم يستخلص

(١) د . ابراهيم منكر : المعجم الفلسفي ص ٩٥ .

(٢) د . عبد الرحمن بنوي : الزمان الوجودي ص ٦٠ .

نتأجه ، بل سرعان ما ربط هذا بالمكان حين قال أننا نميز في المكان الذي تجرى فيه الحركة بين متقدم في المكان ومتأخر عليه . ولما كان الزمان مقدار الحركة أو عددها ، فإننا نميز فيه كذلك بين متقدم ومتأخر ، وفهم التقدم والتأخر هنا على نحو مكاني خالص .

ونتيجة لهذا كله فإن أرسطو والفلاسفة اليونانيين عامة لم يفهموا طبيعة الزمان بمعنى أنه الأصل في التناهي في الوجود .

- وإذا كانت نظرة اليونانيين إلى الزمان هي نظرة الثبات وبالتالي فهم الزمان على غرار المكان فإن أهم ما يميز نظرة المحدثين إليه - أو ما حاولوا أن يقلوه . . هو - التغيير فقد جاء برجسون وحاول أن يدرك الزمان في سيلائته الدائم ، وأن يبعد عنه كل ما يشعر بالثبات خصوصا ما في فكرة الزمان من آثار لفكرة المكان .

إلا أن خاصية إرتباط الزمان بالمكان نجدها أيضا في العصر الحديث واضحة عند ديكارت .

فقد أعطى ديكارت اهتماما خاصا للمكان وخاصة في كتابه قواعد المنهج .

ويقول ديكارت : " ليس الجسم وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذي يدركه الذهن والذي يتغير تغيرا ميكانيكيا أى في مكان (١) "

أما عن الزمان فله معنيان عند ديكارت :

- زمان طبيعي مرتبط بالمكان .

- زمان نفسى مستقل عن المكان أو زمان الحدس .

أما كانط فقد نظر إلى الزمان نظرة ذاتية خالصة بأن استبعده من الأشياء في ذاتها ومن التجربة الخارجية ونقله من الخارج إلى العقل .

فالزمان والمكان عند كانط غير موجودين خارج تمثلاتنا .

يقول كانط : إن الزمان والمكان مع ما يملأهما من ظواهر في عالم المحسوسات لاوجود لهما خارج تمثلاتنا وفى نقد العقل الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتي الحساسة الصورية بينما يحتل المكان الصورة الأخرى منها . والزمان والمكان عند كانط صورتان أو ليتان Apriori قبليتان ولايرجعان بحال إلى العالم الخارجى وما نكتسبه من معارف أى أنهما ليسا بعديان إنهما من الأفكار والقوالب النظرية الموجودة فى

العقل ، أو ضمن المفردات الواردة في تعنى من يخرج بواسطة الحواس (١) \*

أما هيغل فقد رأى أن الطبيعة تتبدى ( تظهر ) في شكل إيجابى هو المكان وحبذا للجدل عنده فإن كل حقيقة وكل واقع به ثلاثة مظاهر أو مراحل : الايجاب والسلب والمركب منهما .

فإذا افترضنا أن الايجاب هو المكان ، فإن نقضيه هو الزمان الذى يكون هنا سلبيا ولا يمكن أن نتوقف عند الفكرة ( المكان ) ونقيضها ( الزمان ) بل يجب أن نصل إلى المركب منهما وهى عنده الحركة .

فالحركة هى جماع المكان والزمان ، والفكرة المركبة منهما .

فالزمان والمكان عند هيغل من نوع واحد ، فالمكان يتكون من حقيقة الزمان ، ولو حللنا فكرة المكان لانتبهنا إلى الكشف عن حقيقة الزمان (٢) .

- وعند برجسون لا وجود إلا بالزمان وعلى أساس الزمان ؟ سواء أكان الوجود هو وجود النفس أو الوجود ككل .

والزمان الذى يعنيه برجسون هو ما أسماه بالديمومة *Durée* ومن هنا يكون الزمان أو الديمومة مقولة وجودية وليست مقولة معرفية كما كان الامر عند كانط .

إن الزمان الحقيقى عند برجسون هو الزمان الحى الشخصى . . زمان الواقع النفسى فى الذات الشاعرة التى تحدهه النفس وتحياه تجربة باطنية فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجودية وليست معرفية .

وينبغى أن تميز عند برجسون بين هذا الزمان الحقيقى الذى هو ديمومة الوجود النفسى ، وبين الزمان الخارجى الذى نتصوره على غرار المكان والذى يجب تخليصه من المكان ، ونستخلص من هذا أن المكان ليس على نفس المستوى من الأهمية كالزمان ، بل إن برجسون ينتقد بشدة الزمان المكائى الذى نادى به كانط ، ويرى أن الزمان متباين تماما من المكان .

فبينما الأول لا ممتد وكيفى يكون الثانى ممتدا وكمياء كما يرى برجسون أن الزمان المكائى ليس حقيقيا لأنه زمان سكونى استاتيكي يقبل لقسمة فى حين أن زمان الديمومة -

(١) و . مرادويه : برسف كرم : المعجم نفسى ص ٨٤ .

\* ستمرد إلى تفصيل هنا فى الجزء الثانى من الحديث عن الزمان عند كانط .

الزمان الحقيقي هو زمان تطوري حركى حى لايقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقي - زمان الديمومة - نصل اليه عن طريق الحدس لأن الديمومة اتصال كيقى وجودى وليست مرتبطة بالرياضة أو التجريد . . أنها اتصال غير منقسم . . إنها تاريخية وتقدمية وتطورية وكيفية خلاقة .

## (٢) طبيعة الزمان عند كانط

قبل أن نعرض لمذهب كانط فى طبيعة الزمان رأينا أولا أن نعرض لمنهجه ، ذلك أن مذهب أى فيلسوف لاينفصل عن منهجه ، فما المذهب سوى المنهج مطبقا أو هو المنهج تحت محك التجربة .

وقد رأى شارل بيجمى أن لكل فلسفة عظيمة زمانان ، زمان أول هو زمان المنهج ، زمان ثان هو زمان الميتافيزيقيا أو زمان المذهب (١) .

ولكننا نقول أنه قد يكون من الخطأ أن نتحدث عن زمانين : منهج ومذهب ، لأننا هنا بصدد زمان واحد لاموضع فيه للفصل بين منهج ومذهب ونحن لانستطيع أن نحدد مذهب كانط بون الرجوع أولا إلى منهجه .

وقد دعى الفيلسوف الفرنسى ديكارت إلى أهمية المنهج وضرورته ، ووضع قواعد أسماها قواعد المنهج ، ورأى أنه " خير للإنسان أن يعدل عن التماس الحقيقة من أن يحاول ذلك بغير منهج (٢) .

- منهج كانط

الواقع أن أهمية منهج كانط يكمن فى أنه منهج نقدى فى المقام الأول ، فهو يعتمد على نقد التيارات الموجودة من جهة ، ويجمع بين العقل والتجربة من جهة أخرى .

اعتقد كانط أن الفلسفة قبله كانت موزعة بين تيارين رئيسيين : تيار النزعة العقلية الذى يرى أن الحقائق المتعلقة بالطبيعة وبما فوق الطبيعة إنما تدرك بالعقل وحده مستقلا عن التجربة الحسية ، فقد رأى العقليون أمثال أفلاطون وديكارت ولايبنتز أنه لا يوجد بين المعرفة العقلية والحسية فارق إلا فى الدرجة : فقد بين أفلاطون فى موضوعات الحواس صورا نافعة أو تركيبات مبهمة من ماهيات عقلية .

(١) د . زكريا ابراهيم : بيرسون . نوايخ الفكر الفرنسى ص ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكارت ص ١١٤ .

أما ديكارت فقد استلزم بين المحسوس والمعقول إلى التمييز بين الأفكار البهيمية والأفكار الواضحة . أما ليبنتز فقد طبق مبدأ الاستمرار على الصلة بين المحسوس والمعقول (١)

أما تيار النزعة التجريبية فقد أرادت أن تقتصر المعرفة على ما تأتي به الحواس ومن ثم هاجمت الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التي لاغنى عنها في كل معرفة حقه وقد رد الحسيون المعقول إلى المحسوس فجلوا من الفكرة إحساسا أو انطبعا ضعيفا .

فقد رأى لوك مثلا أن المعرفة العقلية إنما هي عمل ذهني قليل الجوى ينزح إلى استعادة روابط الأشياء التي زدنا بها أفكارنا الحسية . كما رأى هيوم أن الانطباع الحسي هو الحالة القوية من أحوال الوجدان (٢)

- وقد جاء كتاب كانط " نقد العقل المجرد " Critique of pure Reason بحثا في نظرية المعرفة حاول فيه كانط أن يبين فساد كلا التيارين " النزعة العقلية والنزعة التجريبية " الأولى لتجاوزها لحدودها ، والثانية لتصورها فالأولى تجاوزت حدود العقل وطاقاته فادعت إمكان الوصول إلى إثبات كيانات لايمكن أن تكون موضوعات للتجربة مثل الله والحرية الانسانية وخلق النفس .

أما تيار النزعة التجريبية فهو معيب هو الآخر لأنه اقتصر على معطيات التجربة الحسية . صحيح أن المعرفة ترد إلى التجربة من حيث مادتها ، لكن أصحاب هذه النزعة نسوا أو تغافلوا عن أن المعرفة تنتمي إلى العقل من حيث إطارها فلاغنى " في رأى كانط " عن العقل والتجربة معا في بناء المعرفة البشرية .

ومن هنا فقد سعى كانط إلى طريقة لادخال الضرورة والشمول فيما يستمدده العقل من معطيات تجريبية لا رابطة بينها .

- ويشرح كانط نفس الفكرة في كتابه السالف فيقول : " أنه ليس ثمة شك في أن معرفتنا كلها تبدأ من التجربة وعلى ذلك فليست لدينا معرفة من حيث الترتيب الزمني سابقة على التجربة .

ولكن على الرغم من أن كل معرفتنا تبدأ مع التجربة ، فلا يستتبع ذلك أنها كلها تنشأ من التجربة أو تظهر منها ، فربما كانت معرفتنا حتى التجريبية منها مؤلفة مما نقلناه من

إنطباعات ومما تقدمه ملكة المعرفة من ذاتها . ( بحيث لا تكون الانطباعات الحسية سوى فرصة أو مناسبة فحسب . فإذا كانت ثمة معرفة تستقل عن التجربة وعن جميع انطباعاتنا الحسية فإننا نسميها بالمعرفة القبلية Apriori ونخرق بينها وبين المعرفة التجريبية ذات المصادر البعدية a posteriori أعنى أنها تستمد من التجربة .

- ويرى كانط في الجزء الثاني من كتابه " نقد العقل المجرد " أن التصورات بغير العيانات تكون جوفاء والعيانات بغير التصورات تكون عمياء .

وهنا أيضا يتقد كانط المثاليين أو العقليين أمثال ديكارت وباركلي وأمثالها من الذين يؤمنون بأن العقل يستقل وحده بالمعرفة بعيدا عن أى أثر للقوة الحاسة أو التخيلية . (١)  
وهذا كله يوضح أن كانط يرى أنه لاغنى للعقل والتجربة معا في بناء المعرفة البشرية .

### نظرية كانط في الزمان :

قبل أن نعرض لمعنى الزمان وطبيعته عند كانط نتوقف قليلا عند معنى الزمان والمكان عند نيوتن وليبينتزي لئلا نرى مدى تأثير كل منهما على نظرية كانط في الزمان .

### الزمان عند ليبنتزي :

وضع ليبنتزي نظرية نسبية للمكان تتفق مع تصوره للموناد ( فالموناد ليس وهما أو خيالا فافترض أن المكان هو مجموعة العلاقات الخارجية التي تربط الموناد بعضها ببعض ، أو هو على حد تعريفه " ترتيب في المعية " كما أن الزمان " ترتيب في التتابع " .

اذن لا وجود للمكان الواحد المطلق ، كما كان الامتداد عند ديكارت أو المكان المطلق عند نيوتن إننا نجد أنفسنا هنا في هذا العالم أمام علاقات مكانية كثيرة ، أما فكرة المكان الموجودة في أذهاننا فهي عبارة عن معنى مجرد يتمثله الذهن ، ولا حقيقة له في العالم الواقعي . (٢)

أما الزمان ، فلم يكن يشكل مشكلة في ذلك الوقت فهو مقياس الحركة ، كما يقول أرسطو ، وهو " ترتيب في التتابع " ترتيب الظواهر والأحداث ، والانتقال من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل .

(١) د . نازلي اسماعيل صحن الفكر الفلسفي ص ٢٢٢ . الفلسفة الحديثة ص ٢٢٠ ، ص ٢٢١

(٢) د . نازلي اسماعيل : الفلسفة الألمانية نظرية العلم ص ٩٢

فالزمان هو نضاد التوالى وهو لايقوم إلا فى النسب الموجودة بين أشياء تتوالى أى أنه  
تتابع للأشياء وليس سابقا عليها .

أما نيوتن فهو يرى فى الكتاب الأول من المبادئ الرياضية عام ١٦٨٥ أن المكان  
المطلق ذو طبيعة خاصة مستقلة ، ولا تربطه أية علاقة بالموضوعات الخارجية .

• أما المكان النسبى فهو المكان المحسوس المرتبط بالأجسام الموجودة فيه .

وهو يقول : " إن المكان المطلق والنسبى لهما نفس الشكل ونفس العظم ، ولكنهما  
مختلفان فى قياسها وحسابها فالمكان المطلق يكون قياسه قياسا عقليا ورياضيا فى حين أن  
المكان النسبى يكون قياسه قياسا تجريبيا ونصادف أحيانا مقياسا ثابتا كالأرض مثلا ولكن  
لاينبغى فى هذه الحالة أن نخلط بينه وبين المكان المطلق .

فالمكان المطلق هو المكان فى ذاته مستقلا عن الأشياء الموجودة فيه (١)

• أما الزمان عند نيوتن : فقد قسمه إلى زمانين : مطلق ونسبى .

أما الزمان المطلق فهو الزمان الحقيقى الرياضى ، وهو قائم بذاته مستقل بطبيعته ،  
وعلى العكس من هذا نجد الزمان النسبى ظاهريا عاميا ، وهو مقياس حسى خارجى لأية مدة  
بواسطة الحركة ، وهو الزمان المستعمل فى الحياة العادية على هيئة ساعات وأيام وشهور  
وأعوام .

وهذا الزمان يستخدم فى الفلك مقياسا لحركة الأجرام السماوية ، بينما الزمان المطلق  
لايرتبط بأية حركة .

يقول نيوتن إذن بزمان مطلق قائم بذاته شبيه بذلك الزمان الأصيل الذى قالت به  
الافلاطونية الحديثة ، وبزمان نسبى يقرب من الزمان الطبيعى الارسطى .

والقول بأن الزمان مطلق يعنى أنه مستقل عن الحركات التى تجرى به ، ويعنى أيضا  
أنه موضوعى وليس ذاتيا .

هكذا وجد كانط نفسه حائرا بين التفسير الميتافيزيقى العقلى للمكان ، والتفسير العلمى  
له من ناحية أخرى أى أنه وجد نفسه بين نظرتين متناقضتين عن المكان والزمان ، المكان  
والزمان المطلق عند نيوتن ، المكان والزمان النسبى عند ليبنتز ومع ذلك فكل نظرية كان لها ما  
يبيررها فى مجال العلم والفلسفة ، وقد جاءت حملة كانط ونظريته فى الزمان شاملة للنظريتين  
معا .

## الزمان عند كانط : معنى الزمان :

فى رسالة \* فى صورة ومبادئ العالم المحسوس والعالم المعقول (\*) بين كانط :  
رأيه فى طبيعة المكان والزمان بوصفهما صورتين قبليتين للقوة الحساسة ، وباعتبار أن المكان  
هو صورة الحواس الظاهرة ، وأن الزمان هو صورة الحس الباطن .

والمكان ليس تصورا من تصورات العقل أى مقولة بالمعنى الارسطى ، أو تمثلا من  
تمثلات الذهن كما هو الحال عند ليبنتز ، أو فكرة فطرية فى العقل كما هو الحال عند ديكارت ،  
وإنما هو عيان قبلى سابق على الادراك الحسى للأماكن المختلفة .

والزمان أيضا هو مثل المكان صورة قبلية للقوة الحساسة . ولكن إذا كان المكان هو  
قانون التتالى بين المحسوسات ، فإن الزمان هو قانون التوالى بينهما .

- ويعتقد كانط أنه بذلك قدوضع الشرط الضرورى لقياس الحركة فى علم الميكانيكا ،  
أما أن نعين الزمان بالحركة كما كان يفعل ليبنتز فذلك مما يتناقى مع صدق قوانين هذا العلم .

والحق أنه استطاع فى هذه الرسالة أن يدافع عن حقيقة العالم المحسوس ، فجعل له  
قوانينه الخاصة التى تختلف عن قوانين العالم المعقول ، لذلك فهو لايريد منا أن نطبق مبادئ  
العالم المحسوس على العالم المعقول وهذه الحكمة الكانتية الأساسية تساعدنا فى عدم تجاوز  
العالم المحسوس وعدم استخدام المبادئ التى تتعين بها المحسوسات فى فهم التصورات (١) .

- ويأتى عام ١٧٨١ أى بعد نشر هذه الرسالة بحوالى احد عشر عاما ، وينشر كانط  
كتاب " نقد العقل المجرد " هذا الكتاب الذى يعبر عن ثورة كانط على التفكير الفلسفى القديم  
والحديث على السواء .

وقد عرف كانط المكان والزمان فى الجزء الأول من هذا الكتاب ( أى فى الحساسية  
المتعالية ) بتعريف مماثل تقريبا لما قاله من قبل فى الرسالة السابقة ، حيث قال أن الزمان  
والمكان صورتان قبليتان للقوة الحساسة الأولى ( المكان ) للحواس الظاهرة ، والثانية ( الزمان )  
للحس الباطن . ويتنظم الأشياء وفقا لهاتين الصورتين .

والدليل على ذلك أن كل ما نتمتله من صفات وخصائص للمكان فى علم الهندسة  
ينطبق تماما على الواقع المحسوس ويمثل هذا الجزء من هذا الكتاب ثورة كانط التى يوجهها  
أولا ضد ليبنتز وقولف وذلك يجعله القوة الحساسة مصدرا من مصادر المعرفة .

(\*) تقدم كانط بهذه الرسالة الى جامعة كونجسبرج فى ٢١ من اغسطس ١٧٧٠ لشغل وظيفة أستاذ فى المنطق وما بعد

فالعقليين من أمثال ليبنتز ونولف تك عزرا القوة الحساسة مصدرا من مجال المراقبة ،  
أما كانط فهو يبنى العلم الرياضى على العيان القبلى للقوة الحساسة .

ثم أن هذه الثورة بوجهها ضد هيوم خاصة وضد الشكاك عامة ، وذلك يجعله المكان  
والزمان صورتين قبليتين للقوة الحساسة لا يمكن الشك أبدا فى حقيقتهما .

فالمكان والزمان إذن هما العيانان القبليان للقوة الحاسة أو هما الصورتان التى تبنى  
عليهما الرياضيات . فعلم الهندسة يجعل العيان المجرى للمكان أساسا له وعلم الحساب بشكل  
بنفسه تصوراته عن العدد بواسطة الاضافة المتتالية للوحدات فى الزمان . وكذلك علم الميكانيكا  
، فهو لا يستطيع أن يشكل تصورات عن الحركة إلا بواسطة تمثل الزمان .

والحق أن نظرية كانط فى الزمان والمكان تجمع بين النظرية التجريبية والنظرية  
الرياضية أو المطلقة فهى من جانب تؤكد القيمة الضرورية والكلية للزمان والمكان ، ومن جهة  
أخرى تؤكد موضوعية المكان والزمان فى عالم الظواهر .

وقد وضع كانط براهين عديدة من أجل اثبات أن السمات الخاصة التى يتصف بها  
المكان والزمان هى سمات لاتسمع لنا قط بأن نرجعهما إلى التجربة أو ننسب إليهما وجودا  
واقعيًا خارجيا .

\* وقد أورد كانط أربع حجج للبرهنة على أن الزمان والمكان سابقان على كل تجربة  
فى كتابه " نقد العقل المجرى " نوردتها على النحو التالى :

(١) الحجة الأولى أو الدليل الأول يتلخص فى أننا لانستطيع أن نتصور الأشياء متميزة خارجة  
عنا أو متجاوزة بعضها إلى جانب بعض ، أو قائمة فى أماكن مختلفة ، إلا إذا كانت لدينا  
فكرة عن المكان . وكذلك نحن لانستطيع أن نتصور الأشياء باعتبارها متقاربة فى نفس  
الوقت ، أو متعاقبة بعضها على أثر البعض الآخر ، إلا إذا كان لدينا تمثل سابق للزمان ،  
باعتباره دعامة أولية سابقة على التجربة .

وإنن فإن تصورنا للمكان أو الزمان لايمكن أن يكون مستخرجا من التجربة ،  
مادامت صورة المكان وصورة الزمان مفترضتين من قبل فى كل تجربة .

(٢) الحجة الثانية تتلخص فى أننا نستطيع أن نتصور ألا تكون هناك موضوعات فى المكان ،  
لكننا لانستطيع أن نتصور عدم وجود مكان أصلا وبالمثل قد نستطيع أن نتصور زمانا  
خلوا من الظواهر ولكننا لانستطيع أن نتصور الظواهر خارجة تماما عن الزمان وغير

مترابطة به أصلا.

فليس في وسعنا إذن أن نمحو من ذهننا تصورنا للمكان والزمان لأن هاتين الصورتين هما بمثابة الشرطين الأوليين لا مكان قيام الظواهر.

(٣) أما الحجة الثالثة فهي تتلخص في أننا نتمثل أمكنة عديدة ونقتصور أزمنة مختلفة ، ولا يمكننا أن نتصور هذه الجزئيات المكانية أو تلك الأقسام الزمانية إلا إذا كان هناك " مكان واحد " و" زمان واحد " يكمنان وراء كل هذه التصورات المتعددة للأمكنة المتباينة والأزمنة المختلفة.

وإذن فلا بد من أن يكون تصورنا للمكان والزمان بمثابة حدس أولى لا يرجع

أصلا إلى التجربة (١)

(٤) والحجة الرابعة تتلخص في أننا نتصور المكان والزمان غير متناهيين ، في حين أن التجربة لا تقدم لنا سوى مقادير متناهية . فلا يمكن إذن أن يكون مثل هذا التصور قد اشتق من التجربة بل لابد من اعتباره حدسا أوليا .

وقد أضاف كانط إلى هذه الحجج الأربع التي أوردها في " نقد العقل المجرد "

حجة أخرى أوردها في " المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة " فقال :

إنه لو كان تصورنا للمكان ( والزمان ) مجرد مفهوم مكتسب لاحق على التجربة الخارجية ، لكانت المبادئ الأولى التي تقوم عليها الرياضة مجرد ظواهر عرضية تتسم بكل ما يتسم به الإدراك الحسى . من " لاضرورة " .

فالمكان والزمان إذن ليسا مشتقين من الاحساسات أو مستمدين من التجربة ، بل هما الدعامة الأولية التي يستند إليها كل إحساس ، خارجيا كان أم باطنيا (٢) فالمكان هو صورة الحس الخارجى ، في حين أن الزمان هو صورة الحس الباطن وقد تكون صورة الزمان أوسع وأشمل من صورة المكان ، لأن كل ظاهرة تحدث في المكان تحدث أيضا في الزمان ، في حين أن العكس ليس بصحيح .

ولكن المهم هو أن المكان والزمان هما الحدسان اللذان تقيم عليهما الرياضيات

الخالصة كل معارفها وأحكامها .

---

(١) حاول كانط في القسم الأول من العرض الميتافيزيقى أن يبرهن على أن الزمان امتثال قبلى Apriori Representation أي سابق على التجربة وأن الزمان عيان أو حدس Intuition وليس تصور Concept في

الحجة الرابعة والخامسة .

وخلى على قديسيه ان يفسر ان الزمان ليس له وجود مستقل بل هو مجرد مفهوم حدىس المكان ، نجد ان الحساب والميكانيكا في الزمان ، هم حصر خاص ضرورى اولى هو حدىس الزمان .

فالهندسة هى علم المكان ، فى حين ان الحساب هو علم الزمان مادام مفهوم العدد إنما يتكون من الإضافة المتعاقبة للوحدات فى الزمان ، وكذلك الميكانيكا بصفة خاصة هى علم الزمان ، لأنها لاتستطيع أن تصوغ مفاهيمها المتعلقة بالحركة إلا عن طريق تمثىل الزمان . (١)

### خصائص المكان والزمان

عرض كانط لخصائص المكان والزمان من خلال العرض الميتافيزيقي ، والعرض

الترسندنتالى: العرض الميتافيزيقي :

(١) المكان ضرورى من حيث هو شرط لمعرفة الأجسام الخارجية ، واذن فهو أولانى .

يقول كانط

(١) " لا أستطيع أن أتخلص من هذا التصور ( التمثىل ) كما لا يستطيع ديكارت أن يلغى الكوجيتو (٢)

ولا يقصد كانط أن المكان موجودا فى ذاته مجردا عن الاجسام ، ولكن المكان من حيث هو تصور باق لاينعلم ، فهو بهذا المعنى أولانى لا على جهة نسبية فحسب بل على جهة مطلقة أيضا (٣)

(٢) المكان واحد وجميع الأماكن التى يمكن تصورها إنما تتلاشى فى مكان واحد لا غير .

(٣) المكان لامتناه تتصوره غير ذى حد ، وهذا أيضا يجعله مخالفا للتصور .

وهاتان الخاصيتان الوحدة والاتهاى تثبتان أن المكان ليس موضوع تصور بل موضوع حدىس لأن هذه طبيعة باطنة خاصة ليست من شأن التصور الذى هو فى ماهيته كلنى ومجرد .

وبالإجمال المكان يعرف أولائنا بالحدىس (٤)

(١) د . زكريا ابراهيم : كانط : ص ٧٤ .

(٢) اميل بوترو كانط : ص ٥٨ .

(٣) ر . عبد الرحمن بدوى . الزمان الوجودى ص ١٠٦ .

(٤) كانط : اميل بوترو : ص ٥٩ .

## العرض الترنسندنتاليس :

(٤) المكان له قيمة موضوعية لأنه يفسر إمكان الرياضيات الخالصة والتطبيقية (١)

(٥) وإذا كان المكان أولانيا فهل هو مثالي أم موضوعي ؟

الواقع أن المكان ليس مثاليا ولكن أيضا ليس واقعا بالمعنى المطلق فكانت لا يؤمن بالذهب الذي يؤكد واقعية المكان . إنه مثالي ولكن لا بمثالية مطلقة . فهو لا يبنى المكان ولا يؤلفه من معان ذهنية ، وما دام المكان هو شرط الأشياء وشرط الحقائق الرياضية على السواء ، فإذا كان للأشياء واقعية كان للمكان واقعية من باب أولى .

وهنا نجد كانت يأخذ بنظرية تجمع بين ليننتز ونيوتن في طبيعة المكان . فالمكان ليس مطلقا أو مثالي بصفة مطلقة كما هو الحال عند نيوتن ولا هو كما هو الحال عند ليننتز انه مثالي ولكن ليس بصورة مثالية مطلقة وهو أيضا يتمتع بصفة الموضوعية .

أما الزمان فخصائصه مشابهة للمكان فالعرض الميتافيزيقي يذهب إلى استخلاص أصله ، وطبيعته الأولانية على النحو التالي :

(١) فالزمان يعرف أولانيا لأنه شرط المعية Simultaneite والديمومة Durée اللتين تدركهما في الأشياء الخارجية أو الداخلية .

إننا لاندرک شيئا نون أن نضعه في الديمومة ، والديمومة تقتضى الزمان . فمعنى الزمان أولانى بالقياس إلى التجربة .

(٢) والزمان لا يمكن أن يكون موضوع تصور لأنه واحد في حين أن التصور لا يملك قط وحدة حقيقية .

(٣) والزمان ليس مثاليا مثالية مطلقة ولا موضوعيا ( أى واقعا ) بالمعنى المطلق .

فالزمان بما هو شئ في ذاته مستحيل ولكنه متميزا أصلا عن تصورات الفهم وشرط للظواهر الداخلية لا سبيل إلى الخلط بينه وبين أحوالنا الذاتية ، وللزمان موضوعية حقيقية ، فبواسطته تكون الحوادث ظاهرات لا محض ظواهر (٢)

الزمان له حقيقة موضوعية من حيث صلتها بكل الموضوعات التي يمكن أن تقدم لنا بواسطة الحس فليس ثمة موضوع يقدم لنا في التجربة لا يخضع لشرط الزمان .

نفس ليس ضمنه ، بل هو خارج عن ذاته ، فالزمن مجردة وامتداد ، انه أو نحن .  
 كوجود الفيزيوع الخارج عن الشيء في ذاته .

فكأن الزمان موجودا في كل تجربة حسية واستثار لول أن يكون شيئا موجودا في  
 الخارج كوجود الشيء في ذاته ، هذا هو ما يسمى بالثالية المتعالية للزمان (١) .

فالمذهب كما عبر عنه كانث نفسه ذو مثالية ترنسندنتالية وواقعية تجريبية .

(٤) الزمان لامتناه بينما التصور إنما هو لاعمين - فالزمان ليس تصورا بل هو عيان أو حدس  
 وكون الزمان بهذا المعنى يقتضى اللاتناهي في الزمان ففكرة اللاتناهي في الزمان تقتضى  
 فكرة العيانية لأن كل تحديد يفترض مقدما زمانا لا نهائيا وما دام امتثال اللاتناهي  
 بالعيان ، فالزمان بوصفه لامتناهيا هو عيان وليس تصورا .

(٥) يضيف كانط إلى هذه الخصائص التي عرضها في العرض الميتافيزيقي خاصية أخرى  
 أوضحها في العرض المتعال ( الترנסندنتالي ) وهي أن التغير لا يمكن أن يفهم بون الزمان  
 بوصفه عيانا قريبا .

فالزمان إذن هو الشرط الضروري الكلي لفهمنا للتغير والحركة .

- أثبت كانط عن طريق العرضين ( الميتافيزيقي والمتعال أن الزمان عيان خالص ،  
 وهذا العيان الخالص هو الشرط لكل معرفة قبلية لدينا عن الزمان بما في ذلك اليدييات الساسة  
 ومضمون هذا العيان الخالص هو النسب أو الاضافات الزمانية التي لا بد أن تتحقق الظواهر  
 على أساسها بالنسبة إلى الذات العارفة ، أعنى أن الزمان شكل الظواهر .

## نقطة :

أقر كانط موضوعية الزمان ولم ينكرها - فموضوعية الزمان هي الشرط الضروري  
 لكل تجاربنا ، وإنما الذي انكره هو واقعية الزمان المطلقة . فالزمان لا يوجد في الموضوعات  
 بل في الذات المعانية لها .

ولكن ماذا تعنى الموضوعية عند كانط ، وهل يتفق هذا اللفظ مع ما نعنيه نحن  
 بالموضوعية ؟ الاجابة لا فالموضوعية تعنى الوجود خارج العقل أى في الأشياء الخارجية ذاتها .  
 أما عند كانط فالموضوعية تعنى " الواقعي " نو حقيقة وليس وهما من نتاج الخيال .

فالواقعية عند كانط باطنه صرفه لا وجود لها إلا فى عقولنا بمثابة شروط لاستطيع الحساسية بغيرها أن تدرك مضمون التجربة الخارجية فتسمية كانط لهذه الواقعية الباطنة الصرفة بالموضوعية فيه مغالاه أو عدم دقة فى اللفظ .

- وأول ما يلفت النظر فى نظرية كانط فى الزمان ، والتي عرضها فى نقد العقل المجرد هو الخلط الظاهر بين الزمان والمكان . فلو قارنا المكان والزمان كما يعرفهما كانط لوجدنا بينهما مشابهة تكاد تكون تامة ، لكن الأشياء التى فى المكان الذى هو صورة خارجية لا يمكن أن تسخر ذهنى إلا باجتياز الزمان الذى هو صورة داخلية .

ولسنا بحاجة إلى بيان هذا التشابه بين المكان والزمان عند كانط ، فعرض كانط نفسه والحجج التى أوردها متوازية متناظرة تماما فى كلا العرضين . وكانط نفسه لا ينكر هذا على أى نحو حتى أنه انتهى فى عرضه لهما إلى الحديث عنهما كأنهما شئ واحد من حيث طبيعتهما ، وكل ما هنا لك من فارق ظاهر هو أن الزمان يقوم على التوالى بينما المكان يقوم على التتالى ( بمعنى الوجود جنباً الى جنب ) .

وفيما عدا هذا - فإن الخصائص والماهية واحدة من حيث الصلة بالوجود ، حتى أن كثيرا من المؤرخين والعارضين لمذهب كانط يتحدث عنهما معا وكأنهما شئ واحد فى تحديد الخصائص والماهية (\*)

وهذا المزج قد يكون طبيعياً من وجهة نظر كانط ، إذ هو لم ينظر إليهما إلا على أنهما شكلان قبليان للحساسية ، وأنها لوجود لهما خارج الذات ، أى ليسا أشياء قائمة بذاتها .

وهذا أمر قد يكون مفهوماً بالنسبة إلى مذهب حاول القضاء على الميتافيزيقا بمعنى إدراك الوجود كما هو فى ذاته ، وأنكر قهرتنا على معرفة الأشياء فى ذاتها ، وقال بنسبة المعرفة إلى الذات العارفة ، مذهب يكاد أن يتلخص فى نظرية المعرفة وحدها .

ولكن هذا لا يمكن أن يفهم بالنسبة الى مذهب فى الوجود يؤمن بإمكان قيام الميتافيزيقا على هذا الأساس أعنى على أساس أنها البحث فى الوجود من حيث ماهيته ومعناه .  
فما يؤخذ على كانط هنا شيئين :

(١) حسابانه الزمان شكلاً قبلياً تدرك على نحوه مدلولات الحس ، ولاوجود له فى الوجود الخارجى ، ولاصلة له بالموضوعات الخارجية كما هى فى ذاتها .

(٢) خلطة بين الزمان والمكان حتى كادا أن يصبحا شيئاً واحداً مما أدى إلى سوء فهمها على



### الزمن والوعي في فلسفة بيرجسون

يقوم مذهب بيرجسون بنكته على مبدأ أساسي جوهرى هو الديمومة أو الزمان الحقيقي .

يقول بيرجسون أن الأصل في كل فلسفته هو فكرة الديمومة أي الزمان الحقيقي معنى أنا أنوم أو أنا أحياء في الزمان إننا فلنا موجود .

ويرى بيرجسون أن الزمان هو نصيح الحياة ، ونحن نحيل الحياة إلى مجرد حالات رصوفة فإننا بهذه الحالة تستبعد منها زمنها الحقيقي . (١)

إن الكون يدوم في الزمن ، وكلما تعمقتا في فحص طبيعة الزمن فهنا أن الديمومة بل على الاختراع وخلق الصور والاعداد المستمر للجديد على وجه الاطلاق . (٢)

- وإذا كان كائن قد خلط بين الزمان والمكان بحيث جعلهما شيئاً واحداً تقريبا في خصائصهما فذلك لأنه لم يستطيع أن يميز بين القيرىاتى والنفسى على حد تدبير بيرجسون - ثم أرام يبين لنا على الخاص ودتهجها ، بل مملكة الإسرائكية الخاصة ، إنما كان على ما يرى في قوله بأن نفس لواحده ، وتجربة لا تفسر في نظره في اتجاهين مختلفين ، بل لهما كتابين متعارضان : أحدهما اتجاه العقل ، والآخر اتجاه مضاد للعقل ، سمي بيرجسون بأسم الوجدان intuition (٣) بل هناك في اعتباره تجربة واحدة فحسب شغلها العقل وحده ، إذ هذا ما عناه كائن بقوله إن كل عياناتنا حسية أى تحت عقلية .

ولكن هذا الزعم يكون صحيحا إذا كانت درجة الموضوعية في العلم واحدة في كل جزائه ، أما إذا تصورنا العلم قابلا للزيادة والنقصان في درجة الموضوعية ، بأن تقل وضوعيته وتزداد درجة رمزيته ، كلما انتقل من القيرياتى إلى النفسى مارا بما هو حيوى - إذا تصورنا هذا فسيكون ثمة وجدان أو عيان لما هو نفسى ولما هو حيوى ، مما يستطيع العقل أن يدركه حقا ، ولكن بدرجة قاصرة ، لأنه يتجاوز نطاق العقل ، وذلك لأن الإدراك يتم لنا بملكه أسمى من العقل في الوجدان ، فإذا كانت هذه الملكة ممكنة - وهى كذلك عند

(١) هنرى بيرجسون : التطور الخلاق ص ١٢ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٠ .

(٣) كلمة intuition تأتي بمعنى روح أن عند بيرجسون ترجمت من قبل عند كائن بمعنى العيان وهى تعنى عند بيرجسون

برجسون - خرجنا من النطاق النسبي الضيق الذي اعتقلنا فيه كانط - نطاق عالم الظواهر ، بل سنتعدها إلى المطلق الروحي ، إلى ينبوع الأصلى للوجود ، فنذكره كما هو فى ذاته وبذا يسقط هذا الحاجز المتيع المزعوم الذى وضعه كانط بين العقل وبين الشئ فى ذاته . (١) وإذا ما استطعنا الوصول إلى معرفة المطلق عن طريق الوجدان استطعنا معه النهوض بالميتافيزيقا التى أقر كانط باستحالتها ، وهذا كله لن يتم إلا بالترقية بين نظامين فى الوجود : فيزيائى وحيوى ، وإدراك أن الأول يتم عن طريق العقل والعقل يكاد يكفيه ، وهذا ما انتهى إليه كانط .

أما الثانى فيتم بملكة أخرى فوق العقل - لم يستطع أن يصل إليها كانط - هى الوجدان والمعرفة الأولى حسية تقوم على التجربة الحسية فى البدء وهى بهذا نسبية كما قال كانط بحق ، ولكننا مع برجسون سنرتفع فوق هذه النسبية بواسطة هذه الملكة الأخرى ، ونلحق بالمطلق أى لابد إذن من القول بثنائية فى ملكة الإدراك . ولكن كانط لم يشأ أن يقول بهذه الثنائية ، بل ولم يكن فى وسعه ذلك لأن الاعتراف بهذا يقتضى النظر إلى المدة (Durée) أو الزمان بالمعنى الحيوى ) على أنها نسيج الواقع نفسه ، وبالتالي التمييز بين المدة الجوهرية للأشياء والزمان المشتت فى المكان . (٢)

- كان على كانط إذن أن يقول بأن الزمان الحق أعنى المدة ، هو نسيج الواقع نفسه ، ومن هنا يقول بمصدرين للمعرفة ، أحدهما العقل الذى لا يستطيع أن يدرك إلا الجانب المتحجر من هذا النسيج الحى المتغير السيال وبذا لا يدرك إلا الظواهر ، كما أثبت ذلك كانط بحق ، والآخر هو الوجدان الذى يستطيع أن ينفذ إلى أعماق الوجود الحى ويدرك جوهره وسره وحينئذ يستطيع أن يدرك الفارق الهائل بين الزمان والمكان ، أعنى الزمان الحيوى أو المدة الحقيقية الجوهرية للأشياء ، لا ذلك الزمان الآلى المتحجر المتصور على هيئة المكان ، وهو الذى يقول به العقل ويستخدمه العلم .

- بدأ برجسون بالكشف عن طبيعة الحياة النفسية ، وذلك بتحليل التصورات التى يقوم عليها العلم ، وهى المكان والزمان . ومقولتا المكان والزمان لم يتعرض لهما الفلاسفة بالنقد والتحليل - فى رأى برجسون - إلا على يد كانط . غير أن نقد كانط لم يكن حاسما فى رأى برجسون لأنه فى الواقع لم يتصور الزمان إلا على أنه ذو طبيعة مكانية ، وهذا هو السبب الذى دفع برجسون إلى التتكر لهذا المذهب إذ أنه لاحظ خلط كانط بين الزمان والمكان وعدم إدراكه الدور الذى تقوم به الديمومة فى صميم التطور .



السابقة (١) .

وفى مقابل ذلك نجد أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة فى المكان تكون كثرة متميزة . حتى أنه لا يوجد " فى المكان مدة بل ولا توال ، بالمعنى الذى يدرك به الشعور هذه الكلمات ، إذ أن حالة من الأحوال المقول بأنها متوالية فى العالم الخارجى توجد وحدها ، وكثرتها لا حقيقة لها إلا بالنسبة إلى شعورى القادر على الاحتفاظ بها أولا ، ثم صفها إلى جوار بعض بعد ذلك يجعلها متخارجة بعضها بالنسبة إلى بعض . (٢)

وكثرة المدة المحضة وأحوال الشعور فى كثرة كيفية ، وكثرة المكان والعدد كمية . والمكان وسط متجانس ، مشابه لنفسه باستمرار فى كل مكان وحقيقة بدون كيفية ، بينما التوالى يمكن أن يتصور أنه تداخل متبادل ، وتضامن ، وتنظيم باطن للعناصر (٣) .

وفى ميدان الشعور لا توجد حالات بعضها إلى جوار بعض ، بل كل شئ يوجد فيه فى علاقة تضامن وتداخل متبادل . " إن أحوال الشعور العميقة ، منظور إليها فى ذاتها ، ليس لها أية علاقة بالكم ، إنها كيفية خالصة ، وتمتزج على نحو لاندرى معه هل هى واحدة أو كثيرة ، ولانستطيع أن نفحصها من وجهة النظر هذه بنون تشويه طبيعتها فى الحال (٤) .

والخلاصة أن المدة المحضة هى اللاتجانس المحض والزمان يعنى المدة الحقيقية ، الكثرة الكيفية واللاتجانس ، والتوالى ، الكيف ، التغير ، الاتصال النفسى ، بينما المكان يعنى الامتداد ، العدد والتجانس ، اللتداخل ، المعية ، التتالى ، الثبات ، الانفصال .

الزمان يعنى التلقائية والحرية والتطور الخالق ، بينما المكان يعنى الضرورة

والألية . (٥)

## الزمان الآنسى والزمان المعتمو :

يرى برجسون أن منشأ الكثير من الأخطاء التى وقع فيها الفلاسفة - وخاصة كانط - هو خلطهم بين المكان والزمان وقياسهم للمتحرك بالساكن ، فليس بدعا إذن أن تكون حقيقة الذات قد غابت عن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس ما دام هذا شأن العلم فى الخلط بين

(1) H. Bergson : Essai Sur Les Données immédiates de la Conscience ch. II . P 76.

(2) H. Bergson : Essai Sur Les Données immédiates de la Conscience P 91.

(3) Ibid P. 68 - 77.

(4) Ibid. P. 104

الذي يربط بين الـ *expression* وبين الـ *réalité* في الـ *Sinclair* .  
 أما إذا حاولنا أن نتجنب تلك الأخطاء ، فإننا لن نجد صعوبة في أن ندرك من أن  
 ذات فاعلية فريدة في نوعها غير قابلة للتقسمة ، رئيسية غير تخضع لدرجة أو التجانس أو  
 انفصال أو الضرورة .

ومعنى هذا أن " الحس " هو الكفيل بأن يكشف لنا عن طبيعة تلك الذات التي هي  
 جوهرها صيرورة وتغير وديمومة وتجدد وحرية وخلق مستمر . (١) ويخلص برجسون من  
 أن إلى أن الديمومة مجالها الحقيقي هو مجال الكيف لا الكم . لذلك تجده في كتابه : " الفكر  
 يتحرك " يفرق بين نوعين من الزمان .

الزمان الآلي المتجانس ، الزمان الحقيقي *duree Concrete* أو الديمومة الواقعية والزمان  
 الـ *durée* هو نتيجة لإتقان فكرة المكان أو الامتداد في صميم فكرة الزمان ، وهو الأصل في كل  
 المشاكل الميتافيزيقية التي تولدت عن إنكار زينون الأيلى للحركة . والحركة حقيقية لأن  
 زمان لا يقبل التقسمة كالمكان ، ولأن ما يتصف بالديمومة والتقدم *Progrès* هو في صميمه  
 فمحض رشدة خالصة ، فلا سبيل إلى تقسيمه قسمة آلية مكانية (٢) .

فالزمان المكاني هو خلط بين فكرتين فكرة زمان يقبل القياس باعتباره مكانا متصفا  
 بتجانس ، وفكرة ديمومة مستمرة تتصف بالتتالي أو التعاقب . فالزمان الآلي هو في الحقيقة  
 فكرة متناقضة تجمع بين التتالي والتأني ، كأن الزمان هو مجرد طريقة رمزية في تصور  
 ديمومة داخل نطاق شبيه بالمكان . (٣)

### الديمومة : *la liberté*

الحياة النفسية في نظر برجسون هي عبارة عن اتصال مستمر أو ديمومة حية ليس  
 لها أدنى موضع لعناصر ثابتة تتكرر في نفسها في مجرى الشعور هذه الديمومة تؤكد أن  
 ياتنا الباطنة هي في صميمها تعدد كيفي لا يمت بأدنى صلة إلى " التعدد الكمي " ، ولا تجانس  
 لئلا تتداخل فيه حالاتنا النفسية فيتحقق عن طريق تداخلها ذلك " الترقى " المستمر لشخصيتنا  
 حرة .

إذن الديمومة تؤدي إلى الحرية . والحرية عند برجسون هي العلاقة المميزة للروح ،  
 فعل الحر هو كل فعل يحمل طابع شخصيتنا لأن المرء لا يكون حرا إلا حينما تصدر أفعاله

(١) برجسون : التطور الخالق ص ٧٧ : ٨٥

(2) H . Bergson : La Pensee et Le Mouvant P . 185

عن شخصيته بأسرها ، وحينما يكون بينها وبين تلك الشخصية من التماثل ما بين العمل الفنى وصاحبه (١) .

فالحرية واقعة Fait كما يقول برجسون ، إن لم تكن أكثر الوقائع الملموسة وضوحا وجلاء . وقد يكون برجسون محقا فى قوله بأن كل تعريف للحرية لابد وأن ينتهى إلى تقوية حجة أنصار الجبرية ، ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فإننا لابد أن ننتهى إلى انكار وجودها ، وهذا هو السبب فى أن " الحرية " كثيرا ما تصبح قضية خاسرة حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، إذ يتوصلون فى نهاية الأمر إلى نفس النتيجة التى ترصل إليها خصوم الحرية (٢) .

والهدف الذى يرمى إليه برجسون من دراسته للحرية هو أن يبين لنا أنه إذا كان الخلاف قد ظل مستعصيا بين أنصار الحرية ودعاة الحتمية فذلك لأن المشكلة لم توضع وضعا صحيحا ، نتيجة لخلط الفلاسفة بين اليعومة والامتداد ، بين التتالى والتأتى ، بين الكيف والكم . أما إذا حاولنا إزالة ذلك الخلط ومحو آثاره ، فهناك لابد أن تتبدد سائر الاعتراضات التى اعتاد أنصار الحتمية أن يثيروها ضد الحرية ، ولابد بالتالى من أن تسقط سائر التعريفات التى ألف أنصار الحرية أن يستعينوا بها فى تحديد معنى الفعل الحر ، إن لم تزال مشكلة الحرية نفسها . (٣)

فالحرية كما يقول برجسون هى مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه ، وهذه العلاقة هى مما لاسبيل إلى تعريفه . (٤)

ويناقش برجسون فكرة " الحرية " فى كتابه : بحث فى المعطيات المباشرة للشعور فيقول : " إن الجبرية النفسانية ، بشكلها الأدق والأحدث ، تتضمن تصورا ترابطيا للعقل ، إذ تتمثل حالة الشعور الحاضرة بوصفها قد أوجبتها الحالات السابقة . ولا نشاهد أنه يوجد بين أحوال الشعور المتتالية فارق فى الكيف ، يجعلنا نخفق دائما فى استنباط إحداها ، قبليا من تلك التى تسبقها . (٥)

(1) H. Bergson : " Essai Sur Les données immédiates de La Con science " . Ch III p. 132

(٢) د . زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ٢٢ .

(٣) د . زكريا ابراهيم : برجسون : نوايغ الفكر الغربى ص ٧٢ .

(٤) د . زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ٢٣ .

إن لبيعية الترابطية associationiste تتمثل الأنا كـ مجموعة من الأحوال  
سبية ، أقواها يحدث تأثيرا غالبا ويجر الباقي معه وخطأ الترابطية هو نى أنها استبعدت أولا  
صير الكيفى فى الفعل المطلوب إنجازة ، كى لا تحتفظ إلا بما هو هندسى ولا شخصى . (١)  
تستبدل دائما بالظاهرة العينية التى تمر فى العقل التشبيد المصطنع الذى تقدمه الفلسفة .  
وبهذا تخلط بين تفسير الواقعة وبين الواقعة نفسها (٢) . وهى ترد الأنا إلى مجموعة  
وقائع الشعور والاحساسات والعواطف والأفكار . لكنها إذ لم تر فى هذه الحالات المختلفة  
أكثر مما يدل عليه إسمها ، وإذ لم تحتفظ إلا بالوجه اللاشخصى ، فإنها تستطيع أن  
نفها إلى غير نهاية دون الحصول على شى آخر غير أنا هو بمثابة شبح وظل الأنا ملقى فى  
ان .

أما إذا اتخذت ، بالعكس ، هذه الأحوال النفسية بالتلون الخاص الذى لها عند  
ص معين ويأتيها لكل واحد من انعكاس كل الباقي ، هنا لك لتكون ثم حاجة إلى تجميع  
من وقائع الشعور لإعادة بناء الشخص . إنه كله فى واحدة منها ، طالما أحسننا اختياره .  
جلى الخارجى لهذه الحالة الباطنة سيكون ما نسميه باسم الفعل الحر ، لأن الأنا وحده  
كون هو المحدث له لأنه يعبر عن الأنا كله . (٣)

من هذا نرى أن " الحتمية الترابطية " قد جانبت الصواب حينما ذهبت إلى أن كل  
إنسانى لابد أن يكون محددا تحديدا عليا صارما بمجموعة من البواعث أو النوافع .  
سلا عن ذلك فإن الحتمية السيكلوجية قد وقعت فى خطأ جسيم حينما جعلت من الظواهر  
سبية مجرد حالات متميزة متجاوزة ، ونقلت اعتبارا العلية الآلية للظواهر الفيزيائية إلى  
ناتج النفسية ، وبهذا أساعت فهم الحركية والأصالة والقرارة والسيرورة الخلاقة لحياة

" وعند الفيزيائى أن نفس العلة تحدث دائما نفس المعلول ، وعند عالم النفس  
لا تفضله المشابهة الظاهرية ، العلة الباطنة العميقة تحدث أثرها مرة واحدة ، ولا تحدث  
ذلك أبدا . (٤)

U) ibid 122 - 123

(2) ibid .P 125

(3) Bergson:Essai Sur Les données immediates de La Conscience P  
126 : 127

فالمستقبل هو مما لا يمكن التنبؤ به *imprévisible* ، ومن ثم فإن الجبرية تخطئ: إذ تتصور المستقبل على غرار الماضي حقا إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شيء لابد أن يبدو لنا محددًا ، ولكننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل غير محدد ، أو هو كما قال جيمس - أبق مفتوح لا نهاية له . فالفعل الحر - كما يتصوره برجسون - هو أولاً وبالذات فعل مرتبط إرتباطًا جوهريًا بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزماني الذي نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفا بطابع الخلق والإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة (١) . فالفعل الحر إذن يحدث في الزمان الذي يجري ، لا في الزمان الذي جرى ومضى . فالحرية إذن واقعة ، ومن بين الوقائع التي نشاهدها لا يوجد أوضح منها " (٢)

ويرى برجسون أنه ما معنا قد رفضنا كلا من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكلولوجية ، فلم يبق لدينا سوى أن نلتجئ إلى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ، ومن دي بيران من قبل .

فالشعور المباشر هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الأولى في التجريب إن الذات لتشعر بأنها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة أولية لا يمكن أن يرقى إليها الشك فمجرد شعورنا بتلقائية أفعالنا هو أكبر دليل على حريتنا (٣)

يقول برجسون " نحن نطلق الحرية على العلاقة بين الأنا العيني والفعل الذي ينجزه ، وهذه العلاقة لا يمكن تحديدها لأننا أحرار . إننا نحلل شيئًا لاتقدما ، ونقسم الامتداد ، لا المدة .

ونحن لاننكر الحرية إلا بشرط أن نطلب من المكان الامتثال المطابق للزمان ، أن نخلط مقدما بين التوالي والمعية . إذن كل تحديد للحرية سيعطى الحق للجبرية . (٤)

ويرى برجسون أن الأفعال الحرة هي أقرب ما تكون إلى الإبداع الفنى - نادرة في حياتنا النفسية . وإذا كانت الحرية الحقيقية نادرة الوجود فذلك لأنها خلق إبداعى ، وتلقائية روحية واستقلال ذاتى فى أن واحد . وهكذا ينتهى برجسون إلى القول باستحالة تعريف الحرية ، لأن هذا الخلق الإبداعى الذى يتحدث عنه هو مما لا يخضع لأى تصور عقلى . فنحن

(١) H. Bergson : Essai Sur Les Données immédiates de la Conscience P 169.

(٢) د . زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ١١٨ .

(٣) د . زكريا ابراهيم : برجسون : نوابغ الفكر ص ٩٢ .

(٤) H. Bergson : Essai Sur les Données immédiates de la Con-

بإزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والسيورة وتسجيلها الزمان والديمومة .

وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق الوجدان . أعنى بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما في حياتنا النفسية من تلقائية وأصالة وجدة .

والخلاصة أن برجسون يرى أن الفلاسفة قد أخطأوا حينما وضعوا الحرية على الصورة الآتية : " أجبر أم اختيار ؟

إن الحرية واقعة وليست اشكالا ، وهي واقعة أولية ، وما هو أولى لايقبل البرهان ، بل هو نقطة البداية لأي برهان . والحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوي على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة ، وهذه تقضى بدورها إلى الحتمية .

والواقعة لا تقبل التعريف لأن التعريف ينطوي على التحديد ، والتحديد بدوره يقضى إلى الحتمية . ومن أجل هذا قرر برجسون أن الحرية هي موضوع شعور ، وليست موضوعا لعقل . (١)

الحرية مصاحبة للديمومة ، لأن العالم الذي يدوم هو عالم يتصف بالحرية ، والحرية توجد خارج الزمان ، كما زعم كانط ، بل هي باطنه في صميم الديمومة وملزمة للتطور الخالق ، وبالتالي فهي لا تكاد تتفصل عن وجود الكون نفسه .

فالأصل في إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكلوجي أعنى شعورنا بأن الأفعال تأتي نحتها متوقعة علينا ، وأن سلوكنا بأكمله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكلوجي ينفصل عن الشعور الخلقى ( أو الضمير ) ، أي الشعور بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من زيادة ونقص في قيمتنا الخلقية .

والواقع أن الشعور الخلقى إذ يفرض علينا التزامات معينة ، إنما يجبرنا بذلك على أن نحمل مسئولية أخلاقية بإزاء نواتنا ، ونحن لا نكون ملزمين أخلاقيا إلا إذا كانت أفعالنا متوقعة علينا ، وهذا معناه أننا أحرار . فالحرية وثيقة الصلة بالأخلاق ، والدليل الخلقى ( كما يقول كانط ) هو الدليل الأوحد على وجود الحرية .

## المذهب الآلي ( الميكانيكي ) والمذهب الغائي :

تكفل برجسون بنقد الآلية mécanisme والغائية finalisme معا على ضوء نظريته في الزمان والتطور - ويرى برجسون أن المذهب الميكانيكي يتحدث كثيرا عن الزمان

نون التفكير مطلقا فى حقيقة مدلوله ذلك لأنه لا تأثير للزمن فيها ، ولما كان لا تأثير له فلا وجود له (١) .

فالألية تتصور أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر وخاضعان للحساب ، بالنظر إلى وظيفة كل منهما فى الحاضر ومعنى هذا أن الألية تلغى المستقبل والماضى لحساب الحاضر ، ما دام كل شئ موجودا بالفعل .

- ولاشك أن مثل هذه النظرة تنطوى على تجاهل تام لطبيعة الزمان ، وهى بالتالى تنكر حقيقة الديمومة وتقول بمذهب ميتافيزيقى يقدم لنا الواقع ككل باعتباره دفعة واحدة موجودة بأكملها منذ الأزل .

وتبعاً لذلك فإن الديمومة فى نظر الآليين إن هى إلا عجز العقل الذى لا يستطيع أن يحيط علما بجميع الأشياء فى آن واحد .

ولكن الواقع أن الديمومة هى تيار لا يمكن لنا مطلقاً أن ننكر حقيقته التى هى صميم وجودنا وجوهر تلك الأشياء التى نتعامل معها . (٢)

وإذا نظرنا إلى الغائية المطلقة أو الغائية فى صورتها المتطرفة على حد تعبير برجسون - كما نجدها لدى ليبنتز مثلاً : فإننا سنرى أنها هى الأخرى لم تقطن إلى حقيقة الزمان - ذلك أن القائلين بها افترضوا أن جميع الأشياء والموجودات فى الطبيعة قد جعلت بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من ذى قبل أو غرضاً سابقاً قد حدد منذ الأزل .  
يقول برجسون :

" انه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضاً بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة ، فإن القول بوجود غرض معين إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوذه سوى أن يتحقق بالفعل ، ، ومثل هذا القول يفترض أن كل شئ موجود دفعة واحدة ، وأن من الممكن للمستقبل أن يقرأ فى الحاضر . فنحن هنا نفترض أن الحياة فى حركتها وتكاملها تتصرف كعقلنا تماماً ، والعقل إن هو إلا نظرة جزئية ثابتة فى الطبيعة ، ومكانه الطبيعى خارج الزمان . أما الحياة نفسها فى صميمها تقدم وتتابع وديمومة . (٣)

ومن هنا نرى أن برجسون أراد أن يعلو على الألية والغائية معا ، لأنه يرى أن كلا منهما قد أخطأت فى فهم التطور وإدراك الزمان حينما تصورت " التنظيم العضوى Organisation على غرار الصناعة البشرية Fabrication فكلا المذهبين ينفر من أن يرى

(١) برجسون : التطور الخالق ص ٤٩ ، ٥٠ .

(٢) د . زكريا إبراهيم : برجسون : نوايخ الفكر الغربى ص ٧٢ .

ما غير مترتب للأشياء في مجرى الأشياء ، وهذا هو السبب في أنهما يتفقان في استبعاد  
ة الزمن من حسابهما (١) .

وليس من شك في أن مثل هذه الغائية تتعارض مع ما في الطبيعة من خلق وإبداع  
تتابع وجدة مستمرة ، فضلا عن أنه حيث يكون من الممكن التنبؤ بالمستقبل فلن يكون ثمة  
ومة وإن يكون ثمة زمان حقيقي .

## خاتمة ووجهة نظر

يحق لنا بعد هذا العرض لمفهوم الزمان بين كانط وبرجسون أن نقف عند أوجه التشابه والتباين بين كليهما ، وما ترتب على هذا من إختلاف فى المنهج والمذهب عند كل منهما .  
فالفلاسفة ليسوا عقولا محضة أو موجودات مجردة تحيا خارج الزمان وتتدرج بفلسفتها فى عالم الأبدية ، بل هم بشر يحيون فى زمان معين ، تتردد فى فلسفاتهم أصداء العصر الذى عاشوا فيه .

فالزمان هو نسيج الوجود ، وجوهر الحياة ، وفلسفة برجسون هى أصدق تعبير عن هذا المعنى ، فهى فى صميمها فلسفة زمانية تجعل من الديمومة أساس الوجود وفلسفة بهذا المعنى لايد فيها من القضاء على المذاهب الآلية التى تفسر الحياة بالمادة وتحيل الكيف إلى كم . ولا سبيل للقضاء على الآلية إلا بالتمييز بين الزمان والمكان ، بين الحياة والمادة ، بين الحرية والحتمية أو الضرورة .

- وقد ذهب برجسون إلى أن قيعة كل فلسفة إنما تبلى أولا وقبل كل شئ فى قدرتها على المعارضة أو على حد تعبيره فيما تنطوى عليه من قوة سلب Puissance de negation (١) وإذا كان برجسون قد عارض كانط لأنه وضع الزمان على قدم المساواة مع المكان ، فإننا نرى هذا الطابع النقدي أيضا عند كانط ، ففلسفة كانط فلسفة نقدية فى جوهرها ومن هنا نجد تشابه بين كانط وبرجسون من حيث أن كلاهما يبدأ بالنقد، وإن اختلفا فى الغاية التى يصلان إليها .

فالنقد عند كانط ليس إلا نقد العقل البشرى نفسه لتعيين الحدود التى يصلح أن يكون فيها أداة للمعرفة والنقد عند كانط موجه ضد التجريبيين والعقليين على السواء . فالمنهج التجريبي وحده قاصر لأنه يقتصر على التجربة وعلى ما تاتى به الحواس ومن هنا فقد هاجم الضرورة والشمول .

كما أن النقد موجه ضد الفلاسفة العقليين أمثال أفلاطون وديكارط وليبنتز الذين يقرون بقوة العقل المطلقة وتجاوزه لحدوده وأدعائه امكان الوصول إلى كيانات لايمكن أن تكون موضوعات للتجربة مثل الله ، حرية الارادة وخلوه النفس .

فكتاب نقد العقل الخالص لكانط ، وهو بحث فى نظرية المعرفة وتحديد ملكات العقل - يبين فساد كلا التيارين معا .

- وإذا كان كائنا قد تآخروا على عقد حدود العقل وتحديد ملكاته ، ووقف بهذا عند  
رد عالم الظواهر، فإن فلسفة برجسون قد تحطت هذا الجانب السلبي أو النقدي ، وساهمت  
بسط وافر في تبديد الكثير من الأفكار السلبية فالفلسفة البرجسونية لا تنحصر قيمتها في هذا  
الجانب النقدي فقط ، بل لابد لنا أن نتذكر أن برجسون قد أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير  
الحرة وإثبات حقيقة الروح وتفسير ظاهرة الخلق.

- وإذا كان كائنا قد جمع " في منهجه " بين العقل والتجربة ، فإن فلسفة برجسون  
كما تقوم على التجربة أو الخبرة experience ، فالتجربة عنده هي الأصل في كل معرفة  
بيكولوجية.

ولكن هل معنى التجربة عند برجسون هو ما يعنيه كائنا ؟ نجيب على هذا فنقول أن  
تجربة عند كائنا تعنى العيانات الحسية بينما برجسون قد وسع من مفهوم التجربة فلم يجعلها  
صورة على الخبرة الحسية بل أدخل في نطاقها الخبرة السيكلوجية والوجودية والصوفية  
.

- فالفلسفة البرجسونية - كما عرفها صاحبها - فلسفة تجربة ، ولكننا هنا بصدد  
تجربة تكاملية integral تعبر عن شتى مظاهر احتكاكنا بالواقع . فالتجربة عند برجسون  
هي الأصل في نزعته الحسية ، لأن الحدس intuition، هو ضرب من ضروب الاحتكاك  
بالواقع .

- وإذا كانت التجربة هي نقطة البدء في كل ما لدينا من معارف عند كائنا ، فإن العقل  
في الصورة أو الإطار الذي نستطيع من خلاله أن نحدد هذه المعارف الحسية .

بل كائنا : في كتابه نقد العقل الخالص :

" إن التصورات بغير العيانات تكون جوفاء ، والعيانات بغير التصورات تكون عمياء .

أما عند برجسون فإن العقل قد جعل للعمل وليس للنظر فالمعرفة التي تتم عن طريق  
العقل يصفها برجسون بأنها معرفة علمية خارجية وهي في نظرة معرفة سطحية . أما المعرفة  
الفلسفية التي تصل إلى المطلق فتتم عن طريق آخر هو الحدس أو الوجدان ، وهي معرفة مليئة  
بباطنه .

ويرى برجسون أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرا جديا من مظاهر نشاطنا  
عقلي ، فلا بد لنا من أن نغير ظهورنا لذلك العقل التصوري الذي يجعلنا يارعين في التحدث  
عن كل شيء على سبيل الظن والتخمين لكي ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسي .

فالميتافيزيقا الحقيقية إذن هي تلك التي تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكي تقوم بعملية "اتباه" شاقة ، فيها تستغنى عن كافة الرموز لكي تمضى إلى الأصل .  
L' Original! محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنة وعندئذ لابد أن تستحيل الميتافيزيقا  
الحقة إلى تجريبية حقة " (١)

والحدس عند برجسون لا يعارض العقل ، ولكنه درجة أعلى منه أو على الأصح معرفة  
فائقة للعقل intellectuelle Supra تسمو على كل ضرب من ضروب المعرفة الاستدلالية  
المحضة .

الحدس عند برجسون هو جهد شاق يستلزم استعدادا عقليا سابقا ، ومن هنا فقد  
حرص برجسون نفسه على أن يؤكد أن حدسه هو أقرب إلى التفكير Reflexion منه إلى  
العاطفة Sentiment (٢)

الديمومة عند برجسون تؤدي إلى الحرية ، لأن الحرية مصاحبة لها ، فالعالم الذي  
يدوم هو عالم يتصف بالحرية ، والحرية لا توجد خارج الزمان ، بل هي باطنه في صميم  
الديمومة ، فهل هي كذلك عند كانط ؟

للإجابة علي هذا نقول إن مذهب كانط في طبيعة الزمان ، بل ومذهبه المعرفي النسبي  
لا يؤدي إلى القول بالحرية في هذا العالم .

يرى كانط أن عالم الظواهر يخضع للزمان والمكان ، بينما عالم الحقائق خارج على  
الزمان والمكان . وعالم الظواهر يخضع لقوانين الحتمية ، ولكنه يرى من ناحية أخرى أن أفعالنا  
الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطن ، أي عن " ذاتنا " الحقيقية .  
وهذه الذات أو الأنا ليست باطنه في الزمان ، بل هي عالية عليه .

فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة في جانبنا الذي يخضع للزمان ، ويتحقق في  
عالم التجربة ، ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة إرتباطا ضروريا بما تقدمها ، أعني بالبواعت والدوافع  
السابقة عليها بحيث إنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعتنا وبوافعنا ، بل سائر أفكارنا  
وانفعالاتنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا في المستقبل .

فهل يكون معنى هذا أننا لسنا أحرار على الإطلاق ؟ هنا يجيب كانط بالنفي لأنه يرى  
أننا لانستطيع أن نقتصر على الرجوع إلى الظواهر الخاضعة للضرورة لأننا لسنا هنا بصد  
ظواهر محسوسة بل بصد حقائق معقولة .

وإذن فإن في وسعنا أن نقرر أننا أحرار في طابعنا الخلقى ونحن الذين خلقنا بأنفسنا  
إذا الطابع الخلقى يفعل حر عال على الزمان - وهكذا يقرر كانط أننا أحرار ومجبرون معا :  
نحن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان - ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التي  
تحقق في الزمان - ولكن الضرورة التي تسود في نطاق الظواهر لا تثبت بحال أن الذات  
عقولة ليست حرة (١) .

- ويرى كانط أننا لانستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة  
سيكولوجية ، كما أنه لا سبيل إلى اثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقي - أما التجربة  
سيكولوجية فإنها لا توصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا  
لنقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة .

وأما إذا أردنا أن نثبت وجود الحرية بإدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما  
نجد تهاافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت في أقيسه وأصبحت نتيجة ضرورية لشيء  
فقط ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إذا استحالت التجربة السيكولوجية والدليل المنطقي ؟ هنا يهيب كانط  
للأخلاق لأنها وحدها هي التي تستطيع أن تحل الاشكال .

الواقع أن لدينا جميعا شعورا بالواجب Devoir ، والواجب هو القانون الذي يحدد ما  
ينبغي أن يكون ، بعض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون (٢) .

ولكن الحرية التي يتحدث عنها كانط هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة  
مضاعة للضرورة العلية ، بل هي حرية " متعالية " تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذاتنا ، في  
استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية - والواقع أن طابع الواجب اللامشروط يفترض  
قائمية لا شروطه لدى الموجود الذي يعمل هذا الواجب وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية  
طرفة في الإنسان ، ما دامت أفعالنا تتدرج من ناحية في سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها  
تجريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتخرج من ناحية أخرى عن الزمان من حيث إنها تعبر عن  
اختيار أصلي لا زمني ، طابعه معقول ، فتخلع على الانسان صفة الحرية وتجعل منه موجودا  
مسئولا .

ومعنى هذا أن كل فعل أخلاقي يفرض لدى الانسان حرية أصلية هي الشرط المطلق  
الذي بدونه لن يكون للشعور الأخلاقي أى وجود .

وهكذا نرى أن كانط ينتهى إلى القول بأن الايمان بالحرية ، تلك الحرية التى بدونها لن يكون ثمة واجب ، هو فى حد ذاته واجب ، إن لم يكن أول الواجبات .

- ويربط برجسون بين المجال الانطولوجى والمجال الصوفى أو الدينى حيث يرى أن الرؤية من شأنها أن تتقلنا من المجال الأول إلى الثانى حيث نحتك احتكاكا مباشرا بالديمومة الخلاقة وأغلب الظن أن الديمومة هنا هى الله .

يقول برجسون : أن الله هو المركز الذى تتبع منه العوالم كما تتبع الصواريخ من باقة عظيمة ، هذا مع ملاحظة أنى لا أقصد بهذا المركز شيئا معينا ، بل أقصد به نبعنا متصلا .  
ويقول أيضا : " إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا فى أشياء مخلوقة ، وشئ يخلق " (١)

- وإذا كان الاله عند برجسون بهذا المعنى مياطن الكون ، فالله يتجلى فنيا بإستمرار ، فإنه عند كانط مفارق للكون ، ولا يمكن إدراكه لأنه ماهية خالصة .

والوجود الذى ندركه فى التجربة - عند كانط - هو وجود الظواهر فحسب أما الماهيات فلا سبيل إلى إدراكها لا بالحس ولا بالعقل - يقول كانط فى كتابه نقد العقل الخالص : " أن الله بمحض تعريفه لا يدخل فى حدود التجربة الانسانية ، فهو أولا وقيل كل شئ ما هية خالصة ، والعقل بطبيعته لا يدرك الماهيات فمعانى الله والحرية والنفس والظلود قد بين العقل النظرى استحالة العلم بها . لهذا فهى موضوع إيمان لا برهان .

مجمل القول أنه إذا كان العلم يقينيا فإنه لا يوصلنا إلا إلى معرفة الظواهر فقط ، ولئن كان فى وسع الايمان الخلقى أن يوصلنا إلى المطلق إلا أنه خلو تماما من كل قيمة موضوعية ولهذا يقول كانط : اننى أستطيع أن أقول عن طريق الايمان الخلقى أننى واثق أخلاقيا من أن ثمة إله " . ، ولكنى لا أستطيع أن أقرر - على مستوى العقل - أن الله موجود .

- وإذا كان وجود الله كامنا فنيا كما يرى برجسون ، فهو يرفض التدليل العقلى على وجوده - فكما أنعكسنا على أنفسنا وتقلفنا فى أعماقتنا عثرنا على الله .

ويتفق برجسون مع كانط فى رفض التدليل على وجود الله فكانط يرفض كل الادلة العقلية على وجود الله لأنه يرى أن الله مسلمة بديهية مجالها هو الايمان لا البرهان أو العقل . فالعقل له حدوده ، وهو يقع فى المتناقضات حينما يتجاوز هذه الحدود ، ويدعى إمكان الوصول إلى اثبات كيانات تخرج عن نطاق التجربة .

ما برجسون فهو يرفض - أيضا - التدليل على وجود الله لأن فلسفته تنكر على العقل قيمته نظرية ، فالعقل لا يصلح على الاطلاق لإدراك الله والتدليل على وجوده .

إننا نترك الله عن طريق الحدس أو الوجدان وهكذا يكون الوجود السيكلوجي العميق والموجه الى الوجود الالهي . فنحن نصل إلى الله بالاتجاه نحو الاعماق .

وإذا كان كانط يشترط عدم تجاوز التجربة كشرط لإمكان قيام الميتافيزيقا كعلم ، فإن برجسون أيضا قد ظل مخلصا لهذا الشرط الكانطي في البداية ، فقد رأى أن موضوعات الميتافيزيقا كاملة في التجربة ، ولكنه تجاوز هذا الشرط بعد ذلك حينما وسع من مفهوم التجربة وانتقل من مجال الانا السيكلوجسى إلى الوجود الانطولوجى ثم إلى الوجود

الصوفى أو الروحى ، فرأى أن الميتافيزيقا ليست علما بالاضافة أى أنها ليست علما ثما على طبيعة العقل الإنسانى فتشكل موضوعاتها بطبيعة الاطارات العقلية . أنها تدرك بطلق في ذاته ليس عن طريق العقل كما يتصوره كانط ( العقل بالمعنى المحدود ) ولكن عن طريق العقل كما يحده برجسون ، العقل هو النظرة المباشرة التى تحيط بالشئ من جميع كانه فتتركه كله دفعة واحدة .

وهكذا يعيد إلينا برجسون ثقتنا في المطلق من حيث هو موضوع للمعرفة ، وليس من حيث هو موضوع للأخلاق فحسب كما يريد كانط .

والميتافيزيقا الحقة إذن ليست الميتافيزيقا القائمة على حدود العقل فقط ولكن الميتافيزيقا صاعدة فنحن نصعد من الرؤية السيكلوجية إلى الانطولوجية فنصل بنوع الحياة . الله .

- ويبقى بعد ذلك أن نقرر مع برجسون أن المذهب يجب أن يظل مفتوحا ، وقابلا لتطور والتقدم ، ولكن من خلال نقطة ارتكاز واحدة هي رؤية النيمومة أو الزمان الحيوى ومن أجل هذا عارض برجسون شتى المذاهب التى تقوم على التجزئة والتحليل ، والتى تؤدي إلى مذاهب مغلقة . فقد عارض العلم الميكانيكى لغلبة روح التجزئة والتحليل ، كما عارض المذاهب التصورية - وخاصة مذهب كانط - لأنها تتعد عن كل ماهو عينى وحيوى .

ولكن هل كان برجسون موقفا في أن يحاول غلق المذهب ؟ أليست الثنائيات الموجودة في مذهبه دليل على التجزئة والتحليل الذى كثيرا ما عارضه ؟

في الواقع أن برجسون قد حاول جاهدا أن يتخلص من هذه النزعة الثنائية وذلك لتوحيد بينها قدر الامكان ، حينما يقرر - مثلا - أن السورة الحيوية تتراخى فتخلق المادة تشد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة .

وبهذا المعنى تكون الفلسفة البرجسونية ليست ثنائية إلا في الظاهر فحسب أى ثنائية  
في الاتجاه وواحدة في الجوهر.

وإذا ما ألقينا نظرة عامة على روح المذهب نفسه وجدنا أننا هنا بأزاء واحدة ديناميكية  
كيفية تكمن وراء تلك الثنائيات الظاهرة التي تحفل بها كتابات برجسون .

فلسفة برجسون إذن فلسفة ديناميكية مفتوحة لانستطيع أن نحدد لها نزعة واحدة ،  
وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أنها فلسفة خضبة لايمكن أن ندرجها تحت أية نزعة من  
النزعات .

## أهم المراجع

### ( أ ) الاجنبية

- Caplestone , Fredrick Charles
- History of Philosophy New York . 1974
- Dolson . G . N . : The Philosophy of Bergson , 1910.
- H. Berson : Essai Sur les données immediates de la Conscience  
Presses univ de France 80 edition . Paris 1958
- H . Bergson . la Pensée et le Mouvant Press univ 1940.
- H . Bergson - I, Evolution Creatrice . vol 1 Paris , F. Alcan . 1907
- Kant : Prolegoménés aloute metaphysique future
- Kant : Critique of Pur reason New york 1987
- Will Durant : Outlins Of Philosophy Plato to Russell London 1962.
- Ward J . Astudy Of Kant New york , 1922.
- Wilm ( E.C.) H. Bergson . A Study in Radical Evolution N . Y . 1914.

## (ب) المراجع العربية

- د . ابراهيم بيومي مذكور المعجم الفلسفى ١٩٧٩ .
- اميل بوترو : فلسفة كانط : ترجمة د . عثمان أمين الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢
- برجسون : التطور الخالق : ترجمة محمود قاسم مراجعة نجيب بلدى
- زكريا ابراهيم : كانط أو الفلسفة النقدية ط ٢ مكتبة مصر ١٩٧٢
- زكريا ابراهيم : برجسون . نوابغ الفكر الغربى " دار المعارف " .
- زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية مكتبة مصر ١٩٧٢ .
- عبد الرحمن بنوى : الزمان الوجودى . دار الثقافة ١٩٧٣ .
- عبد الرحمن بنوى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا . مراجعة محمد ثابت الفندى . مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٤ .
- على عبد المعطى . تيارات فلسفية معاصرة دار المعرفة الجامعية . جامعة الاسكندرية ١٩٨٤
- مراد وهبه : المعجم الفلسفى . يوسف شلاله القاهرة ١٩٦٦
- مراد وهبه : المذهب فى فلسفة برجسون دار المعارف ١٩٦٠
- نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الحديثة ( رؤية جديدة ) مكتبة الحرية ١٩٧٩
- نازلى اسماعيل حسين : مئة مئة لكل ميثافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما ( كانط ) مراجعة د . عبد الرحمن بنوى . دار الكتاب العربى ١٩٦٨
- نازلى اسماعيل حسين : النهضة العربية ١٩٧٢
- نازلى اسماعيل حسين : الفكر الفلسفى : المكتبة القومية ١٩٨٢
- نازلى اسماعيل حسين : الفلسفة الالمانية نظرية للعلم ١٩٨١