

معنى التكامل الاجتماعي عند برجسون*

بقلم

مصطفى اسماعيل سوبف

مقدمة — الإطار الحضاري لفلسفة البرجسونية — معنى التكامل الاجتماعي عند برجسون —
نقد الفلسفة البرجسونية

مقدمة :

تحتل الفلسفة البرجسونية مكانة ملحوظة بين التيارات الفكرية التي تتنازع المثقفين في الوقت الحاضر ، وربما كان ذلك لعنايتها بالمشكلة الاجتماعية التي أصبحت الشغل الشاغل للجميع . وقد ندرك بعض أهمية هذه الفلسفة إذا نحن عرفنا أنها مصدر هام لفلسفة الوجودية التي كثر الحديث عنها في هذه الأيام . والتي صادفت نجاحاً كبيراً في فرنسا بوجه خاص بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأخيرة . فإذا أضفنا إلى ذلك اعتبار الدور التاريخي الذي يؤديه هذا اللون من التفكير ، وما يحتمل أن يؤدي إليه من نتائج اجتماعية خطيرة ، كان في ذلك تعليلاً كافياً لاهتمامنا بالحديث عنه ، وعن اتجاهه نحو مشكلة التكامل الاجتماعي خاصة .

على أن هناك طريقتين لفهم التفكير الفلسفي لدى أي فيلسوف . إحداهما التقدم إلى هذا التفكير باعتباره موجوداً فعلاً ، دون النظر فيما يحيط بهذا الوجود من ظروف تاريخية عملت على تشكيله وتوجيهه وجهة خاصة ، والاكتفاء بالنظر في بنائه الداخلي ومدى تماسكه ، وامتحان صدق الارتباط وقوته بين النتائج والمقدمات ، فإذا كان ثمة تنفيد أو اعتراض فهو حدود المنطق الشكلى ، أعني الاكتفاء

* هنرى برجسون فيلسوف فرنسى ، ولد عام ١٨٥٩ وتوفى عام ١٩٤١ . عندما أتم دراسته الثانوية تردد بين دراسة الفلسفة ودراسة الرياضة . ثم استقر على الفلسفة . انتخب في سنة ١٩٠١ عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية . وفي سنة ١٩١٨ انتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية ، ونفس يوم من مهنة التدريس ليتفرغ لدراساته الفلسفية والمشاركة في الأحداث السياسية . وتوجه بعد ذلك على رأس بعثة سياسية إلى أمريكا ونال جائزة نوبل سنة ١٩٢٧ .

مطالبة المفكر أو الفيلسوف بأن يكون متفقاً مع نفسه . لا يأتي في النتائج بما يناقض المقدمات . ومعظم الشروح التقليدية للفلسفة من هذا القبيل . وهي على جانب من الأهمية فعلاً ، ولكنها قاصرة بلا شك . وقصورها آت من أنها تغفل جانباً هاماً من جوانب الموضوع . تغفل أن الفكر نتاج حي ، أنتجه كائن يحيا في بيئة اجتماعية ، ويتكيف في جميع وجوه نشاطه بما يلائم ظروف البيئة الخارجية واستعداداته الفطرية ، والفكر نفسه لون من ألوان هذا النشاط مهما بدا مجرداً أو متخلصاً من شوائب الواقع .

تلك هي الطريقة الأولى . أما الطريقة الثانية ، فإنها تجمع إلى مزايا الأولى ذلك الجانب الذي يتقصها ، فتحاول أن تحدد للفيلسوف الذي تتناوله موضعه في الإطار التاريخي ، فتبين نوع هذا الإطار أو اللون الغالب عليه من ناحية ونوع استجابة الفيلسوف له من ناحية أخرى . وبذلك ترد إلى الفكر حيويته . وترسم له صورة أكثر صدقاً من الصورة الأولى ، لأنها أكثر انطباقاً على الواقع ، هذا الواقع المنشأ الذي لا يترك أية فرصة للعزلة ، حتى ولو تخيل الفيلسوف أنه منعزل . أو تخيل الدارس أن فيلسوفه نسيج وحده . لماذا اتجه برجسون إلى التقليل من شأن المنهج العلمي بل وإلى محاربته ؟ ولماذا اهتم بالتقليل من شأن العقل ؟ إن هذا الاهتمام بالمعارضة والرد دليل على حقيقة تاريخية معينة ، مؤداها أن أسهم العلم كانت مرتفعة في بعض الدوائر بل وفي دوائرها فعلاً ، وإلا فلماذا يجهنم الفيلسوف نفسه مشقة النقد والتفنيد ! بل إن نوع هذا النقد والتفنيد ليتحدد على أساس تاريخي واضح ، فلو أن المنهج العلمي كان قد تقدم فعلاً وتقدم بخطوات محسوسة نحو معالجة الحياة في جوانبها المتعددة ، ولا سيما الجانب البيولوجي ، لما ركز برجسون معظم هجومه في هذه الناحية^(٢) .

هذه الأمثلة على قلنا دليل واضح على مدى قصور الطريقة الأولى في فهم المشاكل الفلسفية كما عالجها هذا الفيلسوف أو ذاك ! ولك أن تتصور شخصاً يمشي في أحد الطرقات ، وهو يعرف كيف يسلك من بيت إلى بيت . ويعرف كيف يمضي بين طرفي الطريق دون أن يضل ، ولكنه لا يعرف أين يقع هذا الطريق من المدينة ، أو في أي حي من الأحياء هو ، وإلى أين ينتهي . هذا الشخص لا فرق بينه وبين أتباع الطريقة الأولى ، اللهم إلا في نوع الطريق الذي يسلكه كل منهما .

لذلك كان لزاما علينا أن نبرز معالم الإطار الحضارى الذى ظهرت من خلاله فلسفة برجسون ، والذى تقدمت فى ثنياه حتى تبلورت بعد أربعين سنة من البحث المتصل ، فى فلسفته الاجتماعية التى ضمنها كتابه « منيعا الأخلاق والدين » . وربما كان برجسون من أحق الفلاسفة بهذه النظرة التاريخية ، لأنه هو نفسه يلج على إبراز هذه الحقيقة الهامة ، وهى أن الحياة كل متكامل ، ليس فيه من جانب إلا وهو فاعل أو منفعل ، وقد أصر بوجه خاص على دلالة التاريخ بالنسبة للحياة ، حتى جعل منها محور فلسفته .

الإطار الحضارى للفلسفة البرجسونية :

قضى برجسون فى كل من القرنين التاسع عشر والعشرين نصف حياته ، ولما كانت هذه الحياة قد امتدت ثمانين سنة تقريبا ، فعنى ذلك أنه شهد مرحلة من أخصب المراحل فى تاريخ الإنسانية الاجتماعى بوجه عام والفكرى بوجه خاص . عاش فى فرنسا التى هزمت فى الحرب السبعينية ، وشهد صورة البطل تتمثل فى بسمارك ، البطل المستبد ، وشهد التوسع الإمبراطورى فى العصر الفيكتورى ، وشهد الصراع بين ألمانيا من ناحية وبين فرنسا وحلفائها من ناحية أخرى فى الحرب العالمية الأولى وانهار القيم الإنسانية فى سبيل هذا النزاع حول الأسواق ، ثم شهد الأزمة الاقتصادية الطاحنة التى اجتاحت العالم منذ عام ١٩٢٩ وفى أثناءها أخرج كتابه الذى ضمنه آراءه فى الحياة والمجتمع ، وفى ذلك الوقت كان كل شئ بمهد لقيام الدكتاتورية النازية فى ألمانيا ، وينذر باحتمال وقوع حرب عالمية ثانية . وأمام كل هذه المصائب كانت بعض الدوائر تردد نغمة السخط على الآلة ، فلم تشهد الإنسانية من قبل حروبا مدمرة مثلما شهدت منذ هذا التقدم الآلى ! حقا كانت هناك حروب ولكنها لم تكن تتعدى ميادين القتال ، وكان هناك اعتراف ببعض القيم الإنسانية التى لم يعد لها اعتبار فى الحروب الحاضرة ! ومن ثم فقد بدأ التساؤل حول المعنى الحقيقى للتقدم وهل يكون هذا التوسع فى السيطرة على الآلة تقدماً فعلياً للإنسان ؟ وما علاقة التقدم بالسعادة ؟ ولا تزال هذه الأسئلة تشغل بال الخاصة والعامة حتى اليوم (٧) .

ولم تكن هذه القلاقل والاضطرابات إلا عرضاً لداء دفين ، هو أن المجتمعات المساهمة فى الحضارة الغربية قد بلغت درجة معينة من التطور لا تتفق وبقاءها فى نفس الصورة التى تشكلت بها بعد انهيار الإقطاع . وقد بدأت هذه الحقيقة تتضح

منذ منتصف القرن التاسع عشر ، عندما بدأت الأصوات ترتفع للمطالبة بالإصلاح أو الانقلاب ، وبدأ الشك يتناول كل القيم التي خلقها المجتمع الجديد ، وكان طبيعياً أن يتناول أبرز هذه القيم وأوضحها ، أعني القيم المتمثلة في التزعة العلمية . ذلك أن المجتمع الذي أتاح له الثورة الفرنسية أن يستقر وأن يثبت أقدامه مدين للنهضة العلمية وما أتاحته من مخترعات أحدثت انقلاباً تاماً في عالم الصناعة . مدين لهذه النهضة بالشيء الكثير ، بل هو مدين لها أكثر من أى شيء سواها . وعندما استقر هذا المجتمع واستتب له الأمر آلى على نفسه أن يرد لهذه النهضة بعض دينها عليه فأتاح للعلم أن يتقدم ويرتقى ، سواء في جوانبه النظرية والتطبيقية ، وأمدته بالتشجيع الملائم ، وتقدم العلم فعلاً واتسعت خطواته . فكانت المخترعات تتيح للنظريات آفاقاً جديدة وكانت النظريات تعود على المخترعات بالتهذيب والتحسين فتتمكنها من قدرات جديدة^(١) ، وهكذا كان العلم في صورته الحديثة — أى بعد عصر النهضة — ربيب المجتمع الحديث . فلا عجب إذا أن يسأل المجتمع نفسه عندما تحقق به الأزمات ، أكان محققاً فيما اتخذه من خطوات في هذا السبيل أو ذاك ؟ ولا عجب أن يوجد من المتشائمين من يكرر على الأسماع بين الحين والحين نبوءة جيته بأن فاقوست قد خسر كل شيء منذ تحالف مع الشيطان .

هذا هو المناخ الاجتماعي النفسي الذي تنفس فيه برجسون ، فكان عليه أن يختار بين نظرتين : إما أن يختار النظرة الموضوعية التاريخية فيكون على وعى بكل مقومات الموقف ، وبالتالي يختار دوره عن حرية مترتبة على هذه البصيرة ، وإما أن يختار نظرة أضيق أفقاً ، فيمثل دوره دون أن يكون بصيراً بوطأة الحتمية التاريخية التي ساقته إلى تأدية هذا الدور ، يمثل دور الساخط المتبرم كما هي حال الغالبية . وقد اتجه برجسون إلى النظرة الثانية فعلاً ، فكان بذلك جزءاً من مقومات الصورة الاجتماعية الآخذة في الاسمرار . أخذ يهاجم العلم بدعوى أنه قاصر عن أن يتناول كل جوانب الوجود ، وقال إنه لا يستطيع أن ينفذ إلا إلى أعماق المادة الحامدة غير العضوية ، أما الحياة فإنه لا يستطيع اكتشاف سرها^(٢) ، وجعل يهاجم الاهتمام بالصناعة وألقى عليها اللوم فيما أصاب الإنسانية من سوءات في العصر الحديث . ودعا إلى تقليل الاهتمام بالآلة بدعوى أنها خلقت فينا حاجات ثانوية مفتعلة وبذلك كانت تمهد لازدياد القلق والاضطراب ، ودعا إلى الإصلاح عن طريق الزهد والتعشق والرضا بالقليل دون الكثير ، وتنبأ بأن الذي سينقذ العالم من ورطته الحاضرة

دعوة صوفية لا شأن لها بهذه القوى المادية الخبيثة ! وجعل يلوم الحضارة الحديثة أن سارت في اتجاه مضاد لطبيعة الحياة الإنسانية ، فالشيء الطبيعي أن يحيا الإنسان في مجتمعات صغيرة مغلقة . لكن الحضارة الغربية سارت إلى توسيع رقعة المجتمعات وبهذا جعلت تهدد التكامل الاجتماعي في الصميم . هكذا يبدو برجسون ساخطاً على كل ما جلبته الحضارة الحديثة ، وإن كان هذا السخط يبدو مقنعاً في أغلب الأحيان .

والشيء المهم هنا أن تثبين مدى صدق دعواه في الهجوم على العلم . فقد رتب على هذه الدعوى دعاوى أخرى في المنهج الذي ارتضاه للبحث ، وفي فلسفته الاجتماعية بل وفي صميم الصورة التي رسمها للأسس التي يقوم عليها التكامل الاجتماعي . ولكي نقطع برأى في هذه الناحية تكمل الصورة التي بدأنا نرسمها للإطار الحضاري ، والتي توقفتنا فيها عند حدود الشائعات العامة حول العلم والشك في قيمته .

ماذا كانت حال العلم فعلاً ؟ أكان يتيح لهذا الشك أن يسلك سبيله إلى النفوس أم لا ؟ أكان يخطو تلك الخطوات البحرية الثابتة التي كان يخطوها في القرنين السابع عشر والثامن عشر ، أم كان يتعثر بين الحين والحين ؟ وعندما نجيب على هذه الأسئلة سنضع لنا بجلاء إلى أي مدى كانت الفلسفات المضادة على حق .

من أهم مميزات القرن التاسع عشر ، في جانبه الخاص بتاريخ العلم ، امتداد نفوذ البحث العلمي الذي يربط بين النظرية والتجربة إلى ظواهر الحياة المختلفة . لاسيما البيولوجية . فهو بحق القرن الخاص بالبيولوجيا . فقد تحققت في القرنين السابع عشر والثامن عشر انقلابات كيفية في عالمي الفلك والفيزياء ، لكن القرن التاسع عشر لم يشهد سوى تطورات كمية في هذين الميدانين ، أما في ميدان الحياة فدارون Darwin يقف على قدم المساواة مع كوبرنيكس Copernicus وجاليليو Galileo ونيوتن Newton ، ومبدأ الانتخاب الطبيعي يعادل في دلالته التاريخية مبدأ الجاذبية في علم الطبيعة .

وقد تقدم العلم إلى دراسة الحياة مستعيناً بكل ما له من تراث وخبرة ، فكان من مقومات هذا التراث أو هذه الخبرة الأساس الميكانيكي لتفسير الظواهر التي تقدمها لنا التجربة . وكانت هذه الاستعانة أمراً لا مفر منه ، فالعلم يحترم التجربة أو شهادة الواقع الخارجي بوجه عام باعتبارها وحدها مقياس صدق الفروض أو التأملات النظرية . ولكن التجربة لا تنطق وحدها ، كل ما تستطيعه أن تعطي حقائق متناثرة

أما الربط بين هذه الحقائق فيتوقف على خطة الباحث . وهذه الخطة تكون من العموم بحيث تصلح هيكلًا لتنظيم العلاقات بين الظواهر التي نشهدها في كثير من فروع البحث العلمي . وتكون نواة لفلسفة العلم .

وليس ثمة ما يدعو للنظر في منشأ الخطة الميكانيكية للتفسير ، فهي قديمة وليست وليدة التقدم العلمي الحديث ، بل تمتد جذورها في الفلسفة اليونانية عند أبيقور Epicurus وديمقريطس Democritus ، وكل ما يمكن أن يقال في هذا الصدد إن أحوال التقدم العلمي في القرنين السابع عشر والثامن عشر أتاحت لها أن تبعث من جديد . وعرفت كيف تفيد منها وتستغلها حتى الثمالة ، وحصلت بذلك على نتائج إيجابية فعلا ، أضيفت إلى تراث الإنسانية ولا يمكن إنكارها من التاريخ . على أن هذه الخطة الميكانيكية التي استطاعت أن تقود الحركة العلمية أكثر من قرنين ، بدت في القرن التاسع عشر أضيق من أن تتسع لتفسير ظواهر جديدة قاد إليها البحث العلمي عندما تقدم لاكتشاف آفاق جديدة ، ومن هذه الظواهر بعض الظواهر الكهربائية والمغناطيسية . ومنها كذلك الظواهر الحية . فهل يعني ذلك أن نحكم بالعجز المطلق على التفسير الميكانيكي ، وبالإعدام على الروح العلمي في جوهره ؟ هذا بالضبط ما فعله برجسون ، مع محاولة فاشلة لبعض التوفيق . وحد بين الروح العلمي وبين التفسير الميكانيكي ، ثم حاول أن يثبت بوضوح أن التفسير الميكانيكي لا يصلح لتفسير ظواهر الحياة ، وكانت هجماته على التفسير الميكانيكي هجمات في الوقت نفسه على الروح العلمي بأسرها ، بحجة أن المسح العلمي عاجز عجزا تاما عن سبر أعماق الحياة . لماذا ؟ لأن العلم في رأيه يتعلق دائما بالكم ، فيقيس الظواهر التي يتناولها وبذلك يحيلها إلى مقادير^(٣) . فإذا كانت لدينا ظواهر لا يمكن أن يحيلها إلى كم ، وهي في ذاتها كيف ، كالحياة مثلا فهو بطبعه عاجز عن أن يتناولها . ولماذا كان العلم محدودا محدود الكم ؟ لأنه من نتائج العقل ، والعقل يعمل على حسب عادات متأصلة فيه نتيجة لمواجهته للمكان دائما ولاتجاهه الطبيعي إلى الصناعة ، أعني إلى تناول الأشياء الجامدة والتصرف فيها بما يحقق فائدة عملية عاجلة . هذه هي حجته الرئيسية ضد العلم وضد العقل ؛ ومن الواضح أن هذه الحجة ليس فيها إنكار تام لقيمة العلم ، ومن ثم فهي ما تزال تترك ثغرة لبرجسون يقوم منها بمحاولة التوفيق . فيقول إن العلم يستطيع أن يقودنا دائما في التعرف على حقائق المادة الجامدة ، دون المادة الحية . وينبغي ألا ننسى أنه يوحد بين العلم والتفسير الميكانيكي .

وهنا نتساءل ، هل صحيح أن التفسير الميكانيكى لا يزال يصلح لتفسير ظواهر العالم غير العضوى ؟ الإجابة على ذلك بالنفى طبعاً ، كما أوضحت منذ قليل . ومع ذلك سأزيد المسألة وضوحاً .

إذا فهمنا محور التفسير الميكانيكى للوقائع التى تقدمها لنا التجربة ، استطعنا أن نحدد بوضوح هل يصلح فعلاً لتفسير كل جوانب الوجود كما تخيل البعض فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أم لا يصلح . والدعوى الرئيسية له هى أن كل ظواهر الوجود ، الظواهر الفيزيائية والكيميائية والفلكية وظواهر الحياة أيضاً يمكن تحليلها بحيث ترد إلى عنصرين : المادة والقوة . والمادة تتألف من جسيمات صغيرة هى الذرات وهذه ثابتة لا تتغير وإنما تؤثر فى بعضها البعض بفعل قوى الجاذبية فحسب . وهذه القوى تعمل فى نفس الاتجاه الذى يحدده الخط الواصل بين المؤثر والمتأثر . وكل ما تتوقف عليه هذه القوة شدة وضعفاً هو المسافة الواقعة بين الجسمين^(١) . هذه هى الصورة الميكانيكية فى جوهرها كما حددتها فيزيقا نيوتن ، وكما سارت عليها البحوث العلمية طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر وبعض التاسع عشر . وأى خدش لهذه الصورة يعرضها كلها للانهار ، وأية ظاهرة تتمرد على الاندراج تحتها تكون مدعاة لإعادة النظر فيها من أولها إلى آخرها . غير أن شيئاً من هذا لم يحدث حتى أوائل القرن التاسع عشر . ومن ثم فقد عم الإيمان بها حتى وصل إلى درجة التعصب أحياناً ، وأحس الكثير من العلماء والمفكرين عامة أنهم حصلوا على المفتاح السحري الذى يستطيع أن يحل كل مشاكل الوجود . ونسمع بالفعل مثل هذه النغمة عند فيلسوف مثل هلمهولتز Helmholtz إذ يقول : « وأخيراً نكتشف أن مشكلة العلم المادى الفيزيقي هى فى أن يرد الظواهر الطبيعية إلى قوى ثابتة لا تتغير بعضها جاذب وبعضها دافع ، وتتوقف شدتها أولاً وأخيراً على المسافة . وإنما شرط اكتمال فهمنا للطبيعة هو قابلية هذه المشكلة للحل . » وتبدل نغمته أكثر وأكثر عندما يقول : « وسوف تنتهى مهمة العلم عندما يتم رد الظواهر الطبيعية كلها إلى مجرد قوى وعندما يتضح الدليل على أن هذا الرد هو وحده الذى يمكن إجراؤه على الظواهر . »

إلا أن ما لم يكن متوقعاً قد وقع فعلاً . ووقع فى أوائل القرن التاسع عشر ، ولكن صوته ظل خافتاً ! فى هذه المسائل لا يمكن تحطيم الماضى ومحوه بسهولة ، لا بد من البرهان تلو البرهان ، ولا بد من ظهور محاولات للتلفيق من بعض الدوائر

التي يزعجها الحديد ، فإذا ألح الحديد على الظهور وتتابعت ظواهر من نوعه توازرها انتصر واستوعب القديم . وهذا ما حدث فعلا في تاريخ الميكانيكية . أتت الصدمة الأولى على يد أورستد Oersted في العقد الثاني من القرن الماضي . وضع إبرة ممغنطة عند مركز سلك دائري يتصل طرفاه بقطبي بطارية ، بحيث تكون الإبرة في مستوى واحد مع السلك . فرأى عند سريان التيار الكهربائي في السلك أن الإبرة تتحرك حركة تدل على أنها قد وقعت تحت تأثير قوة تنجها اتجاهها عموديا على المستوى الذي يصل بين هذه الإبرة وبين السلك . وإذا فحن بإزاء قوة لا تؤثر في نفس الاتجاه الذي يحدده الخط الواصل بين المؤثر والمتأثر ، بل في اتجاه عمودي عليه . وهذه أول مرة تلاحظ فيها ظاهرة من هذا القبيل ، تنمرد على أبسط مبادئ الميكانيكا^(٧) . وإليك تجربة أخرى أجريت في ميدان البحوث الفيزيائية أيضا ، وهي بدورها تنمرد على مبدأ آخر من المبادئ الأساسية التي اعتادها الباحثون . وقد أجريت في أواخر القرن ، في العقد الثامن تقريبا ، أجراها رولند Rowland . والتجربة معقدة بعض الشيء ، لكنها كما وصفها إنفيلد Infeld وصفا مبسطا يمكن تخيلها على الوضع الآتي : إبرة ممغنطة تدور حولها كرة صغيرة مشحونة بالكهرباء بحيث ترسم في دورانها خطا دائريا يقع هو والإبرة في مستوى واحد ، تدور هذه الكرة المشحونة فنشهد نفس الظاهرة التي شاهدناها في التجربة الماضية ، فالإبرة تتحرك بطريقة تدل على أن التأثير الواقع عليها يقع عموديا على الخط الواصل بينها وبين الخط الدائري ، فهي إذا تؤكد التجربة الماضية . ثم إنها تزيد عليها شيئا جديدا . ذلك أننا إذا دفعنا الكرة إلى الدوران بسرعة أكثر ، إزداد انحراف الإبرة عن موضعها الأصلي . وهنا نلمس التمرد بالحديد ، فإن من الأركان الهامة في الصورة الميكانيكية أن القوة تعتمد في شدة تأثيرها على المسافة فقط ، ولكنها في هذه التجربة تعتمد على شيء آخر ، تعتمد على السرعة^(٨) .

الواقع أن الصدمات أخذت تنهال على الصورة القديمة من كل جانب . والشئ بالحدير بالذكر أنها انتهت عليها من ميدان البحوث الفيزيائية قبل أي ميدان آخر ، مع العلم بأن هذا الميدان كان قد ساهم بنصيب وافر في إتاحة الفرصة لها للظهور والاستقرار ، وكان لذلك يعتبر مثالا يحتذى لبقية ميادين البحث العلمي . فكيف يتفق مع ذلك أن يقول برجسون إن العلم بترعته الميكانيكية إنما يصلح دائما للبحث في عالم المادة غير العضوية ، ويقول بهذا الرأي في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل

العشرين؛ وهل كانت تجربة ميكلسون A. Michelson ومورلي Morley التي أصابت فرض الأثير في الصميم يمكن أن تتنظم داخل نطاق التفسير الميكانيكي^(٨) والحدبر بالذكر أيضاً أن تصدع التزعة الميكانيكية أتى من داخل البحوث العلمية نفسها ، من داخل هذه البحوث التي تحترم التجربة أو شهادة الواقع الخارجى باعتبارها المقياس القل لصدق الفرض أو النظرية . ولهذا السبب نفسه ، سبب أن العلم بقرن النظرية إلى التجربة ، يمكن الاعتماد عليه في تصحيح خطواته ، ومراجعة أخطائه ، واكتشاف نواحي نقصه والتقدم نحو استكمالها . لكن برجسون لا يعرف ذلك ، برجسون يعرف فقط أن البحوث العلمية قد ضلت ، وأن ضلالها قد وضح بشكل ملحوظ عندما بدأت تتناول الحياة موضوعاً لها ؛ وهو في كل هذا على حق ؛ ولكنه عندما يرتب على ذلك أن العلم بطبيعته يقصر دون النظر في مجالات معينة ، وأنه لذلك ينبغي أن يتخلى عن ادعاء القدرة في هذه المجالات ويخليها لمنهج آخر من مناهج المعرفة لا يحترم التجربة ولا يقيم وزناً كبيراً لشهادة الواقع الخارجى ، يكون منحرفاً عن الصواب ، وفي الوقت نفسه يكشف عن ثغرات في معرفته بالحركة العلمية ، كما يكشف عن اتجاه من نوع معين نحو مشكلات الحياة الاجتماعية عامة ، وليست مشكلة التقدم العلمى إلا أنموذجاً لهذه المشكلات . وهذا الاتجاه هو التراجع دائماً ، وكأنه يقول على الدوام : لقد وصلت الحال إلى درجة من السوء لم تعد تحتمل ، فخير لنا أن نعود إلى حيث بدأنا السير ، وهناك نبدأ السير في طريق جديدة . قال ذلك فيما يتعلق بالآلة . وقاله فيما يتعلق بالتقدم العقلى عامة وقاله فيما يتعلق باتساع المجتمعات الحديثة . وقد بينت في السطور الماضية كيف أنه يقوله بالنسبة لتقدم العلم نحو سر الحياة .

على أن برجسون لم يكن هو وحده الذى تبين قصور العلم الميكانيكى عن اكتشاف أسرار الحياة . كان هناك باحثون سواء يشعرون بذلك ، وقد اختلط بعضهم طريقاً يشبه هذا الطريق الانهزامى . واختلط البعض الآخر طريق المزيد من التقدم ، مع التفرقة الواضحة الصريحة بين المنهج العلمى والتفسير الميكانيكى . وكما لا يمكن إنكار أن بعضهم فشل في طريقه وارتد عن غير وعى منه إلى ذلك التفسير ، كذلك لا يمكن إنكار أن بعضهم الآخر أصاب الكثير من النجاح ؛ وحتى أولئك الذين فشلوا كانوا من المساهمين في تحقيق هذا النجاح بفضل أخطائهم نفسها أو بفضل بصيرتهم المشرقة عندما كانوا يشيرون إلى الطريق الصواب ولو إشارات عابرة.

ومن أولئك الذين فشلوا رغم محاولتهم الخروج على التفسير الميكانيكي فنضرب مثلاً جون استيوت مل J. S. Mill . فقد كان أبوه جيمس مل يشيد بالتفسير الترابطي وهو الصورة التي انعكست بها الميكانيكية في علم النفس ، لكنه هو لم يستطع الأخذ بهذا الرأي ، فقد وقف أمام بعض الظواهر النفسية وتبين تمرداً على هذا التفسير ، ومن هذا القبيل ظاهرة الاعتقاد أو الإيمان وظاهرة تفاوت الوضوح بين المضمون النفسي أو العقلي لحالات مختلفة ، وهنا قال رأيته المشهور ، إن الحالات الذهنية أقرب إلى أن تفسر في حدود الكيمياء منها في حدود الميكانيكا ، فالمركب الكيميائي دائماً أكثر من مجموع عناصره ، ومن ثم فلا يمكن رد كل الظواهر النفسية إلى تلك العناصر الأولية الثابتة التي تعادل الجسيمات المادية وتستعين بقوانين التداعي كعادل لمبدأ الجاذبية^(٩) . وفي ذلك يتضح الفرق بينه وبين مفكر كبرجسون ، إنه لم يعلن الفشل التام للعلم كنهج تجريبي ، ولم يلجأ إلى مبدأ غيبي ، بل حاول أن يتلمس المخرج داخل نطاق العلم ، واستعان في هذا السبيل بوجه الشبه الواضح بين وحدة الكائن الحي ووحدة المركب الكيميائي ، وهي إشارة قيمة ، رغم فشله في محاولة تنميتها ، وارتداده إلى التفسير الميكانيكي ، عن غير وعي منه أو عن عجز . ولقد حاول بين A. Bain نفس المحاولة لكنه عجز كذلك ، إلا أن هذا العجز لم يكن يعيبه أو يعيب العلم ، فإن هذه المحاولات الفاشلة نفسها جزء من تاريخ العلم له مهمته الإيجابية في دفعه نحو المزيد من التقدم ، ويتضح ذلك بوجه خاص في حالة المحاولات الفاشلة الجيدة التي تحدث عنها بول جيوم P. Guillaume أي التي تقع في نفس الاتجاه الذي يؤدي فيما بعد إلى الحل الصحيح .

وقد عاصر برجسون محاولات الفرنولوجيين المحدثين ، وهم أولئك الذين كانوا معينين بتحديد مراكز خاصة في المخ لمظاهر نشاطنا المختلفة . ففي سنة ١٨٦١ فحص بروكا Broca مخ مريض توفي في أحد مستشفيات باريس وكانت علته أنه لا يستطيع الكلام مع أنه غير مصاب في أعضاء التكلم ، فوجد في مخه إصابة في المنطقة التي سميت منذ ذلك الحين « بمنطقة بروكا » ، واستنتج من ذلك أنه في هذه المنطقة يوجد المركز الخاص بعملية التكلم ، ثم تابعت الأدلة على صحة استنتاجه . واشتد الاهتمام بهذا الموضوع بعد ذلك فاستخدمت في بحثه طريقتان ، إحداهما طريقة الاستئصال ، استئصال جزء معين من المخ في الحيوانات أو في الطيور وملاحظة النتائج الناجمة عن ذلك وما إذا كان هذا الاستئصال يستتبع تعطيل

وظيفة معينة من وظائف الكائن ، أما الثانية فقد استحدثت فى سنة ١٨٧٠ على يدى فريتش Fritsch وهينريك Hitzig وتلخص فى تنبيه المخ تنبيها كهربائيا ملائما فى مواضع معينة ، فتبين فتسبب أولا أن تنبيه اللحاء يستتبع حركة فى العين ، ثم تعاون مع فريتش وأثبتا معاً أن التنبيه الملائم فى مواضع مختلفة من الجزء الأمامى من اللحاء يستتبع حركات خاصة لأجزاء معينة فى الجسم . وتقدم فرييه Ferrier للمساهمة فى تنمية هذه الأبحاث ، وفى سنة ١٨٧٦ نشر كتابه المسمى « وظائف المخ » ونشر فيه خريطة مفصلة لهذه الاكتشافات الجديدة . ثم أمكن استخدام الطرق الكلينيكية فأمكن اكتشاف مراكز لوظائف الحس . وفى السنوات الأخيرة من القرن أمكن رسم خريطة لمراكز المخ هى التى لا تزال بين أيدينا وهى تضع منطقة وظائف الحس العام وراء شقورولاندو مباشرة . عاصر برجسون هذه البحوث فلم يرض عنها ، وتقدم لمعارضتها معارضة جادة ، وفى سبيل ذلك أخذ مشكلة من المشكلات التى كثر عنها الحديث فى تلك الفترة وهى مشكلة « الأفازيا » وكمرس لدراسة كل ما كتب عنها خمس سنوات . وقارن بينها وبين « الأمانيزيا » فوجد أن كل شئ يؤيد وجهة نظره هو لا وجهة نظر العلماء المؤمنين بوجود مراكز خاصة النفسية فى المخ . وفى الأفازيا حيث يبدى المريض عجزاً عن تذكر أصوات الكلمات (بمعنى أنه يعجز عن الكلام وفى حالات أخرى يعجز عن فهم كلام الغير) لاحظ برجسون وجود تلف فى إحدى مناطق الدماغ مع تضائل فى القدرة على التذكر عامة أيا كان موضوع التذكر ، فى حين أنه لم يجد فى حالات الأمانيزيا ، وهى حالات النسيان التام لمرحلة من مراحل العمر ، أى تلف فى الدماغ معه أنه لو صح كلام العلماء لوجد تلفاً فى منطقة أشد اتساعاً . فاستنتج من ذلك نتيجة على جانب من الخطورة : ما دام الجزء فى الوظيفة لا يستتبع الجزء فقط فى الدماغ ، والكل فى الوظيفة لا يستتبع الكل فى الدماغ ، فليس ثمة ارتباط مباشر بين هذه الوظيفة ، وهى هنا وظيفة الذاكرة ، وبين الدماغ . واستقلال الذاكرة هكذا يدل على أن العضو القائم بها شئ غير الدماغ . فماذا يكون ؟ لا بد أن يكون جوهرها مستقلاً ، وهذا الجوهر هو النفس^(١) .

ولكن كان أمام برجسون طريق آخر لتفسير هذه الظاهرة ، ظاهرة عدم التوازى بين الوظائف النفسية وحالة الخلايا الداخلة فى تركيب الدماغ . وقد وضعت معالم هذا الطريق فى أوائل القرن الماضى على أسس تجريبية واضحة . كان فلورنز

P. Flourens العالم الفرنسي يحاول أن يحدد على أسس تجريبية وظائف الفصوص الكبرى في المخ ، وذلك بإجراء عمليات استئصال في أدمغة الحمام . فبين له من هذه التجارب أن الإدراك بكل ما لهذه الكلمة من معنى عميق قد امتنع عند الطيور التي أجري عليها تجاربه ، بينما بقي لديها الإحساس بمعنى الاستجابة المباشرة للمنبهات العنيفة فإذا لم يتوفر ذلك فوقفها سلبى . ومن ثم فقد استنتج أن الوظائف النفسية الرئيسية كالإرادة والحكم والتذكر تعتمد على فصوص الدماغ ، وعرف من هذه البحوث أيضا أن تآزر الحركات يعتمد على المخيخ . وعرف كذلك أن القنوات الحبلية تساهم في أداء هذه الوظيفة . إلا أنه قرر إلى جانب ذلك أن الدماغ يعمل كوحدة من حول أجزائه ، وذلك بطريقتين : الأولى ، أن هناك فعلا مشتركا للدماغ كله ، وذلك لأنه لاحظ في تجاربه أن استئصال أى جزء ، فضلا عن أنه يقضى على وظائف نوعية معينة ، فإنه يهبط بنشاط بقية الأجزاء . والثانية ، أنه في كل قسم من أقسام الدماغ يوجد اشتراك في الوظيفة بين جميع مناطق هذا القسم ، وليس ثمة تخصص جامد لكل منطقة بوظيفة محددة . وقد نشر فلورنز هذه الأبحاث في سنتي ١٨٢٤ و ١٨٢٥ . وكان برجسون يستطيع أن يستدل عليها ويسترشدها لو أنه لم يكن مشبعا منذ البداية باتجاه معين ويبحث في المراجع عما يرر هذا الاتجاه . كذلك كان يستطيع أن يسترشد بآراء بنيكه F.E. Beneke الذي كان يعارض النزعة الترابطية دون أن يلجأ إلى الغيبيات . فكان يقول إن العقل ذو فاعلية خاصة ، وليس مجرد مجموعة من العناصر المترابطة الثابتة ، وكان يقول إن العقل في جوهره وحدة ، فهو إذاً وحدة دينامية . وكان يرفض قول الترابطيين إن الكائن الحي « يرد » على المنبهات الخارجية كما لو كان آلة معقدة ، ويقول في مقابل ذلك إنه يرد عليها بناء على ميوله الحيوية الفطرية . وعندما تكلم عن الذاكرة وأرجعها إلى « الآثار » المتخلفة لم يقل إنها ذات طبيعة فسيولوجية ، بل على الضد من ذلك أصر على حق علم النفس في أن يضع قوانينه بنفسه دون الرجوع إلى مصطلحات العلوم الأخرى ، فلم يكن من أتباع علم النفس الفيزيولوجي أو نظرية التوازي النفسجسمي . ومن الحق أنه تكلم عن « النفس » ، لكن النفس لم تكن تعنى بالنسبة له إلا مجموع القوى المتعلقة بضروب النشاط التي يمكن ملاحظتها فعلا . وكانت معارضته الواضحة لكل نزعة غيبية في البحث سببا في حرمانه من التدريس في جامعة برلين . وقد نشر آراءه هذه في العقد الرابع من القرن الماضي .

على أن برجسون كان معاصراً كذلك لبدا المحاولات الجادة فى التفسير التكاملى الدينامى للنشاط النفسى . وذلك عند فرويد Freud . (١٨) ومكدوجل McDougal والحشطلتين . وهؤلاء وأتباعهم استطاعوا أن يحتفظوا للنشاط النفسى بوحدة دون أن يضطروا إلى الثورة على المنهج العلمى نفسه . أو القول بأنه لا يستطيع أن يتقدم بنا إلا إلى معرفة المادة الخامدة فحسب . وأن التعرف على الحياة يحتاج إلى التأمل الباطنى وحده . التأمل الذى يؤدى بنا إلى الحصول على تجربة صوفية !

وخلاصة القول أن الإطار الحضارى للفلسفة البرجسونية . يغلب عليه القلق والاضطراب أكثر من الاستقرار . وقد تجمعت كل العوامل لبلورة هذا القلق وتركيزه فى صراع واضح حول مشكلة شاملة عميقة . هى مشكلة الاتجاه العام نحو الحياة بكل مقوماتها ومظاهرها . وقد أشرت فى البدء إشارة عابرة إلى مظاهر هذا القلق الاجتماعى العامة . ثم ألححت على توضيح مظاهره الفكرية بوجه خاص . تلك المظاهر التى تجلت فى تصدع الفلسفة الميكانيكية التى كانت تقود البحوث العلميه . وظهور الحاجة إلى فلسفة جديدة تحل محلها . وما نجم عن هذا الموقف من انهيار صريح للثقة فى العلم عند البعض . وتعصب له فى صورته القديمة عند آخرين . وانهيار مقنع مضحوب بمحاولات التوفيق الفاشلة عند سواهم . ومن هؤلاء برجسون بوجه خاص . رغم أنه كان معاصراً لأولئك الذين لم يفقدوا الإيمان بالمنهج العلمى . ولم يتعصبوا للفلسفة الميكانيكية . بل اعترفوا بقصورها وتقدموا لوضع أساس فلسفة جديدة تقود المنهج العلمى . وهى الفلسفة التكاملية الدينامية .

معنى التكامل الاجتماعى عند برجسون :

من هنا نستطيع أن نتقدم لفهم آرائه فى التكامل الاجتماعى . ودلالاتها العميقة وسط هذا الإطار الحضارى المضطرب . إن المشكلة الاجتماعيه هى أعنف مشكلة تواجه المفكرين منذ أواخر القرن الماضى . سواء منهم العلماء والفلاسفة والأدباء . وهى تزداد تعقداً وخطورة يوماً بعد يوم . وفى كل مظاهرها تتجه اتجاهاً حاسماً نحو تهديد الحياة الاجتماعيه فى صميمها . فالأزمات الاقتصادية والثورات والحروب والحركات الإرهابية والموجات الإجرامية . كلها تهدد المجتمع فى الصميم . أعنى فى اجتماعيته نفسها . فى هذا التكامل الذى هو أوضح صفاته وأخص خصائصه . فإذا فكر برجسون فى هذه المشكلة واهتم بها وكرس لها جانباً كبيراً من جهده . فما

ذلك إلا لأنه يعيش التاريخ ، ويحس بالصلة العميقة بين الفكر والحياة وبمسئولية
المفكر كعضو في المجتمع ، ولا يؤمن بالعزلة الفلسفية وعدم الاكثراث الذى تروج
له التزعزعات الأكاديمية عادة .

وفلسفة برجسون الاجتماعية تتلخص فى أنها محاولة للإجابة على هذا السؤال :
ما علة هذا الفساد الضارب فى كل شيء ؟ وفى السبيل إلى هذه الإجابة ينظر فى
التكامل الاجتماعى ، ما شروطه وما مقوماته وما مقتضياته . وبالتالي يتقدم إلى
تحديد موطن الداء ، ثم يقدم التوجيهات اللازمة لإعادة الأمور إلى نصابها .

فالحياة الاجتماعية ضرورة تحتها طبيعتها . ونحن عاجزون عن الانعزال عن
المجتمع ، لا نستطيع أن نريد هذا الانعزال وإذا أردناه فلن نبلغه . والسبب فى ذلك
أن هذه الحياة ليست من خلقنا ، لم نوجدها نحن بمحض إرادتنا كما تخيل فلاسفة
القرن الثامن عشر عندما تكلموا فى العقد الاجتماعى ؛ وقد كان برجسون منطقياً
مع نفسه عندما رفض هذه الفاسفة . فهى فى حقيقتها تطبيق للتفسير الميكانيكى على
المجتمع ، إذ نجعله مجموعة من الإرادات الفردية . وما دام قد رفضها فى تفسير الجانب
البيولوجى من الحياة فأحرى به أن يرفضها فى تفسير هذا الجانب الاجتماعى أيضاً .
كيف يفسر هذه الحياة إذا ؟ يفسرها بالتطورية للميتافيزيقى . فنحن نعيش فى

مجتمع لا لشيء إلا لأن ذلك من مقتضيات التطور عامة ، لا التطور الاجتماعى ،
ولكن التطور العام فى ميدان الحياة . فكل الشواهد تدل على أن هذا التطور يمتد
دائماً إلى خلق كائنات عديدة الخلايا ، وكلما ارتقت وظائف الكائن وتعددت
مقتضيات الحياة والتكيف كان ذلك أدعى إلى تعدد الخلايا التخصص كل مجموعة
بوظيفة معينة . وجسم الإنسان أوضح مثال على ذلك ، فهو عديد الخلايا ، ولكنه
متعدد الأنسجة كذلك ، ومعنى ذلك تخصص كل نسيج بوظيفة معينة على أساس
تعاون الخلايا الداخلة فى بنائه ، ثم إن هذه الأنسجة نفسها فى تعاون مستمر فتكون
النتيجة اتصال حياة الجسم وسلامته ؛ فهل فكرت كل خلية من هذه الخلايا فى
التعاون مع زميلاتها ثم ارتضت هذا التعاون عن حرية ! كلا وإنما وجدت نفسها
منساقة فى مهمتها بل ومصنوعة من أجل هذه المهمة ، ما الذى ساقها وأجبرها ؟
مقتضيات التطور البيولوجى نفسها . وبهذه الطريقة عينا يمكن تفسير ضرورة الحياة
الاجتماعية ووطأتها على الأفراد ؛ فاجتمع بالنسبة لعملية التطور عامة جسم كبير
فيه عدد من الخلايا هى هؤلاء الأفراد ، وهم جميعا يتعاونون ، يدفعهم إلى هذا

التعاون طبيعة الدافع الحيوى أو الوثبة الحيوية نفسها التى تقود التطور . ويستشهد برجسون على صحة هذا رأى بكون هذه الوثبة قد أوجدت فى ناحية أخرى من نواحي تحقيقها حياة اجتماعية أيضا ، أعنى فى ناحية الغريزة عند الحشرات . فإذا كانت هذه الوثبة قد سلكت فى حالتنا سبيلا آخر بحيث أوجدتنا ذوى عقول تهدى سلوكنا بدلا من الغريزة . فليس معنى ذلك أن نتوهم أن الحياة الاجتماعية من خلقنا نحن بفضل عقلنا هذا . لا لشيء إلا لأننا نرى أن الحياة الاجتماعية مفيدة فعلا . فالحياة الاجتماعية مفيدة أيضا لدى النمل والنحل ، فهل يعنى ذلك أن النمل أو النحل هو الذى خلقها بناء على تفكير منطقي فى الغاية والوسيلة ؟

ولا يقف برجسون عند حد الإجابة عن أن الحياة الاجتماعية ليست من خلقنا نحن من حيث إننا كائنات عاقلة ، بل يذهب إلى القول بأن العقل فى الواقع مضاد للتكامل الاجتماعى . فها هى مجتمعات النمل والنحل منذ آلاف السنين ، تمضى فى تعاونها المتزن المستمر . فتحقق القرية أو الخلية رسالتها فى الحياة دون أن تقع بداخلها اضطرابات أو ثورات تهدد تكاملها ، أما المجتمع الإنسانى فلا تمضى عليه بضع عشرات من السنين حتى يقع ما يؤذيه ويكاد يدمره . ومجتمعات النمل والنحل ليس فيها من يفتقر دون القيام بوظيفته ، أما مجتمعات الإنسان فكم فيها من قلق وفقر وتكاسل . والواقع أن العقل هو المسئول عن ذلك . ولو أن الطبيعة اعتمدت فى حالتنا على الغريزة وحدها كما اعتمدت عليها فى حالة الحشرات لما اختل نظام الحياة الاجتماعية أبدا . وإلا فإذا تمتاز من الحشرات إلا بكوننا نحمل عقلا ونعانى فسادا واختلالا .

هذه هى الخطوة الأولى فى الفلسفة الاجتماعية البرجسونية ، التكامل معناه الاستقرار والتعاون فى سبيل هذا الاستقرار . ومن ثم فالمثل الأعلى أو النموذج المستخدم للقياس هو مجتمع النمل أو النحل ، أو جسم الإنسان . وبرجسون فى استعانهه بالجسم الإنسانى كنموذج للحياة الاجتماعية إنما يعيد على أسماعنا محاولة أفلاطون ، الذى جعل الحكام نظير العقل والحيش نظير النفس الحماسية والعمال نظير الشهوة .

ولنعد إلى برجسون ، إذا كانت الغريزة قوام التكامل الاجتماعى لدى الحشرات فما قوام الحياة الاجتماعية فى مجتمعاتنا نحن ؟ إنه الإلزام obligation والإلزام هو « ضغط عناصر المجتمع بعضها على بعض بغية الاحتفاظ بصورة الكل ، ونتيجة

هذا الضغط مرسومة في كل منا بجهاز من العادات يرسم له الطريق : وهذه الآلية هي في عناصرها عادات ولكنها في مجموعها شبيهة بالغريزة . وقد أعدتها لنا الطبيعة « (ص ٥٢) ومن ثم يمكن القول بأن الإلزام هو الغريزة الاجتماعية في حالة الإنسان ، وقد أمدتنا بها الطبيعة ، فهي فطرية فينا . ووجه الاختلاف بين الإنسان والحشرات أن الإنسان يستطيع أن يغير مضمون غريزته الاجتماعية ، أعني أنه يستطيع أن يغير من عاداته ، فيقلع عن هذه العادة أو تلك ويستبدل بها غيرها ، لكنه على كل حال لا يستطيع أن يغير من مجموع عاداته ، يستطيع أن يخرج على كل عادة على حدة ، ولكنه لا يستطيع أن يخرج على عادة اتخاذ عادات . والعادات تضمني على سلوكنا استقرارا ، ولما كانت صادرة من هذا المنبع ، أعني منبع التكامل الاجتماعي ، وهو الإلزام ، فهي متداخلة متشابكة وليست متعارضة ولا متنافرة مع عادات الغير من أبناء المجتمع ، ومن ثم فإن عاداتنا جميعا تلتقي ويكمل بعضها بعضا في سبيل وحدة المجتمع .

ولكن علام يستند الإلزام في نفوسنا ؟ لا بد أن يكون له دعائم نفسية داخل الفرد نفسه تحمل جهاز العادات ، فما هي هذه الدعائم ، أو بعبارة أوضح ما هي الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي ؟ والجواب على ذلك يكون بالرجوع إلى قدرتنا على اكتساب « أنا اجتماعية » moi social إلى جانب « أنا الفردية » moi individuel المقطورة فينا . فنحن في الأصل أنانيون وليس بيننا وبين الآخرين أية صلة . ولو أن المرء تأمل أعماقه لاكتشف فيها شخصية ما تزال ترداد أصالة كلما أوغل عمقا ، فلا يمكن قياسها إلى الآخرين ولا يمكن التعبير عنها « (ص ٧) ، فالتقاؤنا بالآخرين من أبناء المجتمع لا يمكن أن يعتمد عليها ، بل لا بد له من دعامة أخرى ، هي الأنا الاجتماعية ، وهذه مكتسبة وسطحية في آن واحد ، وهي مفروضة علينا بضغط الآخرين . ويحدث أحيانا أن يتتابنا القلق عندما نكلف بالقيام بواجب اجتماعي معين ، فلا يكون هذا القلق سوى الوجه الظاهر للصراع بين الأنا الفردية وهذه الأنا الاجتماعية ، يطالبنا المجتمع ببعض الغيرية ، بإيثار مصلحة الغير على مصلحتنا ، وهذا يعنى التضحية فتثور على ذلك الأنا الفردية لأنها أس الأنانية في نفوسنا ، ثم إذا بنا نناقش أنفسنا ونستخدم بعض الحجج وننتهي غالبا إلى أداء الواجب المطلوب ، وهنا يحسب البعض أن العقل وقد تولى قيادة هذه المناقشة هو الذي قادنا إلى هذه النتيجة ومن ثم يستنتجون أنه من صنع المجتمع ، تماما كالأنا

الاجتماعية ، ولكن برجسون يرى أن هذا الاستنتاج زائف فضلا عن أنه سطحي ، فالواقع أن العقل تابع للأنا الفردية ، فهو ينصح بالأنانية مثلها ، ولكن الذى حدث هو أن تمردنا على القيام بواجب اجتماعى معين أثار غريزة الحياة التى تقف من وراء العقل والأنا الفردية والأنا الاجتماعية واجتمع جميعا ، ولما كانت هذه الجوانب كلها من خلقها فهمي ، أعنى غريزة الحياة ، أقوى منها جميعا ، ولما كانت الحياة الاجتماعية هى هدفها الأول والأخير ، وليس الأفراد سوى وسائل لتحقيق هذا الهدف ، فلما تسخر كل شئ فى سبيل استقرار هذه الحياة وتحقق صورتها على أكمل وجه ممكن ومن ثم فهمي تدفع العقل إلى العمل فى اتجاه معين يلائمها ، فلا يلبث أن ينصح باتباع مقتضيات الأنا الاجتماعية .

وهنا نسأل : إذا كانت الوثبة الحيوية أو غريزة الحياة قد أرادت المجتمع منذ البداية ، كما يقول برجسون ، فلماذا زودتنا بالأنا الفردية ، ولم لم توفر على نفسها وعليها هذه المشقة وتجعل منا أنوات اجتماعية فحسب . عندئذ كنا نحقق ما هدفها على أكمل صورة . كما يفعل النمل فى قريته . يجب على ذلك برجسون بأننا يجب أن نفهم المعنى العميق المقصود من قوله إن الوثبة الحيوية أرادت المجتمع ، فالمقصود من ذلك أنها إذ تحقق نفسها فى عالم الواقع المادى ، إنما تنتظم دائما فى شكل بنايات مغلقة ، بحيث يكون الكل موجتها لسلوك الجزء ، وهذه فى الواقع هى الميزة الرئيسية للكائن الحى ؛ وعلى هذا الأساس أوجدت المجتمع ، ولكنها على هذا الأساس أيضا أوجدت الفرد فهو مظهر من مظاهر هذه الوثبة تحقق فيه نفسها . ومن ثم فقد كان حتما عليه أن يوجد مغلقا ، وكذلك الحال فى الخلية الحية ، فإن لها وحدتها ، لها نواتها الخاصة بها ولها جدارها الذى يعين حدودها ، ولكن هذا لا يمنع من أنها تؤدي ما يطلبه إليها الكل ، حتى ولو طلب إليها التضحية بحياتها . وهى تؤدي ذلك بدون تكلف ولا تردد ولا ملل . لأنها لا تعرف إلا الخضوع لغريزة الحياة ، ولو أننا لم نكن نحمل العقل لأدينا الواجب بهذه الطريقة المثل ، رغم انغلاق ذواتنا العميقة ، لأن القوة التى أوجدتنا هكذا مغلقين هى نفسها التى تدفعنا نحو الغير من أبناء مجتمعتنا . ولكن العقل هو المسئول عما نبدية أحيانا من تردد أو فتور أو ملل . لو أن كل شئ يمتضى دون مناقشة أو اعتراض ، إذا لتحقق التعاون الاجتماعى على خير وجه ممكن ، لأن جهاز العادات كفيلا بأن يحقق المطالب .

ولكن ما سبب هذا كله ؟ إذا كان العقل نفسه من صنع الوثبة الحيوية .

فكيف يعارضها ، لماذا أوجدته إذا كان هكذا مناوئا لها ؟ ونحن مضطرون أن نضع سؤالنا بهذه الصورة لأن آراء برجسون في التطور تتيح ذلك ، إذ أنه يأخذ بالرأى القائل إن الوظيفة تخلق العضو ، أو بعبارة أخرى يأخذ بالتفسير الغافى للتطور ، رغم محاولته أن يتكر ذلك أحيانا (ص ١٦٠ و ١٦٦) . الواقع أن الوثبة الحيوية أوجدت العقل ليكون وسيلة من وسائلها في تحقيق المجتمع المغلق ، فوظيفته الأصلية هي الصناعة ، وصناعة الآلات الحربية بوجه خاص ، ليستطيع المجتمع أن يدافع عن نفسه ، ويحتفظ بوحده المغلقة . وذلك ليكون نظير الغريزة في الحشرات ، فإن هذه الغريزة أيضا قد وجهتها الوثبة الحيوية لاستخدام الآلة في سبيل الإبقاء على حياة المجتمع ووحده ، فكل ما بين العقل والغريزة من خلاف ، أن العقل يصنع الآلة من المادة الجامدة ، في حين أن الغريزة تجدها على شكل عضو قد زود به جسم الحيوان . ولكن العقل لم يقف عند حدود وظيفته التي أعدته لها الطبيعة ، بل حاول أن يتعداها إلى المعرفة النظرية . فأفسد كل شيء . وهذه نتيجة طبيعية ، لعدة أسباب ، منها أن مجرد شذوذ أى جزء من أجزاء البناء الحى المتكامل عن وظيفته الأصلية كفيل بحكم الضرورة المنطقية أن يثير الفساد فى كل أجزاء البناء ، ومنها أن العقل وقد أعدته الطبيعة للتصرف فى المادة الجامدة التى من أبرز خصائصها الامتداد فى المكان ، قد تزود بعادات وخصائص جعلته لا يصلح للتصرف فى أى موضوع خلاف هذه المادة ، فإذا حاول أن ينظر فى موضوعات الحياة فإنه يتناولها كما لو لم يكن هناك فارق نوعى بينها وبين أحوال المادة الجامدة ، بل إن الفساد الذى أحدثه العقل لم يكن ناجما فقط عن شذوذه وانحرافه عن وظيفته الأصلية ، إنما نتج كذلك عن تماديه فى أداء وظيفته الأصلية واندفاعه فى صنع الآلات بطريقة آلية دون مراعاة لما يقتضيه البناء الاجتماعى ، فالبناء الاجتماعى يقتضى العناية بالزراعة لأنها تمدنا بالغذاء اللازم لنا . وكان واجبا على العقل أن يوجه بعض جهوده إلى هذه الناحية ، كان عليه أن يبتكر الآلات لتحسين الإنتاج الزراعى وزيادته ، لكنه لم يفعل ، بل ابتكر الآلات لإشباع مطالب ثانوية فينا ، ولم يقدم للزراعة إلا حظا ضئيلا من جهده ونشاطه ، فكانت النتيجة هذه الأزمات الاقتصادية العالقة* .

* يلاحظ أن الأزمة الاقتصادية التى وقعت فى سنة ١٩٢٩ ، والتى يشير إليها برجسون فى هذا النص كانت أزمة زيادة إنتاج وعدم وجود أسواق لتصريفه ، ولم تكن أزمة قلة إنتاج كما يقول برجسون .

وفى هذه الآراء يكشف برجسون عن جانب آخر من جوانب معارضته للترعة الميكانيكية ، فى تفسير الحياة وفى توجيهها . والمهم هنا مسألة التوجيه هذه ، فقد كان من مساوئ فلسفة القرن الثامن عشر الاجتماعية أن انقادت للفلسفة الميكانيكية واعتبرت الفرد أصل المجتمع واعتبرت النشاط الفردى قوام النشاط الاجتماعى ، وقال آدم سميث Adam Smith إن الفرد إذ يشبع مطالبه الخاصة يؤدى فى الوقت نفسه مطالب المجتمع ، وبذلك برر المشروعات الفردية وحجدها ، وأضنى فلاسفة المنفعة مشروعية أخلاقية على الأناية ومراعاة المغام الشخصية ، وتبلور هذا التيار فى مبدأ حرية التجارة المشهور "Laissez faire, Laissez passer" . فكانت النتيجة هذه القوضى التى نعانى من جرائها الأمرين . ولم يكن من الممكن لبرجسون أن يقبل هذه الفلسفة الاجتماعية ، مهما كانت ضروب الإغراء التى تبديها متدعة بدعوى الحرية ، وإلا فقيم كان رفضه للترعة الميكانيكية لاسمها إذا امتدت إلى مناطق الحياة . فبرجسون منطقي مع نفسه عندما يرفضها ، ويحاول أن يستبدل بها نزعاً أخرى تنظر للمجتمع من زاوية مغايرة . أضف إلى ذلك أن الفلسفة الميكانيكية إن كانت تفسر اعتماد المجتمع على الأفراد فهى لا تفسر اعتماد الفرد على المجتمع ، لانفسر مواضع الالتقاء بيننا وبين الآخرين ، والعقد الاجتماعى ليس سوى مبدأ تعمى ، لا يستطيع أن يفسر هذا الارتباط العميق بيننا وبين المجتمع . أعنى الارتباط النفسى العميق الذى يجعل فى كل منا صورة لهذا البناء المعقد الذى يحيط بنا من كل جانب .

ولكن هل استطاع برجسون أن يخرج على هذه الفلسفة فعلاً ؟ هل استطاع أن يستحدث مبدأ جديداً لتفسير الحياة الاجتماعية ؟ هل استطاع أن يقدم المفاتيح اللازمة لفلسفة تكاملية دينامية تكون أقرب إلى الواقع وأكثر انطباقاً عليه ؟ تلك مسألة أخرى تؤجل الكلام فيها قليلاً . أما الآن فمن حق برجسون علينا أن نقر بمحاولته الثورة على الفلسفة الميكانيكية الفردية ، ومن حقه علينا كذلك أن نقر بمحاولته وضع معالم فلسفة اجتماعية جديدة .

ولكنكفى بذلك مؤقتاً ونتابع السير مع برجسون . وقد قرر أن التكامل الاجتماعى حقيقة تفرضها طبيعة الحياة نفسها ، وقرر أن لهذا التكامل بعض المقنضيات النفسية ، منها اكتساب الأنا الاجتماعية ، كما قرر كذلك أن من أهم مستلزماته انغلاق المجتمع على نفسها ، يعنى أن يحتضن المجتمع أفراداً ويطرح آخرين ، ولذلك زودتنا

الطبيعة بالحب لأبناء مجتمعا ، فهو مفطور فينا ، فإذا أحببنا أحدا من أبناء المجتمعات الأخرى فذلك الحب لا بد أن يكون مكتسبا وبالتالي لا بد أن يكون سطحيًا ، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يثبت لحن الدهر ، وإلا فما كان يمكننا أن نقع في حرب مع أبناء المجتمعات الأخرى .

إن وثبة الحياة حين أوجدت المجتمع أوجدته وفي طبيعته أن يكون مقفلا دون سائر المجتمعات ، وزودتنا في هذا السبيل بأسس وراثية معينة ، والأسس الوراثية في رأى برجسون لا تتغير أبداً بمرور الزمن ، ومن ثم فقد أباح لنفسه أن ينظر في المجتمعات البدائية ليستخلص من أحوالها خصائص الحياة الاجتماعية ، لأنها في نظره تكشف عن هذه الخصائص في وضوح كبير . إذا قيست إلى المجتمعات الحديثة المشاركة في الحضارة ، ذلك أن هذه المجتمعات المتحضرة لم تفعل أكثر من أنها اكتسبت بعض القشور ، وأطلقت عليها اسم « التراث الحضارى » ، وأوهمتنا أنها بهذا التراث تستطيع أن تغير من طبيعتها الأساسية ، والواقع أن هذا غير صحيح ، فإن الصفات المكتسبة لا تخرج أبداً بالصفات الوراثية ، ولذلك يظل المجتمع حاملا صفاته الأصلية وهي أن يكون مجتمعا مغلقا ، وهنا يشير برجسون إلى علة أخرى من علل الفساد ، ويشخص جانباً من جوانب المشكلة الاجتماعية المعقدة . فيقول لو أن المجتمعات استمرت تسير في الطريق الذى رسمته لها الطبيعة ، لو أنها عرفت بوضوح أن الطبيعة قررت لها الانغلاق فارتضت ذلك ولم تحاول أن تتمرد عليه وتصبح مجتمعات مفتوحة تضم ملايين الأنفس من مختلف اللغات والأجناس ، إذاً لوفرت على نفسها الكثير مما تلقى الآن من عناء . فهذه الثورات في المستعمرات ، سببها الحقيقى في نظر برجسون أن الغريزة الاجتماعية لدى شعوب هذه المستعمرات تسعى إلى تحقيق نفسها^(١) ، إنها لا بد أن تحقق مجتمعا مغلقا ، ولكن المستعمر يحاول أن يرغمها على أن تكون مفتوحة ، فيقع الاصطدام بينهما . هكذا ينظر برجسون إلى مشكلة استقلال المستعمرات ، فهو كفاح الغريزة الاجتماعية في سبيل أن تحقق مجتمعا مغلقا ، وعلى هذا الأساس يلزمنا أن نفهم ثورة الولايات المتحدة الأمريكية في القرن الثامن عشر ضد المستعمرين ، والثورة المصرية عقب الحرب العالمية الأولى وثورة إندونيسيا في الوقت الحاضر !

على أن المشكلة الاجتماعية لا تقتصر على ثورات المستعمرات فحسب . فهناك الحروب وهي من أعقد مظاهر المشكلة ، ولكن برجسون يرى أن المسألة لا تستحق

كل هذا القلق ، فإن الحرب نتيجة منطقية لكون المجتمعات مغلقة ، فيما أن الوثبة الحيوية أرادت المجتمع مغلقا ، فلا شك أنها هي التى أرادت الحرب ، فالحرب قدر محتوم علينا بحكم الطبيعة . وكل هذه المحاولات لوضع حد للحروب والقضاء عليها مآلها إلى الفشل حتما ولا يمكن أن تتنبأ لها الفلسفة البرجسونية بغير ذلك . ويرى برجسون أن الدليل على أن الطبيعة أرادت الحرب فعلا ، أنها زودت الإنسان منذ طفولته بغيرزة القتال ، وهذه تتجلى بوضوح فى ألعاب الصغار ، وما هذه الألعاب والمشاجرات العارضة بين الأفراد إلا محاولة من الطبيعة لحفظ هذا السلاح دون أن يصدأ . ولكن إذا كانت الوثبة الحيوية بما اقتضته من انغلاق المجتمع هي السبب البعيد للحرب وهي التى تجعلها ضرورة لا مفر منها ، فإن هناك الأسباب القريبة التى تسخرها الوثبة الحيوية فى تنفيذ أغراضها ، وأهم الأسباب المباشرة لوقوع الحرب هو زيادة السكان ، فإن هذه الزيادة تضطر المجتمع أن يتمدد طلبا للمجال الحيوى . فإن غلات الأرض التى تكفى عشرين مليوناً لا تكفى أربعين مثلاً ، ومن ثم يضطر المجتمع أن يغير على مجتمعات أخرى ليسلب أرضهم وأقواتهم ، فإذا عرفنا ذلك فها هنا منفذ للرجاء فى التقليل من الحروب بعض الشيء ، وذلك بأن تمنع ازدياد النسل ونسب القوانين الرادعة لذلك وتقرر الغرامات القادحة على الآباء الذين يحاولون التفرّد عليها . وهذا التدخل فى مسألة تحديد النسل جزء من الخطة المنظمة لتدخل الدولة فى شئون الأفراد ، التى حرص برجسون على أن يوضحها كرد مباشر على فلسفة المشروعات الفردية^(١) (ص ٣١٣) .

وكما أن الحرب من مستلزمات الحياة الاجتماعية ، تحفظ عليها وحدتها واستقلالها المغلق ، كذلك كان على المبدأ الذى أوجد هذه الحياة أن يضمن لها الاستقرار الداخلى فيزودنا باستعدادات وراثية معينة ليكون لها من الثبات والرسوخ ما يمكنها من إعانة المجتمع على انغلاقه دائما ، وقد اشترت من قبل إلى أن حبنا لأبناء مجتمعتنا فطرى فينا على عكس حبنا لأبناء المجتمعات الأخرى ، فإنه إذا وجد يكون مكتسبا وسطحيا وبالتالي سريع الزوال ؛ لكن برجسون لم يكتف بذلك ، بل أضاف إليه عاملا آخر على جانب من الخطورة . فقد رأى أن تقسيم العمل هو أهم المقترضات الاجتماعية لاستقرار الأمور فى أى مجتمع ، حتى مجتمع النمل ، وحتى مجتمع الخلايا التى تكون أجسامنا . وأداء كل خلية وكل عضو لوظيفته دون أن يتدخل فى أعمال الأعضاء الأخرى هو شرط سلامة الجسم ، كما أن أداء كل نملة لمهمتها دون التدخل

في بقية أعمال القرية هو شرط استقرار القرية وسلامتها . وكذلك ينبغي أن تكون الحال داخل المجتمعات الإنسانية ! شرط الاستقرار والتكامل الاجتماعي هو تقسيم العمل واختصاص كل عامل بعمله دون محاولة للنظر أو التدخل في شئون الآخرين . ولكن هذا الشرط ، ماذا يضمن للطبيعة أن يتحقق ؟ هل يترك لنا أمر تحقيقه أو عدم تحقيقه دون أن نكون مجبرين على الاتجاه نحو هذا أو ذاك ؟ يقول برجسون ، الواقع أن الطبيعة قد هيئت لتحقيقه . فقد زودتنا باستعدادات فطرية مختلفة ، فبعضنا ذوو استعداد لأن يكونوا رؤساء ، وبعضنا ذوو استعداد لأن يكونوا مرؤوسين ، والغالبية من النوع الأخير . ويحاول برجسون أن يخفف من وطأة هذا الرأي بعض الشيء ، فيقول إننا لا نذهب إلى ما ذهب إليه نيتشه Nietzsche من أن الناس يولدون فريقين : فريق السادة وفريق العبيد . بل نقرر أن كلامنا يكون رئيسا ينزع إلى السيادة ومرؤوسا ينزع إلى الخضوع ، مع وضوح للميل الرئيسي^(١) (ص ٣٠٠) ولكن هذا التعديل لا يغير من الأمر شيئا ، إذا تذكرنا رأي برجسون في الميول الوراثية كما سبق أن بيناه . وهو الذي يقرر أن المكتسب لا يمكن أن يدخل أي تعديل على الموروث .

وهكذا تكتمل الصورة التي يرسمها برجسون للمجتمع المتكامل . وفي صميمها معنى الاستقرار والثبات . وقد زودتنا الطبيعة بكل الوسائل اللازمة لهذا الاستقرار والثبات . واقتضت منا في هذا السبيل الحرب وكراهية الغير من أبناء المجتمعات الأخرى ، والاستسلام للعادة ، والتسليم بوضعنا الاجتماعي والانصياع لما يطلب إلينا دون تمرد أو ملل . بل إننا حتى لو تمردنا أو مللنا فلن نتركنا الطبيعة نفعل ذلك إلا بضع لحظات لن تؤدي إلى نتيجة اجتماعية ذات بال وسرعان ما تدفعنا إلى الانتظام في عجلة المجتمع من جديد .

ولكن قد يقول قائل إن هذه الصورة لا تتيح أي منفذ للتقدم الاجتماعي ، فهل ينكر برجسون حقيقة التقدم وهل ينكر شهادة الواقع إلى هذا الحد ؟ هل ينكر أن هناك فوارق واضحة بين المجتمعات البدائية والمجتمعات المتحضرة ؟ كلا ، بل يشهد فعلا أن المجتمع يتقدم ، يقدم لتفسير هذه الحقيقة نظرية قائمة بذاتها ، هي نظرية « البطل » . وهي نتيجة منطقية لنظريته في التكامل الاجتماعي . فما دام التكامل يأتي من فوق ، ما دام الأفراد يتكاملون تحت ضغط الإلزام ، بالرغم من أنوائهم الفردية الأصلية ، وما داموا ينتظمون في هذا التدريب الذي توازره الطبيعة بما تبته

فيهم من استعدادات وراثية ، وما دامت الغالبية ذوى استعداد فطرى لأن يكونوا
 مرؤوسين خاضعين لتوجيهات الرؤساء ، فكل شيء مهيباً إذاً لأن يكون تقدم المجتمع
 آتياً من فوق ، من العبقري الموهوب . ولن ندخل في تفاصيل هذه النظرية كثيراً .
 بل نكتفى بإبراز معالمها الرئيسية . فالزعماء الاجتماعيون موهوبون أكثر منهم مصنوعين
 العبقري لا يصنعه التاريخ . ولا تصنعه ظروف المجتمع ولكن تصنعه الوثبة الحيوية
 التي صنعت المجتمع ، والتي هي مبدأ كل حياة وكل خلق جديد . كيف يكون ذلك ؟
 يرى برجسون أن العبقري يمثل بالنسبة للطبيعة نوعاً جديداً ، فكما أن الطبيعة لا تخلق
 نوعاً جديداً إلا بوثة لا يمكن التنبؤ بنتيجتها ، وذلك لأنها جديدة جدة مطلقة .
 فكذلك الفرد العبقري تخلقها الطبيعة بوثة فلا يمكن التنبؤ بسلوكه ولا بنتيجة النداء
 الصادر عنه ؛ ولكن كيف نتأثر به ، فهذا هو المهم بالنسبة لموضوعنا . إننا نتأثر
 به بعامل المحاكاة . ذلك أن الرغبة في المحاكاة فطرية فينا ، ونحن إذ نقاد لنداء
 البطل نشبع هذه الرغبة . وكيف نقاد بالضبط ؟ يكون ذلك عن طريق تأثير إرادتنا
 مباشرة . ولذلك تعتمد نداءات البطل على الإثارة فحسب ، لأنه يحاول أن ينفذ
 فينا من طريق الحساسية ، فهمي الطريق المؤدى إلى الإرادة مباشرة والإرادة هي التي
 تدفعنا إلى القيام بأى فعل ، ولو أن البطل قد قصد إلى مخاطبة العقل لما تأدى أبداً
 إلى أن يدفعنا إلى القيام بفعل ما . على أننا بمجرد تلبسنا لنداء البطل نندفع إلى تغيير
 عاداتنا وتكوين عادات جديدة ، وهكذا يخلق البطل المجتمع الجديد ! وليس في
 ذلك ما يناقض مقدمات برجسون ، فالبطل هنا رمز للوثبة الحيوية ، ومن ثم فهو
 يعتمد أولاً وقبل كل شيء على الغريزة ، غريزة الحياة ، إذ ترتفع إلى مستوى الوظيفة
 الشاعرة بنفسها البصيرة بالحياة في عمقها وشمولها وديمومتها ، فتحدث عنده حذسا ، أو
 إلهاما ، أعني معرفة عميقة شاملة مباشرة بصورة المجتمع كما يرحوها ، فيدفعنا إليها
 وهو على علم بها ، ونساق نحن إلى تحقيق هذه الصورة دون أن نكون على علم
 تام بها .

ولكن أين نضع الحرية في هذه الصورة التي يرسمها برجسون للمجتمع ؟ هذه
 هي المشكلة الهامة الباقية ، ومع أن برجسون لم يعرها اهتماماً كبيراً في فلسفته الاجتماعية ،

* قدم كودول Ch. Caudwell الرأى المضاد لهذه النظرية في كتابه المسمى "Studies in a Dying Culture"

فإن من العسير علينا أن نتصور فيلسوفا مثله يشغل بهذه المشكلات جميعا دون أن يفكر في مشكلة الحرية . إلا أن المسألة لا تلبث أن تفقد الكثير من غموضها إذا نحن قصدنا إلى كتابه المسمى « مقال في بديهيات الشعور المباشرة » ، ففيه يقدم رأيه في الحرية ، والخلاصة أن الحرية لا تكاد تتأثر بالوضع الاجتماعي في قليل ولا كثير ، فهي في طبيعة وجودنا ، ومتعلقة بالأصول العميقة لفرديتنا ، وتفسير ذلك أننا كما سبق أن بينا لا نتصل بأبناء مجتمعتنا اتصالا يمس أعماقنا النفسية ، بل يستند هذا الاتصال إلى سطح النفس فحسب حيث الأنا الاجتماعية ، ثم نستطيع أن نقول إن الأنا الاجتماعية هي عنصر الحرية فينا فهي تمثل المجتمع الذي يقهرنا ويضغط علينا من ناحية ، وهي أداة الاتصال ببقية العالم الخارجي من ناحية أخرى أى بعبارة أخرى هي أداة الاتصال بالبيئة الطبيعية أيضا ، أعني بالمكان والأشياء الموجودة فيه ، ولما كان المكان هو موطن الضرورة أى حيث تصدق قوانين العلم الميكانيكية ، فإن الأنا الاجتماعية تعكس فينا هذه الناحية أيضا ، ومن ثم فهي على الدوام ضد الحرية . وفي مقابل ذلك نحمل الأنا الفردية ، وهذه مغلقة دون أى اتصال بالخارج ، وإنما هي تمثل وثبة الحياة إذ تتحقق في كل منا ، وهذه لا توجد إلا في الزمان أو ما يسميه برجسون بالديمومة ^{La durée} + . ولما كانت الميزة الأولى للوثبة الحيوية هي الخلق المتصل ، والخلق هنا ليس بمعنى الخلق عند المفكرين الكلاسيكيين الذي يفهمون منه إيجاد تنظيم جديد لنفس العناصر القديمة ، بل هو خلق كل جديد بكل عناصره ، وبالتالي لا يمكن الاستدلال من الحاضر على صورة المستقبل فيها هنا توجد الحرية بالمعنى العميق ، فالأنا الفردى العميق في تغيره من لحظة لأخرى يخلق جديدا وراء جديد ، ولا يمكن أن يكرر ما فعله سابقا . ومن هنا كان هو مشعل الحرية في نفوسنا ، وبقدر ما نقرب منه ونبتعد عن اتصالنا بالمجتمع أو بالعالم الخارجى على الإطلاق ، نهل من منبع الحرية * . ولذلك يقرر برجسون أن الحرية درجات متفاوتة ، ويزداد حفظنا منها كلما تخلىنا عن الارتباط بالخارج !

هذا هو معنى الحرية عند برجسون ، ومن الواضح طبعا أن برجسون لم يتكلم عنه كثيرا في فلسفته الاجتماعية ، لأن الحياة الاجتماعية بطبيعتها مضادة للحرية ؛

+ يستخدم الدكتور أبو العلا عفيفي كلمة « الدهر » ترجمة لهذا الاصطلاح انظر كتاب « الفلاسفة المحدثين والمعاصرين » .

* يلاحظ هنا مدى الارتباط الوثيق بين المعنى البرجسونى للحرية ، ومعناها عند الوجوديين .

ولعل المظهر الإيجابي الوحيد للحرية بهذا المعنى هو البطل كما أوضحنا صورته ، فهو الذى يدفعه اقترابه من الأنا العميق والتصاقه به إلى الوقوع فى أسر حدس قوى مشرق يدفعه إلى أداء رسالته ، بطريقة صوفية . فالحرية فى النطاق الاجتماعى إما أن تكون حرية ديكتاتور أو لا تكون .

بذلك نكون قد أوضحنا معالم النظرية البرجسونية فى التكامل الاجتماعى ، وإليك خلاصتها : إن الفلسفة الاجتماعية فى القرن الثامن عشر ، أعنى فلسفة الثورة الفرنسية بوجه خاص ، أخطأت إذ انسأقت كما انسأقت تيارات فكرية أخرى وراء الإدراك الميكانيكى للظواهر كلها حتى ظواهر الحياة ، فقدمت لتفسير الحياة الاجتماعية صورة تبدأ بالفرد وتنهى بالفرد ، فالأفراد يجتمعون وبمحض إرادتهم الفردية يتعاقدون عقدا اجتماعيا لإنشاء المجتمع ، وما دام المجتمع مدينا لهذه الإرادات الفردية فعليه أن يحترمها ويجعل صالحها هدفه الأسمى ، عليه أن يسعى دائما إلى تحقيق الحرية الفردية وتنميتها . ويرد برجسون على هذه الفلسفة ، وبذلك يكمل تيار معارضته للفلسفة الميكانيكية الذى سبق أن أوضحناه . يقول أن الحياة الاجتماعية ضرورة مفروضة على الأفراد وليست من خلقهم بمحض اختيارهم ، ولذلك فهى لا تستند إلى العقد الاجتماعى ولكن إلى الإلزام . والإلزام يستند إلى الغريزة والعقل معاً ، على أن يكون العقل تابعا للغريزة يؤدى مهمتها فى المجال الخاص به ، فيصنع الآلات اللازمة لإشباع المطالب العاجلة . فإذا خالف العقل هذه المهمة وانحرف إلى محاولة المعرفة لذاتها وخاصة معرفة ظواهر الحياة فإنه سيكون عقبة فى سبيل التكامل الاجتماعى وهذا ما نشاهده الآن . فمن مقتضيات التكامل إذاً الحد من نشاط العقل فى مجالات معينة . ومن مقتضياته كذلك الاحتفاظ بانغلاق المجتمع ، وفى هذه الصورة نفهم أن الحرب أمر طبيعى ، وهى تساهم فى ازدياد تماسك أبناء المجتمع . ولذلك فلا داعى لمحاولات القضاء عليها فليست كلها شرا ، مادامنا نسنهدف دائما المجتمع لا الفرد ؛ ولما كان التكامل يعنى الاستقرار فى العلاقات الداخلية ، إلى جانب الحرب فى العلاقات الخارجية ، فإنه يستند إلى تقسيم العمل ، وهذا يستند بدوره إلى خصائص نفسية ثابتة تنتقل إلينا بالوراثة ، تجعلنا غير متساوين منذ بدء حياتنا . فليس صحيحا ما كانت تقوله الفلسفة الاجتماعية الميكانيكية من أننا نولد متساوين أحرارا . والتقدم الاجتماعى لا يأتى من « تحت » ، فليست الأمة مصدر السلطات ، بل من فوق ، من البطل ، يوجهنا إلى النظام الاجتماعى الذى يعرفه هو . ويربطنا به ميلنا

الفطرى إلى المحاكاة . وليس للحرية مكان في الحياة الاجتماعية .

نقد الفلسفة البرجسونية :

هذه الصورة البرجسونية للمجتمع ، وهذه الأسس التي يراها الفيلسوف قائمة وراء التكامل الاجتماعى ، إلى أى مدى تطابق الواقع ؟ إلى أى مدى تطابق الواقع الاجتماعى والواقع النفسى ؟ وإلى أى مدى كان الفيلسوف متحررا من الصورة القديمة التي ها جمها ومن الفلسفة الميكانيكية التي لم يرض عنها ؟ وما هي النتائج الاجتماعية لفلسفته التي يقدمها ؟ هذه الأسئلة على جانب كبير من الأهمية في تقدير قيمة النظرية البرجسونية ، وتحديد وضعها التاريخي ، ومدى مساهمتها في تقدم الفكر الاجتماعى . وحل الأزمة الراهنة .

من الواضح في الصورة التي رسمنا معالمها ، أن الاستقرار والثبات هما أهم خصائص التكامل البرجسونى كما أشرت إلى ذلك في أكثر من موضع . وهذه الوقفة عند معنى الاستقرار لها دلالتها ، فهي رد فعل مباشر من برجسون على الموقف الحاضر ؛ فالصورة التي ترسم في ذهنه عن الأزمة هي « الاضطراب » ، الاضطراب والقلق هما أبرز معالم الصورة بالنسبة إليه ، أما معنى هذا القلق والاضطراب أو دلالاته التاريخية فتظل باهتة ، ولذلك يكون رده المباشر على الصورة هو الإصرار على تقديم معنى الاستقرار ؛ برجسون لا يؤمن بالخطوات الكمية في التطور التاريخي ، هذه الخطوات التي تؤدي في النهاية إلى وثبة كيفية ، هو لا يؤمن إلا بالوثبات الكيفية ، هذا في صميم فهمه لمعنى التطور ، سواء التطور العام في ميدان الحياة أو التطور في ميدان الحياة الاجتماعية . إما أن توجد وثبة ، أو يوجد استقرار ، والوثبة مرتبطة بالبطل لأنها من فعله ، وينظر برجسون فلا يرى بطلا في المجتمعات الحاضرة ، فلا بد إذاً أن يكون الاستقرار هو الشائع .

وإذا كان الواقع يشهد بغير ذلك فلا بد أن يكون الموجد ضربا من الانحراف . وهنا يبدو بوضوح أن برجسون يتقدم إلى الواقع الاجتماعى بفلسفة واضحة المعالم ، يحاول أن يخلعها عليه كصورة مفسرة له ، فإذا لم تلائمها فإن الواقع هو المنحرف وليست النظرية هي القاصرة . ومن ثم فإن التعسف يبدو واضحا جدا في نظريته . وقد انساق إلى هذا التعسف على غير وعى منه أحيانا ، كما فعل في مقارنته أحوال مجتمع النمل والنحل بأحوال المجتمع الإنسانى ، ولكنه في أحيان أخرى كان

يتقدم إليه في وعى وإصرار . كما فعل في قوله بالوراثة النفسية لصفات الرؤساء أو لصفات المرؤوسين . وذلك لتكتمل الصورة التي سبق أن تحددت أهدافها في ذهنه ، أعني لكي يجعل المجتمع الإنساني مستقرا استقرار مجتمعات النمل والنحل . وهنا نتوقف قليلا لتناقش حجته في هذه المقارنة . هل كان على صواب عندما عقد هذه المقارنة ، وعندما رتب عليها كل ما رتب من نتائج ومستلزمات ؟

يقول كوفكا K. Koffka إن أوضح الفروق وأعماقها بين مجتمع الإنسان ومجتمع النمل والنحل هو أن الأول قد شيد حضارة ، وتلك ملاحظة على جانب كبير من الأهمية ، وكان على برجسون أن يحسب حسابها ، وأن يحسب حساب الأسس العميقة لهذا الاختلاف البين ، فيحجم عن مقارنته المعهودة . ومن العجيب أن برجسون قد لمس بعض هذه الأسس لكنه اعتبرها ثانوية ، ولكي يزيد من تقليل أهميتها أقام في مقابلها ازدواج البنية النفسية الوراثي .

ولنتوقف قليلا عند مجتمعات النمل لنرى هل هذه الفوارق قليلة الأهمية فعلا . يعرف البيولوجيون حوالي ٣٥٠٠ فصيلة من فصائل النمل ، كل فصيلة عبارة عن وحدة بيولوجية تسير في طريقها المستقل . لا يعنينا أمر الفصائل الأخرى ، لا تأخذ عنهم ولا تعطيتهم . فكأنها المجتمعات المغلقة التي تحدث عنها برجسون ؛ ولكن التواصل communication بين المجتمعات البشرية حقيقة لا شك فيها ، ونقل التراث الحضاري بين المجتمعات حقيقة نلمسها ونعانيها في كل جانب من جوانب الحياة ، إلا أن فلسفة برجسون ترغمه على أن يعتبر كل هذه المميزات سطحية وعابرة . فالتواصل تواصل سطحي لا قيمة له ، ويظل المجتمع رغم كل شيء مغلقا على نفسه . كالفرد عندما يتصل بفرد آخر إنما يكون توصلهما على السطح ويظل كل منهما مغلقا دون الآخر في أعماقه .

على أن هذا التفرق القائم بين فصائل النمل إنما يستند إلى أسباب بيولوجية واضحة ، فكل فصيلة ذات بناء جسد يتفق تماما ونوع الحياة التي تحياها ، بحيث تبدو عاجزة عن التكيف مع أي نوع آخر من الحياة . وعلى هذا الأساس يقوم تقسيم العمل داخل قرية النمل ، أي على أساس التخصصات الفيزيائية ؛ فنجد مثلا أن الذكور والإناث لها أجنحة وعينان واسعتان ، في حين أن الفعلة ليست لها أجنحة ، والعيون ضيقة نسبيا . وحتى في جماعة الفعلة نجد اختلافات جسمية واضحة يترتب عليها اختلاف الوظيفة أيضا . فهناك الفعلة العاديين ، وهناك الفعلة الجحود

وهؤلاء أضخم جسما وهم يحملون ما يشبه البهامة في الفكين ويستخدمونها في القتال بأى غريب في القرية ولا يفعلون غير ذلك . والذكور لا تقوم إلا بتلقيح الملكات ، والملكات لا تقوم إلا بوضع البيض وهي تبيض باستمرار . وهكذا يبدو بوضوح أن هناك ارتباطا مباشرا بين نوع الوظيفة وبين الخصائص الجسدية في مجتمعات النمل ، بحيث نستطيع أن نستنتج أنه ليس ثمة أى تشابه حقيقى بين تقسيم العمل في المجتمع النملى ونظيره في المجتمع الإنسانى . أضف إلى ذلك أن هذا الانغلاق المستقر لقرية النمل الذى فتن به برجسون إنما يقوم على أساس فيزيق أيضا . هو الرائحة . فكل نمل القرية يكون ذا رائحة واحدة ، حتى إذا ظهرت بينه نملة لم تكتسب هذه الرائحة انقض عليها وقتلها . حتى ولو كانت من نفس الفصيلة وأنت ضالة من قرية أخرى . وثمة اختبار عكسى لهذه الحقيقة ، ويكون بأن نضع المواليد من أنواع مختلفة من النمل سويا في قرية واحدة ، فتكتسب رائحتها وتعيش معاً^(١) (ص ١٠٨) فإذا أدخلنا في اعتبارنا هذه الخصائص التى تمتاز بها حياة النمل فهل يصح أن نقارن بينها وبين حياة الإنسان . إنها مختلفة اختلافا أساسيا عنها . بحيث إن مجرد عقد هذه المقارنة بينهما ، يعتبر خطأ عميقا أو تعسفا لا مبرر له إلا طريقة تفكير الفيلسوف . على أن برجسون قد تنبه إلى بعض هذه الفوارق . فقدم في مقابلها حجته الخاصة بالوراثة لخصائص نفسية محدودة تقوم في المجتمع الإنسانى كأساس لتقسيم العمل ، نظير الأساس الفيزيقي عند النمل^٢ . والبحث في وراثة الخصائص النفسية ، مسألة لا تقوم على مصداقها حتى الآن سوى بعض الأدلة الإحصائية التى لا تزال تنتظر التفسير الدينامي الملائم . وحتى هذا التفسير المنتظر تدل كل الدلائل على أنه لن يلائم ما ذهب إليه برجسون . فبرجسون يرى أن هذه الخصائص التى نرثها تظل ثابتة في وجه أى تأثيرات من البيئة ، مما يتناسب وصميم فلسفته التى ترى أن الداخل مغلق دائما أبداً في وجه الخارج ، الكائن مغلق دائما في وجه البيئة ولا سبيل للبيئة إليه إلا ببعض التأثيرات السطحية الزائلة . وهذه الفكرة من ناحيتها الشكلية مخالفة تماما لصميم الاتجاه العلمى الحديث . فلما أن يكون كل الاتجاه العلمى الحديث في الفيزيقا وفى الدراسات البيولوجية والنفسية والاجتماعية ، زائفا ، وتصح فكرة برجسون مع أنها فكرة تابعة لفلسفة ميكانيكية في صميمها كما سألين بعد قليل ، ولما

^١ يلاحظ أن هذه الفكرة من الأفكار الرئيسية في الفلسفة العنصرية النازية . ويمكن الرجوع في ذلك إلى كتاب "Psychology & The Social Order" تأليف براون J. F. Brown .

أن يكون العكس هو الصحيح ، ويكون التفسير الحقيقي لهذه المسألة مدخلا لفكرة البيئة أو المجال في صميمها . وتدل الدلائل كلها على أن التفسير سيأتي من هذا الاتجاه الأخير ، وقد بينت في بحث سابق كيف أن العبقرية في الشعر ، وإن كانت تعتمد على استعداد فطري في الصلة بين الجهاز الحسي والجهاز الحركي عند الشاعر ، إلا أن هذا الاستعداد يكون من الإبهام بحيث لا يمكن أن يفسر وحده هذه العبقرية ، بل لا بد من مجال اجتماعي ذي خصائص معينة ، بحيث تكون النتيجة محصلة لتفاعل الاستعداد في المجال^(١٦) . ويذهب بوايه G. poyer إلى القول بأن الاستعداد للعبقرية بوجه عام يمكن القول على أسس إحصائية بأنه وراثي ، لكن القول بوراثية نوع معين من العبقرية مسألة مشكوك فيها إلى حد بعيد ، وينبهنا في هذا الصدد إلى الأثر الذي لا ينكر للبيئة ، ولا سيما البيئة الاجتماعية^(١٧) . وحتى فيما يتعلق بالوراثة في المجال البيولوجي ، تشير كثير من الوقائع إلى أن الوراثة والبيئة كل لا يمكن الفصل بين شقيه . نخذ مثلا الحيوان المعروف باسم السلمندر المكسيكي وهو من الحيوانات البرمائية amphibian التي تبدأ حياتها في الماء ثم تنمو وتخرج إلى الأرض تكمل حياتها فيها ، هناك فصيلة من هذا الحيوان لا تنمو في الطبيعة إلى الدرجة التي تؤهلها للحياة البرية ، بل تظل في مرحلة دون مرحلة النضج . ولكن إذا أعطينا الحيوان من هذه الفصيلة وجبة طعام واحدة من غدة درقية فإنه يتقلب في خلال ستة أسابيع إلى حيوان ناضج يخرج من الماء ليعيش في البر ، والسبب في ذلك أن هذه الوجبة تحتوي على مادة اليود اللازمة لتنشيط الغدة الدرقية لديه فيتم النمو ، وهنا يبدو أثر البيئة واضحا . لكن لنفرض أننا زودنا بيئته باليود اللازم مباشرة كمادة كيميائية غير متمثلة تمثيلا عضويا ، نلاحظ أنه لا يتأثر به ولا يتم نموه ، والسبب في ذلك أن غدته الدرقية كما ورثها من أسلافه عاجزة عن تناول اليود مباشرة من الطبيعة ، وهنا يبدو أثر الاستعداد الموروث واضحا وهنا يتساءل هوجبن L. Hogben ماذا نعني بالوراثة ؟ ويجيب قائلا ، إننا نعني تلك المادة التي تقدمها البويضة والحيوان المنوي للكائن الجديد . ولكن كيف تشكل هذه المادة ؟ إن النتيجة تتوقف على عاملين :

- (أ) أى نوع من المادة هي ، أو بعبارة أخرى من أى نوع من الآباء انحدرت ؟
 - (ب) أى نوع من البيئة تحيط بها ؟
- ومن ثم فإننا نستطيع أن نقول إن الوراثة والبيئة وجهان مختلفان لعملية الارتقاء .

أو بعبارة أخرى ، إن ما نرثه هو قدرة على الارتقاء بطريقة معينة في بيئة معينة (١١) (ص ٨٥٣) .

ويقول جوليان هكسلى J. Huxley إن من الحقائق المعروفة أن متوسط ارتفاع القامة في شعوب أوروبا الغربية الصناعية قد ازداد في نصف القرن الأخير ، وهذا يرجع طبيعا إلى ارتفاع مستوى المعيشة بوجه عام لا إلى وجود جينات جديدة تعطى صاحبها القامة المرتفعة . ومن الحقائق المعروفة أيضا أن متوسط ارتفاع القامة يختلف في الطبقات الاجتماعية المختلفة ، فهو في الطبقة العليا أكثر ارتفاعا منه في الطبقة الدنيا ، وقد يكون لذلك بعض الأسباب الوراثية إلى جانب الأسباب البيئية ، ولكن لاشك في أهمية الأسباب البيئية . وتدل التجارب الحديثة على أن نمو الأطفال يمكن المضي به نحو الزيادة حتى ولو كان سليما صحيا أصلا وذلك بإضافة كميات من اللبن إلى وجباتهم ، وهذا يعطينا مثالا واضحا لتفاعل العوامل التكوينية والبيئية . وهذه الحقيقة التجريبية التي تبين لنا بوضوح أن قامة الشخص يمكن أن تتغير بالتغذية أو بعوامل بيئية أخرى لا تعنى إبطال مفعول الجينات (ناقلا الخصائص الوراثية) في مقابل ذلك . والواقع أن أفراد إحدى الناحيتين بالتأثير دون الأخرى خطأ ينبغي ألا نتورط فيه . ويضيف هكسلى إلى ذلك قوله إننا إذا سلمنا بأن بعض الخصائص الجسمية والنفسية ترجع إلى أصول وراثية ، فيلزمنا أن نراعى دائما أننا لا نملك حتى الآن أية وسيلة للترقية بين مدى الأثر الذي تحدثه العوامل الوراثية والأثر الذي تحدثه العوامل البيئية في الفرد ، ولا سيما في خصائصه النفسية . وإذا كان لنا أن نرجع تأثير أحد الجانبين باعتباره أعمق من تأثير الآخر فكل الشواهد ترجح تأثير البيئة الاجتماعية (١٢) (ص ١٠٧ - ١١٢) . فإذا أخذنا برأى برجسون في انتقال بعض الخصائص النفسية بالوراثة ، فلا شك أن هذه الخصائص تكون من المرونة بحيث يتوقف نوع التعبير عنها على نوع البيئة التي تواجهها ، لا سيما البيئة الاجتماعية وليس العكس كما يقول برجسون ، إذ يضيف إليها من الجود والتمدد ما يجعلها أساسا صالحا لإقامة التنظيم الاجتماعي عليها . فإذا أضفنا إلى ذلك أن أحدث الأبحاث التجريبية في موضوع الوراثة تكشف عن مدى التأثير العميق الذي يمكن إحداثه في الجينات بتعريض الخلايا الجراثيمية لأشعة إكس ، إذ أن بعضها يتغير تغيرا شديدا وبعضها يقضى عليه نهائيا ، أمكن التأمل في مدى قدرة البيئة الاجتماعية بوجه خاص على التدخل في شئون هذه المناطق التي حسب برجسون أنها

مغلقة في وجه كل تغيير . وفي ذلك برهان تجريبي على بطلان آرائه في ميولنا القطرية العميقة التي لا تتغير أبدا نحو حب أبناء مجتمعتنا ونحو بغض أبناء المجتمعات الأخرى والتربص بهم ونحو الخضوع إن كنا من النفوس المرعوسة ونحو القهر والإخضاع إن كنا من ذوى النفوس الرئيسة .

إن برجسون لم يعرف المعنى الحقيقي للتكامل الاجتماعي كما تكشف عنه شهادة الواقع ، وقد كان منهجه على الدوام ألا يواجه المشكلة ، ألا ينظر فيها من حيث هي عملية ، بل يعبرها حالما يلتقي بها . مرجعاً إياها إلى ملكة أو استعداد فطري ثابت أو طبيعة أو قوة خفية . فهو عندما يواجه مشكلة اللغة مثلاً يرجعها إلى كوننا نحمل ملكة ذات خصائص معينة يسميها ملكة التجريد ، وعندما يواجه مشكلة المعتقدات الغيبية يرجعها إلى كوننا نحمل ملكة ذات خصائص معينة يسميها الملكة الخرافية . وعندما يواجه مشكلة الحرب يرجعها إلى طبيعة معينة ، إننا هكذا مصنوعون لتبغض الغرباء ، وعندما يواجه مشكلة التطور يرجعها إلى قوة خفية ذات طبيعة معينة يسميها « الوثبة الحبوية » . وهكذا ، يقيم نوعاً من الميثولوجيا ، عالماً مليئاً بالقوى ، وهي شريرة غالباً ، لا سيما في ميدان الحياة الاجتماعية ، فبدلاً من أن تعمل على تحرير يروميثيوس كما حاول فلاسفة القرن الثامن عشر ، تحاول أن تعيد إليه القيد من جديد .

إن أخطاء برجسون في نظريته الاجتماعية تلتقي وتتلور في عجزه عن الخروج الحقيقي على التفسير الميكانيكي . لقد حاول فعلاً ، ولكن محاولته كان محكوماً عليها منذ البداية بالفشل ؛ لأنه لم يدرك سر ضعف الميكانيكية وقصورها ، ولو أنه استطاع أن يدرك ذلك لبدأ فلسفته كلها من نقطة أخرى غير التي بدأ منها .

إن سر ضعف الميكانيكية وقصورها ، أنها تعزل الظاهرة موضوع البحث عن مجاها ، وتندفع إلى داخلها ، وقد أغراها تحدى كنت Kant بأننا لن نعرف الشيء في ذاته ، أغراها بأن نتقدم نحو الشيء في ذاته ، فهي تتقدم بالتحليل نحو التحليل ، هذا هو الطريق إلى المعرفة في نظرها ، فإذا توقفت هذه العملية عند نقطة ما ، فقد بلغنا عند هذه النقطة العنصر الأول أو الطبيعة الأولى أو الذرات الثابتة التي لا تتغير والتي لا علاقة فيها بينها إلا بالتماس السطحي أو التقارب وبذلك تتكون الأشياء . كان على برجسون أن يفهم هذه الحقيقة عن التفسير الميكانيكي كشرط لا بد منه للخروج كفيها عليه ، وذلك بأن يغير من المصادرة الأصلية .

فبدلاً من أن نعزل الظاهرة عن مجاها لبحثها ، نبحثها في مجاها .
وأبسط الدلائل على أنه لم يفهم هذه الحقيقة رأيه في القانون العلمي ، أنه العلاقة
الضرورية بين حاصر الظاهرة ومستقبلها كما كان لابلاس Laplace يقول ، ومن
ثم فهو ميكانيكي بطبيعته ، لأنه يفترض المستقبل صورة من الحاضر بحيث يستطيع
أن يتخذ من الحاضر وسيلة للتنبؤ به ، وعلى هذا رفض إمكان وجود قانون علمي
في ميدان الحياة ، لأن الظاهرة في هذا الميدان لا يمكن أن تتكرر أبداً ، ومستقبل
الظاهرة جديد بالنسبة لماضيها بحيث لا يمكن أن نتنبأ به من هذا الماضي ؛ ولو أنه
تنبه إلى فكرة اجمال باعتباره كلاً متكاملاً مع الظاهرة لتغيرت هذه النظرة من
أساسها وتغير معنى القانون في نظره فأصبح المبادئ الأساسية لتفاعل الظاهرة في
مجاها ؛ ولما اضطر إلى هذه الثنائية بين عالم العلوية والضرورة وعالم الحياة والصيرورة ،
أو بين عالم يصلح لتطبيق المنهج العلمي وعالم لا يصلح إلا لتطبيق منهج يمتضى في
الاتجاه المضاد للتنبؤ ، بل لما اضطر إلى كل هذه الثنائيات التي قادته إليها نظريته
الميكانيكية في أعماقها ، عقل وغريزة ، مجتمع وبطل ، أنا اجتماعية وأنا فردية ،
تفكير يدمر ووظيفة غيبية تبنى ، مادة تفرق ووثبة حيوية تجمع ، نفوس رؤساء
ونفوس مرءوسين . . . وهكذا . من أين أتت هذه الثنائيات كلها ؟ من التصنيف
الذي اضطر إليه إذ يتقدم بالتحليل ؛ لأن التحليل ، كما يعرف برجسون نفسه ،
يتضمن المقارنة والتناس أوجه الشبه وبالتالي التجميع في أصناف ، ثم تحديد أسماء
هذه الأصناف والنظر إليها باعتبارها مبادئ للتفسير .

والتفسير بالطبائع مظهر آخر لنفس النتيجة الناجمة عن عملية التحليل ذاتها .
لماذا نكون مجتمعاً مغلقاً ؟ لأننا كذلك بطبيعتنا . لماذا نتحارب ؟ لأننا كذلك بطبيعتنا
أو هكذا تقضى الغريزة . ولماذا تثور المستعمرات ؟ لأن الغريزة تقضى بذلك .
ويكفي أن نوجه إلى برجسون هذا السؤال : ولماذا تثور في هذه المرحلة التاريخية
دون سواها ؟ لأبد من توفر عوامل وظروف معينة في مجال العلاقات الدولية في الوقت
الحاضر ، مما أتاح ظهور هذه الاضطرابات . ويكفي أن نلقي على برجسون سؤالاً
آخر حتى يتجلى قصور تفسيره بكل وضوح : نقول له وكيف تفسر قيام الحروب
الأهلية داخل المجتمع الواحد ؟ أين ذهبت الغريزة الانغلاقية . سيقول عندئذ إنه
انحراف سببه العقل الذي انحرف عن مهمته الأصلية وهي مؤازرة الغريزة ولكن

ما معنى الانحراف . ما معنى تقسيم الظواهر إلى ظواهر سوية وأخرى شاذة أو منحرفة ؟ إنه يتضمن التفسير بالطبائع الثابتة . وما انحراف عن هذه الطبائع الثابتة فهو شاذ . وهكذا يبدو أنه لا يصدر إلا عن تفكير ميكانيكى فى أعماقه . أما التفسير بالتفاعل بين المحال والظاهرة ، فإنه لا يتورط فى هذا التقسيم .

وفى الواقع أن التفكير الميكانيكى عند برجسون هو المسئول عن أن التكامل الاجتماعى عنده لا يتيح أى سبيل للتقدم والنمو من داخل البناء الاجتماعى نفسه ، بل لابد من الناس سبب خارجى لفرضه على المجتمع . وإلا فليس ثمة أى إمكانية لحدوثه . ميكانيكية برجسون العميقة إذاً ، التى لم تنقذه منها نزعتة الحيوية vitalism ، والتى تبدو واضحة منذ بداية تاريخه الفكرى فى أواخر القرن الماضى ، هى السبب فى أن فلسفته لا تستطيع أن تقيم التكامل الاجتماعى على دعائم تطابق شهادة الواقع إن الواقع متصل لا يتيح سوى درجة من الاستقلال للنباتات القائمة فيه ، أما الانعزال التام أو الانغلاق فلا يتيح ، ومن ثم فأية فلسفة تبدأ بالمصادرة على هذا الانعزال يكون محكوما عليها منذ البداية بالفشل .

ولكن أكان برجسون يستطيع أن يتقدم لإقامة فلسفة ديالكيتية فعلا ؟ يبدو من موقفه العام أنه لم يكن ليستطيع ذلك . فقد أوضحت من قبل كيف أن رد الفعل الذى تحدثه عنده أية مشكلة يواجهها هو التراجع عن الطريق الذى سارت فيه الأمور حتى وصلت إلى هذا التعقد . وربما كان لهذا الاتجاه أصوله النفسية الاجتماعية العميقة عند برجسون . إلا أنه على كل حال مغاير للاتجاه الذى تقتضيه الفلسفة الديالكيتية وتتضمنه . ويمكن الاستدلال على نوع هذا الاتجاه الأخير ، من هذه الحقيقة الهامة وهى أن هذه الفلسفة التى تجمع بين الظاهرة والمحال فى تفاعل متصل ، لا تعنى الرفض التام للفلسفة الميكانيكية وإنكار كل ما أضافته إلى تراثنا الفكرى ، بل تعنى الكشف عن مزاياها وعيوبها معاً ، تعنى الكشف عن قدراتها وحدود هذه القدرات . وبذلك تعنى السير فى نفس الاتجاه . ولكن فى مستوى أعلى ، الإصرار على الإيمان بالتجربة ، ولكن من خلال نظرة أوسع أفقا وأكثر شمولاً .

مصطفى اسماعيل سريفي

• كذلك تعتبر مهاجمة العقل والإشادة بالهام العقل من أهم الأسس التى تقوم عليها هذه الفلسفة .

• لاحظ أننا أشرنا من قبل إلى أن من أهم الأسس التى يقوم عليها التفسير الميكانيكى ، اعتبار الوجوه الأصلية التى تتألف منها الأشياء وحدات ثابتة لا تتغير .

المراجع

- (١٤) « عرض تاريخي للفلسفة والعلم » تأليف وولف ، ترجمة محمد عبد الواحد خلاف ؛ لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ١٩٣٦ .
- (١٥) « الأسس النفسية للتكامل الاجتماعي » ، الدكتور يوسف مراد ، مجلة علم النفس ، مجلد ٢ عدد ٣ .
- (١٦) « الأسس النفسية للإبداع الفني » : مصطفى إسماعيل سويف ، تحت الطبع .
- (١٧) « تأملات في معنى التقدم » ، ألدوس هكسلي ، ترجمة محمود أمين العالم ، مجلة علم النفس ، مجلد ٤ عدد ٣ .
- (١٨) « الأسس الدينامية للسلوك الإجرائي » ، مصطفى إسماعيل سويف ، مجلة علم النفس ، مجلد ٤ عدد ٣ .

- 1) "Les Deux Sources de La Morale et de La Religion", H. Bergson; 4ième. ed., Alcan, Paris, 1932.
- 2) "Essai Sur Les Données Immédiates de La Conscience", H. Bergson; ed., Alcan, Paris,
- 3) "L'Evolution Créatrice", H. Bergson; 45ième. ed., Alcan, Paris, 1937.
- 4) "L'Energie Spirituelle", H. Bergson; 13ième. ed., Alcan, Paris, 1929.
- 5) "Une Revolution Dans La Philosophie", F. Grandjean; 3ième. ed., Alcan, Paris, 1930.
- 6) "The Science of Life", H.G. Wells, J. Huxley & G.P. Wells; Cassell & Co., London, 1938.
- 7) "The Evolution of Physics", A. Einstein & L. Infeld; Cambridge, 1938.
- 8) "The Story of Science", D. Dietz; G. Allen & Unwin, London. 1923.
- 9) "A Hundred Years of Psychology", J.C. Flugel; Duckworth, chapel River Press, 1935.
- 10) "A History of Science", Sir W.C. Dampier; 3rd. ed., Cambridge, 1942.
- 11) "Science For The Citizen", L. Hogben; G. Allen & Unwin, London, 1940.
- 12) "L'Hérédité Psychologique", G. Poyer; Presses Univ. de France, Paris, 1948.
- 13) "The Uniqueness of Man", J. Huxley; Readers Un., Chatto & Windus, London, 1948.
- 14) "Psychology & The Social Order", J.F. Brown; 4th. impr., Mc Graw-Hill Co., New York, 1936.
- 15) "Studies in a Dying Culture", Ch. Caudwell; The Bodley Head, London, 1938.