الزمان بين كانط وبرجسون
(دراسة نقدية مقارنة)

إعداد
د. سامية عبد الرحمن
المدرس بقسم الفلسفة
كلية البنات - جامعة عين شمس

مقدمة

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على رسوله الكريم وبعد ٠

إن الفلسفة هى أيدلوجية العصر ، بكل ما فيه من مقومات حضارية تشمل النواحى العلمية والثقافية والسياسية والاجتماعية ، انها لابد أن تكون فلسفة للعصر ، وهى بهذا المعنى ترتبط بالزمان والمكان ٠

كذلك الانسان المفكر لايستطيع أن يعيش بمعزل عن روح العصر وأحداثه أو أن يغمض عينيه بعيداً عن حقيقة عصره وزمنه٠

هكذا إذن ترتبط الفلسفة بالزمان ، كما يرتبط الوجود الانسانى – بل الوجود بأسره بالزمان ٠ ومن هنا فإن الزمان هو أساس الوجود وجوهره ، وعدم تفسير الوجود على أساس الزمان هو السبب فى إخفاق ما قال به الفلاسفة حتى الآن ٠

ولكن ما معنى الزمان الذى نصفه بأنه نسيج الوجود وأساسه ؟ هل هو الزمان المكانى المتصف بالثبات أم أنه الزمان الوجودى الحيوى الذى يعد التغير والحركة أهم سماته ؟

للإجابة على هذا نقول أن الفيلسوف الألمانى كانط قد أكد على أهمية الزمان والمكان فى الإدراك الصحيح للعالم ، وفى وحدة النظرة الموضوعية إليه ، فلقد تأسس العلم الانسانى على قاعدتى المكان والزمان٠

وكان السؤال الذى يتردد عند هذا الفيلسوف وظل يتردد من بعده : هل يستطيع العقل الإنسانى أن يخرج عن حدود الزمان والمكان فى مجال المعرفة ؟ والاجابة هى أنه حينما يكون العقل الانسانى صادقا مع نفسه فإنه يعترف بأنه لايستطيع أن يخرج عن حدود المكان والزمان٠

وإذا كان كانط قد ربط بين المكان والزمان بحيث جعلهما من طبيعة واحدة تقريبا ٠ فإن الفيلسوف الفرنسى برجسون قد فصل بينهما وبنى فلسفته كلها على أساس الزمان الحيوى ٠ وقد أفاض برجسون فى وصف الزمان الحى فى الشعور الانسانى ، إن فلسفة برجسون التى فتحت أبوابها للزمان قد أغلقتها (إن جاز هذا التعبير) فى وجه المكان٠

ولكن لماذا هذا الاصرار من جانب برجسون على الفصل بين الزمان والمكان ، بين الذات والعالم الخارجى ، وكيف يمكن أن تكون الذات ذاتا واعية ولاتعى مكانها فى هذا العالم ؟

يعرض البحث للاجابة على هذه التساؤلات من خلال مقارنة بين كانط وبرجسون توضح 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 العلمي ، الفلسفي ، تعريفات الفلاسفة لمفهوم الزمان عبر عصور تاريخية مختلفة . في العصر اليوناني ، الوسيط ، الحديث ، ونوضح هل يختلف معنى الزمان من عصر إلى آخر ، وإلى أي مدى هذا الاختلاف ، وهل توجد – رغم هذا التعارض – سمات مشتركة لمعنى الزمان تجمع عليها آراء الفلاسفة أم لا .

أما الجزء الثاني فيعرض لنظرية الزمان عند كانط ونعرض أولا لنظرية نيوتن وليبنتز في الزمان ثم نعقب ذلك بعرض لمنهج كانط الذي يجمع بين العقل والتجربة ونظريته في الزمان التي ترتبط بنظرية نيوتن في الزمان – من ناحية ، ونظرية ليبنتز من ناحية أخرى أو أنها تجمع بينهما ونعرض هنا أيضا لخصائص المكان والزمان عند كانط لنتبين أنها تكاد تكون واحدة تقريبا .

أما الجزء الثالث فنعرض فيه لنظرية برجسون في طبيعة الزمان ، ونبين إلى أي 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 الآني عند كانط يختلف تماما عن الزمان الحيوي أو المستمر عند برجسون .

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

وأرجو أن يجد القارئ في هذا البحث ما يفيده ، والله الموفق .

(أ) 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 لايدرس زمانا كليا عاما ولايدرس مكانا محددا تمام التحديد ، ولا يتحدث عن العلية كمبدأ فكرى خالص ، إنما يتناول هذه وغيرها فى إطار مواقف تجريبية.

– أما فى المجال الفلسفى فنجد أن للزمان والمكان مفاهيم متعددة تختلف بإختلاف الفلاسفة ، فإذا كان العلم قد تناول فكرتى الزمان والمكان باعتبارهما راجعين إلى الواقع أو الخبرة الحسية أو التجربة ، فإن المفهوم الميتافيزيقى يتناولهما باعتبارهما مقولتين أوليتين قبليتين عند العقليين والمثاليين ، وباعتبارهما مقولتين وجود يتيين بالمعنى التجريبى . وبالتالى موضوعيتين عند الواقعين.

– ولقد رأى كثير من الفلاسفة أن الزمان والمكان مقولتان مستقلتان منفصلتان الواحدة عن الأخرى.المكان هو نظام وجود الأشياء معا أو تساوقهما فى الوجود. Co- ex- istence والزمان هو نظام تتابع الأشياء Succesion أو تعاقبهما فى الوقوع ، بينما ذهب آخرون ومنهم صمويل الكسندر إلى الربط بين الزمان والمكان فى وحدة لاتنقصم هى متصل الزمان المكانى أو متصل المكان الزمانى ، وهذا المتصل الزمانى المكانى 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 الأصيل ، ولايراد للفلاسفة أن يكونوا نسخا متكررة لبعضهم البعض.

– والمذاهب التى يضعها السايقون 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 . ابراهيم مدكور : 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 كمي عام ، وأيضا " كل تغير إما أسرع أو أبطأ ، بينما الزمان ليس كذلك ، لأن البطء والسرعة يحددان الزمان ، فالسريع هو المتحرك كثيرا في وقت قليل ، والبطئ هو المتحرك قليلا في وقت كثير ، ولكن الزمان لايحدد 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 ارسطو 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 ارسطو 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 السيلان والتغير الدائم بأن قالوا بالآن الذي لاتوجد 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 آنات الزمان الثلاثة هو الآن الحاضر.

واذا 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 مدكور : المعجم الفلسفي ص ٩٥ .

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

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

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

– وإذا كانت نظرة اليونانيين إلى الزمان هى نظرة الثبات وبالتالى فهم الزمان على غرار المكان فإن أهم ما يميز نظرة المحدثين إليه – أو ما حاولوا أن يفعلوه .. هو – التغير فقد جاء برجسون وحاول أن يدرك الزمان فى سيلانه الدائم ، وأن يبعد عنه كل ما يشعر بالثبات خصوصا ما فى فكرة الزمان من آثار لفكرة المكان.

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

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

ويقول ديكارت : " ليس الجسم وليست المادة شيئا غير هذا الامتداد المجرد الذى يدركه الذهن والذى يتغير تغيرا ميكانيكيا أى فى مكان (١)

أما عن الزمان فله معنيان عند ديكارت :

– زمان طبيعى مرتبط بالمكان.

– زمان نفسى مستقل عن المكان أو زمان الحدس.

أما كانط فقد نظر إلى الزمان نظرة ذاتية خالصة بأن استبعده من الأشياء فى 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 فى عالم المحسوسات لاوجود لهما خارج تمثلاتنا وفى نقد العقل الخالص يجعل كانط الزمان صورة من صورتى الحساسية 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

---

(١) هانز لينز ديكارت ص ٢٢

العقل ، أو ضمن المدركات الحسية التي تنتج من الخبرة بوساطة الحواس (١) *

أما هيجل فقد رأى أن الطبيعة تتبدى (تظهر) في شكل إيجابي هو المكان وحيث للجدل عنده فإن كل حقيقة وكل واقع له ثلاثة مظاهر أو مراحل : الايجاب والسلب والمركب منهما .

فإذا افترضنا أن الايجاب هوالمكان ، فإن نقضيه هو الزمان الذى يكون هنا سلبيا ولايمكن 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 هيجل من نوع واحد ، فالمكان يتكون من حقيقة الزمان ، ولو حللنا فكرة المكان لانتهينا 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 تحدسه النفس وتحياه تجربة باطنية فهو ذاتى من هذه الجهة ولكن ذاتيته وجودية وليست معرفية .

وينبغى أن نميز 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 المكانى الذى نادى به كانط ، ويرى أن الزمان متباين تماما من المكان .

فبينما الأول لا ممتد وكيفى يكون الثانى ممتدا وكميا كما يرى برجسون أن الزمان المكانى ليس حقيقيا لأنه زمان سكونى استاتيكى يقبل القسمة فى حين أن زمان الديمومة –

---

(١) د . مراد وهبه : يوسف كرم : المعجم الفلسفى ص ٨٤ .

* سنعود إلى تفصيل هذا فى الجزء الثانى عند الحديث عن الزمان عند كانط .

الزمان الحقيقى هو زمان تطورى حركى حى لايقبل القسمة.

وهذا الزمان الحقيقى - زمان الديمومة - نصل اليه عن طريق الحدس لأن الديمومة اتصال كيفى 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 بيجى 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 دون 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 وليبنتز أنه لايوجد 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 : برجسون . نوابغ الفكر الغربى ص ٣٢ .

(٢) عثمان أمين : ديكارت ص ١١٤ .

أما ديكارت فقد دعا إلى التمييز بين المحسوس والمعقول إلى التمييز بين الأفكار المبهمة 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 تأتى به الحواس ومن ثم هاجمت الضرورة والشمول وغيرها من الأفكار العقلية التى لاغنى عنها فى كل معرفة حقه وقد رد الحسيون المعقول إلى المحسوس فجعلوا من الفكرة إحساسا أو انطباعا ضعيفا .

فقد رأى لوك مثلا أن المعرفة العقلية إنما هى عمل ذهنى قليل الجدوى ينزع إلى استعادة روابط الأشياء التى زودتنا بها أفكارنا الحسية . كما رأى هيوم أن الانطباع الحسى هو الحالة القوية من أحوال الوجدان (٢)

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

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

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

– ويشرح كانط نفس الفكرة فى كتابه السالف فيقول : " أنه ليس ثمة شك فى أن معرفتنا كلها تبدأ من التجربة وعلى ذلك فليست لدينا معرفة من حيث الترتيب الزمنى 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

---

(١) إميل بوترو:كانط : ص ٥٠

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

– ويرى كانط فى الجزء الثانى من كتابه " نقد العقل المجرد " أن التصورات بغير العيانات تكون جوفاء والعيانات بغير التصورات تكون عمياء :.

وهنا أيضا ينقد كانط المثاليين أو العقليين أمثال ديكارت وباركلى وأمثالها من الذين يؤمنون بأن العقل يستقل وحده بالمعرفة بعيدا عن أى أثر للقوة الحاسة نو المتخيلة . (١)

وهذا كله يوضح أن كانط يرى أنه لاغنى للعقل والتجربة معا فى بناء المعرفة البشرية.

نظرية كانط فى الزمان :

قبل أن نعرض لمعنى الزمان وطبيعته عند كانط نتوقف قليلا عند معنى الزمان والمكان عند نيوتن وليبنتز لنرى مدى تأثير كل منهما على نظرية كانط فى الزمان .

الزمان عند ليبنتز :

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

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

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

---

(١) د . نازلى اسماعيل حسين الفكر الفلسفى ص ٢٢٣ ، الفلسفة الحديثة ص ٢٣٠ ، ص ٢٣١

(٢) د نازلى اسماعيل : الفلسفة الألمانية نظرية العلم ص ٩٣

فالزمان هو نظام التوالي 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 بالاجسام 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 المحدثة ، 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 متناقضين عن المكان والزمان ، المكان والزمان المطلق عند نيوتن ، المكان والزمان النسبى عند ليبنتز ومع ذلك فكل نظرية كان لها ما يبررها 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 يتنافى 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 . وتنتظم الأشياء وفقا لهاتين الصورتين.

والدليل على ذلك أن كل ما نتمثله 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 وفولف 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 الطبيعة .

فالعقليون من أمثال ليبنتز وفولف قد عزلوا القوة الحساسة مصدرا من مجال المعرفة ، أما كانط فهو يبنى العلم الرياضى على العيان القبلى للقوة الحساسة .

ثم أن هذه الثورة يوجهها 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 المجرد للمكان أساسا له وعلم الحساب يشكل بنفسه تصوراته عن العدد بواسطة الاضافة المتتالية للوحدات فى الزمان . وكذلك علم الميكانيكا ، فهو لايستطيع أن يشكل تصوراته 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 لاتسمح لنا قط بأن نرجعهما إلى التجربة أو ننسب إليهما وجودا واقعيا خارجيا .

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

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

وإذن 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

---

* نقد العقل المجرد ، ترجمة (٢) ، ص ٣٨ .

مترابطة به أصلا.

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

(٣) أما الحجة الثالثة فهى تتلخص فى أننا نتمثل أمكنة عديدة ونتصور أزمنة مختلفة ، ولايمكننا أن نتصور هذه الجزئيات المكانية أو تلك الأقسام الزمانية إلا اذا كان هناك " مكان واحد " وزمان واحد " يكمنان وراء كل هذه التصورات المتعددة للأمكنة المتباينة والأزمنة المختلفة.

وإذن فلابد من أن يكون تصورنا للمكان والزمان بمثابة حدس أولى لايرجع أصلا إلى التجربة (١)

(٤) والحجة الرابعة تتلخص فى أننا نتصور المكان والزمان غير متناهيين ، فى 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 الاربع التى أوردها فى " نقد العقل المجرد " حجة أخرى أوردها فى " المقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة " فقال :

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

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

ولكن المهم هو أن المكان والزمان هما الحدسان اللذان تقيم عليهما الرياضيات الخالصة كل معارفها وأحكامها.

---

(١) حاول كانط فى القسم الأول من العرض الميتافيزيقى أن يبرهن على أن الزمان امتثال قبلى Apriori Repre-sentation أى سابق على التجربة وأن الزمان عيان أو حدس Intuition وليس تصور Concept فى الحجة الرابعة والخامسة .

ويطلق على تصوراتنا [illegible] بالحدس الخالص ، فنجد أن الحساب والميكانيكا يعتمدان إلى حد خاص ضروري أولي هو حدس الزمان.

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

خصائص المكان والزمان

عرض كانط لخصائص المكان والزمان من خلال العرض الميتافيزيقي ، والعرض الترنسندنتالي:**العرض الميتافيزيقي :**

(١) المكان ضروري من حيث هو شرط لمعرفة الأجسام الخارجية ، وإذن فهو أولاني .

يقول كانط

(١) " لا أستطيع أن أتخلص من هذا التصور (التمثل) كما لايستطيع ديكارت أن يلغي الكوجيتو (٢)

ولايقصد كانط أن المكان موجودا في ذاته مجردا عن الاجسام ، ولكن المكان من حيث هو تصور باق لاينعدم ، فهو بهذا المعنى أولاني لا على جهة نسبية فحسب بل على جهة مطلقة أيضا (٣)

(٢) المكان واحد وجميع الأماكن التي يمكن تصورها إنما تتلاشى في مكان واحد لا غير .

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

وهاتان الخاصيتان الوحدة والاتناهي تثبتان أن المكان ليس موضوع تصور بل موضوع حدس لان هذه طبيعة باطنة خاصة ليست من شأن التصور الذي هو في ماهيته كلي ومجرد .

وبالإجمال المكان يعرف أولائيا بالحدس (٤)

---

(١) د. زكريا ابراهيم : كانط : ص ٧٤ .

(٢) اميل بوترو كانط : ص ٥٨ .

(٣) د . عبد الرحمن بدوي . الزمان الوجودي ص ١٠٦

(٤) كانط : اميل بوترو : ص ٥٩ .

العرض التوسندنتالى :

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

(٥) وإذا كان المكان أولانيا فهل هو مثالى أم موضوعى ؟

الواقع أن المكان ليس مثاليا ولكن أيضا ليس واقعيا بالمعنى المطلق فكانط لايؤمن بالمذهب الذي يؤكد واقعية المكان . إنه مثالى ولكن لا بمثالية مطلقة . فهو لايبنى المكان ولايؤلفه من معان ذهنية ، وما دام المكان هو شرط الاشياء وشرط الحقائق الرياضية على السواء ، فإذا كان للأشياء واقعية كان للمكان واقعية من باب أولى.

وهنا نجد كانط يأخذ بنظرية تجمع بين ليبنتز ونيوتن فى طبيعة المكان . فالمكان ليس مطلقا أو مثالى بصفة مطلقة كما هو الحال عند نيوتن ولا هو كما هو الحال عند ليبنتز انه مثالى ولكن ليس بصورة مثالية مطلقة وهو أيضا يتمتع بصفة الموضوعية .

أما الزمان فخصائصه مشابهة للمكان.فالعرض الميتافيزيقى يذهب إلى استخلاص أصله ، وطبيعته الأولانية على النحو التالى :

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

إننا لاندرك شيئا دون أن نضعه فى الديمومة ، والديمومة تقتضى الزمان . فمعنى الزمان أولانى بالقياس إلى التجربة.

(٢) والزمان لايمكن أن يكون موضوع تصور لأنه واحد فى حين أن التصور لايملك قط وحدة حقيقية .

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

فالزمان بما هو شئ فى ذاته مستحيل ولكنه متميزا أصلا عن تصورات الفهم وشرط للظاهرات 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 صلته بكل الموضوعات التى يمكن أن تقدم لنا بواسطة الحس فليس ثمة موضوع يقدم لنا فى التجربة لايخضع لشرط الزمان.

---

(١) اميل بوترو : كانط : ص ٦٠

[illegible] كوجود الموضوع الخارجي أو الشيء في ذاته .

فكون الزمان موجودا في كل تجربة حسية واستدلال بدل أن يكون شيئا موجودا في الخارج كوجود الشيء في ذاته ، هذا هو ما يسمى باسم المثالية المتعالية للزمان (١).

فالمذهب كما عبر عنه كانط نفسه هو مثالية ترنسندنتالية وواقعية تجريبية .

(٤) الزمان لامتناه بينما التصور إنما هو لامعين - فالزمان ليس تصورا بل هو عيان أو حدس وكون الزمان بهذا المعنى يقتضي اللاتناهي في الزمان ففكرة اللاتناهي في الزمان تقتضي 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 (الترنسندنتالي) وهي أن التغير لايمكن أن يفهم دون الزمان بوصفه عيانا قبليا .

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 البديهيات العامة ومضمون هذا العيان الخالص هو النسب أو الاضافات الزمانية التي لابد أن تتحقق الظواهر على أساسها بالنسبة إلى الذات العارفة ، أعني أن الزمان شكل الظواهر.

نقد :

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

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

فالواقعية عند كانط باطنه صرفه لا وجود لها إلا فى عقولنا بمثابة شروط لاتستطيع 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 ، والتى 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 لايمكن أن تدخل 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 لاينكر هذا على أي نحو حتى أنه انتهى فى عرضه لهما إلى الحديث عنهما كانهما 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 جنبا 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 طبيعيا من وجهة نظر كانط ، إذ هو لم ينظر إليهما إلا على أنهما شكلان قبليان للحساسية ، وأنهما لاوجود لهما خارج الذات ، أى ليسا أشياء قائمة بذاتها .

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

ولكن هذا لايمكن أن يفهم بالنسبة الى مذهب فى الوجود يؤمن بامكان قيام الميتافيزيقا على هذا الأساس أعنى على أساس أنها البحث فى الوجود من حيث ماهيته ومعناه.

فما يؤخذ على كانط هنا شيئين :

(١) حسبانه الزمان شكلا قبليا 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 شيئا واحدا مما أدى إلى سوء فهمها على السواء.

لانقول أيضا بأنه [illegible] لنيوتن وسبنسر . وإنما نقابل بين الزمان طابع جوهري يحدد [illegible] كما قال [illegible] الرحمن بدوي جوهر الوجود ونسيج الحياة.

وقولنا هذا لايناقض موقف كانط في الزمان ولكنه يشمل هذا الموقف ويعلو عليه بأن يدخل كل ما في الوجود بحث شرط الزمان وسلطانه يجعله محددا لطبيعة هذا الوجود برجه عام وفي كل جزء من اجزائه ، وليس مقتصرا على المعرفة أو الذات العارفة فقط.

فالوجود كله – وليس المعرفة وحدها – يفسر على أساس الزمان.

فالزمان شرط لادراك الوجود ككل وليس لادراك الوجود الظاهري فقط كما رأى كانط.

– واذا كان للوجود هو وجود الظواهر عند كانط فالظواهر نسبية ، ومن ثم فالمعرفة بها نسبية والعقل لايستطيع إدراك المطلق أو الماهيات . ووفقا لهذه النظرية يرى كانط أن الزمان والمكان يتفقان معا في أنهما شكلان قبليان للحساسية واطاران فطريان في طبيعة العقل الانساني يرتب على نحو معين مضمون التجربة الخارجية .

– واذا كان هذا الاتفاق بينهما يمكن تبريره كما فعل كانط فإن بينهما فروقا جوهرية لم يحاول أن يتعمقها كانط ، ولعل التفرقة بين الزمان والمكان لن تتحقق على أساس إلا على أساس مذهب آخر جديد ، مذهب يفرق بين الحس بين الابتدائي بين الزمان والحس بالمكان ، والزمان الحيوي الذي هو الطابع الأصيل لكل وجود . هذا هو مذهب برجسون في طبيعة الزمان والذي سنحاول عرضه مع رؤية نقدية في الجزء التالي.

الزمان الديمومي عند برجسون

يقوم مذهب برجسون بكمله على مبدأ أساسي وجوهري هو الديمومة أو الزمان الحقيقي .

يقول برجسون أن الأصل في كل فلسفته هو فكرة الديمومة أي الزمان الحقيقي بمعنى أنا أدوم أو أنا أحيا في الزمان إذن فأنا موجود.

ويرى برجسون أن " الزمان هو نسيج الحياة ، وحينما نحيل الحياة إلى مجرد حالات مرصوصة فإننا بهذه الحالة نستبعد منها زمنها الحقيقي . (١)

إن الكون يدوم في الزمن ، وكلما تعمقنا في فحص طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع وخلق الصور والاعداد المستمر الجديد على وجه الاطلاق . (٢)

– وإذا كان كانط قد خلط بين الزمان والمكان بحيث جعلهما شيئا واحدا تقريبا في خصائصهما فذلك لأنه لم يستطع أن يميز بين الفيزيائي والحيوي والنفسي على حد تعبير برجسون ، ولم يتمكن من عالمه الخاص ومنهجه الخاص ، بل بملكته الإدراكية الخاصة ، إنما نظر إلى العالم من خلال منظور واحد ، وتجربة لا تتغير في نظره في اتجاهين مختلفين ، بل لديهما وظيفتان متعارضتان : أحدهما اتجاه العقل ، والآخر اتجاه مضاد للعقل ، يسميه برجسون باسم الوجدان intuition (٣) بل هناك في اعتباره تجربة واحدة فحسب تشملها العقل وحده ، إذ هذا ما عناه كانط بقوله إن كل عياناتنا حسية أي تحت عقلية.

ولكن هذا الزعم يكون صحيحا إذا كانت درجة الموضوعية في العلم واحدة في كل أجزائه ، أما إذا تصورنا العلم قابلا للزيادة والنقصان في درجة الموضوعية ، بأن تقل موضوعيته وتزداد درجة رمزيته ، كلما انتقل من الفيزيائي إلى النفسي مارا بما هو حيوي – إذا تصورنا هذا فسيكون ثمة وجدان أو عيان لما هو نفسي ولما هو حيوي ، مما يستطيع العقل أن يدركه حقا ، ولكن بدرجة قاصرة ، لأنه يتجاوز نطاق العقل ، وذلك لأن الادراك يتم عندنا بملكة اسمى من العقل هي الوجدان ، فإذا كانت هذه الملكة ممكنة – وهي كذلك عند

---

(١) هنري برجسون : التطور الخالق ص ١٣ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٠

(٣) كلمة Intuition التي تعني وجدان عند برجسون ترجمت من قبل عند كانط بمعنى العيان وهي تعني عند برجسون

برجسون - خرجنا من النطاق النسبى الضيق الذى اعتقلنا فيه كانط - نطاق عالم الظواهر ، بل سنتعداها إلى المطلق الروحى ، إلى الينبوع الأصلى للوجود ، فندركه كما هو فى ذاته وبذا يسقط هذا الحاجز المنيع 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 بالتفرقة 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 ، وبالتالى 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 لايستطيع أن يدرك إلا الجانب المتحجر من هذا النسيج الحى المتغير السيال وبذا لايدرك 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 الزما · إلا على أنه ذو طبيعة مكانية ، وهذا هو السبب الذى دفع برجسون إلى التنكر لهذا المذهب إذ أنه لاحظ خلط كانط بين الزمان والمكان وعدم إدراكه الدور الذى تقوم به الديمومة فى صميم التطور.

---

(١) د . عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ص ١٢٠

[illegible] معطيات الحدس الفلسفي " ، [illegible] بين الزمان الآلي
تجانس و ديمومة الواقعية ، بين التباين و التداخل ، وبين الكثرة الكمية و الكثرة الكيفية ، بين
الي و الآني ، بين الذات السطحية و الذات العميقة الملموسة الحية .

عدس الديمومة أو الحياة في الزمان هو المحور الذي تدور حوله كل الفلسفة
برجسونية. يقول برجسون : " إننا في العادة متجهون إلى العالم الخارجي تراقبه ونعمل فيه
حاول السيطرة عليه ، والعالم الخارجي – كما يبدو لنا – مركب من أجسام جامدة ممتدة
لاصقة في المكان بعضها إلى جوار بعض ، بحيث أن الأحداث لتبدو محددة مقدما بمقتضى
انين ضرورية صارمة . فالعالم الذي نحيا فيه متصف بالامتداد والكثرة العددية والحتمية
علمية . ونحن نميل في العادة إلى تعميم تلك الصفات على كل موجود كائنا ما كان ، كأن
ات هي الأخرى كم محض ، وتجانس خالص ووحدات منفصلة لا إستمرار بينها ، وعليه
صارمة لا موضع فيها لخلق أو ابداع ولكننا إذا انعمنا النظر في حياتنا النفسية – فإننا لابد
ي أن نجد أنفسنا بإزاء تغير كيفي محض ، وديمومة مستمرة لاتعرف التجانس ، وظواهر
داخلة لاتقبل الانقسام وحرية خالصة لاتكف عن التجدد والثراء .

فالذات ليست حقيقة مكانية تقبل القياس ، بل هي ديمومة محضة لاتمت بصلة إلى
كان والزمان الذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة (١) .

نقطة البداية عند برجسون هي " معطيات الشعور " وهي معطيات مباشرة
immediate ، والشعور في نظر برجسون هو تلك الملكة التي تدرك في صميم ذاتها "
نية الواقع نفسه " . ويعني برجسون بالمباشر هو تلك الذات التي تنكشف لنفسها دون
سطة أو حجاب .

– والواقع أنه إذا كان من شأن الوجود أن يفلت باستمرار من زمام معرفتنا ، فلا أقل
ي أن تكون " الأنا " أو " الذات " هي ذلك " الشئ في ذاته " الذي نستطيع عن طريق الحدس
نقبض على زمامه ، وأن ندركه في نقائه الطبيعي (٢) .

ويعرف برجسون " المدة الحقيقية " أو " الزمان بأنه " الشكل الذي يتخذه توالي حوال
عورنا حين يدع أنانا نفسه يحيا ، وحين يمتنع عن تقرير فصل بين الحال الحاضرة والأحوال

---

(١) د . زكريا إبراهيم : برجسون : نوابغ الفكر الغربي ص ٥٩ ، التطور الخالق ص ١٠ .

السابقة (١) .

وفى مقابل ذلك نجد أن المكان متجانس ، والأشياء القائمة فى المكان تكون كثرة متميزة . حتى أنه لايوجد " 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 لاتوجد 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 ، وتعتزج على نحو لاندرى معه هل هى واحدة أو كثيرة ، ولانستطيع أن نفحصها من وجهة النظر هذه بدون 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 ، اللاتداخل ، المعيه ، التتالى ، الثبات ، الانفصال .

الزمـان يعنى التلـقـائـية والحـرية والتطور الخالق ، بينما المكان يعنى الضرورة والآلية . (٥)

الزمان الآنى والزمان المستمر :

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 immediates de la Concience ch. II . P 76.
(2) H. Bergson : Essai Sur Les Dunnées immediates de la Concience P 91.
(3) Ibid P. 68 - 77.
.(4) Ibid. P. 104

(٥) د . عبد الرحمن بدوى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ص١٩٠ .

Simultanéité ... Succession ... بين التتالي

أما إذا حاولنا أن نتجنب تلك الأخطاء ، فربما لن نجد صعوبة في أن نتحسس من أن ذات فاعلية فريدة في نوعها غير قابلة للقسمة ، وليس لديها ما تصح نعتها بأنه التجانس أو الانفصال أو الضرورة .

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

الزمان الآلي المتجانس ، الزمان الحقيقي duree Concrete أو الديمومة الواقعية والزمان الأول هو نتيجة لاقحام فكرة المكان أو الامتداد في صميم فكرة الزمان ، وهو الأصل في كل تلك المشاكل الميتافيزيقية التي تولدت عن إنكار زينون الايلي للحركة . والحركة حقيقية لأن الزمان لايقبل القسمة كالمكان ، ولأن ما يتصف بالديمومة والتقدم Progrés هو في صميمه كيف محض وشدة خالصة ، فلا سبيل إلى تقسيمه قسمة آلية مكانية (٢) .

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

الحرية : 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 حياتنا الباطنة هي في صميمها تعدد كيفي لايمت بأدنى صلة إلى " التعدد الكمي " ، ولاتجانس خلق تتداخل فيه حالاتنا النفسية فيتحقق عن طريق تداخلها ذلك " الترقي " المستمر لشخصيتنا الحرة " .

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

---

(١) برجسون : التطور الخالق ص ٧٧ : ٨٥

(1) 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 لاننا 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 توصل إليها خصوم الحرية (٢) .

والهدف الذى يرمى اليه 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 الديمومة والامتداد ، بين التتالى والتأنى ، بين الكيف والكم. أما إذا حاولنا إزالة ذلك الخلط ومحو آثاره ، فهنا لك 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 تزل مشكلة الحرية نفسها . (٣)

فالحـرية 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 والأحد ث ، تتضمن تصورا ترابطيا للعقل ، إذ تتمثل حالة الشعور الحاضرة بوصفها قد أوجبتها الحالات السابقة . ولا نشاهد أنه يوجد بين أحوال الشعور المتوالية فارق فى الكيف ، يجعلنا نخفق دائما فى استنباط إحداها ، قبليا من تلك التى تسبقها .(٥)

---

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

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

(٣) د. زكريا ابراهيم : برجسون : نوابغ الفكر الغربى ص ٧٣٠

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

" إن السيكولوجية الترابطية associationiste تتمثل الأنا كمجموعة من الأحوال النفسية ، أقواها يحدث تأثيرا غلابا ويجر الباقي معه وخطأ الترابطية هو في أنها استبعدت أولا العنصر الكيفي في الفعل المطلوب إنجازه ، كي لاتحتفظ إلا بما هو هندسي ولا شخصي. (١) التي تستبدل دائما بالظاهرة العينية التي تمر في العقل التشييد المصطنع الذي تقدمه الفلسفة .

وبهذا تخلط بين تفسير الواقعة وبين الواقعة نفسها (٢) . وهي ترد الأنا إلى مجموعة وقائع الشعور والاحساسات والعواطف والأفكار . لكنها إذ لم تر في هذه الحالات المختلفة إلا أكثر مما يدل عليه إسمها ، وإذ لم تحتفظ إلا بالوجه اللاشخصي ، فإنها تستطيع أن تردها إلى غير نهاية دون الحصول على شئ آخر غير أنا هو بمثابة شبح وظل الأنا ملقى في الزمان .

أما إذا اتخذت ، بالعكس ، هذه الأحوال النفسية بالتلوين الخاص الذي لها عند شخص معين ويأتيها لكل واحد من انعكاس كل الباقي ، هنا لك لاتكون ثم حاجة إلى تجميع أجزاء من وقائع الشعور لإعادة بناء الشخص . إنه كله في واحدة منها ، طالما أحسنا اختياره . والتجلي الخارجي لهذه الحالة الباطنة سيكون ما نسميه باسم الفعل الحر ، لأن الأنا وحده سيكون هو المحدث له لأنه يعبر عن الأنا كله . (٣)

من هذا نرى أن " الحتمية الترابطية " قد جانبت الصواب حينما ذهبت إلى أن كل فعل إنساني لابد أن يكون محددا تحديدا عليا صارما بمجموعة من البواعث أو الدوافع . فضلا عن ذلك فإن الحتمية السيكولوجية قد وقعت في خطأ جسيم حينما جعلت من الظواهر النفسية مجرد حالات متمايزة متجاورة ، ونقلت اعتباطا العلية الآلية للظواهر الفيزيائية إلى الوقائع النفسية ، وبهذا أساءت فهم الحركية والأصالة والغزارة والصيرورة الخلاقة لحياة النفس.

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

---

(١) ibid 122 - 123
(2) ibid .P 125
(٣) Bergson:EssaiSur Les données immediates de La Concience P 126 : 127

(٤) 153

فالمستقبل هو مما لايمكن التنبؤ به imprévisible ، ومن ثم فإن الجبرية تخطئ إذ تتصور المستقبل على غرار الماضى حقا إننا لو نظرنا إلى الوراء فسنجد أن كل شئ لابد أن يبدو لنا محددا ، ولكـننا إذا نظرنا إلى الأمام فسنجد أن المستقبل غير محدد ، أو هو كما قال جيمس – أفـق مفتوح لا نهاية له . فالـفعل الحـر – كما يتصـوره برجسون – هـو أولا وبالـذات فعل مرتبط إرتباطا جوهريا بالزمان ، وعلى الأخص بهذا البعد الزمانى الذى نسميه بالمستقبل . وكلما كان فعلنا متصفا بطابع الخلق والإبداع ، كان التنبؤ به أكثر صعوبة (١) " فالفعل الحر إذن يحدث فى الزمان الذى يجرى ، لا فى الزمان الذى جرى ومضى . فالحرية إذن واقعة ، ومن بين الوقائع التى نشاهدها لايوجد أوضح منها " . (٢)

ويرى برجسون أنه ما دمنا قد رفضنا كلا من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكولوجيـة ، فلم يبق لدينا سوى أن نلتجئ الى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ، ومين دى بيران من قبل .

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

يقول برجسون " نحن نطلق الحرية على العلاقة بين الأنا العينى والفعل الذى ينجزه ، وهذه العلاقة لايمكن تحديدها لأننا أحرار . إننا نحلل شيئا لاتقدما ، ونقسم الامتداد ، لا المدة.

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

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

---

(1) H. Bergson : Essai Sur Les Données immediates de la Concience P 169.

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

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

(4) H. Bergson : Essai Sur les Donnée immediates de la Con-

إزاء حقيقة ديناميكية قوامها التغير والصيرورة ونسيجها الزمان والديمومة .

وليس من سبيل إلى فهم الحرية إلا عن طريق الوجدان أعنى بالرجوع إلى شعورنا المباشر بما فى 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 ، وهى واقعة أولية ، وما هو أولى لايقبلُ البرهان ، بل هو نقطة البداية لأى برهان . والحرية لاتقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة ، وهذه تفضى بدورها إلى الحتمية .

والواقعة لاتقبل التعريف لأن التعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد بدوره يفضى إلى الحتمية . ومن أجل هذا قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعا للعقل . (١)

الحرية مصاحبة للديمومة ، لأن العالم الذى يدوم هو عالم يتصف بالحرية ، والحرية لاتوجد خارج الزمان ، كما زعم كانط ، بل هى باطنه فى صميم الديمومة وملازمة للتطور الخالق ، وبالتالى فهى لاتكاد تنفصل عن وجود الكون نفسه .

فالأصل فى إيماننا بالحرية إنما هو شعورنا السيكولوجى أعنى شعورنا بأن الأفعال التى نحققها متوقفة علينا ، وأن سلوكنا بأكمله قد أودع بين أيدينا ، ولكن الشعور السيكولوجى لا ينفصل عن الشعور الخلقى (أو الضمير) ، أى الشعور بالالتزام وبما يترتب على أفعالنا من سيادة ونقص فى قيمتنا الخلقية .

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

المذهب الآلى (الميكانيكى) والمذهب الغائى :

تكفل برجسون بنقد الآلية mécansime والغائية finalisme معا على ضوء نظريته فى الزمان والتطور – ويرى برجسون أن المذهب الميكانيكى يتحدث كثيرا عن الزمان

---

(١) د . مراد وهبه : المذهب فى الفلسفة برجسون : الفصل الرابع ص ١٧٤ .

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

فالآلية تتصور أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر وخاضعان للحساب ، بالنظر إلى وظيفة كل منهما فى الحاضر ومعنى هذا أن الآلية 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 الازل .

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

ولكن الواقع أن الديمومة هى تيار لايمكن لنا مطلقا 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 مثلا : فإننا سنرى أنها هى الأخرى لم تفطن إلى حقيقة الزمان . ذلك أن القائلين بها افترضوا أن جميع الأشياء والموجودات فى الطبيعة قد جعلت بحيث تحقق برنامجا موضوعا من ذى قبل أو غرضا سابقا قد حدد منذ الأزل .

يقول برجسون :

" انه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضا بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة ، فإن القول بوجود غرض معين إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه 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 تماما، 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 الآلية 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 ابراهيم : برجسون : توابع الفكر الغربى ص ٧٢ .

ا غير متوقع للأشكال في مجرى الأشياء ، وهذا هو السبب في أنهما يتفقان في استبعاد
رة الزمن من حسابهما (١) .

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

---

(١) التطور الخالق ص٨٩ و ٦٠

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 في 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 لابد 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 قيمة كل فلسفة إنما تبدو 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 النقدى أيضا عند كانط ، ففلسفة كانط فلسفة نقدية فى جوهرها ومن هنا نجد تشابه بين كانط وبرجسون من حيث أن كلاهما يبدأ بالنقد، وإن إختلفا في الغاية التى يصلا إليها .

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

كما أن النقد موجه ضد الفلاسفة العقليون أمثال أفلاطون وديكارت وليبنتز الذين يقرون بقدرة العقل المطلقة وتجاوزه لحدوده وأدعائه امكان الوصول إلى كيانات لايمكن أن تكون موضوعات للتجربة مثل الله ، حرية الارادة وخلودالنفس .

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

– وإذا كان كانط قد انحصر على نقد حدود العقل وتحديد ملكاته ، ووقف بهذا عند رد عالم الظواهر، فإن فلسفة برجسون قد تخطت هذا الجانب السلبى أو النقدى ، وساهمت سط وافر فى تبديد الكثير من الأفكار السلبية فالفلسفة البرجسونية لا تنحصر قيمتها فى هذا انب النقدى فقط ، بل لابد لنا أن نتذكر أن برجسون قد أقام ميتافيزيقا إيجابية قوامها تقرير مة الحرية وإثبات حقيقة الروح وتفسير ظاهرة الخلق.

– وإذا كان كانط قد جمع " فى منهجه " بين العقل والتجربة ، فإن فلسفة برجسون ما تقوم على التجربة أو الخبرة l, experience فالتجربة عنده هى الأصل فى كل معرفة يكولوجية.

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

– فالفلسفة البرجسونية – كما عرفها صاحبها – فلسفة تجربة ، ولكننا هنا بصدد ربة تكاملية integral تعبر عن شتى مظاهر احتكاكنا بالواقع . فالتجربة عند برجسون ى الأصل فى نزعته الحدسية ، لأن الحدس l,intiution هو ضرب من ضروب الاحتكاك واقع .

– وإذا كانت التجربة هى نقطة البدء فى كل ما لدينا من معارف عند كانط ، فإن العقل ر الصورة أو الاطار الذى نستطيع من خلاله أن نحدد هذه المعارف الحسية.

ول كانط : فى 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 التى تتم عن طريق عقل يصفها برجسون بأنها معرفة علمية خارجية وهى فى نظرة معرفة سطحية . أما المعرفة لسفية التى تصل إلى المطلق فتتم عن طريق آخر هو الحدس أو الوجدان ، وهى معرفة ملينة باطنه.

ويرى برجسون أننا إذا أردنا للميتافيزيقا أن تكون مظهرا جديا من مظاهر نشاطنا عقلى ، فلا بد لنا من أن ندير ظهورنا لذلك العقل التصورى الذى يجعلنا بارعين في التحدث ن كل شئ على سبيل الظن والتخمين لكى ننفذ إلى صميم الواقع بواسطة جهد حدسى .

فالميتافيزيقا الحقيقية إذن هى تلك التى تعدل عن كل براعة لفظية وكل نزعة تصورية لكى تقوم بعملية " اتجـاه " شاقة ، فيها تستغنى عن كافة الـرموز لكى تمضى إلـى الأصـل L ' Original محاولة أن تنفذ إلى صميم حياته الباطنة وعندئذ لابد أن تستحيل الميتافيزيقا الحقة إلى تجريبية حقة " (١)

والحدس عند برجسون لايعارض 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 تؤدى إلى الحرية ، لأن الحرية مصاحبة لها ، فالعالم الذى يدوم هو عالم يتصف بالحرية ، والحرية لاتوجد خارج الزمان ، بل هى باطنه فى صميم الديمومة ، فهل هى كذلك عند كانط ؟

للإجابة علي هذا نقول إن مذهب كانط فى طبيعة الزمان ، بل ومذهبه المعرفى النسبى لايؤدى إلى القول بالحرية فى 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 ، أى عن " ذاتنا " الحقيقية. وهذه الذات أو الأنا ليست باطنه فى الزمان ، بل هى عالية عليه .

فنحن إذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ، ولذلك فإن أفعالنا مرتبطة إرتباطا ضروريا بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها بحيث إنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل .

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

---

(1) H. Bergson: la pensée et le Mouvant 196 - 197

وإذن فإن فى وسعنا أن نقرر أننا أحرار فى طابعنا الخلقى ونحن الذين نخلق بأنفسنا
ذا الطابع الخلقى بفعل حر عال على الزمان . وهكذا يقرر كانط "أننا أحرار ومجبرون معا :
حن أحرار إذا نظرنا إلى ذاتنا العالية على الزمان . ونحن مجبرون إذا نظرنا إلى أفعالنا التى
حقق فى الزمان . ولكن الضرورة التى تسود فى نطاق الظواهر لاتثبت بحال أن " الذات
عقولة ليست حرة (١) .

– ويرى كانط أننا لانستطيع أن نتحقق من وجود تلك الحرية بالرجوع إلى التجربة
سيكولوجية ، كما أنه لاسبيل إلى اثبات ذلك عن طريق البرهان المنطقى . أما التجربة
سيكولوجية فإنها لاتوصلنا إلى معرفة تلك الحرية ، لأن التجربة نفسها ليست ممكنة إلا
لقياس إلى ما يتعاقب ويتسلسل ضرورة .

وأما إذا أردنا أن نثبت وجود الحرية بأدلة عقلية أو براهين منطقية ، فإننا سرعان ما
بين تهافت مثل هذه الأدلة ، لأن الحرية إذا اندرجت فى أقيسه وأصبحت نتيجة ضرورية لشئ
خر ، فقد استحالت إلى ضرورة ، ومن ثم فإنها لن تكون حرية على الإطلاق .

فما السبيل إذن إذا استحالت التجربة السيكولوجية والدليل المنطقى ؟هنا يهيب كانط
الأخلاق لأنها وحدها هى التى تستطيع أن تحل الاشكال .

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

ولكن الحرية التى يتحدث عنها كانط هنا ليست مجرد حرية ظاهرية تستند إلى إرادة
خاضعة للضرورة العلية ، بل هى حرية " متعالية " تعبر عن قدرة حقيقية على توجيه ذواتنا ، فى
استقلال تام عن سائر المعطيات التجريبية . والواقع أن طابع الواجب اللامشروط يفترض
قائية لا شروطه لدى الموجود الذى يعمل هذا الواجب وإذن فإن علينا أن نسلم بوجود ثنائية
طة فى الإنسان ، ما دامت افعالنا تندرج من ناحية فى سلسلة الظواهر العلية فتتصف بأنها
جريبية ، نسبية ، قابلة للتفسير ، وتخرج من ناحية أخرى عن الزمان من حيث إنها تعبر عن
ختيار أصلى لا زمانى ، طابعه معقول ، فتخلع على الانسان صفة الحرية وتجعل منه موجودا
سئولا .

ومعنى هذا أن كل فعل أخلاقى يفرض لدى الانسان حرية أصلية هى الشرط المطلق
ذى بدونه لن يكون للشعور الأخلاقى أى وجود .

---

(١) زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية ص ٣٦ ، ٣٧ .

(٢) كانط : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص ١١٠ (نقلا عن كتاب د . زكريا ابراهيم بشكلة الحرية ص ٣٨) .

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 تنقلنا 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 نبعا متصلا .

ويقول أيضا : " إن فكرة الخلق تغمض بالكلية إذا فكرنا فى أشياء مخلوقة ، وشئ يخلق " (١)

- وإذا كان الاله عند برجسون بهذا المعنى مباطن 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 وقبل كل شئ ما هية خالصة ، والعقل بطبيعته لا يدرك الماهيات فمعانى الله والحرية والنفس والخلود 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 استطيع أن أقول عن طريق الايمان الخلقى أننى واثق أخلاقيا من أن ثمة إله " . ، ولكنى لا استطيع أن أقرر - على مستوى العقل - أن الله موجود .

- واذا كان وجود الله كامنا فنيا كما يرى برجسون ، فهو يرفض التدليل العقلى على وجوده - فكلما أنعكسنا على أنفسنا وتغلغلنا فى أعماقنا 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.

ا 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 ندرك الله عن طريق الحدس أو الوجدان وهكذا يكون الوجود السيكولوجى العميق و الموجه الى الوجود الالهى . فنحن نصل إلى الله بالاتجاه نحو الاعماق .

وإذا كان كانط يشترط عدم تجاوز التجربة كشرط لإمكان قيام الميتافيزيقا كعلم ، ن برجسون أيضا قد ظل مخلصا لهذا الشرط الكانطى فى البداية ، فقد رأى أن وضوعات الميتافيزيقا كامنة فى التجربة ، ولكنه تجاوز هذا الشرط بعد ذلك حينما وسع من فهوم التجربة وانتقل من مجال الانا السيكولوجى إلى الوجود الانطولوجى ثم إلى الوجود

الصوفى أو الروحى ، فرأى أن الميتافيزيقا ليست علما بالاضافة أى أنها ليست علما ائما على طبيعة العقل الانسانى فتشكل موضوعاتها بطبيعة الاطارات العقلية . أنها تدرك طلق فى ذاته ليس عن طريق العقل كما يتصوره كانط (العقل بالمعنى المحدود) ولكن عن ريق العقل كما يحدده برجسون ، العقل نو النظرة المباشرة التى تحيط بالشئ من جميع كانه فتدركه كله دفعة واحدة.

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

والميتافيزيقا الحقة إذن ليست الميتافيزيقا القائمة على حدود العقل فقط ولكن الميتافيزيقا صاعدة فنحن نصعد من الرؤية السيكولوجية إلى الانطولوجية فنتصل بنبع الحياة . الله .

- ويبقى بعد ذلك أن نقرر مع برجسون أن المذهب يجب أن يظل مفتوحا ، وقابلا تطور والتقدم ، ولكن من خلال نقطة ارتكاز واحدة هى رؤية الديمومة أو الزمان الحيوى ومن جل هذا اعارض برجسون شتى المذاهب التى تقوم على التجزئة والتحليل ، والتى تؤدى إلى ذاهب مغلقة . فقد عارض العلم الميكانيكى لغلبة روح التجزئة والتحليل ، كما عارض المذاهب تصورية - وخاصة مذهب كانط - لأنها تبتعد عن كل ماهو عينى وحيوى .

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

فى 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 تشتد وتتوتر فتأخذ صورة الحياة.

وبهذا المعنى تكون الفلسفة البرجسونية ليست ثنائية إلا فى الظاهر فحسب أى ثنائية فى الاتجاه وواحدية فى الجوهر.

وإذا ما ألقينا نظرة عامة على روح المذهب نفسه وجدنا اننا هنا بازاء واحدية ديناميكية كيفية تكمن وراء تلك الثنائيات الظاهرة التى تحفل بها كتابات برجسون .

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

أهم المراجع

(أ) الأجنبية

- Capleston , 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 8o edition . Paris 1958
- H . Bergson . la Pensée et le Mouvant Press univ 194O.
- H . Bergson - l, Evolution Creatrice . vol 1 Paris , F. Alcan . 19O7
- 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 ٠ابراهيم بيومى مدكور المعجم الفلسفى ١٩٧٩٠
- اميل بوترو : فلسفة كانط : ترجمة د٠ 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 ٠ نوابغ الفكر الغربى " دار المعارف " ٠
- زكريا ابراهيم : مشكلة الحرية مكتبة مصر ١٩٧٢ ٠
- عبد الرحمن بدوى : الزمان الوجودى ٠ دار الثقافة ١٩٧٣ ٠
- عبد الرحمن بدوى : مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة فى فرنسا ٠ مراجعة محمد ثابت الفندى ٠ مكتبة الانجلو المصرية ١٩٦٤ ٠
- على عبد المعطى ٠ تيارات فلسفية معاصرة دار المعرفة الجامعية ٠ جامعة الاسكندرية ١٩٨٤
- مراد وهبه : المعجم الفلسفى ٠ 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 : مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما (كانط) مراجعة د ٠ عبد الرحمن بدوى ٠ 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