

الكتب الرئيسية في الفلسفة المعاصرة

تلخيص مبسط مع مقدمة عامة عن المؤلف

لفكري برمسونه

التطوُّر الخائِض

تلخيص وتقديم

بديع الكاسم

ملتزم الطبع والنشر

دار الفكر العربي

obeykandi.com

مقدمة عامة

ولد هنري برجسون في باريس عام ١٨٥٩ . ومن سنة (١٨٦٨) إلى سنة (١٨٧٨) درس في الليسية كوندورسييه ، وفاز في المسابقة العامة بجائزة البلاغة وجائزة الرياضيات . وعلى الرغم من شغفه الشديد بالعلوم الرياضية والطبيعية فقد قرر أخيراً أن يتجه في دراسة الفلسفة ، والتحق سنة ١ٸ٧٨ بقسم الآداب في دار المعلمين العليا . وعند ما ذهب إلى ديبوف ، أستاذه في الرياضيات ، ليخبره بما صمم عليه أجابه هذا : «إليك تقدم على عمل جنوني ؛ فأنت تستطيع أن تصبح رياضياً ، ولكنك به — إذا لن تكون إلا مجرد فيلسوف ، . ولعل الانسانية — كما يضيف چاك شوفالييه — لم تخسر في أنه لم يكن إلا مجرد فيلسوف (١) .

عين برجسون ، أثناء دراسته في دار المعلمين ، بالمكتبة ، فكان يقضى كثيراً من أوقاته بين الكتب ، يهتم بقراءتها أكثر مما يهتم بتصنيفها . وهو إلى جانب دراساته لم يكن يهمل رياضة جسمه . فقد حدث أنه كان يتزده يوماً على فرسه في غابة بولونيا لحفل الفرس لدى ظهور دراجة غريبة ، عالية العجلة الأولى ، وجمع به حتى كاد يلقى عنقه (٢) .

وفي سنة ١٨٨١ نال شهادة الاجر بچاسيون ، وعين أستاذاً للفلسفة في مدرسة آتچيه حتى سنة ١٨٨٣ ، ثم في مدرسة تكيرمون — فيرال حتى سنة ١٨٨٨ . وبعد ذلك درس في الكوايج رولان ومدرسة هنري الرابع ودار المعلمين العليا حتى شغل سنة ١٩٠٠ كرسي الفلسفة القديمة وسنة ١٩٠٤ كرسي

Chevalier, H. Bergson (١)

Cresson, Bergson 1946 (٢)

الفلسفة الحديثة في الكوليج دي فرانس .

ويقول : جاك شوفاليه ، إن الدروس التي كان يلقيها برجسون يوم الجمعة في الكوليج دي فرانس كانت تجذب كثيراً من المستمعين ، فقد كان يحضرها فلاسفة وعلماء ، وشبان متعطشون للمعرفة والعمل ، ورجال متعبون من الطغيان الذهني الطويل ، ونساء كثيرات يحاولن أن يفهمن جزءاً بعقولهن وأن يحزنن الباقي بقلوبهن .

وفي سنة (١٩٢١) استقال برجسون من منصبه في الكوليج دي فرانس وحل محله تليذه ، ادوار لوروا ، . فكأن التدريس كان يمس نوعاً من الحفر فيه فتركة منذ أن استطاع ذلك كما يجد في الحياة المنعزلة أفضل الظروف التي تهيه لتلقي الرسالة الموكلة إليه .

دخل برجسون في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية سنة ١٩٠١ وانتخب عضواً في الأكاديمية الفرنسية سنة ١٩١٨ . وبعد الحرب الكبرى قبل رئاسة لجنة التعاون الفكري في عصبة الأمم . وفاز عام (١٩٢٨) بجائزة نوبل للآداب . وفي ٤ يناير (١٩٤١) مات برجسون . وعندها انطفأت الشعلة التي كانت تلتهب في هذا الجسد أو التي كانت تلهب هذا الجسد (١)

يقول : دومنيك : : « كان برجسون يتميز بجبينه العريض ، وعينه المندھشتين ، ونظراته التي كأنها تنبجھ إلى الداخل . ، ويصفه : لا فيل ، بقوله : « كان له جسم نحيل كأن لامادة فيه . ووجه حاد ، ونظرة جادة عميقة تلخ فيها تعاطفاً صامتاً منسائلاً . ونحن نقرأ في الكتاب الطلي ، ذكريات عن هنري برجسون ، لبغروبي أخباراً طريفة عن حياة الفيلسوف وعاداته

الفكرية ونعرف آراءه في فلاسفة يعاصرونه مثل بوترو وفوييه وجيمس وأويكن وهــسرل ... كما نعرف أنه لا يحب الجدال والمناقشة ، وأنه لا يقرأ ما يكتب ضده ... وهنا نحب أن نذكر كلمة إجاك شوفالييه : « ذهبت إلى برجسون لأول مرة سنة ١٩٠٧ فسألتني بخجل عن رأيي في «التطور الخالق» وكلما أبنت له إعجائي كان يقول مندهشاً : آه. هل هذا صحيح !. إنني مسرور حقاً ، وأنا لم أفهم هذا الموقف إلا عند ما قرأت جملة له في مقاله عن اللياقة يقول فيها : « هناك نفوس خجلة مرهقة ، عطشى للموافقة ، لأنها تحذر من نفسها ، هكذا يحذر من نفسه كل من يؤمن بالحقيقة . »

لا نريد هنا أن نعالج مشكلة الخلق الفلسفي وصلته بالمؤثرات الخارجية . فبرجسون على كل حال ينكر أهمية هذه المؤثرات ويؤمن بأن الحدس الأساسي عند كل فيلسوف مستقل عن الأفكار الشائعة في عصره وإن هو عبر عن حدسه باستخدام هذه الأفكار .

لذلك لن نحاول أن نرجع فلسفة برجسون إلى عناصرها لنفسرها بنوع من الكيمياء الذهنية كما حاول ذلك « برتلو » مثلاً . ولكن هذا لا يمنع من أن نقرها من بعض النزعات الفلسفية ، فد « بنروبي »^(١) يرى أن التيوزوفيا في الشرق وعند اليهود خاصة منبع من المنابع البعيدة للتفكير البرجسوني . ولعل « رابندراناث طاغور » لم يخطئ تماماً عندما أجاب على سؤال سئل فيه عن رأيه في فلسفة برجسون بأن الهند قد مرت منذ زمن طويل بهذه الفلسفة وأنها تتمثل عندها في بعض المذاهب القديمة ،^(٢)

(١) Benrubi, les Sources et les courants de la philosophie contemporaine en France T. II, P. 742.

(٢) Thibaudet : *Le Bergsonisme*

كذلك يمكن أن نجد في مذاهب هرقليطس وأفلاطون وأقلاطين وپاسكال وبركلي وروسو وكانت بعض العناصر افلسفة برجسون . ولكن النزعات الفلسفية الكبرى في القرن التاسع عشر في فرنسا هي التي يمكن أن تعد إرهابات حقيقية لما أحدثه برجسون من إنقلاب ، وهي تتمثل في مذاهب مين دويران ولاشلييه ورافيسون وبوترو كما تتمثل بالاهتمام العلى وبدراسة الوقائع العينية . فبرجسون يكرر دائما أن للوقائع المجردة من كل اعتبارات نظرية أهمية كبرى في فلسفته ، وأن تأمله ينصب على هذه الوقائع نفسها لا على الأفكار والتصورات . وهو قد قص قصة حياته الفكرية في التمهيد الاول من كتابه ، الفكر والمتحرك ، فأوضح لنا كيف اكتشف مركز فلسفته عندما لاحظ أن الزمان في مذهب سبنسر ليس زمانا ولكنه مكان ، وأن المكان عاجز عن تفسير الحركة الحقيقية والديمومة الواقعية . ثم إنه صرح في رسالة بعث بها إلى د هوفدينج ، بأن اكتشافه الاساسى هو فكره الديمومة النفسية ، فكرة اللانجاس بين الزمان والمكان .

يتمثل إنتاج برجسون الفلسفى في كتبه أولا ثم في مقالات نشرها في الدوريات وفي محاضرات ألقاها في المؤتمرات الفلسفية والجمعيات الفلسفية وفي دروسه في دار المعلمين العليا وفي الكوليج دى فرانس ، وفي مساهمته بالتعليق على معجم لالاند ، الفلسفى وفي رسائله إلى عدد من العلماء والفلاسفة وفي المقدمات التي كتبها لبعض المؤلفات .

وأشهر كتبه هي : رسالة في معطيات الشعور المباشرة سنة ١٨٨٩ (رسالة الدكتوراه) (١) .

(١) نقله إلى العربية كان يوسف الحاج بيروت

- المادة والذاكرة سنة ١٨٩٦ .
- الضحك سنة ١٩٠٠ (١) .
- التطور الخالق سنة ١٩٠٧ .
- الطاقة الروحية سنة ١٩١٩ (٢) .
- الديمومة والمعية سنة ١٩٢٢ .
- منبع الأخلاق والدين سنة ١٩٣٢ (٣) .
- الفكر المنحرك سنة ١٩٣٤ (٤) .

ونحن لا نستطيع في هذه المقدمة القصيرة أن نعطي فكرة كافية عن هذه المؤلفات، وإنما نشير إلى أن خمسة منها قد نقلت إلى العربية وإلى أن كتاب التطور الخالق الذى تقدم هنا خلاصة عنه يتناول باختصار أهم المشاكل فى فلسفة برجسون . لذلك سنكتفى هنا بذكر بعض النتائج العامة التى استخلصها الفيلسوف من دراسته العلمية الطويلة ومن تأملاته النظرية العنيفة .

يدرس برجسون فى كتابه « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » مشكلتين أساسيتين هما مشكلة الزمان ومشكلة الحرية . فالزمان كما نحياه فى أنفسنا ، بوصفه يتكون من تغيرات نفسية مختلفة فى كقيتها ، يتميز تمام التميز من الزمان المتجانس كما تفهمه العلوم ، والذى يعد فى الواقع بعداً رابعاً للسكان . وهذا التميز هو الذى يسمح لنا بأن نحل مفارقات زينون الاىلى المعروفة لأنه لا يخلط بين المسافة المقطوعة التى يمكن أن تتجزأ وبين الفعل

-
- (١) نقله إلى العربية سامى الدروبي وعبد الله عبد الدائم .
 - (٢) نقله إلى العربية سامى الدروبي ونشرته دار الفكر العربى بالقاهرة
 - (٣) نقله إلى العربية سامى الدروبي وعبد الله عبد الدائم
 - (٤) نقله إلى العربية سامى الدروبي وتطبعه دار الفكر العربى

الذى يقطع هذه المسافة والذى لا يتجزأ لأنه بسيط . وأما مشكلة الحرية فهي تنحل من تلقاء نفسها عندما يتبين أنها مشكلة فاسدة . وذلك لأن الحتمية العلمية تفترض مبدأ حفظ الطاقة . وهذا المبدأ لا يقول في الواقع غير أن المعطيات هي وحدها المعطيات ، وأن حاصل جمعها لا يختلف باختلاف ترتيبها . ولكن الدعومة المحضة ، والتغير الكيفي الذى نشعر به فى ذاتنا العميقة هما ما لا يمكن أن يقاس أو أن ينظر إليه نظرة مكانية ، وبالتالي مما لا يمكن أن يعد من المعطيات التى تقدم للعلم . ومن هنا يتبين أن لامعنى للكلام عن الحتمية النفسية . ان شعورنا الداخلى يثبت حريتنا ، تلك الحرية التى تتمثل فى صدور الأفعال عن مجموع شخصيتنا والتى تعبر عن هذه الشخصية كامل التعبير .

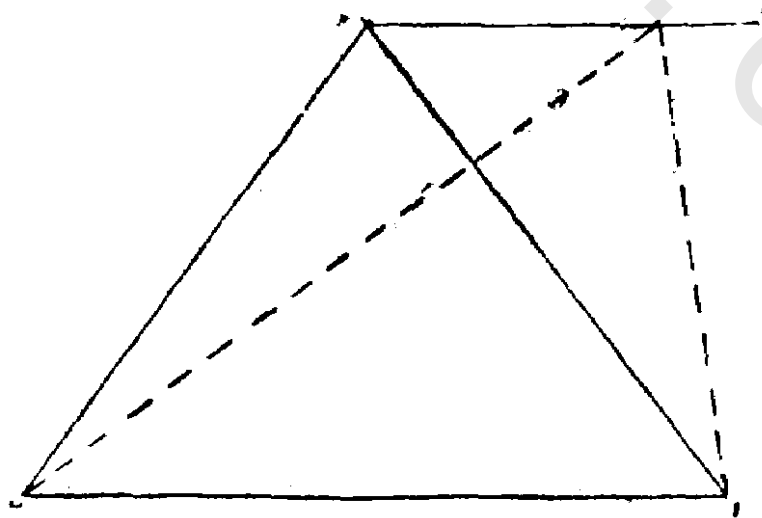
ويدرس برجسون فى كتابه ، المادة والذاكرة ، العلاقة بين الجسم والفكر ، فيثور على مذهب التوازى النفسى الفيزيولوجى ، ويتجاوز التعارض القائم بين المذهب المثالى والمذهب المادى ليصل إلى مذهب روحى يتفق مع الوقائع الجسمانية والوقائع النفسية . فالجسم ليس إلا أداة للعمل ، ولذلك لا يستطيع أن يهىء النصور ولا أن يفسره ، كما أن الدماغ لا يخزن أبداً الذكريات والصور . والتذكر ليس استيقاظاً آلياً للذكريات الغافية فى الدماغ وإنما هو يستلزم توتراً عالياً فى الشعور يبحث فى الذاكرة المحضة عن الذكريات المحضة .

ويحاول برجسون فى كتابه عن الضحك ، أن يفسر معنى الهزلى ، وأن يوضح فى الوقت نفسه استقلال النشاط الروحى بالنسبة إلى المادة . ذلك لأن الضحك ينصب على الانسان وحده أى على كل كائن يمتاز بحياة روحية مستقلة بحيث أن مواقف الجسم الانسانى وحركاته تثير فىنا الضحك عندما نراها شبيهة بما هو آلى بحث . فالضحك إذن ينشأ لدينا حين نرى

الفكر يلبس لباس المادة ويخضع لها . ووظيفته هي أن يسخر من زلات الفكر كما ينهه إلى ضرورة الاحتفاظ بتلقائيته وحرية .

وأما كتاب الطاقة الروحية فهو مجموعة من المقالات والمحاضرات التي تؤكد بصورة خاصة استقلال النفس بالنسبة إلى الجسم وتناضل كلها في سبيل الاغناء الروحي للوجود الانساني . ونحن نقرأ من بينها مقالات تلخص نظريته في صلة النفس بالجسد وصلة الفكر بالدماغ ومقالة تشرح نظريته في الاحلام ومقالة عن الأبحاث الروحية والاشباح . .

وبذهب برجون في كتابه : الديمومة والمعبة ، إلى نقد ما يتعلق بفكرة الزمان في نظرية النسبية عند اينشتاين . فالمعروف ان هذه النظرية تجعل الزمان نسبياً يتعلق بحركة الشخص وسرعته . والمعبة بالنسبة إلى شخص معين لا تعد معبة بالنسبة إلى شخص آخر يتحرك بسرعة مختلفة عن سرعة الأول وتوضح هذه الفكرة عادة بالمثال الآتي : لنفرض أن إشارتين ضوئيتين ثابتتين تصدران معاً من النقطتين (أ) و (ب) بحيث تصلان في وقت واحد إلى شخص في النقطة (ح) الثابتة



رأس المثلث المتساوي الساقين (أ ح ب) فالنقطة (ح)] ونفرض

انها نجم من النجوم [تبعد عن النقطة (ا) وعن النقطة (ب) بمسافة واحدة ،
والزمن الضروري لانتقال الضوء من (ا) إلى (ح) يساوى الزمن الضروري
لانتقاله من (ب) إلى (ح) لذلك يقول الشخص الموجود في النقطة (ح)
إن هناك معية بين الاشارتين الضوئيتين . ولكن لنفرض الآن أن النقطة
(ح) كانت متحركة بسرعة معينة في اتجاه (ح د) فإذا صدرت الاشارتان
معاً من (ا) و (ب) كما في الحالة الأولى ، أى عندما تكون (ح) في
مكانها الأصلي ، فإنهما تستغرقان وقتاً حتى تصلا إلى الشخص المتحرك في
النقطة (ح) ولنفرض أن الإشارة الصادرة من النقطة (ا) وصلت إلى
الشخص حينما أصبح هذا في النقطة (ج) . وعندها لن يرى الاشارتين في
واقت واحد لأن الزمن الضروري لانتقال الضوء من (ا) إلى (ج) أقل من
الزمن الضروري لانتقاله من (ب) إلى (ج) فهو إذن لا يجد معية بين
الاشارتين . وهذا يعنى أن المعية التى لاحظها في الحالة الأولى لم تعد معية في
الحالة الثانية ، على الرغم من أن صدور الاشارتين كان واحداً في الحالتين
فالمعية إذن نسبية غير مطلقة . كذلك نقول إن المعية بين حادثتين بالنسبة
إلى الطريق ليست معية بالنسبة إلى القطار .

ويرد برجسون على ذلك بقوله : إننا لا نستطيع أن نتكلم عن نسبية
المعية إلا من وجهة النظر العلمية ، أى من وجهة نظر الزمان الوهمى ، لا من
وجهة النظر الفلسفية أى من وجهة نظر الزمان الواقعى . ذلك لأننا لو سألنا
ملاحظاً واقعياً في الطريق وملاحظاً واقعياً في القطار عن الزمن الذى عاشه
كل منهما فعلاً لوجدنا أنه زمان واحد وأن المعية عند أحدهما معية أيضاً
عند الآخر . فبرجسون يستبدل إذن بمعية اللحظتين معية التيارين النفسيتين .
وهو بهذا لا يدعى بأن النظرية النسبية في المعية غير مشروعة ولكنه يشكر

أن تكون ترجمة صحيحة عن الجوهر العميق للواقع .

بعدما قدم برجسون إلى العالم الفلسفي كتابه ، والتطور الخلاق ، قام كثير من خصومه يهتمون فلسفته بأنها عاجزة عن تكوين نظرية في الاخلاق . ولكن برجسون أصدر كتابه ، منبعها الاخلاق والدين ، فكان رداً عميقاً صامتا يبين فيه أن الدفعة الحيوية والخلق المستمر والحرية المبدعة شروط أساسية للحياة الاخلاقية والدينية في صورتها الرفيعة

فهناك ، صورة مغلقة ، وصورة منفتحة للاخلاق ، وهناك صورة سكونية وصورة حركية الدين . فالاخلاق المغلقة هي اخلاق البيئة الاجتماعية المحدودة والحاضنة للعادات والتقاليد الضيقة ، بينما الاخلاق المنفتحة هي اخلاق الحب والبطولة والابداع . وأما الدين السكوني فهو دين المعتقدات الجامدة والتعصب المتعسف ، بينما الدين الحركي هو دين الانسانية الواسعة والتسامح الخير انه دين التصوف المفعم بالحب والابداع والامل .

وبعد هذا الكتاب توقف برجسون عن الانتاج تقريباً فلم ينشر إلا كتابه ، الفكر المتحرك ، الذي يضم مقالات مختلفة كتبت في أزمئة متباعدة من أهمها ، تمهيد إلى الميتافيزيقا ، و ، الحُدس الفلسفي ، و ، الممكن والواقع ، والبحث الأخير يبين لنا بوضوح كيف أن الممكن لا يسبق الواقع في الوجود كما يدعى الكثيرون ، وإنما ينشأ في أذهاننا عن نظرة خلفية نلقها على الواقع . .

لقد كان برجسون يرغب في أن يؤلف كتاباً عن علم الجمال ولكن ظروف مرضه الأخير عاقته عن تحضير كتابه فأوصى بأن تحرق أوراقه بعد وفاته .

• • •

ظهرت كتب برجسون فأثارت ضجة في العالم الفلسفي كله ، وكتب عنها

الفلاسفة والعلماء من الكتب والمقالات ما يزيد على عدة آلاف (١).

ولكن نظرياته لم تسلم من التأويل السيء كما لم تسلم من هجمات الخصوم إلى جانب تأييد الأنصار. ولا يتسع المجال هنا لمعالجة المسائل الأساسية التي دار ولا يزال يدور حولها الخلاف، ولكننا نذكر بعض التوضيحات التي ألح عليها برجسون في الدفاع عن فلسفته.

يقال أحياناً إن فلسفة برجسون تنكر العلم وتخط من شأنه. والحقيقة أن برجسون يمجّد العلم ويمتدّد أنه في مجاله الخاص، وهو مجال المادة الميتة، يكاد يصل إلى المطلق. وهو بهذا يخالف نسبة كانت ورمزية بعض النزعات المعاصرة. ويقال أيضاً إن الحدس البرجسوني ملوكة سحرية لا علاقة لها بالعقل. والحقيقة أن برجسون يصرّح بأن الحدس من دون العقل يظل غريزة عاجزة، وأن العقل جزء مكوّن له لا ينفصل عنه إلا في التحليل النظري لحسب. صحيح أن فكرة الحدس تطورت بعض الشيء في فلسفة برجسون. فبينما نجد في كتابه «رسالة في معطيات الشعور المباشرة» أن الحدس يسير سهل لا يتطلب منا إلا نتحدّد مع ديمومتنا الداخلية، نجد أنه يصبح صعباً عسيراً في الكتب الأخيرة إذ يتطلب جهداً لا نستطيع أن نبذله إلا لحظات نادرة سريعة. وهذا ما لاحظته برنشفيك في مقال له عن «الحياة الداخلية للحدس»، ومارسل ريمون في مقاله عن «برجسون والشعر الحديث» (٢): ولكن هذا لا يعنى أبداً أن الحدس البرجسوني يتنكر للعقل؛ بل من الطريف كما يقول «جلسون»، إن الذين كانوا يطالبون بحقوق العقل ضد الحدس

Cresson : *Bergson p. 155* (١)

in *Bergson les cahiers du Rhone* (٢)

بدأوا شيئاً فشيئاً يقصدون بما يسمونه العقل ما كان يقصده برجسون بما يسميه الحدس .

ثم تأتي مشكلة الأسلوب وأهمية الصور عند برجسون . و فجوليان بندها ، يزعم أن برجسون يستخدم الصور والتشابه للبرهنة على الفكرة . ويرد برجسون على مثل هذا الزعم بأنه لم يستخدم الصور والتشابه إلا للتزيين فحسب . ولكن يجب ألا ننسى أن برجسون يصرح أحياناً بأن الصور أفدر من التصورات على التعبير عن نظرائه ، لأنها لا تأسر الحدس في القالب المحدد للتصور الذهني . وهذا ما وضحته المفكرة المعروفة الآنسة د جان هرش ، في بحث قدمته لنيل درجة الليسانس في الآداب من جامعة حنيف (١) .

وأخيراً نشير إلى المشكلة الدينية في فلسفة برجسون وفي حياته فالكنييسة حرمت قراءة كتبه . ولكن الاعتراضات الصادرة عن وجهة النظر الدينية الكاثوليكية اعتراضات يجب أن نعترف بأنها ليست فلسفية .

ولكن ما هي فكرة برجسون عن الله ؟ . إنها تتحد في كتابه د التطور الخالق ، مع فكرة الدفعة الحيوية . إلا أن برجسون يعترف في رسالة كتبها بعد ذلك إلى الأب د تونكيدك ، بأن الله منبع كل شيء في الوجود أي أنه مستقل عن الكون وعال عليه . وأما الإله ، في المنبعين ، فهو قريب من إله المتصوفين المسيحيين .

ويذهب بعض المتصلين ببرجسون إلى أنه انتهى في آخر حياته إلى الإيمان الرسمي بالكاثوليكية وإلى أنه تعمد قبل أن يموت . وهذا ما تؤكد

J. Hersch : *Les images dans L'oeuvre de H. Bergson* in (١)
Archives de Psychologie 1931.

مثلا السيدة ، رايسا ماريتان ، زوجة المفكر الكاثوليكي المعروف ، جاك ماريتان ، . ولكن السيدة هنري برجسون زوجة الفيلسوف أفضلت النزاع حول هذه المسألة برسالة بعثت بها إلى ، إيمانويل مونييه ، أشارت فيها إلى أن زوجها كتب في وصيته أنه أخذ يقترب من الكاثوليكية شيئاً فشيئاً ، ولكنها أنكرت أنه تعمد ، وأنه مات مسيحياً (١) .

تلك نظرة سريعة ألقيناها على حياة برجسون و تأليفه دون أن نتحدث فيها عن كتابه الأساسي ، التطور الخالق ، لكي ندعه يتحدث عن نفسه . فهو يضم جميع النظرات الأساسية السلبية منها والإيجابية في فلسفة برجسون ويعد من أقوى الكتب التي تمثل الفلسفة المعاصرة في العالم . وقد قال ولیم جيمس عند ظهوره : كل إنتاج يبدو لي ناقصاً بالنسبة إلى هذه المعجزة الإلهية ، إنها معجزة في تاريخ الفلسفة ، وبداية عصر جديد . . .

التطور الخيالي

تطور الحياة — الآلية والغائية

لاشك في أن الوجود الذي نتأكد منه أكثر مما نتأكد هو وجودنا نحن :
إننا ندركه من الداخل ، وبعمق . ولكن ما هو المعنى الدقيق لكلمة الوجود
في هذه الحالة الخاصة ؟

الاحظ أني ، باستمرار ، أنتقل من حالة نفسية إلى حالة نفسية أخرى .
فأنا إذن في تغير دائم . وهذا التغير لا يظهر في حركة الانتقال وحدها ، وإنما
هو في صلب الحالات النفسية ذاتها : إن ذاكرتي تدفع من ماضى شيئاً إلى
حاضري ، وكل لحظة أحيائها تجددني . ولكن يريحني أن أغفل عن هذا
التغير المستمر فلا أنتبه إليه إلا حين يظهر كبيراً واضحاً . وإذن ليس هناك
فرق جوهري بين الانتقال من حالة إلى أخرى وبين البقاء في حالة واحدة :
التغير متصل ، وما الانفصال الظاهري في الحياة النفسية إلا نتيجة الانفصال
في أفعال انتباهنا إليها .

وكما اصطنع الانتباه هذا الفصل بين الحالات النفسية ، فقد اضطر لأن
يربط بينها من جديد . لهذا نراه يختلق ذاتاً ، عديدة الشكل ساكنة ، عليها
تنفرط الحالات النفسية أو تنتظم . هذه الذات شبيهة بالخيط الذي يضم
حببات اللؤلؤ بعضها إلى بعض ليكون منها عقداً موحداً . ولكنها في الواقع
ذات وهمية لا حقيقة لها . إذ لو كان وجودنا مركباً من حالات منفصلة تربط
بينها ذات عديدة التأثير ، إذن لكان يفقد خاصة الديمومة ، لأن الذات التي
لا تتغير لا تدوم . والحقيقة أننا بهذا لا نحصل إلا على تقليد مصطنع للحياة

الداخلية وعلى معادل سكوني لها يتفق مع مقتضيات المنطق واللغة . وذلك
لأننا نهمل الزمان الواقعي ، بينما الزمان هو نسيج الحياة النفسية كما تناسب
تحت الرموز .

وليست ديمومتنا آنا محل محل آن . وإلا لما كان هناك غير الحاضر ولما
تحقق امتداد الماضي في الحالى ، أى لما كان التطور ؛ فالماضى يحتفظ
بنفسه بصورة آلية ، ولكن عمل الدماغ يكبت ، فى اللا شعور ، القسم الأكبر
من شعورنا وتفكيرنا وأفعالنا الإرادية ولا يفسح مجال الظهور إلا لما ينفع
فى الحالة الراهنة . وإلا ما هو الطبع إن لم يكن تكميلاً للتاريخ الذى عشناه
منذ ولادتنا ، بل وقبلها ؟ قد لا يظهر أثر هذا الماضى كبيرا فى تفكيرنا ،
ولكننا بكل ماضينا ، نرغب ونريد ونعمل : انه يتجلى كاملا فى اندفاعه على
صورة ميل أو نزوع .

ولأن الماضى يبقى حيا فى الحاضر فانه يستحيل علينا إن نمر بالحالة
الواحدة مرتين . إن شخصيتنا تنمو وتنضج دون انقطاع . وهى بهذا النمو
تكسب شيئا لا يمكن أن نتنبأ به من قبل . لأن التنبؤ معناه إسقاط فى المستقبل
لما أدرك فى الماضى ، أو تصور تركيب جديد لعناصر قد أدركت سابقا .
ولكن ما لم يدرك بعد ، وما هو بسيط فى الوقت نفسه فانه بالضرورة يبقى
عصيا على التنبؤ . فاذن نحن نخلق أنفسنا كل لحظة ، وهذا الخلق يؤثر فى
شخصيتنا من جديد . وعلى هذا نقول : إذا كان ما نعمل يتعلق بما نحن عليه
قال ما نحن عليه أيضا هو إلى حد ما ، نتيجة لما نعمل . إن أعمالنا هى
التي نعملنا .

ينتج من كل ذلك أن المعنى الدقيق لكلمة الوجود ، كما يطالعنا عليه

شهورنا الداخلى ، يتضمن التغير ؛ والتغير يعنى التضج ؛ والتضج يعنى خلق الذات لنفسها باستمرار . ولكن هل يمكن أن نقول هذا القول أيضاً عن الوجود بصورة عامة ؟

إن الجسم المادى يكشف لنا عن خصائص معا كسة لتلك التى أتينا على ذكرها فهو إن تغير بتأثير قوة خارجية فانا ننظر إلى تغيره على أنه نتيجة لتنقلات أجزائه فى المكان ، بينما هذه الأجزاء نفسها لا تتغير . وإذا ظهر لنا أنها تتغير فانا ، عندئذ ، نتابع تقسيمها وتحليلها حتى نصل إلى الذرات أو إلى الجسيمات ، أى إننا لا نقف إلا حين نصل إلى عنصر لا يتغير . وعلى ذلك ، فإن مجموعة ما من العناصر ، إن تغيرت مرة بتنقلات عناصرها ، فليس ما يمنع أن تعود إلى حالتها الأولى مرة أخرى حين تأخذ العناصر ما كنها السابقة . وهذا يعنى أن المجموعة لا تشيخ أى أن ليس لها تاريخ . وما قلناه عن المجموعة نقوله عن المنظومات التى يعزها العلم ، أى أن مستقبلها متضمن فى حاضرها . ذلك لأن العلم ينظر إلى الزمان على أنه لا يؤثر مطلقاً فى المنظومات ؛ فهو يهتم بطرق المسافة الزمنية لا بسياق الزمن نفسه . ولهذا إذا فرضنا أن تيار الزمن قد اتخذ سرعة لا متناهية وأن ماضى الأشياء المادية وحاضرها ومستقبلها قد انمضت كلها فى المكان ، فإن هذا لا يغير شيئاً فى قوانين العلم .

ولكن التابع أمر لا شك فيه حتى فى العالم المادى ، وللمنظومات المعزولة ديمومتها الخاصة : إلى لو أردت أن أذيب قطعة من السكر فى كأس من الماء لاضطرت إلى أن أنتظر . هذه الحادثة البسيطة تعلمنا الشيء الكثير . فالزمن الذى أنتظر فيه ذوبان السكر ليس زماناً رياضياً . إنه ينطبق مع عدم الصبر الذى أشعر به فى نفسى ، أى أنه قطعة من ديمومتى

الخاصة . وماذا يعنى هذا سوى أن كأس الماء وقطعة السكر وعملية الذوبان هي مجردات فحسب ، وأن الكل ، الذى اقتطعت منه هذه المجردات بحواسي وعقلي ينمو باطراد وبطريقة قد تكون شبيهة بنمو الشعور ؟ صحيح أن العملية التى يعزل بها العلم منظومة ما ليست عملية مصطنعة كل الاصطناع . ولو لم يكن لها أساس موضوعي لما استطعنا أن نفسر لماذا هي ممكنة في بعض الحالات وغير ممكنة في حالات أخرى . بل إننا سنرى أن المادة وميلها لتكوين منظومات قابلة لأن تعزل ولأن ينظر إليها نظرة هندسية . ولكنه ميل فقط ، أى إن الانعزال لا يكون أبدا كاملا . وأما إذا كان العلم يعزل المنظومات عزلا كاملا فما ذلك إلا لتسهيل الدراسة فحسب . الكون يدوم ، والديمومة تعنى الخلق والتجديد ، والمنظومات التى يعزلها العلم لا تدوم إلا لأنها متصلة كل الاتصال بباقي الكون . فليس ما يمنع إذن من أن نرى للمنظومات المعزولة — إذا ما أرجعناها إلى مراكزها فى الكل — ديمومة خاصة وبالتالي نوعا من الوجود شديدا بوجودنا . وذات الشيء نقوله أيضا ، بل من الأخرى أن نقوله ، عن الأشياء التى يحددها إدراكنا ويكسبها فردية خاصة : إننا نقتصمها من الكل المتداخل وفق ما تمليه إمكانيات تأثيرنا فيها . ولكن الجسم الذى يقوم بهذا التأثير ، ذلك الجسم الذى يكفيه أن يسلط حواسه على تيار الواقع حتى يبلوره فى أشكال محدودة ، ذلك الجسم الحى ، هل هو مثل سائر الأجسام ؟ — لا شك فى أنه جزء من الكل يخضع لنفس القوانين الفيزيائية والكيميائية التى تحكم المادة . ولكن بينما تقسم المادة إلى أشياء معزولة يرجع إلى إدراكنا وبنينا تركيب المنظومات المقلقة يرجع إلى علمنا فإن الطبيعة نفسها هى التى جعلت الجسم الحى معزولا ومغلقا . فهو يتركب من أجزاء غير متجانسة يكمل بعضها بعضا ، ويقوم

بوظائف مختلفة يستدعى بعضها بعضاً . إنه فرد . لاشك في أنه من الصعب تحديد الفردية ؛ لأن التحديد لا يكون كاملاً إلا إذا انطبق على واقع متحقق بالفعل . بينما الخواص الحيوية لا تتحقق كلها بالفعل أبداً لأنها دوماً في طريق التحقق . إنها ميول أكثر منها حالات ؛ والميل لا يتحقق بكامله إلا إذا لم يوجد هناك ميل آخر يعاكسه . فكيف يتم هذا في مجال الحياة وهي ، كما سنرى ، تضج بالميول المتعاكسة ؟ إن الميل إلى اكتساب الفردية في الجسم يعاكسه الميل إلى التوالد . ولكي تكون الفردية كاملة في جسم حي يجب ألا يمكن جزءاً مفصلاً عنه أن يعيش منعزلاً ، بينما التوالد يستلزم هذا بالضبط . فكأن الفردية إذن لكي تحقق دوامها في الزمان ، مقضى عليها ألا تكون كاملة في المكان . — ولكن هذا لا يمنع أن تكون الحياة تنزع دوماً إلى الفردية وتميل إلى تكوين منظومات معزولة ومغلقة بصورة طبيعية . ومن هنا يتميز الجسم الحي من كل ما يعزله إدراكنا أو علمنا بصورة مصطنعة . فمن الخطأ إذن أن نقارنه بشيء مادي معزول . بل الأصح أن نقارنه بالعالم كله كوحدة . فهو كالعالم بمجموعه وكالكائن الشعوري ، له ديمومته : ماضيه يمتد في حاضره ويؤثر فيه . والا هل يمكن بغير ذلك أن نفسر مروره بالأدوار المختلفة ؟ اننا حيث نجد الحياة نجد بوضوح مفعول الزمن . ومفعول الزمن أمر واقعي وإن كانت النزعة الآلية في تفكيرنا تنفيه في حسابها . فهي تفسر الشيخوخة باكتساب الجسم بعض المواد أو بفقده بعض المواد . ولكن سبب الشيخوخة أعمق من ذلك . فنحن نعتقد أن هناك اتصالاً غير منقطع بين تطور الجنين وبين تطور الجسم الكامل ، أي أن الدفعة التي بفضلها ينمو الجسم ويشيخ هي نفسها التي سيرته في أدوار حياته الجنينية .

هكذا نرى أن الجسم الحى يشترك مع الشعور فى صفاته الهامة وهى استمرار التغير واحتفاظ الماضى فى الحاضر وديمومة حقيقة .
والآن هل يمكن أن نذهب الى أبعد من ذلك ونقول إن الحياة ،
كالنشاط الشعورى ، اختراع مستمر وخلق دائم ؟

يقبل برجسون مذهب التطور ويرى أن علم تكون الجنين وعلم
المستحاثات وتجارب دى فريس ، فى التطور الفجائى تقدم أدلة تؤيد فكرة
المذهب العامة فى نشوء المعقد عن البسيط .

ومهما يكن من أمر فإن ما يهم الفيلسوف من مذهب التطور حقيقة
تضطرنا التجارب والملاحظات إلى الإعراف بها . وهى أنه حيث نجد
علاقة تسلسل منطقى بين صور الكائنات الحية ، نجد فى الوقت نفسه علاقة
تتابع زمانى بين الأنواع التى تتجسد فيها تلك الصورة . ولكن يجب عندئذ
ألا ننظر إلى الحياة على أنها تجريد أو بطاقة تسجل عليها الكائنات الحية ،
بل نقول إنه فى لحظة من الزمان وفى نقاط من المكان ولد تيار واضح هو
تيار الحياة . وهذا التيار ، باجتيازه الأجسام التى يعرضها وبانتقاله من جيل الى
جيل ، ينقسم بين الأنواع ويتوزع بين الأفراد دون أن يفقد شيئاً من قوته ،
بل هو على العكس يزداد فى شدته كلما ازداد فى تقدمه . والاتصال فى
توالد الأجسام الحية — الذى يظهر بانتقال القوة المولدة وانتشارها فى نسج
الجنين ثم بتركزها فى عناصر جنسية — يجعلنا ننظر الى الحياة على أنها
تيار ينتقل من بذرة الى بذرة عن طريق جسم نام . ومن هنا فإن اتصال الحياة
هذا يربطنا أن التطور العضوى شبيه بتطور الشعور من حيث أن الماضى فيه
يؤثر فى الحاضر لخلق شكل جديد . وبما أننا لا نستطيع أن نتنبأ بهذا الشكل
قبل أن يتم — وإن كنا نستطيع بعد أن يتم ، أن نفسر ظهوره بفضل عناصره

التي يكشف عنها التحليل — فإنا نقول عن الحياة إنها كالشعور ، تتخلق شيئاً جديداً كل لحظة . وهذه الجدة ، في الواقع ، غريبة عن منطق العلم الذي يتناول ما يمكن أن يتكرر من الأشياء غير الخاضعة لتأثير الديمومة ولا يتناول ما لا يمكن أن يدخل الى غيره وما لا يمكن أن ينعكس في اتجاهه كتطور الحياة . لذلك يجب ، لكي نتصور خاصة الجدة في حركة الحياة ، أن نفلح عن العادات العلمية التي تلبي مقتضيات العقل ، وأن نسير في اتجاه مما كس لاتجاه العقل الطبيعي . وهنا على وجه الدقة يظهر دور الفلسفة . لذلك يرفض برجسون محاولة تفسير الحياة بالعناصر الفيزيائية الكيميائية إذ أن هذه المحاولة لا تفسر الا مظاهر جزئية متقطعة ، بينما هي تهمل حركة الحياة نفسها . ولكي يبين برجسون مذهبه في فلسفة الحياة يبدأ بان يظهر فساد كل من المذهب الآلي المتطرف والمذهب الغائي المتطرف .

فالمذهب الآلي ينفي حساب الزمن وتأثيره حتى أن « لا بلاس » كان يقول : « لو أمكن لعقل ما أن يعرف في لحظة معينة كل القوى التي تزود الطبيعة والوضع النسبي للكائنات التي تكونها ، ولو كان من ناحية ثانية من السعة بحيث يستطيع أن يخضع كل هذه المعطيات للتحليل ، لكان هذا العقل قادراً على أن يضم في صيغة واحدة حركات أكبر الاجسام في الكون وحركات أخف الذرات فيه ، وعندئذ يصبح واثقاً من كل شيء كما أن المستقبل والماضي يصبحان حاضرين أمام عينيّه ، ومن هنا نرى أن المذهب الآلي يتضمن ميتافيزيقا لا ترى في الديمومة الظاهرية الأشياء إلا تعبيراً عن عجز الفكر الذي لا يستطيع أن يعرف كل شيء في لحظة واحدة .

ولكن تجربتنا تظهر لنا أن الديمومة تكون جوهر وجودنا وجوهر الأشياء التي نتصل بها . وهذا ما يجعلنا نرفض المذهب الآلي المتطرف .

وأما المذهب الغائي المتطرف فهو أيضا ، وليسبب نفسه ، غير مقبول .
ذلك انه — كما نجده عند ليبنتز — يتضمن أن الأشياء والكائنات انما تحقق
برنامجا مخططا من قبل . ولكن إذا لم يكن في العالم خلق ولا جدة فإن الزمان
يصبح عديم الفائدة ، ومن هنا نقول إن المذهب الغائي هو مذهب آلي معكوس :
انه يستبدل بدفعة الماضي جذب المستقبل .

ومع ذلك فإن مبدأ الغائية ، وهو نفسى في طبيعته ، أكثر نيونة من
مبدأ الآلية . بل اننا بمجرد رفضنا للآلية المحضة لابد من أن نقبل شيئا من
الغائية . لهذا يجدر أن نعين بدقة ما نأخذه منها وما نتركه .

لنقل أولا إن هناك نزعة تطامن من الغائية الليبنتزية بأن تجزئها إلى
مالا نهاية . فمضى لا نقول بغائية خارجية تدعى فيها بأن الكائنات الحية تخضع
بعضها لبعض ، لأن من العبث عندها أن نزع بأن العشب وجد من أجل
البقر ، أو أن الحمل خالق من أجل الذئب ، وإنما نقول بغائية داخلية ،
تدعى بأن كل كائن قد وجد لنفسه وأن جميع اجزائه تتضافر لتحقيق خيره
الأسمى . فهذه النزعة إذن تضيق المذهب الغائي ظنا منها أنها بذلك تضيق
سطحه المعرض للضربات . ولكن هذه الغائية الداخلية ترند في الواقع إلى
غائية خارجية . ذلك أن كل عنصر من العناصر التي تتضمن من أجل الكل
يمكن أن يعرف في بعض الحالات جسما حيا . وعندما نخضع وجوده إلى وجود
الجسم الحى الأكبر ، فانا بذلك نقبل مبدأ الغائية الخارجية . فالغائية إذن
إما أن تكون خارجية وإما ألا تكون شيئا على الإطلاق .

ومن ذلك ينبغي اننا لا نزيل صعوبات الغائية حين تجزئها . بل يجب كما
نعتقد ، أن نحورها في اتجاه مخالف جديد .

إن خطأ كل من المذهب الآلى المتطرف والمذهب الغائى المتطرف هو

أنهما يشتطان في تطبيق بعض التصورات الطبيعية للعقل . فنحن في الأصل لا نفكر إلا من أجل العمل ، ولكننا لكي نعمل نبدأ بأن نحدد الغاية ثم تنتقل إلى تفصيل المراحل الآلية التي تحقق هذه الغاية . فالغاية من جهة والحساب الآلي من جهة ثانية تصوران طبيعيان للعقل من حيث أنه ناشئ عن مقتضيات العمل . والعقل ينفي تأثير الزمن في حسابه مما يجعل المذهب الآلي المتطرف والمذهب الغائي المتطرف يتفقان في أكثر النقاط .

ولكن الديمومة الحقيقية هي تلك التي تعض على الأشياء وتترك عليها آثار العوض . فإذا كان كل شيء في الزمان ، فإن كل شيء يتغير داخلياً بحيث أن الواقعة العينية الواحدة لا تتكرر أبداً . وهذا الزمان لا نعقله بأذهاننا وإنما نحياه في داخلنا ، لأن الحياة أوسع من العقل . فشعورنا بتطورنا وبتطور الأشياء في الديمومة المحضة حاضر لدينا برسم حول التصور العقلي بمعناه الخاص هدباً متذبذباً ينتهي بأن يضيع في الظلام . وكل من المذهبين الآلي والغائي لا يهتم إلا بالنواة المضيئة التي تشع في المركز ناسياً أن هذه النواة قد تكونت مكثفة على حساب الباقي وناسياً أيضاً أنه يجب استخدام الكل ، أي المائع والمكثف ، بل المائع أكثر من المكثف ، حتى نستطيع أن ندرك الحركة الداخلية للحياة . والواقع أن هذا الهدب إذا كان موجوداً ، ولو بصورة عائمة غير متميزة ، فإنه بالنسبة إلى الفيلسوف أكثر أهمية من النواة المركزية . ذلك أن هذا الهدب هو الذي يسمح لنا بأن نؤكد أن النواة هي نواة أي أن العقل المحض هو تضيق عن طريق التكشف لقدرة أوسع منه .

وإذا كان الحياة في تطورها في اتجاه الفقرات بصورة عامة وفي اتجاه الإنسان والعقل بصور خاصة ، نقول إذا كانت الحياة قد اضطرت إلى أن

تنحلي في طريقها عن كثير من العناصر التي لا تتفق مع هذا الشكل الخاص من العضية وأن تدعها — كما سنرى — لانبجاثات أخرى من النمو ، فانه يجب أن نبحث عن هذه العناصر كلها ونصهرها مع للعقل بمعناه الخاص كما نستطيع أن ندرك الطبيعة الحقيقية للنشاط الحيوى . ونحن هنا سنستعين بهدب التصور المهم الذى يحيط بتصورنا المتميز ، أى تصورنا الذهنى . والآن ماهو ، فعلا ، هذا الهدب الذى لا ينفع إن لم يكن قسما من المبدأ المتطور أى أن يضيق وفقاً لشكل تعاضيتنا الخاصة ؟ فقيه إذن يجب أن نفتش عن دلالات توسع الشكل الذهنى لتفكيرنا . إننا لانستطيع أن نتصور بمجموع الحياة بأن نمزج بين أفكار بسيطة وضعناها الحياة نفسها فينا خلال تطورها ؛ إذ كيف يمكن للجزء أن يساوى الكل ، أى كيف يمكن لما يترسب عن العملية الحيوية أن يساوى العملية ذاتها ؛ وهذا مع ذلك ما نتوهمه حين نعرف تطور الحياة بأنه انتقال من المتجانس الى اللامتجانس . فنحن بذلك نضع أنفسنا فى احدى النقاط النمائية للتطور ونهمل النقاط النهائية الأخرى ؛ بينما يجب أن نأخذها جميعها بعين الاعتبار حتى نستشعر بالطبيعة الحقيقية للحركة التطورية ، نقول : نستشعر لحسب ، لأننا هنا مع كل ذلك لانهتم إلا بالتطور الذى هو نتيجة ، دون أن نهتم بالتطور ذاته أى بالفعل الذى يعطى النتيجة .

تلك هى فلسفة الحياة التى نتجه اليها ، وهى فى رأينا تتجاوز كلا من المذهب الآلى والمذهب الغائى وإن كانت تقترب من الثانى أكثر مما تقترب من الأول . ولذلك نبين باختصار أين هى تشبه المذهب الغائى وأين تختلف عنه ؛ إنها ، كالمذهب الغائى ، تقدم لنا العالم العضوى على أنه كل منسجم ؛ ولكن هذا الإنسجام بعيد عن أن يكون كاملا . فهمى تفر بوجود تنافر ، لأن كل نوع وكل فرد لا يحتفظ من الدفعة الكلية للحياة إلا بشيء من الطاقة يستخدمها فى تحقيق

قائده الخاصة . وذلك هو التكيف . ثم ان الانسجام على كل حال ، لا يقوم ، كما يدعى المذهب الغائى التقليدى ، على التطلع المشترك وانما يقوم على وحدة الدفعة الاولى . فمنح لانستطيع أن نتصور هدفاً معيناً للحياة . لاننا عند ذلك نبطل مفعول الزمن ؛ وكل ما نستطيعه هو أن تلقى نظرة « خلفية » ، على الطريق التى اجتازتها الحياة ، فنشير الى اتجاهها كما لو كان هناك فعلاً ، تطلع نحو هدف معين .

والخلاصة هى أن خطأ المذهب الغائى التقليدى يكمن فى كونه واسعاً وضيقاً فى وقت واحد . فهو ضيق أكثر مما يجب لأنه يضيق معنى الحياة ويفسرها بالعقل وحده . وهو واسع أكثر مما يجب لأنه يفترض غاية معينة للحياة أى لأنه يفترض المستقبل متضمناً فى الحاضر على صورة فكرة عامة . والآن ، لقد حان الوقت لتبين أنه إذا كان المذهب الآلى لا يكفى لتفسير التطور ، فان الوسيلة لإثبات ذلك لانكون بأن نقبل المذهب الغائى التقليدى ولا بأن نضيقه ، وإنما على العكس بأن نذهب الى أبعد مما يذهب اليه .

نبدأ بأن نشير الى مبدأ البرهنة التى سنقدمها . لقد قلنا إن الحياة هى ، منذ أصولها ، استمرار لدفعة واحدة توزعت بين اتجاهات مختلفة للتطور . وعلى ذلك لا بد أن يبقى شئ من الكل موجوداً فى جميع الأجزاء ، أى لا بد من أن نجد فى السويقات الأخيرة شيئاً من الدفعة الاولى التى صدرت عن الينبوع . ومن هنا يمكن أن ندحض المذهب الآلى المحض ونثبت الغائية كما نفهمها نحن إذا استطعنا أن نبين أن الحياة تصنع أدوات متشابهة بطرق مختلفة . وفى اتجاهات للتطور متباعدة . وقيمة البرهان تتناسب عندئذ مع

درجة التباعد بين اتجاهات التطور التي تنتجها ومع تعقد الالبنية المتشابهة التي تراها في هذه الاتجاهات .

وهنا يناقش برجسون النظريات التطورية المختلفة التي تحاول أن تفسر تشابه الالبنية بالتكيف وبوحدة الشروط العامة التي تطورت فيها الحياة . لذلك يأخذ مثالا معيناً بحرى عليه النقاش هو مثال ، العنبر ، في حيوان فقري وفي حيوان من الرخويات ، كما مشط . ففي كل من العنبرين نجد أن الأجزاء الجوهرية الواحدة مركبة من عناصر متشابهة . فعنبر المشط تحتوي على شبكية وعلى قرنية وعلى جسم بوري ذي طبيعة خلوية كما هي الحال في عين الإنسان . ولكن من المقرر أن الحيوانات الفقرية والحيوانات والرخوة ، قد انفصلت عن جذرها المشترك قبل ظهور عين معقدة مثل عين المشط . فمن أين إذن أتت المماثلة في بنية العنبرين ؟

لنسأل هذا السؤال كلا من النظامين المتقابلين للتفسير التطوري ، الأول هو فرض التغيرات العرضية المحضة والثاني هو فرض التغيرات الموجهة في اتجاه معين تحت تأثير الشروط الخارجية . أما الفرض الأول فيظهر اليوم على شكلين مختلفين . فدارون يقول بتغيرات طفيفة بتجمع بعضها فوق بعض بفضل الانتخاب الطبيعي . وأما دوجو دي فريس ، فيقول بتغيرات كبيرة فجائية تنتج أشكالا جديدة . ونريد أن نبين أن التغيرات العرضية سواء كانت طفيفة أو كبيرة تعجز عن تفسير التشابه في البنية الذي أشرنا إليه .

لفرض مع دارون أن تغيرات طفيفة تطرأ بطريق المصادفة وتتجمع بطريق الانتخاب الطبيعي . ولكن يجب ألا ننسى هنا أن نمو بنية الشبكية مثلا وتعقدتها لا يسمحان بالرويا إلا إذا رافقهما نمو وتعقد في المراكز البصرية ، وفي مختلف أجزاء الحاسة البصرية نفسها .

هذا في العين الواحدة ؛ ولكن إذا نظرنا الى تشابه البنية في عين الحيوان الفقري وفي عين الحيوان الرخوي لحق لنا أن نتساءل : كيف نفترض ، في الواقع ، أن نفس التغيرات الطفيفة الكثيرة العدد قد سارت على نظام واحد في كل من الاتجاهين المستقلين للتطور مع كونها تغيرات عرضية محضة ؟ ثم كيف تجمعت بفضل الانتخاب الطبيعي على نظام واحد في الاتجاهين مع كون كل تغير ، في حد ذاته ، عديم الفائدة ؟

لننتقل إذن إلى فرض التغيرات الفجائية . إن هذا الفرض يقلل الصعوبات من ناحية ولكنه يعقدها من ناحية أخرى . فهو إن قال بعدد أقل من التغيرات المتتالية فإنه يتضمن أن جميع أجزاء الجهاز البصري تتغير في وقت واحد وذلك لأن التغير الكبير المنعزل لجزء واحد فقط يجعل الرؤيا مستحيلة . فكأن على الأجزاء إذن أن تتشاور كي تبقى بعد تغيرها متضامنة بعضها مع بعض بحيث تسمح بإمكان عملية الإبصار . هذا في العين الواحدة أيضا ولكن إذا نظرنا إلى تشابه البنية في عين الفقري وفي عين الحيوان الرخوي لحق لنا مرة ثانية أن نتساءل : كيف نفترض أن تغيرات فجائية عرضية قد تمت هي نفسها في اتجاهين مستقلين للتطور محافظة على نظام واحد يتضمن في كل مرة اتفاقا بين عناصر كثيرة معقدة ؟

لنصل إذن إلى الفرض الثاني الذي يقول إن التغيرات لا ترجع إلى أسباب عرضية داخلية ولكن إلى التأثير المباشر للشروط الخارجية (أيمر) . وأصحاب هذا الفرض يقولون إنه إذا كانت الحيوانات الفقرية والحيوانات الرخوية قد تطورت بصورة منفصلة فإنها ظلت مع ذلك معرضة لتأثير الضوء . والضوء عامل فيزيقي تنتج عنه نتائج معينة . فهو حين يؤثر بصورة

مستمرة يخلق تغيراً مستمراً في اتجاه ثابت . فهم إذن يفسرون تشابه البنية في العينين بوحدة العلة . ولكننا هنا نشير إلى أن تأثير الضوء في بنية عضوية يختلف عنه في مادة ميتة . ففي الحالة الثانية تظل المادة سلبية في تقبل الانطباع بينما البنية العضوية في الحالة الأولى تقوم بعمل إيجابي ، أى إنها تحمل مشكلة من المشكلات . ثم إن أصحاب هذا الفرض يدللون على رأيهم بالتجارب التي تبين أننا إذا غيرنا كمية الملح في الماء الذي يعيش فيه حيوان من ذوات القشر وهو *Artenia salina* . فإن تغيرات هامة تطرأ على الحيوان . فكأن العامل الخارجى إذن علة هذه التغيرات . ولكننا هنا نرى خلطاً بين ثلاثة معانٍ للعلة . الأول يظهر حين ندفع كرة من العاج فتصدم كرة أخرى وتسبب حركتها ، والثانى حين تسبب الشرارة انفجار البارود والثالث حين يسبب التفريغ التدريجى لنابض الحماكي (الفونوغراف) عزف قطعة موسيقية مسجلة على اسطوانة .

ولا شك في أن معنى العلة في حالة *Artenia Salina* يقترب من المعنى الثانى والمعنى الثالث كما يعترف بذلك ، إيمر ، نفسه . ولكن إذا وافقنا جدلاً على أن العملية هنا عملية فزيقية كيميائية بحتة ، فأننا ، حين نطبق هذا في تفسير التكوين التدريجى لعين الحيوان الفقري ، يجب أن نفترض أن التركيب الفيزيقي — الكيميائي للجسم الحى ذو خاصية معينة ، بحيث أن تأثير التطور يضطره الى صنع سلسلة متزايدة من الأجهزة البصرية ، كلها معقدة الى أبعد حد ، وكلها مع ذلك قادرة على الابصار بصورة تتحسن شيئاً بعد شيء . وهذا كما هو واضح ، ليس أقل مما يقول به أصحاب المذهب النعائى المتطرف . بقى علينا أن نتكلم عن مذهب أخير من مذاهب التطور هو المذهب اللاماركى الحديث . يعتقد أصحاب هذا المذهب أن التغير يتولد

بنتيجة الجهد الذى يبذله السكان الحى فى سبيل التكيف مع محيطه . وهذا الجهد يمكن أن يكون آليا ويمكن أن يتضمن الشعور والارادة كما يذهب الى ذلك أحد كبار من يمثلون هذا المذهب وهو العالم الطبيعى الأمريكى كوب . فالمذهب اللاماركى الحديث هو الوحيد . من بين مذاهب التطور الحالية ، الذى يمكن أن يقول بمبدأ داخلى ونفسى للنمو . ولكن يبقى علينا أن نبين أن كلمة الجهد يجب أن تفهم فهما فيه من العمق ومن الطابع النفسى أكثر مما يفترضه أى تابع من اتباع المذهب لللاماركى الحديث . ثم إن هذا المذهب يستند الى فكرة توارث الصفات المكتسبة . لذلك يناقش برجسون هذه الفكرة وينتهى الى أن وراثه الصفات المكتسبة تمثل حالة شاذة ولا تمثل القاعدة العامة . ومن هنا تعجز اللاماركية الحديثة عن تفسير نمو حاسة مثل العين لأنها لا تستطيع أن تفسر تجمع التغيرات العديدة فى اتجاه واحد حين نفترض أن كل تغير يتم بفضل الجهود الفردية للكائن الحى .

ها قد تبين أن المذاهب المختلفة للتطور تفشل كلها أمام امتحان واحد مشترك . والحقيقة أن كلامها يمثل وجهة نظر يمكن أن نتخذها حيال عملية التطور . الا أن الواقع الذى تأخذ عنه هذه المذاهب نظرات جزئية لا بد من أن يتجاوزها كلها . انه الموضوع الخاص للفلسفة ، تلك الفلسفة التى لا تخضع للدقة العلمية لأنها لا ترمى الى أى تطبيق . فلنبين إذن ما يقدمه من نقاط إيجابية كل من تلك المذاهب التطورية الثلاثة ، ولنحاول أن نبين النقطة التى يجب فى رأينا أن نتجه نحوها الجهود الثلاثة حتى تصل إلى فكرة عن العملية التطورية أقدر على التفسير من الأفكار السابقة . وأن تكن بسبب ذلك أكثر منها غموضاً .

ان اندراو يبين المحدثين يصيبون على الأرجح حين يقولون ان العلة الجوهرية

للتغير هي الاختلافات الملازمة للبذرة التي يحملها الفرد . ولكنهم في رأينا
يخطئون عندما ينظرون إلى هذه الاختلافات على أنها عرضية وفردية . وفرض
(أمر) مرجح حينما يقول إن تغيرات الصفات المختلفة تتم في اتجاهات
معينة حين تتكون جيلا بعد جيل . صحيح أن تطور العالم العضوي يجب
ألا يحدد بصورة قبلية . وصحيح أيضا أن تلقائية الحياة تظهر في خلقها لأشكال
جديدة . ولكن هذا لا يمنعنا من القول بشئ . من التعيين . فالعين مثلا قد
اتخذت اتجاهها معينا في تطورها . ولو لا ذلك لما أمكن أن نفسر تشابه بنيتها
لدى أنواع مختلفة من الحيوانات . ولكننا نخاف (أمر) عندما يدعى أن
مرجحا من الأسباب الفيزيائية — الكيميائية يكفي لضمان النتيجة . وأخيرا يصيب
المذهب اللاماركي الحديث في رجوعه إلى فكرة الجهد . ولكنه يخطئ عندما
يقول أنه ذلك الجهد الواعي للفرد . لأن مثل هذا الجهد لا يمكن أن يتدخل
إلا في حالات قليلة وفي الحيوان دون النبات . لذلك نقول بجهدا عميقا من
الجهد الشخصي ، مستقل عن الظروف ومشترك عندا كثرية أفراد نوع
من الأنواع ، وملازم للبذور التي تحملها هذه الأفراد كما يمكن أن ينتقل
منها إلى الاعقاب .

هكذا نعود إلى فكرة الدفعة الأولى للحياة . وهذه الدفعة التي تحتفظ
بنفسها في كل اتجاهات التطور التي توزعت إليها ، هي العلة العميقة للتغيرات ،
أو على الأقل للتغيرات التي تنتقل من جيل إلى جيل بانتظام ، والتي تتجمع
بعضها فوق بعض لتخلق أنواعا جديدة . إن الأنواع بصورة عامة منذ أن
انفصلت عن الأصل المشترك وتباعدت أخذت تؤكد هذا التباعد كلما
تقدمت في التطور . ومع ذلك فإنها في نقاط معينة تستطيع ، بل يجب عليها ،
أن تتطور بطريقة واحدة طالما أننا قبلنا فرض الدفعة المشتركة . وهذا

ما نريد أن نبيته في المثال الذى اتخذناه عن العين عند الفقرات وعند
الرخويات .



يجب أن ننتبه إلى نقطتين هامتين فى عضو مثل عضو العين هما تعقد
البنية من جهة وبساطة الوظيفة من جهة ثانية . فالعين مكونة من أجزاء
معقدة كثيرة متشابهة بيننا والبصار فعل بسيط . وتفسير ذلك هو أن البساطة
من خصائص العين نفسها بينما التعقد يعود إلى وجهات النظر التى نتخذها
حيال العين . ومثل ذلك مثل صورة يرسمها فنان عبقري بفعل بسيط . فأننا
حين نحاول تقليد هذه الصورة بواسطة مربعات صغيرة من الفسيفساء الملونة ،
نحتاج إلى عدد لا نهائى منها ، يحتوى على عدد لا نهائى من اللوينات . ونفرض
الآن أن عقلنا قد كون بطريقة لا يفسر معها ظهور الصورة إلا على أنها
رصف لقطع من الفسيفساء . حينما ننظر إلى رصف هذه القطع جنباً إلى
جنب فأننا نتخذ موقف المذهب الآلى . وأما حينما ننظر إلى المنهج الذى سار
وفقا له الفسيفسائى فأننا نتخذ موقف المذهب الغائى . ولكنتنا فى الحالتين
لا نستطيع أن ندرك العملية الحقيقية لأنها فى الواقع لم تكن رصفاً للمربعات .
فالصورة إذن ، أى الفعل البسيط المسقط على الورقة ، هى التى — بمجرد
إدراكنا لها — قد تجزأت إلى آلاف من المربعات الصغيرة . ومن هنا
كانت هذه المربعات تمثل لنا فى تركيبها نوعاً مدهشاً من التنظيم .

كذلك الأمر بالنسبة إلى العين التى يمكن أن تكون مجرد الفعل البسيط
للأبصار . فأننا نراها ذات بنية معقدة لأنها قد انقسمت بالنسبة إلينا إلى

فسيفساه من الخلايا . ونحن عندئذ ندهش من النظام في الخلايا بعد أن تصورنا الكل على أنه رصف للأجزاء .

مثال آخر : عندما أحرك يدي من أ إلى ب فاني أقوم بفعل بسيط لا يتجزأ . ولكن حين ينظر الى هذه الحركة من الخارج تظهر على أنها اجتياز لعدد لانهاى من المواضع يتلو بعضها بعضها الآخر وفقاً لنظام خاص :

فالمدّهب الآلى يكتب بأن ينظر الى المواضع ، والمدّهب الغائى يهتم بالنظام الخاص . ولكن كلا من المدّهبين يهمل الشيء الجوهرى وهو الحركة ذاتها .

ان الطبيعة تستطيع أن تصنع العين بالسهوة نفسها التى أحرك بها يدي ؛ ولكن يصعب علينا أن نفهم هذا لأننا نميل دوماً الى أن ننظر الى التعضية على أنها نوع من الصنعة . والواقع أن العلم مضطر الى أن ينظر هذه النظرة والى أن يعد الخلايا أجزاء لآلة ، والجسم الحى مجموعاً للأجزاء . إنه مضطر الى ذلك لكي يدرس الجسم الحى دراسة علمية ويبين كيف يمكن أن يخضع لأفعالنا وتأثيرنا .

أما الفلاسفة فإنها تأخذ وجهة نظر أخرى مخالفة لوجهة نظر العلم . فنحن نرى أن الآلة التعضية بمجموعها تمثل تقريباً عمل التعضية بمجموعة ، ولكن أجزاء الآلة لا تقابل أجزاء فى عمل التعضية . ذلك أن مادية هذه الآلة لا تمثل مجموع الوسائل المستخدمة ولكن مجموع العقبات التى ذلت . أنها فى أكثر منها حقيقة إيجابية . ويشرح برجسون فكرته هذه فيقول : لقد شبهنا طريقة الطبيعة فى تكوين العين بالفعل البسيط الذى أرفع به يدي ، ولكننا قد افترضنا هناك أن اليد لا تلاقى أية مقاومة . للتخيل الآن أن يدي عوضاً عن أن تتحرك فى الهواء ، عليها أن تجتاز كتلة من برادة الحديد التى تنضغط وتقاوم بنسبة تقدم يدي . فلا بد من أن تأتى لحظة تكون فيها

يدى قد بذات كل جهدها ، وعندها تتجمع حبات برادة الحديد وتشكل صورة معينة هى صورة يدى التى توقفت وجزء من ذراعى .

لنفرض الآن أن اليد والذراع كانا غير مرتبين . عندئذ سيبحث المشاهدون فى حبات برادة الحديد وفى قواها الداخلية عن علة الشكل الذى اتخذته . فمنهم من يفسر موضع كل ذرة بتأثير الذرات المجاورة لها وهؤلاء هم الآليون ؛ ومنهم من يقول بوجود تصميم سابق على هذه التأثيرات الأولية وهؤلاء هم الغائبون . ولكن الحقيقة أنه لم يكن هناك إلا فعل لا يتجزأ هو فعل يدى وهى تختار برادة الحديد ، أما حركة الذرات ونظام شكلها فانما يعبران بصورة سلبية عن تلك الحركة التى لا تتجزأ . إنهما يمثلان الشكل العام لمقاومة من المقاومات ولا يمثلان تركيباً لتأثيرات إيجابية أولية . ولهذا إذا سمينا نظام شكل الحبات معلولاً ، وسمينا حركة اليد علة فاننا نستطيع أن نقول ، بصورة تقريبية ، إن المعلول بمجموعه يفسر بالعلة بمجموعها . ولكن أجزاء فى العلة لا تقابلها أبدأ أجزاء فى المعلول . ووفقاً للفرض الذى نقترحه نقول إن نسبة الرؤيا إلى جهاز الابصار ، هى تقريباً كنسبة اليد إلى برادة الحديد التى ترسم وتحدد حركتها . ومن هنا يتبين أن الحياة هى قبل كل شئ نزوع إلى التأثير فى المادة الميتة .

... ها نحن قد حددنا موقفنا تجاه المذهب الآلى والمذهب الغائى . فعلىنا الآن أن نصفه هو نفسه بصورة أدق . وهذا ما سنفعله بدراستنا لنتائج التطور المتباعدة ، لامن الناحية التى تتشابه فيها ، بل من الناحية التى فيها يكمل بعضها بعضاً الآخر .

الفصل الثاني

الاتجاهات المتباعدة لتطور الحياة

الخود . العقل . الغريزة

لو كانت الحياة ترسم مساراً واحداً لكانت الحركة التطورية أمراً بسيطاً كل البساطة ، ولاستطعنا بسهولة أن نعين اتجاهها . ولكننا هنا أمام قنبلة قد انفجرت ، وتناثرت أجزاؤها ، وهذه الأجزاء هي أيضاً نوع من القنابل قد انفجرت بدورها إلى أجزاء أخرى من شأنها أن تنفجر ، وهكذا خلال زمن طويل . أما نحن فلا ندرك إلا ما هو قريب منا . أى تلك الحركات المتبعثرة التي يجب أن تبدأ منها كي نعود شيئاً فشيئاً إلى الحركة الأصلية . وكما أن تبعثر أجزاء القنبلة يفسر بالقوة المفرقة للبارود وبمقاومة المعدن ، كذلك تبعثر الحياة إلى أفراد وأنواع ، يفسر بمجموعتين من العلل هما : مقاومة المادة التي تعترض الحياة ، والقوة المفرقة التي تحملها الحياة في طياتها والتي تنشأ عن توازن غير مستقر للنزعات .

أما بالنسبة إلى المجموعة الأولى من العلل فقد كان على الحياة أولاً أن تتغلب على مقاومة المادة . لذلك بدأت بأن سايرتها وخضعت لها بعض الخضوع حتى أن بعض الظواهر في الأشكال الأولية للحياة تكاد لا تختلف عن الظواهر الفيزيكية الكيميائية . فالأشكال الأولى للحياة كانت إذن بسيطة كل البساطة أى إنها كانت كتلا صغيرة من البروتوبلازما ، عديمة التمايز تقريباً ، وشبيهة في مظهرها الخارجي بالأميبا التي نراها اليوم؛ إلا أنها كانت

تحمل تلك الدفعة الداخلية العظيمة التي ستنشأ عنها ، فيما بعد ، الأشكال العليا للحياة .

وأما العلل الحقيقية والعميقة للانقسام فقد كانت تلك التي تحملها الحياة في داخلها . ذلك أن الحياة نزوع ؛ ومن طبيعة النزوع أن ينمو منشعباً على صورة حزمة ، فيخلق ، بمجرد نموه ، اتجاهات متباعدة تتوزع فيها دفعته . ولكن من بين هذه الاتجاهات لانجد من الطرق الكبيرة إلا اثنتين أو ثلاثة واحدة منها فحسب (وهي التي تبدأ من الفقرات وتنهى بالإنسان) كانت عريضة بصورة تسمح لنفحة الحياة أن تسرى فيها بشكل حر .

ودراسة الحركة التطورية هي الكشف عن بعض الاتجاهات المتباعدة وتقدير أهمية ما مر على كل منها ، أى تحديد طبيعة النزعات المنفصلة عن الأصل المشترك وتعيين نسبها . ونحن عندما نمزج بين هذه النزعات نستطيع أن نحصل على تقريب أو تقليد للبداية المحرك الذي لا ينقسم والذي صدرت عنه دفعة تلك النزعات . وهذا يعنى أننا سنرى في التطور شيئاً ليس بمجموعة من أفعال التكيف مع البيئة ، كما يدعى المذهب الآلى ، ولا تحقيقاً لتصميم عام سابق كما يدعى المذهب الغائى . صحيح أن التكيف مع البيئة شرط ضرورى للتطور . ولكن هذا لا يعنى أن الظروف الخارجية هي العلل الموجهة للتطور . فالحقيقة هي أن التكيف يفسر تعرجات الحركة التطورية دون أن يفسر اتجاهها العام ، وبالأحرى دون أن يفسر الحركة ذاتها .

إن الطريق التي تؤدي إلى المدنية مضطربة إلى أن تصعد الهضاب وتنزل المنحدرات ، أى أنها ، تكيف مع أعراض الأرض ؛ ولكن أعراض الأرض هذه ليست علة الطريق وليست هي التي فرضت عليها اتجاهها .

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الحياة تجاه الظروف التي تجتازها ، مع فرق أساسي هو أن التطور لا يرسم طريقاً واحدة ، ولا يضع لنفسه غاية محدودة وإنما يبقى مخترعاً حتى في أفعاله التكيفية . ولكن إن لم يكن التطور سلسلة من التكيفات مع الظروف العارضة ، فهو أيضاً ليس تحقيقاً لتصميم . ذلك لأن التطور خلق مستمر ، وهو لا يخلق أشكال الحياة لحسب وإنما يخلق أيضاً الأفكار التي تسمح للعقل بأن يفهم الحياة ، كما يخلق الحدود التي يعبر بها عنها . وهذا يعني أن مستقبله أوسع من حاضره ، ولا يمكن بالتالي أن يرسم بواسطة فكرة في هذا الحاضر .

هذا هو الخطأ الأول في المذهب الغائي ، وهو يعود إلى خطأ آخر أشد خطورة أيضاً . ذلك أن الحياة لو كانت ، في الفعل ، تحقيقاً لتصميم لكان يجب أن يزداد فيها الانسجام كلما ازدادت في تقدمها ، ومثلها في ذلك مثل البيت الذي يوضح فكرة المهندس أحسن فأحسن كلما ارتفع البناء . وأما إذا كانت وحدة الحياة تكمن في الدفعة التي تدفعها في طريق الزمان فإن الانسجام سيظهر في (خلف) لا في (أمام) . وذلك يعني أن الوحدة قد أعطيت في دفعة البدء ولم توضع في الطرف الأخير كي تجذب نحوها الحياة . فالحياة تنوزع أثناء تقدمها إلى أشكال مختلفة يكمل أحدها الآخر من بعض الوجوه — إذ أنها صدرت جميعاً عن أصل واحد — وتبقى مع ذلك متعارضة متنافرة . ومن هنا نجد أن عدم الانسجام بين الأنواع يزداد شيئاً بعد شيء .

ويصرح برجسون بأنه لا يريد أن يدرس الأنواع المختلفة في تعاقبها وإنما يريد أن يحدد الاتجاهات الأساسية لتطورها . وسيتهم بصورة خاصة بالطريق التي تؤدي إلى الإنسان ، لأن مشكلته الأساسية هي أن يحدد

علاقه الإنسان بمجموع العالم الحيواني وأن يحدد مكان العالم الحيواني نفسه في مجموع العالم العضوي .

لنبداً بالنقطة الثانية ، ولنقرر أولاً أنه لا توجد هناك أية خاصية دقيقة محدودة تميز الحيوان من النبات . فكل خاصية من خواص الحياة الحيوانية يمكن أن تلاحظ على بعض الأنواع في الحياة النباتية . ولهذا نقول ان التعريف هنا لا يمكن أن يكون كالتعريف في العلوم الرياضية والطبيعية . فهو في هذه العلوم تعريف سكوني بينما هو في علوم الحياة تعريف حركي ؛ أى أن المجموعة في علوم الحياة لا تعرف بالخصائص التي تملكها ، وإنما بالخصائص التي تنزع إلى توكيدها .

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نعرف الحيوان والنبات ونميز بينهما تمييزاً دقيقاً لنرى فيهما اتجاهين متباعدين من اتجاهات الحياة . ويظهر التباعد أولاً في طريقة التغذية . فالنبات يستمد غذاءه من الماء والتراب والهواء ، بينما الحيوان يستمد من النبات نفسه أو من حيوانات أخرى قد استمدت غذاءها من النباتات بصورة مباشرة أو غير مباشرة . فالنبات إذن هو الذى يغذى الحيوان . وإلى جانب هذا الفرق نجد فرقاً آخر أكثر عمقاً . فالحيوان بوصفه عاجزاً عن أخذ عناصر تغذيته بصورة مباشرة ، مضطر إلى أن يبحث عنها في النباتات أو الحيوانات . ومن هنا كان متحركاً بالضرورة . أما النبات فلا يحتاج إلى الحركة ، وإنما يظل ثابتاً . وينشأ عن هذا الفرق الأخير فرق ثالث أكبر أهمية أيضاً . ذلك أن بين الحركة والشعور صلة واضحة . فالحيوان إذن يتصف بالشعور بينما النبات يظل ، بصورة عامة ، عديم الشعور . وعلى الرغم من أن الشعور يتضح ويشتد

بنمو الجهاز العصبي لدى الحيوان فان هذا الجهاز ليس شرطاً ضرورياً للشعور .
إنه نشأ عن تقسيم العمل ، شأنه في ذلك شأن بقية الأجهزة . فهو إذن
لا يخلق الوظيفة وإنما يرفعها إلى درجة عالية من الشدة والوضوح حين يعطيها
صورة مزدوجة بحيث تظهر على صورة نشاط منعكس أو على صورة نشاط
إرادي . لاشك أن الفروق الثلاثة التي ذكرناها ليست فروقاً فاصلة ؛ إذ
أن هناك حيوانات تشارك النباتات في خصائصها ، كما أن هناك نباتات
تتصف بخصائص الحيوانات . ولكن لا عبرة بالحالات الشاذة طالما نحن
بصدد التعريف الديناميكي الذي اشرنا اليه . وهذه الحالات على كل حال
تدل على أن النبات والحيوان قد تحدرنا من أصل واحد كان يحمل في
طياته كلا الاتجاهين . فلا عجب إذن في أن نجدهم اليوم معا بنسبة مختلفة
في كل من الحيوان والنبات .

إلا أن الحيوان قد أكد خاصتى الحركة والشعور بينما أكد النبات
خاصتى الثبات وعدم الشعور . ومع ذلك فان هذا لا يمنع أن تظهر الحركة
وأن يستيقظ الشعور لدى النبات في ظروف خاصة . كما أنه لا يمنع أن يظهر
الجمود في تطور العالم الحيواني بسبب ذلك التزوع الذي احتفظ به من الحياة
النباتية . بل إن الحيوان مهدد دائماً بالجمود وفقدان الشعور ؛ أي أنه
لا يستطيع أن يحتفظ بدوره إلا بفضل جمود وتعيب متواصلين . ثم إن
احتفاظ كل اتجاه من اتجاهي الحيوان والنبات بما لا يتعارض مع تخصصه
من سمات الاتجاه الأصيل ، يفسر لنا ما نراه أحياناً من مماثلة عميقة بين
الحيوان والنبات .

ولكن بعد أن انفصل الحيوان والنبات عن الأصل المشترك انقسم

اتجاه الحيوان بدوره الى أربعة فروع هي التي تكون الحيوانات ذوات الاشواك والرخويات والمفصليات والفقریات . ومن بين هذه الفروع نجد أن الاثنين الأخيرين فحسب هما اللذان قد سمحت لهما الظروف بالتححر من القوقعة القاسية التي كانت في البدء تحبس الحيوانات جميعها وتعوقها عن الحركة . وهذان الفرعان قد استعاضا بالحركة والخفة عن الدرع الذي كان يحفظ حباتهما من الاعتداء ثم تفرعت عنهما الأشكال العليا للحياة . وهكذا وصلت المفصليات الى مرتبتها العليا في نوع الحيوانات غشائية الأجناح ووصلت الفقریات إلى مرتبتها العليا في النوع الانساني .

والآن إذا لاحظنا أن الغريزة تظهر على أشدها عند الحيوانات غشائية الأجناح ولاحظنا أن العقل يظهر على أشده لدى الانسان استطعنا أن نستخلص أن تطور العالم الحيواني قد تم في طريقين إتجه الأول نحو الغريزة وإتجه الثاني نحو العقل . والخلاصة أن الجود النباتي والغريزة والعقل هي العناصر التي كانت تنطبق على الدفعة الحيوية المشتركة عند الحيوانات والنباتات والتي تفككت وتباعدت بمجرد نموها خلال الزمن .

وهنا يقرر برجسون أن الخطأ الأساسي الذي انتقل من أرسطو وأفسد أغلب فلسفات الطبيعة هو ذلك الخطأ الذي يرى في الحياة النباتية وفي الحياة الغريزية وفي الحياة العاقلة ثلاث درجات متتالية انزوع واحد ينمو باستمرار . والحقيقة أننا هنا بصدد اتجاهات ثلاثة متباعدة لنشاط قد انقسم أثناء نموه وتقدمه . فالفرق بينها إذا ليس فرقا في الشدة أو في الدرجة وإنما هو فرق في الطبيعة . ومن هنا ينتقل إلى تبيان الاختلاف بين الغريزة والعقل .

ولنشر بادی الامر إلى أن كل عقل لا يمكن أن يخلو من آثار الغريزة كما أن

كل غريزة لابد من أن تكون محاطة بهالة من العقل . وهذه الهالة هي التي سببت إخطاء كثيرة حتى خيل إلى بعضهم أن العقل والغريزة من طبيعة واحدة وانهما لا يختلفان إلا في التعقد وفي درجة السكال . والواقع أنهما شيان متعارضان ، وإن كانا في الوقت نفسه يترافقان ويتكاملان .

وأول نقطة تميز بين العقل والغريزة هي أن العقل ملكة لصنع موضوعات اصطناعية (أى غير متعضية) وبصورة خاصة لصنع أدوات تفيد في صنع أدوات أخرى وفي تنويع هذه الصنعة تنويعا لاحدا له . أما الغريزة فإن أدواتها تكون جزءاً من جسم الحيوان بحيث أنها تستخدمها لتنتم عمل التعضية الذي تقوم به المادة الحية . فالغريزة إذن ملكة لا تستخدم أدوات متعضية أو لخلق هذه الأدوات .

ومن الواضح أن لكل من هذين النشاطين مزاياه وعيوبه . فالغريزة تجدد في متناولها أدوات عضوية ممتازة تصنع وتجدد من تلقاء ذاتها . ولذلك فهي تستطيع أن تتم بدون سابق معرفة وبصورة كاملة أحيانا ، كل ما يطلب منها أن تعمله . ولكنها في مقابل ذلك مخصصة لموضوع معين أو لأداة معينة . أما العقل فهو لا يستخدم إلا أدوات بعيدة عن السكال قد صنعها هو بمجهود كبير ؛ إلا أن مجال فعله غير محدود لتنوع الأشكال التي يصنع عليها أدواته . فكل اختراع يقوم به العقل يخلق حاجة جديدة بحيث أن دائرة تأثيره لا تغلق كما هي الحال لدى الغريزة ، وإنما تتسع بالتدرج . والخلاصة هي أن العقل والغريزة يمثلان حلين متباعدين وطريقتين على السواء لمشكلة واحدة . ومن هنا سيتبين لنا أن بينهما اختلافات عميقة في البنية الداخليه . ولننقل على كل حال إنهما يستلزمان نوعين من المعرفة مختلفين كل الاختلاف . ولكن قبل أن نعالج هذه المسألة نريد أن ندلي

ببعض توضيحات تتصل بموضوع الشعور بصورة عامة .
لقد تساءل الكثيرون عن مدى شعور الغريزة . ونحن نجيب بأن هناك
درجات كثيرة مختلفة للشعور وان الغريزة تكون شعورية بدرجات مختلفة
أحياناً ، ولا شعورية أحياناً أخرى . فالفنانات كما سنرى غرائزه إلا أنه من
المشكوك فيه أن تكون هذه الغرائز شعورية .

أما لدى الحيوان فان كل غريزة مركبة لابد من أن تكون لا شعورية
في قسم من مراحلها على الأقل . ولكن يجب أن نشير هنا إلى نقطة قلنا
ينتهي إليها وهي أن هناك نوعين من اللاشعور الأول هو عدم الشعور والثاني
هو شعور معدوم . فاللاشعور لدى حجر يسقط مثلاً هو عدم الشعور ،
أما اللاشعور لدى الغريزة فهو شعور معدوم . وذلك لأن تنفيذ الفعل الغريزي
قد أبطل التصور بعد أن تم بينهما تشابه كامل وتطابق تام . فالتصور هنا
مسدود بالفعل . والدليل على ذلك هو أن الشعور يستيقظ حين يصطدم
تحقيق الفعل بعقبة من العقبات . وإذن فعدم التطابق بين العقل وبين التصور
هو ما نسميه بالاشعور . إنه يعني التردد والاختيار فيقوى ويشتد عندما
نكون بصدد عدة أفعال ممكنة دون الوصول إلى فعل متحقق (كالتشاور)
وينعدم عندما يكون الفعل المتحقق هو الفعل الممكن الوحيد (كالسير في
النوم ، أو النشاط الآلي) . . وإذا كان ذلك كذلك فمن الطبيعي أن تتجه
الغريزة نحو اللاشعور لأنها تستخدم أدوات من صنع الطبيعة وليس لها إلا
قدر ضئيل من الاختيار .

أما العقل فهو نتيجة نمو الشعور لأنه يصنع أدواته بنفسه ويصطدم
بعقبات كثيرة تضطره إلى انتخاب الزمان والمكان والمادة والصورة للأداة
التي يريد صنعها .

والخلاصة أن المعرفة لاشعورية وممثلة في حالة الغريزة بينما هي شعورية متصورة في حالة العقل . ومع ذلك فإن هذا الفرق فرق في الدرجة لا في الطبيعة . ولذلك نترك مسألة الشعور لننتقل إلى الفرق الجوهرى بين الغريزة والعقل . ولكى نصل إلى هذا الفرق لابد من أن ندرس موضوع كل من هذين النشاطين وهما موضوعان يتمايزان أعظم التمايز .

عندما يضرب حيوان من الهيمينوتيرا فريسته في نقاط دقيقة توجد فيها مراكز عصبية بحيث يفقدوها الحركة دون أن يميّتها فإنه يسلك طريقة شبيهة بطريقة عالم الحشرات الذى هو في الوقت نفسه جراح ماهر . فكأن الحشرة إذن تعرف كل ما يتعلق بتلك العملية . ولكن هذه المعرفة معرفة ضمنية تتمثل بصورة خارجية في مراحل دقيقة بدلا من أن تتمثل بصورة داخلية في الشعور . ومع ذلك فإن سلوك الحشرة يرسم تصورا شياء معينة ، توجد أو تتكون في نقاط معينة من الزمان والمكان . انها أشياء تعرفها الحشرة دون سابق تعلم .

والآن إذا نظرنا إلى العقل من وجهة النظر ذاتها وجدنا أنه هو أيضا يعرف أمورا لم يسبق أن تعلمها ؛ ولكن هذه المعرفة تختلف عن معرفة الغريزة . ذلك لأنه إلى جانب الأشياء توجد النسب والاضافات . فالطفل المولود حديثاً لا يعرف أى موضوع معين ولا أية خاصية معينة ولكنه في اليوم الذى تربط أمامه بين خاصية وموضوع أو بين اسم ونعت فإنه يفهم مباشرة هذه العملية : انه يدرك بصورة فطرية الاضافة بين الموضوع والحمول . وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإضافة العامة التى يعبر عنها الفعل . إنها تدرك مباشرة من قبل العقل حتى ولو كانت اللغة تحذف أحيانا هذا الفعل وتجعله مستترا كما هي الحال في بعض اللغات الأولية . ومن هنا نقول :

إذا نظرنا إلى الغريزة والعقل من حيث اتصافهما بمعرفة فطرية وجدنا أن هذه المعرفة الفطرية لدى الغريزة تنصب على الأشياء ، وأنها لدى العقل تنصب على النسب . وإذا أخذنا بالتمييز الذي يقيمه الفلاسفة بين مادة المعرفة وصورتها استطعنا أن نقول إن المعرفة الفطرية لدى العقل هي معرفة الصورة ، بينما الغريزة تتضمن معرفة المادة .

ولو قارنا بين هاتين الملكتين لبدأنا في بادىء الأمر أن الغريزة تمتاز على العقل وتفوقه . والحق أنه كان يمكن أن تمتاز عليه لو أنها كانت تنطبق على عدد غير محدود من الموضوعات ؛ إلا أنها عملياً لا تنطبق إلا على موضوع خاص بل على جزء ضيق من هذا الموضوع . أما العقل فهو على العكس ، لا يملك بصورة فطرية إلا معرفة خارجية فارغة . ولكنه لهذا السبب يمتاز على الغريزة بأنه يقدم إطاراً يمكن لعدد لا نهائى من الموضوعات أن تملأه بالتناوب . فكأن القوة التى تتطور خلال الاشكال الحية — وهى قوة محدودة — كان عليها أن تختار ، فى مجال المعرفة الفطرية ، بين نوعين من التحديد الأول يتعلق بما صدق المعرفة والثانى يفهموها . ومن هنا نشأ كل من الغريزة والعقل .

هذا ما قادنا اليه تفكيرنا فى الغريزة والعقل حين اتحدنا وجهة نظر المعرفة لا وجهة نظر الفعل ؛ ولكن المعرفة والفعل هنا ليسا فى الحقيقة إلا مظهرين لملكة واحدة ، وذلك لأن الغريزة إذا كانت ملكة استخدام آلة طبيعية متعضية فإنها لا بد من أن تعرف هذه الآلة معرفة فطرية (وإن كانت هذه المعرفة فى الحقيقة غير شعورية) . فالغريزة إذن معرفة فطرية لشيء من الأشياء . وأما العقل فهو ملكة صنع أدوات غير متعضية . ووظيفته الأساسية هى اختيار أنجع الوسائل للتخلص من المواقف الحرجة فى مختلف

الظروف ، أى أنه ينصب على الإضافات القائمة بين الموقف الراهن وبين وسائل استخدامه . ولذلك فإن ما هو فطرى فيه إنما هو ذلك النزوع لاقامة النسب . وهذا النزوع يتضمن بدوره المعرفة الفطرية لبعض الإضافات العامة . ولكن المعرفة الصورية للعقل تمتاز على المعرفة للمادية للغريزة بميزة لا تقدر . فالصورة لمجرد كونها فارغة يمكن أن تملأ بالتناوب بعدد غير محدود من الموضوعات ، ومنها الموضوعات العديمة الفائدة . فالمعرفة الصورية لا تقتصر على ما هو مفيد عملياً ؛ بل إن الكائن العاقل يحمل في نفسه ما يجعله يتجاوز حدود نفسه . إلا أن هذا التجاوز لا يتم وفقاً لما يرغبه العقل أولاً يتخيله . ذلك أن الطابع الصورى للعقل يفقده الوزن الذى يحتاج اليه كما يقف عند الموضوعات ذات الأهمية الكبيرة فى التأمل . وأما الغريزة فإنها تملك المادة المطلوبة ولكنها عاجزة عن التأمل . وهنا نصل الى النقطة التى نهمنا أكبر الأهمية فى بحثنا الراهن . ذلك أن الفرق الذى سنشير اليه بين الغريزة والعقل هو الفرق الذى كان كل تحليلنا يقودنا إلى استخلاصه ؛ ونحن نصوغه فى الصورة التالية : هنالك أشياء لا يقدر على البحث فيها إلا العقل وإلكنه بمفرده لن يصل إليها أبداً . هذه الأشياء يمكن أن تصل إليها الغريزة ولكن الغريزة لن تبحث عنها أبداً .

من الضروري أن ندخل فى بعض التفاصيل المتعلقة بآلية العقل . فالعقل الإنسانى فى رأينا ليس نوعاً من المطلق ، وإنما هو نسبي يتعلق بضرورات الفعل . وهذا يعنى أن صورة العقل تستنتج من الفعل وليست أمراً عصبياً على التفسير . ونحن نقول : إن صورة العقل ليست مستقلة فأننا بذلك لانجعل المعرفة مرتبطة بهذه الصورة أى تتغير بتغيرها ، وإنما نجعلها تكف عن أن تكون نتاجاً للعقل لى تصبح بمعنى ما جزءاً مما يكون الواقع . ونحن

نرجى . مسألة النشوء الحقيقي للعقل الى الفصل الثانى وتكتفى هنا بأن نتساءل عن هذا الجزء من الواقع الذى يتكيف معه عقلنا بصورة خاصة . وللإجابة على هذا السؤال المتعلق بالناحية النفسية لا نحتاج الا اتخاذ مذهب فلسفى خاص وانما يكفى أن نأخذ نظرة الحس المشترك .

لنبدأ إذن من الفعل ، ولنضع مبدأنا ، القول بأن العقل يهدف قبل كل شيء الى صنع الأدوات غير المتعضية ، وهذا الصنع لا يتناول إلا المادة الجامدة بحيث أنه وان استخدم مواد متعضية فإنه مع ذلك يعاملها على أنها موضوعات ميتة ويهمل الحياة المنبئة فيها . ثم أنه لا يحتفظ من المادة الجامدة إلا بما هو متجسم أى أن الباقي . لانسيابه ، يفلت منه . فالعقل إذن لا يصل إلى السائل المتحرك الا بدرجة معينة ، وهو لا يصل مطلقاً الى ما هو حيوى فى الكائن الحى : إن موضوعه الاساسى هو المتجسم وغير المتعضى ؛ ولهذا السبب كان العقل أيضاً لا يتمثل بوضوح إلا المنفصل .

ثم إن العقل الذى يؤثر فى الموضوعات ، وهى من دون شك موضوعات متحركة ، لا يهتم بحركة الموضوع نفسها وانما بالنقطة التى يتجه اليها أو بالنقطة التى يوجد فيها فى لحظة معينة من مسيره . فالعقل إذن يهمل الحركة نفسها لأنه لا يجد أية فائدة من الاهتمام بها . ولو كان صحيحاً أن العقل مهتم بالتأمل المحض لكان ينصب على الحركة ، لأن الحركة من دون شك هى الواقع عينه . ولكنه فى الحقيقة مهتم . لأمر آخر . فهو يبدأ دائماً من السكون كما لو كان هذا السكون العنصر الأخير للواقع . وهو إن أراد أن يتمثل الحركة ، فانه يركبها من مواقف ساكنة يرصفها بعضها الى جانب بعض . وهذه العملية التى سنبين خطرها فى المجال التأملى يمكن أن تبرر بسهولة حين ننظر إلى وظيفة العقل . ذلك أن العقل فى حاله الطبيعية يهدف الى غاية

مفيدة عمليا ، وهو حين يستبدل بالحركة مواقف ساكنة مرصوفة لا يدعى تركيب الحركة كماهى تماما وإنما هو يستعويض عنها بمعادل عملي .

ولكن الفلاسفة هم الذين يخطئون حينما ينقلون إلى مجال التأمل طريقة خلقت من أجل العمل . وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد مكتفين هنا بالقول ان العقل لا يتحمل بوضوح إلا السكون .

لقد ذكرنا بعض الخصائص الأساسية للعقل الانساني ، ولدينا قد أخذنا الفرد بوصفه منعزلا دون أن نحسب حساباً للحياة الاجتماعية . فالحياة الاجتماعية من شأنها أن تخلق اللغة التي تسمح لكل فرد أن يتعلم دوره في مجال الصنع والفعل . وإشارات هذه اللغة - التي لا يمكن أن تكون لامتناهية في عددها - لا بد من أن تنطبق على عدد لامتناه من الأشياء . ونزوع الإشارة إلى أن تنتقل من موضوع إلى آخر يعبر عن خاصية من خواص اللغة الانسانية . انها تلاحظ لدى الطفل الصغير حين يبدأ تعلم الكلام ؛ فهو يطلق الكلمات التي تعلمها على موضوعات جديدة غير التي تدل عليها في الأصل . أى أن المبدأ الخفي للكلام عند الطفل يقول بأن أى شيء يمكنه أن يشير إلى أى شيء . فالإشارة في اللغة الانسانية إذن إشارة متحركة . وهذه الحركة في الكلمات هي التي سمحت لها أن تنسحب من الأشياء على الأفكار . وهي بذلك قد ساهمت كثيراً في تحرير العقل من أن ينحصر في الموضوعات المادية ومن أن يحيا حياة غير شعورية شبيهة بالسير أثناء منوم . وذلك لأن الكلمة لا تنسحب فحسب من شيء مدرك على شيء مدرك آخر وإنما تنسحب أيضاً من الشيء المدرك على ذكرى هذا الشيء ومن الذكرى المحددة إلى صورة منهية ومن صورة منهية ،

لا تزال أيضاً متمثلة ، على تمثل الفعل الذى به تمثل الصورة أى على الفكرة .
وفى اليوم الذى أدرك فيه العقل نفسه على أنه خالق أفكار ، وعلى أنه
ملك للامثال بصورة عامة ، بدأ يطمح فى أن يتخذ فكرة عن كل شئ . وإن
كان هذا الشئ بعيداً كل البعد عن المجال العلى . ولهذا قلنا فيما سبق إن
هناك أشياء لا يقدر على البحث عنها إلا العقل . فالعقل وحده هو الذى يهتم
بما هو نظرى ، وهو فى ذلك يريد أن يشمل كل شئ ، أى أنه لا يقتصر على
المادة الجامدة التى يسيطر عليها بطبيعته وإنما يمتد إلى الحياة وإلى التفكير .

ولكن العقل حين يتناول هذه المشاكل يطبق عليها المنهج الخاص بالمادة
الجامدة . بل إن اللغة نفسها التى سمحت له بأن يوسع مجال عملياته لم توجد
إلا لتشير إلى الأشياء وإلى الأشياء فحسب . إلا أن حركة الكلمة هى التى
سمحت للعقل بأن يأخذها وهى سائرة فى طريقها أى فى وقت لم تكن فيه
موضوعة على شئ . ما ، لكى يطبقها على موضوع ، ليس فى حد ذاته شيئاً
من الأشياء ، وإنما كان ينتظر نجدة الكلمة لينتقل من الظلام إلى النور .
والكلمة هنا حين تغطى الموضوع تحيله إلى شئ . من الأشياء . هكذا يطبق
العقل صور المادة الجامدة على ما ليس بمادة . ومن هنا نشأت التصورات
المنفصلة الثابتة التى هى رموز للأشياء وليست صوراً لها . ونظراً إلى أن هذه
الرموز مشتقة من اعتبار المجسمات ، وإلى أن قواعد تركيب هذه الرموز
بعضها مع بعض تعبر عن النسب العامة بين هذه المجسمات فإن المنطق ينتصر
فى العلم الذى يتخذ تجسم الأشياء موضوعاً له أى فى علم الهندسة .

وكما أننا نقوم بعملية الفصل فى المكان فإننا نقوم بعملية التثبيت فى الزمان .
فالعقل لم يخلق لكى يعقل التطور أى استمرار الحركة المحضة . انه يتمثل
الصيرورة على أنها مجموعة من الحالات الثابتة ، وهو لهذا لا يقبل ما هو جديد فى كل

لحظة بل يريد أن يرى في الظاهرة المعنية نتيجة لمقدمات معينة . وأما الاختراع بمعناه الدقيق ، وهو نقطة البدء في الصناعة نفسها ، فإن عقلنا يعجز عن أن يدركه في انبجاسه ، أى من حيث هو وحده لا تتجزأ ، وهو يعجز عن أن يدركه في عبقريته أى من حيث هو خالق . لهذا سنجد أن العقل الذى يظهر ماهراً جداً عند ما يكون بصدد المادة الجامدة يصبح عاجزاً كل العجز عند ما يمس ما هو حى : انه يتصف بعجز طبيعى عن فهم الحياة . — وعلى العكس من ذلك نجد أن الغريزة قد صبت وفقاً لصورة الحياة نفسها . فإذا كان العقل يسلك سلوكاً آلياً فإن الغريزة تسلك سلوكاً عضوياً إن صح هذا التعبير . لذلك إذا استيقظ الشعور الذى يغفوقها وإذا هي اتجهت إلى الداخل لتظهر على صورة معرفة بدلاً من أن تتجه إلى الخارج وتظهر على صورة فعل ، وأخيراً إذا عرفنا أن نساءها واستطاعت هي أن تخبئنا فإنها عندئذ تكشف لنا عن الأسرار العميقة للحياة . وذلك لأن الغريزة تكمل عمل التعضية الذى تقوم به الحياة بالنسبة إلى المادة بحيث لا نستطيع أن نعين تماماً أين ينتهى عمل التعضية وأين تبدأ الغريزة . فالفرخ مثلاً يضرب القشرة بمنقاره فيكسرها ، وهو بهذا يقوم بفعل غريزى . ولكنه مع ذلك فعل يكمل الحركة التى حملته خلال حياته الجنينية .

كذلك نجد أن آلاف الخلايا فى الجسم الحى تعمل مشتركة لتحقيق هدف معين . فهى تتقاسم العمل بحيث تحيا الخلية من أجل نفسها ومن أجل الخلايا الباقية فى نفس الوقت . وهذا ما يجعلنا نفكر بالفرائز المختلفة على الرغم من أن الخلايا هنا تقوم بوظائفها الطبيعية . ونحن من جهة أخرى نعرف أن أفراد خلية النحل تعيش بصورة بالغة التنظيم تجعلنا نعرف بأن الخلية

كائن حتى عضوى بالمعنى الحقيقى لا المجازى للكلمة وأن كل نحلة فى الواقع خلية
تتبط بباقي الخلايا ارتباطا خفيا لانراه .

هكذا إذا ثبت أن الغريزة والعقل يمثلان اتجاهين مختلفين لمبدأ واحد
فقد ثبت بذلك أن العقل عاجز عن أن يشمل الغريزة . فالعلم إذن - وهو من
نتاج العقل - يستطيع أن يركب تقليداً للغريزة ولكنه لا يصل إلى الغريزة
ذاتها . ويدلنا على ذلك تلك النظريات البارة فى البيولوجيا التطورية . وهى
ترتد فى النهاية إلى نظريتين أساسيتين : الأولى ويمثلها المذهب الداروينى الجديد
تقول بأن الغريزة مجموعة من الاختلافات العرضية قد احتفظ بها
عن طريق الانتخاب الطبيعى . فالفرد قد يحقق هذه المحاولة أو تلك بفضل
استعداد سابق عرضى تحمله البذرة فيه . وهذه المحاولة تنتقل من بذرة إلى
بذرة منتظرة من الصدف أن تضيف إليها تحسينات جديدة . وأما النظرية
الثانية ويمثلها المذهب اللاماركى الحديث فانها ترى أن الغريزة عبارة عن عقل
هبط عن مستواه . فالفعل الذى يراه النوع أو بعض أفراد النوع انه مفيد
يولد عادة جديدة . وهذه العادة تنتقل بالوراثة وتصبح غريزة . ومن هاتين
النظريتين نلاحظ أن الأولى تتكلم عن الانتقال الوراثى دون أن تشير
اعتراضات خطيرة . ذك أن التغير العرضى الذى تضعه أصلاً للغريزة ليس
مكتسباً من قبل الفرد وإنما هو ملازم للبذرة . ولكنها فى مقابل ذلك ، تعجز
عن تفسير تلك الغرائز والعائلة ، التى نجدها عند أكثر الحشرات . لاشك فى
أن هذه الغرائز لم تصل إلى درجة التعقد دفعة واحدة ، بل هى على الأرجح
قد تطورت ؛ ولكن تطور الغريزة هذا لا يمكن أن يتم فى رأى الداروينية

الجديدة إلا عن طريق زيادات متتالية لقطع جديدة تندمج مع القديمة بفضل ظروف مواتية . وهذا في الواقع يفترض أن تعقدات الغريزة لا تتم إلا إذا كان التغير الطارىء الجديد قادراً ، في بعض الحالات ، على أن يحدث تغيراً مساوفاً في العناصر القديمة . وليس هناك من يقول بأن في وسع المصادفة أن تخلق مثل هذه المعجزة . ولذلك لابد من أن تلجأ بصورة من الصور إلى العقل . وهذا نجد أن النظرية الثانية تقول بأن الكائن الحي ينمى في ذاته غريزة راقية بفضل نوع من الجهد يتصف بشعور يتراوح بين القوة والضعف . ولكننا عندئذ نضطر إلى الاعتراف بأن العادات المكتسبة تورث ، وأنها تورث بصورة منظمة إلى حد بعيد بحيث تضمن التطور . وبكفي أن نقول هنا إن هذا أمر مشكوك فيه . بل حتى لو قبلنا تفسير غرائز الحيوانات بعادة تكتسب بفضل العقل وانتقل بطريق الوراثة ، فأننا لا نفهم كيف ينسحب هذا التفسير على العالم النباتي حيث لا يوجد أى جهد شعوري عاقل . ومع ذلك كيف لا نفكر بالغريزة حين نجد تلك النباتات المختلفة تستخدم عرائيسها بدقة واطمئنان ، أو تلك النباتات السحابية التي تهيم نفسها لتلقى الاخصاب من الحشرات بمناورات مركبة ممتزجة إلى حد عجيب ؟ .

كل هذا لا يعنى أننا نستبعد جميع ما أنت به النظريتان . فالأولى تصيب حين ترى أن التطور يتم من بذرة إلى بذرة لا من فرد إلى فرد . والثانية تصيب حين تقول بجهد هو الأصل في الغريزة (مع أن هذا الجهد ، كما نعتقد نحن مختلف كل الاختلاف عن الجهد العاقل) . ولكن النظرية الأولى تخطئ . على الأرجح عندما نجعل تطور الغريزة تطوراً عرضياً كما أن النظرية الثانية تخطئ . حين تجعل الجهد الذي تبتدى منه الغريزة جهداً فردياً . إنه جهد

أعمق من الجهد الفردى أى إنه لا يتعلق بالافراد أو بالظروف لحسب ، وإن كان فيه أثر كبير للأفراد والظروف .

وهنا يدرس برجسون مختلف الصور لغريزة واحدة لدى أنواع مختلفة من الهيمينوتريا (غشائية الأجناح) التى تشمل حركة ضحاياها من العنكبوت ثم تفرخ البيض فيها . وهو يرى بعد قابر ، أنها تخزن ضحاياها فى مراكز عصبية معينة ، بحيث تشملها عن الحركة دون أن تميزها . وبذلك تيسر غذاء طازجا تغذى به الديدان بعد بضعة أيام . فهى إذن كأنها تقوم بعمليات جراحية دقيقة متقنة .

فالسفكس ذو الأجنحة الصغراء مثلا يختار الجدد فريسة له ويعرف أن له ثلاثة مراكز عصبية تحرك أرجله ، أو هو على الأقل يتصرف كما لو كان يعرف هذه المراكز . لذلك يخز الحشرة أولا تحت الرقبة ثم خلف الصدر الأمامى وأخيراً فى أول البطن . إن هدفه الأخير هو أن يشل دون أن يميت . صحيح أن السفكس مثلاً قد يميت فريسته فى بعض الأحيان . ولكن إذا كانت الغريزة تخطئ حيناً — والعقل أيضاً قد يخطئ — فإن هذا لا يعنى أبداً أن غريزة السفكس قد تكونت كما يُظن بفضل تلمسات عاقلة تنقل بالوراثة . وعلة الصعوبة هنا هى أننا نريد أن نترجم علم (الهيمينوتريا) بحدود عقلية . ولهذا نشبه السفكس بعالم الحشرات الذى يعرف الدودة كما يعرف سائر الأشياء ، أى معرفة خارجية ، دون أن يكون له أى اهتمام حيوى خاص . وعندها لا بد من القول بأن السفكس ، كعالم الحشرات ، يتعلم مواضع المراكز العصبية للدودة أو أنه على الأقل يكتسب معرفة عملية عنها باختباره نتائج وخزائنه — ولكن الأمر يختلف تماماً حين

نفترض أن بين السفكس والجدجد مشاركة وجدانية تطلعه من الداخل على المواطن القابلة للتأثر في الدودة . وهذا الشعور يمكنه عندئذ ألا يدين بشيء إلى الإدراك الخارجى وإنما ينتج عن مجرد اجتماع السفكس والدودة بوصفهما نشاطين لا بوصفهما جسمين عضويين . إنه يعبر بصورة عينية عن العلاقة بين أحدهما والآخر .

صحيح أن النظرية العلمية لا تستطيع أن تلجأ إلى مثل هذه الاعتبارات أى أنها لا تستطيع أن تضع الفعل قبل التعضية ولا المشاركة الوجدانية قبل الإدراك والمعرفة . إلا أننا نكرر مرة أخرى أن الفلسفة إما ألا يكون لها أى شأن هنا وإما أن دورها الخاص يبدأ حيث ينتهى دور العلم .

ولكن إذا لم تكن الغريزة من مجال العلم ولا بالتالى من مجال العقل فإنها مع ذلك ليست خارجة عن نطاق الفكر . فنحن فى بعض الظواهر الانفعالية وفى حالات المشاركة الوجدانية والتنافر التلقائين نختبر فى أنفسنا ولو بصورة غامضة وامتزجة بالعقل ، شيئاً مما يجب أن يجرى فى شعور الحشرة حين تعمل بالغريزة . فالسفكس يدرك ما يهمه من فريسته بحس يباه أكثر مما يمثله . وهذا يشبه عندنا دون شك ما نسميه بالتعاطف الحزرى .

الغريزة إذ ذاك مشاركة وجدانية . وإذا استطاعت هذه المشاركة أن توسع موضوعها وأن تفكر فى ذاتها فإنها تعطينا عندئذ مفاتيح العمليات الحيوية ، كما أن العقل حين يتمو ويثقف يدخلنا إلى عالم المادة . وذلك لأن العقل والغريزة يتجهان كما قلنا مراراً فى اتجاهين متعارضين : العقل فى اتجاه المادة والغريزة فى اتجاه الحياة . فالعقل ، بواسطة العلم الذى هو من نتاجه ،

يقدم لنا شيئاً فشيئاً اسرار العمليات الفيزيائية . ولكنه بالنسبة إلى الحياة يدور حولها من الخارج ويأخذ عنها أكبر عدد ممكن من المشاهد دون أن يدخل فيها . أما الغريزة فإنها حين تصبح متجردة وشاعرة بنفسها وقادرة على أن تفكر في موضوعها وتوسعه إلى ما لا نهاية . أى حين تصبح حدساً ، نقول أنها حينئذ تدخلنا إلى داخل الحياة نفسه .

ومما يبرهن على أن مثل هذا النوع من الجهد ممكن وجود ملكة جمالية لدى الإنسان إلى جانب الإدراك العادى . فعيننا تدرك سمات الكائن الحي بأن تنظر إليها على أنها مرصوفة بعضها إلى جانب بعض لاعلى أنها تنتظم فيما بينها فى وحدة عضوية . ولهذا يفلت منها قصد الحياة أى تفلت منها الحركة البسيطة التى تنساب خلال الخطوط وتعطيها معناها حين تربط بين بعضها بعضاً . أما الفنان ، فإنه يتجه إلى إدراك هذا القصد بأن يضع نفسه بنوع من المشاركة الوجدانية داخل الموضوع وبأن يزيل بجهد حدسى ذلك الحاجز الذى يضعه المكان بينه وبين مثاله . صحيح أن هذا الحدس الجمالى ، كالإدراك الخارجى ، لا يصل إلا إلى الفردى . ولكن من الممكن أن نتصور دراسة تتجه فى اتجاه الفن نفسه ، على أن تأخذ الحياة بصورة عامة موضوعاً لها . ومثلها فى ذلك مثل العلم الفيزيائى الذى يتجه اتجاه الإدراك الخارجى فينتقل من الحوادث الجزئية إلى القوانين العامة . لاشك فى أن هذه الفلسفة لاتصل أبداً إلى معرفة يمكن أن تقارن بالمعرفة التى يصل إليها العلم . وذلك لأن العقل هو دوماً النواة المضئية ، ولأن الغريزة ، وإن توسعت وصفت حتى صارت حدساً . لا تشكل إلا ضباباً مبهماً . ولكن الحدس على كل حال ، يسمح لنا بأن ندرك ما فى معطيات العقل من نقص وبأن نستشف وسيلة لإكمالها .

فمن من جهة يستخدم آلية العقل ليبين كيف أن الإطارات العقلية لا تجر تطبيقاً صحيحاً لها في مجال الحياة ، كما أنه من جهة ثانية يوحى إلينا على الأقل بشعور غامض بما يجب أن نضعه ، بدلا من تلك الإطارات العقلية . وهكذا يستطيع الحدس أن يقود العقل إلى الاعتراف بأن الحياة لا تتدرج لا تحت مقولة الكثير ولا تحت مقولة الواحد . وبأنه لا العلية الآلية ولا الغائية بقادرتين على أن تقدمنا لنا ترجمة دقيقة عن العملية الحيوية . ثم إن الحدس . بفضل ما بقيمه يبتنا وبين سائر الكائنات الحية من اتصال أساسه المشاركة الوجدانية ، وبفضل ذلك التمدد الوجداني الذي يخلقه فينا ، يستطيع أن يدخلنا في المجال الخاص للحياة ، التي هي تداخل متقابل وخلق متصل إلى غير نهاية . ولكن إذا كان الحدس هنا يتجاوز العقل فإن العقل نفسه هو الذي أعطاه تلك الدفعة التي أوصلته إلى هذه النقطة . وهو لولا العقل ، لظل على صورة الغريزة ، مقصوراً على الموضوع الخاص الذي يهمه من الناحية العملية ، ومعبراً عنه في الخارج بحركات آلية . وسنحاول أن نبين فيما بعد كيف يجب على نظرية المعرفة أن تحسب حساباً لكل من هاتين المملكتين ، أي الحدس والعقل ، وكيف أنها ، لعدم التمييز الواضح بينهما تزج نفسها في صعوبات لا مفر لها منها ، وتخلق بذلك أشباح أفكار تتبعها أشباح مشا كل .

وعندها سنجد أن مشكلة المعرفة ، منظوراً إليها من هذه الزاوية ، تتحد مع المشكلة الميتافيزيقية وأن كلا منهما تتعلق بالتجربة . والواقع أنه إذا كان العقل معدلاً وفقاً للمادة ، والحدس متمشياً مع الحياة ، فمن الضروري أن نعتصر كلا من العقل والحدس حتى نستخلص عصارة موضوعهما . وهنا

تظهر الميتافيزيقا متعلقة بنظرية المعرفة . ولكن من جهة ثانية ، إذا كان الشعور قد انقسم إلى عقل وحس فذلك لأنه مضطر إلى أن ينطبق على المادة وإلى أن يتبع تيار الحياة في الوقت نفسه . فازدواج الشعور يرجع إذن إلى الصورة المزدوجة للواقع . وهنا تظهر نظرية المعرفة متعلقة بالميتافيزيقا . والواقع أن كلا من هاتين الدراستين تقود إلى الأخرى . إنهما تشكلان دائرة لا يمكن أن يكون مركزها غير الدراسة التجريبية للتطور . وهذا ما سنراه في الفصل القادم . ولكن الظواهر التي استعرضناها الآن تكفي لنوحى إلينا فكرة ربط الحياة بالشعور نفسه أو بشيء يشبه الشعور . والواقع أن الشعور في العالم الحيواني يتناسب مع قوة الاختيار التي يتصف بها الكائن الحي . فإذا نظرنا إلى الشعور من الخارج أمكن أن نعهده مجرد تابع للفعل أو مجرد ضوء ينير الفعل . ولكن فرضاً محتملاً آخر يجعلنا نعد الفعل أداة للشعور بقدر ما نعد الشعور أداة للفعل . فالفرض الأول يتضمن التوازي النفسى الفزيولوجى ، والثانى إنكره . وبرجسون فى قبوله الفرض الثانى يؤكد ما قد تبناه فى نظريته عن الإدراك فى كتابة المادة والذاكرة ، وما قد ذهب إليه فى الرد على فكرة التوازي النفسى الفزيولوجى .

الشعور إذن موجود منذ البدء ، وكل شىء يتم كما لو أن تياراً واسعاً من الشعور قد انبثق فى المادة وقادها نحو التعضية . إلا أن هذه الحركة قد تباطأت وانقسمت إلى غير نهاية بسبب المادة ، فنشأ عن ذلك خمود واغفاء . ولكن ظهر هناك أيضاً نوعان من اليقظة : فالحياة ، وهى الشعور المنبثق خلال المادة ، كانت تركز انتباهها إما فى حركتها الخاصة وإما فى المادة التى تجتازها . ومن هنا اتجهت فى اتجاهين مختلفين الأول هو اتجاه الحس

والغريزة والثاني هو اتجاه العقل . وسنبين فيما بعد لماذا كان التححرر ،
في اتجاه العقل لا في اتجاه الغريزة . ولكن المقارنة البيولوجية بين دماغ
الحيوانات تكفي لتبين منذ الآن ، وذلك بالاستعانة بالفروض السابقة ،
أن الاختلاف بين الإنسان والحيوان هو اختلاف أساسي ، أى اختلاف
في الطبيعة لا في الدرجة . فالآليات الحركية في دماغ الحيوان محددة بوظيفتها
ومرتبطة بهذه الوظيفة . أى أن العادات التى يكتسبها الحيوان تقتصر في
وظيفتها على تحقيق الحركات المسطورة فيها . أما لدى الإنسان فإن العادة
الحركية تولد نتيجة ثانية لا تقاس بالأولى . إنها تبطل عمل عادات أخرى ،
وبذلك تروض الآلية الاوتوماتيكية وتحرر الشعور . فالآلة البخارية
الابتدائية مثلاً كما تصورها نيكومن كانت تتطلب وجود شخص يكرس اهتمامه
لفتح الحنفيات وإغلاقها في الأوقات المناسبة . ولكن يروى أن طفلاً
مستخدماً لهذا العمل شعر بملل شديد منه . وخطر في باله أن يربط ،
بواسطة أشرطة ، أذرع الحنفيات برقاص الآلة . وعندما أخذت الآلة تفتح
وتغلق حنفياتها من تلقاء نفسها . والآن لو قارن أحد المشاهدين بين الآتين
دون أن يهتم بالطفلين الموكلين بالملاحظة لما وجد بينهما إلا اختلافاً بسيطاً في
التعقيد . ولكن إذا ألقينا نظرة على الطفلين وجدنا الأول مستغرقاً في
الملاحظة والانتباه ووجدنا الثاني حراً في أن يسلى نفسه كما يشاء . ومن
هذه الناحية يظهر الفرق بين الآتين فرقا أساسياً إذ أن الأولى تأمر الانتباه
والثانية تحرره . ونعتقد بأن مثل هذا الفرق يوجد أيضاً بين دماغ الحيوان
ودماغ الإنسان .

الفصل الثالث

معنى الحياة . نظام الطبيعة وصورة العقل

لقد رسمنا في الفصل الأول خطأ فاصلا بين المتعضى وبين اللامتعضى .
ولكننا أشرنا إلى أن تجزؤ المادة إلى أجسام غير متعضية إنما يرجع إلى
حواسنا وعقلنا ، وأن المادة ، حينما ننظر إليها على أنها كل غير منقسم ،
تبدو تياراً أكثر منها شيئاً من الأشياء . ومن هنا هيأنا طرق التقريب بين
الجامد والحى . ثم انا بيننا ، من جهة ثانية ، في الفصل الثانى أن التعارض
نفسه يظهر أيضاً بين الغريزة والعقل . فالغريزة متمشية مع بعض ما تخصص
به الحياة ، والعقل متطابق مع تشكيلات المادة . ولكننا أضفنا أن العقل
والغريزة قد انفصلا عن أصل واحد يمكن أن نسميه شعوراً بصورة
عامة . ومن هنا أيضاً ألمعنا إلى امكان توليد العقل ابتداء من الشعور الذى
يحتويه . وقد حان الوقت الذى نحاول فيه أن نعين نشوء العقل ونشوء الاجسام
فى الوقت نفسه . ونحن هنا سنكون حتماً بصدد محاولتين متساويتين إن صح
ما كنا بيناه من أن الخطوط الكبرى للعقل الانسانى ترسم الصور العامة لتأثيرنا
فى المادة . ولذلك سنرى أن الطبيعة العقلية والطبيعة المادية قد تكونتا فى
تفاصيلهما بفضل تكيف متبادل . وسنرى أن كليهما يشتقان من صورة من
الوجود أوسع منهما وأرفع .

نبدأ باستبعاد المذهب الذهنى الذى يرى أن الطبيعة واحدة ، وأن وظيفة

العقل هي أن يحتوي الطبيعة كلها . فوظيفة العقل ليست في أن ينظر إلى الظلال الكاذبة تمر على جدار المغارة ، ولا في أن يلتفت إلى الورا . ليتأمل الكوكب الساطع ، وإنما في أن يعمل ويحتك بالواقع الذي يعمل فيه ومع ذلك فإن العقل كما قلنا سابقا ليس إلا نوعا من التكثف وسط سائل يغمره ؛ وليست الفلسفة إلا جهدا نبذنه كيما نذوب في هذا السكل من جديد . فالعقل عندما يمتص داخل مبدئه يحيا بصورة معكوسة نشوء الخاص ولكن مثل هذا المشروع لا يمكن أن يتم دفعة واحدة . فلا بد من أن يكون جمعيا وأن يتقدم باستمرار . وسيكون قوامه تبادل الانطباعات التي عندما تصبح بعضها بعضا ، وينطبق بعضها فوق بعض ، تنتهي بأن توسع الإنسانية فينا وبأن تجعل هذه الإنسانية تعلو على نفسها .

قد يعترض على هذه المحاولة لتبيان نشوء العقل بأنها تقوم على اغلوطة الدور الفاسد . إذ يقال : من المحال أن تتجاوز حدود العقل لأنك في سبيل ذلك لابد أن تستعين بالعقل نفسه . ولكن مثل هذا البرهان يستطيع أن يثبت استحالة اكتساب أية عادة جديدة ؛ لأن من طبيعة البرهان أن يحبسنا في دائرة المعطيات . إلا أن العقل يحطم هذه الدائرة . فلو أنت مثلا لم تر قط رجلا يسبح ، لقادك الاستدلال إلى القول بأن تعلم السباحة أمر مستحيل . إذ أنك ستقول : لابد لتعلمها من أن تبدأ بأن تقف في الماء ، وبالتالي بأن نعرف السباحة . فالبرهان إذن يسمرنى على الأرض الراسخة . ولكن إذا رميت بنفسى في الماء ، ببساطة ودون خوف ، فاني أضرب الماء كيفما اتفق ، ولكني لا ألبث أن أتكيف شيئا فشيئا مع هذا المحيط الجديد وانتهى بتعلم السباحة .

ومن هنا نقول إن الفعل يفك العقدة التي يعقدها البرهان ، والتي لا يستطيع هذا البرهان أن يفكها أبداً . وإذن فالدور هنا ظاهري فحسب ؛ ولكننا نعتقد أنه متضمن فعلا في كل طريقة أخرى في التفلسف . وهذا ما نريد أن نبيّنه باختصار ، لكي نبرهن بذلك على الأقل أن الفلسفة لا يمكنها أن تقبل الإضافة التي يقيمها المذهب الذهني بين الميتافيزيقا وبين العلم .

قد يبدو لأول وهلة أن من الحكمة ترك دراسة الحوادث إلى العلوم كالفيزيقا والبيولوجيا وعلم النفس . وعندئذ تتحدد مهمة الفيلسوف : فهو يستلم الحوادث والقوانين من أيدي العلماء ، ويضيف إليها نقداً للملكة المعروفة أو ميتافيزيقا . أما المعرفة نفسها ، في مادتها ومضمونها ، فانه يعيدها من اختصاص العلم لأن اختصاص الفلسفة — ولكن ألا نرى أن هذا التقسيم المزعوم يخلط بين الأشياء كلها ويعكرها ؟ فالفيلسوف سيأخذ عندئذ من العلم الوضعي ما قصر عليه نفسه من ميتافيزيقا ونقد : إنهما كانا متضمنين في الاوصاف والتحليلات التي تركت للعلم . وهو لسكونه لم يشأ أن يتدخل منذ البدء في مجال الحوادث مضطرا في مجال المبادئ . إلى الاكتفاء بأن يصوغ صياغة دقيقة ما يرسمه موقف العلم تجاه الواقع من ميتافيزيقا ونقد غير شعوريين ، وبالتالي غير ثابتين . ذلك أن العلم لا يستطيع أن يصف مظاهر الموضوع دون أن يبدأ باتخاذ أحكام سابقة عن طبيعته العميقة : إن الصورة لا تنفصل عن المادة كل الانفصال .

والواقع أن العلم الوضعي من نتاج العقل . وهو لهذا ينسجم مع المادة المهيمنة ، بحيث أن الدراستين الفيزيقية والميتافيزيقية للمادة تتشابهان إلى حد ما . ولكن العلم يظل بعيداً عن فهم الحياة لأنه ينظر إليها كما ينظر إلى المادة .

وينتج عن ذلك أن الحقيقة الوضعية في مجال الحياة حقيقية رمزية لأنها حقيقة نفعية قد تشكلت وفقاً للملكة الفعل عند الإنسان . والآن إذا تركت الفلسفة للعلم دراسة الظواهر البيولوجية والنفسية كما تركت له دراسة الظواهر الفيزيائية فإنها مستقبل بذلك ، وبصورة قبلية . مفهومها ألياً للحياة ؛ أي مستقبل القول بالوحدة البسيطة للعرفة وبالوحدة المجردة للطبيعة . وعندها لن نجد أمامها سوى مذهبين متناقضين هما المذهب اليقيني ومذهب الشك اللذان يستندان إلى مصادرة مشتركة ولا يضيفان شيئاً إلى العلم الوضعي . فالفيلسوف قد يحسد وحدة الطبيعة ، وبالتالي وحدة العلم ، في إله عديم التأثير أوفى مادة إزلية أو ، أخيراً ، في صورة محضة هي صورة الطبيعة أو صورة العقل . وكل هذه الفلسفات ترى أن العلم محق حين ينظر إلى الكائن الحي نظره إلى المادة الميتة ، وأنه ليس هناك فرق في القيمة بين النتائج التي يصل إليها العقل سواء أطبق مقولاته في مجال المادة أم في مجال الحياة .

ولكن الإطار يتمزق في كثير من الأحيان . وبما أنه لم يميز منذ البدء بين الميت وبين الحي فإن الشك سينال كل ما يحتويه الإطار . وعندها يتلو المذهب اليقيني مذهب الشك ، أو مذهب نسبي يعمم على جميع نتائج العلم ذلك الطابع الاصطناعي الذي يطبع بعضها منها . هكذا تتأرجح الفلسفة بين مذهب يرى أن الحقيقة المطلقة لا يمكن أن تعرف وبين مذهب لا يقدم إلّا عن هذه الحقيقة إلا ما يقدمه العلم نفسه .

ولنبداً الآن برسم خط يفصل بين الميت والحي ؛ وحينئذ نجد أن الميت يدخل بصورة طبيعية ضمن أطارات العقل وأن الحي لا يدخل في هذه الأطارات إلا بصورة مصطنعة . وهنا تقوم الفلسفة بدورها إذ تنظر إلى

الحياة نظرة مختلفة عن نظرة العلم الوضعي . وهي بذلك تغزو مجال التجربة وتدخل في أشياء كثيرة كانت حتى الآن لا تتعلق بها . وإذن سيلتقي كل من العلم ونظرية المعرفة والميتافيزيقا على سطح واحد ، وسيستفيد كل منها من هذا الالتقاء . فالمعرفة العلمية ، في الواقع ، كانت تستطيع أن تفتخر بأن قيمة واحدة تعطى لجميع ما تثبته في مجال التجربة بأكمله . ولكنها بسبب ذلك (أى لأن جميع ما تثبته المعرفة العلمية قد وضع منذ البدء في مرتبة واحدة) لا بد أن تنتهى بأن تنطبع كلها بطابع النسبية .

ولكن مثل هذا ان يتم لو أننا بدأنا بالتمييز بين الجامد والحي . فالعقل الإنساني ينجح في مجال المادة التي ينصب عليها العمل الإنساني . والعمل لا يمكن أن يتحقق في اللاواقع . لذلك ، إذا لم ننظر في الفيزيقا إلا إلى صورتها العامة ، لا إلى تفاصيل تحققها ، استطعنا أن نقول إن الفيزيقا تلس المطلق .

أما المعرفة العلمية عن الحياة فهي معرفة رمزية . ومن هنا كان على الفلاسفة أن تعمل في هذا المجال الجديد وأن تقيم إلى جانب الحقيقة العلمية حقيقة من نوع آخر يمكن أن نسميها ميتافيزيقية . وعندها ترفع قيمة المعرفة العلمية كانت أم ميتافيزيقية . انهاستظل ، من غير شك ، معرفة ناقصة ، ولكنها لن تكون خارجية ولا نسبية . ذلك أننا سندرك الوجود في ذاته وفي أعماقه بفضل ذلك التقدم المتزايد في العلم والفلسفة .

قلنا إن بين العقل والمادة توافقاً . لذلك لا يمكن أن نبين نشوء واحد منهما دون أن نبين نشوء الآخر . إن عملية واحدة التي هي فصلت المادة والعقل داخل نسج كان يحويهما معا . ونحن سننتقل إلى قلب هذا الواقع بصورة

تزداد كلما ازددنا جهداً في سبيل أن نعلو على العقل المحض .

لنركز انتباهنا إذن في النقطة التي نشعر فيها أننا أقرب ما نكون إلى أنفسنا . وعندها سننغمس في الديمومة المحضة — تلك الديمومة التي يندفع فيها الماضي إلى أمام ويمتليء باستمرار بحاضر جديد كل الجدة . لاشك في أن هذه اللحظات التي ندرك فيها أنفسنا هذا الإدراك العميق لحظات نادرة جداً . أنها تكون شيئاً واحداً مع أفعالنا الحرة حقاً . بل إننا في هذه الحالات نفسها لا ندرك أنفسنا تماماً . وذلك لأن الحوادث القابلة للتكرار هي وحدها التي يمكن أن تتكيف مع اطارات العقل . أما المراحل الحقيقية للديمومة فإنها لا تنحصر في هذه الاطارات ، وإنما يركبها العقل بسلسلة من النظرات يلقبها عليها من الخارج . والآن دعنا نتراخى من جديد ؛ أى لنقطع ذلك الجهد الذي يدفع إلى الحاضر أكبر جزء ممكن من الماضي . فإذا كان هذا التراخي كاملاً فإنا سنعدم كل ذاكرة وكل إرادة . وهذا يعنى أنه لا يمكن أن نصل إلى هذه السلبية المطلقة كما لا نستطيع أن تكون احراراً بصورة مطلقة . وإنما الحد الأقصى من هذا التراخي يمثل الوجود المادى كما أن الحد الأقصى من التوتر يمثل الوجود النفسى . وإذن ففي الطبيعة الروحية من جهة وفي الطبيعة المادية والعقلية من جهة ثمانية عمليتان متعارضتان في الاتجاه . بحيث يمكن أن ننتقل من الأولى إلى الثانية بطريق العكس ، وربما أيضاً بمجرد أن نقطع الجهد الذى نبذله في حالة التوتر النفسى . فلنفرض إذن ، لحظة ما ، أن المادة تتمثل في حركة التراخي والاتجاه نحو الامتداد ؛ أى لنفرض أن ما هو فيزيقى ليس غير ما هو نفسى مقلوباً .

وعندها سنفهم كيف أن الفكر يريجه أن يتجول في المكان — ذلك المكان الذي كان يتمثله بصورة ضمنية في شعوره بتراخييه أو بتهدده المعكس . صحيح أن الفكر يحدد المكان في الأشياء ، ولكنه كان يستطيع أن يحدده أيضاً من دون الاستعانة بالأشياء لو أنه أوتى من قوة الخيال ما يمكنه من أن يسترسل إلى الحد الأخير في عكس حركته الطبيعية . وصحيح أيضاً أن المكان في الأشياء لا ينطبق تماماً مع المكان الهندسي كما يتمثله في العقل . وذلك لأن المكانية الكاملة تعني أن الأجزاء منفصلة ومستقلة بعضها عن بعض . وهذا ما لا يتفق مع الحقيقة التي تقول : إن كل نقطة مادية في الكون تؤثر على أية نقطة مادية أخرى . ولكن هذا لا يمنع أن يكون في المادة استعداد للانقسام بحيث أننا حين نفترض امكان تجزئتها إلى أجزاء منفصلة مستقلة نكون قد كونا علماً يمثل الواقع إلى حد كاف . فالمادة إذن تمتد في المكان دون أن تكون ممتدة فيه بصورة مطلقة . ويبدو لنا أن ما أثبتته كانت ، بصورة نهائية ، في نظريته عن الحساسية المتعالية هو أن الامتداد ليس نوعاً مادياً شبيهاً بالنعوت الأخرى . إذ لا بد من التجربة لمعرفة اللون والحرارة الخ . ولكن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المكان . إننا (ولو فرضنا أن التجربة تعطينا صورة المكان) ، نجد أن الفكر ، حين يتأمل المكان يستطيع ، بقواه الخاصة ، أن يقطع فيه ، بصورة قبلية ، أشكالاً يحدد خصائصها بصورة قبلية أيضاً . وأما التجربة فهي تتبعه في براهينه المعقدة وتعرف دائماً بصحتها . تلك هي الظاهرة . وقد وضحتها ، كانت ، كل التوضيح . ولكن تفسير هذه الظاهرة يجب أن يتم في رأينا بخلاف ما كان يراه ، كانت ، . فالعقل كما يتمثله ، كانت ، مغمور بجو من المشكائية ومرتبطة به كما يرتبط

الكائن الحي بأهواء الذى يستنشقه . فادراكنا لا تصل إلينا إلا بعد أن تمر بهذا الجو .. فكانت إذن يفترض أن المكان صورة لملكة الإدراك فيها . وهو بهذا يجعله كأنه قد خُلق من العدم . لأننا لا نعرف كيف ظهر ولا لماذا كان على النحو الذى هو عليه . وإلى جانب ذلك يفترض ، كانت ، وجود أشياء . فى ذاتها يزعم أننا لا نستطيع أن نعرف شيئاً عنها . ولكن كيف يمكن عندئذ أن نقول إنها موجودة ولو وجوداً اشكالياً ؟ .. الواقع أن نظرية ، كانت ، فى المكان قد خلقت له مشا كل عديدة ، منها أنها تجعلنا مضطرين إلى أن نختار ، فى نظرية المعرفة . أحد الحلول الثلاثة التى تقول إن الفكر يتكيف مع الأشياء أو أن الأشياء تتكيف مع الفكر أو أن بين الفكر والأشياء توافقاً مريباً .

والواقع أن هناك حلاً رابعاً لم يفكر فيه . كانت ، . وذلك لأنه لم يعتقد بأن الفكر أوسع من العقل ، ولأنه لم ينسب للديمومة وجوداً مطلقاً ، ولأنه وضع الزمان والمكان على خط واحد . هذا الحل الرابع يرى أن العقل وظيفة خاصة من وظائف الفكر وأنه فى جوهره ، يتجه إلى المادة الجامدة . ثم إن هذا الحل لا يرى أن المادة تعين صورة العقل ولا أن العقل يفرض صورته على المادة ولا أنهما معا يتسقان وفقاً لانسجام أزل . وإنما يرى أن العقل والمادة قد تكيفا مع بعضهما شيئاً بعد شيء إلى أن وصلنا أخيراً إلى صورة مشتركة . ولا شك فى أن هذا التكيف قد تم بصورة طبيعية لأن الحركة المنعكسة ذاتها هى التى خلقت فى الوقت نفسه الطبيعة العقلية فى الفكر والطبيعة المادية فى الأشياء . ومن هنا يتبين أن المعرفة العلمية المتعلقة بالمادة هى معرفة تقريبية من دون شك ولكنها ليست نسبية على كل حال . وأما نظرية المعرفة فإنها ستصبح عند ذلك محاولة صعبة تعجز

عنها قوى العقل المحض . انما لن تكنتى بتحديد مقولات العقل بواسطة تحليل دقيق وإنما عليها أن تبين لشوء هذه المقولات . ففما يتعلق بالمكان مثلاً يجب على الفكر أن يقوم بجهد من نوع خاص كي يتابع تراجع ما فوق المكان ، وانحطاطه إلى مرتبة المكانية . ويجب أن تشير هنا إلى أن الحركة المعكوسة التى نجهاها فى شعورنا لا تصل إلى الامتداد المطلق ، وإنما تبين لنا الاتجاه الذى يمكن أن نستمر فيه . كما أن المادة من جهة ثانية وإن انجمت فى اتجاه المكان فانها لا تصل إلى المكان المطلق ، وذلك لأن أجزاء المادة ليست مستقلة ومنفصلة عن بعضها تماماً وإنما كل جزء يخضع لتأثير الكل . فنحن إذن نمسك بنهايتى السلسلة وإن كنا لانستطيع أن نمسك الحلقات الأخرى .

ولكن هل نظل نعجز عن ذلك إلى غير نهاية ؟ . هنا يجب أن ننتبه إلى أن الفلسفة كما نحددنا نحن ، لم تشعر بنفسها شعوراً كاملاً . فالفيزيقا تفهم دورها عندما تدفع المادة فى اتجاه المكانية ، ولكن هل فهمت الميثافيزيقا دورها عندما اكتشفت بأن تتبعت خطوات الفيزيقا مع الأمل الوهمى فى أن تصل إلى أبعد منها فى ذات الاتجاه ؟ . . أليست مهمتها الخاصة هى ، على العكس ، فى أن تصعد المنحدر الذى تنزله الفيزيقا وأن تُرجع المادة إلى أصولها وتكوّن ، بصورة تقديمية ، علماً للكون ، هو بمثابة علم للنفس معكوس ، إن صح هذا التعبير ؟ . . إن اتخاذ وجهة النظر هذه تجعل كل ما يبدو إيجابياً للعالم الطبيعى أو العالم الهندسى — نجعله انقطاعاً أو قلباً للإيجابية الحقة التى يجب أن نعرفها بحدود نفسية . صحيح أننا حين نوجه نظراً إلى النظام المدهش فى الرياضيات وإلى التوافق الكامل بين الموضوعات التى تهتم بها ، وإلى المنطق الباطن للأعداد والأشكال ، نتردد فى القول عن مثل هذه الخصائص ،

التي تبدو إيجابية أنها ليست إلا جهازا من السلوب . ولكن يجب ألا ننسى أن عقلنا الذي يلاحظ النظام ويعجب به متجه في اتجاه الحركة نفسها التي تنتهي إلى الطبيعة المادية والطبيعة المكانية لموضوعه الخاص . فثلا عندما يقرأ على شاعر أشعاره ، يمكنني أن أهتم به إلى حد كاف فأدخل في فكره ، وأنسل إلى عواطفه ، وأحيا من جديد تلك الحالة البسيطة التي بعثها في جمل وكلمات . إنني عندئذ أشاركه في إلهامه مشاركة وجدانية فأنا معها بحركة متصلة هي ، كالإلهام ، فعل لا يتجزأ . والآن يكفي أن أكف عن الانتباه ، وأن أفلت ما كان متوترا في نفسي ، حتى تصبح الكلمات مستقلة عن بعضها بعضاً بعد أن كانت مغمورة في المعنى ، فتظهر لي في ماديتها كلمة بعد كلمة . وليس على أن أضيف شيئاً كي أصل إلى ذلك . وإنما يكفي أن أحذف شيئاً . وكلما استرسلت في هذا الاتجاه ازداد تفرد الأصوات المتتالية بحيث تتجزأ الكلمات إلى مقاطع والمقاطع إلى حروف أراها تمر مترابطة على ورقة خيالية . وعندها اندهش من دقة الترابط ومن النظام العجيب للمجموعة ومن الانتظام الصحيح للحروف في المقاطع وللمقاطع في الكلمات وللحروف في الجمل . وإذن كلما تقدمت في الاتجاه السالب لحركة التراخي ، إزداد الامتداد والتعقيد . وكلما ازداد التعقيد إزداد إعجابي بالنظام القوي الذي يسود بين العناصر . ومع ذلك فإن التعقيد والامتداد هذين لا يمثلان أي شيء إيجابي . إنهما يعبران عن نقص في الإرادة . إن هذه المقارنة تبين لنا إلى حد ما كيف أن انعدام الواقع الإيجابي أي كيف أن انعكاس الحركة الأصلية يخلق في وقت واحد الامتداد في المكان والنظام المدهش الذي تكشفه الرياضيات فيه .

إن عمليات العقل كلها تنزع نحو الهندسة كما لو أنها تنزع إلى الحد الذي تجد فيه نهايتها الكاملة . فهناك إذن هندسة ضمنية هي بمثابة النابض الذي

يحرك العقل . وهذا ما يبرهن عليه تحليلنا للوظيفتين الأساسيتين للعقل واقتصد
بهما ملكة الاستقراء وملكة الاستدلال .

وانبداً بالاستدلال : إن الحركة التي ارسم بها شكلاً في المكان هي ذاتها التي
تولد خصائصه . فإني أحس وأحيا في المكان النسبة القائمة بين التعريف ونتائجه
أو بين المقدمات والنتيجة . وعندما أخط على الرمل قاعدة مثلث من المثلثات
وأبدأ بتشكيل زاويتي القاعدة فإني أعرف معرفة اليقين وأفهم بصورة مطلقة أنه
إذا كانت هاتان الزاويتان متساويتين فإن الضلعين يكونان أيضاً متساويين .
ذلك أن الشكل يمكن أن ينقلب على نفسه دون أن يتغير . وأنا أعرف هذا
قبل أن اتعلم الهندسة إذ يوجد قبل الهندسة العلمية هندسة طبيعية تفوق في
وضوحها وبداهتها جميع الاستدلالات الأخرى . فهذه الاستدلالات تنصب
على كفيات لأعلى مقادير . ولذلك فهي تتشكل وفقاً لمثال الأولى ، وتأخذ
قوتها من أننا نستشف بصورة غامضة ، المقدار وراء الكيفية . فأنتم
لا تتصورون المكان المتجانس إلا وتدخلون هندسة ضمنية تنحط من تلقاء نفسها
إلى منطق .

وهناك شيء لم يلاحظ جيداً هو أن الاستدلال في العلوم النفسية
والأخلاقية ضعيف الأهمية . فهو لا ينجح في مجال الأمور المعنوية إلا
بصورة مجازية والبالقدر الذي يمكن فيه لما هو معنوي أن ينتقل إلى ما هو
فيزيقي ، أي أن يترجم إلى رموز مكانية . بينما يظهر قويا في علوم الهندسة
والفلك والطبيعة ، عندما نكون بصدد أشياء خارجية . والنتيجة أن
الاستدلال معدل وفقاً لمراحل المادة ، ويفترض دائماً فكرة الحدس المكاني .
أما الاستقراء فهو يقوم على الاعتقاد بأن هناك عللاً ومعلولات وبأن
المعلولات الواحدة تنتج عن العلل الواحدة . ولو تعمقنا هذا الاعتقاد

المزدوج وجدنا أنه يتضمن أننا نستطيع تجزئة الواقع إلى مجموعات تمد عملياً منعزلة ومستقلة . فلو أنى غليت أمس كمية من الماء في وعاء موضوع على المدفأة ، ثم اعتقدت أنني أستطيع أن أكرر هذه العملية فأنى أحس بصورة غامضة أن مخيلتي تطبق مدفأة اليوم على مدفأة أمس ، والوعاء على الوعاء والماء على الماء والمدة اللازمة على المدة اللازمة بحيث أن ما تبقى لا بد أن أن يتطابق . وذلك وفقاً للبدأ الذى جعل الضلعين الثالثين فى مثلثين يتطابقان مع بعضهما حين يتطابق الضلعان الأولان . ولكن مخيلتي لا تتبع هذه الطريقة إلا لأنها أغضت العين عن نقطتين أساسيتين . فلكى تنطبق منظومة اليوم على منظومة أمس يجب أن تنتظر الأخيرة الأولى ؛ أى يجب أن يقف الزمان وأن تصبح الأشياء كلها فى معية واحدة .

وهذا ما يتم فى الهندسة ، ولكنه لا يتم إلى فى الهندسة . فالاستقراء يتضمن إذن قبل كل شيء أن العالم الفيزيقي ، كالعالم بالهندسة ، لا يحسب أى حساب للزمان ؛ وهو يتضمن أيضاً أن الكيفيات يمكن أن تتطابق كما تتطابق المقادير . وإذن فالحركة التى تنتهى بالمكانية قد خلفت أثنا سيرها ملكة الاستقراء وملكة الاستدلال أى الطبيعة العقلية بكاملها .

وهذه الحركة نفسها قد خلفت أيضاً فى الأشياء نظاماً يبدو بالنسبة لنا عجيباً مدهشاً . ولكن ما هو مدهش فى ذاته ، أى ما يجدر أن نعجب به ، ليس النظام وإنما هو الخلق المتجدد الذى يحققه الواقع بوصفه كلا لا يتجزأ . وذلك لأن كل تعقيد رياضى مهما يكن عميقاً ودقيقاً لا يستطيع أن يدخل ذرة واحدة من الجدة فى العالم . بينما نحن لو وضعنا قوة الخلق هذه (وهى موجودة لأننا نشعر فيها على الأقل عندما نعمل بحرية) فانه يمكن أن تشرذم هذه القوة

عن نفسها حتى تراخى، وأن تراخى حتى تمتد، وأن تمتد حتى يتبين أن النظام الرياضى الذى كان يسود بين العناصر ليس إلا انقطاعاً للفعل الخالق .

ومن هنا كانت القوانين الخاصة فى العالم الفيزيقي تعبر عن هذه النزعة السلبية . إذ ليس لآى واحد منها واقع موضوعى ؛ وإنما هى من عمل عالم قد نظر إلى الأشياء من زاوية معينة وعزل بعض المتغيرات وطبق بعض الوحدات الاصطلاحية للقياس . ومع ذلك فإن نظاماً رياضياً تقريباً يطبق فى المادة . إنه نظام موضوعى يقترب منه علمنا كلما ازداد فى تقدمه . ذلك لأن المادة هى تراخى اللامتد إلى الممتد . صحيح أنها لا تصل إلا أن تتطابق تماماً مع المكان المتجانس إلا أنها قد تكونت بواسطة الحركة التى تقود إليه . ولهذا فهى فى طريق الهندسة . هكذا نفهم كيف يكون العلم ممكناً غير ضرورى ، ونسبياً يرتبط بالمتغيرات التى اختارها وبالنظام الذى طرح على أساسه المشاكل بالتتالى ، ثم يكون إلى جانب ذلك ناجحاً . فهو يمكن أن يكون فى مجموعه على غير ما هو عليه ثم يظل ناجحاً على الرغم من ذلك . ولكن ربما يرفض الفيلسوف أن يقيم نظرية المعرفة على مثل هذه الاعتبارات ذلك لأنه يعتقد بأن النظام الرياضى ، لمجرد كونه نظاماً أمر إيجابى . إذ كان يمكن فى رأيه ألا يكون هناك نظام على الإطلاق . وبما أن النظام هو نصر على عدم النظام . فهو إذن أمر إيجابى . ونحن حين نتعمق هذه النقطة يظهر لنا الدور الكبير الذى تلعبه فكرة عدم النظام فى المشاكل المتصلة بنظرية المعرفة . فقيم إذن نفكر عندما نتكلم عن عدم النظام ؟

سنرى فى الفصل القادم كيف انه من الصعب أن نحدد مضمون فكرة سالبة ، وكيف أننا حين لا نبدأ بهذا العمل نتعرض لأوهام ونقع فى صعوبات لا مفر منها . وتلك الأوهام والصعوبات تنشأ من أننا ننقل إلى مجال التأمل

طريقة جعلت من أجل العمل . فلو تناولت صدقة كتابا من مكتبتى قائى
أستطيع أن ألقى نظرة عليه ثم أعبدته قائلا : انه ليس شعرا . مع أنى حين
تصفحت الكتاب لم أجد انعداماً للشعر وإنما وجدت نثرا . ولكن بما أنى
كنت أبحث عن شعرا فانى عبرت عما وجدته . بواسطة ما أبحث عنه . كذلك
لو أردت نثرا ووقعت على كتاب فى الشعر قائى أقول انه ليس نثرا . والآن
لو أن السيد جوردان كان يسمعى لاستدج من كلامى فى المرتين أن النثر
والشعر شكلان من اللغة مقصوران على السكتب ، وانهما شكلان عليان
قد انضافا إلى لغة ليست بالنثر ولا بالشعر . وهو حين يتكلم عن شىء ليس
نثرا ولا شعرا يعتقد أنه يعقله . ومع ذلك لم يكن هناك إلا تصور كاذب .
وقد يخلق هذا التصور الكاذب مشكلة كاذبة أيضا . إذ يمكن للسيد جوردان
أن يسأل أستاذه كيف انضاف كل من النثر والشعر إلى شىء لم يكن هذا ولا
ذاك ؟ . . . ولا شك فى أن سؤاله هذا عديم المعنى . وعلة ذلك أنه جسد فى
جوهر مشترك للنثر والشعر نفيا كان قد انصب عليهما معا ، ناسيا بذلك أن
نقى الواحد منهما يعنى إثبات الثانى .

والآن لنفرض أن هناك نوعين من النظام . وانهما نظامان متعارضان
داخل جنس واحد . ولنفرض أيضاً أن فكرة عدم النظام تبرز فى ذهنتنا
كلما وجدنا أحد النظامين فى الوقت الذى يبحث فيه عن الآخر . عندها
سنجد أن لفكرة عدم النظام معنى واضحاً فى الحياة العملية . انها تجسد خيبة
فكر يجد نظاماً يختلف عن الذى يبحث عنه . ولكن ليس لهذه الفكرة أية
وظيفة نظرية . ونحن لو أردنا إدخالها فى الفلسفة لغرب عن بالنا حتما معناها
الحقيقى . فهى تشير إلى انعدام نظام ، ولكن بالنسبة إلى نظام آخر (لم يكن
عليها أن نهم به) . وبما أن هذه الفكرة تنطبق على النظامين كل بدوره

الخاص وأنها تتأرجح دوماً بين الاثنين ، فالتنازك بها وهى فى الطريق .
أو بالأحرى . فى الهواء . كالكرة بين المضربين ، ثم نعاملها لاعلى أنها تمثل
انعدام واحد من النظامين بل على أنها تمثل انعدام النظامين معاً . وذلك فى
الواقع أمر لا ندركه ولا نتصوره وإنما يظل وجوداً لفظياً . هكذا تنشأ
مشكلة معرفة كيف يفرض النظام نفسه على عدم النظام . أو كيف يفرض
الصورة نفسها على المادة . ولكننا عند ما نحمل فكرة عدم النظام سنجد أنها
لا تعنى شيئاً على الإطلاق ، وأن المشاكل التى أثارت حولها تنهار مرة واحدة .
— يجب أن نبدأ بأن نميز بين نوعين متعارضين من النظام قد نشأت أكبر
الصعوبات فى مشكلة المعرفة عن الخاط السائد بينهما .

إننا بصورة عامة نقول عن الواقع انه منظم ، عند ما يرضى فكرنا .
فالنظام إذن نوع من التوافق بين الذات والموضوع . انه الفكر يحدد نفسه
فى الأشياء . ولكن الفكر ، كما قلنا ، يستطيع أن يسير فى اتجاهين متعارضين
فهو أحياناً يتبع اتجاهه الطبيعى . وعندها يكون تقدماً على صورة توتر ،
وخلقاً مستمراً ونشاطاً حراً . وهو أحياناً أخرى يعكس اتجاهه الطبيعى
بحيث أن هذا العكس إذا استرسل فيه إلى النهاية يقود إلى التحدد وإلى التعيين
المتقابل والضرورى بين العناصر التى تعد خارجة بعضها عن بعض . ونحن
نقول إن فى كل من الاتجاهين نظاماً لأن الفكر يحدد نفسه فى كل منهما . ولكن
للنظام الثانى يمكن أن يعرف بالهندسة لأنها الحد النهائى له . وهو ، بصورة أعم ،
يتمثل فى كل مرة بحدد فيها نسبة تعين ضرورى بين علل ومعلولات . انه
يشير فكرة العطالة والسلبية والآلية . أما النظام الأول فهو يتذبذب من غير
شك حول الغائية ، ويتمثل فى الظواهر الحيوية التى تتجه ، كما بينا ، فى اتجاه

الظواهر الإرادية . ولذلك يمكن أن نقول إن النظام الأول هو نظام الأمور الحسوية أو المرادة بينما النظام الثاني هو نظام الجامد أو الآلى . والحس المشترك يميز بين هذين النظامين بصورة غريزية كما أنه يقرب بينهما أيضاً بصورة غريزية . فيقال عن الظواهر الفلسفية إنها تمثل نظاماً مدهشاً ، ويقصد بذلك أنه يمكننا أن نتنبأ عما رياضياً ، كما يقال إن هناك نظاماً مدهشاً أيضاً في سمفونية ليهوفن ، التى تمثل عبقرية وإصالة ، وبالتالى عدم إمكان التنبؤ نفسه . إلا أن النظام الأول قلما يتخذ صورة متميزة مثل سمفونية ليهوفن . وإنما هو يتمثل غالباً بخصائص يفيدنا أن نخلط بينها وبين خصائص النظام المعارض . فمن المؤكد مثلاً أننا حين ننظر إلى تطور الحياة فى مجموعها نجد بصورة واضحة أن فى حركتها تلقائية ، وأن فى خطواتها عدم إمكانية التنبؤ . ولكن ما نصادفه فى تجربتنا اليومية هو هذا الكائن الحى أو ذاك ، وهذه الظواهر الحسوية الخاصة أو تلك . وهذا كله يكرر تقريباً صوراً وحوادث معروفة . حتى أن تشابه البنية الذى نلاحظه دائماً بين المولّد والمولّد هو فى نظرنا أنموذج لما هو نوعى . لذلك يبدو لنا أن الأنواع اللاعضوية تتخذ الأنواع الحية أنموذجاً لها . هكذا نجد أن النظام الحيوى . كما تظهره لنا التجربة التى تجزئه ، يتصف بخصائص النظام الفيزيقي ويقوم بوظائفه . فكل منهما يسمح لتجربتنا بأن تتكرر ، وكل منهما يسمح لفكرنا بأن يعمم . وذلك على الرغم من أن لهذه الخاصة فى النظامين أصولاً مختلفة ودلالات متعارضة . فهى فى النظام الثانى تتخذ أنموذجاً وأساساً لها ، تلك الضرورة الهندسية التى بفضلها تنتج المقدمات الواحدة نتيجة واحدة . أما فى النظام الأول فهى تتضمن ، على العكس ، أن هناك شيئاً يدير الأمر بصورة خاصة بحيث يصل إلى معلول واحد وإن كانت العلل الأولية المعقدة إلا ما

لا نهاية مختلفة كل الاختلاف. وقد أوجدنا على هذه النقطة في الفصل الأول حين
بيننا كيف أن أبنية متشابهة تتلاقى على خطوط مستقلة للتطور.
ولكن بما أن الحياة العملية هي بالضرورة توقع أشياء واحدة ومواقف
واحدة فإن تلك الخاصة المشتركة قد قربت بين النظامين على الرغم من أنهما
يختلفان اختلافا شديداً لا يهم إلا التأمل النظرى وحده. ومن هنا ظهرت
فكرة النظام العام في الطبيعة الذى يسود هو نفسه، فى مجالى المادة والحياة.
ومن هنا أيضاً كنا نمثل بطريقة واحدة، وجود القوانين فى مجال المادة
الميتة ووجود الأنواع فى مجال الحياة.

والآن ليس من شك فى أن هذا الخلط بين النظامين كان أصلاً لاكثر
الصعوبات التى تثيرها مشكلة المعرفة، سواء كان ذلك عند القدماء أو عند
المحدثين. فالقدماء كانوا يفسرون عمومية القوانين بعمومية الأنواع، والمحدثون
يفسرون عمومية الأنواع بعمومية القوانين. فالأولون لم يتساءلوا لماذا
تخضع الطبيعة لقوانين، وإنما تساءلوا لماذا هى منتظمة فى أنواع. فالقانون
الطبيعى الذى يفسر سقوط الحجر كان يعنى عند أرسطو أن الحجر يعود الى
المكان الطبيعى لجميع الاحجار، أى الى الأرض. فالحجر فى نظره، اذا لم
يكن فى مكانه الطبيعى، لا يعد حجراً بكل معنى الكلمة. وهو حين يعود الى
مكانه ينتجه إلى كماله الخاص، فيحقق نوع الحجر تحقيقاً ملبثاً. ولذلك لم يكن
الأقدمون يرون فى القانون مجرد علاقة يقيمها الفكر، وإنما كانوا يعتقدون
أنه يعبر عن علاقة قرابة واقعية بين أنواع واقعية. ونحن نعرف أى فيزيقا
نتجت عن ذلك، وكيف أن القدماء، لكونهم آمنوا بإمكان وجود علم واحد
نهائى يضم الواقع بأجمعه وينطبق مع المطلق، اضطروا عملياً الى أن يكتفوا
بأن يترجموا ترجمة غليظة ما هو طبيعى الى ما هو حيوى. أما المحدثون فقد

ارجعوا الأنواع إلى القوانين وآمنوا ، كالقدماء . بأن العلم واحد . ولكن بدلا من أن يقولوا بأنه مطابق كله قالوا بأنه نسبي كله . ذلك أن القانون إضافة بين أشياء أو بين حوادث . والإضافة في جوهرها مقارنة ، أى ليس لها واقع موضوعي إلا بالنسبة إلى العقل الذى يتمثل عدة حدود في وقت واحد . وإذن فالقول بأن العلم واحد ومكون من قوانين ، يتضمن أن هذا نسبي يتعلق بالعقل الانساني . وهذا ما استخلصه كانت ، . ولكنه من دون شك قائم على الخلط بين عمومية القوانين وعمومية الأنواع . فالتجربة تقدم لنا ، إلى جانب الإضافات بين الحدود ، حدوداً مستقلة هي الأنواع الحية . وهذا يعنى أن نصف معرفتنا ، على الأقل ، تنصب على الأشياء في ذاتها ، أى على الواقع نفسه . بل أن النصف الآخر للمعرفة يكف عن أن يظهر نسبيا إلى الحد الذى يقول به بعض الفلاسفة عندما نبين أنه ينصب على واقع نعتبر عنه بقوانين رياضية ، أى بإضافات تتضمن مقارنات . وذلك لأن هذا الواقع نفسه مثقل بالمسكانية وبالتالي بالهندسة . ومهما يكن من أمر فإن الخلط بين النظامين يكمن وراء نسبية المحدثين وبقية القدماء . ويمكن أن نميز بوضوح بين النظام والمراد ، وبين النظام الآلى حتى يكتفى الالتباس الذى تعيش عليه فكرة عدم النظام ، وحتى تختفى معه إحدى الصعوبات الأساسية في مشكلة المعرفة .

فالمشكلة الأولى في نظرية المعرفة هي أن نعرف لماذا يوجد النظام في الأشياء . ولو لم يكن صحيحا أننا نعد النظام تفوقا على شيء ما ، هو عدم النظام ، لما تكلم المذهب الواقعي القديم عن مادة ينضاف إليها المثال ، ولما قال المذهب المثالي الحديث بأن هناك كثرة حسية ينظمها العقل على صورة طبيعة .

صحیح أن النظام فی حد ذاته ممکن غیر ضروری . ولكنه ليس كذلك إلا بالنسبة إلى النظام المعارض له . وذلك مثل قولنا إن الشعر ممکن بالنسبة إلى النثر وإن النثر ممکن بالنسبة إلى الشعر . وهذا یعنی أنه لا معنى لأن نعد عدم النظام سابقاً فی الوجود على النظام ، لأنه فی الواقع يتضمن النظامين ويقوم على المزج بينهما . ومن هنا يتبين أن فی الكلام عن كثرة غیر منظمة ، يضاف إليها النظام ، أغلوطة الدور الفاسد لأننا لا نتخيل غیر المنظم إلا بعد أن نتخيل نظاماً أو على الأصح نظامين .

ها قد بينا أن النظام الهندسى لا يحتاج إلى تفسير لأنه ليس إلا مجرد إزالة النظام المعارض له . ولهذا كان علينا أن نبين أن الإزالة هی دائماً استبدال وأنه لا يمكن أن تصورهما على غیر ذلك .

والآن علينا أن ندرس الانعكاس الذى تكلمنا عن نتائجه . فما هو إذن ذلك المبدأ الذى يكفيه ان يتراخى حتى يتمدد بحيث أن انقطاع العلة يعادل هنا انقلاب المعلول ؟

إن أحسن كلمة أمکن أن نطلقها على هذا المبدأ هی كلمة الشعور . ولكننا لا نقصد بها ذلك الشعور المنقوص الذى يعمل فی كل منا ؛ فشعورنا نحن هو شعور كائن حتى ، موجود فی نقطة معينة من المكان . وهو ، وإن اتجه فی اتجاه مبدئه ، يجر دوماً فی الاتجاه المعاكس . إنه يمشى إلى أمام ، ولكنه مع ذلك مضطر إلى أن ينظر إلى وراء ، وتلك هی كايينا وظيفه العقل ، وبالتالي وظيفه الشعور المتميز . ولكى ينطبق شعورنا مع شيء من مبدئه يجب عليه أن يتخلص مما هو مكون بصورة نهائية ، وأن يرتبط بما هو فی طريقه إلى التكوين ؛ أى يجب أن ترد ملكة النظر على نفسها بحيث تصبح وفعل الإرادة شيئاً واحداً . وهذا يحتاج إلى جهد مؤلم نستطيع أن نبذله بقسر

الطبيعة . ولكننا لا نستطيع أن نستمر فيه أكثر من بضعة لحظات . انشا في الفعل الحر حين نضغط وجودنا كله لنقذف به إلى أمام ، نشعر بصورة واضحة إلى حد كبير أو صغير ، بالعوامل والدوافع ؛ بل نشعر بالضرورة التي فيها تنظم هذه الدوافع والعوامل في فعل من الأفعال . ولكن الإرادة المحضة ، وهي التيار الذي يجتاز المادة ويهبها الحياة ، لا تتضح في شعورنا إلا بصورة غامضة . ويجب أن نذهب إلى أبعد من ذلك كيما نصل إلى مبدأ كل حياة وكل مادة . وتاريخ الفلسفة يشهد على أن هذا ممكن . فلا يوجد مذهب خالده إلا وهو ينبض بالحدس ، ولو في بعض أجزائه على الأقل . ان هذا الحدس في كل مذهب فلسفي ، وأن يكن متهرباً ناقصاً ، هو أئمن مافي المذهب ، لأنه وحده الذي يخلد . إنه يجعلنا نفهم ونحس أن الواقع نمو لا ينقطع وخالق يستمر إلى غير نهاية . وأما المادة فليست إلا انقطاع هذا الفعل الخالق . (أو ليست الخطوط الأصلية التي يرسمها الفنان تثبيتاً لحركة أو تجميداً لها ؟) أما السر المنتشر حول وجود الكون فهو يرجع إلى حد كبير إلى أننا نريد أن يكون منشأ الكون قد تم دفعة واحدة أو إلى أننا نفترض كل مادة أزلية . ولو نحن تعمقنا العادة الفكرية هذه لوجدناها تقوم على وهم فكرة سابقة ، يشترك فيها الماديون وخصومهم ، وتقول بأنه ليس هناك ديمومة فاعلة حقاً وبأن المطلق ، مادة كان أم فكراً ، لا يمكن أن يتزم بالزمان العيني — ذلك الزمان الذي نشعر أنه يكون نسيج حياتنا . وينتج عن ذلك ضرورة القول بأنه ، منذ الأزل ، كانت الكثرة المادية أو كان الفعل الخالق لهذه الكثرة ، متضمناً في الجوهر الالهي ولكن عندما نقتلع هذا الوهم من جذوره فإن فكرة الخالق تصبح أكثر وضوحاً لأنها ستوحد عندئذ مع فكرة النمو . قلنا أن التمدد ينشأ عن انقطاع التوتر . ومن هنا كانت إحدى

الخصائص الأساسية للمادة تتمثل لنا بشيء ، ينحل ، . وأما العملية التي بها يتكون هذا الشيء فلا بد من أن نتجه في اتجاه معاكس لاتجاه العملية الفيزيائية وأن تكون لا مادية بالتعريف . إن الصورة التي نتخذها عن العالم المادي هي صورة ثقل يسقط . وهذه النتيجة ستفرض نفسها بصورة أقوى ، حينما نقرب أكثر فأكثر من الواقع العيني ، فلا نكتفي بأن نهتم بالمادة بصورة عامة ، وإنما نهتم أيضا ، داخل هذه المادة ، بالكائنات الحية .

أن تحليلنا كله يبين ، في الواقع ، أن الحياة جهد يصعد المنحدر الذي تهبطه المادة . صحيح أن الحياة التي تتطور على سطح كوكبنا لا تستطيع أن تقف سير التغيرات المادية ، ولكنها تستطيع مع ذلك أن تؤخرها . لتتصور مثلا حركة مثل حركة الزراع الذي يرتفع ؛ ثم لنفرض أن الزراع قد ترك لوحده وعاد إلى السقوط ، وأن شيئا من الإرادة كالتى كانت فيه ظلت مع ذلك باقية تحاول أن ترفعه . فصورة الحركة الخالقة التي تنحل تتمثل لنا المادة تمثيلا صحيحا إلى حد بعيد . وأما النشاط الحيوى الذى كان فى الحركة المباشرة وظل باقيا فى الحركة المنعكسة فانه يمثل لنا واقعا يتكون معا كسا للواقع الذى ينحل .

إن فكرة الخلق ، حين تعنى أن هناك أشياء متخايق وشيئا يخلق ، لا بد من أن تبقى غامضة . والعقل بطبيعته مضطر إلى أن يفهم الخلق على هذه الصورة لأنه وجد كى يتمثل الأشياء والحالات لا التغيرات والأفعال . ولكن الأشياء والحالات ليست إلا مشاهد يتخذها الفكر عن الصيرورة . والحقيقة أن ليس فى الوجود أشياء وإنما هنالك أفعال لحسب . والله نفسه ليس شيئا موجودا بصورة نهائية مغلقة ، وإنما هو حياة مستمرة وفعل وحرية . ومن

هنا يكف الخلق عن أن يبدو لنا سراً من الأسرار لأننا نحياه في أعماقنا عندما نحقق فعلاً حراً .

والخلاصة هي أن الحياة حركة وأن المادة حركة معاكسة لها . وهاتان الحركتان بسيطتان لأن المادة التي تكون العالم هي سيال لا يتجزأ ولأن الحياة التي تجتاز هذه المادة وتكون فيها كائنات حية، هي أيضاً فعل لا يتجزأ فهما إذن تياران الثاني يعاكس الأول والأول يأخذ شيئاً من الثاني ، وينتج عن تلاقيهما نوع من التداخل هو ما نسميه بالتعضية .

هكذا تتضح بعض النظرات العامة التي قدمناها عن تطور الحياة . والآن علينا أن نستخلص بوضوح أكبر ما هو جوهرى وما هو عرضى في هذا التطور إن دفعة الحياة تقوم بمجموعها بضرورة الخلق . وهي لا تستطيع أن تخلق بصورة مطلقة لأنها تصطدم بالمادة أى بالحركة المعاكسة لحركتها الخاصة ولكنها تحاول أن تدخل في هذه المادة — التي هي الضرورة نفسها — أكبر قدر ممكن من عدم التمين ومن الحرية . فكيف تصل الى ذلك ؟

لننظر في أهم ما يقوم الحياة بصورة عامة . لو أخذنا الحياة الحيوانية لوجدناها تقوم على عمليتين أساسيتين الأولى هي أن تضمن لنفسها مؤونة من الطاقة والثانية هي أن تصرف هذه الطاقة بواسطة مادة مرنة إلى أبعد حد ممكن وفي اتجاهات متغيرة مفاجئة . وإمكن من أين تأتى الطاقة ؟ لاشك في أنها تتولد من غذاء الحيوان ؛ وهذا الغذاء لابد أن يرتد في النهاية إلى النبات فالنبات هو وحده الذى يجمع الطاقة الشمسية بفضل الوظيفة الكلوروفيلية ومن هنا يتبين أن الحياة بأجمعها ، حيوانية كانت أم نباتية ، تبدو جهداً لحزن الطاقة ثم لصرفها أخيراً في قنوات مرنة تستطيع في نهايتها أن تحقق أعمالاً مختلفة إلى مالا نهاية . وهذا ما تريد الدفعة الحيوية التي تجتاز المادة أن

نحصل عليه دفعة واحدة . وهي كانت تستطيع ذلك ، من غير شك ، لو أن قدرتها كانت غير محدودة أو لو كان هناك ما يساعدها من الخارج . ولكن الدفعة محدودة وبالتالي لا تستطيع أن تغلب على جميع الصعوبات . ولذلك نجد أن حركتها تنحرف حيناً وتتجزأ حيناً آخر ، بحيث أن تطور العالم المتعضى ليس إلا استمرار هذا الصراع . ومن هنا كان للإمكان وعدم الضرورة نصيب كبير في التطور . فاشكال الحياة ممكنة ، وانقسام النزوع الأصلي إلى بزعات ثانوية تخلق الخطوط المتباعدة للتطور هو أيضاً ممكن لأنه يتعلق بالعقبات في هذه النقطة من المكان أو تلك اللحظة من الزمان . والامران الضروريان في التطور هما تخزين الطاقة أولاً ثم صرفها في قنوات مرنة واتجاهات متغيرة ، توجد في نهايتها الأفعال الحرة . وقد تحقق هذان الأمران بصورة من الصور على كوكبنا . ولسكن كان يمكن لهما أن يتحققا أيضاً بوسائل مختلفة أخرى . وعندها ستختلف الأشكال الحية عما هي عليه . ولذلك نرى أن من المعقول أن تكون الحياة موجودة على كواكب أخرى وعلى منظومات شمسية أخرى أيضاً ، وإن اتخذت أشكالاً ليس لدينا أية فكرة عنها .

بل اننا نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول : ليس من الضروري أن تتركز الحياة في أجسام حية بالمعنى الخاص للكلمة . بل يمكن أن نتصور أن الطاقة قد تخزنتم ثم صرفت في خطوط متغيرة تجتاز مادة لم تتجمد بعد . وربما كان الأمر كذلك بالنسبة إلى الحياة في العالم السديمي أي قبل أن تنتهي المادة من تكثفها .

ومن هنا يتبين لنا أنه كان يمكن الحياة أن تتخذ مظهراً خارجياً مختلفاً عن الذي نعرفه وأن ترسم أشكالاً مختلفة أيضاً .

ولكننا نتساءل عند ذلك لماذا توزعت دفعة الحياة الوحيدة إلى اتجاهات

مختلفة ولم تقتصر على اتجاه واحد يتطور إلى غير حد ؟ . الواقع أن الحياة من طبيعة نفسية ؛ ومن خصائص ما هو نفسى أن يحتضن كثرة مختلطة من الحدود تتداخل فيما بينها . فانا مثلا لا أستطيع أن أقول عن شخصيتى إنها وحدة ولا إنها كثرة . لأنى إذا قلت إنها وحدة أسمع أصواتا داخلية تنبجس وتعارض . إنها أصوات إحساساتى وعواطفى وتصوراتى التى توزعت فرديتى فيما بينها . ولكن إذا قلت إنها كثرة وجدت أن شعورى يحتاج على ذلك بشدة أيضا فهو يؤكد أن إحساساتى وعواطفى وتصوراتى ليست إلا تجريدات أجريتها على نفسى ، وأن كل حالة نفسية تتضمن بقية الحالات . ولذلك أقول بآفة العقل — لأن اللغة من خصائص العقل وحدة — إن شخصيتى وحدة منكثرة وكثرة متوحدة . وذلك على الرغم من أن الوحدة والكثرة ليستا إلا مشهدين يتخذهما العقل عن شخصيتى حينما يطبق عليهما مقولاته . هكذا هى حياتى الداخلية ، وهكذا هى أيضا الحياة بصورة عامة . وإذا كانت الحياة ، حين تحتك بالمادة ، تظهر شبيهة بالدقة ، فأنها فى حد ذاتها كثرة من الامكانيات . والمادة هى التى تجزئ فعليا ما كان كثرة على صورة الامكان . وبهذا المعنى نقول إن التفرد يرجع فى قسم منه إلى المادة وفى قسم آخر إلى ما تحمله الحياة فى طياتها . إلا أن نزعة التفرد هذه مضحوبة دائما بنزعة معاكسة ومكملة لها هى نزعة التجمع ، بحيث أن الأفراد تتقارب وتكون مجتمعا من المجتمعات .

والخلاصة هى أن تطور الحياة فى اتجاه التفرد وفى اتجاه التجمع ليس عرضيا وإنما هو يرجع إلى طبيعة الحياة نفسها .
ومن طبيعة الحياة أيضا أن تتجه نحو التفكير — فالشعور ، أو بكلمة

أصبح ما فوق الشعور هو النبع الذى صدر عنه كل شىء . وهو يزداد فى الكائن الحى كلما توسع بالنسبة إليه مجال الاختيار أو ازدادت مجموعة أفعال الممكنة ومن هنا كان الشعور يرتبط بنمو المراكز العصبية . ولكن هذا الترابط لا يعنى أبدا أن الشعور تابع للمراكز العصبية أو للدماغ . وإنما يمكن أن نقول إن شعور الكائن الحى يرتبط بدماغه بقدر ما ترتبط السكين الحادة برأسها الحاد . فالدماغ هو الرأس الحاد الذى يدخل به الشعور فى نسيج الحوادث ولسكنه لا يتوحد مع الشعور كما أن رأس السكين لا يتوحد مع السكين كلها .

ودماغ الانسان مختلف عن دماغ الحيوان اختلافا كبيرا ، وذلك لأن عدد الآليات الحركية التى يستطيع أن يحققها دماغ الانسان لا متناهية بينما هى متناهية عند الحيوان مهما يبلغ من الذكاء . وبين المتناهى واللامتناهى فرق فى الطبيعة لا فى الدرجة . وهذا المعنى نقول عن الانسان انه هدف التطور . ولكن ذلك يعنى أن الانسانية كانت متضمنة فى الحركة التطورية ، وإنما يعنى أن الانسان هو الذى تحققت فيه الحرية ، فمثل بذلك النقطة النهائية التى وصلت إليها الحياة . ان الانسان وحده هو الذى يكمل الحركة الحيوية إلى مالا نهاية ، وإن كان فى الواقع لا يحمل معه كل ما كانت تحمله الحياة . فكل شىء يتم كما لو أن هناك كائنا غير محدد تماما ، يمكن أن نسميه إنسانا أو فوق الانسان ، قد حاول ان يحقق ذاته ، ولكنه لم يصل إلى ذلك إلا بعد أن ترك فى طريقه جزءا من نفسه . وهذا الذى تركه الشعور فى اتجاهه نحو الانسانية هو الحدس . فالشعور الانسانى عقل قبل كل شىء . وأما الانسانية الكاملة فهى تلك التى يستطيع فيها الشعور أن يبلغ بنشاطه المختلفين ، أى العقل والحدس ، نموها الأخير .

ولذلك يجب أن يصبح هم الفلاسفة بعد اليوم أن تجد من جديد هذا

الحدس الضائع تقريباً ، لتجعله يسطع بضوء الحرية . وهى عندئذ ستدخلنا إلى الحياة الروحية ، وتبين لنا فى الوقت نفسه ، العلاقة بين حياة الفكر وحياة الجسم . فالخطأ الكبير فى المذاهب الروحية هو كونها ظنت أن عزل الحياة الروحية عما دونها وتعليقها فى الفضاء عالية عن الأرض بقدر الامكان تجعلها فى مأمن من كل نهجم . ولكن هذا فى الواقع يجعل من هذه الحياة الروحية سراً . صحيح ان الروحانيين يصيبون حين يصغون الى الشعور الذى يؤكد حرية الانسان ؛ ولكن لانفس ان العقل يقول ان العلة تحدد المعلول . وهم يصيبون حين يقولون إن للشخصية الانسانية واقعاً مطلقاً مستقلاً عن المادة ؛ ولكن لا نفس أيضاً أن العلم يبين تضامناً الحياة الشعورية مع نشاط الدماغ . وهم اخيراً يصيبون حين يستمعون الى صوت غريزة قوية تنادى بخلود الروح ؛ ولكننا يجب ان نسأل : اذا أمكن أن توجد أرواح تعيش مستقلة عن الجسم ، فكيف دخلت هذه الأرواح فى هذا الجسم ومتى ، ولماذا ؟ . . . اننا سنفهم ذلك حين نذكر أن تيار الحياة قد انبث فى المادة ، فخلق فيها أرواحاً هى بمثابة السويقات التى يتوزع فيها نهر الحياة الكبير . هكذا نجد أن فلسفة تحاول أن تمتص العقل داخل الحدس هى فلسفة تنهار أمامها أو تكاد تنهار صعوبات المسائل التقليدية . بل هى لا تكتمل بأن تسهل التأمل لحسب ، وإنما تخلق فىنا أيضاً قوة للعمل والحياة . وذلك لكونها تجعلنا لا نشعر بأننا معزولون ضمن الانسانية ، ولا بأن الانسانية معزولة ضمن الطبيعة . فكما أن ذرة الرمل الصغيرة ترتبط بمنظومتنا الشمسية كلها وتنحرف معها فى تلك الحركة الهابطة التى لا تتجزأ والتى تكون الطبيعة المادية نفسها ، كذلك الكائنات المتعصية — من أدناها الى أعلاها ، وابتداء من الأصول الأولى للحياة حتى يومنا هذا ، وفى كل مكان وزمان —

يربنا بوضوح دفعة فريدة لا تنجزاً ومعاكسة لحركة المادة . أن كل الاحياء
تتماسك فيها وكلها تخضع الى للدفعه الهائلة نفسها . فالحيوان يتخذ نقطة
استناده على الثبات ، والانسان يحول فوق الحيوانية ، والانسانية كلها ، في
الزمان وفي المكان ، تكون جيشاً ضخمًا يركض بجانب كل منا ، أمامنا
ووراءنا ، في حملة جارفة تستطيع أن تقلب كل المقاومات وأن تجتاز عقبات
كثيرة وربما أيضا عقبة الموت نفسه .

الفصل الرابع

الميكانيزم السينماتوغرافي للعقل ووهم الالية
نظرة سريعة في تاريخ المذاهب . الصيرورة الواقعية
والمذهب التطوري الفاسد

بقى علينا أن نفحص في هذا الفصل وهين نظريين تكلمنا فيما سبق عن نتائجهما دون أن نتكلم عن مبدئهما . وهذا ما سيسمح لنا بأن نوضح تعريف فلسفة ترى في الديمومة نسيج الواقع ، وخاصة عندما تعارضهما بالفلسفات الاخرى .

وأما الوهمان فأولهما يتاخص في الاعتقاد بأننا نستطيع ان نعقل المتحرك بواسطة الساكن ، وثانيهما يتلخص في أننا نستخدم الفراغ كي نعقل المملوء . ولنبدأ بالوهم الثاني الذي صادفناه عندما تكلمنا عن فكرة عدم النظام في الاشياء . الا اننا الآن يجب أن نواجهه مباشرة ، وفي المفهوم الخاطئ الذي يتضمنه عن النقي والفراغ والعدم . — ان الفلاسفة لم يهتموا ابدأ بفكرة العدم . ومع ذلك ، فقد كانت هذه الفكرة في أغلب الأحيان النابض الخفي الذي يحرك التفكير الفلسفي . فالمشكلة الاولى عند الميتافيزيقيين هي مشكلة الوجود نفسه . انهم يتساءلون كيف تفسر أن هناك شيئاً موجوداً ؟ . . . ولماذا وجد مبدأ للخلق بدلاً من لا شيء . ونحن نجد وراء مثل هذه الاسئلة ، فكرة تقول ان الوجود نصر على العدم اي ان العدم هو الذي كان في البدء ، ثم انضاف اليه الوجود . فتصور ، اللاشيء ، عندي يحوي أقل مما يحويه تصور شيء من الاشياء . وهنا يكمن السر كله .

لذلك يجب على فلسفة الديمومة ان توضح هذا السر حتى تستطيع ان تأخذ معناها الحقيقي .

ان امتثال العدم يعنى إما أن نتخيله وإما أن نتصوره . فلننظر إذن في كل من الصورة والفكرة هاتين : اننا نستطيع أن نتخيل بالتناوب ، عدماً من الإدراك الخارجى وعدماً من الإدراك الداخلى . ولكتنا لا نستطيع أن نتخيل الاثنين معاً ، لأن غياب الواحد منهما يعنى حضور الثانى وحده . فالمقل إذن لا يستطيع أن يكون صورة عن انعدام الكل ؛ وما تخيل العدم فى الواقع إلا تأرجح بين الصور الذاتية والصور الموضوعية ... أما فكرة العدم فهى فكرة متناقضة . فالشخص الذى يأمل أن يجد شيئاً ، ثم يجد شيئاً آخر يعبر عن خيبة أمله بقوله : إني لم أجد شيئاً . مع إنه فى الواقع وجد شيئاً معيناً وأحس بمعاطفة من نوع خاص . والامر كذلك بالنسبة إلى الظواهر النفسية . ولذلك نقول إن امتثال الفراغ ، سواء جعلق بالمادة أو بالشعور ، ليس إلا امتثال الملى . وهو ينحل فى الواقع إلى عنصرين إيجابيين : الأول هو فكرة واضحة أو غامضة عن ضرب من الاستبدال ، والثانى شعور محسوس أو متخيل ، برغبة أو أسف .

قد يقال إننا نستطيع مع ذلك أن نقول عن شيء ما انه غير موجود . ولكن فى مثل هذا القول تناقضاً فى الحدود ، لان تصورنا للشيء لا ينفصل أبداً عن تصورنا لوجوده . وهذا ما أوضحه كانت فى نقده للدليل الوجودى . وقد يقال أيضاً إن عملية النفى تستطيع أن تتخلق فى أذهاننا أفكاراً سلبية ؛ ولكن النفى فى الحقيقة ليس مناظراً للنوكيد وإنما هو استبعاد توكيد ممكن . فإذا وجدت منضدة سوداء وقلت إنها ليست بيضاء ، فإني لا أعبر عما رأيته وإنما أطلق حكماً على حكم يمكن أن يقول إن المنضدة بيضاء . ومن هنا يتبين

أن النفي يختلف عن التوكيد بمعناه الخاص بأنه توكيد من الدرجة الثانية أنه يؤكد شيئا عن توكيد ، هو بدوره ، يؤكد شيئا عن موضوع من الموضوعات .

وأما إذا كنا نصر على وضع التوكيد والنفي على خط واحد فذلك لأن هتين العمليتين تبدوان متناظرتين بالنسبة إلى اللغة وإلى المنطق الصورى . والواقع أن هذا التناظر خارجى وأن التشابه المزعوم بين التوكيد والنفي سطحى تماما . لنفرض أن اللغة قد زالت وأن المجتمع قد انحل وأن الإبداع الذهنى قد ضم . عندها نجد أن العقل يؤكد ، بصورة منفصلة ، مستخدما فى ذلك حدوداً ضمنية . ولكنه لا يحاول أبداً أن ينفى . فالفكر الذى يكتفى بتتبع خيط التجربة لا يمثل فراغا ولا عدما ، ولو كان هذا جزئيا ونسبيا . كما أنه لا يستطيع أن يقوم بأية عملية من عمليات النفى . ولكن حين نزوده بالذاكرة وبرغبة فى التذكر ، فانا ندفعه فى طريق النفى . هكذا يتبين أنه لا معنى للسؤال : لماذا يوجد هناك شئ . بدلا من العدم ؟ فهو يصوغ مسألة فاسدة تقوم بدورها على فكرة فاسدة . ولكى نفسر ظهور هذه المشكلة يجب أن نذهب إلى أن حياتنا العملية تنقضى فى إملاء فراغات يتصورها العقل تحت تأثير الرغبة أو الأسف . وهذا العقل ، إذ يخضع لضغط الضرورات الاجتماعية ولضغط الحاجات العملية ، يسير دائما من الفراغ إلى الملى . ولم يستطع التأمل بدوره إلا أن يسلك السبيل نفسه ، بحيث أصبحنا نعتقد بأن الواقع ملاء فراغا وأن العدم ، بوصفه انعدام الكل ، سابق فى وجوده على وجود الأشياء . ولكن التحليل يبين لنا أن فكرة العدم إما أن تكون مجرد لفظة تدم نفسها بنفسها وإما أن تحوى من المادة بقدر ما يحويه الكل . ومن هذا التحليل لفكرتى الوجود والعدم تخرج بنتيجة مهمة . وهى أن

الواقع المطلق ليس ، بالضرورة ، غريباً عن الديمومة . إنه من طبيعة نفسية ، لا من طبيعة رياضية أو منطقية . ذلك لأننا حين ننتقل من فكرة العدم إلى فكرة الوجود لابد لنا من أن نصل إلى ماهية منطقية وغير زمنية . ولذلك يجب ، لكي ندرك المطلق ، أن ننتقل دفعة واحدة إلى قلب الديمومة نفسها . وعندها نشعر أنه قريب منا ، بل إلى حد ما فينا . إنه هو أيضاً له ديمومته . ولكن هل نستطيع أن نعقل الديمومة الحقيقية ؟ إن العقل قد تعود على أن يعقل المتحرك بواسطة الساكن . وهنا يظهر الهم الثاني الذي أشرنا إليه . والواقع أن وظيفة العقل هي أن يحكم أفعالنا . ولكن نشاطنا يرمى دائماً إلى غاية معينة ، وإدراكنا لا يحتفظ من العالم المادي في كل لحظة إلا بحالة يقف عندها مؤقتاً . فصفات المادة ليست إذن إلا نظرات ساكنة تتخذها عن حركتها . والامر نفسه يتم أيضاً بالنسبة إلى الأشكال الحية التي تتغير باستمرار ، والتي لا تحتفظ منها إلا بصور وسطية . وأخيراً فانا نستخدم الطريقة نفسها في نظرنا إلى حركات الأجسام وأفعال الكائنات الحية . ونحن بعد ذلك نستخدم هذه الصور لكي نركب ، في أدراكنا وفي عقلنا ، صيرورة العالم . إن حيلة معرفتنا النفسية تشبه حيلة التصوير السينمائي . فبدلاً من أن نهتم بالصيرورة الداخلية للأشياء ، نضع أنفسنا في خارجها لنركب الصيرورة بصورة مصطنعة .

وهذه الطريقة السينمائية غرافية عملية في جوهرها . ولكن عندما نطبقها كما هي على التأمل ، نخلق أمامنا مشاكل لا تحل ، هي المشاكل الفاسدة في الفلسفة . ومثال ذلك المشاكل التي أثرت حول الحركة وحول أدلة زينون . فسقمها المشترك هو في أنها تعامل الحركة كما تعامل المسافة المقطوعة التي يمكن أن نجزئها وأن نركبها كما نريد . وأدلة زينون يمكن أن تذهب بسهولة على

الضرورة الكيفية وعلى الصيرورة التطورية ، لأننا هنا أيضا نجد تلك المتناقضات نفسها . ولكي نحل هذه المتناقضات يجب أن نقصر طبائعنا الذهنية . ولذلك لا يستغرب أن تكون الفلسفة قد نكصت في بادئ الأمر ، عن بذل مثل هذا الجهد . فالإيونان كانوا يثقون بالطبيعة وبالميل الطبيعي للفكر واللغة . فبدلاً من أن ينسبوا الخطأ إلى الموقف الذي يتخذه كل من العقل واللغة تجاه جريان الأشياء ، فضلوا أن ينسبوا الخطأ إلى جريان الأشياء . ومن هنا صرح الإيليليون بأن الصيرورة غير واقعية . ثم اتبعت الفلسفة القديمة ، بصورتها العامة ، هذا الميل الطبيعي للعقل . فمثل أفلاطون هو الواقع بأكمله ؛ وأما الصيرورة فأنما تعبر عن نقص في الواقع . وهذا يعني أن الفيزيقا منطق غير دقيق ، وفي هذه القضية تناخص فلسفة المثل كلها أو فلسفة الصور . ثم أنها تتضمن أيضاً مفهوماً خاصاً عن العلية ، يتأكد في التفكير اليوناني كلما سرنا من أفلاطون إلى أفلوطين ، ويمكن هذا المفهوم أن يتخذ الصيغة التالية : ان وضع واقع معين يستلزم أن يكون هناك ، في الوقت نفسه ، وضع لكل درجات الواقع المتوسط بينه وبين العدم المحض . وترتبط بهذا المفهوم عن العلية ، الكوزمولوجيا والميتافيزيقا اللتان تحدان الفيزيقا بالمنطق ، والصيرورة بالجوهر الأبدي ، والحركة بالسكون . فهما يقولان إن وراء الظواهر المتغيرة منظومة مغلقة من التصورات التي يخضع بعضها لبعض وتنظم فيما بينها . وأما العلم ، وقد نظر إليه على أنه منظومة من التصورات ، فقد أصبح أكثر واقعية من الواقع الحسي نفسه . أنه سابق على المعرفة الإنسانية التي تهجيه حرفاً حرفاً ، وسابق على الأشياء التي تحاول أن تقلده بغير مهارة . ولم يكن عليه إلا أن يشرّد لحظة من نفسه حتى يخرج من ابديته ، وبالتالي حتى ينطبق

مع المعرفة كلها ومع الأشياء جميعها . فخاصة عدم الحركة فيه هي إذن علة الصيرورة الكلية .

تلك هي وجهة نظر الفلسفة القديمة . وأما الفلسفة الحديثة فهي أيضا ، كما سنرى تجيب على المقتضيات العملية للعقل . فالعلم الحديث ، كالعلم القديم ، يسلك المنهج السينما توغرافي . ولكنه يختلف عن العلم القديم بأنه يحجز الزمان إلى غير حد . فبينما كان العلم القديم لا يحتفظ إلا باللحظات المتميزة في تاريخ الأشياء ، أصبح العلم الحديث يريد أن يعرف كل مراحل الحركة التي يدرسها ، حتى تلك المراحل الصغيرة إلى ما لا نهاية . وهذا فرق عميق يميز بين العليين . ولكنه على كل حال فرق في الدرجة لا في الطبيعة . وهناك أيضا فرق أكثر خطورة يميز بينهما . فالعلم القديم علم سكوني ، يدرس الحركة بمجملاها ، أو يحجزها ثم يدرس الجزء بمجمله . أما العلم الحديث فهو علم حركي ينزع إلى عد الزمن متغيرا مستقلا . ولكن الفيزيكا الحديثة . لكونها حسمت نفسها في الطريقة السينما توغرافية ، لم تستطع أن تحسب حساب الزمن الحقيقي الذي هو اختراع أو ليس شيئا على الإطلاق . إن التتالي فيه تداخل مستمر لا يمكن أن يرتد إلى مجرد رصف آني في المكان . فالفيزيكا إذن تستبدل الزمان الذي هو طول بالزمان الذي هو اختراع .

يبدو إذن انه كان يجب ان تقوم الى جانب الفيزيكا الحديثة ميثافيزيكا جديدة تهتم بما افلت من يد الفيزيكا ، فتوسع الحدس وتوضح الجانب الحي من الواقع . ولكن هذا يعني أنه كان على الميثافيزيكا الجديدة ان تقطع صلتها بالميثافيزيكا القديمة . وذلك ما لم يتحقق فعلا ، على الرغم من المحاولات التي تبذلها خاصة عند ديكارت في فكرته عن الخلق المستمر . وذلك لأن

كل محاولة لفهم الفلسفة على أنها تنظيم للعالم لا بد أن تدفعنا في اتجاه افلاطون وارسطو . هكذا تكون كل من مذهب لينتز وسبنوزا . فهما قد نتجا عن العلم ثم أثرا فيه تأثيراً لا يزال واضحاً حتى اليوم . وما مذهب الوحدة ومذهب التوازي النفسى الفزيولوجى إلا من آثار هذين المذهبين . كذلك لعب الأطباء الفلاسفة فى القرن الثامن عشر ، بمذهبهم الديكارتي المضيق ، دوراً كبيراً فى نشوء المذهب القائل بأن الشعور حادثة ملاحقة . صحيح أن « كانت » . عند ما وضع بعض العناصر اللا معقولة فى المعرفة ، وعندما أكد أن المعرفة لا يمكن أن تنحل كلها الى حدود عقلية ، كان يسير الطريق الذى اشار مرة اليه ديكارت ، وكان يحاول بذلك أن يوجه الفلسفة فى اتجاه جديد . ولكن « كانت » ، مع ذلك ، لم يتابع هذا الطريق الذى يضطره الى أن يميز ، فى الحدس الحسى ، بين حدس تحت العقلى أو مكانى وبين حدس فوق العقلى أو وعى الفكر لذاته .

وبعد « كانت » ، ظهرت فلسفات فسحت مجالاً كبيراً لفكرتى الصيرورة والتقدم . ولكننا نجد فيها أن الديمومة لا تلعب دورها الحقيقى . فهى تقبل أيضاً فكرة العلم الواحد الذى يطبق على أنواع الواقع كلها . بينما المهم هو أن نستبعد هذا الوهم المتعلق بوحدة العلم .

وأخيراً أتى سبنسر بمذهبه التطورى الذى دل نجاحه على اتجاه التفكير المعاصر . فقد كان الناس ينتظرون فلسفة تجعل من التغير جوهر الأشياء . نفسه . ولكن سبنسر منذ أن بدأ بتحقيق برنامجه ، حاد عن هذا الطريق . إن مذهبه يقوم على تركيب التطور بواسطة قطع من المتطور . فهو يرى أن المادة مثلاً تتركب من ذرات هى عبارة عن جسيمات صلبة صغيرة . وهذا ما ينقضه

تقدم الفيزيكا التي تبين استحالة تمثيل خصائص الاثير أو الكهربائية — وهما على الأرجح أساس المادة — على غرار تمثيلها لخصائص المادة . وأما الفكر فهو يتركب ، في رأيه ، من الأفعال المنعكسة . فسينسر ، لكونه لم ير أن الفعل المنعكس المتخصص هو ، في الواقع ، إحدى النقط النهائية في التطور ، تماما كما تعد الارادة نقطة نهائية أخرى ، لم يلاحظ أنه لا يمكن أن نتخذ من الفعل المنعكس نقطة الابتداء . وأخيرا نجد أن سينسر في بحثه عن تطور المعرفة ، لم يفعل أكثر من قلب المذهب الكانتي . فبدلا من أن أقول ، مع سينسر ، إن الإضافات بين الظواهر قد ولدت قوانين العقل ، أستطيع أن أزعم أيضا ، مع كانت ، أن صورة العقل هي التي حددت تشكيل الظواهر المدركة وحددت ، بالتالي ، الإضافات القائمة بينها .

والخلاصة أننا لا نستطيع أن ندرك التطور الحقيقي إلا إذا استبعدنا الرموز العلمية التي خلقت من أجل العمل . وعندها سيرى الفيلسوف أن العالم المادى ينحل إلى سبيل بسيط وإلى جريان مستمر ، أي إلى صيرورة . وعندها أيضا يرى نفسه لأن يجد الديمومة الحقيقية في مجال الحياة والشمور .