الباب الثانى

التطبيقـــات

١ - التطبيقات المتتالية

وطبق برجسون منهجه ست مرات. الأولى فى كتابه الأول "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" (١٨٨٩) عندما أخذ الزمان للكشف عن الخلط بينه وبين المكان، وبين التوتر والامتداد، دفاعاً عن الحرية ضد معامل علم النفس خاصة منذ فند.

والثانية "المادة والذاكرة" (١٨٩٦) ضد السيكوفيزقيا التى ربطت بين الاحساس ومراكزه فى المخ. فاختار التذكر كصورة متوسطة لإثبات استقلال عملية استدعاء الذكريات استدعاء حرا عن حوامله المادية.

والثالثة "التطور الخالق" (١٩٠٧) ضد نظرية التطور عند دارون وسبنسر ولامارك التى تتصور التطور كميا متصلاً وإنكار المستويات التى تتميز بالطفرة. فالتطور متقطع وليس متصلاً. فى مساره قفزات تكشف عن تغير نوعى بين المستويات، من النبات إلى الحيوان، ومن الحيوان إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الصوفى أو النبى.

والرابعة "منبعا الأخلاق والدين" (١٩٣٢) ضد الوضعية الاجتماعية عند دور كايم وليفى بريل فى تصورها للأخلاق والدين على أنهما من إفراز المجتمع، وتمييز برجسون بين الدين الثابت والدين المتحرك. وهى نفس قسمة أوجست كونت علم الاجتماع إلى علم الاجتماع السكونى وعلم الاجتماع الحركى، وتمييزه فى الأخلاق بين الإلزام الخلقى ونداء البطل[1].

والخامسة "الديمومة والمعية". فى موضوع نظرية اينشتين (١٩٢٣)، رداً على النظرية النسبية عند اينشتين. وخلطها بين اللحظة والتجاور دفاعاً عن

---

(١) علم الاجتماع السكونى Statique Sociale. علم الاجتماعى الحركى Dynamique Sociale.

الزمان النفسى ضد الزمان الرياضى الطبيعى. ثم توقف برجسون عن استئناف الحوار مع اينشتين بعد أن رد اينشتين عليه، ولم يستطع برجسون أن يجاريه على نفس مستوى العلم الرياضى والطبيعى. بل ومنع نشره بعد طبعاته الأولى. ومع ذلك نشر ما يقرب من مائة مرة.

والسادسة "الضحك، محاولة فى معنى الهزلى(المضحك)" (١٩٢٤) وهو أصغر الكتب الستة حجماً. ليس فى علم الجمال النظرى كما يشاع ولكن فى أسباب الضحك، ومعنى الهزل سواء فى الصور (الكاريكاتير) أو الحركات (التمثيل) أو فى الكلمات (النكات) أو فى الشخصية مع وعى منهجى واضح.

وأعمال برجسون بناء متعدد الطوابق ابتداء من "رسالة المعطيات البديهية" حتى "الضحك". لذلك يحال فى كل عمل لاحق إلى الأعمال السابقة باستثناء"المادة والذاكرة" فقد كان تأسيساً ثانياً لبرجسون.

ويحيل فى "التطور الخالق" إلى "رسالة فى المعطيات البديهة للوجدان" فى الهامش وفى المتن[١]. كما يحيل إلى "المادة والذاكرة"[٢]. ويتساوى ذكر كلاهما فى التأسيس. ويحال إلى مقدمة فى الميتافيزيقا، وهو مثل "المقال المنهج" لديكارت[٣]. ويحال فى "منبعاً الأخلاق والدين" إلى "المادة أو الذاكرة"[٤]. و"التطور الخالق" بقدرين متساويين[٥]. ولا يحال إلى الأعمال المنهجية. مثل "الطاقة الروحية" نظراً لأنها مقالات تأسيسية نظرية، يعتمد كل منها على ذاته وليست نقاطاً تطبيقية تتطلب إحالات نظرية أو نقاط تطبيقية مماثلة. يحال فقط

---

(١) EC., px. 169, 28. 216-7,228.
(٢) Ibid., pp. 189-228,197,169,182.
(٣) Ibid., pp. 258.
(٤) DSMR., pp. 132+-291 .
(٥) Ibid., pp. 274-335

فى "مقدمة" "الطاقة الروحية" إلى "مقدمة إلى الميتافيزيقيا[١]. كما يحيل مقال "إدراك الحاضر والتعرف الخاطىء إلى "المادة والذاكرة" فى الهامش[٢]. ويحيل مقال "الجهد العقلى" إلى "المادة والذاكرة" فى الهامش أيضاً[٣]. وفى "الفكر والمحرك" تحيل المقدمة (الجزء الأول) إلى "منبعا الأخلاق والدين" فى الهامش[٤]. وفى الجزء الثانى يحيل إلى كثير من المؤلفات السابقة فى المتن مثل "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان"[٥]. و"المادة والذاكرة"[٦]. فى المثنى وفى وفى الهامش، و"الطاقة الروحية"[٧]. "والتطور الخالق"[٨]. "ومنبعاً الأخلاق والدين"[٩].

وعناوين مؤلفات برجسون دالة على مضمونها. وهى عناوين ثنائية فى معظمها، مكونة من لفظين. الأول خاطىء والثانى هو الصواب وذلك مثل "المادة والذاكرة"، "التطور الخالق"، "الطاقة الروحية"، "الفكر والمحرك". ويعلن عن هذه الثنائية صراحة فى "منبعا الأخلاق والدين". أما سجاله مع أينشتين حول النظرية النسبية "الديمومة والمعية" فيبدأ بالصواب "الديمومة" ثم بالخطأ "المعية"

---

(١) ES., pp. 121,126.
(٢) Ibid., pp. 155-167.
(٣) PM., pp. 18.
(٤) Es., p. VII.
(٥) PM., pp. 77,97,99,102.
(٦) Ibid., pp. 77,83,97.
(٧) Ibid., la perçeption du Changement, p. 77,94.
(٨) Ibid., pp. 97.
(٩) Ibid., pp. 98.

فى تصور لحظات الزمان. أما "رسالة فى المعطيات البديهية للوجـــدان" فكلهـــا ألفاظ صائبة"[١].

وأول عمل علمى قام به برجسون هو "فكرة المكان عند أرسطو"[٢]. وهى رسالته للدكتوراه التى كتبها باللغة اللاتينية ثم ترجمت بعد ذلك بمناسبة المائوية الأولى لمولده. وواضح أن انشغاله بالمكان قد يكون أحد الأسباب التى أحالتـــه إلى الانشغال بالزمان بالإضافة إلى التفكير فى حجج زينون السوفسطائى فـــى إنكار الحركة وخلطها بين المكان الذى يمكن تقسيمه والزمان الـــذى لا يمكـــن تقسيمه، وبالتالى اكتشاف التقابل بين المكان والزمان، الكم والكيـــف، الامتـــداد والتوتر، الخارج والداخل أو باختصار البدن والنفس[٣].

وبعد أن يفضّل برجسون مفهوم أرسطو للمكان يبين أنه يتكلم عن المكان وليس الفضاء فالمكان موضوع خارجى للفيزيقا وللرياضة ولكن الحركة إسقاط

---

(١) وهو المعنى الذى أشارت إليه الآية الكريمة {أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير}.

(٢) Quid Aristoteles de loco senserit, Thesim Facultati Litterarum Parisiensi Proponebat. وتضم الرسالى تسع نقاط:

١- حجج أرسطو فى إثبات المكان.
٢- الصعوبات التى تستدعى التوقف عن النقاش حول المكان عند أرسطو.
٣- نظام أرسطو فى بحثه عن طبيعة المكان.
٤- تمييز أرسطو بين المادة وصورة الجسم.
٥- أسباب ظن أرسطو أن المكان ليس مسافة فارغة وأنه لا يمكـــن قصـــور الفضـــاء الفارغ بأى حال (مع بعض المعادلات الرياضية).
٦- كيف حصر أرسطو المكان فى تعريف جدلى.
٧- الصعوبات التى تواجه تعريف أرسطو للمكان.
٨- طريقة حل المعضلة.
٩- مصدر نظرية أرسطو فى المكان ودلالتها وعلاقاتها بالنظرية الميتافيزيقية والفيزيقية فى الفلسفة. أسباب تناول معظم الفلاسفة القضاء فى حين تناول أرســـطو المكـــان. القضاء Espace. المكان Lieu.

(٣) Les Etudes Bergsoniennes Vol. II, Trad. Mosse-Bastide.

عليها من الذات، وهو الذى سيسميه برجسون فيما بعد الزمان. لذلك عرّف أرسطو المكان بأنه "هدد الحركة". وهو تصور فيزيقى رياضى خالص. المكان موضوع، والحركة رؤية. وهو ما صححه المحدثون منذ ليبنتز بالتحول من مفهوم المكان الطبيعى الأرسطى إلى مفهوم الفضاء الكونى. المكان أقرب إلى القوة منه إلى الفعل بتعبير أرسطو، وهو ما حاوله من قبل لوقيوس وديمقريطى. (الشكر للصديق أ.د مجدى عبد الحافظ لإرساله نص برجسون لنا من مكتبة فرانسوا ميتران فى باريس).

٢- **العنوان والبنية**[١].

ويدل العنوان على المضمون. "المعطيات" أشبه بالحدوس الموضوعية والرؤى المباشرة. وهى البديل عن الأشياء فى العالم الخارجى التى يضعها هوسرل بين قوسين، وعن الإدراكات الحسية كما هو الحال فى المدرسة الحسية عند لوك وهيوم، وعن التصورات الذهنية كما هو الحال عند كانط والمدرسة العقلية بوجه عام. وهى بديهية تدرك بالحدس. لا تحتاج إلى تخطيط ترنسندنتالى مثل كانط ارتباط وتداعى المعانى مثل هيوم. ولا إلى قوانين وهى فى الوجدان أى الشعور. وبتعبير هوسرل هى موضوعات قصدية بين قطبى الشعور، الكوجيتو و"الكوجيتاتوم".

وهى "محاولة" أى استكشاف وتحسس طريق وتعرف على مسار على عكس وضع الحقائق وتشييد المذاهب ومعرفة الحقائق مسبقاً والنظريات القطعية. وهى رسالة الدكتوراة الرئيسية بطريقة عناوين القرن التاسع عشر وكانت "الرسالة التكليفية باللاتينية" فكرة المكان عند أرسطو.

---

(١) Essaisan les Données Immadiates du la Consvience (DIC). (1888), PUF, Paris,1948. المادة الحسية Sende Date.

ولا يقسم برجسون أعماله إلى أبواب وفصول مسبقاً. فالتخطيط الخارجي يأتي بعد الحدس الداخلي. بل يكتب الحدوس الرئيسية في فقرات. ثم ترتب الفقرات في عدة أقسام، تصبح فيما بعد الأبواب أو الفصول. ويربط بين الفقرات بعبارات أو أدوات ربط مثل "وعلى هذا، "لذلك، "أي"، "ولهذا" ...الخ حتى ولو كان على نحو مصطنع.

ويتكون الكتاب من ثلاثة فصول: متناسبة تقريباً من حيث الكم: الأول "في توتر الحالات النفسية" واضعاً التقابل بين الامتداد الحي والتوتر الكيفي[١]. والثاني في كثرة حالات الشعور ، فكرة الديمومة"، يتناول الزمان المتصل وليس المتقطع في لحظات[٢]. والثالث "في تنظيم حالات الشعور الحرية" عن حرية الوعي والحياة الباطنية. وهي أشبه بدراسة الحالات الصوفية[٣]. وهو بيت القصيد والغاية من الكتاب. والفصلان الأولان بمثابة تمرينات ومقدمات وتحليل مفهومي التوتر والديمومة [٤]. كما يبدأ الكتاب بتصدير وينتهي بخاتمة [٥].

والكتاب مهدى إلى جيل لا شيليه أحد ممثلي المثالية الروحية في فرنسا في القرن التاسع عشر والتي أعاد برجسون بناءها على أساس واقعي دون الوقوع في المادية الحسية أي الوضعية الاجتماعية. وهو زميله في الأكاديمية الفرنسية. وقد حاول رافيسون من قبل وقد كان مفتشاً عاماً للفلسفة في التعليم الثانوي، الجمع بين الروحية والوضعية في تقريره عن الفلسفة الفرنسية.

---

(١) DIC, pp. 1-55.
(٢) Ibid., pp. 56-104.
(٣) Ibid., pp. 105-166.
(٤) Ibid., pp. VIII. Pp 167-81.
(٥) تصدير Avant -propos.

والحدس الرئيسى للكتاب هو التمييز بين المكان والزمان، الامتداد والتوتر، الكم والكيف، الانقطاع والتواصل، التجاور والديمومة، التتابع والمعية، وبلغة البنيوين، التوالى والمعية[١].

فقد تعود الناس على التفكير وعلى اعتبار الأفكار متقطعة مثل الكلمات والأشياء. وهو مفيد فى الحياة العملية، ولكنه غير صحيح فى الحياة العقلية. ومن مسئولية الفكر مقاومة وضع الظواهر فى المكان. وهذى هى معركة هذا الكتاب، ضد التحول من التوتر إلى الامتداد، ومن الكيف إلى الكم، ووسائل منع هذا التحول.

ونقطة التطبيق لذلك هى قضية الحرية بين علم النفس والميتافيزيقيا. وخطأ الجبرية هو الخلط المسبق بين الامتداد والديمومة، والتوالى والمعية، والكم والكيف. وبمجرد انقشاع هذا الخلط تظهر الحرية[٢].

والكتاب موجه أساساً ضد التيار الحسى التجريبى كما يمثله فشنر وداروين وفوند وسبنسر وآخرون[٣]. وهو موجه أيضاً ضد التيار العقلى الذى يمثله كانط وليبنتز واسبينوزا وديكارت وآخرون[٤]. ويشق طريقاً ثالثاً، فلسفة الحياة والذى

---

(١) التوالى Diachronique، المعية Synchronique.

(٢) DIC., pp. VII, VII.

(٣) يمثل التيار الحسى التجريبى: فشنر Fechner(١٦). دلبوف Delboeuf(١١)، هلمولتز Helmoltz (٥)، داروين (٤)، بين (٤) فيبر Weber(٣)، فوند Wandt مل، سبنسر Spencer (٢)، ليمان Lehman، نيجليك، Neiglick، أرسطو، كومت، فارادى Farady (١).

(٤) ويمثل التيار المثالى العقلى: كانط (١٩) كانطى (٣) كانطية (٢)، ليبنتز Leibnitz، اسبينوزا Spinoza (٤)، ديكارت، ديكارتى (٢)، لوتز Lotz، الأفلاطونية، أفلاطون(١)

يمثله وليم جيمس وآخرون[١]. ويمثل السفسطائيين المدرسة الأيلية أو الأيليون وزعيمهم زينون[٢]. وأهم بطل أسطوري هو عداء اليونان أشيل ثم ألسست[٣].

٣- توتر الحالات النفسية[٤].

الحالات النفسية حالات توتر وليست حالات امتداد. لا تقاس كما، زيادة أو نقصاناً، بل كيفا، شدة وضعفاً[٥]. ومن ثم تخطىء السيكوفيزيقا فى الخلط بين المستوين. وهو ما نقده هوسرل أيضاً فى النزعة النفسية فى "بحوث منطقية" فى الجزء الأول "مقدمة فى المنطق الخالص".

المكان مقدار كمى، والزمان توتر نفسى. الأول يخضع للقياس والثانى لا يدرك إلا بالاستبطان. فالاحساسات لا تقاس كما يريد أنصار القياس النفسى فى السيكوفزيقا عند فشنر وفى معامل عند النفس عند فوند. فالظاهرة لها أساسها الذاتى وليس الموضوعى. بل إنها ذاتية خالصة وليست إحالة متبادلة بين الذات والموضوع كما هو الحال فى القصدية عند هوسرل. الفيلسوف هو الفنان الذى يدرس حالاته النفسية ويعبر عنها من الجانب الذاتى، ولا شأن لهما بعالم الموضوعات والعقل، عالم الميكانيكا والحركة[٦].

والعواطف العميقة أيضاً ظواهر نفسية فى العمق. هى توتر نفسى وليست امتداداً جسديا حتى لو رافقته حركات الأعضاء وتقلصات العضلات. هى

---

(١) ويمثل التيار الحيوى: وليم جيمس W. James(٦).
(٢) المدرسة الإيلية (٢)، الإيليون، وزينون(١).
(٣) أشيل Achille. (١٠)، ألسست Alceste(١).
(٤) DIC., pp. 1-55. بمقدار Grandeur.
(٥) وهى نفس المشكلة التى عالجها المتكلمون فى الإيمان والعمل بسؤالهم: هل الإيمان يزيد وينقص بمعنى يشتد ويضعف، أنظر: من العقيدة إلى التوراة جـ٥ الإيمان والعمل – الأمانة– ص ١٤٣-١٣٩.
(٦) DIC., pp. 1-5.

ظواهر مكتفية بذاتها مثل الأفراح والأحزان العميقة، والانفعالات الواعية (العاقلة)، والاحساسات الجمالية. وقد تقع الأحلام فى نفس النوع. وهى ليست أشياء متجاورة بل عواطف سيالة متصلة. ويعنى الأمل والمستقبل إمكانيات لا نهائية. والأمل أكثر سحراً من الامتلاك، والحلم أكثر جذباً من الواقع. وكلها ظواهر خالصة دون أى مؤشرات أو قرائن فيزيقية. يعتبرها هوسرل حوامل ويضعها بين قوسين. وهى مثل حرارة الضوء، مجرد تغيرات، ومثل التوجه نحو الماضى بالذكريات وإدراك الحاضر كتوتر[1]. والاحساسات الجمالية من نفس النوع[2]. وهو الاحساس بالإيقاع الموسيقى والانسياب فى الأداء. وهذا هو الفرق بين الأستاذ والتلميذ، بين المعلم والمبتدىء، بين الطبيعة والاكتساب، بين التلقائية والصنعة.

والإحساس بالعظمة إدراك لبعض السهولة واليسر فى الأفعال الخارجية. وهو ليس الفضل الإلهى بالضرورة بل العظمة الإنسانية فى الأداء النفسى والتى تعنى الطبيعة والتلقائية وكأنه هبة علوية تدفع نحو الأداء. السهولة فى اقتصاد للجهد كما لاحظ سبنسر. وجمال الطبيعة يسبق جمال الفن. تتجلى تلقائية الطبيعة فى تلقائية الفن. الطبيعة هى التى تنشّط الفن، وتوقظ الوعى النائم بتعبير هوسرل. ثم يتجاوز الفن تقليد الطبيعة ولا يتوقف عندها. الطبيعة هى البداية وليست النهاية. هى الشرارة وليست النار. هو المصباح وليس الضوء. هى الشمس وليس النور. هى الإمكانية وليس تحقيق الإمكانية فىالواقع.، الإيقاع فى النفس وليس فى المقدار الخارجى وتقسيم النوتة الموسيقية إلى "مازورات"[3].

---

(١) Ibid., pp. 5-8.

(٢) لاروشوفوكو "La Rochefoucauid".

(٣) Ibid., pp. 9-15. العظمة Grâe. مازورات Mésures.

ويتوحد المستقبل، ورؤية المستقبل الذى يتراءى فيه الماضى، ويرنى فيه إلى المستقبل.

ويتوحد الزمان باستدعاء الذكريات، وحب الماضى فى الحاضر، وتوقع المستقبل، ورؤية المستقبل فى الحاضر. فالحاضر هى لحظة الإبداع الفنى. هو التوتر الذى يتراء فيه الماضى، ويُرنى فيه إلى المستقبل.

وقد تعجز اللغة عن التعبير عن العظمة. كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة كما قال النّفّرى. كما تعجز عن التعبير عن الدقيقات.

والإحساس الجمالى قريب من الاحساس الخلقى. فالجميل هو الخير. والتعاطف الخلاقى مثل الاحساس الفنى، تعاطف مع الآخر، وتوحد مع العالم. الاحساسات الخلقية مثل الشفقة تضع الإنسان فى مكان الآخر. وتشعر بآلامه فتشفق عليه بالرغم من لاروشوفوكو الذى اعتبرها حساباً أو تبصراً ماهراً للشرور القادمة، ومثل هوبز عندما اعتبر الغيرة أنانية مقنعة. الشفقة توتر متزايد وتقدم نوعى،ومسار من النفور إلى الخوف، ومن الخوف إلى التعاطف ومن التعاطف إلى التواضع.

ليس الإحساس الجمالى إحساساً خاصاً، بل هو كل إحساس مشوب بإحساس جمالى. فالإحساس له درجة من التوتر ودرجة من السمو. والجمال هو الذى يحول أى إحساس من التوتر إلى السمو. هو وسيلة إدراك العالم. والصورة الفنية هى الوسيط بين الشعور والعالم. الإنسان يعيش شاعراً قبل أن يصبح حكيماً أو عالماً. يدرك العالم بإحساسه الجمالى قبل أن يحوله إلى مقولة للعقل أو مادة للحس. يسبق الجمال الفلسفة والعلم. وهو ما عبر عنه الرومانسيون من قبل

خاصة شلنج. وهذا هو ما يصنع التاريخ الإنسانى. ومن ثم تصنيع الحواجز المكانية التى تمنع الزمان من الانطلاق، والوعى من التحقق.

وبقدرة الفن البصرى أيضاً أن يكون مثل الفن السمعى بالرغم من ثباته ومكانيته وتسكينه الحياة فى أحد أشكالها. ومع ذلك. التناسق والانسجام يحركان الساكنز ومن ثم، يتحول النهائى إلى اللانهائى. الظلال والألوان والمنظور حركة فى الرسم. والحركة فى التمثال إيقاع شعرى. والزخرفة مثل الفن العربى "الأرابيسك" انطلاق من النهائى نحو اللانهائى، من الجزء إلى الكل.

الفن يثير فينا الاحساسات الداخلية أكثر مما يعبر عنها. والذوق الفنى سابق على التعبير الفنى. والإدراك الفنى قد ينتهى إلى توحد صوفى بالفعل وليس بالمادة الفنية أو الوسيط.

وإذا كانت الحالات النفسية تتسم بالتوتر الشديد فإنها تتميز عن الانقباضات العضلية. هى مجرد أعراض لها مرتبطة بالعلل الخارجية. ترتبط ارتباطاً طردياً بها. كلما قويت العلة قوى الإحساس أما عالم الوعى فإنه ينمو مستقلا عن إدراكاته الحسية. الظواهر النفسية ظواهر خالصة لا شأن لها بالمكان. ومع ذلك، لها مقدار كيفى كما قال أوغسطين من قبل فى "كم النفس" وكانط من بعد فى "المقدار السلبى"[١].

ويناهض برجسون التيار السيكوفيزيقى فى علم النفس الذى يمثله بين وفوند وفولبيان وفرييه وهلمهولتز والذى عارضه وليم جيمس أيضاً من قبل[٢]. فعند بين تتحد الحساسية المصاحبة للحركة العضلية مع التيار الطردى للقوة

---

(١) DIC., pp. 15 - 21.

(٢) بينى Bain، فوند Wundt، فولبيان Vulpian فرييه Ferrier.

العصبية. كما يتحدث فوند عن الحساسية المركزية المصاحبة للإثارة الإرادية للعضلات وكما يحدث للمشلول.

وعلى العكس أثبت فولبيان أن المشلول إذا ما أراد تحريك يده الساكنة فإن يده الأخرى تتحرك مما يدل على استقلال الإرادة عن أداتها العضلية. كما نبه فريبه على أن مشلول اليد يشعر بالطاقة وإرادة التحريك فى اليد دون أن يتحرك بالفعل مما يدل على استقلال الطاقة عن العضو وكما هو الحال فى المثل الشعبى "العين بصيره واليد قصيره". وهو نفس ما لاحظه هلمهولتز من ارتباط الطاقة والإرادة بالوعى أكثر من ارتباطهما بالعضلات. كما نبه وليم جيمس على استقلال بعض الظواهر النفسية عن مظاهرها الجسيمة. وقدم ظواهر نفسية أخرى لا يمكن رفضها. فالرؤية قد تتم داخليا فى حالة إغماض العينين أو إغماض عين واحدة. والإحساس بالجهد مركزى وليس طردياً نحو الداخل، وليس نحو الخارج[1]. الاحساسات عميقة والجهود العضلية سطحية.

ليس الانتباه ظاهرة فزيولوجية خالصة والحركات المصاحبة له ليست أسبابه ولا نتائجه. الانتباه توتر كيفى. والأثر الفزيولوجى امتدادا كمى كما لاحظ رينو على عكس فشنر الذى يرد الانتباه إلى أحد أعضاء الجسم[2]. الانتباه أقرب إلى جهد النفس، والرغبة الحادة والغضب بلا حدود، والعشق الولهان والكراهية الشديدة، على عكس دارون الذى سجل الأعراض الفزيولوجية للغضب مثل سرعة ضربات القلب، واحمرار الوجه أو شحوبه أو ارتفاع الصدر، وسرعة

---

(١) طردى Centrifuge، مركزى Centripète.
(٢) ريبو Ribot، فشنر Fechner، ريشيه Richet.

التنفس، وقشعريرة الجلد، والجز على الأسنان. ويشترك دارون وسبنسر ووليم جيمس أحياناً فى نفس الرصد[١].

والانفعالات العنيفة من نفس النوع، هى توتر يشتد ويضعف وليس كما يزيد وينقض. التوتر لا ينقسم فى حين أن الامتداد ينقسم. ليست اللذة والألم فقط أحساسات عضوية محددة لها مكان فى العضو الملتذ أو المتألم بل مرتبطان بالوجدان. المؤثر الحسى فى المكان، ولكن الأثر الوجدانى ليس فى المكان. وقد لاحظ رشيه أن الألم فى عضو قد يكون له رد فعل فى عضو آخر. وقد يحدث العكس. قد تؤدى حالة الغثيان وهى حالة نفسية، إلى القىء وهى حالة عضوية. فالنفسى يؤثر فى الجسمى. والحزن والفرح يؤثران فى الشهية والقدرة على تناول الطعام والشراب. فهناك الشبع النفسى وهو ما يفسر معجزات السيد المسيح بتكثير الخبز والسمك. فقد شبعت المئات من رغيفين وسمكتين من رؤيتهم للمعلم[٢].

وهناك فرق بين الاحساسات الوجدانية والاحساسات التمثيلية. ويتم التحول من الأولى إلى الثانية تدريجياً. فى كل إحساس تمثيلى هناك قدر من الوجدان. وقد أثبت فيرى أن كل إحساس يُصاحبه قوة محركة يمكن قياسها. ويظل ذاك دون عتبة الشعور. ويفقد الاحساس الوجدانى صفته كلما ارتقى إلى مستوى التمثل. ويتحول من كم الصلة إلى كيف الفكرة.

---

(١) DIC., pp. 20-23.
(٢) Ibid., pp. 23-29.

وقد أثبتت تجارب بليكس وجولدشيدر ودونالدسون أن الأجزاء الخارجية للجسد ليست مكان الاحساسات بالبرودة أو السخونة[1]. تتم الاحساسات على نحو كيفى أولاً. ثم تتحول إلى قياس كمى. وكذلك الاحساس بالصوت وبالأثقال وبالضوء. ويتم استبدال التفسير الكمى للذهن بالانطباعات الكيفية كما لاحظ هلمهولتز[2].

ليس الخطأ فى قياس الاحساس بالضوء كما فعل دلبوف وليمان ونيجليك لاستنباط صيغة "سيكوفيزيقية" للقياس المباشر للاحساسات الضوئية بل فى تفسير ذلك. تكفى زيادة الضوء الخارجى ونقصانه لخلق صفة جديدة. فتتحول الاحساسات الضوئية إلى تغيرات كيفية. وحاول فشنر تقسيم الاحساس بالضوء إلى وحدات صغيرة على عكس بلاتو، ويضع تقديرات الصفة فى معادلات كمية. وهذه هى المصادرة الأولى فى السيكوفيزيقيا عند فشنر[3].

بدأ فشنر من قانون اكتشفه فيبر، وهو التناسب الطردى بين المنبه والاحساس. وقد عدل تلاميذ فشنر هذا القانون الذى سيطر على السيكوفيزيقا. وهو قانون يخلط بين المساواة الكمية والتعادل الكيفى. والمساواة غير الهوية وإلا تم استبعاد الكيف لحساب الكم. كل ظاهرة لها جانبان، نفسى وفيزيقى، وبلغة هوسرل ذاتى وموضوعى، عقلى وواقعى. وتخطأ السيكوفيزيقا عندما تظن أنها تدرك النفسى بقياس الفيزيقى، وتعرف الكيف عن طريق الكم. ولا يمكن استبعاد الكيف من الإدراك. وهو ما لم يدركه فشنر.

---

(١) الإحساسات الوجدانية Sensation Affectiye. إحساسات تمثيلية Sensation Répresentative.

(٢) فيرى Féré. بليكس Bilix. جولدشيدر Goldscheider. دونالدسون Donaldson. دلبوف Delboeuf، ليمان Lenmann. نيجليك Neiglick.

(٣) DIC., pp. 29-45. بلاتو Plateau .

وقد نقد تانيرى قانون فشنر[1]. فلا توجد موازاة بين قوة المنبه. وقوة الإحساس. قد يتغير الإحساس فجأة فيتغير المنبه تدريجياً. ما يظهر كمياً فى المنبه يظهر كيفياً فى الإحساس ومن ثم فإن الاختلافات الكمية المتساوية لا تؤدى إلى اختلافات كيفية متساوية. وهو أشبه بقانون الجدل، إن التراكم الكيفى يؤدى إلى تفسير كيفى ليس تدريجياً بل فجائياً. وهو ما سماه برجسون فيما بعد الطفرة، وما سماه كيركجارد من قبل "القفزة". وهى إحدى مفاهيم المعتزلة مع الكمون عند أصحاب الطبائع. لا توجد إذن أى علاقة بين الممتد واللاممتد، بين الكم والكيف، بين الموضوعى بين الخارج والداخل والذاتى. فانتهى برجسون إلى ثنائية حادة تجاوزها هوسرل بالقصدية التى تجمع بين الطرفين [2].

تغفل السيكوفيزيقا التأويل الرمزى. وتقع فى التفسير الحرفى. تترك العمق وتبقى فى السطح. وينتهى برجسون إلى إثبات الحالات النفسية فى العمق وليس على الاتساع. وهى حالات متعددة بالرغم من وحدتها الكيفية. وهى ديمومة متصلة بالرغم من تميزها[3].

وهذا هو الخطأ الذى وقع فيه السوفسطائيون فى المدرسة الإيلية عندما خلطوا بين المكان والزمان، بين ما ينقسم وما لا ينقسم. وقد كانت حجج زينون الإيلى لنفى الحركة الخطأ الذى أثار لدى برجسون حدسه الرئيسى. وهو الخطأ الذى وقع فيه أيضاً منكروا الاختيار الحر من المحدثين أنصار الحتمية الفيزيقية والنفسية والعقلية.

---

(١) فيبر Weber. تانيرى J. Tannery

(٢) DIC., pp. 45-55. الطفرة Emergence، القفزة Saut، الممتد Etendu، اللاممتد Inetendu.

(٣) التأويل الرمزى Interprétation Symbolique. الاختيار الحر Libre Arbitre

٤- كثرة حالات الشعور. فكرة الديمومة[١].

وهى المشكلة الميتافيزيقية التقليدية منذ اليونان مروراً بالعصر الوسيط حتى العصور الحديثة، فى الحضارتين، الغربية والإسلامية[٢].

لا يكفى القول بأن العدد مجموع وحدات بل يضاف أيضاً أن هذه الوحدات متماثلة. وهى فى نفس الوقت متمايزة. ومع ذلك، يوجد كلاهما فى مكان مثالى وليس فى الديمومة الخالقة. كل عدد مجموع وحدات. ومع ذلك، الانقطاع فى الأعداد وهم لأنها متصلة فى الديمومة. للرياضات أساسها النفسى كما تصور هوسرل أولاً فى "فلسفة الحساب" و"فكرة العدد". العدد كثير والفعل النفسى للعدد واحد. لا يمكن رد الوحدة إلى أجزائها كما عرض هوسرل أيضاً فى المبحث الثالث "الكل والأجزاء" من "بحوث منطقية". الكثرة فى المكان هو الجانب الموضوعى للعدد، فى حين أن الوحدة فى الشعور هو جانبه الذاتى. وبلغة الظاهريات العدد قصدية متبادلة بين صورة الشعور ومضمون الشعور، بين "الكوجيتو" و"الكوجيتاتوم". وما يقال على العدد يقال على الموسيقى، وحدة اللحن الداخلية وكثرة الإيقاعات الخارجية، وحدة الصوت فى الزمان وتكثره فى المكان. وهى نفس مشكلة القبلى والبعدى التى أثارها كانط. هناك إذن نوعان من الكثرة، كثرة الموضوعات المادية التى تكون الأعداد فى المكان وكثرة حالات الشعور التى تكوّن وحدتها فى الزمان دون توسيط التمثلات الرمزية. الكثرة الأولى على التجاور، والكثرة الثانية فى المعية[٣].

---

(١) DIC., pp. 56-104.

(٢) من العقيدة إلى الثوراة حـ١ المقدمات النظرية، الفصل الرابع: نظرية الوجود. ثانياً: ميتافيزيقيا الوجود أو الأمور العامة. (الواجبة).٤- الوحدة والكثرة ص١٨٠-٤٧٦.

(٣) DIC., pp. 56-67.

الكثرة فى المكان اختلاف. ووحدتها فى الزمان تجانس. وهما واقعتان من نظامين مختلفين. والامتداد هو إما أحد مظاهر الصفات الفيزيقية، صفة الصفة، أو أن هذه الصفات غير متحدة بطبيعتها. فى الافتراض الأول المكان تجريد، وفى الثانى واقع صلب مثل الاحساسات. وهو ما حاوله كانط فى الحاسية الترنسندنتالية، عندما جعل المكان صورة قبلية مستقلة عن مضمونها. وهو ما يتفق مع الاعتقاد الشعبى. يرفض علماء النفس ذلك. ويفضلون تفسيراً بدائياً مثل جان موللر، أو علامات مكانية عند لوتز. ولبين وفوند آراء مشابهة. ويميز كانط بين الصورة والمادة فى التمثل على عكس لوتز وبين وفوند الذين يتوقفون عند الاحساسات(١).

الزمان متجانس والديمومة عيانية. الأول لحظات متشابه، والثانية وحدة حية. ويتم الخلط بين الاثنين فى السيكوفيزيقا، وتصور نقاط الخط متجاورة فى الحالات النفسية. والمكان ذو أبعاد ثلاثة ولا يمكن تصوره إلا خارجه، وتصور الفراغ حوله. فى حين أن الاحساسات يضاف بعضها إلى البعض الآخر على نحو حركى "ديناميكى" كما هو الحال فى النوتة الموسيقية للحن المتتابع. الديمومة الخالصة. تغيرات كيفية متتابعة متصلة دون وعاء أو تخارج أو أى تشابه مع العدد أو أى تماثل معه، وإلا تسرب إليها(٢).

ولا يمكن قياس الديمومة لأنها لا تنقسم مثل اللحن. ومن ثم، لا يتكون الصوت بالكم من حيث هو كذلك بل بالكيف الذى يثير هذا الكم أى بنظام الإيقاع فى كليته. وقد قامت السينما على نفس الفكرة، تحويل الحركة المتتابعة السريعة

---

(١) Ibid., pp. 67-47 بدائى Nativistique. اختلاف Hétérogéneité، تجانس Homogéneité.

(٢) Ibid., pp. 74-77.

فى المكان إلى حركة متصلة فى الزمان. الديمومة الحقة هى التى يدركها الوعى ضمن "المقدار" المتوتر أى أنها ليست كما خاضعا للقياس، يحل محلها المكـــان. لذلك من الخطأ وضع الزمان كبعد رابع للمكان مع أبعاده الثلاثة لأخرى كما هو الحال فى نظرية النسبية. وهو خلط بين الواقعى والخيالى. فالزمان لا يوجد فى المكان. ووجوده فى المكان من صنع الوهم أو الخيال. ويؤدى تحليل الحركـــة إلى نفس الشئ. الديمومة الداخلية هى الديمومة الواقعية فى حـــين أن التجـــاور الخارجى هى الديمومة المتخيلة. الأولى حركة وتقدم. والثانية ثبات وســـكون. الأولى حالة شعورية. والثانية مركب ذهنى. الأولى مثـــل شـــعورى للحركـــة، والثانية حركة مكانية[1]. وفى الزمان الداخلى لا فرق بين الماضى والحاضـــر فالماضى يعيش فى الحاضر كما هو الحال فى الصورة السينمائية.

وهذا هو الخطأ الذى وقعت فيه المدرسة الإيلية بنفى الحركة وإثبـــات أن السلحفاة تسبق أشيل، أسرع عداء فى الأساطير اليونانية لأن عبور مسافة يتطلب عبور منتصفها، وهو ما يتطلب عبور نصفها إلى ما لا نهاية. ومن ثـــم تســـبق السلحفاة أشيل المطمئن إلى سرعته فى العدو. وتقوم الحجة على الخلـــط بـــين المكان والزمان، المكان الذى تعبره السلحفاة، والزمان الذى يشعر بـــه أشـــيل بعبور المسافة فى لحظة واحدة. خلط بين ما ينقسم وما لا ينقسم، بين الحركـــة الفعلية والحركة المتخيلة، بين الزمان الحى والزمان المجرد. وباختصـــار هـــو الفرق بين الفلسفة والدين من ناحية والعلم الرياضـــى والطبيعـــى مـــن ناحيـــة أخرى[2].

---

(١) Ibid., pp. 78-84.

(٢) Ibid., pp. 84-86.

هناك فرق بين المعية والديمومة. المعية هو وجود شيئين فى لحظة واحدة كما هو الحال فى الميكانيكا. وهى غير الديمومة الفعلية. قد تتساوى فترتان فى الزمان ولكنهما ديمومة واحدة. المعية كم، والديمومة كيف. الأولى تقاس، والثانية لا تقاس. الأولى فى العلم، والثانية فى الحياة. الأولى لا حياة فيها والثانية تجربة معيشة(١).

ويقال نفس بالنسبة لمفهوم السرعة فى الميكانيكا وهو موضوع للقياس. إذ تقاس السرعة بحركة المتحرك على مسار. فإذا كانت الميكانيكا لا تحتفظ من الزمان إلا بالمعية فإنها لا تحتفظ من الحركة إلا بالسكون(٢). والديمومة والحركة مركبات عقلية وليست أشياء(٣).

وكثرة حالات الشعور كثرة كيفية وليست كمية، كثرة فى الأنا وليست فى الآخر أى الشئ. قد تحتوى الأولى على الثانية بالقوة كما يقول أرسطو. وبفضل الكيف نحصل على فكرة الكم، ثم الكم بلا كيف(٤).

والديمومة فعلية بالرغم من أنها كيفية. جوهرها التقدم والحركة ولا تقاس بل تُعاش(٥).

للشعور أو للذات إذن جانبان. الأول متماثل مع نفسه وليس بتماثله مع موضوع قابض. حالاته الإدراكات والاحساسات والانفعالات والتمثلات والأفكار. ولكل منهما جانبان : الأول واضح ومحدد ولكن لا شخصى. والثانى

---

(١) DIC., p. 86-87.
(٢) Ibid., p. 87-89.
(٣) Ibid., p. 89-90.
(٤) Ibid., p. 90-92.
(٥) Ibid., p. 92-96.

مختلط، متحرك إلى ما لانهاية. ولا يمكن التعبير عنه لأن اللغة لا تعبر عنه إلا إذا أوفقته وكيفته مع أشكاله البسيطة، وأوقعته فى ميدان العادة.

ويمكن إدراك الأشياء البسيطة ما قبل اللغة. وتتحول إلى أفكار مجردة تساعد على التفلسف. وعندما تتحول إلى تصورات وأشكال ورموز وألفاظ، وعندما تتحول الديمومة إلى مكان تبدو مخاطر تداعى العانى[1]. تبدو حياة الشعور إذن فى جانبين: فى إدراكها مباشراً أو بتوسط المكان. حالات الشعور العميقة لا علاقة لها بالكميات لأنها كيفيات خالصة. ولا تحتاج إلى مجتمع أو لغة.

ولا فرق بين الإدراك والتعرف، بين التعلم والتذكر. العقل للحياة الخارجية، والاستبطان للحياة الداخلية. الأول لمقتضيات العمل، والثانى لدواعى النظر. وإذا كان هناك سكون وثبات فى الحياة الخارجية فإن هناك مقترحاً وحركة فى الحياة الداخلية. الأول والثانى شخصى.

٥- تنظيم حالات الشعور، الحرية[2].

يحصر برجسون مشكلة الحرية فى تيارين متعارضين: الآلية والحركية. تبدأ الحركية بفكر النشاط الإرادى الاختيارى يقدمه الشعور. وهى قوة حرة من ناحية ومادة تنتظمها القوانين من ناحية أخرى. وتسير الآلية فى اتجاه معاكس تسيطر عليها قوانين ضرورية، وتنتهى إلى ارتباطات غنية بالرغم من مظهرها العرضى. هناك إذن افتراضان

---

(١) DIC., pp. 96-104. الإدراك Perçeption. التعريف Reconnaissance. التعليم Apprendre. التذكر Souvenir. تداعى المعانى Associationisme.

(٢) DIC., pp. 105-166. السكون، القصور الذاتى Inertie، عرضى، Contingent.

مختلفان للطبيعة يتعلقان بعلاقة القانون بالواقعة، طبقاً للتصور الحركى تهرب الواقعة من سيطرة قانونها. وطبقاً للتيار السكونى يسيطر القانون على الواقعة، وللبساطة معنيان مختلفان فى التيارين، الحركى والآلى. ففى التيار الآلى تعنى البساطة كل مبدأ يمكن التنبؤ به. وحسابه مثل مبدأ السكون أو القصور الذاتى. فهو أبسط من الحرية. والمتجانس أبسط من المختلف، والمجرد أبسط من العيانى. فى حين لا يحاول التيار الحركى إقامة نظام مناسب للأفكار بالبحث عن علاقاتها الفعلية. وهى فكرة بسيطة يعتبرها التيار الحركى ساذجة. والتلقائية أكثر بساطة من التصور الذاتى. هناك إذن مفهومان للنشاط الإنسانى طبقاً لفهمنا لعلاقة العيانى بالمجرد، والبسيط بالمركب، والوقائع بالقوانين.

وعلى نحو بعدى تُواجهه الحرية بوقائع محددة، فيزيقية ونفسية. فأحياناً تعتبر أفعالنا محكومة بالعواطف والأفكار وحالات الشعور. وأحياناً أخرى تبدو الحرية مناقضة للخصائص الرئيسية للمادة، خاصة مبدأ الحفاظ على الطاقة. وكلاهما مظهران للحتمية الشاملة. وتقوم الحتمية الفيزيقية كما تقوم كل حتمية فيزيقية على افتراض نفسى. ويرجع خطأ الحتمية النفسية إلى تصور خاطىء لتعدد حالات الشعور خاصة الديمومة. فالحرية نقطة تطبيق للتمييزات السابقة[1].

والصورة النموذجية للحتمية الفيزيقية مرتبطة بالنظريات الآلية أو الحركية للمادة. فالعالم "كومة" من المادة يتصورها الخيال كذرات أو جزيئات تنتج

---

(١) Ibid., pp. 105-107.

حركات من كل نوع، ذبذبات أو تحولات هي أصل الظواهر الفيزيقية والتفاعلات الكيميائية والحرارة والصوت والكهرباء. تخضع لقوانين الجهاز العصبى والمخ ومراكز الإحساس. ومنها الحركات الانعكاسية الشرطية والأفعال التى يقال عنها أنها حرة. والقوانين مثل قانون حفظ الطاقة وكل القوانين التى تحدد كل علاقات الذرات والجزيئات. وهى النظرية الذرية. وقد أثبت صحتها هيرون، وأوجست كومت، ووليم طومسون. وتخضع الحياة النفسية لنفس المصير. وهو ما يحدد مسبقاً مشكلة الحرية. وكان ليبنتز قد وضع من قبل مبدأ الانسجام المسبق. كما قرر اسبينوزا أن موجهات الفكر وموجهات الامتداد يتطابقان دون أن يؤثر أحدهما فى الآخر. هما لغتان مختلفتان للوصول إلى الخلود. وأوضح الفكر المعاصر هذه الحتمية بلغة هندسية. ويدلنا الشعور على أن معظم أفعالنا تتم بالبواعث. ولا تعنى الحتمية الضرورة لأن الحس المشترك يقر بالاختيار الحر. أما الحتمية فتخلط بين الديمومة والعلية. وهى الحتمية التى تقوم على مبدأ الارتباط أو تداعى المعانى. ولا يُغالى فى أهمية قانون حفظ الطاقة فى تاريخ العلم. وقد تبناه كل علماء الطبيعة قبل ليبنتز مثل ديكارت. واستبدل به ليبنتز مبدأ حفظ القوة الحية مما يسمح بالتمييز بين علوم الطبيعة وعلوم الحياة التى تسمح بدورها بإدخال الزمن، السابق واللاحق فى الضوء وفى الإنسان الماضى والحاضر[1].

وتقوم الحتمية النفسية على تصور ارتباطى للذهن، فى حين يوجد بين حالات الشعور اختلاف كيفى. فالشعور عالم من البواعث وليس من الارتباطات التى يجعلها جون ستيوارت مل أساس جريمة القتل أو صراع البواعث عند

---

(١) Ibid., pp. 107-117. حركى Cinétique. هيرن Hirn. أوجست كومت Auguste Combtt، وليم طومسون William Thomson. موجهات Modes

السكندر بين، وتردد فوييه فى جعل الحرية أحد البواعث القادرة على مقابلة بواعث أخرى. واللغة مسئولة عن الخلط بين هذه البواعث. خطأ الارتباط هو استبعاد العامل الكيفى من الفعل المتحقق وإبقاء الهندسى واللاشخصى.

وهناك تمييز بين الجانب الموضوعى والجانب الذاتى، بين الكثرة المتجاورة والكثرة المتفاعلة. خطأ المذهب الارتباطى إذن هو استبدال إعادة التركيب المصطنع الذى تعطيه الفلسفة بالظاهرة العيانية فى الوحى والخلط بين شرح الواقعة والواقعة ذاتها[1].

تتصل الذات بسطح العالم الخارجى من خلال الحواس التى تعطى انطباعات الأشياء المتجاورة. فى حين هناك جانب آخر، وهو أصل الكثرة الحسية فى الفردية. المبدأ الارتباطى هو أساس علم النفس اللفظ الذى تخدعه اللغة. فى حين أن الظاهرة فى العمق. مبدأ الارتباط يرد الذات إلى مجموعة من الاحساسات. والفعل الحر يكمن وراءها. يخرج من النفس فى مجموعها، وليس من مجموع الارتباطات الحسية. والأفعال الحرة نادرة للغاية عندما تهتز شخصيتنا كلها. إذ تستيقظ الذات من أسفل إلى أعلى، من العمق إلى السطح.

ويبدو الفعل الحر فى التردد بين عاطفتين متضادتين ثم اختيار أحدهما بإتباع الدافع الأقوى طبقاً لنظرية الجبر الذاتى الشهيرة منذ كانط. الفعل الحر هو الذى ينبثق من عمق الشخصية كلها. فالطبيعة بطبيعتها تفترق فى خطين مثل النهر المتدفق. تصطدم مياهه بصخرة كبيرة تلتف حولها إن لم تستطع أن تغمرها.

---

(١) DIC., pp. 117-23.

وهو ما أدركه أيضاً جون استيوارت مل بإدخاله الشخصية كمصدر لحرية الاختيار. الذات هى العلة المحددة للفعل الحر. الخطورة هو الوقوع فى الحتمية النفسية وليس المبدأ الميتافيزيقى. ومن ثم تختفى حرية استواء البواعث والاختيار العقلى بين بديلين بلا مرجح، حرية "حمار بيوريدان"(١).

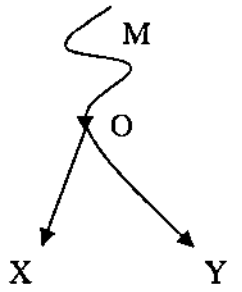
فى الفعل الحر يتضخم الأنا ويغتنى ويتغير.

الديمومة الفعلية ممكنة. والحرية هو الإمكان أو الحدوث. وما الرياضيات أو الميكانيكا إلا رموز. ومن ثم كان الفهم عملية فك الرموز كما هو الحال عند هوسرل. النشاط الحى لا يمكن التنبؤ بمساره أو تحديده مسبقاً فى الذات بل وفى الطبيعة. الرياضيات والميكانيكا يسقطان الزمان فى المكان، ويتحول التقدم إلى شىء، ابحث عنا لحرية فى دقيقة معينة حيث تكون صفة الفعل ليس فى علاقة هذا الفعل بغير بل بعلاقة يمكن أن يكون عليه(٢).

والآن، هل تستطيع الديمومة الفعلية أن تتنبأ؟ مهما عاش شخصان فى بيئة وظروف واحدة فإنه لا يمكن التنبؤ بمسار أفعالهما. والرياضة بالمثل، والطبيعة تقوم على الاطراد. أما السلوك الإنسانى فلا يمكن التنبؤ به مهما تشابهت الظروف لنفس الشخص فى زمانين مختلفتين أو لشخصين فى زمان واحد.

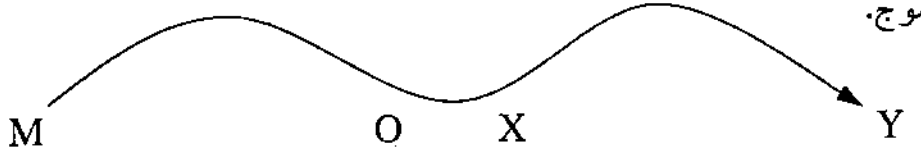
---

(١) Ibid., pp. 123-33.



(٢) Ibid., pp. 133-8.

فالتوتر صفة لا يمكن التعبير عنها من الحالة الشعورية ذاتها. لذلك يجب التمييز فى الشعور بين حالة الحركة وحالة الثبات. التشابه الكمى لا يؤدى بالضرورة إلى تماثل كيفى بل قد يؤدى إلى اختلاف كيفى. فمسار الحياة هو التفريغ أو التموج.



وليس الخط المستقيم مثل النظرية التموجية فى الضوء فى مقابل نظرية الخط المستقيم. ومن ثم، لا يمكن التنبؤ بمسار الديمومة فى المستقبل، ولن يستطيع الشيطان الماكر عند ديكارت أن يغّير من مسار الظواهر الطبيعية. فى حين أن الحياة الشعورية لا تخضع لمسار حتمى. يستطيع الفلكى أن يتنبأ بموعد كسوف الشمس أو خسوف القمر بالرغم من إرادة الشيطان الماكر، ولكن لا يستطيع الفيلسوف أن يتنبأ بمسار الحياة الشعورية على عكس التقابل الذى وضعه الفلاسفة الاستشراقيون بين العالم الأكبر والعالم الأصغر. علم الفلك هو علم العدد فى حين أن العلم الإنسانى هو علم الزمان. وحالات الشعور تقدم وليست أشياء على نقيض ما قاله دورلهايم "الظواهر الاجتماعية أشياء". كل تنبؤ هو الحقيقة رؤية. وتتحقق هذه الرؤية لو كان بالإمكان تقصير زمن المستقبل مع الاحتفاظ بعلامات الأجزاء فيما بينها كما هو الحال فى التنبؤات الفلكية. فلا يوجد فرق بين التنبؤ والرؤية والفعل[1].

وهناك صلة بين الديمومة الفعلية والعلية كأحد أبعاد الحتمية. ففى حياة الشعور لا يحدد السابق اللاحق على عكس الظواهر الطبيعة. الظواهر فى

---

(١) Ibid., pp. 139-49. التفريع والتشعيب Bifurcation

الزمان حرة فى تداعيها، فى حين أن الظواهر فى المكان حتمية فى ارتباطاتها. لا ينطبق مبدأ العلية على الديمومة فى حين ينطبق على الأشياء. فالقانون نفس العلل تؤدى إلى نفس المعلومات. ينطبق على عالم الظواهر الخارجية أى الأشياء، وليس على عالم الظواهر الداخلية أى الديمومة. فى عالم الأشياء، تتكرر المعلولات كلما تكررت العلل. وفى عالم الشعور، هناك إبداعات مستمرة بين السابق واللاحق. وتقوم علاقتهما على الكمون والطفرة والقفزة والتغيير النوعى. ولا فرق بين الرياضة والطبيعة فى ظواهر التكرار والرتابة والاتساق. فالعقل والطبيعة يخضعان لنفس النظام. الرياضة والطبيعة عالم واحد، عالم الكم المنفصل أو المتصل، فى حين أن عالم الشعور هو عالم الكيف المتصل. التجريد والكم من نفس النوع بالرغم من اعتراض عالم الطبيعة وليم طومسون على ذلك. إذ تصور المكان مملوءاً بسائل متجانس يصعب فهمه. تتحرك فيه دوامات، تتولد عنها صفات المادة. هذه الدوامات هى العناصر المكونة للجسد. والذرة أيضاً حركة. والظواهر الفيزيقية تُرد إلى حركات منتظمة تتحقق داخل هذا السائل غير المفهوم. وينتهى كل ذلك بمعادلات جبرية. علاقة العلية علاقة ضرورية أى علاقة هوية. تصورها اسبينوزا معادلة للمطلق وللوحدة الإلهية. فلا فرق بين فيزيقا ديكارت وميتافيزيقا اسبينوزا فى تصورهما للعلية فى العالم الخالى من الديمومة. وهو العالم الآلى الرياضى الذى يخلو من الحرية الإنسانية[1].

ومن ناحية أخرى، هناك الجهد كما أكده مين دى بيران، جهد الفعل. عندما ينتهى الجهد يبدأ الفعل، ويستمر التقدم. ومن ثم، يتحدد المستقبل فى الحاضر. لو

---

(١) Ibid., pp .149-66. وليم طومسون Thomson، William.

عُرف المستقبل لتم تحقيقه فى الحاضر. والدليل على ذلك العادة، كما بين رافيسون. تكتسب العادة أولاً، ثم تتحول بعد ذلك إلى طبيعة ثانية، تتم بالفطرة وليس بالاكتساب مثل السباحة. وهو ما لاحظه ليبنتز أيضاً بالتحول من الإرادة المريدة إذا لم تتحقق إلى الإرادة المرادة التى تريد ذاتها. وهو أقرب إلى تصور الديمومة وليس تصور المكان. والله هو الذى يحدد عند ليبنتز علاقات الذرات بعضها ببعض، وليست قوانين الميكانيكا. وما سماه ليبنتز الله سماه برجسون "الديمومة" أو الشعور أو الزمان. كما حول فارادى الذرات الآلية إلى ذرات حركية، والعلاقات الآلية إلى علاقة قوى، دون الانتباه إلى الجهد. علاقات العلية الخارجية رياضة خالصة. ولا صلة لها بعلاقات القوى النفسية والفعل الذى ينبثق منها. فى حين أن علاقات العلية الداخلية علاقات حركية خالصة.

الحرية إذن هى علاقة الذات العيانى بالفعل الذى تحققه. وهى علاقة لا يمكن تحديدها لأننا أحرار. تحلل شيئاً وليس التقدم. ونفكك الممتد وليس الديمومة. ونرى الديمومة وقد تحولت إلى سكون وقصور ذاتى. لذلك كل تحديد للحرية يعطى شرعية للحتمية. هل يمكن تحديد الفعل الحر بأنه هذا الفعل إذا تم كان يمكن ألا يكون. وهذا يقتضى التساوى بين الديمومة والمكان. هل الفعل الحر هو ما لا يمكن التنبؤ به وما لا تعرف مسبقاً كل شروطه؟ وهو ما يؤدى أيضاً إلى المساواة بين الديمومة ورمزها. وهو ما يؤدى أيضاً إلى الحتمية. هل يقال أن الفعل الحر هو ما لا يتحدد بعله؟ وهو تعريف لا يميز بين العلة الخارجية والعلة الداخلية[1].

---

(١) فارادى Faraday .

إن المحك الرئيسى فى مشكلة الحرية هو الإجابة على سؤال: هل يمكن تمثل الزمان على نحو مطابق بالمكان؟ فإذا كان هو الزمان السيال فلا. ومن ثم فالحرية بداهة شعورية إنما المشكلة فى تصور الديمومة كامتداد، وتفسير التتابع بالمعية، والتعبير عن فكرة الحرية بلغة لا يمكن ترجمتها إلى لغة أخرى.

وفى النهاية يمكن الابتعاد عن لغة كانط والاعتماد على الحس المشترك. فعلم النفس الحالى يدرك الأشياء فى صور معينة مستمدة من تكويننا الخاص.

وقد بدأ كانط هذا التيار بتحليله قوى النفس. فى حين تميز الفلسفة الألمانية بين الزمان والمكان، والتوتر والامتداد بلغة هذه الأيام فى مواجهة المدرسة التجريبية التى تعيد تكوين الامتداد من خلال التوتر. وتكمل الفيزيقا عمل علم النفس فى هذا الاتجاه. ويبدو أن الحس المشترك يأبى تناول الظواهر النفسية ابتداء من تعبيراتها. الجسمية وتطبق ما ينطبق على الأشياء على النفس. الديمومة لها عالمها الخاص فى الكثرة وحالات الشعور والتوتر والوحدة الباطنية الجامعة. الظواهر النفسية كيفيات خالصة أو كثرة كيفية وليست علاماتها أو أعراضها الكمية. حالة الشعور فى الزمان، وليست فى المكان كما قدم هوسرل فى "الوعى والداخلى بالزمان". يدرك بالحدس كما تدرك الأشياء بالعقل. ويرتبط مفهوم الحرية بالديمومة والحياة الباطنية، وليس بالمعية فى عالم الأشياء، فى الزمان وليس فى المكان. وتتفق الفلسفة، أى التصوف والعلم على ذلك. وفرق بين الحدس اللحظى والعقل الاستنباطى. الفعل الحر مرتبط باللحظة والمغامرة، وليس بالعقل واستنباط النتائج من المقدمات. تستطيع التجربة إذن تفنيد الحتمية. وكل محاولة لتحديد الحرية تنتهى من جديد إلى الحتمية. العلم قادر على التنبؤ والقياس والخضوع إلى ضرورة الحياة الاجتماعية. فى حين أن أفعال الحرية

أفعالاً نادرة لأنها انبثاقات فى الديمومة، لحظات متميزة، وأفعال بطولة. الفعل الحر هو امتلاك الذات والدخول في الديمومة الخاصة.

ويرجع خطأ كانط إلى اعتبار الزمان كوسط متجانس. لم يلاحظ الديمومة الواقعية ولحظاتها الداخلية. وكان بإمكانه ضمها إلى الشيء فى ذاته. خلط كانط بين الديمومة ورمزها. تلك قوة كانط وضعفه، عظمته وبؤسه. فقد تصور الشيء فى ذاته فى جانب والمكان والزمان فى جانب آخر. كان يمكن للعقل العملى أن يكتشف الديمومة حتى على طريقة التذكر الأفلاطونى، العلم تذكر والجهل نسيان. إذ تند الديمومة عن الرياضيات والطبيعيات والأحكام القبلية التركيبية عند كانط.

تتطلب العلية الحتمية الضرورية، وهو عالم "نقد العقل الخالص"، ولكن فضّل كانط وضع الحرية خارج الزمان، والوقوع فى ثنائية حادة بين الشيء فى ذاته والظاهر، بين العقل والعملى والعقل النظرى. ولو اكتشف كانط الديمومة لربط بين العقلين النقيضين. الحرية خارج العالم الآلى وعالم الارتباط. هو العالم الثالث الناقص الذى حاول كانط ملأه بالجمال والغائية فى "نقد ملكة الحكم".

نشأت مشكلة الحرية إذن من سوء فهم. كانت بالنسبة للمحدثين ما كانت بالنسبة للقدماء، السوفسطائين من المدرسة الإيلية. وكلاهما وقعا فى وهم يخلط بين التتابع والمعية، بين الديمومة والامتداد، بين الكيف والكم[1]. وكما نقد سقراط خطأ السوفسطايين القدماء نقد برجسون خطأ التجريبيين المحدثيين.

---

(١) DIC., pp.-167-80.

الفصل الثاني

المادة والذاكرة

– مقدمة: الموضوع والمنهج والهدف.

بعد "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" بسبع سنوات وقد ناهز برجسون سبعا وثلاثين عاما كتب "المادة والذاكرة" عام ١٨٩٦ بنفس المنهج الأول لإثبات استقلال النفس عن البدن كما أثبت من قبل استقلال الزمان عن المكان، والكيف عن الكم، والتوتر عن الامتداد، والمتصل عن المنفصل، والداخل عن الخارج، والحدس عن العقل(١).

والعنوان "المادة والذاكرة" أى الصلة بين التذكر كظاهرة نفسية ومركز التذكر فى المخ كنقطة تطبيقية لدراسة "الصلة بين الجسم والروح"، وهو العنوان الفرعى أو بالتعبير الشائع "بين البدن والنفس"، وقد تكرر نفس العنوان تقريباً فى الجزء الأخير من عنوان الفصل الرابع" فى تحديد الصور وتثبيتها، الإدراك الحسى والمادة والنفس والبدن".

ولا يعنى الاعتماد على الحدس فى المعرفة أى تجاهل للأدبيات السابقة. بل على العكس يبدأ برجسون بقراءة معظم الدراسات حول الموضوع وكما يبدو ذلك فى مئات مراجعات الكتب والتقارير للأكاديمية الفرنسية التى نشرت فى "كتابات وأقوال" بمناسبة المائوية الأولى لمولده. وتظل القراءة مستمرة حتى ينكشف الخطأ بالحدس الذى يخترق هذه القراءات وينظمها فى خيط واحد كحبات العقد. فتتحول المعلومات إلى علم، والكم إلى الكيف، والنقل إلى إبداع.

وإذا انقسمت "رسالة المعطيات البديهية للوجدان" إلى ثلاثة فصول عن "توتر الحالات النفسية"، وتكثر حالات الشعور مع فكرة الديمومة، و"تنظيم حالات الشعور مع فكرة الحرية" فإن "المادة والذاكرة" دون محاولة ينقسم إلى

---

(١) H. Bergson: Matière et Mémoire, PUF, Paris 1953 (MM), 54me Ed.

خمسة فصول كلها عن الصور. الأول "فى انتقاء الصور للتمثل، دور الجسم"[١]. والثانى "فى التعرف على الصور، الذاكرة والمخ"[٢]. والثالث "فى بقاء الصور، الذاكرة والروح"[٣]. والرابع "فى تحديد الصور وتثبيتها، الإدراك الحسى والمادة، النفسى والبدن"[٤]. وأكبرها الأول ويُضاف "تصدير" فى البداية[٥]. وتلخيص وخاتمة فى النهاية. وهى ثلاثة أضعاف التصدير[٦].

وإذا كانت الشخصية الأولى التى وجه إليها برجسون سهامه فى "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" فشتر ممثل السيكوفزيقا، وكانط ممثل العقلانية الثابتة، ومنتسباً إلى وليم جيمس فإن "المادة والذاكرة" موجه أساساً ضد ديكارت وبيركلى ممثلى المثالية، وزينون الأعلى ممثل السوفسطائية القديمة وبين وشاركوه ممثلين للسيكوفيزيقا ومنتسبا إلى ليشتهايم وريبو وكوسمول وآولر متمثلين لعلم النفس الخالص على مختلف درجاته[٧].

---

(١) MM., pp. 11-80.

(٢) Ibid., pp. 81-146.

(٣) Ibid., pp. 147-98.

(٤) Ibid., pp. 199-252.

(٥) Ibid., pp. 1-9.

(٦) Ibid., pp. 253-80.

(٧) الاتجاه العقلى ديكارت، بركلى(٦)، كانط، كانطى (٤)، ليبنتز (٢)، لوتز(١)، آشيل (٤)، (فى الهامش أيضاً٤).

(٢) الاتجاه السوفسطائى: زينون الإيلى، المدرسة الإيلية(١).

(٣) الاتجاه الحسى: فوند Wundt(٤) (فى الهامش)، شاركوه Charcot(٢)، طومسون Thomson، فارادى Faraday، ونسلو Winslow، كوسمول، زينون، مـوللر (٢)،=

الهدف من الكتاب إثبات واقعية الروح وواقعية المادة فى آن واحد والعلاقة بينهما ابتداء من نقطة تطبيقية واحدة، الذاكرة. هو كتاب ثنائى النزعة. ومع ذلك يحاول التخفيف من غلوائها التقليدية فى تاريخ الفلسفة، واكتشاف العلاقة بينهما، وليس الفصل أو التمييز كما فعل ديكارت وقبله الفلاسفة المسلمون بالاعتماد على الحس المشترك الذى لا يعتمد عليه الفلاسفة كثيراً كما يعتمدون على الحدس أو العقل الاستنباطى.

وترجع الصعوبة إلى الخلاف الحاد بين المذهبين الواقعى والمثالى فى تصورهما للمادة. يهدف الفصل الأول إلى إثبات أن هذين المذهبين متطرفان. الأول يحول التمثل إلى شىء، والثانى يحول الشىء إلى تمثل. والمادة فى الحقيقة لا هى شىء ولا تمثل بل صورة أى أنها أكثر مما يسميه المثالى وأقل مما يسميه الواقعى شيئاً. وبتعبير هوسرل هو الشىء كما يحياه الشعور أى قصدية أو إحالة متبادلة بين الذات والموضوع، بين الشعور ومضمونه، بين "الكوجيتو" و"الكوجيتاتوم". وهو ما يتفق مع الحس السليم والفهم المشترك. لا يعترف الفيلسوف المثالى مثل بركلى إلا بأن الشىء هو تمثل للروح. فى حين لا يعترف الفيلسوف الواقعى إلا بأن الشىء مستقل عن الروح. فى حين أن الحس البديهى يرى أن الشىء صورة مستقلة بذاته عن الذات، والموضوع عن الوعى

=مل(١). ليشتهايم(٣). وآخرون على التخوم مثل فيلباند Wilband، مودزلى Moudsley، ليساور Lissauer، فوازان Voisin، مونتسربرج Müüsterberg، كولبه Külpe، جولد شيدر Goldshdeider، جراشاى Grashey، باستيان Bastian، رومبرج Romberg، آدلر Adler، ستريكر Stricker، برودبنت Broadbent، وايسمان Waysman، مولى Moeli، فرويد، بين(١).

(٤)الاتجاه النفسى الخالص: جانيه P. Ganet(٧).

والشيء. هذا هو معنى "الصورة" في الفصل الأول[1] ودون الدخول في المناقشات العالمة للفلاسفة التي تنتهي إلى أن المادة توجد بقدر إدراكنا لها كصورة. فلا فصل بين الحقيقة والظاهر، بين الوجود وما يبدو عليه المهم هو تجاوز هذه الثنائية والخروج من هذه الدائرة المفرغة.

ويرجع الفضل إلى بركلي في إثباته أن الصفات الثانية للمادة واقعية مثل الصفات الأولى في تفنيده للفلاسفة الآليين. فالمادة مجرد فكرة داخل الروح. لقد جعلها ديكارت مجرد امتداد رياضي. وهو أمر صعب المنال. أما بركلي فجعلها قريبة منا للغاية بالرغم من نجاح الفيزيقا في عصره مثل نجاح الرياضيات في عصر ديكارت.

وقد أصاب كانط في شق الطريق بين الاثنين بتأسيسه الفيزيقا على أساس رياضي. وربما لم يكن كانط في حاجة إلى الفلسفة النقدية نظراً لأن الطريق الثالث يتفق مع الحس الطبيعي دون رد الميتافيزيقا إلى علم النفس أو علم النفس إلى الميتافيزيقا، بين بركلي وديكارت. ويتضمن الفصل الرابع النتائج المترتبة على ذلك.

ويتم تناول موضوع المادة في الفصلين الثاني والثالث، وهي صلة النفس بالبدن. ولم يتم التعمق فيها في تاريخ الفلسفة. وقد اكتفت النظريات السابقة ببيان التوحيد بين الاثنين كواقعة صلبه، ولكن عصية على الفهم. ويستعمل التشبيه، أن البدن آله النفس. وهناك افتراضات أخرى أهمها افتراض السيكوفيزيقا، موازاة النفس للبدن، وافتراض الظهور أو التجلي أن النفس تجلي للجسد أو أن الجسد

---

(١) تصدير الطبعة السابعة MM., pp. 1-9.

تجلى للنفس[1]. وينتهى كلا الفرضين عملياً إلى نفس النتائج. وهـــى أن الفكـــر مجرد وظيفة للمخ بلغتين مختلفتين.

هناك تعاون وثيق بين الاثنين، ولكنه تعاون غير حتمى لأن الذاكرة تنبثق من بينهما كما ينبثق التذكر. فالحالة النفسية تتجاوز حالة المـــخ. تتعلـــق بهـــا، وتستقل عنها. العلاقة بين الذهن والمخ قائمة إلا أنها ليست علاقة علّية بل علاقة حامل بمحمول، دال بمدلول كما يقول هوسرل. ليس للذكريات محل فى المـــخ ومركز فى الأعصاب. وإذا كان اضطراب الكلام ينشأ من خلل فـــى المركـــز الخاص به فى المخ فإن التذكر لا مركز له كما اثبت ذلك جانيـــه فـــى أبحاثـــه المعمقة، مستعملاً مفاهيم التوتر والانتباه فى الواقع والتـــى اعتُبـــرت أفكـــاراً ميتافيزيقية. والواقع أنه بين علم النفس والميتافيزيقا هناك علم ثالث مستقل سماه هوسرل الظاهريات ليحل الصراع بين الواقعية والمثالية، بين الآلية والحركية، بين الوجود والماهية فى المادة. هذا الارتباط واقعى وحميمى بدلا من الســـجال الذى لا ينتهى بين المذهبين المتصارعين. تتجه التحليلات النفسية نحو الطـــابع النفسى للوظائف الذهنية المتجهة أساساً نحو العمل. فى حين أن العادات العملية فى المذهب الثانى ترجع إلى ميدان التأمـــل وتخلـــق مشـــاكل مزيفـــة تحـــاول الميتافيزيقا توضيح غموضها[2].

---

(١) تجلى ظهور. Epi-phenomena

(٢) اضطراب الكلام، العى Aphasie. جانيه P. Janet

٢- انتقاء الصور للتمثل، دور البدن[١].

إذا لم يُعرف شيء عن كل النظريات حول المادة والروح، وعن كل المناقشات حول نظرية مثالية العالم الخارجي تظهر صور بالمعنى العام للكلمة، صور مدركة عند فتح العينين وغير مدركة عند غلقهما. وتتفاعل هذه الصور مع بعضها البعض طبقاً لقوانين ثابتة هي قوانين الطبيعة:ومستقبل البعض هذه الصور في حاضرها ولا جديد فيها. ومن ثم، لا تُعرف أيضا عند غلقهما عن طريق العواطف. وهذا دور الجسد. وباختصار، يحدث كل شيء في هذا العالم من الصور التي تُسمى العالم وكأن لا شيء جديداً يحدث الآن خلال بعض الصور الخاصة التي يقدم الجسم نموذجها".

والجسد مجموعة من الأعصاب مرتبط بمراكز عصبية تنقل الاحساسات من الأطراف إلى المراكز في حركات مركزية وطرديه تكّون رؤية للعالم الخارجي. الأعصاب صورة، والمخ صورة أخرى، والاهتزازات المنقولة من الأعصاب إلى المخ صورة ثالثة. وهذا هو التصور المادى للإدراك. المخ فيه جزء من العالم الخارجي، وليس العالم الخارجي جزءاً من المخ. والحقيقة أنه لا الأعصاب ولا المراكز العصبية قادرة على أن تكون شرطاً كصورة العالم. ويدخل الجسم كعامل حركي في الإدراك. فهو الذى يقسم العالم داخله وخارجه.فالجسم هو أداة تحريك الأشياء أى أنه مركز فعل ولا يمكن أن ينتج تمثلاً"

وإذا كان الجسم قادراً على أن يكون له أثر فعلي وجديد على الأشياء التي تحيط به فهو في وضع متميز بينها. له أثر ممكن، وهذا هو الفرق بين الفعل

---

(١) MM., pp. 11-80.

الواقعى والفعل الممكن. الفعل الواقعى فى حرك الجسم والفعل الممكن فى تحويل الأشياء إلى صور. وكلما ازداد الأفواح اتساعاً أصبحت الصور أكثر نمطية وحيادية. "الأشياء التى تحيط بالجسم تعكس فعلاً ممكن للجسم عليها". والمادة هى مجموعة الصور. والإدراك الحسى للمادة هى هذه الصورة المتعلقة بالفعل الممكن لصورة خاصة وهو الجسم. والتمثل هو إدراك الصورة أى إدراك الإدراك. هو إدراك مزدوج. والخلاف بين الصورة والتمثل اختلاف فى الدرجة وليس اختلافاً فى الطبيعة. إدراك العالم إذن لا يتعلق بالحركات الداخلية لمادة المخ.

وإشكال المادية والثنائية هو تصور المخ كمادة مكتفية بذاتها مستقلة عن العالم مع أنه غير معزول عنه. المشكلة إذن بين الواقعية والمثالية أو بين المادية والروحية هى كيف تدخل الصور فى نفس الوقت فى نظامين مختلفين: الأول تتغير فيه الصورة وتخضع إلى حد معين إلى أثر فعلى من الصور المحيطة، والثانى تتغير جميع الصور وتصبح واحدة وتعكس إلى حد معين الفعل الممكن لصورة متميزة؟

كل صورة داخلة فى بعض الصور وخارجة عن أخرى، ولكن مجموع الصور وليست داخلية أو خارجية لأن الداخلية والخارجية ليست علاقات بين الصور. وسواء كان العالم داخل فكرنا أو خارجه لا يحل المشكلة. والقول بأنه عالم معقول يؤدى إلى سجال عقيم، حيث تستعمل ألفاظ فكر ووجود وعالم بمعانى متعددة. وجود أرضية مشتركة هو السبيل لحل هذا الخلاف نظام ينتمى إلى العلم تنتج فيه الصورة لذاتها ولها قيمة مطلقة، ونظام ينتمى إلى عالم الشعور حيث تنتظم كل الصور فى صورة مركزية، وهو الجسم الذى يتبع

التغيرات. ومن ثم يصبح السؤال بين الواقعية والمثالية واضحاً. إذ يختار كل مذهب نوع العلاقات التى يريدها، علاقة العلم أم علاقة الشعور. وتستنبط المثالية الذاتية النظام الأول من الثانى. فى حين تستنبط الواقعية النظام الثانى من الأول.

يبدأ الواقعى من العالم أى من مجموعة من الصور محكومة فيما بينها بالقوانين الطبيعية، وتظلل آثارها مرتبطة نسبياً بعللها. ليس لها مركز، بل تتوالى واحدة نلو الأخرى إلى ما لانهاية. يبدأ المثالى من الإدراك الواحد لمجموع هذه الصور. فى النظام الأول العلم ممكن لأنه يتبع مسار الحوادث من الماضى إلى الحاضر إلى المستقبل. لذلك يكون قادراً على التنبؤ. والخطأ هو الخلط بين النظامين. يحتاج العلم كى يكون علماً إلى افتراض وجود إله خارج العالم أو وعى زائف قادر على ضم هذه الصور المتتالية. وهذا هو عمل المخطط الترنسندنتالى عند كانط الذى ينقل الحاسية إلى الفهم. وتمر من خلاله حدوس الزمان والمكان. "أهمية الإدراك إذن هو أنه إدراك كلى، معرفة خالصة". وهو ما لا يقوم به الجهاز العصبى ولا المخ كما هو الحال فى النوع الحيوانى، ومن ثم الخلط بين المادة والوعى والعلاقة الخالصة بينهما.

وتبدأ عملية انتقاء الصور بعمل الجهاز العصبى ومراكزه من خلال الحواس، المنبهات والمؤثرات والمتغيرات الحسية للأعصاب حتى مراكز الاحساس، وتحليل الخلايا ومركباتها البيولوجية، وأكثر الظروف المحيطة، وقوانين الإدراك الآلى، بل ودور النشاط الإرادي وتدخل المخ حتى يتحول ذلك إلى معرفة أى مسار تحول المادة إلى روح. المراحل الأولى لانتقاء الصور أدخل فى العلم، علم البيولوجيا والجهاز العصبى والمخ. وهو أقرب إلى علم

الطب. وفى مرحلة ثانية يتحول علم الفزيولوجيا إلى السيكوفيزيقا كحلقة متوسطة بين البيولوجيا وعلم النفس الخالص.

المخ آلة لتحليل الحركات المجمعة واختيار أحدهما للتنفيذ. دوره النقل ثم التقسيم. فى حين يعمل الجهاز العصبى بطريقة أقرب إلى المعرفة، تخطيط للأفعال الممكنة لاختيار أحدهما للتنفيذ. ليست وظيفة الجهاز العصبى صنع التمثلات، بل استقبال المنبهات أو الإشارة إلى الجهاز الحركى وتقديم أكبر قدر ممكن من المواد لهذه الأجهزة، الإدراك موجه نحو العمل وليس نحو النظر.

وهناك قانون دقيق يربط امتداد الاحساس الواعى بتوتر الفعل، "يقدم الإدراك الحسى المكان فى تناسب دقيق مع الفعل فى الزمان".

ولا يوجد إدراك حسى خال من التذكر. إذ تتداخل الآلاف من الإدراكات الماضية فى الإدراك الحسى للحاضر. الإدراك نوع من الرقية الداخلية الذاتية. لا يختلف عن التذكر إلا بدرجة مؤثرة.

وذاتية الصفات الحسية فى تقلص الواقع الذى تعمل فيه الذاكرة وهذا هو دور الوعى الفردى فى الإدراك. الوعى لا يستنبط من غيره بل يستنبط الاحساس فيه. وذلك يشبه نظرية الإدراك عند هوسرل، الشعاع المزدوج، من الموضوع إلى الذات وهو الإدراك، ومن الذات إلى الموضوع وهو الانتباه.

ومراكز الحسى مراكز لا حتمية تجاوز القوانين الآلية. لذلك تنشأ تمثلات الأشياء فى اتجاه معاكس للحرية. فى الصور هناك اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع، بين الوجود والوجود المدرك الواعى.

ليس الإدراك صورة شمسية للشيء مثل ذرة ليبنز التى هى صورة من العالم ككل، "المهم هو ليس شرح كيف ينشأ الإدراك بل كيف يتحدد لأنه من حيث المبدأ صورة أكمل ثم يقل فى الواقع إلى ما يهم الإنسان".

ويقوم تمثل الأشياء على الحسى المشترك دون الدخول فى دور الجهاز العصبى ومراكز المخ. بل يتم تحليل حالات الشعور الخالصة مثل الهلوسة والحلم حيث تنبثق الصور التى تطابق الإدراك الخارجى. فكيف يختفى الموضوع وتبقى الصورة؟ هذا هو دور الذاكرة؟ (١).

مهمة الجهاز العصبى هو المسار العملى، وتوجيه الجسم نحو الحركة، فالإدراك ينتج عنه مساران، مسار نحو حركة الجسم ومسار نحو التمثل. الأول باعث، والثانى صورة. ومن هنا لزم التمييز بين الفعل والتمثل. الأول فى المكان، والثانى فى الزمان، الأول حركة فعلية، والثانى حركة ضمنية(٢).

ومن نتائج علم نفس الطفل وتبدأ التمثلات لا شخصية ثم تتحول تدريجياً بفعل الاستقراء إلى شخصية من خلال الجسد. وهو مسار تحول الإدراك من الخارج إلى الداخل. هناك ثلاث حقائق: الأولى احتياج الحواس إلى التدريب حتى تصبح قادرة على أن تتجاوز النسبية والذاتية إلى مبدأ التجريد، وتختزن الصور فى الذاكرة. والثانية وجود طاقة خاصة الجهاز العصبى قادرة بما فيها من قوة كهرومغناطيسية على نقل الإدراك حتى يتحول الواقع إلى صورة. والثالثة التحول تدريجياً من الإدراك إلى التمثل. فتتحول الصورة إلى احساس وجدانى، وحالة شعورية لموجود شخصى. ومن ثم يتحول الإدراك إلى وجدان

---

(١) التمييز Dissernement.

(٢) فعلى Réel. ضمنى Virtuel.

كلما اشتد التوتر. وهو ما يسمى أيضاً الألم[1]. وكل ألم يتولد فى جهد أو فى جهد عاجز.

الجسم الحى مركز ينعكس على الموضوعات المحيطة كما تنعكس هى عليه. وهو ما يسمى بالإدراك الخارجى. وهذا المركز ليس نقطة رياضية بل هو بدن فى الطبيعة، يخضع لقوانينها. الإدراك مقياس قدرة البدن على أن يعكس ما توجهه إليه الطبيعة.والوجدان هى القدرة على احتوائها وتمثلها. الإدراك خارج البدن، فى حين إن الوجدان داخل البدن. تبقى الصور المدركة حتى لو اختفى البدن، فى حين إذا اختفى البدن تختفى معه الاحساسات.

ثم تنعزل الصورة عن الاحساس الوجدانى، فى حين لا يوجد إدراك دون وجدان. ويخطىء علم النفس السيكوفيزيقى عندما يعتبر الإدراك مجرد كومة من الاحساسات[2]. الإدراك ليس ثابتاً على موضوع فى المكان بل هو متحرك فى الزمان. كما يخطىء برفضه الحس المشترك، وهو ما يتراكم من خلال الحواس الخمس. الاحساس الخارجى موجه نحو الفعل. والإدراك الداخلى موجه نحو التمثل. الأول يقع فى عالم الحتمية، والثانى فى عالم الحرية.

وهناك تمدد طبيعى للصور. إذ تتطابق الاحساسات للشىء الواحد من خلال الحواس المختلفة فتتراكم الصور. وتتعامل الذاكرة مع الإدراك الخالص وهو الإدراك الداخلى. وهو إحياء الصور بالحدس الداخلى للحاق بالواقع ذاته. وخطأ علم النفس الذى امتد إلى الميتافيزيقا أنه يعمى معرفة الجسد ومعرفة

---

(١) وجدان Affection. ألم Douleur.

(٢) كومة Agrégat.

الروح على السواء باعتبار أن الفرق بينهما فرق فى درجة التوتر وليس فرقا فى النوع بين الإدراك الخالص والتذكر.

ويرى الواقعى أن نظام ظواهر الطبيعة الثابتة سبب مستقل عن الإدراكات سواء كان هذا السبب غير معلوم أو معلوماً عن طريق الجهد الميتافيزيقى. أما المثالى فإنه فيعتبر هذه الإدراكات الواقع كله، وأن نظام الطبيعة الثابت ليس إلا الرمز الذى تعبر من خلاله مع الإدراكات الواقعية عن الإدراكات المكنة. وبالنسبة للفريقين معا، الإدراكات نوع من الهلوسات الحقيقية، حالات للذات مسقطة خارجها. الخلاف فقط أن أحد المذهبين يعتبر الحالات هو الواقع، فى حين أن الآخر يعتبرها مجرد إمكان لأنه يمكن الوصول إليها.

وهذا الخلاف يضع مشكلة المعرفة بوجه عام. فالمعرفة اهتمام وليست حياداً. وواقعية الإدراك فى النشاط. والماضى هى الفكرة. والحاضر هى الفكرة المحركة. "إن المسائل المتعلقة بالذات والموضوع، التمييز أو التوحيد بينهما، توضع فى علاقتهما بالزمان وليس بالمكان". لذلك يتم التميز بين الإدراك الخالص والتذكر الخالص. الأول فى المكان، والثانى فى الزمان.

فى المادة شىء أكثر، ولكن ليست شيئاً مختلفاً عما يعطى بالفعل". وهو عكس موقف المادية الذى يجعل الوعى مجرد وظيفة مكوناً من عناصر مادية. ولا تختلف المثالية عن ذلك بجعل الوعى مجرد مظاهر للذات. أما موقف الحس المشترك فهو إعطاء كل من المادة والذاكرة حقهما، كل على مستواه، تصحيح أحد الخطأين بالآخر. وهذه أهمية الذاكرة التى تجمع بين العنصرين. فهى ظاهرة متميزة بعيداً عن السيكوفيزيقا التى تضحى بأحدهما لصالح الآخر من ناحية، والعقلانية الآلية المجردة التى تضحى أيضاً بأحدهما لصالح الآخر

من ناحية أخرى. الخلاف فقط فيما يذهب وفيما يبقى. بين الاثنين هناك اتصال وانفصال، خلاف فى النوع، وليس فقط خلافاً فى الدرجة.

٣- التعرف على الصور، الذاكرة والمخ[١].

بعد أن تقوم الذاكرة باختيار الصور تبدأ فى التعرف عليها. والجسم ما هو إلا القائد. مهمته جمع الحركات ونقلها إلى بعض الآليات الحركية المحددة إذا كان الفعل انعكاسياً، وحرة إذا كان الفعل إرادياً. والجسم فى الوسط. وهناك عدة افتراضات:

أ- أن يبقى الحاضر فى صورتين متمايزتين، فى الآلية الحركية وفى الذكريات المستقلة.

ب- أن يتم التعرف على الموضوع الحاضر بحركات عندما يأتى هذا التعرف من الموضوع، وبتمثلات عندما ينبع من الذات.

جـ- أن يتم الانتقال على درجات غير محسوسة من الذكريات على مدى الزمان إلى الحركات التى تهدف إلى الفعل الناشىء أو الممكن فى المكان وتستطيع ارتباطات المخ أن تصل إلى هذه الحركات دون الذكريات.

ويمكن التحقق من صدق أحد هذه الافتراضات الثلاثة بالتجربة على النحو الآتى:

أ- تثبت صورتا الذاكرة أن ذلك يتم فى تجزّبة حفظ مقطوعة شعرية تدريجياً كل مرة فى زمان متقطع ثم يأتى التذكر فى زمان متصل. هذه هى العادة. يتخلل الآلية دافع أولى. وتتوالى الصور كل مرة فى القراءة حتى تصبح تذكراً خالصاً. الذاكرة الأولى متقطعة، والثانية سيالة مثل الفعل المكتسب الأول

---

(١) MM., pp. 81-146.

والفعل الطبيعى الثانى. ذاكرة تتخيل، وذاكرة تكرر. الأولى هى الذاكرة بالأصالة والثانية ما يدرسه علماء النفس فى الغالب، وهى العادة التى تغيرها الذاكرة، وليست الذاكرة نفسها. فى الغالب الأولى هى الذاكرة الحركية تتكرر آلياً، صورتا الذاكرة وهو ما تدل عليه الحياة اليومية. والثانية الذاكرة التلقائية تنبثق من مجموع الشعور[١].

ب- فى التعرف بوجه عام على صور الذكريات والحركات، هناك طريقتان للتعبير عن الاحساس بشىء تمت رؤيته من قبل، الأولى التعرف عن طريق إعمال الفكر فى إدراكات سابقة، وربط الإدراك الحاضر بالصور الماضية[٢]. والحقيقة أن ذلك لا يكفى لشرح عملية التعرف. فقد تختفى الصور القديمة وقد تبقى. وقد يؤدى "العمى النفسى" إلى النسيان كما أثبت ذلك فلبراند فى تجاربه[٣]. والثانية هنالك التعرف فى اللحظة. ويستطيع البدن القيام به. وهو ما سماه الألمان الدوافع الحركية. وكلاهما أقل من التعرف الخالص الذى يتم فى تيار الشعور بتداعى حر بين الحاضر والماضى فى اللحظة.

جـ- الانتقال التدريجى للذكريات إلى الحركات، التعرف والانتباه. ما تؤكده التجربة[٤]. التعرف شعاع من الموضوع إلى الذات، والذات شعاع من الذات إلى الموضوع بلغة هوسرل فى نظرية الإدراك. الانتباه هو الموقف من الموضوع أو الموقف من العالم. التعرف الأول دون انتباه هو دور الجسد، الذاكرة

---

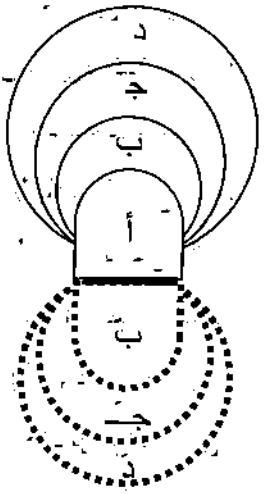
(١) Ibid., pp. 83-96 .

(٢) Ibid., pp. 96-107.

(٣) فلبراند Wilbrand.

(٤) Ibid., pp. 107-29.

الحركية. فى حين أن التعرف الثانى هو الديمومة من خلال تيار الذكريات. وهذا ما اثبتته تجارب مونستربرج وكولبه وجولدشيدر ومولر ضد جراشاى الذى جعل التعرف فى التعلم حرفاً حرفاً[1]. فى حين أن التعلم يتم بطريقة كلية كما هو الحال فى المدرسة الجشطلتية. ويرسم برجسون رسماً توضيحياً مختلف درجات الانتباه ودرجات التذكرة على النحو الآتى:



ومن ثم، فى حالة التعرف السمعى للكلمات يمكن التمييز بين شيئين: الأول عملية آلية حسية حركية، والثانية إسقاط فعال مركز على الخارج لذكريات الصور. الحالة الأولى مثل سماع شخصين يتكلمان لغة غير معروفة وتجارب ليشتهايم تثبت ذلك. وكذلك تجارب باستيان وروبرج وفوازان وونسلو وكوسمول. وهو الخلاف بين آدلر وشاركوه. كما أخطأ ستركر بتصوره تكرار

---

(١) مونستربرج Munsterberg. كولبن Külpe، جولدشيدر Goldscheider، مولر Müller، جراشاى Grashey.

آلى فى الماضى للكلام المسموع فى الحاضر[١]. والحالة الثانية وضع السامع نفسه منذ البداية داخل الأفكار المقابلة وهو ما أثبته ونسلو فى تجربته على نسيان حرف ف. التذكر الأول للشىء، والثانى للتقدم[٢].

وتقتصر تجارب شاركو وبرودبنت وكسمول وليشتهايم على لمس الموضوع والقول بمركز فكرى. وهو ما وصل إليه أيضاً ويسمان ومولى وفرويد. كما اختار بين ورويبو حلا طبيعياً أى فزيولوجيا نفسياً[٣]. والحقيقة أن السمع الفعلى يؤدى إلى السمع العقلى. والموضوع الواقعى يؤدى إلى الموضوع الضمنى. ولا يتم الذهاب من الإدراك إلى الفكرة بل من الفكرة إلى الإدراك. فعملية التعرف ليست مركزية بل طردية.

٤- "بقاء الصور، الذاكرة والروح"[٤].

لقد تم التمييز من قبل بين ثلاثة مفاهيم: التذكر الخالص، والتذكر بالصورة، والإدراك. ولا يعمل كل منها على انفراد على النحو التالى:

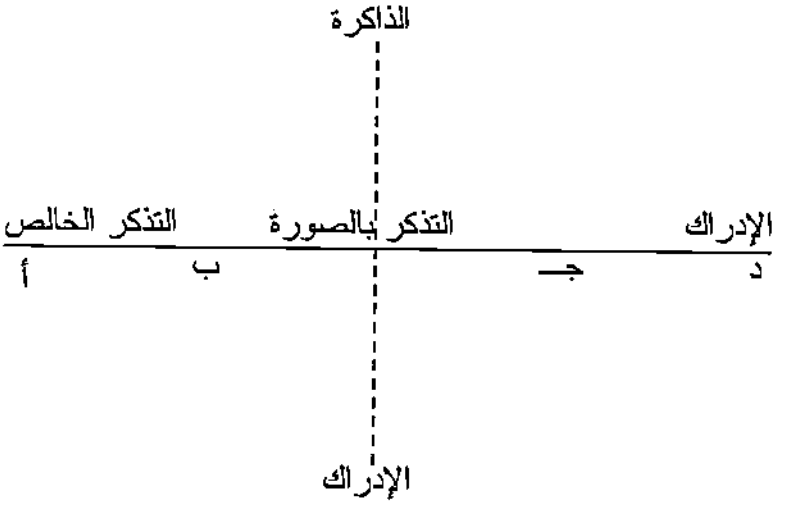
---

(١) ليشتهايم Lichtheim. باستيان Bastian، رومبرج Romberg، فوازان Voisin، ونسلو Winslow. كوسمول Kussmaul، آدلر Adler، شاركو Charcot، ستركر Stricker.

(٢) MM., pp. 123-146.

(٣) برودنت Broadbent. مركز فكرى Centre Ideational. ديسمان Wysman، مولى Moeli.

(٤) MM., pp. 147-98.



ليس الإدراك مجرد اتصال بسيط بين الروح الذهن والشيء الحاضر بل هو مفعم بالتذكر بالصورة الذى يكمله ويفسره. والتذكر بالصورة بدوره يشارك فى التذكر الخالص الذى يبدأ فى الظهور. والإدراك الذى يحاول أن يجسد هو إدراك متولد. والتذكر الخالص مستقل من حيث المبدأ، ولكنه لا يظهر إلا من خلال الصورة الملونة والحسية للواقع. التذكر الخالص هو الوعى الخالص. وهو جزء من التاريخ.

وخطأ المذهب الارتباطى هو إحلال الكثرة المتقطعة من العناصر الميتة المتجاورة محل الصيرورة المتصلة للواقع الحى[1]. كما يعتبر كل حالة نفسية نوعا من الذرة أو العنصر البسيط، وبالتالى التضحية بالمتغير من أجل الثابت، وبالنهاية من أجل البداية. تتسم الحالات النفسية بالقوة والضعف وليس بالكثرة والقلة، بصفات التوتر وليس بصفات الامتداد.

---

(١) المذهب الارتباطى Associaionisme.

والتخيل غير التذكر كما هو الحال عند فلاسفة العصر الوسيط المسيحيين والفلاسفة المسلمين. يعيش التذكر فى صورة والعكس غير صحيح. والصورة الخالصة البسيطة لا ترجع الماضى إلا إذا حدث جهد فى ذلك.

وبين التذكر والإدراك هناك اختلاف فى النوع وليس فقط فى الدرجة كما هو الحال فى المذهب الارتباطى. كما أن بين الحاضر والماضى هناك اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع. الحاضر ما يثير الاهتمام وما تحياة الذات* أى ما يدفع إلى الفعل بدلاً من الماضى العاجز[1].

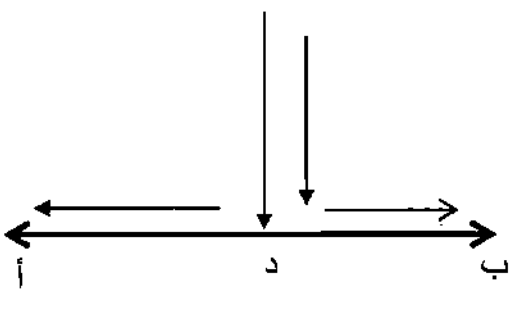
والسؤال هو: ما هو الحاضر إذا كان الزمان تيار مستمرا؟ الماضى هو الزمان الذى انقضى. والحاضر هو الزمان الذى يسيل. ولا توجد لحظة رياضية ينفصل فيها الحاضر عن الماضى أو الماضى عن الحاضر. الحاضر معيش، حى متحرك، وليس نقطة على مسار رياضى. أما المستقبل فهو توقع واتجاه وتحرك نحو الإمام. المستقبل حركة فعل أو فعل حركة. الحاضر إذن حسى حركى، نظام مركب من احساسات وحركات. الحاضر وعى بالجسد الممتد فى المكان والذى يدرك ويتحرك وهو اتجاه نحو المستقبل المباشر. هو حسى حركى يتحول إلى صورة فى الماضى. الشعور بالحاضر شعور فعال. ومع ذلك بين الاحساسات الفعلية والتذكر الخالص هناك اختلاف فى النوع وليس فقط فى الدرجة. وقد انتهى مذهب الارتباط إلى تحويل التذكر إلى مادة، والحسى إلى مثال. إن الإحساس بطبيعته امتداد فى المكان، ومصدر للحركة. فى حين أن التذكر الخالص توتر وعجز، ولا يشارك فى الاحساس على أى حال[2].

---

(١) MM., pp. 147-53.

(٢) Ibid., pp. 153-6.

هذا الإحساس بالعجز فى التذكر الخالص يتحول إلى حالة ضمنية دون إثبات حالات لا شعورية كما هو الحال فى التحليل النفسى عند فرويد لأن الشعور لا يكون إلا منتبهاً وإلا لما كان موجوداً. الشعور والوجود لا يتماهيان. الوعى هو الفعل، العمل أو الأثر المباشر. ودور الشعور هو رئاسة الفعل، وإثارة الاختيار. صحيح أن فكرة التمثل اللاشعورى واردة بالمعنى العادى. ويتم استعمالها. أما بالنسبة للصور فلا توجد صورة ذهنية لا شعورية، الامتداد فى الاتساع غير التوتر فى العمق. والأفقى أ- ب غير الرأسى جـ- د كما يتضح فى الرسم الآتى:



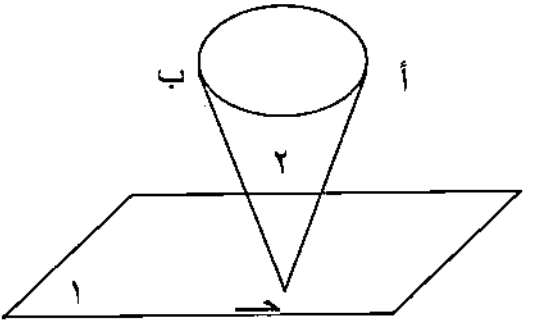
والشىء غير الحالة وهو ما سماه هوسرل حالة الشىء للقضاء على النزعة المادية. يوضعه بين قوسين. ويلعب التذكر دور اللاشعور. والفرق بينهما هو دور الانتباه فى التذكر الغائب فى اللاشعور. الماضى موجود أحياناً أكثر من الحاضر بل وأكثر من العالم الخارجى. وهو ممتد إلى الفعل بل وإلى المكان.

والوجود له شرطان: الأول التوجه نحو الشعور، والثانى الارتباط المنطقى أو العلّى بين الماضى والحاضر. والواقع سواء كان حالة نفسية أو موضوعاً مادياً له هذان الجانبان. وكلاهما نمطان مختلفان للوجود.

والحالات النفسية فى الماضى شرط الحالات النفسية فى الحاضر دون أن تحدده على نحو ضرورى. فالتذكر يتم فى الديمومة فى تيار الشعور، موطن الفعل الحر[1].

والظواهر الفيزيولوجية الكيميائية فى المخ، والمخ فى الجسم، فى العالم الذى يعيش فيه. أما الماضى فإن ليس فى المخ ولا فى الجسم. لا يحتويه شىء ولا هو يحتوى شيئاً. ومع ذلك لا يُدرك إلا الماضى. الحاضر تقدم لا يمكن إيقافه لأنه هو الممر من الماضى إلى المستقبل.

هناك نوعان من الذاكرة. الأولى ثابتة فى العضو، مجموع آليات تقوم بردود أفعال مناسبة حين الاستدعاء، والأخرى الذاكرة الحقة، المتواجدة مع الشعور، فى الماضى وليس فى الحاضر كما هو فى الرسم التوضيحى الآتى:



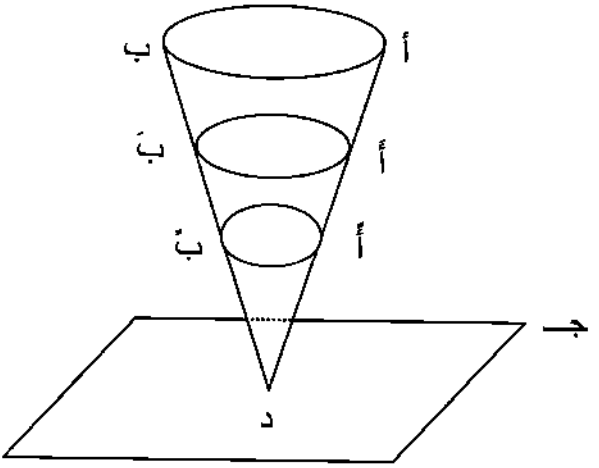
ما يميز رجل الفعل هو الذاكرة الأولى، ورجل النظر الذاكرة الثانية. تمثل الذاكرة الأول تقليد رجل من "متوحشى أفريقيا" أحد المبشرين، ويكرر حرفياً مع نفس الحركات، وواضح أثر المدرسة الاجتماعية عند دوركايم وليفى بريل على مصطلحات برجسون ومفاهيمه وتمثل الذاكرة الثانية، ذاكرة الأديب عندما يكتب أو الفنان عندما يبدع. فعلاقة الذاكرتين هى علاقة الضرورة بالحرية.

---

(١) Ibid., pp. 156-65.

ومن خلال هذين النوعين من التذكر تبرز فكرة الذاكرة بوجه عام اعتماداً على مفهومى "التشابه" و"العموم"[1]. وهناك نظريتان متصارعتان: الإسمية والتصورية. وتؤدى إحداهما إلى الأخرى. يشاركان فى نقطة البداية. إذ لا يتم التعميم إلا باستخلاص الصفات المشتركة ابتداء من إدراك الشىء. النقطة الأولى تؤلف النوع بالعدد والإحصاء والثانية بالتحليل. وكلاهما عمليتان مختلفتان للذهن. الأولى بالتوجه نحو الإفراد، والثانية نحو الأنواع. وهى أشبه بمشكلة الكليات فى العصر الوسيط.

وفكرة العموم هو فى البداية الوعى بتماثل الاتجاه فى مواقف مختلفة، كما هو واضح فى الرسم الآتى:



ويقوم تداعى المعانى على مفهومى التشابه والتجاور أو التماس. وهو الخطأ الأكبر. فالمعانى لا تتشابه ولا تتجاور بل تتوحد فى تيار متصل. وتُستدعى بالانتباه من خلال الشخصية كلها مع كل الذكريات وإدراك

---

(١) Ibid., pp. 173-83. الاسمية Nominalisme. التصورية Concepualisme.

الحاضر[١]. هناك أيضاً مستويات مختلفة ولا نهائية للشعور فى حالات الارتباط عن طريق التشابه والتجاور. وهو غير الترابط عن طريق التتابع الزمانى[٢].

وهناك فرق بين مستوى الحلم ومستوى الفعل[٣]. إذ تتطلب ضرورة الحياة الفعل. وما لم يتحقق منها يدخل فى قطاعات الإصلاح ويختزن فى مكونات الشخصية، وتستجيب الذاكرة الكلية إلى نداء حالة حاضرة بحركتين متزامنتين الأولى تحويلية تتقدم التجربة، وتتقلص على درجات متفاوتة دون أن تنقسم. غايتها الفعل. والثانية دائرية حول ذاتها تتجه نحو الموقف فى لحظة حاضرة من أجل تقديم الوجه الأكثر قبولاً[٤]. وهناك التوازن الذهنى بين الحركة والعلم، بين التآزر الحسى الحركى وبين التذكر وإلا حدث الخلل فى الشخصية[٥]. والانتباه للحياة هو العامل الأول فى التذكر[٦].

٥- تعيين الصور وتثبيتها. الإدراك والمادة، النفس والبدن[٧].

انتهت الفصول الثلاثة السابقة إلى نتيجة عامة مؤداها أن وظيفة الجسم المتجه دائماً نحو الفعل هو تحديد حياة الذهن من أجل العمل. فهو أداة لاختيار التمثلات وليس توليد حالة عقلية أو جعلها مناسبة وظيفية للإدراك نظراً لمركزيته فى العالم. يختار الجسم الأجزاء التى يتوجه إليها الإدراك. أما الذاكرة

---

(١) Ibid., pp. 183-6.

(٢) Ibid., pp. 186-9.

(٣) Ibid., pp. 89-93.

(٤) Ibid., p., 193-5 .

(٥) Ibid., pp. 195-6.

(٦) Ibid., pp. 196-8.

(٧) Ibid., pp. 199-251.

فإن دور الجسم فيها ليس اختزان الذكريات بل اختيارها وإعطاءها إلى الوعى القابل للتأثير الفعلى الذى يحدثه التذكر النافع الذى يوضح الموقف الحالى من أجل العمل النهائى.

وهذا يضع مسألة الصلة بين النفس والبدن أو المادة والروح. وترجع المسألة إلى مشكلة الصلة بين الامتداد والتوتر، بين الكم والكيف. ومن الواضح تعارض الروح والمادة كوحدة خالصة ضد كثرة خاضعة للتقسيم. يضاف إلى ذلك تكوين الاحساسات من كيفيات غير متجانسة، فى حين أن العالم المدرك مكون من تغيرات متجانسة يمكن حسابها. لذلك تخطىء الواقعية والمثالية معا. تريد الواقعية استنباط الأولى من الثانية. وتريد المثالية استنباط الثانية من الأولى. تخطى المادية لأن الإدراك يتجاوز حالة القشرة الدماغية. وتخطى المثالية لأن المادة تفيض من جانب على تمثلها. وضد هذين الخطأين الأول فى تصور البدن، والثانى فى تصور النفس، يمكن الخروج بهبة إبداع حقيقى ضد اتجاهين: الأول يجعل المخ يحتوى على التمثل، والثانى يجعل الذهن قادراً على كشف خطة الطبيعة وغايتها. ويعتمد هذا الطريق الثالث على الوعى الذى يبين أن البدن صورة مثل باقى الصور، وأن فى الذهن هناك ملكة للتمييز والفصل ولكن ليس للخلق والبناء. وابتداء من علم النفس يمكن حل هذه الثنائية الساذجة من اجل إقامة ميتافيزيقا علمية. وابتداء من نظرية الإدراك الخالص والتذكر الخالص يمكن ردم الهوة بين التوتر والامتداد، وبين الكيف والكم[1].

والمنهج المتبع لتحقيق هذه الغاية تم عرضه فى أماكن سابقة. ويبدأ بتحديد المصطلحات. الواقعة ليست الواقع الذى يظهر للحدس المباشر بل تكيفه طبقاً

---

(١) Ibid., pp. 199-203.

للمصالح العملية ومتطلبات الحياة الاجتماعية. والحدس الخالص الخارجى أو الداخلى هو التواصل الذى لا ينقسم ثم نقسمه نحن إلى أجزاء متجاورة فى كلمات متمايزة وموضوعات مستقلة. وبدلاً من العلاقة الحية بينها توضع علاقات مصطنعة وأطر فارغة مصمته مثل الألفاظ المراد توضيحها. ومن ثم تتفق النزعة التجريبية مع النزعة الدجماطيقية على إعادة تركيب الوقائع الدجماطيقية مع الصورة، والتجريبية مع المادة. لا ترضى التجريبية الذهن بالنسبة للمشاكل الكبيرة التى تتطلب وجهة نظر نقدية بين القطعية والتجريبية كما فعل كانط من قبل. وهو منهج صعب لأنه يتطلب جهداً جديداً. وقد تم تطبيقه من قبل فى نظرية المعرفة(١). ونظراً لأن هذا المنهج لا يقدم نظرية فى المادة فإنه يعطى الأفكار الموجهة الآتية كما هو الحال فى قواعد المنهج الظاهرياتى عند هوسرل(٢).

ويتم إدراك المادة على النحو الآتى:

أ- كل حركة باعتبارها انتقالاً من سكون إلى آخر لا يمكن قسمتها. وهذا ليس افتراضاً بل واقعة. وما يساعد على الوقوع فى الوهم هو تصور الديمومة كممر. وهو الوضع الذى قامت عليه حجج زينون الإيلى، وهو التوحيد بين الزمان والحركة مع الخط المفترض تحتهما، وعزو القسمة إليهما من أجل التعامل معهما. وقد وقع زينون فى هذا الوهم بسبب الحس المشترك الذى يعزو إلى الحركة صفات مسارها. أما الفيلسوف فيعرف

---

(١) Ibid., pp. 203-209.

(٢) Ibid., pp. 209-15. موروس Mouros.

الفرق بين الحركة ومسارها، بين الكيف والكم، بين التوتر والامتداد. فالحركة لا تنقسم كما توهم زينون.

ب- توجد حركات واقعية[1]. وقد وقع ديكارت فى تناقض لاحظه ليبنتز، وهو الدفاع عن نسبية الحركة باعتبارها حركة متبادلة وصياغة قوانين الحركة، وكأنها مطلقة. تعامل ديكارت مع الحركة كفيزيقى بعد أن حددها كهندسى. فكل حركة نسبية بالنسبة للهندسى. ويعنى ذلك بالنسبة للحواس أنه لا يوجد رمز رياضى قادر على التعبير على أن المتحرك هو الذى يتحرك وليس المحاور أو النقاط التى يُحال إليها. وقد أشار موروس فى حواره مع ديكارت إلى ذلك. فالمكان متعدد ومختلف على نحو مطلق مع التمييز بين الأوضاع المطلقة فى مكان مطلق. وقد سار نيوتن ثم أولر فى نفس الطريق. وكما هو الحال فى علوم الطبيعة، القوة ليست إلا وظيفة الكتلة والسرعة. ويمكن قياس الزيادة فى السرعة.

جـ- كل قسمة للمادة إلى أجسام مستقلة بحدود معينة تماماً قسمة مصطنعة. فالجسم أى الموضوع المادى المستقل نظام كيفى تقوم فيه المقاومة واللون، وهى معطيات البصر واللمس، بدور المركز الذى ترتكز عليه باقى الصفات. والبصر واللمس فى المكان. والصفة الرئيسية للمكان التواصل أو الاستمرار. هناك فترات صمت فى الأصوات لأن الأذن ليست مشغولة دائماً. وبين المشمومات والمذوقات هناك أيضاً فراغات. أما البصر فإنه باستمرار أمام مجاله البصرى بمجرد فتح العينين. ولما كانت الأشياء متجاورة بعضها بجوار البعض فإن اللمس يتعامل مع سطوحها المتقطعة.

---

(١) Ibid., pp. 215-20. أولر Euler.

وفى الشعور، هناك تواصل حى واستمرار الجسم عن طريق حركات متجانسة فى المكان. وتنشأ فكرة التواصل الشامل. ويتفق على ذلك الوعى والعلم. وبالإضافة إلى الوعى والعلم هناك الحياة فوق مبادىء التأمل التى حللها الفلاسفة. والحياة ضرورة تعيش فيها أى واقع السلوك من خلال الجسد. فإذا ما تم اكتشاف الحركة الحيوية وهى المعرفة الحقة يتم التمييز بين الفعل النافع والمعرفة الخالصة. وقد وضع العلم حقيقة ثابتة وهو الفعل المتبادل بين كل أجزاء المادة، وكما عبر عن ذلك عالما الفيزياء طومسون وفراداى[1].

د- الحركة الفعلية (الواقعية) نقل حالة أكثر منها نقل شىء[2]. وهى نتيجة طبيعية للكيفيات أو الاحساسات والحركات. وهو ما يند عن القياس. الحركة فى المكان، والوعى بالاحساسات. الأول كم، والثانى كيف. الأول ينقسم، والثانى لا ينقسم. الأول منقطع، والثانى متصل. وقد وقع الخلط بينهما بحكم العادة واللغة وضرورات الحياة العملية. وحالات الشعور واقع مستقل. هى ديمومة وتوتر، وليست فترات وامتداد. وإذا أراد العقل إدراكها والعلم تحليليها فإنها تنقلب إلى الضد. فالإدراك يعنى توقيف الظاهرة وتثبيتها[3]. كذلك يحتاج العلم إلى امتداد وانتشار. أما الذاكرة فإنها تتعامل مع الكيفيات الحسية لتيار الأشياء المتصل. وهذه هى الضرورة الداخلية التى تتكون من مجموعة الأشياء من الأفعال الحرة غير المحددة. ليس المكان المتجانس، ولا

---

(١) Ibid., pp. 220-26. طومسون Thomson. فراداى Fraday

(٢) Ibid., pp. 226-35. امتداد Etendu، انتشار Extension.

(٣) Ibid., pp. 235-47.

الزمان صفات للأشياء، ولا شرط رئيسى لملكة المعرفة. بل يعبران فى صورة مجردة عن واجهتى الواقع فى التوحيد والتقسيم من أجل السلوك فى الحياة العملية. وخطأ الحركية والآلية هو إسقاط على الأشياء ما ليس فيها سواء من الشعور أو من الذهن. أهميتها فى التأمل وليس فى الجانب الحيوى.

وتشترك الواقعية والمثالية فى مصادرتين. الأولى بين كيفيات عدة لا يوجد شىء مشترك. والثانية بين الامتداد والكيفية الخالصة لا يوجد شىء مشترك أيضاً.

وجوهر المثالية الإنجليزية اعتبار الامتداد خاصية للملموسات كما قال بركلى أن كل إدراك للامتداد مرتبط بالملموس، وينكر أى إدراك للبصر للامتداد. وهو ما أكده علم النفس التجريبى. الله وحده خارج العالم هو القادر على حل هذا اللغز. لا تختلف المثالية عن الواقعية إلا أن المثالية تؤخر الامتداد إلى الملموس فى حين تدفع المثالية الامتداد خارج كل إدراك.

وفى الواقعية الساذجة، يوجد مبدأ التطابق بين الاحساسات فى مكان مستقل عنها. إذ لا يوجد احساس بلا امتداد بدون احساس بالحجم أو المقدار. المكان رمز الثبات والقسمة إلى ما لانهاية. والامتداد العيانى أى تنوع الكيفيات الحسية ليست فيه، بل هو الذى يحيلنا إليها. المشكلة هى كيفية "التحول" من صفات المكان إلى الشعور.

ويبدو أن مشكلة "المادة والذاكرة" فى علم النفس الفزيولوجى أو الخالص هى نقطة تطبيقية لموضوع البدن والنفس، التى طالما تناولها الفلاسفة، مثاليين وواقعيين. ونقطة البداية فى كلتا الحالتين الإدراك الحسى. والافتراض الشائع هو

الافتراض الثنائى أى التطابق الفعلى بين موضوع الإدراك والـذات المدركـة. وهما واجهتان لشىء واحد هو الشعور. لذلك نشأ افتراض الشعور وادراكاتـه الحسية.

وقد انعكس ذلك على مشكلة النفس والبدن. فطبقاً للافتراض الثنائى، المادة تنقسم، والنفس لا تنقسم. وهو ما سماه أوغسطين من قبل "مقدار النفس"[١]. ومن ثم تتميز النفس عن البدن تميزاً جوهرياً. ويقوم هذا التميز على أساس جديـد، ليس المكان بل الزمان. وخطأ الثنائية الفظة هو وضع التمايز علـى مسـتوى المكان. بين المادة الخام والروح القادرة على التفكير هناك الذاكرة كتوتر ممكن. وهى درجة من درجات الحرية، تستثير المادة الذاكرة، ثم تتخيـل الـروح مـا تستثيره الذاكرة[٢].

ويلخص برجسون فى الخاتمة نتائج الكتاب فى تسع قضايا هى[٣].

١- الجسم مجرد آلة للفعل. ويحتفظ بعادات حركية قادرة على أن تـؤثر فـى الماضى.

٢- تنشأ كل المشاكل فى الموضوع من الثنائية الفظة أو من المادية والمثالية فى الخلاف حول ظواهر الإدراك والتذكر، وتصور الفيزيقى والأخلاقى كل منهمـا صورة بديلة عن الآخر، وكأن الشعور مجرد ظاهرة عرضـية. فـلا الإدراك ظواهر فى الدماغ ولا هى تمثلات فى الذهن. وفرق بين العلم والميتافيزيقـا.

---

(١) De Quantitate. Anime.

(٢) Ibid., pp. 246-51.

(٣) MM., pp. 258-80.

وهناك ثلاثة افتراضات تتعلق بالعمليات الأولية للروح (الذهن) والإدراك والذاكرة كعمليات للمعرفة الخالصة.

٣- الأول بالنسبة للإدراك يوجد الجسم بمراكز الإحساس، تهتز هذه المراكز فتحدث تمثلات الأشياء. الإدراك هنا مجرد اختيار (الفصل الأول). ولا فرق فى ذلك بين كانط ومل، بين المثالية الألمانية والمثالية الإنجليزية. الإدراك هو فى الحقيقة الفعل الضمنى للأشياء على الجسد وفعل الجسد على الأشياء.

٤- والثانى بالنسبة للإدراك الخالص فإنه يرتبط بالوجدان من الداخل كما يرتبط بالاحساس من الخارج. والارتباط بالداخل يفتح المجال للتذكر. والوجدان هو الانتباه أو الاهتمام بموضوع الإدراك أو الموقف من العالم ككل.فى هذا العالم الداخلى للحساسية الوجدانية تتكوّن الذاتية وتتحول إلى صور خارجية وتصبح موضوعية.

٥- تقود الإدراكات والاحساسات إلى الروح أى الذهن كما هو الحال عند كانط فى الانتقال من الحساسية إلى الذهن إلى الفهم أو من التحليل الترنسندنتالى إلى الجدل الترنسندنتالى.

٦- والثالث بالنسبة إلى نظرية الذاكرة فهى النتيجة النظرية والتحقيق التجريبى لنظرية الإدراك الخالص التى تتجاوز النظريتين السابقتين: أن الذاكرة ليست إلا وظيفة للمخ، وأنه لا يوجد إلا اختلاف فى التوتر بين الإدراك والتذكر. الذاكرة هى شىء آخر غير وظيفة المخ. ولا يوجد اختلاف فى الدرجة بل فى الطبيعة بين الإدراك والتذكر.

٧- الذاكرة موضوع بين علم النفس والميتافيزيقا. التذكر إدراك ضعيف. ولا ترى المثالية الإنجليزية الاختلاف فى الدرجة بين واقع الشىء المدرك ومثالية

الموضوع المدرك. والحقيقة أن الذاكرة ليست تراجع الحاضر إلى الماضى بل على العكس تقدم الماضى إلى الحاضر كحالة ضمنية.

٨- الخطأ الأساسى فى مذهب الارتباط أو تداعى المعانى هو وضع كل الذكريات على نفس المستوى دون معرفة الاختلاف الجذرى بينها وبين حالة الجسم الحالى أى الفعل. وقد وقع المذهب فى الخلط بين مستويات الشعور، بين مستوى الفعل ومستوى الحلم.

٩- النشاط الذهنى الأولى يبدأ من الجسم ومحيطه حتى الذاكرة. وهى الصورة فى حدها الأقصى، القمة المتحركة التى يدفعها الماضى فى كل لحظة إلى المستقبل ففى كل مرة يقوم الجسم بدور فإنه يدفع نحو الروح. وهذه هى الثنائية بين التوتر الامتداد، بين الكيف والكم، بين الحرية والضرورة. ومن ثم يمكن الانتهاء إلى بعض القضايا الميتافيزيقية ابتداء من علم النفس على النحو الآتى:

أ- لا تدرك الأجزاء بالحدس المباشر بل بالعقل نظرا للتمييز بين التوتر والامتداد.

ب- ويترتب على التميز الأول تميز ثانٍ بين الكيف والكم، بين الوعى والحركة. وهى نفس القسمة الكانطية بين القبلى والبعدى، ونقلها من مستوى العقل إلى مستوى الشعور، ومن الثبات إلى الحركة، ومن البرودة إلى الحرارة.

ج- وتؤدى النتيجة الثانية إلى ثالثة وهو التميز بين الضرورة والحرية. ليست الحرية فى الطبيعة كمملكة داخل مملكة. بل هى وعى محايد مطمور، يتجلى فى مظاهر ممكنة متبادلة فى لحظات محددة. فيظهر الشعور من خلال هذه الومضات ويزيح العقبات أمامه. ويختار ما يهتم به. تستعير الروح من المادة الإدراكات التى تتغذى الروح منها، وتردها إليها كحركة مطبوعة بالحرية.

وعلى هذا النحو لا يختلف موضوع "رسالة في المعطيات البديهية للوجدان" عن موضوع "المادة والذاكرة" وهو الحرية،حرية الديمومة، وحرية الذاكرة.

الفصل الثالث

التطـــور الخالـــــق

الفصل الثالث

التطـور الخالـــــق

١ – **مقدمة. الموضوع والهدف.** وبعد "المادة والذاكرة" بأحد عشر عامـــا، وعمره ثمانية وأربعون عاما، كتب برجسون "التطور الخالق" عـــام ١٩٠٧[١]. وكما تحيل "المادة والذاكرة" إلى "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" كـــذلك يحيل "التطور الخالق" إليها مما يدل على وحدة الرؤية، وتنوع نقاط تطبيقاتها من الديمومة إلى الذاكرة إلى التطور[٢].

والكتاب موجه ضد الخطأ الشائع فى نظرية التطور الآلـــى عنـــد دارون ولامارك وسبنسر. وهو تصور التطور فى خط متصل لا انقطاع فيـــه، وفـــى تواصل دائم لا انكسار فيه. فالسابق يؤدى إلى اللاحق بالضـــرورة. ولا توجـــد حلقات غائبة فى سلسلة الطبيعة وتطور الكائنات الحية. فى حـــين أن التـــراكم الكمى يؤدى إلى تغير كيفى مما يجعل الطبيعة تسير فى خـــط منكســـر نظـــرا للقفزات فيها، وعدم القدرة على التنبؤ بمسارها. فى الطبيعة كمون ثـــم طفـــرة بألفاظ أصحاب الطبائع من المعتزلة. وهو نفس خطأ المـــذهب العقلـــى الـــذى يتصور التطور أيضا كتقدم مستمر لا ينقطع. وينشأ هذا الخطأ من وضع الجسد فى بيئته، وضرورات الحياة العملية. فلا فرق بين الطبيعة الحتميـــة والمنطـــق الصارم. كلاهما ينقسم إلى خلايا متجاورة كما ينقسم العقل المنطقى إلى مقدمات ونتائج، ومصادرات وأوليات. فلا فرق بين نظرية المعرفة عند العقليين ونظرية

---

(١) H. Bergson: L'Evolution Créatrice, PUF, 80me éd. Paris, 1957 (EC.)

(٢) .EC, p. X

الحياة عند التطوريين، الأولى تقع فى آلية الرمز، والثانية تقع فى آلية المـــادة. وتستطيع التجربة الحية أن تشق طريقا ثالثا بين هذين الخطأين[1].

ومع ذلك يتوجه "التطور الخالق" إلى التيارين الرئيسين فى الفلسفة الغربية، العقلانية كما يمثلها كانط واسبينوزا وليبنتز. والثانى التجريبية كما يمثلها سبنسر وداروين ولامارك وغيرهم من علماء التطور. ويندرج معهما زينون الإيلى فى إنكاره الحركة بحجج عقلية سوفسطائية. ولا فرق بين العقل الصورى والمـــادة الخام فى النظرة الآلية للكون، النسق الصورى أو الحساب المـــادى دون عـــالم متوسط بينهما هو عالم الحياة أو الشعور. وهمـــا نفـــس الخطـــآن، الصـــورية والمادية، عند هوسرل وتصوره الوعى الأوربى فى بدايته عند ديكـــارت كفـــم مفتوح، فك إلى أعلى، وهى الصورية، وفك إلى أسفل، وهى المادية، واللســـان الممتد بينهما وهو عالم الحياة الذى اكتشفه دلتاى ودريش وبرنتانو وأوكن وكل فلاسفة الحياة[2].

---

(١) .Ibid., pp. V-XI

(٢) الاتجاه العقلى: كانط (٢٨)، كانطى (٦)، كانطية (٢)، اسبينوزا (١٧)، الاسبينوزية (٢)، اسبينوزى (١)، ليبنتز (١٦)، ليبنتزى (٢)، الليبنتزية (١). ديكارت (٦)، الديكارتية (٣)، ديكارتى (١)، أفلوطين (٤) وهم زينون: زينون (٦)، أشيل(٢) هرقل، المدرسة الإيلية، الاسكندارنيون (٢) الرواقيون، ارشميدس (١)

(٣) الاتجاه التجريبى: سبنسر (١٦)، دارون (٦)، الداروينيون الجدد (٤)، الداروينيـــه، داروينى (١٢)، لامارك، اللاماركية الجديدة (٢)، براون سيكو (٥)، فريس، إيمـــر (٤)، (٢) ويلسون، كوبه، موسو، بيلسون، دى بواريمون، هكسلى، فايسمان، فوازان، بيرون، نيوكومن، كارنو(١)،

(٢) الاتجاه الطبيعى: أرسطو (٢٥)، أرسطى (٣)

(٤) العلم الجديد: جاليليو (١٠)، كبلر (٨)، نيوتن، لابلاس.

(٥) العلم المتجدد: فشته (٤).

وإذا تكونت "رسالة فى المعطيات البديهية للوجدان" من ثلاثة فصول، و"المادة والذاكرة" من أربعة فصول، يتكون "التطور الخالق" من أربعة فصول كذلك. الأول "تطور الحياة"، الآلية والغائية[١]. والثانى "الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة، الثقل، العقل، الغريزة[٢]. والثالث "فى معنى الحياة، نظام الطبيعة وصورة العقل[٣]. والرابع "الآلية" السينما توجرافية للفكر والوهم الآلى. نظرة شاملة إلى تاريخ المذاهب الفلسفية. الصيرورة الفعلية والتطورية الزائفة[٤]. ويوجد تصدير ولا توجد خاتمة[٥]. وهو فصل لمراجعة تاريخ الفلسفة فى تياريها الكبيرين منذ ثنائية العصور الحديثة ابتداء من ديكارت، العقلانية والمادية. فبالرغم من الاختلاف بينهما إلا أنهما يشاركان معا فى النظرة الآلية للعالم، وما سماه برجسون الوظيفة السينماتوجرافية أى تحويل العالم إلى صورة عن طريق الوهم وخداع البصر كما تفعل السينما فى تصويرها للحركة.

وعناوين الفصول مركبة من أكثر من عنوان اثنين أو ثلاثة على الأقل مما يدل على أن لكل فصل هدفا وغاية محددة وحدسا رئيسيا مجملا فى العنوان.

٢- **تطور الحياة: الآلية والغائية**[٦]. الوجود المعروف هو وجود البشر.وهو وجود ينتقل من حال إلى حال، وليس وجودا ثابتا. والتغير قانون الوجود. والديمومة أحد مظاهره. وما يبدو ثابتا فى الظاهر هو متحرك فى الحقيقة. الحقيقة فى تغير دائم. وهذا ما أعلنه هرقليطس وأرسطو وهيجل من

---

(١) EC., pp. 1-98. الثقل Torpeur.
(٢) Ibid., pp. 99-186.
(٣) Ibid., pp. 187-271.
(٤) Ibid., pp. 272-369.
(٥) Ibid., pp. V- XI.
(٦) Ibid., pp. 1-98.

قبل ومع ذلك، هناك ثبات داخل هذا التغير وهو التغير ذاته، التغير المتصل. والانقطاع مجرد مظهر خارجي. والديمومة ليست لحظة وراء لحظة بل تغير مستمر ومتصل وهو ما أثبته "المادة والذاكرة" من قبل. ومع ذلك، الشخصية واحدة، وإن حاول العقل تحديدها فإن الإرادة تعيد توحيدها. تنمو الشخصية وتكبر كمحل مثنى ينمو في وجدان الفنان. الوجود يخلق ذاته بذاته. وهو دائما وجود منقوص. ليس بناء هندسيا من الخارج لأنه حياة باطنية "ذاتية غير منقسمة"[1]. وهو أشبه بما يقوله الوجوديون المعاصرون من أن الوجود مشروع وجود، يخلق ذاته بذاته بأفعال حرة دون تحقيق ماهيات مسبقة.

أما وجود الأشياء فهو وجود مصمت، يتكون من أجزاء، لا حياة فيها. هو وجود مادي خالص، وجود في المكان، موضوع العلم. وهذا هو الجسم اللاعضوي الذي يتكون من أجزاء متزامنة متقابلة متجاورة بل ومتتالية. موضوع الهندسة والفيزيقا والرياضة، خال من الديمومة والإرادة مثل وجود السكر في الماء. هو وجود موضوعي يوجد في نسق هندسي أو طبيعي ثابت لا يتغير[2]. ومع ذلك، العالم يدوم بمعنى أنه يخلق أشكالا جديدة باستمرار. تتخلله حركتا صعود وهبوط. يكشف تاريخ العلم عن تطوره أكثر مما يكشف عن تطور الموضوع، وتطور إدراك العالم أكثر من إدراك العالم نفسه.

وهناك موضوعات أخرى مميزة وهو الجسم الحي. وهو جزء من الامتداد العام، متماسك مع الكل، وخاضع لنفس القوانين الطبيعية والكيميائية التي تحتكم في المادة. وهو مركب من أجزاء مختلفة، مادة وروح، نفس وبدن، وجود وفردية، حالات وميول. والخطأ هو التعامل معه مثل التعامل مع الأشياء المادية

---

(١) Ibid., pp. 1-8.
(٢) Ibid., pp. 7-11.

وليس كزمان سيال يصب فيه الماضى فى الحاضر عن طريق التذكر والمستقبل فى الحاضر عن طريق التوقع أو التنبؤ[١].

هو وجود يولد وينمو، يحيا ويموت، يبدأ وينتهى، يشيب ويهرم. هو واحد وكثير فى نفس الوقت جوهر وأعراض، فردية ومحموم. حيث يوجد شئ يحيا هناك سجل يكتب فيه الزمان. وحيث توجد فردية تُوجد الشيخوخة. وتعنى الشيخوخة التقدم إلى النهاية، وتحقق الغاية كما هو الحال عند فشته فى أولوية العلة الغائية على باقى العلل. وهى العلة الفاعلة الحقيقية كما هو الحال عند فشته[٢]. وليس سبب الشيخوخة سببا عضويا بل سببا ميتافيزيقيا خالصا عبر عنه كانط من قبل فى مقاله "نهاية كل شئ" أو "غاية كل شئ"[٣]. وقد استطاع جاليليو تأسيس ميتافيزيقا طبيعية للروح الإنسانى. ومع ذلك هناك فرق بين النسق الطبيعى والنسق الاصطناعى، بين نسق الحياة ونسق الموت، النسق البعدى والنسق القبلى، النسق الفعلى والنسق الحدسى، النسق العلمى والنسق الميتافيزيقى. لا يُعرف الأول إلا بتحليل العضو الميت فى حين لا يعرف الثانى إلا بتوحيد العضو الحى. الأول فى المكان، والثانى فى الزمان. الأول مجرد، والثانى عيانى. الأول ثبات، والثانى حركة. الأول يُعد ويحصى، والثانى لا أجزاء فيه. "إن عالم الرياضى عالم يموت ويحيا كل لحظة. وهو العالم الذى تحدث عنه ديكارت عندما يتحدث عن الخلق المستمر. أما العالم الحى فهو عالم التواصل والتغير، حفظ الماضى فى الحاضر، عالم الديمومة الحقة، عالم الخلق المستمر والنشاط الواعى.

---

(١) Ibid., pp. 11-5.

(٢) Ibid., pp. 15-23.

(٣) وتعنى كلمة Zweck بالألمانية "نهاية" أو "غاية" Kant: La finde toute chose.

وهذا لا يعنى الوقوع فى مذهب التحول الذى يقوم على تحـــول البـــذور، ولكنه لا يستطيع أن يرصد المسار المتباعد للتحول بين النازل والصاعد، بـــين الزواحف والطيور. وقد بين دى فريز كيف يحدث التحول فجأة وعلـــى غيـــر انتظار أو توقع. وكلما استمر التحول زاد احتمال السير فى أكثر مـــن اتجـــاه. يستطيع العلم دراسة التحول، ولكنه قد لا يستطيع دراسة التطـــور أى التحـــول الفجائى[1].

ليست الحياة مجموعة من التراكيب البيولوجية والفيزيقية الكيميائية. فطبقا لتجارب ويسمان تنقل خلايا البلازما فى العلاقة الجنسية مما تؤثر فـــى تكـــوين شخصية الجنين واتصال الحياة. تظهر الحياة كتيار من بذرة إلى أخرى بواسطة عضو حى متوسط وكأن العضو نفسه يتطور خارج نفسه. الاتصال العضـــوى دلالة على تواصل الحياة وهو ما ظهر أيضا فى "رسالة فى المعطيات البديهيـــة للوجدان". فالوعى مثل الحياة يخلق فى كل لحظة شيئا جديدا. وما لا يمكن التنبؤ به بالعقل شئ أصيل. إذ يحكم العقل بأن الشبيه ينتج الشبيه، فى حين أن الحـــى قد ينتج المختلف. الحياة لا تتبع مبدأ التكرار. فالتطور خلق مستمر لما لا يمكن التنبؤ به. ومن ثم لا تعطينا الكيمياء ولا الفيزياء سر الحياة. فالحيوية لا ترد إلى تركيباتها الكيميائية والبيولوجية والفيزيقية. وما ينطبق على الحياة ينطبق علـــى الحركة والتقدم الذى يند عن المعادلات الرياضية التى تفسر فقط آليـــة التحـــول والانتقال من وضع إلى آخر. الحركة لاحتمية فى حين أن التحول حتمى. يمكن تقليد اللاعضوى ولكن لا يمكن تقليد العضوى لأنه غير ثابت، وليس له شـــكل يمكن تقليده. وكل تقليد له خلق جديد. لا يدرس العلم إلا التقليد ولـــيس النشـــاط

---

(١) Ibid., pp. 23-6. مذهب التحول Transformisme دى فريز H. De Vries.

الحيوى. وهذا ما انتهى إليه ويلسون عالم وظائف الأعضاء فى تجاربه بقوله "يبدو أن دراسة الخلية قد وسعت أكثر مما ضيقت الهوة السحيقة التى تفصل بين العالم غير العضوى وأشكال الحياة حتى الأولية منها"(١).

والنظرة الآلية الرياضية هى الوجه الآخر للنظرة البيولوجية الكيميائية. كلاهما يخضعان لمعادلات وحسابات وضع لابلاس بعضا منها. كما وضع ديبوا ريمون البعض الآخر. ووضع هكسلى بعضا ثالثا. ولا يمكن التضحية بالتجربة لصالح النسق

لذلك يرفض برجسون "الآلية الجذرية لصالح "الغائية الجذرية" مؤقتا، وهى غائية ليبنتز التى يعطى فيها كل شئ. وهى آلية عكسية تقوم على نفس المصادرات التى تقوم عليها الآلية الجذرية مع خلاف واحد أن الآلية الجذرية تتعامل مع الأشياء فى حين أن الغائية الآلية تتعامل مع الأفكار والتصورات. يُرد الزمان عند ليبنتز إلى إدراك مختلط، منظور إنسانى يختفى كما يختفى الضباب الساقط بسبب الذهن الذى يتوسط الأشياء. ومع ذلك فالعلل الغائية أفضل من العلل المادية. وتمتد إلى ما لا نهاية على عكس العلل المادية النهائية فى الآلية الجذرية. عيبها أنها علل خارجية وليست داخلية. فلا يعقل أن يُخلق العشب للبقرة، والحمل للذئب وكما قرر المعتزلة مسبقا فى الصلاح والإصلاح، وابن رشد فى دليل العناية.

---

(١) Ibid., pp. 26-39. ويسمان Weismann. التحول Transformation، الانتقال من وضع آخر Translation، ويلسون E. B.Wilson. وظائف الأعضاء Histologie. لابلاس Laplace. ديبوريمون Du Bois-Reymond. هكسلى Huxley، الآلية الجذرية Le Mécanisme Radical. الغائية الجذرية Le Finalisme Radical. آلية عكسية Mécanisme à Rebours.

وكما وضع برجسون الغائية الجذرية فى مقابل الآلية الجذرية فإنه يضع "المبدأ الحيوى" فى مقابل الغائية الجذرية. والمبدأ الحيوى لا يتضمن غائية داخلية ولا فردية. هو أقرب إلى البيولوجيا الحيوية الخالصة. وهو مبدأ يُرفض أو يُعدل[1]. يبحث برجسون عن عالم متوسط بين طرفين، الآلية والغائية. يختلفان فى الظاهر، ويتشابهان فى الباطن.

خطأ الغائية الجذرية هو نفس خطأ الآلية الجذرية، المغالاة فى تطبيق بعض التصورات الطبيعية على العقل، والتفكير من أجل العمل. التفكير ترف، والعمل ضرورة. يقتضى العمل وضع غاية وخطة ثم يتم البحث عن آلية للتنفيذ وعن علة فاعلة تتحول إلى علة آلية يُعبر عنها رياضيا وتدعمها العادة على نحو لا شعورى، وتربط نفس العلل بنفس المعلولات.

لذلك تتشابه الغائية الجذرية مع الغائية الآلية فى عدة نقاط. يرفض كلاهما خلق أشكال جديدة لا يمكن التنبؤ بها. إذ يقوم كلاهما على التشابه والتكرار. كلاهما فعل الهندسة وليس الفن، من صنع المهندس وليس من خلق الفنان. كل شئ معطى ولا شئ جديد. لذلك ينسل الزمان، وتمحى الديمومة الفعلية. وتقع فى المجرد الذى يحدث فيه تكرار التشابه. لا يفكر الإنسان فى الزمان الفعلى بل يعيشه لأن الحياة تنسل من العقل وتهرب منه. وهذا هو الفرق بين سطح الواقع وعمقه، بين الخارج والداخل، بين البرانى والجوانى بتعبير أحد فلاسفتنا المعاصرين.

وبتجاوز الآلية والغائية يظهر الواقع كانبثاق متصل من الجدة من أعماق الحياة الباطنية. كل عمل تحقيق لقصد أو نية. فى حين أن الواقع يقدم جديدا. هو

---

(١) Ibid., pp. 39-44.

مشروع بداية فى الحاضر، وإعادة تنظيم للماضى. والفعل الحر لا يقاس على الفكرة فشتان بين الديمومة والعقلانية[1].

ويدعى العقل أنه قادر على حل التعارض القائم بين المذاهب الفلسفية. ومع ذلك يظل الواقع خارج هذه الملابس المفصلة على المقاس. والحقيقة أن العقل لا يعرف إلا النسبى. والمطلق ليس هدفا له. وقد ضحى أفلاطون بالواقع فى سبيل الفكرة، وبالعالم فى سبيل المثال.

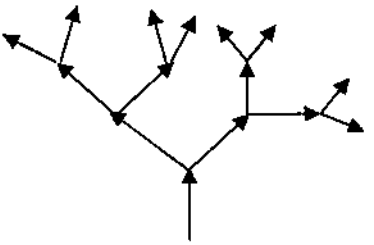
الحياة لها قانونها الخاص، الانتقال من المتجانس إلى اللامتجانس، ومن الشبيه إلى المختلف، ومن الواحد إلى الكثير. هذه هى الطبيعة الحقة وقانون تطورها. وهو ما تستطيع فلسفة الحياة الوصول إليه بتجاوزها الغائية والآلية.

تقوم الغائية على الانسجام. والانسجام ميل إلى الخلف وليس إلى الأمام. والأمام مفعم بالاختيارات الحرة. لا تحدده غاية مسبقة خارج الزمان. ولا يمكن التنبؤ بالمستقبل. فهو إما واسع جدا أو ضيق جدا. وفى كلتا الحالتين، لا يمكن رؤيته. الواقع خلاق ينتج أشكالا لا تتجاوزه. وتغالى الطبيعة عندما تتصور أن المستقبل محدد سلفا فى الحاضر كفكرة. ولا فرق بين حتمية الطبيعة وحتمية العقل. كلاهما آلية، وإن اختلفت صورها.

ولما كانت النظريتان الآلية والغائية لا يمكن التحقق من صدقهما بالتجربة، أصبح البحث عن معيار للصدق ضروريا. وهو معيار فى الحياة ذاتها. إذ تبدأ الحياة متصلة فى واقع حيوى واحد ينقسم إلى مسارات متعددة مثل الشجرة.

---

(١) Ibid., pp. 44-53.



أما الداروينية فإنها تقوم على أن الحياة تسير فى خط متصل واحد لا ينقطع ولا ينكسر ولا ينقسم. ويحدث تراكم كمى لا يتحول بالضرورة إلى تغير كيفى. مبدؤه الآلى أن نفس الأسباب تنتج نفس المسببات. فى حين يقوم افتراض آخر على مبدأ الاستبعاد، استبعاد ما لا يتكيف. فالطبيعة تتشابه وتتكرر، تتجانس وتتقدم، لا فرق بين النبات والحيوان. كلاهما تكوين بيولوجى كيميائى واحد. والأمر كله يقوم على الانتخاب الطبيعى(١). والمثال الآثير على ذلك بنية العين. إذ تخضع لتكوين بيولوجى كيميائى، ولكن الرؤية لا تتم إلا بالانتباه. وهو فعل شعورى داخلى(٢).

وهناك افتراضان فى نظرية التطور. الأول حدوث تغيرات عرضية. والثانى حدوث تغيرات موجهة نحو معنى معين تحت تأثير الظروف الخارجية. ويتبنى دارون الافتراض الأول. ومع ذلك، تظهر فى نفس الوقت صفات جديدة مختلفة عن الصفات السابقة. وهو ما لاحظه بيتاسون وهوجو دى فريز عالم النبات من ظهور أشكال غير متوقعة. وهو ما لاحظه دارون أيضا وسماه التغيرات اللاملموسة.

---

(١) Ibid., pp. 53-8.
(٢) Ibid., pp. 58-63.

وهناك افتراض آخر يقوم على التغيرات الفجائية بالمصادفة. وهو عكس قانون الارتباط الذى وضعه دارون. وعلى أساسه تنشأ صفات متضامنة مع غيرها ومتكاملة مع بعضها. ومن ثم، فإن التغيرات العرضية هى فى الحقيقة التغيرات غير المحسوسة فى عبقرية النوع التى تضم هذه التفسيرات وتوحد اتجاهها المتصل(١).

والافتراض الثانى حدوث التغير ليس عن طريق أسباب عرضية داخلية بل عن طريق تغير الشروط الخارجية المباشرة بالمصادفة، وضرورة تكيف الحياة معها كما عرض إيمر فى تجاربه البيولوجية. يقتصر دور المادة على التطبع السلبى. ويستطيع السبب أن يفعل بالدفع أو الإندفاع أو التدحرج مثل كرة البلياردو. هذا هو التضامن بين العلة والمعلول: فى الحالة الأولى يختلف كم المعلول وكيفه عن كم العلة وكيفها. وفى الثانية لا يتغير كيف المعلول أو كمه بتغير كيف العلة وكمها. وفى الثالثة يتأثر المعلول بالعلة كما وليس كيفا. فى الحالة الأولى تفسير العلة معلولها وليس فى الحالتين الأخريين. وتنتهى الطبيعة إلى نتائج متشابهة فى الأنواع المتجاورة.

ويحدث هذا التقارب طبقا لمبدأ توجيه داخلى. وهو ما لا يظهر فى نظرية دارون، ولا فى افتراض التغيرات العرضية الفجائية، ولا فى النظرية التى تعى توجهات محددة لتطور الأعضاء المختلفة بنوع من التركيب الآلى بين القوى الخارجية والقوى الداخلية(٢).

---

(١) Ibid., pp. 63-70. بيتسون Bateson. هوجو دى فريز Hugo de Vries. اللامحسوسة Insensible. فجائى Brusque.

(٢) Ibid., pp. 70-7. الدفع Impulsion، الاندفاع Declenchement، التدحرج Deroulment.

واللاماركية الجديدة تنويعات على نظرية التطور. تفرض مبدأ باطنيا للتوجيه نحو تقارب المعلولات. وهو ما لا يوجد فى الداروينية ولا الداروينية الجديدة التى تقول بالتغيرات العرضية اللامحسوسة ولا فى الافتراض القائل بالتغيرات العرضية الفجائية، ولا حتى فى النظرية التى تعيّن اتجاهات محددة لتطور الأعضاء المختلفة بنوع من التركيب الآلى بين القوى الخارجية والقوى الداخلية.

يعزو لامارك للكائن الحى قوة تغيير استعمال أو عدم استعمال أعضائه ونقلها بعد اكتسابها إلى الأجيال السابقة. وهى مشكلة الاكتساب والوراثة. وهو ما يتبناه عديد من علماء البيولوجيا. وقد يدخل فى ذلك الوعى والإرادة كما هو الحال عند عالم الطبيعة الأمريكى كوب[1]. تعترف اللاماركية الجديدة وحدها من بين نظريات التطور بمبدأ باطنى. فهناك فرق بين مجرد التغير فى المقدار والتغير فى الصورة. والصورة هى التى تحدد المادة كما هو الحال عند أرسطو. ووراء الجهد نفسه يوجد سبب أكثر عمقا. وإذا كان سبنسر قد سأل عن موضوع وراثة الصفات المكتسبة إلا أن نظريته فى التطور سارت فى اتجاه آخر. ومن ثم، من الضرورى إعادة بناء علم النفس عند سبنسر. ومنه يخرج قسط كبير من الفلسفة. وقد أنكر ويزمان وراثة هذه الخصائص. وأثبت براون سيكار وراثة حالة صرع بالرغم من اعتراض وايزمان. كما أثبتت تجارب فوازان وبيرون إمكانية توريث بعض الخصائص حتى على نحو كيميائى. وهو ما أثبتته أيضا تجارب شاران ودلامير وموسو. ولا توجد حتمية فى قانون الوراثة. فقد تأخذ

---

(١) Ibid., pp. 77-85.

العناصر الوراثية شكلين مختلفين من الأب فى الأبناء[١]. لذلك يفرق برجسون بين وراثة عن بعد والشخصية. قد ترث الشخصية الجديدة من بعيد عناصر وراثية، ويرثها آخر عن قرب. وهذا يدل على أن النقل الوراثى هو استثناء من القاعدة. وقد يكون الداروينيون الجدد على صواب عندما يثبتون أن الأسباب الحقيقة للتغير هى الاختلافات الحالة فى الخلية التى يحملها الفرد وليس مسار هذا الفرد[٢].

والنتيجة أن نظرية التحولات غيّرت الداروينية. إذ تقر بأنه فى لحظة معينة بعد مدة طويلة يتغير النوع كله فى اتجاه آخر. وهو ليس مجرد عرض كما يدعى دى فريز. ويرى إيمر أن التغيرات من خصائص مختلفة تتوارث من جيل إلى جيل فى اتجاه محدد. وهو رأى معقول لأن تطور العالم العضوى لا يتحدد مسبقا فى مجموعه. ومن ذلك يظل الجهد الواعى للفرد والإرادة غير الجهد العضلى للحيوان. ولا يتوارثان إلا كاستثناء من القاعدة[٣].

وتنتهى كل هذه الافتراضات إلى مفهوم الدافع الأصلى للحياة. يتسم العضو مثل العين بتركيب البنية وبساطة الوظيفة[٤]. وتسير الحياة طبقا لقانون. إن الحياة لا تسير طبقا للارتباط وإضافة العناصر بل طبقا لفك الارتباط والانقسام الثنائى[٥]. وهكذا تبدو الآلية وكأنها لا تُرى فى أى مسار إلا كنقاط. ولا تُرى

---

(١) كوب Cope. ويزمان Weismann. براون سيكار Brown-Sequard. فوازان Voisin، بيرون Peron، شاران Charrin، دلامير Delamare، موسو Moussu.

(٢) وراثة عن بعد Hérédité de l'ecart، الشخصية Caractére.

(٣) التحولات Mutations، إيمر Eimer.

(٤) Ibid., pp. 85-8.

(٥) Ibid., pp.88-98، الدافع الأصلى Elan Original، الانقسام الثنائى Dedoublement.

فيه الغائية إلا النظام مع أن جوهره هو الحركة. لا تنقسم بالعقل ولا تجتمع بالفكر، وذلك مثل صلة العين بالرؤية. وهناك فرق بين الصنعة والتنظيم. تذهب الصنعة من المحيط إلى المركز أو من الكثرة إلى الوحدة. أما التنظيم فيبدأ من المركز إلى المحيط. والصنعة أكثر تأثيرا، في حين أن التنظيم يتضمن عنصر انفجار. يتعامل العلم الطبيعي مع الصنعة، والفلسفة مع التنظيم. ولا تمثل مادية الآلة مجموع الوسائل المتبعة بل مجموعة من المصاعب المقلوبة: فهو نفي أكثر منه واقعا وضعيا.

الحقيقة هو ما يقوم به الدافع الحيوي الأصيل. الحياة ميل للفعل على المادة الخام. ولا يتحدد مسار هذا الفعل مسبقا. لذلك لا يمكن التنبؤ به. ويظل حادثا ممكنا. ويتضمن الاختيار تمثلا مسبقا لعدة أفعال ممكنة. ويمثل الجسم بحدوده وسيلة تحقيق هذا الفرض.

٣- الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة: الثقل، والعقل، والغريزة[١].

يصف برجسون في هذا الفصل مسار التطور الطبيعي كما فعل هردر وكانط وفشته من قبل، والتحول من فلسفة الطبيعة إلى فلسفة التاريخ، ومن تطور الطبيعة إلى تطور الحضارات. يبدأ التطور من نقطة واحدة ثم يتشعب ويتحدد وتتباعد مساراته كالشجرة، من الجذع إلى الفروع، وكالنهر من المنبع إلى المصب حيث تتشعب فروعه كما هو الحال في دلتا كل الأنهار مثل نهر النيل ونهر السند. وهناك دوافع للتطور ضد الثقل الطبيعي للمادة. منها الغريزة كما هو الحال في الحيوان، والعقل كما هو الحال في الإنسان، والحدس كما هو الحال عند الأبطال والصوفية والأنبياء.

---

(١) EC., pp. 99-186 متباعدة Divergent، متقاربة Convergent.

تتشعب الحياة إلى أنواع وأفراد، فى سلسلتين من العلل، وتواجه الحياة مقاومة من المادة الخام والقوة المتفجرة التى تمثلها الحياة بسبب عدم توازن القوى فيها. فى الحياة اتجاهات متباعدة ومتكاملة. تنقسم باستمرار فى تطورها إلى قسمين، لافقريات وفقريات، لا ثدييات وثدييات، نبات وحيوان، حيوان وإنسان. وفى كل مرة ينتهى قسم لثقل المادة، ويستمر القسم الآخر. تجمعات النمل والنحل تقف، والتجمعات الإنسانية تستمر، بالرغم من أن الأولى منظمة ومتحدة ولكنها متكلسة ومتوقفة عن النمو. فى حين أن الثانية مفتوحة على التقدم بالرغم من قسمتها وصراعاتها مع نفسها. والمثل الأعلى هو مجتمع فى تقدم وفى توازن مستمرين وهو مثال قد لا يتحقق. وقد تتكامل الاتجاهات، الحيوان يأكل النبات ليستمر فى النمو، والإنسان يطعم الحيوان ليستمر فى العيش[1].

وشرط التطور هو التكيف مع البيئة. ومع ذلك يظل السؤال: ما هى الأسباب الأولى للتطور بالإضافة إلى الأسباب الخارجية؟ ترفض المدرسة الآلية وجود أى افتراض لدافع أصلى أو دفعة باطنية تعطى أشكالا متنوعة من الحياة أكثر تعقيدا وسموا. وهو واقع مرئى. والحقيقة أن التكيف يفسر انعطافات الحركة التطورية وليس الاتجاهات العامة للحركة أو الحركة ذاتها. والتوجهات قد لا تعنى المقاصد بالضرورة بل مجرد الدافع الحيوى الذى يشق طريقه بقوة الاندفاع كالنهر المندفع أمام الصخور. وتظل خالقة لمسارها وأشكال تطورها. وكما يخلق التطور أشكال الحياة الجديدة، يخلق أيضا الأفكار التى تسمح للعقل بالفهم. فالمستقبل يسوق الحاضر ولا يمكن أن يحدده فى فكرة. وهذا هو الخطأ الأول للغائية. ويجر وراءه خطأ أعظم وهو أن الانسجام ليس فى الأمام بل فى

---

(١) Ibid., pp. 99-102.

الخلف. خط التطور ليس مستقيما بل مملوءا بالتوقف والتراجع والانكسار والصعود والهبوط. وهو ليس خطة موضوعة سلفا تغلق المستقبل. والعقل أحد مظاهره وتوقفاته. الانسجام تفرضه الحرية بأفعالها الفجائية غير المتوقعة من الداخل وليس من الخارج، بفعل الدافع الحيوى وليس بقسمة العقل[1].

وفى مسار التطور لا ينفصل النبات عن الحيوان من حيث الخصائص العامة. الفرق فقط فى النسب أى فى التركيز على جانب دون آخر. ولا تتحدد المجموعة بامتلاك بعض الخصائص بل بالميل إلى التأكيد عليها. وأولى هذه الخصائص طريقة التغذية. النبات يغذى الحيوان. كلاهما متحرك. النبات من البسيط إلى المركب، والحيوان من المركب إلى البسيط. حركة الحيوان فى المكان. والمكان ثقل يربط التطور به.

وبين الحركة والوعى هناك علاقة واضحة. والحقيقة أن الجهاز العصبى قد نشأ مثل باقى الأجهزة من تقسيم العمل. لا يخلق الوظيفة بل يقوم بمهمة مزدوجة، النشاط المنعكس والنشاط الإرادى. الأول دقيق آليا، والثانى متردد عقليا. والعضو الحى يتحرك بحرية. وهو العلة والمعلول فى آن واحد.

أما النبات فالأرض التى ينبت فيها جذوره ثابتة. وهو لا يشعر إلا فى آخر سلسلة منه والتى يقترب فيها من الحيوان الذى يتميز عن النبات بالحس والوعى واليقظ، فى حين يتصف النبات بالوعى النائم وعدم الحساسية. وهى مثل تحليلات العصر الوسيط عن النفس النباتية والنفس الحيوانية والنفس الإنسانية. النبات ثابت لا يمس، والحيوان متحرك. وعى النبات يخضع لقوانين آلية. والحيوان له بعض الإرادة. النبات انطباعى شرطى، والحيوان فعال وإرادى.

---

(١) Ibid., pp. 102-106.

النبات ظاهرة آلية كيميائية، والحيوان كائن حى بيولوجى. ونفس الدافع الذى جعل الحيوان يعطى الأعصاب والمراكز العصبية يعطى النبات وظيفة التنفس عن طريق الكلوروفيل[1].

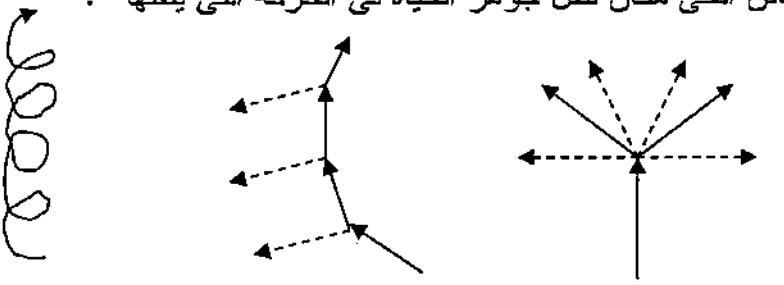
وهذا يعنى أن الجهد يستعمل طاقة سابقة وجدها فى حوزته وما هو إلا وسيلة للنجاح. يأخذ من المادة طاقة متراكمة ممكنة لاستعمالها فى تحقيق الأفعال وذلك مثل الطاقة المستمدة من الشمس. والمادة سبب النسيان، وعلة إيقاف الدافع الحيوى كالصخرة التى يرتطم بها الماء. تألف مملكتين متكاملتين وليستا متعارضين. ثم يتجاوز الحيوان النبات فى مجال أكثر اتساعا. ويقسم إلى اثنين حيوان سفلى وحيوان علوى مثل الشامبانزى الأعلى. يحكم المسار قانون تقسيم العمل. وينتقل برجسون من المجتمع كما فعل دروكايم إلى الطبيعة. ومع الارتباط يوجد التقارب، ومع الفصل يوجد التوحيد. وتظهر حالات نفسية أولى تساعد الإحساس، وتخرج الحيوان من الثبات وعدم الحساسية إلى الحس والحركة[2].

ويمكن وصف مخطط الحياة الحيوانية بملكة استعمال الآلية من أجل الحفاظ على الأفعال المتفجرة لطاقة ممكنة متراكمة. ويبدأ الانفجار بالمصادفة دون اختيار اتجاه. تنحصر فى سلاسل الجهاز العصبى وأحيانا تتحرر فجأة وتنطلق كطاقة كامنة. ودور الطعام فى الحيوان الأعلى معالجة الأنسجة وأعضاء الطاقة.وتحل الطاقة الممكنة فى الجهاز العصبى الحركى لتنظيم الحياة العضوية. ثم تتدخل حرية الاختيار فى الكائن الحى عن طريق الإحساس والحركة. فيبدأ تقاطع طرق جديد. دور الحياة هو إدخال اللاتحدد فى المادة أى

---

(١) Ibid., pp. 107-15.
(٢) Ibid., pp. 105-21.

ما لا يمكن التنبؤ به. تزدوج الحياة فى خطين ولكن مع وجود خطوط أخـــرى ممكنة. فالدافع مخزن لتطور غير محدد، وكأنه عمل مصطنع. وكذلك تتطـــور الحياة بقانون العمل والنتيجة. والعادة توقف الاندفاع، والآلية تترصده، والفكـــر يضعه فى قوالب. والكلمة تعارض الفكرة، والحرف يقتل الروح كما هو الحـــال عند فشته والصوفية. الحياة هى الحركة، والثابت عارض عليها. وبدلا مـــن أن يصعب الخط يتحول إلى دائرة. ويصبح التطور حلزونيا. فهناك تقدم وســـقوط الكائن الحى مكان لنقل جوهر الحياة فى الحركة التى ينقلها[1].



وتتطور الحيوانية لأن الحياة تتجه نحو أكبر قدر من الفعل الممكن وأقـــل جهد ممكن. وهما حركتان متعارضتان. ومن ثم، كانت صور الحياة بطبيعتهـــا متغايرة. وأهم شكلين: النبات والحيوان. الأول يتجه نحو الثبات، والثانى نحـــو الحركة عن طريق الجهاز العصبى. ويحاصر الحيوان فى إطار محكم تصـــيب حركته بالشلل فتتوقف بعض أشكاله فجأة. وتستقر الأخرى نصف خاملة. ويظل الدافع فى الحيوان نحو مزيد من الحركة والانقسام إلى أسماك وطيور وزواحف وفقريات. وتتغير أشكال الأجسام طبقا للبيئة الجديدة حتى يظهر الإنسان مستقلا عن الحيوان نحو الدقة الهندسية. ويظل إمكانية للتقدم فى بيئات متعـــددة وأمـــام عقبات متنوعة بحيث تمتلأ به أكبر مساحة من الأرض. والنوع الحيوانى الذى

---

(١) Ibid., pp. 121-9.

ينتشر فوق الأرض كلها يريد السيطرة ومن ثم يكون نوعا أعلى. لذلك يمثل النوع الإنسانى أعلى مرحلة فى تطور الفقريات مثل الحشرات والنمل الذى أصبح سيد ما تحت الأرض مثل الإنسان سيد ما فوق الأرض[1].

ومع توقف النبات عن طريق الثِّقل المادى يستمر الحيوان فى التطور من الغريزة إلى الفعل. فالثقل النباتى، والغريزة والعقل تمثل أشكال الدافع الحيوى المشترك فى النبات والحيوان وفى أشكال أخرى من الحياة غير متوقعة. الخطأ الأكبر هو هذا الذى نشأ منذ أرسطو وأضل معظم فلسفات الطبيعة "وهو اعتبار الحياة النباتية والحياة الغريزية والحياة العقلية ثلاث درجات متتالية لنفس الاتجاه الذى يتطور، فى حين أنها ثلاثة اتجاهات متباعدة لنشاط ينقسم كلما كبر". الخلاف بينهما ليس مجرد خلاف فى التوتر أو اختلافا فى الدرجة بل اختلافا فى الطبيعة. الغريزة والعقل نقيضان، ومع ذلك متصلان. كل منهما يعيش فى الآخر مع اختلاف فى النسبة. يتناقضان ويتكاملان. يتباعدان ويتقاربان، يختلفان ويتشابهان. وهما ميلان وليسا شيئين مكتملين، امكانيتان وليسا شيئين متحققين.

ويظهر الإنسان على الأرض فى الوقت الذى تصنع فيه الأسلحة والأدوات الأولى. وتتحقق الأفعال بالتقليد والارتباط الآلى بين الصور. ويصنع الإنسان الآلة أو الشئ المصنوع بالاعتماد على التجارب السابقة. كان ذلك بداية الإبداع. وطالما ظهر العقل الإنسانى ظهر الإبداع الآلى. وبسبب العادات الفردية والاجتماعية، تضيع الجدة، ويتوقف الإبداع. لم تبدأ الحياة الإنسانية بالإنسان العاقل بل بالإنسان العامل. العقل باعتباره مسارا أصليا هو ملكة صنع الأشياء المصطنعة خاصة، الأدوات التى تصنع الأدوات من أجل تنويع أشكال الصنعة

---

(١) Ibid., pp. 129-35.

إلى ما لا نهائية. "ولا تستطيع الغريزة الوصول إلى ذلك". الغريزة المكتملة هى ملكة استعمال أو فى صناعة آلات منظمة. والعقل المكتمل هى ملكة صناعة واستعمال الآلات غير المنظمة"[١].

وتجد الغريزة أمامها الآلة الملائمة. تستعمل ما قدمته الطبيعة لها من تعقيد فى التفاصيل وسهولة فى الوظيفة. الغريزة بطبيعتها متخصصة. وهى ليست إلا استعمال آلة معينة فى موضوع معين فى حين أن الآلة التى يصنعها العقل غير كاملة. تحتاج إلى جهد ومراجعة شاقة. يمثل العقل والغريزة حلين متعارضين وذكيين لمشكلة واحدة". وهما نوعان مستقلان للمعرفة.

الغريزة واعية إلى حد ما أحيانا وغير واعية إلى حد ما أحيانا أخرى. الغريزة فى النبات واعية إلى حد ما، تصاحبها بعض الإحساسات. والغريزة فى الحيوان تزداد درجة وعيها. البعض من ليس له وعى والبعض الآخر غاب عنه الوعى. وكلاهما وعى فى درجة الصفر. الأول ليس لديه وعى بالسقوط مثل الثانى. ويصل التمثل إلى طريق مسدود بسبب الفعل. لم تخلق العقبة أى شئ إيجابى فيه. غياب التطابق بين الفعل والتمثل هو ما يسمى الوعى. وهو النور الباطنى فى ميدان الأفعال الممكنة حيث يوجد النشاط الضمنى الذى يخلق الفعل المتحقق فى الكائن الحى. ويعنى التردد أو الاختيار. التمثل والمعرفة طريقان مختلفان. وينبثق الوعى بصدمة العقبة ومن ثم "يتم تعريف وعى الكائن الحى بالفرق الحسابى بين النشاط الضمنى والنشاط الفعلى، وبقياس المسافة بين التمثل والفعل"[٢].

---

(١) Ibid., pp. 135-45. الإنسان العاقل Homo Spiens، الإنسان العامل Homa Faber.

(٢) Ibid., pp. 135-45.

ويُفترض أن يكون العقل متوجها نحو الوعى، والغريزة نحو اللاوعى. والطبيعة تختار. والوعى وراء التمثل من أجل الفعل مثل الغريزة دون أن يتلفه بسبب المسافة بين الفعل والفكرة. الوعى هنا مجرد عرض. والنقص حالة طبيعية للعقل. وكل إشباع طبيعى يتطور إلى ظهور حاجات جديدة. تتضمن الغريزة والعقل معا معارفا، فى الغريزة لا واعية وفى العقل واعية. الأولى لعب، والثانى فكر. وهو اختلاف فى الدرجة وليس فى الطبيعة. إذا كانت المعرفة موجودة فهى ضمنية. تتخارج فى مسار محكم بدلا من أن تتحول إلى الباطن أى إلى وعى.

يعلم العقل أشياء دون تحصيلها. وهذا لا يعنى بالضرورة أنها فطرية، ولكن يمكن اعتبار الغريزة والعقل موروثين دون معرفة شئ محدد. وبالإضافة إلى الأشياء هناك العلاقات "وإذا تصورنا فى الغريزة وفى العقل معرفة فطرية فإنها تكون فى الغريزة أشياء، وفى العقل علاقات".

ويميز الفلاسفة بين صورة المعرفة ومادتها. تعرف الغريزة المادة دون الصورة. ويعرف العقل الصورة دون المادة. "العقل بما فيه من أفكار فطرية معرفة بالصورة، فى حين أن الغريزة معرفة بالمادة". والمعرفة بالصورة لها شكلان: اليقين والظن. المعرفة الباطنية قطعية يقينية، والمعرفة الخارجية ظنية افتراضية. الأولى ملاء، والثانية خلاء. الأولى تتعلق بامتداد الشعور، والثانية بفهمه. الأولى محدودة، والثانية لا محدودة. الأولى مادة بلا صورة، والثانية صورة بلا مادة[1].

---

(١) Ibid., pp. 145-58. النقص Deficit. يقينى Catégorique. ظنى Hypothétique.

هذا التقابل بين الغريزة والفعل تقابل فى النظر وليس فى العمل. فكلاهما واجهتان لملكة واحدة. وإذا كانت الغريزة هى ملكة إستعمال الآلة الطبيعية المنظمة فإنها تطور المعرفة الفطرية الضمنية أو اللاشعورية. الغريزة هى المعرفة الفطرية بالشئ. والعقل هو ملكة صناعة الآلات غير المنظمة أو المصطنعة. ويحتوى الكائن العاقل على القدرة على تجاوز ذاته. الغريزة مادة والعقل تأمل. هناك أشياء يستطيع العقل وحده البحث عنها، ولكن لا يمكن العثور عليها بمفرده. فى حين تجدها الغريزة دون البحث عنهما على الإطلاق[1].

مهمة العقل إيجاد الوحدة وراء الظواهر المتعددة يبدأ بالتوحيد ثم لا يوجد العلاقة ثم يضع التفكير. كما يقوم العقل بالتحليل بدلا من التركيب، وبالقسمة بدلا من التوحيد. وهى معرفة نسبية حتى ولو بدا العقل مطلقا. العقل الإنسانى نسبى خاضع لمفردات العمل، وليس مستقلا. ولا تعتمد المعرفة عليه. ليست المعرفة من نتاج العقل لأنها بمعنى ما جزء لا يتجزأ من الواقع. وقد ظن سبنسر خطأ أن العقل هو مجرد أثر من أثار الخصائص العامة للمادة. وإذا كان العقل يتجه إلى الصنعة فإن الصنعة تتعلق بالمادة الخام" العقل الذى يخرج من الطبيعة موضوعه الرئيسى المادة الصلبة غير المنظمة". والتمثيل العقلى للتواصل تمثيل سلبى لأن العقل لا يتمثل إلا المنقطع.

والأشياء متحركة فى تقدم. والحركة هو الواقع نفسه. والسكون ليس إلا ظاهرا أو نسبيا. والعقل عندما يتمثل الحركة يوقفها أو يجعل لحظاتها متجاورة. وهذه هى خطورة النظام التأملى ولا شرعيته. ويخطئ الفلاسفة عندما ينقلون

---

(١) Ibid., pp. 148-52.

إلى ميدان التأمل منهجا يتعلق بالفعل. فالعقل لا يتمثل بوضـــوح إلا الســـاكن. والساكن لا يكون إلا فى المكان، فى وسط متجانس وفارغ ومنقسم إلـــى مـــا لا نهاية. وهو واقع لا يدرك بل يتصور. خاصية العقل اللامحدودة للتفكيك طبقـــا لأى قانون وإعادة التركيب طبقا لأى نظام[١].

ولا يعيش الفرد منعزلا بل فى جماعة. فالإنسان كائن اجتماعى له أفعالـــه الجماعية. وتقوم هذه الأفعال على الغريزة أى على أشكال الأعضاء. العلامـــة الغريزية علامة ملاصقة فى حين أن العلامة العقلية علامـــة متحركـــة، وهـــى علامة اللغة. وتستطيع اللغة أن تمتد ليس فقط الى الشئ المدرك بل أيضا إلـــى التذكر والصورة المراوغة وتمثل الفعل أى الفكرة. عندئذ يدرك العقل أنه مبدع للفكرة فيبحث عن نظرية ليس فقط عن المادة الخام بل أيضا عن الحياة والفكر. دور اللغة الإحالة إلى الأشياء لا أكثر. لذلك تبحث عن الوضوح والتميز، وهما شرطا الفكر عند ديكارت. وكى يتحقق الشرطان يتعامل الفكر مع الموضوعات المتقطعة. فالتصورات خارجية. والموضوعات فى المكـــان. وكلاهمـــا ثابـــت يكونان العالم العقلى. وتتحول الصور إلى رموز. المنطق والهندسة نظام واحـــد ينطبق على المادة. ومهمة العقل تحويل المادة إلى آلة للفعل أى إلى آلة بالمعنى الاشتقاقى للكلمة[٢]. وهى الحياة الخارجية.ليست مهمة الفكر إدراك التطـــور أى التواصل والتقدير والزمان بل التقسيم فى المكان والتثبيت فى الزمان. يتصـــور العقل الصيرورة كسلسلة من الحالات المتشابهة، وليس كتغير وحركة الحـــالات الداخلية. لا يستطيع العقل إدراك الجديد فى كل لحظة فى التاريخ. ولا يعتـــرف بعدم القدرة على التنبؤ. ويرفض كل إبداع. ولا يتعامل مـــع عـــالم العواطـــف

---

(١) Ibid., pp. 152-66.

(٢) هى كلمة Οεγανον Organe.

والوجدان. الغائية من صنع الذهن، ولكنها لا تدرك الانبثاق الذى لا ينقسم. ولا ترى عبقريته وأصالته.

يتعامل العقل مع المنقطع والثابت والمؤلف. وهو غير قادر على التعامل مع عدم الفهم الطبيعى للحياة. أما الغريزة فإنها أكثر اقترابا من عالم الحياة. يتعامل العقل آليا، فى حين تتعامل الغريزة عضويا. الوعى فى الغريزة نائم وفى العقل يقظ. قد يتحول العقل إلى الداخل فيصبح معرفة أو إلى الخارج فيصبح فعلا. إذا سئل يجيب بل ويجيب عن أدق أسرار الحياة عن طريق التصوير عن بعد. أما الغريزة فقادرة على التوحد مع القوة المولدة للحياة.

وهناك درجات للكمال فى الغريزة. وتقوم على مبدأ الانتقاء فى الداروينية الجديدة. هى عقل ناقص. تطورها من بذرة إلى بذرة وليس من فرد إلى فرد، وعقبتها الشلل وليس الموت. وتقوم على الانعكاس المركب. وهو أيضا نوع من التعاطف المادى وليس الوجدانى. فإذا أصبحت واعية تحولت إلى حدس. ويعيش الحدس أكثر مما يتمثل، يتعاطف أكثر مما يتصور. ودور العلم هو تحويل كل إدراك إلى ألفاظ اللمس. لذلك يدعو الفلسفة إلى التعامل مع الأشياء من منظور آخر. العلم من صنع الفعل. يخضع لضرورات اللغة. أما الفلسفة فإنها من صنع الغريزة، تعبير عن دفقة الحياة مثل التجربة الشعرية والفنية والصوفية[1].

وعند الإنسان ملكة جمالية بجوار الإدراك العادى. وهو قصد الحياة. هى حركة بسيطة تربط بين الأشياء. لا تدخل الحياة فى مقولة الكثير ولا الواحد ولا العلية الآلية ولا الغائية. الحياة إبداع مستمر. هى حياة الشعور، الوعى الذى

---

(١) Ibid., pp. 165-78.

يتخلق من خلال المادة. تتركز نظرية المعرفة أساسا على التمييز بين العقل والحدس وهما واجهتان للواقع.

يظهر الشعور فى تناسب مع قوة الاختيار فى الكائن الحى. يتضمن الأفق الضمنى الذى يغلف الفعل. ويقيس المسافة بين ما تم فعله وما يمكن فعله. وهو ليس معلولا بل علة. الشعور آلة للفعل كما أن الفعل آلة للشعور. وهى الطريقة الوحيدة للتحرر من الشعور التجريبى والتوازى النفسى الفيزيقى. هناك تكامل وليس توازى، تكامل يحافظ على المستويات.

والوعى هو المبدأ المحرك للتطور. والإنسان له مكان متميز فيه. بينه وبين الحيوان اختلاف فى النوع وليس فقط اختلافا فى الدرجة الوعى يستمر حين تتوقف المادة. ويبدو هذا فى المقارنة بين مخ الحيوان ومخ الإنسان. لا يتعدى مخ الحيوان العادة والحركة الآلية، فى حين يخترق الإنسان الآلية إلى حرية الشعور.

وباختصار، وبألفاظ الغائية، يتحرر الوعى من نفسه فينقسم إلى جزئين متكاملين النبات والحيوان، الغريزة والفعل، ومن الحيوان إلى الإنسان قفزا[1].

٤- معنى الحياة، نظام الطبيعة، وصورة العقل[2]. ظهر التمييز من قبل بين اللاعضوى والعضوى، وأن الحياة تيار وليست شيئا، وأن هناك تمييزا بين المصمت والحى. كما ظهر التمييز بين الغريزة والعقل وانبثاق الوعى من خلالهما. لقد ارتبطت العقلانية بالمادية. كلما مال الوعى نحو العقل اتجهت المادة نحو المكان.

---

(١) EC., pp. 178-86.

(٢) EC., pp. 187-271. المصمت Inerte.

بالرغم من أن فشته أكثر فلسفية من سبنسر، ويقدر النظام الحقيقى للأشياء، فإنه لا يختلف كثيرا عنه لأنه يأخذ الفكر فى حالة التركيز الشديد ويذيبه فى الواقع. ويبدأ سبنسر بالواقع الخارجى ويعيد تركيزه كعقل. ويحاول معظم الفلاسفة التأكيد على وحدة الطبيعة، وتمثل هذه الوحدة فى صورة هندسية مجردة. ولا يرون الفرق بين المنظم وغير المنظم ويبدأ البعض باللاعضوى محاولا تركيب الحى، ويبدأ آخرون للحياة وينتهون إلى المادة الخام بالتناقص التدريجى. وعند الجميع فى الطبيعة، هناك اختلاف فقط فى الدرجة، درجة التعقيد فى الافتراض الأول، ودرجة التوتر فى الافتراض الثانى. العقل فى نفس اتساع الواقع لأنه قادر على إدراك ما هو هندسى فيه. وبالتالى يصبح كل شئ معقولا ومن ثم، لا يختلف فشته عن سبنسر كثيرا[1].

ومن المفترض أن تكون ملكة المعرفة متناهية مع مجموع التجربة وليست محتوية لها. إذ يرى البعض أن العقل يحتوى الواقع. بينما يرى البعض الآخر أن العقل لا يحتوى إلى على شبح. وسواء كانت القطعية أو النقدية فإن الفلسفة رؤية شاملة لكل شئ، تحاول فلسفة برجسون تكميلها وإكمالها. ليس العقل هو ما يعرضه أفلاطون فى أسطورة الكهف بعيدا عن الواقع. العمل هو معرفة العمل، الاتصال بالواقع وحياته. يعيش العقل على عكس تكوينه الخاص. إلا أن الإنسانية تتجاوز ذاتها. خطأ النظرية أنها تظن أنها تقدر على معرفة شئ آخر بالعقل. وهى مخاطرة يحسمها الفعل. ويفك العقدة التى ظن العقل أنها لا تفك. لا يعرف العقل شيئا آخر إلا عن طريق القفزة لأن العقل لا يستدل خارج قدراته.

---

(١) Ibid., pp. 187-90.

وإذا أراد شيئا آخر تتغير الأشياء فجأة حتى يخرج العقل خارج حدوده. وهناك يتحول العقل إلى حدس، والعلم إلى ميتافيزيقا[1].

يتعامل العلم الطبيعى مثل الفيزيقا والكيمياء مع المادة الخام وتتناول علوم البيولوجيا وعلم النفس تجليات الحياة. أما الفلسفة فإنها محاصرة بين العلمين. تأخذ الوقائع والقوانين من العلم وتبحث عن علله الأولى فى الحياة. وهى الميتافيزيقا. هناك إذن تقسيم عمل. وليس خلطا أو توازيا بين العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية. الأولى للمادة، والثانية للصورة بتعبير أرسطو. الأولى من صنع العقل الخالص، والثانية من إدراك الحدس. ويحدث الخلط عندما ينصب العقل على الحياة فيحولها إلى موضوع مصمت. وواجب الفيلسوف أن يتدخل من أجل إدراك الحياة دون غاية نفعية أو هدف عملى. يقبل التصور الآلى لعلوم الطبيعة. كما يقبل قبليا نظرية الوحدة البسيطة للمعرفة، والوحدة المجردة للطبيعة والشك. ولا دخل لله فى ذلك. فالمادة أبدية بالنسبة للعلم، والحياة أبدية والصورة خالصة بالنسبة للفلسفة. هناك خط فاصل بين الميت والحى، بين الصامت والدال. وتستطيع الفلسفة أن تعبر هذا الخط بالاعتماد على التجربة، وتؤسس الميتافيزيقا على التجربة، بالرغم من أن المعرفة التى تقدمها لنا الحياة معرفة رمزية تتطلبها دواعى العمل[2].

العقل والمادة، وبتعبير الفلاسفة الفكر والواقع أو الذات والموضوع متماهيان. ويظل عالم الذاكرة والإرادة خارجا عنهما، ينبثق من بين الثنايا. فتظهر "الروحانية" فى مقابل "المادية". وتتجلى الديمومة والحرية لتعبر عن جوهر الروحانية. ويظهر التقدم فى الحياة الروحية، والحياة وهى تتخلق فى

---

(١) Ibid., pp. 190-5.
(٢) Ibid., pp. 195-200.

أفعال جديدة ابتداء من الإحساس. فالفيزيقى هو نفسى مقلوب كما أن اللاهـوت هو ناسوت مقلوب. تجد الحياة نفسها فى الأشياء ثم تفارقها. وتنظر إلى المـادة بعين الروح. ومهما تم تقسيم العالم بالعقل فإن الحدس يعيد إليه وحدتـه. لـذلك كانت الحساسية الترنسندنتالية عند كانط مجرد بداية وليست نهاية، عقل يقود إلى الروح، وعالم ينتهى إلى المفارقة. لذلك رفض كانط النزعة التجريبية الخالصة عند لوك وهوبز خاصة هيوم، نزعة الشك دون أن يقع فى نزعة القطع مسرعا إلى اليقين. المكان له صورة قبلية فى العقل بالإضافة إلـى الحـس. والوجـود أشكال بلا ذهن. ويظل "الشئ فى ذاته" بعيد المنال. بين العالم والعقـل هنـاك إنسجام مسبق بتعبير ليبنتز. ومع ذلك يميز كانط بين درجات فى المكان. فـلا العقل يكيف نفسه طبقا للأشياء كما هو الحال عند هيوم، ولا الأشياء تكيف نفسها طبقا للعقل كما هو الحال فى الثورة الكوبرنيقية. هناك تماه غريب بين الأشـياء والروح لدرجة الاتحاد بينهما. فينبثق الحدس الذى تتجلى فيه هذه الوحدة بـين الطبيعة والروح كما هو الحال عند شلنج. فبرجسون هو شلنج فرنسـا كمـا أن شلنج هو برجسون ألمانيا. وكما حاول هيدجر تأويل الحاساسية الترنسـندنتالية عند كانط لاكتشاف الوجود عودا إلى العالم خارج الحساسـية وقبـل نظريـة المعرفة، حاول برجسون تأكيد تماهى العقل والمادة من أجل إفسـاح المجـال للحدس والديمومة والحياة، الشئ فى ذاته عند كانط[1].

وبتماهى العقل والمادة ينشأ النسق الهندسى. فالثلاثة نظام مجرد صـورى إحصائى عددى. ينقسم إلى وحدات للتحليل والتركيب. والفلسفة ليست من هـذا العالم، تصعد منه أو تهبط اليه. تستقريه أو تستنبطه ولكنها لا تعيشه. وهو نسق

---

(١) Ibid., pp. 200-208. الروحانية Spiritualité.

ينفى، ظانا أنه يضع. يغيّب الأشياء تحت وهم أنه يُحضرها. غارق فى الغائية الفارغة وهو يحسب أنه وسط الموضوعية الساذجة. وهو غير موقف الشاعر من الحياة الذى يحس ويشعر وينفعل ويعبر بالصورة عن واقع أكثر واقعية من الواقع الساذج موضوع العلم. الامتداد فى المكان اختراع بجهد عضلى من الإنسان، بناء على مطالب الحياة العملية وتكيفا مع ضروراتها.

وفى هذه الحالة لا فرق بين عمليتى الاستقراء والاستنباط[1]. يبدأ الاستنباط من فكرة قبلية كما هو الحال فى المصادرات الهندسية، ويستنبط منها أبنية متسقة. والمثال على ذلك هندسة اقليدس. وتتطابق مع صفات الأشياء فى المكان الثابت وليست مع مقاديرها المتحركة وإلا تحولت إلى علم آخر هو علم "الميكانيكا" أو بتعبير القدماء "الأكر المتحركة". يولّد السابق فى اللاحق، ويخرج اللاحق من السابق، وليس كعالم الروح الذى تتخلق فيه الأشياء على نحو جديد كل يوم. والاستنباط ضعيف فى مواجهة العلوم النفسية والأخلاقية. إذ لا يمكن رد النفس إلى البدن، ولا السلوك إلى الفيزيقا مثل الهندسة والفلك بالرغم من اعتمادها على الاستنباط والتجربة فى آن واحد. تتكرر الظواهر فى العلم طبقا لمبدأ الاطراد. لذلك تحكمها القوانين. فى حين لا تتكرر الظواهر فى الفلسفة، إذ أن الحياة لا تخضع لقانون بل تتميز بالطفرة والانبثاق والدافع الحيوى. فى عالم الهندسة وعالم الفيزيقا يغيب الزمان. وإن حضر، فإنه مجرد صفات متجاورة كمقادير كمية[2].

للطبيعة قوانينها. فظواهرها متعاقبة ومطردة. والقانون قادر على التنبؤ بمسارها. فى حين أن ظواهر الروح تتجدد دائما، ولا يمكن حصرها فى قوانين.

---

(١) Ibid., pp. 208-12.
(٢) Ibid., pp. 217-7.

وليس لكليهما أى وجود واقعى فعلى بل هى اتفاقات ومواصفات. فعالم الطبيعة عالم الامتداد فى حين أن عالم الروح عالم التوتر. الأول عالم الضرورة، والثانى عالم الحرية كما هو الحال عند اسبينوزا[١].

ولا تتأسس نظرية المعرفة على علوم الطبيعة أو على علوم الروح بل على التحليل النفسى للأفكار كما هو الحال عند وليم جيمس. مثال ذلك تحليل مفهوم "الفوضى". فالفوضى "غياب النظام"، غياب المتوقع وهو النظام. فهو مفهوم سلبى وليس مفهوما إيجابيا. يعتمد على الإدراك وعلى اللغة والانتباه. مثال ذلك تحديد الشعر فى إحدى مسرحيات موليير بأنه ما ليس نثرا وتحديد النثر بأنه ما ليس شعرا. كذلك كان تحديد الله باستمرار سلبا. لا يموت ولا يفنى، لا يجعل ولا يعجز، ليس أعمى أو أصما أو أبكما أو يتبع الأهواء. التحديد إذن باستمرار تضايف مع شئ آخر مثل الكبير والصغير، النظام والفوضى. يفترض الشعور أن الواقع منظم. فإذا خاب توقعه حكم بأنه فوضى. النظام هو اتفاق الذات والموضوع، والروح مع عالم الأشياء. فإذا غاب الاتفاق وغاب التوقع حدث الحكم بالنفى فى الفلسفة، والضحك فى الحياة. وبغياب النظام تغيب الغائية على عكس ما توقع الشعور من نظام فوقى أو نظام تحتى. وقد يحضر النظام فى سيمفونية لبيتهوفن بأصالتها وعبقريتها وإبداعها أى بعدم القدرة على التنبؤ بمسارها. فالنظام على غير ما يبدو عليه التوقع من ترتيب وتنسيق خارجى مكانى، حسابى وعددى، هندسى وكمى. وفرق بين النظام الفيزيقى والنظام الحيوى. الأول يمكن التنبؤ به، والثانى خلق وتجدد وإبداع[٢].

---

(١) Ibid., pp. 217-21.

(٢) Ibid., pp. 221-7. الفوضى Désordre.

ولا يوجد فرق بين القوانين والأنواع. كلاهما عمليتان هندسيتان عرفهما الفكر القديم. فكان الترتيب فى أجناس وأنواع والتقسيم أحد وسائل التعريف. ما سماه القدماء الأنواع سماه المحدثون القوانين. يطابق النوع الواقع الموضوعى. انشغل أرسطو بقانون سقوط الأجسام من أعلى إلى أدنى. فى حين رأى المحدثون أن السقوط يخضع لقانون جزئى فى نسق من القوانين الكلية كما هو الحال عند كبلر وجاليليو. أما علوم الحياة فإنها لا تصف الشئ من خلال أعراضه، بل تتحدد مع جوهره وتشعر بما فيه من حركة وجدة وخلق وإبداع دون تعميم. والإرادة جزء منه. والمشاركة طريق إليه[1].

تقال الفوضى إذن فى مواجهة نظامين: النظام المرغوب فيه والنظام الآلى. هو تحول النظام المرغوب فيه إلى نظام آلى أى رؤية نظام غير متوقع فيحكم عليه بالفوضى مع أنه قد ينتمى لنظام آخر. وكذلك يحكم على شئ آخر بالقبح مع أنه قد ينتمى إلى نظام آخر من الجمال. الفوضى هو حكم على الممكن الذى لم يتحقق. ولما كان الواقع ليس ممكنا، حكم عليه بالفوضى. وكل نظام هو بالضرورة نظام ممكن بالنسبة للنظام النقيض. ولا يوجد نظام مطلق. النظام المرغوب ليس هو النظام الآلى، وبالتالى يُطلق عليه غياب النظام أو الفوضى. الحكم بالفوضى تمسك بالتوقع الأول دون تكيف مع الواقع الثانى. وهى نفس تفرقة ليبنتز بين الإرادة المريدة والإرادة المرادة. الأول الإرادة المتوقعة، والثانية الإرادة الفعلية. الأولى ممكنة، والثانية واقعية. وإن لم يتغير الفاعل من الأولى إلى الثانية أصيب بالإحباط واليأس، وهو ما يناقض أفضل العوالم الممكنة. فالعلة الغائية مشروطة بالعلة الفاعلة أى بالإمكانيات. والعلة الفاعلة

---

(١) Ibid., pp. 227-32.

مشروطة بالعلة الغائية أى بالقدرات والخطط والتوقعات. ويتم الفعل عندما يوجد تناسب فعلى بين العلتين، الفاعلة والغائية. وما يقال على الفوضى يقال على المصادفة والنفى. فالمصادفة حكم على غير المتوقع. والنفى حكم على غير المنتظر.

بل إن المادة نفسها ليست واقعة ثابتة تم صنعها، بل واقعة متحركة فى طريق الصنع. المادة لها تكوين مثالى. ويشارك الوعى فى هذا التكوين. فالرؤية لا تنفصل عن الإرادة. والجدل ضرورى لاختبار الحدس. وما أن ينبثق الدافع الحيوى يتخلى الحدس عن مكانه. الجدل إذن هو القادر على أن يجعل الفكر مطابقا لنفسه. ومن ثم تكون العلاقة المتبادلة بين الطبيعة والروح ضرورية مثل العلاقة المتبادلة بين الموضوع والذات فى القصدية عند هوسرل[1].

وعندما يوضع الوجود فى الإرادة، والإرادة فى الواقع، يبدو الواقع فى نمو مستمر، وخلق لا يتوقف. وهناك فرق بين الأبجدية والشعر. فالأبجدية هى الحروف التى تتكون منها المقاطع، والكلمات التى تكوّن الشعر. ولا توجد الشاعرية فى الحروف الأبجدية ولا فى الكلمات.

لا يوجد شئ معطا سلفا، سابق التجهيز كجوهر إلهى أو أنساق يحكمها قانون مثل قانونى حفظ الطاقة وتناقصها. وبهذا المعنى يكون الكم كيف يتوقف، والمادة حياة منقطعة. فالمادة ثقل وسقوط وجذب نحو الأرض. المادة تقدم إلى الوراء، وصناعة تتفكك، وحالات تتحول إلى آلات، ووحدة تتجزأ، وعضو يتحول إلى ذرات، وخلق يتناقض، وواقع يتكون عن طريق عدم التكوين أو بتعبير أرسطو الكون عن طريق الفساد. بل إن الله ذاته فى حركة مستمرة.

---

(١) Ibid., pp. 238-53. تكوين مثالى Génése Idéale.

والتصوران فى القرآن. الثبوت فى {من عليها فان} {ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} {وكل شئ هالك إلا وجهه}، والحركة فى {كل يوم هو فى شأن}. الصورة تحرك المادة وجزء منها. والمادة تتحرك بالصورة وحامل لها. فلا مادة بلا صورة، ولا صورة بلا مادة كما هو الحال عند أرسطو. الحياة فى حركة، والمادة هى الحركة المضادة. الحياة فى تقدم والمادة مانع له. توقفه وتحركه إلى الوراء. ويقابل ذلك فى الإنسان النشاط الآلى فى مقابل النشاط الإرادى. والغرض من كل هذه التحليلات إثبات أن الواقع قد ينقلب من التوتر إلى الامتداد، ومن الحرية إلى الضرورة الآلية.

تبدأ الحياة الحيوانية بعد تخزين الطاقة ثم صرفها عن طريق مادة رخوة قدر الإمكان فى اتجاهات متعددة. لا يمكن التنبؤ بمسارها. هذه الطاقة هو الدافع الحيوى الذى يسرى فى المادة. وهو دافع متناه. لا يستطيع عبور كل العقبات. فينقسم أمام عقبة إلى مسارين، النبات والحيوان. ويظل الدافع الحيوى متجها إلى الأفعال الحرة. يتميز التطور إذن بالحدوث أو الإمكان. تتراكم فيه الطاقة ثم تتسرب فى قنوات ذات اتجاهات متعددة. ونسق الحياة نسق نفسى يتسم بالوحدة والتعدد، التعدد فى الخارج، والوحدة فى الداخل. وتنقسم الحياة من جديد إلى التفرد والارتباط، التوحد والمشاركة، الفرد والجماعة. ويخضع هذا الانقسام إلى ضرورة الخلق والإبداع، والتحول من التآزر الحسى الحركى إلى حياة العضو الحى والشعور الواعى. صحيح أن الكائن الحى مركز عصبى من أجل الفعل. ومع ذلك ينبثق الوعى من العضو كما ينبثق الانتباه من الدماغ. والذاكرة من مركز التذكر. الحيوان مشروط بالمستوى الأول. والإنسان قادر على التحول من الأولى إلى الثانى، من العضو الحى إلى الوعى اليقظ. وهناك فرق بين وعى

الحيوان حتى الأكثر تطورا والوعى الإنسانى. فى الوعى الإنسانى اختيار حر، مفارقة بين الفعل الممكن والفعل الواقعى. فالوعى خلق وإبداع. والإنسان وحده هو الذى يستطيع عبور العقبة التى أمامه، عقبة المادة. فالإنسان غاية التطـور ونهايته. فالحياة تتجاوز الغائية. قد يكون هذا الإنسان غير متخلق بعد وغامضا، مانعا مترددا حتى ولو كان إنسانا متفوقا. يحاول أن يتحقق وهو لا يستطيع ذلك إلا إذا ترك على مسار التطور جزءا منه منضما إلى الحيوانية والمادية(١).

ويسير الحدس فى مسار الحياة، فى حين يتوقف العقل وينهار إلى الاتجاه المعاكس. ودور الفلسفة هو التأهيل إلى الحياة الروحية، وإلى اكتشاف الحريـة الإنسانية، وتأكيد الشخص الإنسانى واستقلاله عن المـادة وكوجـود مطلـق. للإنسان وضع متميز فى الطبيعة وهو ما صاغه العلم فى "الإنسان سيد الطبيعة" فلوثها، وحطمها، وحصرها، وأساء استعمالها. كل فلسفة للحـدس نفـى للعلـم وتؤهل إلى حياة الروح. تؤكد الحرية، وتزيح العقبة. قد تُثقل مساره ولكنهـا لا توقفه.

الوعى مستقل عن العضو الحى الذى يحركه وهو الدماغ. وهو فى جوهره حر. ولا يستطيع تجاوز المادة إلا بعد المرور من خلالها. وهذا هـو إعمـال العقل. ومع ذلك لا يستطيع الخلق الجديد ولا أن يكون حرا. أقصى قدراته التقليد الزائف. مهمة الفلسفة ضم العقل فى الحدس، وجعل السـلوك للحيـاة ولـيس للسلوك. وفى هذه الحالة يستطيع تخطى كل العقبات بما فى ذلك الموت(٢).

---

(١) Ibid., pp. 253-71. الإنسان المتفوق Snr-homme.
(٢) إعمال العقل L'Intellectualité.

٥- آلية الفكر "السينماتوجرافية" والخداع الآلي، نظرة على تاريخ المذاهب الفلسفية، الصيرورة الفعلية والتطور الزائف[١]. وهو أقرب إلى الاستطراد خارج موضوع التطور لأنه عرض لموضوع التطور من خلال رؤية المذاهب الفلسفية له. وهو ما يدخل أيضا تحت علم نفس الإدراك أو علم النفس الفلسفي أو المدخل النفسي للميتافيزيقا كما هو الحال عند وليم جيمس. فالتطور هنا في الفرد وليس في الطبيعة، في الإنسان وليس في الكون. هناك وهمان نظريان رئيسيان أو إدراكان، كلاهما خاطئ. وهما المادة والروح. والواقع صيرورة بينهما، تنمو أو تموت، تتقدم أو تتأخر. المهم أن الواقع يتخلّق ولم يُخلق. والدافع على هذا الوهم هو ضرورة الحياة العملية. هو الاعتقاد بأنه يمكن التفكير في الثابت بالثابت، وفي المتحرك بالمتحرك. ويرجع ذلك إلى العادات، ثوابت العقل عندما يعد الفعل في الأشياء، ويذهب من الثابت إلى المتحرك، ومن الفارغ إلى المملوء أو من الخلاء إلى الملاء[٢].

لم يهتم الفلاسفة بفكرة العدم بالرغم من أنها المحرك للفكر الفلسفي. الإنسان موجود. يفكر في العدم عند التساؤل عن سبب الوجود. وربما هو مبدأ ثابت دائم، يعتمد الوجود عليه صعودا أو هبوطا. فلماذا وجود شئ أفضل من عدمه؟ وهنا تنشأ الحاجة إلى البحث عن فكرة العدم. كان العدم أولا ثم أضيف عليه الوجود. ومن هنا نشأت الفكرة الشائعة أن في الوجود شئ زائد على العدم كما توهم بعض فلاسفة الوجود المعاصرين مثل جان بول سارتر. وأساس هذا الوهم هو عرض المسألة على مستوى العقل الخالص في حين أن الوجود هو

---

(١) Ibid., pp. 272-369.
(٢) Ibid., pp. 272-5.

الديمومة والاختيار الحر. فأساس الوجود نفسى وليس منطقيا كما حاول اسبينوزا وليبنتز.

ويمكن تحليل العدم كصورة نتخيلها أو كفكرة نتمثلها. تنشأ للصورة حين غلق العينين وتأمل الغائب الحاضر، الغائب فى الإدراك، والحاضر فى الخيال. وهى صورة تجمع بين الذات والموضوع. فالعدم فى هذه الحالة هو الحد الذى تنتهى إليه العملية. لا يوجد خلاء مطلق فى الطبيعة، ومن ثم فالعدم ذاتى وليس موضوعيا، إدراك ومعرفة وليس وجودا. وجوده فى الداخل وليس فى الخارج كما هو الحال فى وجود الشر عند أوغسطين فى نقده للوجود الموضوعى للشر عند المانويين. ليس الخلاء فى المادة بل فى الشعور. تمثل الخلاء هو دائما تمثل مملوء يحلل العنصرين الموضوعين، الفكرة الواضحة أو المختلطة لتبديل ما، والشعور الفعلى أو المتخيل لرغبة أو ندم. الإلغاء استبدال لأنه لا يوجد إلغاء لكل شئ. إلغاء الفكر لشئ يعنى استبداله. وقد لاحظ كانط من قبل أنه لا يوجد فرق بين التفكير فى موضوع والتفكير فيه موجودا. فوجود الموضوع لا ينفصل عن تمثله. والفعل الذى نعلن به أن موضوعا غير واقعى يضع مسألة وجود الواقع بوجه عام. فى فكرة الموضوع الذى يُدرك غير موجود هناك أكثر من فكرة موضوع يُدرك موجودا لأن فكرة موضوع غير موجود هى نفسها فكرة موضوع موجود بالإضافة إلى تمثل استبعاد هذا الموضوع من الواقع الفعلى فى كليته[1].

إذن النفى مثل الإيجاب، والغياب مثل الحضور. النفى مجرد نصف الفعل العقلى وليس كله. والنصف الآخر هو الحضور. النفى للحضور والحكم بالغياب

---

(١) Ibid., pp. 275-98.

حكم بنفى الحضور. النفى استبعاد، لا ثبات. "القضية المثبتة تعبر عن حكم على موضوع. والقضية النافية تعبر عن حكم على حكم". يختلف النفى إذن عن الإثبات بالمعنى الحرفى وهو أنه إثبات من الدرجة الثانية. يثبت إثباتا ينفى وجودا. فالإثبات هو أساس النفى. وكما أن الإثبات هو نفى النفى عند هيجل فإن النفى هو إثبات الإثبات عند برجسون. النفى هو نصف الفعل العقلى فى حين يبقى النصف الآخر غير محدد. الإثبات إثبات، والنفى إثبات من الدرجة الثانية، أو إثبات من نفس النوع. ومن ثم لا يمكن إثبات شئ غير موجود.

وهى نفس العلاقة الجدلية بين الممكن والواقع. الممكن واقع بالقوة. والواقع ممكن بالفعل بتعبير أرسطو. فالممكن حاضر غائب، حاضر بالقوة غائب بالفعل. والواقع حاضر غائب، حاضر بالفعل غائب بالقوة.

العيب إذن فى المنطق الصورى الذى جعل الوجود والغياب نقيضين لا يجتمعان. نفى الرطوبة يعنى وجود اليبوسة، ونفى اليبوسة يعنى وجود الرطوبة. ونفى الحرارة يعنى وجود البرودة، ونفى البرودة يعنى وجود الحرارة. فالعدم نتيجة النفى لا وجود له. والنفى مجرد حكم، وليس موضوع حكم. فإذا رفعت السمكة رأسها من فوق الماء وكانت الأرض ليست مبتلة فإن هذا يعنى أن السمكة تتوقع أن كل شئ مبتل. فلما وجدت أن الأرض غير مبتلة نفت مالم تتوقعه. النفى إثباتان. إثبات شئ ثم إثبات الإثبات نفيا. الأول نفى محدد وهو نفى الإمكان والثانى نفى غير محدد وهو نفى الواقع.

والخلاصة أنه لا يوجد فراغ أو خلاء أو عدم. لا يوجد إلا ملاء ووجود. ونفى الواقع من أجل إثبات الممكن. إلا أن النفى له فائدة تربوية واجتماعية. إذ

يمثل القدرة على الرفض والإيقاظ فى "فلسفة اللا" (هى فلسفة النفى، كما هو الحال عند باشلار).

مشكلة العدم إذن مشكلة زائفة. هل العدم موجود؟ هل العدم شئ كما تساءل المتكلمون المسلمون؟ هو شئ عند المعتزلة، وغير موجود عند الأشاعرة.

والإنسان فى حاجة إلى فعل. ولا يغامر بمسائل نظرية لا تتجه نحو الفعل. الإنسان يفعل ثم يتأمل، ولا يتأمل ثم يفعل. إن فعل تأمل، وإن تأمل فلا يفعل. وكل فعل إنسانى له بدايته فى إحساس بالحاجة وشعور بالغياب. فالغياب دعوى للحضور، والعدم نداء للوجود، على عكس جان بول سارتر، الوجود عدم. لا يقوم الوجود على شئ مثل وجود البلغم والبصاق والزئبق، الوجود الهش عند جابريل مارسل، الوجود من أجل الموت عند هيدجر. الفعل يخلق وجه منفعته. والنسبى يقود إلى المطلق، والشر إلى الخير، والسالب إلى الموجب، والشيطان إلى الإله.

وهنا تبرز قضية الصيرورة والشكل أو الصورة. فكل واقعة مكتفية بذاتها ليست واقعة غريبة على الديمومة. فكما ننتقل من فكرة العدم إلى الوجود فإننا نعزو إلى الوجود صورا رياضية ومنطقية تعطينا تصورا ثابتا للواقع. والسبب أن النظر من أجل النظر، وليس من أجل العمل. المطلق يماسنا وأحيانا يخترقنا ويعيش فينا. جوهره نفسى وليس رياضيا أو منطقيا. ومع ذلك ينضوى على نفسه. فهو الديمومة. دور العقل هو توجيه الأفعال. وما يهم فى الفعل هو النتيجة أكثر من الوسيلة ما دامت تؤدى إلى النتيجة. والنشاط الإنسانى منغمس فى العالم المادى. وحتى ينتقل النشاط من فعل إلى فعل تتحول المادة من حالة إلى حالة.

وهذا يتطلب فى البداية التآزر الحسى الحركى ثم التطابق الكامل مع الإدراك والفعل.

ومن هنا أتت ضرورة التمييز بين الجسم والصفة أو بتعبير القدماء بين الجوهر والعرض، أو بتعبير اللاهوتيين بين الذات والصفات. الأول ثابت، والثانى متحرك. والمتحرك يهرب باستمرار من إدراك العلم.

وأول وظيفة للإدراك هو رؤية تغيرات مبدئية فى صورة صفات أو حالات بسيطة بعمل مركّز. وأكبر منها قوة الفعل من نوع حيوانى. ويحدث التقدم من الأشياء إلى الصفات والحركات. فالحياة تتطور فى أشكال وصور متعددة. يغير الجسد صورته كل لحظة. والواقع تغير دائم للصور. والصورة لحظة على مسار التطور. هناك إذن ثلاثة موضوعات للتمثل: الصفات، والصور أو الماهيات والأفعال. تقابلها ثلاثة أنواع من الكلمات: الصفات والأسماء والأفعال[1].

تتغير الصيرورة إلى ما لا نهاية. وهى حركات كيفية متعددة. فالحركة كيفية وتطور وامتداد. الحركة فى الخارج وهم كما هو الحال فى السينماتوغرافية. حركة دائرية بسرعة أمام العين تنتج حركة الصورة. فيدرك وهم الحركة. آلية معرفتنا العادية ذات طبيعة سينماتوغرافية. وعلى هذا الأساس أقام زينون الإيلى حججه لنفى الحركة خلطا بين المكان والزمان، بين المنقسم والدائم. هناك صيرورة من المهد إلى اللحد، من الطفولة إلى الشيخوخة. المهم هو انتزاع آلية السينماتوغرافيا من الفكر.

---

(١) Ibid., pp. 298-313.

ويمكن تأصيل آلية الفكر السينماتوجرافية عند أفلاطون وأرسطو[1]. وقد بدأت المدرسة الإيلية ذلك بصدمة الصيرورة لعادات الفكر، وصعوبة وضعها فى إطار لغوى. فأصبحت ضحية وهم خالص. ردت الصيرورة الكيفية إلى صيرورة تطورية امتدادية. وتجد الروح ما هو عصى على التغير، الصفة، الصورة، الماهية، الغاية. هذه هى موضوعات الفلسفة فى العصر القديم، فلسفة الصور أو فلسفة الأفكار أو المثل. ولكلمة فكرة Eidos ثلاثة معانى: الصفة، والصورة، أو الماهية، والغاية أو الهدف لفعل التحقق. وهى وجهات نظر ثلاث للصفة والاسم والفعل التى تطابق المقولات الثلاث الرئيسية للغة. الصفة لحظة من الصيرورة، والصورة لحظة فى التطور، والماهية هى الصورة المتوسطة. ويمكن الوصول إلى فلسفة المثل بتطبيق الآلية السينماتوجرافية للعقل فى تحليله الواقع. وينتج ذلك عن فيزيقا وكوسمولوجيا بل ولاهوت. ولا توجد فلسفة شاملة مثل الفلسفة اليونانية من أفلاطون إلى أفلوطين مرورا بأرسطو (وإلى حد ما بالرواقيين). وفى الفلسفة اليونانية تبدو الغريزة السينماتوجرافية للفكر على أوسع نطاق.

هناك فى الحركة أكثر مما فى الأوضاع المتتالية للمتحرك، وفى الصيرورة أكثر من الصور المتعاقبة عليه، وفى التطور أكثر مما فى الصور المتحققة. ثم يقلب العقل النظام ويجعل الفلسفة القديمة من صنعه. يجعلها أقرب إلى الثبات منها إلى الحركة، وإلى العدم منها إلى الوجود، ومن الصورة منها إلى المادة. ويصعد الخلود فوق الزمان عن طريق التجريد، ويصبح الله الصورة المتحركة للخلود. بدأت الفلسفة القديمة بالزمان والمكان، وانتهت إلى الخلود

---

(١) Ibid., pp. 313-28.

والمجرد. الفيزيقا منطق مدلل، وفلسفة فطرية للذهن. ويسقط المنطق فى المكان والزمان. وتنشأ الحركة من تساقط الثابت.

يقسم الفكر اليونانى الواقع إلى جزئين، مادة وصورة، متحرك وثابت، ناقص وكامل، عدم ووجود. الله عند أرسطو وأفلاطون الفكر أو المثال أحد الطرفين. وعند أفلاطون وأفلوطين يتضمن وضع الواقع المتزامن مع كل دورات الواقع المتوسطة بينه وبين العدم الخالص. الله عند أرسطو هو فكر الفكر.

وتتفق الفيزيقا الطبيعية مع العقل الإنسانى لاتفاق الطبيعة مع المنطق. لذلك ارتبط العلم الآلى بالفلسفة القديمة.

ويبدأ العلم الحديث أيضا مثل العلم القديم بالمنهج السينماتوجرافى. إذ يتطلب التفكير فى الحركة جهدا زائدا للذهن من أجل زيادة أثرنا على الأشياء. ويتطلب الفعل إعادة التكيف. والمعرفة من أجل الفعل.

لقد أرجع القدماء النظام الفيزيقى إلى النظام الحيوى أى ارجاع القوانين إلى الأنواع. فى حين أراد المحدثون حل الأنواع بالقوانين. لقد آمن العلم القديم بأنه يعرف بما فيه الكفاية موضوعه عندما يلاحظ لحظاته المتميزة. فى حين أن العلم الحديث يتعامل معه فى كل لحظاته. فالصور عند أفلاطون وأرسطو لحظات متميزة للمادة. وطبيعيات أرسطو مقولات الأعلى والأسفل، والنقل التلقائى، والنقلة الجبرية. أما جاليليو فلا يعتبر فى الطبيعة أى لحظات متميزة. فكل شئ يتحلل فى الزمان من أجل الوصول إلى وصف كلى. وعند كبلر وجاليليو لا يمكن تقسيم الزمان موضوعيا لأنه لا يتضمن تمفصلات موضوعية. بل نقسمه كما نشاء إلى اختلاف فى الدرجة وليس فى النوع. وكلاهما خاضع

للآلية السينماتوجرافية. يكتفى العلم الحديث بالوصف الكيفى للموضوعات التى يوجد بينها وبين الموجودات العضوية. وهى تفسيرات كمية. ولم يحتج كبلر إلى التجربة. العلم القديم ينصب على التصورات فى حين أن العلم الحديث يبحث عن القوانين. يضع أرسطو التصور، فى حين أن كبلر يبحث عن القانون. ومبدأ أرشميدس قانون تجريبى.

علم القدماء ثابت لا يهتم بالزمان، فى حين أن العلم الحديث عند جاليليو وكبلر يدخل الزمان فى الاعتبار. يتحدد العلم الحديث بتطلعه إلى أخذ الزمان كمعامل مستقل، المهم هو أى زمان؟ هو الزمان الموضوعى بمعنى عدد الحركة كما هو الحال عند أرسطو. فالحركة تمثل الزمان، والخط يمثل تياره. ومن ثم يتحول الزمان إلى مكان، والتوالى إلى تجاور، والمتصل إلى منقطع، والديمومة إلى عدد وحساب. الديمومة مطلق فى الشعور. ديمومة العالم واحدة مع حرية الخلق على اتساع الكون. وزمن القياس غير زمن الخلق. وتقدم الوعى غير تطور المادة. إما أن يكون الزمان اختراعا وإما لا يكون شيئا. وباختصار، إذا تميزت الفيزيقا المعاصرة عن القديمة بأنها تعتبر أى لحظة فى الزمان فإنها أيضا تقوم على استبدال زمان الاختراع بالزمان الخطى. ويتطلب زمان الاختراع جهد التعاطف والمشاركة. المعرفة العلمية ترمز للواقع وتحوله إلى واقع إنسانى أكثر مما تعبر عنه. الأولى معرفة بالحدس، والثانية معرفة بالعقل. لقد أهمل القدماء الزمان. ووضع المحدثون كل لحظاته على نفس المستوى. فى حين أن الزمان نمو متصل للمطلق فى تطور الأشياء، وخالق مستمر لأشكال

جديدة. وبهذا المعنى العلم والميتافيزيقا نقيضان. وفى كلتا الحالتين، يخضع كلاهما لآلية الفكرة "السينماتوجرافية[1].

وتتأرجح الميتافيزيقا بين الطريقين. ويتضح هذا التأرج عند ديكارت. إذ يؤكد الآلية الشاملة ومن ثم نسبية الحركة وإطلاقية الزمان. ومع ذلك يعتقد ديكارت باختيار الإنسان الحر. ويضع فوق حتمية القوانين الطبيعية لاحتمية الأفعال الإنسانية، وبالتالى الزمان الطويل باعتباره ديمومة حيث الإبداع والخلق والتتابع الحق. وفى هذه الديمومة يظهر خلق الله المتجدد. آلية ديكارت منهج أكثر منها نظرية. ويستأنف المنهج السينماتوجرافى[2].

واستأنف اسبينوزا وليبنتز عمل ديكارت. ووضعا الفيزيقا فى نسق واحد، عودا إلى الفلسفة القديمة عند أرسطو. وقسموا الواقع إلى نصفين، كم وكيف، يتجه الأول نحو البدن، والثانى نحو النفس[3]. وكان يمكن معالجة هذه الثنائية بدلا من أخذ نصف الواقع دون القسم الأخر على التبادل، وترجمة أحدهما بلغة الآخر. لذلك لزمت الحاجة إلى آلية إلهية للسيطرة عليه. جعل اسبينوزا العالم فكرا وامتدادا كما جعلها ديكارت من قبل الحركة والامتداد. وجعله ليبنتز مجموعة من المونادات، يتحكم فيها الوجود الإلهى. وهى متماثلة كيفا فيما بينها. والله هو الجامع بينهما من خلال قانون الانسجام المسبق. وهو أشبه باللوح المحفوظ. والكل ليس له أجزاء ولكنه يتكرر إلى ما لا نهاية، ويتكامل مع بعضه البعض. والله هو الكل الشامل وليس وجهة نظر. فى حين أن الله عند اسبينوزا هو أحد جوانب الواقع، الطبيعة الطابعة فى مقابل الطبيعة المطبوعة.

---

(١) Ibid., pp. 328-44.
(٢) Ibid., pp. 344-6.
(٣) Ibid., pp. 346-55. ظاهرة هامشية Epiphenoméne.

لقد خلط ليبنتز بين الزمان والمكان فى الواقع وفى الإدراك. فأصبح الزمان مجموع وجهات النظر لكل موناد على نفسه. والمكان وجهات نظر كل الموناد على الله. ومن ثم لم يختلف كثيرا اسبينوزا وليبنتز عن الفلسفة القديمة التى جسدها أفلوطين فى تصوره لعالم المعقولات. وفى كلا المذهبين يعطى الواقع وتعطى الحقيقة كلية فى الخلود. كلاهما يرفض واقعا يتخلق تدريجيا فى ديمومة مطلقة.

ومع ذلك، ومن وسط هذا الخلود وعالم الأفكار خرج المحسوس موضوعا لعلم تجريبى، الفيزياء أو الكيمياء لدراسة المادة الصماء، والبيولوجيا لدراسة الكائن الحى فزيولوجيا وكيميائيا باعتباره أيضا مادة صماء. ونشأ علم السيكوفيزيقا آخذا الكائن الحى موضوعا له. فى حين أن التجربة الحية لها طريق آخر يميز بين الدماغ والوعى، بين المخ والشعور. انتهت ميتافيزيقا ليبنتز إلى اعتبار الوعى أحد مظاهر الطبيعة وليس الطبيعة كلها. هى ظاهرة هامشية. وقد تجلى ذلك فى علم الطب فى القرن الثامن عشر وفى مذهب الواحدية المعاصر.

ثم أتى كانط بفلسفة النقدية ليضع علما شاملا يضم الواقع فى شموله، ويستأنف تأسيس الميتافيزيقا الحديثة. الله هو وحدة المعرفة. والفكر هو فكر الموضوع وفكر الذات فى آن واحد كما يتصور أرسطو الله عاقلا ومعقولا. وضم الميتافيزيقا القديمة والعلم الحديث معا، أرسطو قديما واسبينوزا وليبنتز حديثا فى حدة المعرفة التى يمثلها الله. وتساءل كانط إذا كان هذا الافتراض ضروريا للعلم الحديث، وهو افتراض القطعية التى مثلها فولف وليبنتز فى ألمانيا. الفكر ذات وموضوع. ولا يمكن للعلم أن يكون نسقا من القوانين دون أن

يمر على العقل. الفرق بين القطعية والنقد هو الفرق بين "يجب أن يكون" و"يكفى أن يكون". وآثر أن يؤسس علما بطريقة جاليليو، وهو البحث عن العالم المعقول، الناتج عن تماهى العقل والطبيعة. وهو علم رياضى مجرد لا شخصى كما حاول ليبنتز من قبل فى "الرياضيات الشاملة". الله فى الفلسفة النقدية ليس جوهرا مشخصا بل هو مثال للعقل. إله صورى ليس إلها بعد، بل يمكن أن يصير إلها. وهو ما وضح عند هيجل وكيركجارد وريتان فى أن الله لا يكون بل يصير، والتحول فى تصور الله والعالم والإنسان من الكينونة إلى الصيرورة، من {كل شئ هالك إلا وجهه} و{كل من عليها فان ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام} إلى {كل يوم هو فى شأن}. العلم إنسانى خالص. وهو ما تجلى أيضا من كانط إلى فشته فى "نظرية العلم".

ومع ذلك، هناك فى نسق العلم عند ديكارت وكانط عنصر لا عقلى هو "الصدق الإلهى" عند ديكارت و"الشئ فى ذاته" عند كانط. والحقيقة أن العالم كما يتصوره برجسون عصى على العقل. وهو الفرق بين التفاؤل فى بداية الوعى الأوربى والتشاؤم فى نهايته. فالنقد عند كانط هو قسمة العمل بين العقل والطبيعة، بين الذات والموضوع كما عرض فى "نقد العقل الخالص". فقد انتقل من الفيزيقى إلى الحيوى، ومن الحيوى إلى النفسى. والتجربة قاصرة على أن تصل إلى تخوم العقل، الحدوس حسية فى مستوى أدنى من العقل. أصبحت المعرفة عند كانط عالما رمزيا. وتعنى أن المادة تتجه نحو العقل كما يتجه العقل نحو المادة[1].

---

(١) Ibid., pp. 355-62. الرياضيات الشاملة Mathesis Universalis، عصى Refracteur.

ما نقص كانط هو عالم الديمومة بعد أن اعتبر الزمان فى المكان. "نقد العقل الخالص" مناقض للحرف لو فهم حرفيا، وللروح لو فهم مجازيا فى آن واحد. لا يعترف بعالم وسط بين اللازمانى والزمانى. فكل حدس حسى بالضرورة. وكل مقولة فارغة بالضرورة. ولا يوجد مكان لعالم الحياة وعالم الشعور كعالم متوسط بين العالمين. لا يوجد مكان للديمومة بدلا من أن تتحول إلى مجموعة من اللحظات. والتخطيط الترنسندنتالى مجرد جامع للإحساسات المادية والقوالب الفارغة[1].

لذلك اتجه الفلاسفة بعد كانط إلى حدس الخلود، الحدس اللازمانى كرد فعل على نسبية كانط. وحاولوا وضع نظرية جديدة فى العلم كما فعل فشته، بها الديمومة والحياة والإرادة كرد فعل على الآلية. وبدلا من الآلية لجأوا إلى التجربة الخالصة. وبدلا من منهج التحليل والقسمة استعملوا التركيب والتوحيد.

لم يعرف العلم فى القرن التاسع عشر إلا علم الوقائع الجزئية. ولم يعرف الديمومة العيانية التى أخطأتها نظرية التطور والتى وضعت التقدم فى المادة وحدها، وليس فى الروح أو فى العقل المتجه نحو الكمال، فى الخارج وليس فى الداخل. فلا فرق بهذا المعنى بين كانط وسبنسر فى تصوره للتطور. فقد خرج سبنسر من كانط، وآلية سبنسر نفسها هى آلية كانط، مرة فى العقل ومرة فى المادة. وفى كلتا الحالتين لا يوجد تطور ولا صيرورة لأنهما بعيدان عن عالم الحياة.

منهج سبنسر منهج مصطنع يهدف إلى تصور التطور من شذرات جزئية متطورة، وكأن التطور تراكم كمى، عمليات حسابية. خطؤه هو تصوره للواقع

---

(١) التخطيط Schématisme هى الحلقة المتوسطة بين الحساسية الترنسندنتالية والتحليل الترنسندنتالى فى "نقد العقل الخالص".

فى إحدى صوره، يقطعه ويحوله إلى شذرات يركبها ويجاورها من أجل خلق حركة بينها. أسقط الإرادة لحساب الأفعال الشرطية المنعكسة كما هو الحال فى معامل علم النفس ومراكز دراسة الأعصاب والدماغ. وقع فى التوازى بين المادة والروح. الطبيعة تنعكس فى الروح ويطابق البناء الداخلى للفكر جزءا جزءا، بناء الأشياء. خطأ سبنسر الرئيسى هو التعامل مع التجربة وكأنها قد تمت. فى حين أن المسألة هى كيف تمت التجربة. ليست العلاقة بين الأشياء مجرد قوانين يضعها الفكر حتى وإن تطابق. الخطأ هو قياس الاستدلال على الكل بالاستدلال على الأجزاء. وهو ما رفضه هوسرل أيضا فى المبحث الثالث "الأجزاء والكل" فى "بحوث منطقية". وهو ما لا ينطبق على الديمومة العيانية. ليس الواقع مادية خام يمكن تقطيعها بل حركة وطاقة، وتيار متصل. حياة الوعى. المادة والهندسة صنوان، ولكنها متميزة عن تيار الشعور. المادة حركة تسقط، وليست وعيا يرتفع. رسالة الفلسفة فى هذا التمييز بين المادة والروح. وهى ليست فقط عودة الروح إلى ذاته، اتحاد الوعى الإنسانى مع المبدأ الحى مصدره، والاتصال بجهد الخالق. هو تعميق الضيرورة، وهو التطور الحق، وبالتالى التطور الحقيقى للعلم، بمعنى مجموعة من الحقائق المبرهن عليها، وليس مدرسية جديدة نشأت فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر حول فيزيقا جاليليو كما نشأت الفيزياء القديمة حول أرسطو[1].

---

(١) Ibid., pp. 363-9. عيانى Concert.

الفصل الرابع

منبعا الأخلاق والدين

الفصل الرابع
منبعا الأخلاق والدين

مقدمة: الموضوع والمنهج[1].

وبعد ربع قرن من التطور الخالق الذى صدر عام ١٩٠٧ وكان عمر برجسون ثمانية وأربعين عاما صدر "منبعا الأخلاق والدين" عام ١٩٣٢ وبرجسون ثلاثة وسبعون عامل. وهو نهاية المطاف. فقد توفى برجسون بعد تسع سنوات. لم يكتب شيئا خلالها. لذلك يمكن القول بأن "منبعا الأخلاق والدين" هو الذى يعبر عن فلسفة برجسون الأخيرة فى التجربة الصوفية.

ويكشف العنوان هذه المرة بوضوح عن الثنائية المتعارضة فى فكر برجسون والتى كشفت عنها العناوين السابقة صراحة مثل "المادة والذاكرة" ، "التطور الخالق". هناك منبعان للأخلاق والدين، الثابت والمتحرك، العقل والحدس، المجتمع والفرد، الواقع والمثال، التكيف والبطولة، وبتعبير الأصوليين القدماء "التنزيل" و"التأويل"، الفقة والتصوف، الشريعة والحقيقة، العامة والخاصة. ولا فرق بين الأخلاق والدين من حيث المنبع، الشكل والمضمون، القانون والمحبة، اليهودية والمسيحية. فالدين أخلاق كما هو معروف فى الحديث" إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق" وكما حُدد التصوف بأنه "أخلاق كريمة فى زمن كريم". فالتجربة الصوفية هى المصب النهائى للدافع الحيوى كما يكتمل الوحى فى "الإسلام".

---

(١) H. Bergson: Les deux sources de la morale et de la Religion, 76ieme éd., Puf., Paris, 1955.

والكتاب موجه ضد كانط فى الفصل الأول "الإلزام الخلقى"، وضد ليفى بريل فى الفصل الثانى "الدين الثابت". ومع التجربة الصوفية فى الفصل الثالث "الدين المتحرك"، وضد الحضارة الآلية الحديثة فى الفصل الرابع "ملاحظات ختامية، الآلية والتصوف". ولا تذكر الأعلام كثيرا. فقد أصبحت نماذج لمذاهب وتيارات. وهى أهم من الأعلام. فالحقائق مستقلة عن الأشخاص الذين يعلنوها.

ويمثل الأخلاق العقلية الأخلاق اليونانية، أفلاطون وسقراط وأرسطو وأفلوطين والرواقية. وينضم إليهم كانط واسبينوزا وليبنتز فى العصر الحديث. ومن الاتجاه الطبيعى روسو. ويمثل الاتجاه التجريبى من القدماء ابيقور والابيقورية. ومن المحدثين ليفى بريل ودوركايم وستيوارت مل وسبنسر وآدم سميث وكومت. ومن الاتجاه النفسى وليم جيمس، ومن الاتجاه الحيوى نيتشه.

ومن نماذج التصوف المسيحى جان دارك والقديس بولس والقديسة كاترين من سينا والقديسة تيرزا. ومن التصوف الشرقى بوذا والبوذية والبرهمانية واليانية. ومن ديانات مصر القديمة إيزيس وأوزوريس واخناتون، وعبادة فرعون، وآلهة طيبة. ومن بلاد الشرق تذكر الهند والصين وإيران ومصر. ومن الأبطال الروائيين مكبث[1].

---

(١) الاتجاه العقلى من القدماء أفلاطون (٩)، أفلاطونى (٣) أفلاطونية جديدة، أفلاطونى جديد (١) الأفلاطونية (٢) الفيثاغورثية (٤)، سقراط (٣٠)،سقراطى (٣)، أرسطو (٨)، اليونان (٦) أفلوطين (٣)، فيثاغورس (٣)، رواقى (٥)، الرواقية (٣) زينون، أمونيوس (١)، ومن المحدثين روسو (٦)، كانط (٥)، ليبنتز اسبينوزى (١). الاتجاه التجريبى من القدماء أبيقورية (٢)، أبيقور أبيقورى (١). ومن المحدثين ليفى بريل (٧)، سبنسر (٢)، لفنجستون، موسى، هوبيرت (١)، دوركايم (٢) آدم سميث (١)، ستيوارت مل (٢)، كومت (١) والاتجاه النفسى عند وليم جيمس (٦)، نيتشه (١). ومن التصوف المسيحى: جان دارك (٢) القديسة كاترين، القديسة تريزا (١) ومن الأنبياء يسوع (١) ومن=

والكتاب مقسم إلى أربعة فصول دون مقدمة أو خاتمة. الأول "الالتزام الخلقى"، والثانى "الدين الثابت"، والثالث "الدين المتحرك"، والرابع "ملاحظات ختامية، الآلية والتصوف". أكبرها الثانى "الدين الثابت". وهو الدين من وجهة نظر المدرسة الاجتماعية التى يحتلها ليفى بريل ودوركايم، ثم الأول "الإلتزام الخلقى" الذى يمثله كانط، ثم الثالث "الدين المتحرك" الذى يمثله الصوفية المسيحيون والشرقيون دون ذكر للصوفية المسلمين أو اليهود. والرابع "ملاحظات ختامية" الآلية والتصوف" أصغرها عن نقد الحضارة المادية الآلية الحديثة. بالرغم من تعادل التفاؤل والتشاؤم فى "الإلزام الخلقى"، و"الدين الثابت" لأن الدافع الحيوى ما زال مستمرا بالرغم من قسمته الثنائية إلى فرع يتوقف، وفرع يستمر، إلا أن التفاؤل يبلغ مداه فى "الدين الحركى" حتى ينتصر الدافع الحيوى ويبلغ مداه فى التجربة الصوفية. ثم يسود التشاؤم فى الفصل الرابع فى وصف الحضارة الغربية التى تحولت من التصوف إلى الآلية، وتوقف الدافع الحيوى نهائيا عندها بعد مقاومة العالم له، وبلوغ الحضارة الأوربية منتهاها.

٢- **الإلزام الخلقى**[١]. منذ نعومة الأظفار ويتم المنع والتحريم والالتزام بطاعة الآباء والمعلمين. فما مصدر الأمر الاجتماعى؟ هل هو أمر طبيعى أم مضاد للطبيعة؟. والأمر يستلزم طاعة الأدنى للأعلى. ويتم تنفيذ العادات كمطلب اجتماعى. فالمجتمع يعيش فى كل عضو فيه. ومع ذلك، المجتمع الإنسانى

=التابعين القديس بولص (١). ومن التصوف. اليونانى أمونيوس (١) الايرانيون (١) ومن ديانات الشرق: البوذية (٧) بوذا (٣) البرهمانية (٥) اليانية (٢)، الهند (٥) هندى.
(١) ومن ديانات مصر: اخناتون، ايزيس، أوزوريس. ومن الأبطال الروائيين مكبث(١).
(١) D.S.M.R., pp. 1-103.

مجموع من الكائنات الحرة بإجماع الناس. وطاعة العادات الاجتماعية لا تنفي حرية الأفراد. ويلزم المجتمع أفراده، ولكنه لا يحتم عليهم أفعالهم. وهذا هو الفرق بين "ما يجب" و"ما ينبغي أن يكون". علاقة الإلزام بالضرورة مثل علاقة العادة بالطبيعة(١).

يقوم الدين بتضييق المسافة التي ضاقت من قبل بفضل العادات الاجتماعية بين أمر المجتمع وقانون الطبيعة. وتقوم العادة اعتمادا على العقل والخيال بما يقوم به الدين بعد ذلك عن طريق التضامن الاجتماعي وجماعة المؤمنين. فالأخلاق مقدمة للدين وخاتمته، منبعه ومصبه، بدايته ونهايته.

ويوجد الإنسان في المجتمع. فالإنسان كائن اجتماعي كما قرر الفارابي من قبل(٢). في حين جعل آدم سميث "الشاهد المنصف" ذات حاسة خلقية قادرة على الحكم والسلوك(٣). وكما يعيش الإنسان في المجتمع يعيش المجتمع في الإنسان. فالمجتمع كائن إنساني. المجتمع بالنسبة الإنسان مثل علاقة الدائرة بالمركز. وعلاقة الإنسان بالمجتمع مثل علاقة المركز بالمحيط. ومن ثم فإن الإلزام الخلقي الفردي الخالص عند كانط بصرف النظر عن الضرورات الاجتماعية واللغوية والعملية لا وجود له. والفرد الخالص الذي لا ينتمي إلى مجتمع من وضع الخيال. وما يُظن أنه ضرورة فردية هو ضرورة اجتماعية لأن الفرد كائن اجتماعي. صحيح يستطيع الفرد أن يقاوم المقاومة في حالة وجود توتر أو

---

(١) Ibid., pp. 1-7.
(٢) Ibid., pp. 7-11.
(٣) Ibid., pp. 11-15.

تناقض بين أخلاق الفرد ومتطلبات الجماعة. وهى مقاومة اجتماعية وليست مقاومة الفرد لنفسه[1].

"الأمر الجازم" أشبه بالأمر الحربى. ويمثل سقوطا فى التطور الصاعد عندما تنقسم أخلاق الحياة إلى أعلى وأخلاق الواجب إلى أسفل. فالالتزام بقاعدة أقل تطورا عن الاستمرار فى الحياة. ولا ينشأ الإلزام من العقل بل من الحياة أى من الدافع الحيوى. فالعقل فى حاجة إلى لغة وعادة. وإلزام الحياة طبيعة وتلقائية دون أمر. فى الإلزام الخلقى تغيب الحرية. وفى إلزام الحياة تتخلق الأفعال الحرة[2].

ينتمى الإلزام الخلقى إلى أخلاق المجتمعات المغلقة. وهو معنى ما قاله ماكبث فى رواية شكسبير الشهيرة. "الفعل جنون، والجنون فعل". ليس الفعل إملاء من العقل أو طاعة لأمره بل هو تعبير عن اللاعقل أو الجنون. والتقابل بين المجتمع والإنسانية هو نفس التقابل بين المغلق والمفتوح. والخلاف بينهما هو خلاف فى النوع وليس فقط خلافا فى الدرجة. ولا ينتقل الإنسان من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح إلا من خلال الدين أى الانتقال من حب الذات إلى حب الإنسانية. فى حين تقتصر الفلسفات على بيان أهمية الإنسان، وكرامة الشخصية الإنسانية[3].

هذا الاختراق الرأسى يسميه برجسون "نداء البطل". والبطل هو إنسان غير عادى مثل القديس فى المسيحية أو حكيم اليونان أو نبى إسرائيل أو براهمة

---

(١) Ibid., pp. 15-19.
(٢) Ibid., pp. 19-23.
(٣) Ibid., pp. 23-29.

البوذية وغيرهم. الأخلاق المفتوحة هو هذا النموذج. فالأخلاق الكاملة نداء من أعلى إلى أسفل كما يقول عمر الخيام.

سمعت صوتا هاتفا فى السحر نادى من الغيب غفاة البشر

وهو النداء الذى سمعته جان دارك لتحرير فرنسا من الاحتلال البريطانى. فى هذا النداء يتوحد الإنسان مع النموذج، والخاص مع العام، والفرد مع الشامل. ويصبح مبدأ للفعل أو قوة سارية فى الوجود أو دافعا حيويا للسلوك. وهو صوت الضمير عند بتلر. الإلزام الخلقى إذن هو إلزام اجتماعى بالرغم من أن العقل يظنه من طبيعته وإملائه. وبين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق الإنسانية هناك اختلاف فى النوع وليس فقط اختلافا فى الدرجة، نظرا لأن الإنسان كائن اجتماعى(١).

والنفس الإنسانية أيضا نوعان: نفس مغلقة، ونفس مفتوحة. النفس المغلقة هى والبدن والمجتمع شئ واحد تتجه نحو المنفعة والمصلحة الشخصية. فى حين أن النفس المفتوحة يحركها حب العائلة وحب الوطن وحب الإنسانية. ويوجهها دافع الحب(٢).

وهناك فرق بين الدافع والانفعال. الدافع أقرب إلى الحس والغريزة عند العامة. فى حين أن الانفعال أقرب إلى الوجدان والتعاطف والمشاركة عند الخاصة. وهو بداية الفن والأخلاق(٣).

---

(١) Ibid., pp. 29-33. البراهمة Arahants.
(٢) Ibid., pp. 33-5.
(٣) Ibid., pp. 35-6. دافع Propulsim. انفعال Emotion.

الانفعال بداية الإبداع بعد أن يتوقف العقل مع الغريزة والعمل ومتطلبات المجتمع. لذلك أبدع جان جاك روسو لأنه بدأ بالانفعال وليس بالعقل، بالتجربة الحية وليس بالكتاب والنظرية، بالعودة إلى الطبيعة وليس بالعودة إلى النص. وهى تجربة الشرق عامة واليابان خاصة فى الفن والدين، فى الحب والأخلاق. وفى هذه التجربة يتم الاتصال بين الإنسانى والإلهى.

ويتسم الانفعال بالجدة. ويتضمن معانى. الوجدان والعاطفة والإحساس وهو تيار متصل بين الماضى والحاضر والمستقبل، وتوتر بين حالتين. يتجه نحو الإحساس من أدنى ونحو التمثل من أعلى. ويحل إلى ما تحت العقل مرة وإلى ما فوق العقل مرة أخرى. هو أقرب إلى الطابع "النسوى" منه إلى الطابع الذكورى لرقته وعذوبته. وتخرج الأعمال الفنية الكبرى من الانفعال الأصيل بالتوحد بين الفنان وموضوعه عن طريق الحدس والتعاطف مع الشئ ضد التقليد والتفاهة والفن الرخيص وهو ما سماه شيللر الفرح الذى يقضى على تقاليد الموضة[1].

ويتحول قدر كبير من الانفعال إلى التمثل. ونفرح عندما نظن أن الدين إذا ما أتى بأخلاق جديدة فإنه يفرضها عن طريق الميتافيزيقا أى العقائد واللاهوت، والآراء حول الله العالم والعلاقة بينهما. يُحكم على سمو الأخلاق بسمو الميتافيزيقا وعمقها فى حين أن العقل لا يستطيع الحكم على سمو الأخلاق. والفلسفة فى النهاية تضاف إلى الفلسفات الأخرى دون أن يُحدث ذلك تقدما فى

---

(١) Ibid., pp. 36-44. الوجدان Emotion، العاطفة Sentiment، الإحساس Sensibilité. انظر أيضا: عود إلى النص أم عود إلى الطبيعة، قضايا معاصرة جـ١ فى فكرنا المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٦ ص .

الأخلاق. قبل الأخلاق الجديدة والدين الجديد هناك الانفعال الذى يشع كدافع حيوى فى الإرادة وفى العقل. تعبر الميتافيزيقا والأخلاق عن نفس الشئ. ودور المصلحين والصوفية والقديسيين هو التعبير عن انفعالات خاصة لنفس متفتحة انفصلت عن الطبيعة التى سجنتها فيها وفى المدينة[١].

ومن هنا أتت أهمية التحرر من العقبات المادية أمام النفس، التحرر من مغالطات زينون لنفى الحركة وللحاق بالحركة ذاتها، التحرر من قسمة الحركة إلى وحدتها، من سير السلحفاة إلى قفزة أشيل[٢].

وعلى هذا النحو تستطيع الإنسانية أن تتقدم إلى الأمام. فحب الإنسانية يحرك النفس. ومن ثم تنقسم الأخلاق فى اندفاعها إما إلى أسفل نحو المجتمع وإما إلى أعلى نحو الإنسانية. الأولى العادات والأعراف والأخلاق الاجتماعية المرتبطة بغريزة حب البقاء. والثانى الحب والتعاطف الوجدانى. ليس الالتزام أمرا خلقيا بل دافعا حيويا كما قال جويو من قبل. رواد الإنسانية يخرقون سياج المدن. ولإرادة الحياة أصالتها وعبقريتها القادرة على تحدى كل الحواجز. وبتعبير اسبينوزا تتحرر الإنسانية من الطبيعة المطبوعة بواسطة الطبيعة الطابعة. علاقة الأخلاق الأولى بالأخلاق الثانية هى علاقة السكون بالحركة، والواقع بالممكن، والمكان بالزمان، والكم بالكيف، والامتداد بالتوتر، والضرورة بالحرية[٣].

---

(١) Ibid., pp. 44-51.
(٢) Ibid., pp. 51-2.
(٣) Ibid., pp. 52-7. جويو H. M. Guyau.

الأخلاق الأولى أخلاق مغلقة، والثانية. أخلاق مفتوحة[1]. الأولى تقوم على المجتمع المادى أو العقل الصورى، والثانية على الدافع الحيوى وحب الإنسانية. الأولى أخلاق المادة، والثانية أخلاق الروح. وقد عبرت "المواعظ على الجبل" عن هذه الثنائية فى صياغة "قيل لكم... وأنا أقول لكم". الأولى الأخلاق الثابتة والثانية، الأخلاق المتحركة. الأولى أخلاق محلية خاصة بكل شعب، والثانية أخلاق عامة شاملة لكل الشعوب.

لقد استطاع القدماء الوصول إلى الهندسة والفكرة والمثال ولكنهم لم يتوصلوا إلى الدافع الحيوى الذى يجعل الثابت ينقلب إلى المتحرك، ومن مواطن المدينة إلى مواطن العالم. لقد اقتربت المسيحية والرواقية من الأخلاق الثانية إلى حد ما دون أن تعبر إليها. وقد بعث حب بجماليون فى التمثال الحياة كما صور محمد إقبال ذلك فى "ضرب الكليم"، وتفجير موسى المياه من الحجر بضربة من عصاه. وبالحماس تسرى النفس إلى باقى النفوس كالحريق.

ومن فلاسفة اليونان اقترب سقراط من ذلك، بالنشاط العقلى والوظيفة المنطقية للروح عن طريق استعمال السخرية لاستبعاد كل ما هو مضاد للروح المشينة مبينا تناقضاتها. وهكذا أخبرت كاهنة معبد دلف عن رسالة سقراط، فقير مع فقراء، منخرط وسط الشعب، ويتحدث بلغة شعبية. لا يكتب شيئا حتى يبقى فكره حيا، من القلب إلى القلب. تحرر من مطالب الجسد. يصاحبه شيطان ينبهه إذا ما حاد عن الطريق. دافع عن نفسه أمام القضاء. واستشهد كما فعل كبار

---

(١) Ibid., pp. 57-65.

المتدينين والصوفية. تعاليمه عقلية، ولكنها تجاوزت العقل. وأشعل سقراط لدى تلاميذه النار. هذا هو موقف الحكيم.

وقد كان ذلك بداية الجدل الأفلاطونى كما عبر أفلاطون عن ذلك. ثم طور أفلاطون السقراطية إلى نظريته فى النفس فى محاورة "فيدون" المتحررة من البدن وانفعالاتها الخلاقة. وكان ذلك قلب الميتافيزيقا اليونانية مع بعض الأفلاطونية الجديدة فى الإسكندرية.

وقد تسرب ذلك كله إلى روح الإنجيل. لذلك تحدث الآباء عن القديس سقراط. وظلت الأفلاطونية تيارا رئيسيا فى المسيحية. تعبر عن جوهرها الأول قبل أن تتحلو إلى أرسطية، عقلية مادية، تكلست باللاهوت العقائدى، والقوالب المدرسية. كان سقراط مساويا ليسوع.

ثم سقط ذلك كله من جديد فى التجريبية الأخلاقية عند الأبيقورين والقورينائين. وضاعت روح الشرق من الفلسفة اليونانية كما ضاعت الديمقراطية الأثينية. وضاع معها الحدس والإلهام. وانتهت الغنائية والشاعرية من الفلسفة اليونانية، ووقعت فى التجريبية الساذجة.

وبين النفس المغلقة والنفس المفتوحة هناك النفس التى تتفتح فى فترة تحول من الثابت إلى المتحرك. وهو طريق العقل اليونانى الذى وصل إلى قمة العقل الاستنباطى، ولكنه ظل دون الحدس والإلهام. كان العقل مرتبطا بالمنطق، غلق العقل على نفسه، وبالعلم، توجيه العقل نحو المادة. كان مجرد تخطيط كما عبر عن ذلك كانط فى "التخطيط الترنسندنتالى"، يدخل مادة الحساسية فى فراغ المقولات. لذلك انهارت الأخلاق اليونانية.

يؤرخ برجسون للأخلاق اليونانية كأحد مراحل تطور الوعى الأخلاقى كما فعل هيجل من قبل فى "ظاهريات الروح".

كان المكسب من هذا التفريع الأول بين الأخلاق الاجتماعية والأخلاق التى تسمو عليها، بين قوتى الطرد والجذب، الطرد الاجتماعى والجذب الصوفى، هو احترام الذات. وكانت الذات هى الذات الاجتماعية، ذات الجماعة أو بتعبير الاجتماعيين "العقل البدائى" عند ليفى بريل[١]. فالجماعة هى التى تحرك الفرد، والفرد مجرد معبّر عن الجماعة بكل ما تطلبه من غرور. وقد تجلى ذلك فى المجتمع الرومانى، والإحساس بالشرف[٢].

ثم تتكامل كل المفاهيم الخلقية وتصب فى مفهوم واحد هو العدالة[٣]. وتتضمن أيضا مفاهيم المساواة والتعويض. وهى من معانى التوازن والاعتدال. وهى مقياس اجتماعى يوجد فى كل المجتمعات ضد الإيذاء والإضرار والإهانة للغير. لذلك تتضمن أيضا اجراءات العقاب كما هو واضح فى "العين بالعين والسن بالسن". والعقاب مماثل للجريمة وهو القصاص {والجروح قصاص} العدالة مفهوم اجتماعى، تمارس داخل المجتمع بطبقاته الاجتماعية. وعليها أقام أفلاطون جمهوريته. وهو مفهوم تجارى تبادلى نابع من طبيعة المجتمعات القديمة. وهو مفهوم كمى يتضمن القياس والزيادة والنقصان. كما يتضمن الخطأ كما حدث لزينون فى حججه ضد الحركة القائمة على القسمة. تنكر القفزة والنقل

---

(١) Ibid., pp. 65-8.

(٢) Ibid., pp. 68-81.

(٣) العدالة Justice وليس العدل الذى يحيل إلى العدل الإلهى.

الفجائى والتى قام عليها كيركجارد نقده للجدل الهيجلى قبل أن يقيم عليها برجسون نقده للتطور الكمى المتصل الحلقات.

والحقيقة أن مفهوم العدالة الإنسانية الكمى يتم تجاوزه بمفهوم العدل الإلهى كما هو واضح لدى أنبياء بنى إسرائيل. وهى عدالة السماء التى تجب قوانين الأرض وكما هو واضح فى مسرحية "أنتيجون" ليوريبدس عندما رفض كريون أن يوارى جثة أخيها الثرى طبقا لقانون الأرض، وأصرت أنتيجون أن يوارى طبقا لقوانين السماء. وهى عدالة قائمة على اختيار "يهوه" لبنى إسرائيل وكما عبر عن ذلك أشعيا فى دفاعه عن العدل الشامل. وهو فى رأى برجسون ما يميز إسرائيل عن باقى الشعوب بفضل العهد أو الميثاق الذى عقده "يهوه". معه ومع ذلك يظل هذا المفهوم الجديد للعدل داخل حدود المدينة ليس اليونانية بل الشعب المختار. ويتوقف التقدم من جديد. وهو نفس السؤال الذى وضعه أفلاطون: هل البشر من أصل واحد وجوهرهم واحد؟ وأجاب بالنفى لتبرير نظام العبودية ولقسمة الناس إلى أحرار وعبيد، يونان وبرابرة، مواطنين وأجانب. الأولون أصحاب حقوق بلا واجبات. والأخرون أصحاب واجبات بلا حقوق. وظلت هذه القسمة لدى الشعوب القديمة التى لم تدخل المسيحية.

واستطاعت الصين أن تصل إلى مبادئ أخلاقية سامية ولكنها لم تقدمها للإنسانية جمعاء، بل ظلت للحين وحدها.

ومع الرواقية ثم المسيحية ظهرت الأخلاق الشاملة التى تعلن أن البشر جميعا أخوة. وهو ما أكده الإسلام بعد ذلك فى حديث "وأنا شهيد على أن عباد الله إخوانا" خلق الناس جميعا من نفس واحدة ومن أصل واحد {وهو الذى خلكم من نفس واحدة}" كلكم لآدم، وآدم من تراب". وانقضت ثمانية عشر قرنا حتى

يؤكد على ذلك، عندما أعلن المتطهرون الأمريكيون "حقوق الإنسان"[1]. ثم أكدتها الثورة الفرنسية. وكان الإنجيل قد وضع بذورها.

وانبثق من مفهوم العدالة مفهوم الحرية، حرية الفرد دون النيل من حرية الآخرين. كما انبثق مفهوم المساواة فى الحق والحرية. فكل الأفراد فى المجتمع أحرار متساوون. وتولدت الأفكار من بعضها البعض كما تتولد الألحان، فالأخلاق هى موسيقى الضمير.

والخلاصة أن التطور الاجتماعى هو أساس مفهوم الواجب. ليس تطور بمجتمع بعينه بل تطور الهيئة الاجتماعية. الأول تطور، والثانى تقدم، الأول يعطى العدالة المغلقة، بينما يعطى الثانى العدالة المفتوحة، وهو ما يدل على أن الإلزام الخلقى له معنيان.

وينشأ هذان المنبعان من قوتين: الضغط والتطلع، الضغط من أعلى إلى أسفل مثل القهر والتسلط، والتطلع هو الجذب من أسفل إلى أعلى كالإلهام والنداء والاختيار. الأول من الخارج، والثانى من الداخل إلى الخارج. الأول ضغط، والثانى رفع. وبلغة التراث القديم، الأول فقه والثانى تصوف، الأول "تنزيل" والثانى "تأويل". الأول للعامة والثانى للخاصة، الأول واقع والثانى ممكن، الأول ضرورة والثانى حرية.

وتستمر ثنائيات برجسون بين الاكتساب والموهبة، والوراثة والطبيعة، والتقليد والتجديد، والمحافظة والتحرر، والمنطق والتصوف، والعقلانية والدافع الحيوى[2]. الأول أوامر مملاة طبقا لمقتضيات اجتماعية لاشخصية، فى حين أن

---

(١) المتطهرون Puritains.

(٢) Ibid., pp. 81-4.

الثانى نداء إلى الضمير الإنسانى لأشخاص يمثلون ذروة الإنسانية. الأول تحت العقل، والثانى فوق العقل. وكلاهما يعملان على مستوين مختلفين من النفس الإنسانية، العقل والحدس. وقد أعطى كانط المثل على ذلك عندما عهد صديق إلى صديقه بمبلغ من المال كأمانة للحفاظ عليها. فالأمر الأخلاقى هو الحفاظ على الوديعة بأى ثمن تحت أى ظرف حتى ولو كان فى ذلك التضحية بالنفس. وهو نفس المثل الذى أعطاه جويو من قبل بإعطاء أم طفلها مبلغا من المال لشراء حاجة لها من عند البقال على الجهة الأخرى من الطريق وصدم عربة له وهرع الأم إليه والطفل يمد يده إليها قابضا على النقود وهو يحتضر: أماه! لم أفرط فى الأمانة! وهى أخلاق "الإيتكيت" "والبروتوكول" و"الموضة"، والآداب الاجتماعية التى بدونها تتحول الحياة الاجتماعية من النظام إلى الفوضى. وهو الفرق بين الفنان المقلد والفنان المبدع، بين قواعد المنطق والتفكير الطبيعى، بين القبلى والبعدى بلغة كانط، بين الاختيار العقلى المسبق والقفز الإرادى، بين النصيحة والطبيعة، بين السلحفاة وأشيل[1].

أما الدافع الحيوى فيتجلى فى العباقرة وليس فى المجتمعات البشرية كلها أو فى الإنسانية كلها التى يتحكم فيها العقل أو العادة أو المادة. لديهم انفعال خلاق، يدفع النفوس المتميزة فتشع حماسا وحرارة دون إكراه {لا اكراه فى الدين}. ومن ثم يظهر التقابل بين "الضغط الاجتماعى" و"دافع الحب". وبالرغم من تناقضهما إلا أنهما متكاملان. فالحياة تتطلب كليهما معا، الزواج الرتيب والحب العاشق. وتمثلهما الشقيقتان "كيتى" و"أنا" فى "أنا كارنينا لتولستوى"[2].

---

(١) Ibid., pp. 85-96.
(٢) Ibid., pp. 97-9.

وهو التقابل أيضا بين الغطاء والكشف، والستر والتجلى بلغة الصوفية. وعليهما تقوم مناهج التربية، النقل والإبداع، ومناهج التفكير، العقل والحدس، والحياة اليومية، حياة الجماعة وحياة الفرد، ونمطا المعرفة، الدين والعلم، ونمطا الدين، القانون أو المحبة. وهو الصراع الشهير لدينا بين الفقهاء والصوفية، بين "التنزيل" و"التأويل"، بين الظاهر والباطن، بين أهل النظر وأهل الذوق، بين العلم الإنسانى والعلم اللدنى، بين التحصيل والتعلم والاكتساب من ناحية والبروق والهوامع واللوامع من ناحية أخرى، بين الفعل والجذب، وبين النوم واليقظة "الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا"، وعند برجسون بين الإلزام القاهر والدافع الحيوى، بين الغموض والوضوح، بين التعقيد والبساطة[1].

٣- **الدين الثابت**[2]. الدين الثابت هو الدين الاجتماعى الذى عرضه أوجست كومت وليفى بريل ودوركايم، وظيفة اجتماعية للتكيف مع الواقع وإدخال السعادة الوهمية فى قلوب البشر. وهو مهين للعقل الإنسانى يحكم العقل عليه بأنه دين خاطئ، ومناقض للعقل، ومجموعة من الضلالات. تمارس العنف وتدعى الخلود. يحل أحيانا محل العلم والفن والفلسفة لدى عديد من الشعوب. يُعارضه الإنسان العاقل، خاصة إذا عمت الخرافات والخزعبلات. قد يخلو مجتمع من الفلسفة أو الفن أو العلم ولكن لا يوجد مجتمع خال من الدين. والإنسان أيضا هو الوحيد الذى يستطيع أن يعلق وجوده على اللامعقول.

تحدّث الاجتماعيون عن "العقلية البدائية" لدى الشعوب المتدينة. وقد كانت كل الشعوب كذلك فى مرحلة أولى من مراحل التطور. وهو ما لاحظه ليفى

---

(١) Ibid., pp. 99-103. الغطاء، الستر Dressage، الكشف، التجلى Mysticité.

(٢) Ibid., pp. 105-220.

بريل فى رحلاته المتعددة. وقد تطور العقل البشرى منذ ذلك العهد البائد حتى الآن. بل إن المنطق الطبيعى قد يتجاوز العقلية البدائية. وأحيانا يبدو الإنسان وكأنه لم يتغير. إذ يمارس الإنسان العاقل الحديث ما كان يمارسه الإنسان البدائى من لامعقول. وقد تساءل من قبل: لماذا يبحث الإنسان عن العقول الفردية وراء هذه الأشياء فى حين أنها من الخلق الجمعى أى من العقل الاجتماعى. المشكلة إذن هى كيف استطاعت الخرافات أن تحكم حياة الكائنات العاقلة؟ وإذا كانت العقلية البدائية تنطبق على الشعوب الأولى فإنها مازالت مستمرة لدى الإنسان المعاصر فى بنائه النفسى. والحديث عن التمثلات الجماعية لا يحل مشكلة البناء النفسى الفردى[1].

يقوم الدين قديما وحديثا بوظيفة الأسطورة فى حياة الإنسان[2]. وتشمل الأسطورة الحلم والخيال واليوتوبيا والعالم البديل. وهو ما لاحظه ماركس من قبل من أن الدين من صنع الوهم كما هو معروف فى المثل العامى، الجعان يحلم بسوق العيش" و"اللى يخاف من عفريت يطلع له". هى وظيفة يجتمع فيها الحى والذاكرة والخيال والروح. وهو ميدان الأدب، والرواية الخيالية، والأساطير. قد يستغنى شعب عن الآداب والأساطير ولكن لا يستغنى عن الدين الأسطورى. لم يكن الدين على الإطلاق من صنع العقل بل من وضع الخيال. ليست وظيفته الفهم بل التصوير والتخييل بعبارة القدماء. هى حاجة اجتماعية قبل أن تكون حاجة فردية. هى بداية الهلوسة. لا يطابق شئ منها الواقع أو العقل أو التجربة.

---

(١) Ibid., pp. 105-11.

(٢) Ibid., pp. 111-5. الأسطورة Fabulation. وهو نفس معنى خيال، أسطورة Fiction.

هى مجرد أسطورة تقوى فيها الصورة، وتسيطر على الحس، وتؤثر فى سلوك، وتمنع آخر. لا يتعلق الأمر بصواب أو خطأ، بعقل أو خبل، بواقع أو خيال، بل بوظيفة اجتماعية، التكيف مع الواقع، وإشباع الحاجات الفعلية أو الوهمية. فالوظيفة الأسطورية من عمل الذهن من أجل المنفعة. وهذا هو قصد الطبيعة. تقوم بدور الغريزة من حيث المحافظة على البقاء. لذلك يستمر الدين طالما بقى الإنسان على الأرض، وإن تغيرت أشكاله من بدائية إلى متحضرة، من لا عقلية إلى عقلية. إذ يقوم فى كل الحالات بوظيفة ملأ الفراغ بين الذات والعالم أو السقوط بين الأنا والواقع إذا ما توقف الدافع الحيوى، واستمرت القدرة على الخلق والإبداع. الدين الأسطورى بهذا المعنى من اختراع الوهم طبقا لضرورات الحياة العملية، وهو الوهم السعيد.

والدافع الحيوى مفهوم تجريبى خالص مثل الظواهر البيولوجية والفزيولوجية والكيميائية. ويسير طبقا لقانون الانتقاء والوراثة. وهو مفهوم بسيط طبقا لمبدأ اقتصاد الفكر فى العلوم الوضعية. إنما الفرق بينه وبين القوانين العضوية أنه ليس العقل الآلى للعل الخارجية بل هو دافع باطنى من جذر إلى بذر خلال الأفراد، يحمل الحياة فى اتجاه معين، من البسيط إلى المركب. هو أشبه بالسبب الخاص مضافا إلى المادة لأن المادة آلة وعقبة فى نفس الوقت. يقسم ما يبين مثل القسمة إلى الغريزة والعقل فى تطور الأحياء. ولا يمكن التنبؤ بالصور المستقبلية التى يتجلى فيها الدافع الحيوى ولا بقفزاته ووثباته مهما عرفنا الآلية والغائية. ولا يمكن استنباطه من صور سابقة. يشعر الفرد به وبعدم قسمته ووحدته وديمومته المتصلة. هى إرادة الحياة المناهضة لكل العقبات من أجل التجاوز والاستمرار فى الوثبة الحيوية.

فى الإنسان إذن قدرتان: العقلانية والاجتماعية، القدرة على التفكير والقدرة على المشاركة الاجتماعية. ويتفرد بالعقلانية، ولا يشاركه فيها أحد من الكائنات الحية. أما المشاركة الاجتماعية فيشاركه فيها النحل والنمل. لذلك خصهما القرآن بسورتين. وتتميز هذه الوظيفة بالنظام والتقدم كما لاحظ أوجست كومت. وكلاهما مقتضيات للعمل وللحياة الاجتماعية[١].

وللوظيفة الأسطورية دور اجتماعى[٢]. فالاجتماعى جوهر الحيوى. "الدين رد فعل دفاعى من الطبيعة ضد قوة الفصل العقلية". يقوم بدور تكيف الإنسان مع الواقع الاجتماعى لتحقيق التوازن. الدين من صنع الوهم والخيال والقدرات الإبداعية للإنسان. الدين والعقل نقيضان. ما لا يدركه العقل يملؤه الدين. وما يدركه العقل يستبعد الدين. فإذا لم تتحقق العدالة فى الأرض تتحول إلى عدل فى السماء للتكيف مع الظلم. وكل ما يحدث من اضطراب على الأرض يتحول إلى قانون فى السماء. فهناك ارتباط بين القانون الطبيعى والقانون الأخلاقى، بين حياة الناس فى الأرض واحباطاتهم وعدالة السماء وشمولها والأمل فيها[٣].

وهنا تنشأ الشخصية المتعددة الجوانب، العملية فى جانب والأسطورية فى جانب آخر، العقلانية فىجانب، والسحرية فى جانب آخر من أجل الثقة فى مواجهة الاضطراب والإحباط حتى تستمر الحياة، وتحويل العالم إلى نظام وأمل. هنا ينشأ الدين. كما يتظاهر الحيوان بالموت لتفادى العدو. وهو ما نفعله نحن تماما. ومن ثم "الدين رد فعل دفاعى من الطبيعة ضد تمثل العقل لحتمية

---

(١) Ibid., pp. 115-18.
(٢) Ibid., pp. 118-20.
(٣) Ibid., pp. 118-23.

الموت" وهو ما حدث فى الدين المصرى القديم. الدين تعويض نفسى عن الناقص حتى يتحمل الإنسان عذاب الأرض ويستمر فى الحياة حتى ولو كان واهما وإلا أصيب بالغم والموت. الدين دعوة إلى الاستمرار فى الحياة حتى فى أحلك الظروف. يعطى الأمل فى المستقل إن أظلم الحاضر وانسد الطريق[١].

وتفرز الوظيفة الأسطورية النافعة من أجل استمرارها القوانين والمؤسسات والأبنية الفخمة مثل الكاتدرائيات والمساجد الكبرى، والعبادات والشعائر والموالد والاحتفالات، وكل ما تحتاجه الأساطير من عبادات، والأديان من مؤسسات. وهو ما سماه كانط الدين المؤسسى فى "الدين فى حدود العقل وحده". وهى مظاهر الدين الشعبى الذى يتداخل فيه كل شئ مع كل شئ، الله والتمثال، النبى والمولد، الحواريون والصحابة والأبطال، القديسون والأولياء، مساجد الخلفاء والبابوات، وأكواخ الصوفية والفقراء، لا فرق بين الحس والخيال، بين الواقع والوهم، بين الصواب والخطأ، بين الحلال والحرام[٢].

وينتشر الخبل واللامعقول كما ينتشر الروح فى الأشياء فى الديانات الطبيعية مثل "المانا" و"الواكندا" و"الأورندا" و"البانتانج". ويتطلب هذا الروح السارى فى الأشياء قدرا كبيرا من الخرافات والسحر للسيطرة على مساره وجلب خياراته، وتجنب مضاره[٣].

---

(١) Ibid., pp. 123-9.

(٢) Ibid., pp. 129-37.

(٣) Ibid., pp. 137-40. انظر "الدين فى حدود العقل وحده لكانط" قضايا معاصرة جـ٢ فى الفكر الغربى المعاصر، دار الفكر العربى، القاهرة ١٩٧٧ ص١٣١-١٧٠.

كما ينشأ الدين للاطمئنان على المجهول، وما لا يمكن التنبؤ به مثل حتمية الموت كما هو الحال الدين المصرى القديم[١]. ولما كان الدافع الحيوى دافعا متفائلا فقد استجاب لهذا التساؤل بالخلود وكل أشكال الأخرويات. وكلها ردود أفعال دفاعية من الطبيعة ضد التمثل من العقل، ومن هامش يائس من معرفة المجهول بين المبادرة والأثر المطلوب[٢].

كما تنشأ الخرافة من إرادة النجاح، ورغبة الإنسان فى التدخل فى القوانين الآلية بعوامل خارجية للسيطرة عليها[٣]. وقد شخص ليفى بريل العقلية البدائية بأنها تتجاهل العلل الثانية لحساب العلل الصوفية. فالعقل المتحضر يعرف قوانين الطبيعة. والعقل البدائى يفرض عليها قوانين من خارجها من التمثلات الجماعية وعلوم السحر السائدة[٤]. ويتجاوز السحر العلاقة بين السابق واللاحق، علاقة التتابع التى تخضع بدورها لقانون لحساب المصادفة التى تخضع للسحر، علاقة العلية، والربط الضرورى بين العلة والمعلول. ويعطى ليفى بريل فى "العقلية البدائية" نماذج عليها. لا شئ يخضع فيها للمصادفة. فلو وقع حجر على رأس إنسان فإنه من صنع الروح الشرير، ودفع تمساح لقارب ليس مصادفة بل من صنع ساحر، وقتل سهم لمحارب أيضا من رمى الشيطان[٥].

---

(١) Ibid., pp. 140-4 المانا Mana فى بولينيزيا، الواكاندا Wakanda عند قبائل سيو Sioux، الأورندا Oranda عند الأركوا Iroqnois، البانتانج Pantang عند الملايزيين.

(٢) Ibid., pp. 144- 5.

(٣) Ibid., pp. 145-7.

(٤) Ibid., pp. 147-50. الخرافة Snperstition.

(٥) Ibid., pp. 150-8.

والحقيقة أن العقلية البدائية توجد أيضا عند الإنسان المتمدين[1]. إذ يظن أنه بالعقل وآليات المادة قادرا على السيطرة على ظواهر الطبيعة فيخلط بين الأنثروبولوجيا والطبيعة، بين الذات والموضوع كما فى الإنسان البدائى إلى الدين خوفا من الطبيعة. وهو نفس رد الفعل الذى حدث عند وليم جيمس إثر الزلزال الذى ضرب سان فرانسيسكو بكاليفورنيا فى إبريل ١٩٠٦ ودمر جزءا من المدينة. فتحدث عن الزلزال وكأنه كائن مشخص فى إله أو شيطان. ففى مواجهة الخطر يلجأ جيمس إلى أنسنة الطبيعة حتى يزول الخوف عنه. فلا فرق بين الروح الذى يسرى بين الأشياء "المانا" عند الإنسان البدائى والعقل الذى يتحكم فى مسارها عند الإنسان المتحضر. وهماً بوهم، وأسطورة بأسطورة[2]. لا فرق بين السحر والعلم. كلاهما قوة للسيطرة على الطبيعة. كلاهما تجربتان. وكل منهما له آلياته. ويتجه كلاهما نحو العمل[3].

يتجه الفعل نحو العمل والتأثير فى الأشياء. لذلك يتطلب العلم جهدا مزدوجا، جهد الخاصة العباقرة لإبداع شئ جديد، وجهد العامة لتبنى العلم والتكيف معه. يدفعه قلق العقل فى البحث والاستقصاء. وهو اختيار الرجل المتحضر. ومع ذلك، ينبثق الحلم والرغبة المكبوتة. وتنشأ الحاجة إلى التجاوز.

وهنا ينشأ السحر عند الإنسان البدائى. وعلاقة السحر بالدين والفلسفة فى حيرة بين الانضمام إلى العلم أو الالتحام بالدين. إذا انضمت إلى العلم فهى رياضيات أو فيزيقا. وإذا انضمت إلى الدين فهى إشراق وذوق وإلهام. فالسحر

---

(١) Ibid., pp. 159-65.
(٢) Ibid., pp. 165-71.
(٣) Ibid., pp. 171-3.

خاصة والدين عامة إفراز الطبيعة من بعض المخاطر التى تهدد الكائن العاقل. وهنا تنشأ حاجة الإنسان إلى طاعة الأوامر وإلى الصلاة[١].

وللسحر مصادره النفسية. الحياة تسبق الفلسفة، والعمل يسبق النظر. ويقوم السحر على أثر الشبيه بالشبيه. فكل يعمل على شاكلته. وهو مغروز فى الطبيعة البشرية، استخراج رغبة تملأ القلب[٢]. ويتلخص موضوع السحر فى عنصرين: الأول، الرغبة فى عمل أى شئ يمكن الحصول عليه. والثانى، ملأ الأشياء بمادة سائلة إنسانية. وهو ما يحل قضية العلاقة بين السحر والعلم، وقضية العلاقة بين السحر والدين.

وتنشأ الحاجة إلى الاعتقاد بالأرواح، فتنتقل الإنسانية من الاعتقاد إلى التعظيم والتبجيل، ومن الإيمان إلى العبادة. يخرج الدين من فلسفة طبيعية هى "النفسانية" التى تعتقد بوجد النفس سارية فى كل شئ. تبدأ بمرحلة سابقة وهى مرحلة التنفسية عندما تخيل الإنسانية قوة لا شخصية مثل المانا سارية فى كل شئ وأن العالم مصنوع له، واتجاه الأشياء الحسنة أو السيئة نحو الإنسان. ثم تتحول الأرواح الفردية إلى فكرة الجوهر اللاشخصى. وقد تحول حضارة الفن الأرواح الفردية إلى آلية أبطال فى الأساطير، نصفها آلهة ونصفها بشر. وفى ديانات الشرق الهند والصين واليابان مرحلة تعدد الآلهة والأساطير كما هو الحال عند اليونان[٣].

---

(١) Ibid., pp. 173-8.
(٢) Ibid., pp. 178-84.
(٣) Ibid., pp. 184-90. النزعة الروحية Animisme. الروحية Animatiste.

ويتم التعامل مع الحيوان كنوع يتم عبادته[١]. وهى مرحلة متوسطة بين الروح السارية فى الأشياء والآلهة الإنسانية. ظهر هذا الدين فى مصر القديمة. وأصبح كل حيوان رمزا لشئ، الثور للقوة، واللبؤة للتدمير، والنسر للأمومة[٢]. وتحول الحيوان فى أفريقيا وباقى الشعوب البدائية إلى "توتم"، مصدر السحر والقداسة والخوف[٣].

وأخيرا ينشأ الاعتقاد فى الآلهة وبداية التحول من الدين الثابت الخارجى إلى الدين المتحرك الداخلى بعد استبعاد مخاطر آليات ما تحت العقل والعودة إلى الطبيعة لأن الإنسان يمثل مرحلة حيوية فى التطور. وهى الحركة المستمرة إلى الأمام. فقد توقف الإنسان مع العقل الذى ساهم فى خلق الوظيفة الأسطورية وما يتعلق بها من سحر وروحية بدائية طبقا لحاجات الأفراد والمجتمعات، وتلبية طموحاتهما. فتحول الإنسان من أدنى العقل إلى ما فوق العقل. ومرحلة الاعتقاد بالإله مرحلة متوسطة فى هذا التحول، وهى مرحلة الأساطير. فالإله شخص. له عيوبه ومزاياه، وطباعه وأسماؤه، وفى علاقة مع الآلهة الأخرى. ويقوم بوظائف هامة. وهناك آلاف من الأرواح الهائمة فى البلاد الأخرى تقوم بنفس الدور مثل "المان" و"البينات". ولها حضور فعال. يمثل تعدد الآلهة تقدما فى تاريخ الحضارة. ويذكر برجسون عددا من آلهة الشعوب القديمة مثل آلهة مصر فى طيبة. آمون، وأمون رع، واخناتون، ومارذوك إله بابل، وآلهة نيبور، وزيوس إله اليونان ونشاطة الآلهة اكسنيوس وهوركيوس وجينثليوس وباقى آلهة

---

(١) Ibid., pp. 190-2.
(٢) Ibid., pp. 192-5.
(٣) Ibid., pp. 195-205 المان Manes، البينات Penates.

الأولمب. وهناك آلة سوريا والصين واليابان وروما وتأليه البشر مثل فرعون والقيصر. ولكل إله وظيفة مثل آلهة الرومان مثل جانوس حارس الباب وفستا حارس البيت. وتتواصل الآلة القديمة. فأوزوريس أقرب الآلهة إلى البنثيون، أودنيس اليونان، ونيشابا بابل. ومن آلة الهند اندرا وآجنى. الأول للمطر، والثانى للنار. وللآلهة وظائف متشابكة مثل آلهة الأرض فى اليابان وديمتير عند اليونان. وفى بابل آنو إله السماء والأرض مثل زيوس فى اليونان، وبوزيدون إله البحر، وهادس إله الجحيم، ومترا إله الشمس فى إيران. وهو هليوس عند اليونان. هناك قنوات إنسانية مشتركة بين آلهة الشعوب. تلبى الحاجات المادية. وتتمثل قيما أخلاقية عندما تتقدم فى السن. ميترا فى الهند بطل الحقيقة والقانون. وأوزوريس إله الفيض والعدل. تحمى البشر وترعاهم.

توجد الآلهة إذن بمعنى تأدية الوظائف الإنسانية وتلبية الحاجات المادية. التاريخ معرفة، والدين سلوك[1]. وكان لتعدد الآلهة والأساطير أثر مزدوج وهو السمو بقوى الإنسان المرئية واللامرئية. وهو ما تحاوله الفلسفة بالرغم من الفرق بين الاثنين، وهو اهتمام الفلسفة بالنظر والدين بالعمل، "إنه رد فعل دفاعى من الطبيعة، ضد ما قد يكون محبطا للفرد ومفككا للجماعة وفى ممارسة العقل".

وللأدب أيضا وظيفة أسطورية[2]. الدين والأدب يخضعان لوظيفة أسطورية خيالية واحدة. الدين أدب، والأدب دين. الدين فن، والفن دين. والنبى شاعر والشاعر نبى. وهو ما لم يعرفه زينون بانكاره الحركة عن طريق القسمة

---

(١) Ibid., pp. 205-11.
(٢) Ibid., pp. 211-2.

العقلية لأنه لم يكن شاعرا ولا نبيا بل سوفسطائيا مأجورا. وفى كليهما خلق فنى، وإبداع أدبى[1].

وتتمثل وظائف الدين فى أنها تحافظ على النظام وعلى الترابط الاجتماعى من خلال الشعائر والعبادات الجماعية.

وتقديم القرابين والضحايا من بقايا الديانات القديمة حتى المناولة والضحية بالحيوان بدلا من الضحية بالإنسان.

هناك تضامن بين الدين والأخلاق بالرغم من أن التاريخ يثبت العكس فقد كان الخطأ ضد الآلهة أكثر من الخطأ ضد مبادئ الأخلاق. يقوم الدين بمهمتين أخلاقية ووطنية يتم الخلط بينهما باستمرار.

وهناك الدين الطبيعى، دين الحياة بين دين العقل والمجتمع ودين الأرواح والآلهة. ومن دين الطبيعة يخرج الدين الحركى تعبيرا عن الطبيعة. الصلاة فى الدين الحركى يكفيها القلب، والتقوى الباطنية دون ألفاظ أو حركات أو مساعدة قسيس.

٤- **الدين الحركى**[2]. ينطلق تيار من الطاقة الخلاقة من المادة ليحصل على ما يستطيع. ولا ينجح أى جهد خلاق إلا على مسار التطور الذى ينتهى إلى الإنسان. وبعد أن يمر بالمادة يأخذ الشعور وكأنه فى قالب صورة العقل الصانع. وينمو الاختراع الذى يأتى به التفكير فيتحول إلى حرية. فاللعقل أخطاره. إذ لا يعيش الإنسان العاقل فقط فى الحاضر. ولا يوجد تفكير بلا توقع، ولا توقع بلا قلق، ولا قلق دون إطلاق مؤقت والارتباط بالحياة. ولا توجد

---

(١) Ibid., pp. 212-20.

(٢) Ibid., pp. 221-82.

إنسانية بلا مجتمع. ويطلب المجتمع من الفرد التجرد الذى لا يعطيه العقل لأنه لا يهتم إلا بالأهداف العملية، وتحقيق المصالح الشخصية والمنافع الاجتماعية. لذلك يستدعى العقل شيئا سواه قادرا على فعل لا يتجزأ. وهى الوظيفة الأسطورية التى منها يتخلق الدين[١].

والدين له معنيان: الدين الثابت والدين الحركى. يربط الأول الإنسان بالحياة، بالفرد وبالمجتمع. وتُقص له حكايات شبيهة بقصص الأطفال من صنع الوظيفة الأسطورية. وهو وضع طاقة حرة خلاقة كوديعة فى المادة. الإنسان وحده هو الذى يتطور إلى ما لا نهاية، فى حين أن المادة عصية على التطور وتقاومه. وكلما زاد هم المستقبل زاد قلق الإنسان على نفسه. أما الدين الحركى فهو التصوف حيث يستمر فيه الدافع الحيوى بلا توقف[٢].

والتصوف، وهو الدين الحركى، موجود فى كل الحضارات. هناك التصوف اليونانى حول الأسرار الوثنية. وكان على اتصال بآلهة مصر القديمة وآلهة بابل كما لاحظ هيرودوت. فلا فرق بين ديونيزيوس والأورفية وإيزيس وأوزوريس فى مصر. وقد قدم وليم جيمس أيضا للتصوف المقارن بين مصر واليونان وبابل. ويتمثل التصوف اليونانى فى الأورفية والفيثاغورية والأفلاطونية والأفلوطينية، والتصوف السكندرى. وظل التصوف اليونانى مخلصا للعقل اليونانى، ولم يتجاوزه إلى حالات الجذب الصوفى. ولم يتجاوز نظرية التأمل عند أفلوطين[٣].

---

(١) Ibid., pp. 221-3.
(٢) Ibid., pp. 223-9.
(٣) Ibid., pp. 229-35.

وهناك التصوف الشرقى فى البرهمانية واليانية والبوذية من أجل خلاص الإنسان من الشهوات والأهواء، وإمكانية السيطرة على انفعالات النفس. التصوف الشرقى قفزة خارج الطبيعة. وفى الهند "اليوجا" طريق إليه. ويحاول بوذا تخليص الإنسان من الآلام. وظلت البوذية أقل من التصوف الكامل الذى يدور حول الفعل والخلق والمحبة. وتستطيع الذات بعد الخلاص أن تثق بذاتها وقدرتها على تحريك الجبال. ومن كبار صوفية الهند راما كريشينا وفيفكانندا. كان تصوفا مفعما بالتشاؤم، والعقل فيه إلى أضيق الحدود. وعرفت إيران التصوف دون أن يعطى برجسون نماذج منه كما أعطى هيجل وجوته وشوبنهور. وهو التصوف الإسلامى عند سعديا وحافظ الرومى. فقد كان أقل علما بحضارات الشرق من الفلاسفة الرومانسيين فى ذروة الوعى الأوربى[١].

وتجاوز التصوف المسيحى التصوفين اليونانى والشرقى جامعا بينهما[٢]. وهو التصوف الكامل، التصوف الخالص بجهد جديد، ونمو الحيوية، وشجاعة زائدة، وقدرة على التحقيق. وذلك عند القديس بولص والقديسة تريزا والقديسة كاترين من سينّا والقديس فرانسوا وجان دارك. وقد ساعد هؤلاء جميعا على نشر المسيحية. ولا ينفصل صورة التصوف عن مادته كما هو الحال لدى جان دارك. ويمثل التصوف المسيحى قفزة إلى الأمام بالاعتماد على الإرادة، ونظرية النور، والوحدة الشاملة، والمعرفة الخالصة[٣].

---

(١) Ibid., pp. 235-40. اليانية Jainisme. راما كريشنا Ramakrishna فيفكانندا Vivekanada. انظر: مقدمة فى علم الاستغراب.

(٢) Ibid., pp. 240-6.

(٣) Ibid., pp. 246-54.

ويصل التصوف إلى حالة الجذب وهى حالة تأمل قصوى، ورؤية بالقلب وتجدد مستمر. يشارك فيه الصوفى كل الصوفية كما يشارك الفلاسفة فى العقل الفعال. والحب طريق إليه، والقرب منه والاتحاد معه كى يصبح الإنسان لهـا. ويعاد تأكيد دور العقل فى القلب، والفلسفة فى الإشراق. وعلاقة الدين بالتصوف مثل علاقة العلم للجميع بالعلم الخاص. واللاهوت المستمر هو من يتحد بالتصوف ميل أنسيلم وايكهارت وكما هو الحال فى الإشراق[1]. ويستأنف التصوف المسيحى دعوة أنبياء بنى إسرائيل بعد تحويلها من رسالة وطنية لشعب خاص إلى رسالة شاملة للشعوب جميعا. ولا يذكر أمثلة من القبالة اليهودية ولا من "الهجادا" لإعطاء نماذج من التصوف اليهودى. ولا يذكر نماذج من التصوف الإسلامى على الإطلاق بالرغم من وجود عديد من دراسات المستشرقين عن الحلاج وابن عربى وغيرهما.

وجود الله فى التصوف وجود شخصى ذاتى لا يبرهن عليه بحجج اللاهوت ولا بالأدلة على وجود الله عند الفلاسفة. لا يعرف إلا بالتجربة. ولا يحتاج إلى معجزات لإثباته كما فعل الأنبياء السابقين. تصوره أرسطو المحرك الأول الذى لا يتحرك. وجعل الله مبدأ وغاية. وجعله أفلاطون مثالا، تعبيرا عن العقل الفردى والاجتماعى. وهو الصانع للعالم. من مادة قديمة هى صور من الدين الثابت. أما الدين الحركى فالله مرتبط بالإرادة وبالحالات النفسية كما هو الحال عند وليم جيمس[2].

---

(١) Ibid., pp. 254-5.
(٢) Ibid., pp. 255-61.

ومع ذلك للتصوف قيمة فلسفية. يتفق عليها جميع الصوفية. هى التجربة الإنسانية الواحدة التى يشترك فيها الجميع وليس اللاهوت. له قيمة رمزية، وحدة البشر ووحدة الأديان كما هو الحال عند ابن عربى. وهو قادر على هز العروش وإسقاط الطغاة وإعادة صياغة علاقة الحاكم بالمحكوم بالتواضع والعبودية. وإذا كانت العلوم والفلسفات والديانات تفرق فإن التصوف يُوحد بأفكاره عن الدافع الحيوى والتطور الخالق. وتنطلق الطاقة فى النهاية من مسار المادة حتى مصب الروح. هو اكتمال غريزة الحشرات، وعقل الإنسان. الغريزة حدسية، والعقل استنباطى استدلالى. وهو مستقل عن اللاهوت والكنيسة، عن العقائد والمؤسسة بعد أن توحدا بالدين وأصبحا بديلا عنه.

يعبر التصوف عن نفسه رمزا. ومهمة الفلسفة تأويله. ويترك الصوفية المشاكل الزائفة التى تفرق أكثر مما تجمع والتى لا حل لها فى العقل. وهو يشبه نقد اخوان الصفا لعلم الكلام. وذلك مثل طبيعة الله بين التجسيم والتشبيه والتنزيه. والله لا يعرف إلا بالشعور به من خلال العاطفة النبيلة، والوصول إليه بالرياضة الروحية[1]. كما لا يشعر باللحن إلا الموسيقى. والمحبة هى موسيقى التصوف حتى ترتقى الروح من مستوى العقل والمجتمع إلى مستوى الخلق والإبداع. والمحبة لا موضوع لها مثل الموسيقى. والله فى حاجة إلينا كما نحن فى حاجة إليه. وهذه هى العلاقة المتبادلة بين الإنسان والله، المشاركة فى المحبة والخلق فى حركة دائرية لا تتوقف ولا تنقطع[2].

---

(١) Ibid., pp. 261-7.
(٢) Ibid., pp. 267-75.

ومن المشاكل الزائفة مشكلة الشر. وتتبع تطور الدافع الحيوى وقدرته على الانطلاق من المنبع إلى المصب، ومن المادة إلى الروح. لا شر فى العالم، بل توقف الدافع الحيوى عند بعض المنعطفات واستمراره فى مسار آخر مما يدفع إلى التفاؤل كما هو الحال عند ليبنتز فى "العدل الإلهى". ويبقى هذا المسار فى الذاكرة من الماضى إلى الحاضر، ويتجه من الحاضر إلى المستقبل. فالشر لا وجود له وجودا قبليا أو أنطولوجيا كما هو الحال فى المانوية بل هو خير متصاعد نحو الكمال. هى درجات فى الكمال وليست فى النقص. العدم وجود سابق والوجود وجود لاحق كما هو الحال فى نظرية الفيض مع تغيير محورها الرأسى إلى محور أفقى[١].

ومشكلة الخلود أيضا مشكلة زائفة لان تجرد النفس عن البدن كما هو الحال عند أفلاطون، حكم قبلى مسبق مع أنه نتيجة لتطور الحياة، واستمرار الدافع الحيوى. فبقاء النفس باستمرار الدافع الحيوى. وهو قادر على كسر القشرة ونمو الشجرة[٢].

٥- ملاحظات ختامية: الآلية والتصوف[٣]. لا ينتشر الدين الحركى بالصور والرموز الخاصة بالوظيفة الأسطورية. وكثيرا ما ينشأ الخلط بين جوهر الدين وصوره وأشكاله. ومهمة الدين الثابت ليست هينة إذ أنها تقضى على الأنانية والغرور أو تهرب إلى نظرية أفلاطون فى المثل ومثال الخير.

---

(١) Ibid., pp. 275-9.
(٢) Ibid., pp. 279-82.
(٣) Ibid., pp. 283-338.

وهناك خطأن: الأول تمثيل الحركة كتناقص تدريجى لمسافة بين وضع المتحرك الثابت ونهاية الحركة وهى ثابتة أيضا ومن ثم الخلو من الحركة. والثانى خاص بتطور الحياة المتصل دون رؤية المنعطفات والانكسارات والتفريعات[1]. وهو ما أثبته "التطور الخالق".

وأهم نتيجة توصل إليها برجسون هو التمييز بين المغلق والمفتوح فى الميدان الاجتماعى. المجتمع المغلق يرتبط أعضاؤه فيما بينهم وحدهم بصرف النظر عن الآخرين، مستعدين للهجوم أو للدفاع، ومتحفزين باستمرار للقتال. الإنسان فيه كالنملة فى خلية النحل. ويتشعب التطور فى مسارين: الغريزة والعقل. مهمة الإلزام الخلقى الترابط الاجتماعى مثل مهمة الوظيفة الأسطورية. وينتقل برجسون من فلسفة الطبيعة التى أدت إلى التصوف إلى الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

والمسار من المجتمع المغلق إلى المجتمع المفتوح، من أسوار المدينة إلى رحاب الإنسانية. الخلاف بينهما فى النوع وليس فقط فى الدرجة. الأول للعامة والثانية للخاصة. الأول إكراه اجتماعى، والثانى تحرر فردى.

ويبقى الطبيعى فى كلتا الحالتين طبقا للمثل القائل "اطرد الطبيعى يعود إليك مهرولا" لأن الطبيعى لا يمكن استبعاده. ومن ثم تخطئ التربية لو قامت فقط على العناصر الموروثة دون الطبيعية. لذلك هناك أخطاء عديدة: حب الذات فى غير مكانه، التفاؤل الساذج، الجهل بالطبيعة الحقة للتقدم، والخلط الشائع بين الميل النظرى والمتوارث والمكتسبات من الآباء إلى الأبناء بعد تعلقها على

---

(١) Ibid., pp. 283-8.

مشجب الميل الطبيعى كما هو الحال عند سبنسر. الطبيعى هو الذى يخلق كبار العلماء والفنانين والجنود والمتخصصين فى كافة أنحاء المعرفة، باستثناء كبار رجال الدولة لأنهم يمثلون المجتمع المغلق[١].

وقد أرادت الطبيعة أن تكبر التجمعات الصغرى إلى مجتمعات أكبر. كما وضعت شروط الحياة بحيث أصبحت الحرب حتمية. فالحرب أحد أسباب الإمبراطوريات. تكونت بالغزو مثل الإمبراطوريات الأسيوية الكبرى، والإمبراطورية الرومانية. لذلك ظهر مبدأ الوطنية للحفاظ على التجمعات من الاندثار وغناء الشعراء الشهادة فى سبيله. كما يُحافظ مبدأ الأنانية على وحدة القبيلة.

والنظام الملكى والنظام النخبوى، كل منهما يقوم على الرئيس. يطيع الناس له طاعة مطلقة. والإنسان عاقل حر. وخطأ نيتشه هى قسمة الناس إلى عبيد وأحرار كما كان الحال عند اليونان. وقد أتت المسيحية للقضاء على هذه القسمة، ووضع نهاية للعقوبات البدنية. فليس فى الطبيعة سجن أو نفى. لا تعرف إلا القصاص. وقد شاركت البرجوازية وليس العمال فى ثورة ١٨٣٠ وثورة ١٨٤٨ ضد مزايا الأغنياء. ثم طالب المثقفون تعليم الجميع. تعتقد الارستقراطية خطأ بتفوقها الساذج الطبيعى واحترام الناس لها لأنها مضاد للدين وللطبيعة على حد سواء[٢].

والديموقراطية أبعد نظام عن المجتمع الطبيعى الذى تسيّره الغريزة. لقد بدأت عند اليونان كديموقراطية مزيفة قائمة على الاسترقاق. ميزتها أنها

---

(١) Ibid., pp. 288-93.
(٢) Ibid., pp. 293-8.

استطاعت أن تتجاوز المجتمع المغلق. واعترفت بحقوق الإنسان. ولكنها تحتاج إلى إنسان قادر على تحقيقها أى "مشرع وذات" كما يرى كانط. وهو الحاكم عند هوبز، والأمير عند ميكافيللى، والزعيم عند ماكس فيبر. تجمع الديموقراطية النظرية بين الحرية والمساواة والإخاء. وجوهرها من الإنجيل، ومحركها الحب. وأصولها الوجدانية عند روسو، ومبادؤها الفلسفية عند كانط. وأساسها الدين عند روسو وكانط معا. وترجع أفكار كانط إلى مذهب فى القنوط، وروسو إلى مذهبه البروتستانتى والكاثوليكى معا. أما الإعلان الأمريكى لحقوق الإنسان عام ١٧٩١ فهو أيضا صدى من أصحاب مذهب التقوى أو القنوط. من البديهيات أن الله أعطى كل البشر حقوقا متساوية لا يمكن خرقها. وخطأ تصور الديموقراطية هو جعلها علمانية مجتثة الجذور عن أصولها الدينية. أما المجتمع الديموقراطى فيتسم بالسلطة والتراتبية والثبات. ومع ذلك الديموقراطية مثل أعلى تتجه الإنسانية نحوه. هو احتجاج على ما يحدث فى العالم. وكل بند من حقوق الإنسان يتحداه سوء الاستخدام له. وفى رأى إميل فاجيه تأتى الديموقراطية حين يموت الناس من الجوع، وليس من مبادئ الحرية والإخاء والمساواة[١].

وتقع الحرب فى المجتمع الطبيعى الذى يتسم بالانغلاق على الذات والترابط الاجتماعى والتراتبية وسلطة الرئيس المطلقة. ويعنى كل ذلك النظام وروح الحرب. الحرب طبيعية طبقاً لمبدأ دارون فى البقاء للأصلح. المبارزة والملاكمة والمصارعة أمور طبيعية مع روح المعاصرة. وكما أن الحرب طبيعية كذلك المقاومة طبيعية. لذلك لزم وضع قواعد لتربية الشعوب اعتمادا

---

(١) Ibid., pp. 299-302.

على الآداب الإنسانية بالرغم من وجود قواعد متضاربة مثل "الإنسان إنسان" و"الإنسان ذئب لأخيه الإنسان". الأولى بين المواطنين، والثانية للأغراب. وأحيانا يكون الغرض من الحرب تدمير الآخر كلية. لذلك فكر البعض في تأسيس "عصبة الأمم" لمنع وقوع الحرب بين الشعوب دون أن يكون لها القوة لفرض ذلك بالسلاح[1].

وترتبط الحرب بالمجتمع الصناعي والعصر الحديث. فالصناعة أداة الحرب بالإضافة إلى عوامل أخرى مثل الزيادة السكانية، غلق المنافذ، الحرمان من المحروقات والمواد الأولية. مهمة المنظمة الدولية القضاء على هذه الأسباب أو التقليل منها. وأخطرها الزيادة السكانية مما يقتضي وضع سياسات لتحديد النسل. ويمكن قسمة المواد الأولية بين الدول. ومبدأ سيادة الدولة قادر على وضع الحلول.

ويمكن الاعتماد على التصوف باعتباره أحد وسائل التغيرات الأخلاقية. ويمكن أن يكون ميزان تعادل مع عصر التصنيع في الغرب وتحقيق السلام بين الشعوب. فلا الصناعة ولا الآلة وحدها قادرة على إسعاد البشر[2].

قوانين التاريخ قوانين بيولوجية مادات الظواهر الإنسانية ظواهر حية. لذلك تتحكم فيها قوانين الحياة والموت، والصحة والمرض والقوة والضعف. لذلك يسير التطور في تيارات وتيارات مضادة، في أفعال وردود أفعال. مسار التطور حلزوني أو مثل حركة البندول، القيام والقعود، النهضة والسقوط، الجهد

---

(١) Ibid., pp. 302-6.
(٢) Ibid., pp. 306-11.

والإجهاد، العمل والتعب، الإقدام والإجماع، التقدم والتأخر، الديمقراطية والدكتاتورية، التعددية البرلمانية والحزب الواحد، الحكم والمعارضة.

يسير التطور إذن فى قسمة، وسعر مزدوج: المادية والروحية، الكم والكيف، الامتداد والتوتر، المكان والزمان، الغريزة والعقل، العقل والحدس، الثابت والمتحرك، إلى آخر هذه الثنائيات البرجسونية. والتكامل بين العنصرين توازن وتعادل. وهو قانون لا يلغى الحرية. لذلك تعشق الإنسانية المأساة (الدراما). فالحياة سيمفونية تجمع بين تقابل الأصوات والهارمونى دون وجود تنافر للأصوات فيها[1].

لقد عرف الناس منذ القرنين الخامس عشر والسادس عشر سهولة الحياة المادية واتساع نطاقها. كما عرف العصر الوسيط نموذج الزهد. هناك إذن جنون مزدوج، الدنيا والآخرة، المادية والروحانية، الغنى والفقر. وقد يكون حمل هذا الجنون المزدوج، والسعار الثنائى هو نموذج الحياة البسيطة التى عرفها الرواقيون من قبل، وعاشها ديوجين بعد أن استبقى وعاء يشرب منه ثم قذف به بعد أن رأى آخر يشرب بيده، تحقيقا لنموذج الحياة البسيطة. وتصبح العودة إلى الطبيعة عند روسو العودة إلى البساطة عند برجسون. والحياة البسيطة ضد حياة الغرور.

وتعمل المرأة كى تكون مساوية للرجل بدلا من انتظار حياة البذخ والترف واللذة والمتعة. وتكون حياتها أيضا نموذج الحياة البسيطة. ويشهد بذلك تاريخ الأفكار. فقد انقسمت الفلسفة بعد أعلامها الكبار إلى الأبيقورية والرواقية بحثا

---

(١) Ibid., pp. 311-9. استقطاب Dichotomie، سُعر ، جنون Frénésie.

عن السعادة ووجودها فى حياة الدنيا أو حياة الآخرة. كل سعر له سعر مضاد. فالحياة مأساة[1].

والخلاصة هو جنون التقابل بين الآلية والتصوف، وبلغتنا بين الدنيا والآخرة. وقد أصبح الإنسان ضحية الاختراع الآلى الذى هو من صنعه وكما وصف ماركس فى الاغتراب عندما يصبح العامل ضحية نتاج عمله. ومع ذلك روح الاختراع هى التى حافظت على مصالح البشرية. هناك الملايين من الجوعى لا يجدون ما يسد رمقهم وكأن الأرض ينقصها المدد. كان هدف الآلة تخفيف جهد الإنسان وزيادة الإنتاج. ومع ذلك، الإنسان مجهد مع نقص فى الإنتاج. وتحول العامل إلى آلة، ونمّط الإنتاج.

وقد اقترب التياران فى القرن الثامن عشر فى دائرة "المعارف الفلسفية". وهبت ريح الديموقراطية فى بدايات العصور الحديثة. كانت الكرامة فى الأمن. ويُرى الحاضر فى الماضى كسراب. وهو أطلق عليه اللاوعى. وتراجع الحاضر أساس الأوهام الفلسفية. لذلك نسقط على القرون الخامس عشر حتى الثامن عشر إنجازاتنا الديموقراطية الحالية.

كانت روح الاختراع قوية منذ الإصلاح وعصر النهضة بعد أن أخذ المثل الأعلى المسيحى أشكالا مضادة. واستمر السعار الثنائى بين الآلية والتصوف. يتعارضان ويتكاملان، يتناقضان ويتعايشان كالبدن والنفس. وقد بين أرنست سيير كيف تتحول الطموحات الوطنية إلى أمانات إلهية، ويتحول الاستعمار إلى تصوف، وتتبدل إرادة القوة إلى رسالة إلهية. وهنا يأتى نداء البطل لإنقاذ

---

(١) Ibid., pp. 319-24.

البشرية مما هى فيه من تضاد. ويرفعها من حضيض الخطأ إلى سمو الخلاص[1].

لقد ارتبط العلم بالمادة على مدى ثلاثة قرون قبل دراسة الروح. واعتمد العلم على الرياضة عامة، والهندسة خاصة. ثم ظهرت أخطاء السيكوفيزيقا فى دراسة الصلة بين البدن والنفس. وحدث رد الفعل الميتافيزيقى والتفسير التعسفى للوقائع فى الميتافيزيقا الروحية. إذا ما اضطر البدن للفعل فإن الروح لا ترى. ليس الدماغ خالقا ولا حافظا للتمثلات بل ينظمها فقط ليجعلها أكثر فاعلية. هى آلة الانتباه إلى الحياة.

وينهى برجسون "منبعا الأخلاق والدين" بهذه العبارة المتشائمة وهو المتفائل بالدافع الحيوى "تئن الإنسانية نصف مطحونة تحت ثقل التقدم الذى صنعته. ولا تعلم أن مستقبلها يعتمد عليها. وعليها أن ترى أولا إذا كانت تريد أن تستقر فى الحياة. وعليها وحدها أن تتساءل بعد ذلك. إذ أرادت أن تحيا فقط أم تعطى جهدا زائدا وضروريا حتى يتحقق على هذا الكوكب المقاوم الوظيفة الأساسية للعالم، أنه آلة لصنع الآلهة"[2].

---

(١) Ibid., pp. 324-38. ارنست سيير Ernest Seilleire.

(٢) Ibid., p. 338.

الفصل الخامس

الديمومة والتزامن، والضحك

١- الديمومة والتزامن[١].

لم يصمت برجسون تماماً على مدى ربع قرن بين "التطور الخالق" عام ١٩٠٧ و"منبعاً الأخلاق والدين" عام ١٩٣٢. فقد صدر له كتاب "الديمومة والتزامنية" عام ١٩٢٣ وعمره أربع وستون عاماً. وهو سجال مع اينشتين حول نظرية النسبية. وبتواضع العلماء واحترامه للعلم انسحب برجسون من السجال بعد أن رد اينشتين عليه. لم يشعر برجسون أن معلوماته الرياضية والفيزيقية قادرة على أن تجعله يستمر فى السجال. فتتوقف، ومنع إعادة "طبع الديمومة والتزامنية" بعد الطبعة الثالثة لأنه أقل من المستوى العلمى المطلوب.وكالعادة أعيدت طباعته عشرات المرات دون الالتزام بوصية الفيلسوف بعد وفاته. وأدرج فى الطبعة المئوية الكاملة لمؤلفاته ١٩٥٩.

ويعتبر من أصعب كتب برجسون فهما لأنه يتطلب معلومات رياضية وفيزيقية عن النسبية. يأخذ طابعاً حجاجيا وليس برهانيا. تنقصه الصور الفنية التى اشتهر بها برجسون لمزيد من الفهم. ولا يمكن تلخيص فصوله فى قضايا فلسفية عامة.

يتبع فيه ذكر النصوص الطويلة، ومراجعة تجارب علماء الفيزياء كما هو الحال فى المناهج التعليمية للمبتدئين، وكما كان يفعل مصطفى عبد الرازق فى ذكر النصوص الطويلة من القدماء قد يقرؤها المحدثون.

---

(١) H. Bergson: Durée et Simultanéité, à propos de la Théoriè d'Einstein, 3iéme éd., paris F. Alcan, 1926 (PUF). وهو الاسم الأول لمؤسس الدار التى أصبحت الآن Press Universiteure de France. وكنا سابقا نترجم Stimltanéité بالمعية.

ولأول مرة يضع برجسون اسم الخصم صراحة فى العنوان الفرعى وهو اينشتين. ولم يفعل ذلك فى باقى عناوين باقى المؤلفات الرئيسية أو الفرعية. وبتحليل أسماء الأعلام يتصدى اينشتين بطبيعة الحال ثم عالما الطبيعة ميكلسون ومورلى، ثم لوزنتز ثم مينكوفسكى ثم ديكارت مؤسس العصور الحديثة ثم نيوتن ثم جاليليو وآخرون غيرهم من علماء الفيزياء المعاصرين(١).

أ-البنية والهدف. وينقسم الكتاب إلى ستة فصول: الأول "النسبية النصفية"، والثانى "النسبية الكاملة"، والثالث "فى طبيعة الزمان"، والرابع "فى تعدد الزمان"، والخامس "أشكال الضوء"، والسادس "المكان والزمان ذو الأبعاد الأربعة". أكبرها الرابع، وأصغرها الثانى والخامس. وهناك تصدير للطبعة الثانية (١٩٢٣) ومقدمة، وملاحظة ختامية وملاحق ثلاثة، الأول الرصاصة، والثانى "التبادلية والسرعة"، والثالث "الزمان الفعلى وخط العالم".

ويعلن برجسون فى التصدير للطبعة الثانية عام ١٩٢٣ عن أن هذه الطبعة الثانية مطابقة للطبعة الأولى مع إضافة بعض الملاحق للرد على بعض الاعتراضات أو تبرير بعض سوء الفهم. الأول يتعلق "بمسار الرصاصة"، والثانى "التبادلية والسرعة"، والثالث "الزمان الفعلى" و"خطوط العالم". وبالرغم من تنوع العناوين فإن الملاحق لها نفس الموضوع، وتنتهى إلى نفس النتيجة. وتبين بوضوح عدم وجود فرق فى الزمان بين نسق متحرك ونسق ثابت(٢).

---

(١) اينشتين(٣)، اينشتينى (٢١)، ميكلسون ومورلى (٢)، مورلى (٢)، ميكلسون(١)، لوزنتز(١٦)، مينكوفسكى (١٢)، ديكارت (٨)، (ديكارتى)، نيوتن (١)، نيوتونى (٢)، موروس (٣)، ميلر (١)، فيتزجيرالد، فوكو، جاليليو، جيوم، سيلكرشتين، ويلز، باكيريل(١)، وفى الهامش لورنتز(٢)، اينشتين، ميكلسون، مورلى (١).

(٢) DS., p, V.

أما المقدمة فإنها تبين أن الغرض من هذا الكتاب هو الكشف عن الخلاف بين تصور اينشتين وتصور برجسون للزمان. ويعترف برجسون بالقيمة العلمية الكبرى لأينشتين وتخصصه الدقيق وبأن تصور برجسون للزمان تغلب عليه عمومية التصورات الفلسفية والعلوم الإنسانية وليس فقط الرياضة والفيزياء. كما أن منهج برجسون منهج تجريبى مباشر دون التعرض لقضية الزمان الشامل. يركز برجسون على تناقضات تصور اينشتين للزمان المتعدد الذى يتسارع أو يتباطأ، وتتابع المتزامنات وتزامن المتتابعات عند تغيير المنظور. وهى نظريات دقيقة تدل على قراءة عبقرية لمعادلات لورنتز، لفظاً بلفظ. يبحث برجسون عن الوقائع المطابقة لها فى عالم التجربة. فى حين ينتهى اينشتين إلى الاعتقاد الشائع عند كل الناس بوجود زمان واحد وشامل. وقد لا يكون الخطأ من اينشتين بل ممن يحاول نقل نظريته إلى ميدان الفلسفة. فهناك تصوران مختلفان للنسبية. الأولى مجردة، والثانية خيالية. الأولى ناقصة، والثانية كاملة. والنظريتان متداخلتان. وبتبديد الخلط يرتفع التناقض.

والزمان الذى يحسبه الفيزيقى هو ما قاله برجسون من قبل فى الديمومة. وقد أهمل الفلاسفة من قبل موضوع الزمان بالرغم من اعترافهم بأهميته. ويبدؤون بوضع الزمان والمكان على نفس المستوى. فإذا تعمقوا فى أحدهما، وهو المكان فى الغالب، فإنهم يقيسون عليه الزمان. ولا يمكن الوصول إلى شىء بهذه الطريقة. فقياس الزمان على المكان قياس خارجى وسطحى تماماً لأننا نستعمل المكان كمقياس ورمز للزمان. وبالتالى نبحث عن خصائص للزمان مشابهة لخصائص المكان، يؤخذ المكان كمرآة للزمان دون رؤية الزمان ذاته. وهذا هو لب المعضلة الفلسفية وقد نبه برجسون على ذلك من قبل فى كل

أعماله السابقة. ويكرر المحاولة من جديد بمناسبة نظرية النسبية لاينشتين. هذا هو سبب تأليف الكتاب. موضوعه محدد للغاية. أخذ برجسون من النظرية النسبية فقط ما يخص موضوع الزمان دون التعرض للقضايا الأخرى. وظل فى إطار نظرية النسبية المحدودة وليس النظرية النسبية العامة[١].

ب- النسبية النصفية المحددة[٢]. لم تقم النسبية النصفية عند ميكلسون- مورلى على التجربة. ومع ذلك تكشف عن الخلاف بين النظرة النفسية والنظرة الفيزيقية، بين الزمان بالمعنى الشائع والزمان بالمعنى الذى يقصده اينشتين. هناك رؤيتان للنسبيه: الأولى جذرية وتصورية، والثانية مخففة وخيالية. ويقوم البرهان كله على الفرق بين زمن الساعة والزمان الشعورى. الأول ينقسم إلى خطوط، والثانى لا ينقسم. ويرجع الخطأ إلى وضع نسق تزامنى داخل نسق حركى. والزمان غير التزامن، الزمان ديمومة، والتزامن تجاور متحرك مع ثابت. وهناك فرق كذلك بين الزمان المجرد الذى لا يعيشه أحد والزمان الذى يعيشه اينشتين باعتباره فرداً، زمان زيد أو عبيد من الناس.

جـ- النسبية المتكاملة[٣]. إذا كانت النسبية النصفية هى النسبة الأحادية الطرف فإن النسبية المتكاملة هى النسبية المتبادلة. احتفظت نسبية اينشتين بتقلص الأجسام حين الحركة، ومد زمانها، وفك التزامن المتتابع.

لقد تحدث ديكارت من قبل عن تبادل الحركة. وتبدو لنا كذلك أكثر مما يبدو التغير الداخلى المطلق. ورؤية ديكارت هى رؤية العلم فى عصره متجاوزاً

---

(١) Ibid., pp. VII- X.

(٢) DS., pp. 1-31. النسبية النصفية la Demi – Relativité.

(٣) Ibid., pp. 32-53.

ميكانيكا نيوتن. ثم تتجاوز النسبية رؤية ديكارت للعلم منذ جاليليو. لذلك تبدو ديناميكا نيوتن منفصلة عن تطور ميكانيكا ديكارت.

د- طبيعة الزمان[1]. يختلط الزمان مع ديمومة الحياة الداخلية والتحول من الشيء إلى الحالة. الديمومة تذكر، وليست ذاكرة شخصية خارجة تنفصل عن الماضي بل هي ديمومة داخلية تتغير، ذاكرة يمتد فيها السابق إلى اللاحق، وليست لحظات منفصلة مثل اللحن الموسيقي. والصعوبة هو الانتقال من الزمن النفسي إلى زمن الأشياء. ومن ثم فالديمومة الشاملة اللاشخصية التي تربط بين الأفراد تجريد وزهم. الديمومة شخصية، ولكل إيقاعها. ولا يمكن تحويلها إلى رياضة كما حاول اينشتين. الزمان الفعلي زمان معيش، وليس متصوراً. ولا يمكن تحويله إلى لحظات متعاقبة. هو حركة متواصلة. ليس الزمان كمسار خيط أو مسار كرة متحركة. الزمان المعيش ليس مجموع لحظات متزامنة أو متعاقبة، أجزاء من الديمومة، زمان تحول إلى مكان خط، وأصبح رمزاً للزمان.

التزامن في اللحظة غير تزامن تيار أشياء متميزة على التبادل. دون تزامن التيار لا يدرك تزامن اللحظات في الحالات الثلاثة: تواصل الحياة الداخلية، تواصل الحركة الإرادية التي يمدها الفكر إلى ما لانهاية، وتواصل حركة ما في المكان. لا تتساوى إذن الديمومة الفعلية مع الزمان المكاني. ومن ثم لا وجود لزمان عام. لا يوجد إلا زمان شخصي لكل فرد. ولا يمكن حسابه إلا بتزامن اللحظات. ولمعرفة تزامن لحظات الساعة تتزامن الحركات مع الديمومة الداخلية. هناك إذن قضيتان الأولى تزامن لخطتي حركتين خارجتين تسمح لنا بقياس المسافة. والثانية تزامن هاتين اللحظتين مع لحظتين في الديمومة

---

(١) Ibid., pp. 54-90.

الداخلية بحيث يمكن قياسها. وقد بين برجسون منذ ثلاثين عاماً أن الزمان المكانى هو فى الحقيقة البعد الرابع للمكان. هذه التزامنيات هو اجتماع لحظات. لا يشارك فى الزمان الفعلى لأنه لا يدوم. هى مجرد رؤى من الذهن تقفز فوق وقفات ضمنية فى الديمومة الشعورية كذلك تتحول الحركة الفعلية من المكان إلى الزمان. الديمومة الحقيقية معيشة. إذ نشعر بأن الزمان يمر.

هـ- تعدد الزمان[1]. لا يوجد زمان واحد وشامل يمكن حسابه على مستوى الكون. بل يوجد زمان شعورى فردى خاص لزيد وعبيد من الناس يعيش زيد زمانه الخاص. ويعتبره نقطة إحالة له. يضع نفسه فى هذا الزمان المنفرد داخل كل نظام. ويترك عبيد إطاره المرجعى الخاص به. يترك وجوده كعالم طبيعى. ويترك شعوره ولا يرى نفسه إلا من خلال رؤية زيد. هناك إذن انقطاع بين زمان زيد وزمان عبيد لا يمكن وصله. وكلما زادت السرعة ابتعد أكثر عن سكونه. العلم موضوعى، والزمان ذاتى، ولا يمكن أن يتحول الزمان من إحساس داخلى كما يقول هوسرل إلى موضوع حسابى كما يحاول اينشتين.

ومصدر الخلط أن افتراض التبادل لا يمكن ترجمته رياضياً إلا فى الأحادية لأن ترجمة اختيار أحد البديلين، رياضياً هو اختياره. والاختيار لا يمكن حسابه. لذلك تتشاور النسبية الأحادية مع النسبية التبادلية. ونظراً لأن منهج أينشتين فى البحث وإجراءاته فى التدوين تؤكد على التعاون بين كل تمثلات العالم من كل وجهات النظر الممكنة، من حقه أخذ وجهة نظره الخاصة (وهو ما لا تقبله الفيزياء القديمة) وكل علاقة بإطاره المرجعي، ويحافظ على التمايز بين الكم الحسابى والكيف الشعوري، بين الحركة كامتداد والحركة

---

(١) Ibid., pp., 91-165.

كتوتر. ولا يوجد شعور مثالى قادر على أن يجمع بين الاثنين إلا إذا كان الشعور الإلهى بتعبير المدرسيين.

وإذا شملت هذه القوانين قوانين الكهرومغناطيسية تكون قد تمت صياغتها فى افتراض إمكانية تحديد التزامن والتتابع الفيزيقى عن طريق المساواة واللامساواة التى تبدو فى المسارات المتحركة: بصرف النظر عما إذا كانت فعلية أو إجرائية. وتستخدم من أجل الاعتراف بالتزامن الطبيعى لأنها علامته. ويمكن قلبه إلى تزامن حدسى وهو ما يسمى التزامن.

كل ما يحدث فى الواقع يحدث فى ذهن عالم الفيزياء. ولا يوجد شىء متتابع فى الخارج يمكن تدوينه. وإدراك ما فى الحركة هو إدراك حاضرها. وكلما زادت السرعة قل ترائى المستقبل. وكله رؤية للحاضر. فالحاضر هو الأساس ترائى الماضى وتوقع المستقبل فيه.

و- أشكال الضوء[1]. تفرض الصور الصارمة للمكان شروطها على صورة الضوء فى الفيزياء القديمة. فى حين تفرض صور الضوء شروطها على الصور الصارمة فى الفيزياء الحديثة. وقد فرضت الحركة صوراً مشوهه فى ثلاثة أنحاء. الأول الأثر العرضى الذى يطابق ما تسميه نظرية النسبية إطالة الزمن. والثانى الأثر الطولى، وهو فك التزامن. والثالث العرض الطولى، وهو تقليص لورنتر.

---

(١) Ibid., pp. 166-87. العرض Transversal. الطولى Longtidunal.

ز- المكان والزمان ذو الأبعاد الأربعة[1]. ما يعطى باعتباره حركة فى مكان فى عدد ما من الأبعاد يمكن تمثله كشكل فى مكان له مكان زائد. وعيب الصور أنها تخضع للآليات السينماتوجرافية أى تخيل الصور متحركة فى المكان وهى فى الذهن نظراً لسرعتها المتلاحقة فتبقى صورة وراء أخرى، وتبدو الحركة فى الواقع وهى فى الذهن. فلا يوجد شىء فى الواقع حدث بل فى طريق الحدوث، وهو ما لاحظه أفلاطون من قبل عندما تصور الزمان نقصا فى الخلود أو غيابا له، لا يوجد أى فرق بين الزمان والمكان الآن. طول الزمان يجعل الشعور بتحرك كما لاحظ عالما الفيزياء سيبلرشين وويلز. وجوهر النظرية النسبية هو وضع النظرة الفعلية والنظرة الضمنية على نفس المستوى دون تمييز فلسفى بين الواقع والممكن أو أرسطى بين ما هو بالفعل وما هو بالقوة.

والملاحظة الختامية أن الزمان فى النظرية النسبية المحدودة والمكان فى النظرية النسبية العامة. ليس الزمان زمان الساعة ولا زمان الحركة. الزمان الفعلى شعورى، والمكان الخالص فعلى. ولا يمكن مط الزمان ولا ضغطه. وقد يكون ديكارت فى بداية العصور الحديثة أصدق عندما تحول من الشىء إلى العلاقة. فاينشتين استمرار فعلى لديكارت[2].

---

(١) Ibid., pp., 188-235. نقص ، غياب Privation، سلبرستين Silberstein، ويلز Wells.

(٢) Ibid., pp. 236-41.

وفى الملاحق الثلاثة الأخيرة يحاول الأول "مسار الرصاصة" مرة أخرى أن يبين أن أهم شيء فى نظرية النسبية هو إطارها المرجعى[١]. وفى الملحق الثانى "تبادل الاسراع" يستمر بيان نظام واحد من خلال تجميع نظم عدة مختلفة[٢]. والملحق الثالث "الزمان الفعلى" و"خط العالم"، يبين أن الملاحظ هو الذى يقيس الزمان على خط بين نقطتين أو زمان الساعة بين دقتين. فالساعة مرتبطة بمحرك يسير فوق خط دائرى مقسم. الزمان الفعلى للمحرك بين نقطتين على الخط أقصر من الخط المقيس بين النقطتين فى نظام موحد. وهو قصير لدرجة أن سرعة المحرك فى النظام الموحد تكون أكبر[٣].

٢- الضحك، محاولة فى دلالة المضحك.

وفى نفس فترة الصمت على مدى ربع قرن منذ "التطور الخالق" عام ١٩٠٧ حتى "منبعا الأخلاق والدين" عام ١٩٣٢ صدر بعد "الديمومة والتزامن ١٩٢٣" عام واحد "الضحك، محاولة فى دلالة المضحك عام ١٩٢٤[٤]. وكان هذا هو السبب فى ضمهما معاً فى فصل واحد لصغر حجمهما ولتقاربهما فى الزمان.

و"الضحك" هو العنوان الرئيسى مثل "الديمومة والتزامن". و"محاولة فى دلالة الضحك" هو العنوان الفرعى، مثل "فيما يتعلق بنظرية اينشتين، "الضحك" هو الجانب الذاتى فى الظاهرة و"المضحك" هو الجانب الموضوعى. وبتعبير

---

(١) Ibid., pp. 243-58.

(٢) Ibid., pp. 159-65.

(٣) Ibid., pp. 266-86.

(٤) H. Bergson: La Rire, essai sur la signification du comique, 123 ieme ed., PUF., Paris, 1958.

هوسرل "الضحك هو قالب الشعور،و"المضحك" هو مضمون الشعور[١]. كان العنوان الفرعى فى الأصل "الضحك مبرهن عليه خاصة بالمضحك"[٢]. وإذا كان "الضحك" ترجمة مستقرة فإن لفظ "الكوميدى" فى العنوان الفرعى يتأرجح بين "المضحك" و"الفكاهى" و"الهزلى". والترجمة الحرفية "المضحك" أدق خاصة أن الألفاظ الأخرى لها ما يقابلها فى اللغات الأجنبية[٣].

وهو ليس كتاباً مؤلفاً. بل كان فى الأصل ثلاث مقالات حول "الضحك" نشرت من قبل فى "مجلة باريس" على ثلاثة أعداد متتالية منذ الأول من فبراير حتى الأول من مارس ١٨٩٩. والمقدمة هى مقدمة الطبعة الثالثة والعشرين عام ١٩٢٤. لذلك تعتبر من عصر "الطاقة الروحية" الذى كتبت معظم مقالات برجسون فيه فى أوائل الأربعينات، عندما كان برجسون مازال يحاول وضع منهج وتطبيقه فى موضوعات الحياة[٤].

وقد أعاد برجسون نشر هذه المقالات الثلاثة فى كتاب يجمع بينها دون أى تغيير، باستثناء بعض التعديلات الشكلية. أضاف فقط بعض أسماء الدراسات التى ظهرت على مدى ربع قرن ١٨٩٩-١٩٢٤ فى الموضوع كالدارس المجتهد. وقد أضافت بعض الإضاءات على الموضوع[٥]. أما المنهج فلم يتغير مما يدل على أن المقالات الثلاثة كانت محاولة لسبر صدق المنهج. ويقوم

---

(١) قالب الشعور Noése. مضمون الشعور Noême.

(٢) Ibid., p. II.

(٣) الفكاهى Anécdotique. الهزلى Bizare.

(٤) Reuve de Paris, 1er et 15 Fevrier, 1er mars, 1899.

(٥) هى حوالى واحد وثلاثون مصدراً مؤلفة ومترجمة. بالفرنسية (١٥)، والإنجليزية(٩)، والألمانية (٧).

المنهج على تحديد إجراءات صنع المضحك بالإضافة إلى ما اتبع من قبل والتى تتلخص فى اختصار آثار المضحك فى صياغة عامة بسيطة. ولا يتناقض هذان المنهجان، ولا يستبعد كل منهما الآخر. إذ أن كل النتائج التى يعطيها المنهج الثانى لا تستبعد نتائج المنهج الأول. ولا نتائج المنهج الثانى تستبعد نتائج المنهج الأول. والنتائج فى كلتا الحالتين دقيقة وعلمية.

والمقال الأول "المضحك بوجه عام، المضحك فى الأشكال والمضحك فى الحركات، قوة نشر المضحك". وهو أطول العناوين وأكثرها تركيباً. والثانى المضحك فى المواقف وفى الكلمات. والثالث "المضحك فى الشخصية". وتتساوى فيما بينها تقريباً من حيث الحجم. وبالإضافة إلى المقدمة هناك ملحق بعنوان "فى تحديدات المضحك وفى المنهج المتبع فى هذا الكتاب" مما يدل مرة ثانية على أن المقالات الثلاثة كانت لسبر صحة المنهج.

ومن حيث أسماء الأعلام يتقدم كاتبا المسرح الفرنسيين موليير ولابيش[1]. وبسكال وجينيول[2]. ومن الفلاسفة أرسطو وكانط، وسبنسر. ومن الكتاب: مارك توين وجوجول وشكسبير وديكنز ولابرييز وغيرهم من أسماء أصحاب الأعمال الأدبية أو من أسماء الكتاب[3].

---

(١) لابيش Labiche كاتب مسرحى فرنسى (١٨١٥-١٨٨٨) له عدة مسرحيات فكاهية مثل "قبعة القش الإيطالية"، "الحصالة Cagnotle"، "رحلة الأستاذ بريشون"، "النحو".

(٢) جينيول Guignol شخصية رئيسية فى مسرح العرائس الفرنسى منذ أواخر القرن التاسع عشر من ليون. وأصبح جينيول وصديقه جنافرون Gnafron شخصيات شعبية فى كل أنحاء فرنسا.

(٣) بسكال (٥)، موليير، لابيش(٤)، جينيول (٢)، سبنسر (١)، مارك توين، جوجول، شكسبير، ديكنز، لابرييز....(١).

أ- المضحك بوجه عام، المضحك فى الأشكال، والمضحك فى الحركات، قوة انتشار المضحك[1]. من الصعب حصار المضحك منذ البداية فى تعريف. والأفضل وصف تجربة أو موقف مضحك مع أقل قدر ممكن من التحديد النظرى ثم الانتهاء إلى التحديد الدقيق بعد التجربة وليس قبلها. وهو منهج برجسون التجريبى الذى يقيم عليه الميتافيزيقا. وهو نتيجة للحدس الذى هو التعاطف العقلى مع الأشياء من أجل إدراك ماهياتها. تحاول تعريفات "المضحك" جعله علاقات مجردة يدركها الذهن بين الأفكار. فهو "تقابل عقلى" أو "تناقض حسى"...الخ. وقد تكون تعريفات دقيقة، ولكنها لا تبين لماذا الضحك؟ من الأفضل جعل الضحك ظاهرة اجتماعية، وظيفة نافعة وهى وظيفة اجتماعية.

وأول موضوع هو الانتباه. فلا يوجد مضحك خارج الرؤية الإنسانية. فالإنسان حيوان ضاحك. وتصاحب الحساسية الضحك. ويتطلب الضحك من أجل إحداث أثره شيئاً مثل التخدير المؤقت للقلب. ويتجه إلى العقل الخالص. المهم هو أن يبقى العقل فى اتصال مع باقى العقول.

ويخفى الضحك خلفية التوافق بل والتآمر مع الضاحكين الآخرين. ويتعلق بعادات أو آراء مجتمع خاص. وينشأ المضحك عندما يوجه الناس الذين يعيشون فى جماعة انتباههم على واحد منهم وإقصاء حساسيتهم، وممارسة أذهانهم[2]. مثال ذلك رجل يجرى فى الطريق، فيتعثر، ويقع، فيضحك المارة. الضحك على اللإرادى ، سوء السير، التوقف فجأة عن سرعة السير، تحول الدافع الحيوى إلى عادة أو تحول العادة إلى دافع حيوى وتحميلها فوق قدراتها أو إسقاط الآلى

---

(١) Ibid., pp. 1-50.

(٢) Ibid., pp. 1-7.

على الحيوى. وتحدد الحالة الخارجية الأثر. فالمضحك بالمصادفة، شيء عرضى، سطحى فى حياة الشخص مثل الساهى. وقد رسم لابرييز عديد من شخصياته بهذه الصورة، حضور النقص بالرغم من حضور الشخص. وتفسر شخصية دون كيشوت على هذا النحو. ومنها أيضاً تطبيق المنطق على الأحلام.

وتشبه الرذيلة انحناء فى النفس. وهى الرذيلة المأساوية. وهناك فرق جوهرى بين الملهاة والمأساة. فى الملهاة الصفات لا تتحول إلى أسماء بل تنسى الأسماء وتبقى الصفات مثل مكبث، لير، هاملت. فى حين فى الملهاة، تبقى الصفات أسماء مثل "البخيل"، "اللاعب"، "الغيور" "البرجوازى النبيل". وقد عالج كيركجارد نفس الموضوع فى التقابل بين المضحك والجاد. المضحك لا شعورى. عالمه التوتر، الشد والإرخاء[1]. يرتبط المضحك بالآلية وبالعادات المنقوصة وجمود الشخصية. الجمود هو الضحك، والضحك هو العقاب. ويتوسط الضحك بين الحياة والفن. فهو الذى يحول الحياة إلى فن ساخر. هو موضوع مشترك بين علم النفس وفلسفة الفن والأبسط هو تعريف سمات المضحك، تعبيرات الوجه...الخ.

والآن: ما الفرق بين المضحك والقبيح؟ ويجعل برجسون المشكلة أكبر تعقيداً من أجل معرفة السبب. قد يكون مضحكاً كل تشويه يحدث لصورة شخص متسق مع نفسه مثل الأحدب. هذا التشويه المضحك هو القبح الهزلى. وهو وضع ثابت إلا أننا نراه متحركاً. يصبح الفعل مضحكاً عندما لا تشرح السبب على نحو طبيعى. الدافع على الضحك هو الآلية، والتصلب والتقلص والانقباض مع السهو الأساسى خاصة فى المضحك فى الشخصية، ومع المغالاة

---

(١) Ibid., pp. 7-17. الشد الإرخاء Elastilité. الجاد Le sérieux.

أو البساطة كطرفى نقيض. بل إن الطبيعة أحياناً تنجح فى وضعها كاريكاتور فى أجسام الأفراد وتنوعها الشديد بين الأنف والأذن الطويلة والعين الجاحظة، بين البدانة والرفع، والطول، والقصر. وهو نوع من الصلابة أكثر من القبح[1].

أما فيما يتعلق بالمضحك فى الأشكال والحركات فإن اتجاهات وحركات وإيماءات الجسم الإنسانى تبعث على الضحك بقدر ما يبعث فينا الجسم على التفكير فى أنه مجرد آلة. إذ يستعير الجسد حركة من مصدر آخر وبطريقة خفية كما هو الحال فى فن التقليد. توضع الآلية داخل الشخص، تضخيم الصغير، وتصغير الكبير. المضحك هو أن داخل الحياة هناك الآلية التى تقلد الحياة دون ما حاجة إلى نظريات معقدة لشرح شىء بسيط أو استنباطه قبلياً بطريقة كانط. وهو ما لاحظه بسكال فى خاطراته من الضحك من صورتين متشابهتين تماماً لأنه التشابه ضد الاختلاف والعموم نقيض الفردية. سبب الضحك إذن هو إدخال الآلى فى الحياة. الضحك رؤية الآلى فى الحى. لذلك تتكرر الأمور المصطنعة فى الملهاة[2].

ينشأ الضحك من إسقاط الآلى على الحى الذى يتجلى فى:

١- إسقاط التصلب على حركة الحياة عن طريق المفاجأة أو التقابل أو التخفى. يقوم على منطق الخيال وليس منطق العقل، وعلى منطق الحلم وليس منطق اليقظة، وعلى منطق المجتمع والعادات والأعراف وليس على منطق البداهة والوضوح. فالجانب الاحتفالى فى المجتمع غطاء له مثل ملابس الفرد. وتعنى الآلية تكيف الحركة على ثبات الصياغة أى إدخال الآلية فى الطبيعة،

---

(١) Ibid., pp. 17-22. سمات Physionomie.

(٢) Ibid., pp. 22-8.

وإدخال المجتمع فى قواعد. وبالتالى استبدال القواعد الإنسانية بقواعد الطبيعة، ووضع الحياة فى قواعد إدارية، وإدخال الجسم الإنسانى فى قواعد مصطنعة، واستبدال الصناعى بالطبيعى.

٢- وينشأ إسقاط الآلى على الحى، وهو مصدر الضحك، من النفس أكثر مما ينشأ من البدن، بل إن حاجات الجسم تنال من النفس. الضحك حادثة تستدعى الانتباه حول جسم إنسان فى حين أن النفس هو السبب. يخطو الجسم فوق النفس، والشكل يريد التقدم على المضمون، والحرف يشاكس الروح. المضحك هو استبدال الوسيلة بالغاية، والشكل بالمضمون. تتوقف الروح على بعض الأشكال، ويرتكن الجسم على بعض العيوب بحيث ينتقل تركيز الانتباه من المضمون إلى الصورة، ومن المعنوى إلى الحى.

٣- الآلية شىء أى التحول الوقتى للشخص إلى شىء. فنضحك كل مرة يظهر فيها الشخص كشىء[١].

ب- المضحك فى الموقف، المضحك فى الكلمات[٢]. بعد المضحك فى الأشكال والاتجاهات والحركات هناك المضحك فى الأفعال والمواقف. فالمسرح تبسيط فج للحياة. ونستطيع التعلم من الكوميديا قدر تعلمنا من الحياة. وألعاب الأطفال أولى محاولات لعب الكبار التى تبعث على الضحك. المضحك كل تنظيم أفعال أو حوادث يعطينا وهم الحياة الإحساس بالترتيب الآلى لها. مثال ذلك الشيطان اللولبى فى مسرح العرائس وتكرار أفعاله. فى التكرار المضحك للكلمات هناك لفظان: عاطفة مركزة تمتد كلولب وفكرة تتلهى بضغط العاطفة

---

(١) Ibid., pp. 28-50.

(٢) Ibid., p. 51-100.

من جديد. ومثال آخر الدمية المتحركة بالخيط، وكرة الثلج. فالضحك حركة اجتماعية تبرز وتقهر بعض لهو الناس والحوادث عن طريق التكرار والقلب وتداخل الخيوط. يكون الموقف مضحكاً عندما ينتمى إلى خطين مستقلين، يمكن تفسيره بطريقتين مختلفتين. المضحك أن يترك الإنسان لأثر التصلب أو السرعة وعدم الرغبة فى قول أو فعل شيء. ويمكن الحصول على كلمة مضحكة بإدخال فكرة متناقضة فى قالب عبارة مختارة. الضحك هو تحويل الانتباه إلى الفيزيقى فى حين أن المعنوى هو السبب. ويحدث الضحك عندما يفهم شيء حقيقة وهو مجاز أو بالتركيز على مادية مجاز تصبح الفكرة مضحكة، ويحدث الضحك بعد تغيير التعبير الطبيعى عن الفكرة بأسلوب آخر.

حـ- المضحك فى الشخصية[1]. ويكون عن طريق التصلب فى الحياة الاجتماعية أو عن طريق وجود بعض العيوب الخلقية فى الناس وأهم صفات الضحك من الشخصية عدم اجتماعيتها أو عدم حركتها. بدلا من التركيز على الأفعال يتم التركيز على الإيماءات. ويتم الضحك من الشخصية غير الاجتماعية ولا مبالاة المشاهد. يركز الفن على الفردى، فى حين يحدث الضحك من العام. المضحك منطق التناقض.

ويدور الملحق حول تعريفات المضحك والمنهج المتبع فى هذا الكتاب[2]. يحدث الضحك عندما يقع التنافر بين العلة والمعلول. وهو تعريف محط اتفاق الكثيرين. وعادة ما يكون التعريف واسعا للغاية لا يبرز السبب الكافى لفهم المضحك. يمكن وصف صناعة المضحك فى الملهاة، والنكتة، وفن المهرج.

---

(١) Ibid., pp. 101-53.

(٢) Ibid., pp, 15-7.

ويمكن معرفة قصد المجتمع من الضحك، وما هو السبب فى التنافر الذى يعطى الإحساس بالملهاة.

وكان قد تناول الموضوع من قبل فى نقده لكتاب جيمس سولى "محاولة فى الضحك، أشكاله وأسبابه، وتطوره، وقيمته"[1]. وهو مجرد عرض مما يدل على اهتمامات برجسون المبكرة بالموضوع. يحدد المؤلف أنواع الضحك فى: الجديد والغريب والشاذ، الشدة والانحراف، الرذائل أو التشويه الأخلاقى، المآسى الصغيرة، نقص الحياء، بعض مظاهر النفاق الصغرى، الجهل والسذاجة، عدم التجانس، اللعب بالكلمات، الرغبة فى الفكاهة، انتصار إنسان على آخر.

٣- خاتمة: برجسون والبرجسونية.

هل توضع خاتمة فى آخر كل فصل أم فى آخر كل قسم أم فى آخر الكتاب؟ وخشية التكرار فى مؤلف يكرر هو نفس باستمرار، جمعت الملاحظات الختامية فى آخر الكتاب بفصوله العشرة وقسمه الاثنين.

تكتشف فلسفة برجسون عن إطلاع واسع على الثقافة الفرنسية فى عصره، كتبا ومقالات فى المجلات العلمية للعصر، واستعمالها كمصادر ومراجع فى الهوامش كما يفعل طلاب الدراسات العليا للماجستير والدكتوراه.

يقرأ كثيراً ويكتب قليلا. يقرأ عشرات السنين، ويكتب ربما فى سنة واحدة حتى يختمر الموضوع ويظهر حدسه وخطأ الآخرين. ويكتب دفعة واحدة كما هو الحال عند الموسيقى الذى يستجمع ألحانه فى وجدانه على عدة أيام أو أسابيع أو شهور ثم يدونها فجأة فى لحظة واحدة.

---

(١) المجلة الفلسفية عدد ٥٦، يوليو – ديسمبر ١٩٠٣. Ep., pp, 213-21.

لذلك امتلأت كتبه بأسماء الأعلام، فلاسفة رياضيين، مؤلفين وكتاب، علماء وفنانين، مفكرين ووجهاء. وتختلف نسبياً من تطبيق إلى تطبيق. فبينما تزيد فى "المادة والذاكرة"، تقل فى "منبعاً والأخلاق والدين".

طالت عناوين الفصول حتى أصبحت عبارات شارحة تتضمن أكبر قدر ممكن من الحدوس. لذلك يبدو الكتاب أحياناً تأليفاً مصطنعاً فى تقسيمه فصولاً. بل إن بعض المؤلفات يبدو مقالات مجمعة فى كتاب، وليس فقط "الطاقة الروحية" أو "الفكر والمحرك" أو "كتابات وأقوال".

وبالإضافة إلى المصادر المنقولة يلجأ برجسون إلى تحليل التجارب الذاتية كى تطابق الحقيقة النصية الواقع التجريبى. إذ يلجأ برجسون إلى تحليل التجارب الذاتية حتى أصبحت مشهورة فى أذهان الناس مثل تذويب قطعة من السكر فى الماء والدعوة إلى الانتظار حتى يذوب السكر للإحساس بالفرق بين زمان الكوب، الزمان الموضوع، وزمان الذات أى الزمان الذاتى.

تحليت العموميات دعم التكرار والاستطراد. ويرجع كله إلى حدس أولى واحد، التفرقة بين الزمان والمكان. يتكرر فى أشكال متعددة لإثبات الحرية فى "رسالة فى المعطيات البهية للوجدان"، ولإثبات استقلال النفس عن البدن فى "المادة والذاكرة"، ولإثبات الخلق فى "التطور الخالق"، لإثبات صدق التجربة الصوفية والدين والإيمان فى "منبعاً الأخلاق والدين". ومن ثم غاب الجديد، وأصبحت النتائج هى المقدمات، معروفة سلفاً، لا جديد فيها. يستطيع القارىء أن يتنبأ بتكرارها. فالإنسان صاحب حدس واحد يتكرر فى نقاط تطبيقية مختلفة.

يشعر برجسون بذلك وينبه عليه. ويحيل إلى مؤلفاته السابقة. وينبه إلى أنه يكرر ويستطرد، ويستعيد ما قاله من قبل. ويعود إلى مسار فكره خطوة خطـــوة حتى ينتهى من المقدمات إلى النتائج بعد عدة استطرادات وتمرينات فلسفية.

ومع ذلك، هناك فلاسفة لم يعرفهم برجسون على الإطلاق، ولم يشر إليهم، وهو يعرف الألمانية مثل هوسرل وشيلر. ذكر نيشته مرة واحدة فى أحد كتبـــه ولكنه لم يذكر هوسرل وشيلر على الإطلاق، بالرغم ممن الاتفاق بينهما وبينه. وقد سمع هوسرل عن برجسون أول مرة من تلميذه رومان إنجاردن الفيلسوف البولندى، وصاح: "هذا هو تقريباً ما أراه، كـــأننى برجسون". ومع ذلك، عرف ماكس شيلر برجسون. ويشير إليـــه كثيـــراً. إذ أن فلســـفته جمـــاع هوســـرل وبرجسون: الميتافيزيقيا فى ألمانيا، والتجربة الذاتية فى فرنسا.

كما لا يذكر هيكل Häckel فيلسوف التطور بمعنى تغير الإشكال[1]. وقـــد ترجم إلى الفرنسية. كما أن برجسون يعرف الألمانية. لم يذكر برجسون فرويد وهو معاصر له يكتشف عالم اللاشعور كما اكتشف برجسون عـــالم الديمومـــة. وكان برجسون ينأى عن اللاشعور بالرغم من اهتمامه بـــالتنويم المغناطيســـى والتراسل الروحى.

وفى حموة القراءة والتأويل قد يخلط برجسون بين فيلسوفين. يشابه بيـــت مختلفين ويفرق بين مسابهين فيضع فشته وسبنسر مثلا فـــى ســـلة واحـــدة[2]. وشتان بين فيلسوف الذاتية والحرية، وفيلسوف الطبيعة الحتمية.

---

(١) تغيير الأشكال: Transfrmisme.

(٢) EC., P. 191.

ويتبع برجسون منهج القراءة والتأويل وإعادة تركيب موقف الخصوم. لا يضع نظريات كما كان الحال فى بداية العصور الحديثة بل يقرأ السابقين عليه أو المعاصرين له بحيث يخرج الجديد من القديم. بل إن بداية الفلسفة الحديثة كانت قراءة للعصر الوسيط دون إعلان، وإعادة نظر فى "روح" العصر الوسيط فى خفاء. كان ديكارت يفخر بأنه يجهل الفلسفة المدرسية وهو عالم بها على الإجمال والتفصيل خاصة منطق ريمون لول(١).

وقد اتضح ذلك خاصة ليس فقط فى "التطبيقات" الخمسة بل أيضاً فى "كتابات وأقوال" التى جمعت ونشرت بعد وفاته رغما عن وصيته وعصيانه لأوامره بعدم نشر شىء خاص به بعد وفاته لم ينشرها هو من قبل ويدقق فيها، ويطمئن إلى علمها الدقيق، واستبعاد كل ما هو انطباعات شخصية وآراء خاصة لبرجسون الإنسان والمواطن. عرض برجسون نفسه من خلال الآخرين. كان ذلك جزءاً من عمله فى الأكاديمية، تقديم عروض نقدية لما يصدر فى تخصصه من كتب ومقالات. كان يعطى قراءة برجسونية لإنتاج عصره لدرجة قد تبدو البرجسونية أنها "ساعات بين الكتب" بتعبير العقاد، أقل من قدره. كان يقرأ أكثر مما يكتب. ولا يترك شيئاً صدر فى تخصصه ووقعت عيناه عليه إلا ويقرؤه.

وهو نفس مشروع كانط فى "المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تصير علماً، تأسيس الميتافيزيقا على العلم. وربما بالغ كلاهما فى ذلك لدرجة قتل المنهج الموضوع لصرامة المنهج ورقة الموضوع مثل الديمومة والحرية والإبداع. بل يغالى برجسون أحياناً فى المنهج العلمى. ويدقق فى مناقشته

---

(١) ريمون لول Raymond lulle.

للعلماء وزحزحتهم لهم عن سلطانهم فى الموضوعات التى خلطوا فيها وكما فعل فى "المادة والذاكرة" و"التطور الخالق" و"منبعا الأخلاق والدين".

كان الاعتزاز بالعلم وبالمنهج العلمى سمة القرون التاسع عشر، بأفراحه وأحزانه، بعظمته وبؤسه، بنجاحه وفشله. وأثرت المدرسة الوضعية فى تصور برجسون للدين، كوظيفة أسطورية، تساعد الإنسان على التكييف فى الحياة وتلبية متطلبات الحياة العلمية. بل إنه استعمل مصطلحاتها مثل "العقلية والبدائية ومتوحشى أفريقيا".

صحيح أن الوعى الفردى لا يُجمع كما هو الحال فى اللغة العربية، ولكن اللغة تحيل إلى الأشياء، وليست تعبيراً فنياً أو شعرياً. والإنسان خاضع لضرورات الحياة العملية يتحول الفكر لديه إلى وظائف اجتماعية. وتتحول الحقائق النظرية إلى آليات للتكيف الاجتماعى.

وماذا لو غير العلم تصوره ومضمونه؟ هل تتغير الميتافيزيقا؛ وإذا ما تغيرت النظرة للكون من نيوتن إلى اينشتين هل تتغير البرجسونية مادامت تريد تأسيس الميتافيزيقا على العلم؟ الفلسفة هى الفلسفة، والعلم هو العلم. وربط الميتافيزقيا بالعلم، قد يكون تضييقا لرحابة الميتافزيقا وسوء تأويل للعلم فى اتجاهين ميتافيزيقيين مختلفين. ويقوم العلم هنا بدور الدين فى فلسفة الدين.

يعطى برجسون قراءة جديدة لنظرية التطور المادى لداروين ولامارك وسبنسر بحيث يجعل التطور روحياً يحدث انكسارات فى خط التطور المادى، وقفزة من السابق إلى اللاحق، طفرة بعد كمون، وانبثاقاً بعد انتظار.

وتقوم على تشخيص الطبيعة وإسقاط كثير من الرؤى الإنسانية على عالم النبات والحشرات والحيوان. وربما وقع فى "التصور الروحانى" للعالم أو النزعة

الروحانية التى تتصور الروح سارية فى كل شىء مثل "المانا" فى الديانات الأفريقية. ويغير الاسم إلى الدافع الحيوى.

ويعود إلى تصور العصر الوسيط للطبيعة، مراتب من العناصر الأربعة إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، من أدنى إلى أعلى أو من أعلى إلى أدنى كما هو الحال فى نظرية الفيض أو الصدور عند القدماء طبقاً لمفهوم التقدم فى العصر الحديث.

بل إن تطور الوعى الإنسانى عند كانط، من الحسى إلى الغريزة إلى العاطفة إلى العقل، كما عرض فى تاريخ العقل الخالص، هو أساس التطور عند برجسون، من العقل إلى الغريزة إلى الحدس. جاعلاً العقل أقل من الغريزة فى التطور.

وهل للحديث عن الإنسان لابد من المرور بعالم الحشرات والحيوان، فقريات ولافقريات؟. وماذا يهم لو كان التطور متواصلاً آليا كما يريد دارون ولامارك وسنبسر أو منقطعاً كما يريد برجسون؟ هل هذا خلاف علمى أم خلاف فى الدين؟ دارون لا يهمه الدين موافقاً أم مخالفاً فى حين أن برجسون يهمه الاتفاق مع الدين، والدفاع عن تصور متكسر للتطور، وإضافة الطفرة إلى الكمون ليسمح بتدخل إرادة خارجية هى إرادة الخلق، ووضع الكيف فى الكم، وإفساح المجال للروح فى المادة.

ومهما أعاد برجسون تأويل نظرية التطور فإنها تقوم على الانتخاب الطبيعية وبالتالى البقاء الأصلح. وتنقلب فى الداروينية الاجتماعية عند سبنسر إلى دعوة للحرب، والنصر للأقوى. ومن ثم يقع تناقض بين التوازن والاندفاع. التوازن هو التوسط والاعتدال، والاندفاع هو التطرف والمغالاة.

وما رآه برجسون نموذج الخطأ فى نظرية التطور عند دارون رآه الفكر العربى المعاصر نموذج الصواب عند شبلى شميل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، وإسماعيل مظهر، وسلامة موسى، كرد فعل على ثقافة الثبات السائدة.

والتقابل بين العقل والحدس تعارض تقليدى بين العلم والدين أو العقل والإيمان فى شكل جديد. فالعقل ليس فقط هو العقل الاستدلالى النظرى بل أيضاً هو العقل الحدسى والرياضى. والعقل الصورى المجرد أحد أشكال العقل ووظائفه. هناك العقل الحيوى، والعقل التاريخى. كما أن الحدس فى حاجة إلى التعبير عنه وتعقيله والتحول إلى إلهام فنى أو صوفى أو نبؤة أو نبوة. حولهما برجسون من مستوى المعرفة إلى مستوى الوجود، ومن مستوى الإدراك إلى مستوى التطور كما هو الحال عند كبار الصوفية خاصة ابن عربى والفلاسفة الرومانسيين خاصة شيلنج.

ولم يستعمل برجسون لفظ "عقل" بل "الذكاء" أى القدرة على التفكير العملى. ولم يستعمل الفهم أو الروح[1]. فضل "الذكاء" لما يتضمنه من مهارة وحسن تصرف وقدرات عملية.

وثنائيات برجسون المثالية ثنائية دينية إيمانية صوفية مألوفة، تعبر عن تصور ثنائى ساذج للعالم وقسمته إلى العقل والإيمان، الدنيا والآخرة، الشر والخير ، الحرام والحلال، العقاب والثواب، الكفر والإيمان...الخ تلبى حاجة المؤمنين المتأزمين من مادية الحضارة الغربية والثائرين عليها، غير المكتفين بها.

---

(١) العقل Raisan. الفهم، الذهن Entendment. الروح Esprit.

لقد استطاع برجسون تحويل تاريخ الفلسفة إلى فلسفة. والفلسفة إلى تاريخ للفلسفة عن طريق تراءى الحاضر فى الماضى، والحركة التراجعية للحقيقة. وبالتالى رأى بداية الوعى الأوروبى وتطوره ونهايته كما فعل هوسرل فى "أزمنة العلوم الأدبية". قرأ برجسون تاريخ الفلسفة برجسونياً، كما قرأه هوسرل ظاهراتيا، وهيجل هيجلياً فى "محاضرات فى تاريخ الفلسفة"، ورسل وضعياً منطقياً فى "تاريخ الفلسفة الغربية" و"حكمة الغرب. ليس التاريخ "أركيولوجيا المعرفة" بل إحياء المعرفة من أجل رصد بدايتها ونهايتها، نشأتها واكتمالها.

وبرجسون ذو دلالة كبيرة على نهاية الوعى الأوروبى، مثل بيكون وديكارت فى البداية، وبرجسون وهوسرل فى النهاية. برجسون الطريقة الفرنسية، وهوسرل على الطريقة الألمانية. كلاهما يكشف الخلط الذى ظهر فى نهاية الوعى الأوروبى بين المستويات: الأدنى والأعلى، والبدن والعقل، المادة والذاكرة، الثابت والمتحرك، المكان والزمان، الكم والكيف، الضرورة والحرية، العقل والحدس، ما ينقسم وما لا ينقسم، المصمت والحى، التزامن والديمومة، الانقطاع والتواصل...الخ. تم القلب بينهما، قلب الأعلى إلى الأدنى، واستبدال الأدنى بالأعلى {أتستبدلون الذى هو أدنى بالذى هو خير}. وهو نفس ما لاحظة هوسرل فى الخلط بين الواقعة والماهية، بين الحامل والمحمول، بين الدال والدلالة. وهو ما سماه ماكس شيلر "قلب القيم".

شق برجسون مثل هوسرل، طريقا ثالثاً بين الصورية والمادية، بين المثالية والواقعية. ووجده فى فلسفة الحياة، وفى ربط الميتافيزيقا بالعلم، واللجوء إلى الديمومة والإحساس الداخلى بالزمان مثل هوسرل، وقلب النظرة من

الخارج إلى الداخل. مستشهداً بقول أوغسطين "فى داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة".

لم يذكر برجسون الحضارات الشرقية إلا نادراً فى معرض حديثه عن ديانات الشرق فى "منبعا الأخلاق والدين". ولم يذكر الإسلام أو الحضارة الإسلامية فى كثير أو قليل. وقد لقى محمد إقبال. وتم لفرنسا استعمار باقى أقطار المغرب العربى من الشام فى عهده، بعد استعمار الجزائر عام ١٨٣٠، وخسارة تركيا الحرب العالمية الأولى ١٩١٤- ١٩١٨، وسقوط الخلافة فى ١٩٢٤. لم يعارض الاستعمار. وعرض كتابا يربط بين التصوف والاستعمار، كلاهما تعبير عن الدافع الحيوى دون أخذ موقف منه. وقد عاصر ذهاب ماسنيون وفوكو إلى المغرب راهبين ومستعمرين، وكان ماسنيون زميله فى الكوليج دى فرانس.

لم يذكر صعود النازية فى ألمانيا فى الثلاثينات ووصولها إلى الحكم، بل واندلاع الحرب ١٩٣٩-١٩٤٥ فى أواخر حياته. صحيح أنه لم يتحول من اليهودية إلى المسيحية بالرغم من نقده للقانون، وإيمانه بالمحبة كما هو الحال عند الصوفية، وبالرغم من تمجيده للتصوف المسيحى ولجان دارك بوجه خاص.

لم يذكر الثورة الاشتراكية فى ١٩١٧، ولا الثورة المصرية فى ١٩١٩، ولا كبريات الحوادث السياسية فى عصره. كان من الطبقة العليا ووجهاء المجتمع. لا يخالط عامة الناس. كانت مقالاته ورسائله تكشف عن اعتزاز بالعبقرية الفرنسية وانبهار بالشخصية الأمريكية، وإيمان شديد بعصبة الأمم والرئيس الأمريكى ولسون، والنظام الدولى الجديد فى ذلك العصر.

كان فرنسياً أوروبياً غربياً، وكان مؤشراً على نهاية الوعى الأوروبى مثل هوسرل. وكما صاح هوسرل فى آخر أزمة العصر الأوروبية "إن لمحنة الوجود الأوروبى مخرجين فقط: سقوط أوربا فى غربتها عن معنى حياتها العقلى وسقوطها إلى درك العداء للروح والبربرية، أو ولادة أوربا من جديد من روح الفلسفة من خلال بطولة العقل التى استطاعت القضاء نهائياً على الاتجاه الطبيعى. فالنكافح ضد حصر الأخطار باعتبارنا أوروبيين طيبين فى شجاعة لا يتوانى كفاحها الدائم. ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الذى يرتد إلى عدم الاعتقاد ونار الشك الجارفة فى رسالة الغرب الإنسانية، من رماد الجهد الكبير لفونكس[1]، تبعث حياة داخلية. وتعود الروح كضمان لمستقبل كبير وطويل للإنسانية. حينئذ تكون الروح وحدها هى الخالدة"، صاح برجسون أيضاً فى نهاية "منبعا الأخلاق والدين" تئن الإنسانية نصف مطحونة تحت ثقل التقدم الذى صنعته. ولا تعلم أن مستقبلها يعتمد عليها. وعليها أن ترى أولاً إذا كانت تريد أن تستمر فى الحياة. وعليها وحدها أن تتساءل بعد ذلك إذا أرادت أن تحيا فقط أم تعطى جهداً زائداً وضرورياً حتى يتحقق على هذا الكوكب المقاوم الوظيفة الأساسية للعالم، أنه آلة لصنع الآلهة".

---

(١) فونكس Phoenix. طائر خرافى كلما احترق بعث من جديد من خلال الرماد.