



جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة



التخصص : فلسفة غربية معاصرة

أزمة الفكر المعاصر من الانغلاق على التقني
إلى الانفتاح على الحيوي
برغسون أنموذجا

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:
مطاري عبد الوهاب

إعداد الطالب:
أمعوش موسى

السنة الجامعية: 2021/2020



جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية
قسم الفلسفة



الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

التخصص: فلسفة غربية معاصرة

**أزمة الفكر المعاصر من الانغلاق على التقني
إلى الانفتاح على الحيوي
برغسون أنموذجا**

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

مطاري عبد الوهاب

إعداد الطالب:

أمعوش موسى

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصّفة
عمر مهيبيل	أ.د	جامعة الجزائر 2	رئيسا
مطاري عبد الوهاب	أ.د	جامعة الجزائر 2	مشرفا ومقرّرا
جميلة حنيفي	أ.د	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
عيادي عبد المالك	أ.د	جامعة الجزائر 2	عضوا مناقشا
حاج بن دحمان	د	جامعة غليزان	عضوا مناقشا
محمد بومانة	أ.د	جامعة الجلفة	عضوا مناقشا

2021/12/15

السنة الجامعية: 2021/2020

شكر وإهداء

لا يسعنا بعد إتمام هذا العمل المتواضع إلا أن أتقدم بأسى عبارات الشكر والتقدير والامتنان إلى كل أسرة الفلسفة بجامعة الجزائر2 وإلى أستاذي الفاضل الدكتور عبد الوهاب مطاري الذي تفضل بالإشراف على هذا البحث وقدم لي كل التوجيهات والإرشادات طيلة فترة إعداده وكل من ساهم في بناءه فلمهم مني كل الشكر والتقدير. إلى والدي الذي فارق الدنيا أهدي له ثمرة هذا الجهد المتواضع.

أمعوش موسى

مقدمة

ليس من السهل مباحثة المسار الذي مرّ به الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، دون الوقوف عند أهم لحظة من لحظاته البارزة التي غيرت مجرى الحياة الإنسانية، وهي التي تمحورتها فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين، والمتمثلة في الصراع المادي والروحاني؛ وقد كانت محطة فكرية تاريخية تشكلت معها مختلف مظهرات وتمفصلات المرحلة المعاصرة، كما تحكّمت في العديد من الإنتاجات الفكرية، والتأويلات المادية الروحانية، والتصورات التي كان العلم والفلسفة يقدمانها عن طريق العقل، ومن المؤكد أنه ظهرت الكثير من المذاهب الفكرية، والنظريات العلمية اختلفت فيما بينها، كل حسب منطلقاته الفكرية وإيديولوجياته. هذا؛ وقد طرح هذا الصراع العديد من القضايا والمسائل المتعلقة بشأن ذلك الوضع المأزوم، الذي لا زال يواجه الفكر الفلسفي الغربي المعاصر وواقعه، وقد شكلت مفاهيم المادة، الروح، الحيوي والتقنية محور هذه التمريعات العقلية والفكرية الدائرة على اختلافها فظهر فلاسفة استطاعوا صياغة تساؤلات فكرية في هذا المجال من شأنها أن تفكك تلك القضايا والمفاهيم العالقة؛ والتي درج الفكر الغربي على التعثر والإخفاق أمامها، وكانت بمثابة العارضة الكلية للمقاربات الفلسفية اللاحقة.

وقد قُدِّرَ لمقاربة الفيلسوف الفرنسي "هنري برغسون" - ضمن هذا الصراع المادي الروحاني - أن تكون القاعدة الأساسية للتشكّل الفلسفي في المناهج والرؤى الفكرية، كما أسست لتراكمية فلسفية أنبنى عليها الإبداع المفاهيمي فيما بعد، وناقشت مسألة التصور المادي والتقني للعالم ومحاولة تأويله وفق تصورات فلسفية مغايرة للمتداول؛ ومؤسسة لفلسفة بدائية يُستحضر معها الفهم الجسور والدقيق لمعنى العالم، فكانت مفاهيم الشعور (conscience)، الروح (esprit)، الحدس (intuition)، الحيوي (vital) والديمومة (durée) من بين المفاهيم التي أدخلها برغسون في قلب الفكر الغربي المعاصر، في مقابل مفاهيم المادة (matière)، التقنية (technique)، الجسم (corps)

العقل (raison)، بغية تحريره من ذلك الانغلاق الذي أصابه؛ خاصة في كونه - الفكر الغربي المعاصر - فكرا منغلقا على الكوني المادي التقني، ومغيبا للبعد الحيوي الروحاني من الإنسان، ليعلن "برغسون" بذلك عن بدائل أخرى مغايرة ومختلفة لا مادية (non matérialisme)؛ كمسألة الانفتاح على الحيوي التي هي في حقيقة الأمر منفذ للفكر الفلسفي الغربي المعاصر بكامل خصوصياته ومميزاته واختلافاته الجذرية.

هذا، وقد أفرد برغسون سلسلة من المؤلفات التي طرحت هذه المسألة في قلب الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وكانت الدليل الحقيقي لإرثه الفكري النقدي المشروع، وقد كانت تلك المؤلفات هي التعبير الشامل والكامل لمساره النقدي للقيم المادية والتقنية، وإعلان الرفع من مستوى القيم الروحانية الخالصة، بحكم أنها الأساس الحيوي الحياة والبديل الذي يعمل على ضمان مستقبل الإنسان في الحياة، فحاول برغسون بهذه المقاربة إدخال الفكر الغربي في فضاء لعله يدرك كل أبعاده الروحانية التي تسعى لتحريره، وفك عقدة تأزمه وانغلاقه خاصّة وأنه لم يجد ما يشتغل حوله غير الظواهر المادية، كما أصبح لا ينتج إلا نظريات علمية تقنية لا تجد الحل النهائي للصعوبات التي تعترضه هذا ما تضمنته مؤلفاته بدءا بأطروحته في الدكتوراه الموسومة "بحث في المعطيات المباشرة للوجدان" (Essai sur les données immédiates de la conscience) ومرورا "بالتطور الخلاق" (L'évolution créatrice) الذي يعد أطروحة مكملة للأطروحة الأولى حتى نهاية آخر مؤلف في حياته والذي يعد التجسيد الفعلي لفلسفته تحت عنوان "منبعا الأخلاق والدين" (Les deux sources de la morale et de la religion) وفيه بين القيم الحقيقية التي ينبغي أن تخلص الفكر من دورانه اللامتناهي وانحطاطه الكلي، وقد رسم لنا برغسون فيه قيم الحياة الروحانية التي يجب أن يحيا بها الإنسان؛ متمثلة في القيم الأخلاقية والدينية الصوفية التي تجعل الإنسان في علاقة دائمة مع الله.

فإذا كان العلم والميتافيزيقا سابقا يتخذان العقل كوسيلة لفهم وإدراك معنى وتغيرات العالم والحياة وكل ما يحدث فيهما من ظواهر، وأن الفكر ليس إلا بضاعة جاهزة من التصورات، ذلك ما صرحت به أغلب الفلاسفة السابقة والنظريات العلمية التي أنتجت، وذلك بموافقة بعض من الفلاسفة والعلماء، فإن برغسون ينحو منحى مغاير تماما ليعلن منذ بداية مشروعه الفلسفي بأن الفلسفة والعلم ليس صناعة جاهزة، وهذا هو الشعار الذي ابتداءً به تجربته الفكرية الروحانية والنقدية، كان بمثابة المنطلق للكثير من الفلاسفة والعلماء اليوم، ومن خلال ذلك استطاع بناء ميتافيزيقا جديدة لا تضاهيها الميتافيزيقا السابقة، لأن منطلقها هو الحدس وليس العقل، فإذا كانت العملية المعرفية والفكرية تنطلق من الشيء الموجود في العالم الخارجي ثم إلى الذات نجد برغسون يقرب العملية، ليكون اتجاهها من الذات إلى الموضوع أي أن الغوص في أعماق الذات وتفجير القدرات الباطنية الكامنة فيها حسب برغسون هو الأساس الذي يمكّننا من تفسير كل ما يبدو لنا على مستوى السطح، وهذا هو الحدس الذي هو منهج مكمل للمنهج العقلي، كما شكل عند برغسون الأساس الذي من خلاله نستطيع بلوغ الحل العميق للأزمة الفكرية الغربية، بحجة أن الفكر الغربي كان يدعى أنه يمتلك مناهج فائقة ونظريات مستحدثة من شأنها أن تقدم نظرة كفيلة عن العالم والحياة، وحسب فإنه ينبغي للفيلسوف أو العالم أن يتحلى بهذا المنهج قصد الرفع من مستوى الفكر، ليكون فكرا معبرا عن المشروع الحياتي للإنسان الراهن، وهذا أيضا سبب للخروج من دائرة التفلسف المغلق والذي عماده التفكير من أجل استحضار ما يوجد أمام العقل فقط في المحيط الخارجي ليكون التفلسف تفكيراً مميزاً، لأنه بدون هذه القاعدة سيظل الفكر الغربي رغم كل التراكمات التي يحققها في البعد عن الطابع الكيفي للحياة، ويدنوا من الطابع الكمي لها.

عندما اتضح فيما بعد بأن مسار الفكر الغربي المعاصر في هذا الطريق كما نطقت به معظم الفلاسفات من أنه فكر منغلق على القيم المادية والتقنية، ولا يستطيع الانفتاح

على القيم الحيوية، بل مستوعب في كليتها بصفة عامة، نجد برغسون هو الآخر يعترف في فلسفته بأن هذه هي مهمة الفكر الغربي التي لا بد أن يؤديها ليفك عقدة هذه المسألة بل وهذا يبدووا له مهمة المهمات الفلسفية، لعل هذا ما يبينه في كتابه "التطور الخلاق" إلى غاية "منبع الأخلق والدين"، ذلك ما جعلنا نطرح هذا الموضوع وناقش خطوطه العريضة عند برغسون تحت عنوان: "أزمة الفكر المعاصر من الإنغلاق على التقني إلى الإنفتاح على الحيوي برغسون أنموذجاً" إلى ذلك يكون هذا الموضوع المقترح موضوعاً محورياً من بين المواضيع الأخرى التي طُرحت حول برغسون، وهو في الواقع يندرج ضمن أهم القضايا والمسائل الكبرى التي يتطلب طرحها في المرحلة المعاصرة، كما أنه في الوقت ذاته "حقل اختبار" للفكر الغربي المعاصر الذي هو في تراكم غير منقطع.

إننا اختارنا لهذا الموضوع، تمخض نتيجة شروط مختلفة، ودوافع عدة ومتنوعة، متفرقة بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي، ومكمن الموضوعية يتجلى في أن هذا البحث يكتسي قيمة كبرى في حقل الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، خاصة ونحن بحاجة ملحة لعودة البرغسونية والعمل على إحيائها من جديد، على أساس أنها ساهمت في تشخيص الواقع الغربي أو الحضارة الغربية من الناحية الروحانية، ذلك ما يعد شيئاً مفقوداً عند الإنسان الغربي، كما أن شخصية برغسون مثلت هوية الفكر الغربي المعاصر والفرنسي على وجه الخصوص، بدليل أنه كرس جل حياته وفلسفته من أجل إعادة بناء الميتافيزيقا الغربية المعاصرة، ومن وجهة أخرى مغايرة كانت سنداً قويا في تحديد اتجاه الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، وقد عمل على إعادة صياغة الكثير من المفاهيم التي كان يُعتقد فيما سبق أنها جاهزة ومكتملة، فوضع - برغسون - الروح في مقابل المادة، والحدس كتكملة للعقل والغريزة الآلية، والحياة في مواجهة المادة، الزمان الحيوي في مقابل الزمان المكاني التقني، الدفع الحيوي في مقابل الدفع المادي، الذاكرة الحيوية كطرف نقيض للذاكرة الآلية...، واستطاع بناء على ذلك تشكيل ميتافيزيقا كانت الأساس للكثير من الفلسفات

الراهنة، ومسألة الانفتاح على الحيوي في مقابل الانغلاق على التقني - التي طرحناها في بحثنا- لا تقل أهمية في فضاء الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، ولو أن برغسون تنبأ لها من قبل، في اعتقاده بأن الحضارة الغربية ستشهد هذه الأزمة الفريدة من نوعها وهي أزمة الانغلاق على التقني، ومن بين الأسباب الموضوعية كذلك نجد النقص الكبير الذي تعاني منه مثل هذه الدراسات، خاصة إشكالية الإنغلاق والإنفتاح في الفكر المعاصر، وربما نجد بعض الإسهامات التي تقدم في هذا المجال، لكنها لم تكن دراسات متخصصة ومتفردة لهذه الإشكالية، بالمقارنة مع الإشكاليات الأخرى كنقد الفكر الغربي، أو بنية العقل الغربي...، أما مسألة الانغلاق والانفتاح بين التقني والحيوي تكاد تتعدم تماما في دراسات المتخصصين حول برغسون، أما الأسباب الذاتية فتتمثل في اهتماماتنا الشخصية العميقة بأزمة الفكر الفلسفي المعاصر على العموم، والبرغسونية بشكل خاص، من حيث هي فلسفة روحانية ناقدة للفلسفات المادية التقنية، التي ظهرت في القرن التاسع عشر.

تنبثق أهمية موضوعنا المدروس في أن إشكالية الفكر المعاصر من ناحية الانغلاق والانفتاح من بين أهم الإشكاليات التي لازلت تطرح على جميع الأصعدة، من حيث أنها إشكالية ترصد كامل الجوانب المتعلقة بحياة الإنسان، كتحرير العقل من كل القيود التي تتحكم فيه وتجعل منه عقلا منغلقا على أفكار ما أو قوانين معينة، كما دعت إلى إعلان انفتاحه على القيم التي ترقى به إلى الغايات القصوى، هذا ما كان برغسون يأمل أن يحققه، من خلال طرحه لهذه المسائل التي تعد من صميم وجوهر التفلسف، ولا تزال مثل هذه الإشكاليات من اهتمام الباحثين والعلماء والفلاسفة، كونها الدعامات المركزية للمحافظة على الصيرورة الفكرية وتوجيهها وتوجيهها سليما، ولعل بعد برغسون نجد الكثير من الفلاسفة المعاصرين الذين استمروا في هذا النهج، كونهم أعادوا صياغة هذه الإشكالية التي جعلها برغسون تتأرجح بين التقني والمادي وبين الحيوي بطرق مغايرة حسب تغير طبيعة الفكر في الحضارة الغربية، مثلما نجد عند مارتن هيدغر، الذي شن هجوما عنيفا

على التقني، إيدموند هوسرل، عندما يستحضر أزمة العلوم الأوربية، وفلاسفة مدرسة فرانكفورت في نقدهم للتقنية... وغيرهم.

إن الهدف الجوهرى من هذه الدراسة هو تسليط الضوء على المقاربة الفلسفية المتعلقة بأزمة الفكر المعاصر عند برغسون، ومعرفة الآليات التي استند عليها في الخروج من هذه الأزمة، مع الكشف عن مدى فعاليتها في حياة الإنسان ومدى صرامتها، هو ما نسعى إليه أساسا من هذا البحث، الذي يقوم على إشكالية رئيسة وجوهريّة وهي: ما طبيعة هذه الأزمة في الفكر المعاصر وماهي خصائصها في المشروع الفلسفي البرغسوني؟ وأين يكمن البديل الجوهرى والأصيل الذي اقترحه في تشخيصه لها؟

يمكن أن تتفرّع هذه الإشكالية إلى مكوناتها الأساسية وهي المشكلات الفرعية المتضمنة فيها؛ والتي سيتم معالجتها في فصول هذا البحث، وهذه المشكلات بدورها تنحل إلى تساؤلات فرعية سنحاول تناولها ضمن مباحث، وقد اعتمدنا على مبدأ التدرج والانتقال من العام إلى الخاص، وسنحاول طرح هذه المشكلات وفقا لترتيب الفصول تباعا: كيف يمكن لمقاربة برغسون أن تعيد المعنى والقيمة للحياة الإنسانية بعد أن أضى عالمها منزوع القيمة والمعنى في ظل الأزمات المحيطة بها؟ وما هو المسلك المنهجي الذي بلوره برغسون لإنجاح هذه المهمة الفلسفية؟ وما قيمتها في فهم الإنسان المعاصر؟

إن الإحاطة بهذه الإشكالية وكل المشكلات المتفرعة عنها، جعلنا نعتد عدة مناهج ساهمت في دراسة هذه الإشكالية ثم وضعها في إطارها المعرفي النقدي، وكذا تحيينها بين ماضيها وحاضرها، فنجد المنهج التاريخي، وهو المنهج الذي لا تخلو منه أي دراسة أكاديمية، من خلالها استطعنا تبيان الإطار التاريخي لإشكاليتنا وذلك بتحديد التحولات والمعالم الكبرى التي ساهمت في ظهورها عند برغسون منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر والذي سجل لنا الصراع المادي التقني والروحاني، كما ارتأينا إلى توظيف

المنهج التحليلي الذي بدأ جليا من خلال إيرادنا لنصوص برغسون الأصلية، خاصة في معالجتنا للعديد من المفاهيم الجوهرية في فلسفته، كالديمومة، الزمان الشعوري، الحدس، الحرية، الروح، الجسد، العقل، التقنية، المادة، التصوف... إلخ مع تبيان العلاقة بينها وغيرها من المفاهيم التي تحيط بإشكاليتنا، كما اعتمدنا على **المنهج النقدي** الذي يظهر من خلال تقييمنا لبعض الأفكار التي قدمها برغسون من خلال هذه المقاربة، وكذا استحضار تقييم بعض الفلاسفة لأراء برغسون بالخصوص هذه التصورات الروحانية التي عمل على صياغتها، بالإضافة إلى ذلك تم تحديد الكثير من الانتقادات التي وجهها برغسون للعلم والميتافيزيقا التقليدية.

من هنا كانت محاولة حلنا لهذه الإشكالية بكل أطرها وجوانبها قمنا بنسج خطة منهجية من شأنها أن تُلقي جوهر هذه الإشكالية وتقدم الحلول اللازمة لها، متضمنة: مقدمة، أربعة فصول، وخاتمة، حاولنا في المقدمة التمهيد للموضوع والتعريف به وذكر مختلف الأسباب والدوافع التي جعلتنا نطرح هذا الموضوع، وطرحنا فيها الإشكالية الأساسية بتساؤلاتها الفرعية والكشف عن مختلف المناهج المستخدمة في الدراسة..

الفصل الأول: كان بمثابة بوابة بحثنا والمفتاح الأساسي له، وقد كان موسوما ب:
الصراع المادي والروحاني في القرن التاسع عشر، فقد حاولنا من خلاله الكشف وإبراز بنية هذا الصراع الذي حدث منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والذي ظهر من خلاله تيارين أساسيين، حيث خصصنا مبحثا لكل تيار، المبحث الأول بعنوان: التيار المادي التقني؛ الذي أراد صياغة رؤية مادية تقنية للكون والحياة عن طريق العقل، والذي مثله العديد من العلماء والفلاسفة الماديين مثل "داروين"، "لامارك"، "هكسلي"، "هربرت سبنسر"، "أوغست كونت" وغيرهم من العلماء والفلاسفة، والمبحث الثاني بعنوان: التيار الميتافيزيقي الروحاني، الذي تزعمه كل من "مين دي بيران"، و "جول لا شليه"، وفيلكس رافيسون" والذي أراد كذلك تقديم نظرة روحانية للكون والحياة مع إعطاء الأولوية للروح في

استقصاء كل ما يحيط بنا، ومن خلال هذا التيار تشكلت فلسفة برغسون واستكملت ذلك النضال وجاءت في مقابل التيارات المادية التقنية.

الفصل الثاني: كان تحت عنوان: **برغسون بين ضرورة الواقع الكيفي الروحاني وتجاوز الواقع الكمي التقني**، وفيه تناولنا قضية الكم والكيف عند برغسون، ورأينا فيه كيف جعل برغسون الكيف في مقابل الكم، وقد قسمنا الفصل إلى عدة مباحث، المبحث الأول كان حول: ديمومة الزمان والحركة والتغير، وحاولنا فيه تقديم رؤية نقدية لما أسماه برغسون بالزمان المكاني أو التقني، وأن الزمان الحقيقي هو ليس هو الزمان التقني أو الزمان الذي يصوره لنا العقل الإنساني والذي يمتلك صفة الإمتداد في المكان ويخضع للكم، بل هو الزمان الذي تشعر به الذات؛ أي أنه زمان شعوري كيفي ملازم لها، وهو ما يميّز الوجود الإنساني ويُعرف عند برغسون بـ"الديمومة"، وهي التي تتحكم في الحركة والتطور وكل التغير الذي يميز الحياة، كما خصصنا المبحث الثاني لمباحثة أزمة المنهج والحدس كبديل لتأسيس الأفق الميتافيزيقي، وبيّنا فيه طبيعة الحدس ومبادئه، وأن مهمة العقل عند برغسون لا تتمثل إلا في صياغة تصورات مادية تقنية جاهزة حول الواقع، وكل ما يوجد فيه، والوسيلة الوحيدة التي تحرّر الفكر من أزمته من حيث هي أزمة منهج هو "الحدس" كونه الملكة الوحيدة التي بواسطتها نستطيع بناء ميتافيزيقا جديدة يسعى بها الإنسان الوصول إلى الحقائق المطلقة، المبحث الثالث طرحنا فيه الديمومة بوصفها حرية، وقد تبين لنا أن الحدس الذي وضعه برغسون في مقابل العقل استطاع به أن يكشف لنا أن الحياة ديمومة، وأن الإنسان لا تفارقه هذه الديمومة، كما أنها لا تخضع لأي قوانين تقنية أو عوامل خارجية محضة إنها ببساطة حرية بالنسبة للإنسان، والحرية كما ادّعى برغسون تأتي في ممارستها لها؛ أي متى استطعنا تحرير ذواتنا من تلك القوانين المادية والقيم التقنية الزائفة والعمل على الإطاحة بها.

أما **الفصل الثالث** فيتمحور حول **برغسون وخيبة العقل التقني**، ومن خلال هذا الفصل شخصنا عند برغسون أزمة الفكر أو العقل المنغلق على القيم المادية والتقنية وبيننا في المبحث الأول والموسوم: **بنقد برغسون للتدخل العقلاني التقني في الطبيعة والحياة**، أن كل ما يحدث في الحياة من تطور لا يمكن أن تتحكم فيه قوانين طبيعية تقنية، وأن الحياة تتجاوز تلك القوانين التي تعمل على تكميمها، كما استحضرننا بعض النماذج التي تدعم ذلك كنقد برغسون للمذهب الآلي والغائية القطعية في الحياة، ثم عرضنا في المبحث الثاني نقد برغسون لروح الابتكار التقني، على أساس أن الإنسان في الآونة الأخيرة أصبح يمتلك كل القابلية لبناء حياة قائمة على التصنيع التقني والرفاهية قوامها الملذات والشهوات، وفي المبحث الثالث: الموسوم بـ: **أثر الطرح البرغسوني للتقني في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر**، ختمنا به هذا الفصل لنبين الأثر الكبير الذي تركه برغسون في الفكر الغربي المعاصر بالخصوص مسألة نقد التقني وروح الابتكار التقني، مستعرضين بعض النماذج من الفلاسفة أمثال مارتن هيدغر، إدموند هوسرل، بعض من أنصار مدرسة فرانكفورت، **الفصل الرابع المعنون بـ: الإنفتاح على الحيوي كإمكانية للتجاوز الإنغلاق على التقني**، فقد حاولنا فيه تبيان البديل المعرفي الذي جاء به برغسون من أجل تشخيص الأزمة التي يعاني منها الفكر الغربي المعاصر، وتقويض الميتافيزيقا والعلم السابقين اللذان يعتبران أن التطور في الحياة هو تطور مادي، آلي، تقني، كما حاولنا من خلال ذلك التأكيد على ما يعرف بالحيوي عند برغسون من حيث هو الأساس والطابع الكيفي الحقيقي للحياة، وهذا ما أكدناه في المبحث الأول الذي تباحثنا فيه نظرية الإندفاع الحيوي، والتأكيد على أن الحياة تسير خلفها قوة؛ هي قوة حيوية أو ما يعرف بالوثبة الحيوية. أما المبحث الثاني فخصصناه لمسألة الاندفاع الحيوي ومسألة الإله، وقد حاولنا فيه تبيان العلاقة بين هذا الإندفاع والإله وكذلك بينا طبيعة الإله البرغسوني، لأن أغلب الإنتقادات التي وجهت لبرغسون هي كلها تصب في هذه المسألة، وفي المبحث الثالث فيه بيننا دور التجربة الصوفية في حل بعض القضايا الميتافيزيقية العالقة كمشكلة

الله، كما رأينا فيه كيف أن نهاية برغسون من خلال مشروعه الفلسفي وجد التشخيص الحقيقي في التجربة الصوفية خاصة الصوفية المسيحية كما وضحنا طبيعة العلاقة بين هذه التجربة الصوفية والتجربة العلمية، وبعد هذه الإطلالة الفلسفية لأزمة الفكر المعاصر من الانغلاق على التقني إلى الانفتاح على الحيوي عند برغسون في الفصول الأربعة التي تم عرضها، نصل إلى خاتمة هذه الدراسة التي هي عبارة عن خلاصة شاملة لكل النتائج التي إستخلصناها من كل فصل من فصول هذه الدراسة، وهي في الحقيقة نتائج معبرة عن الحلول اللازمة التي خلصنا إليها ومن خلال إشكاليتنا المطرحة ومختلف التساؤلات الواردة فيها.

كما لا يفوتنا الذكر بأن اشتغالنا حول هذه الدراسة وهذا البحث اعتمدنا فيه على مجموعة من المصادر والمراجع المختلفة التي تخدم هذه الدراسة وهي مصادر برغسون بالدرجة الأولى، والتي تبين مدى اشتغالنا بهذه الإشكالية العميقة وأهمها كتاب: "التطور الخلاق"، "بحث في المعطيات المباشرة للشعور"، "الفكر والمتحرك"، "الطاقة الروحية"، الأعمال الكاملة، هذا في الجانب النظري وفي الجانب التطبيقي نعثر على بعض مؤلفات بينت البعد التطبيقي لإشكاليتنا منها "منبع الأخلاق والدين" الذي هو بمثابة التجسيد الفعلي لمشروعه الفلسفي وهو ما يخدم أيضا إشكاليتنا.

واجهتنا في إنجازنا لهذا البحث العديد من الصعوبات والعوائق منها صعوبة تحديد إشكالية البحث خصوصا وأن فكر برغسون متشعب، وعالج الكثير من الإشكاليات التي تخص الفكر المعاصر وأزماته، كذلك تعمق البرغسونية في مجالين كبيرين وهما العلم والفلسفة لذلك يصعب على الباحث أحيانا الخروج بالقضايا الواضحة والدقيقة، وهذا ما جعل مشروع برغسون حسب إشكاليتنا مشروع مفتوح خاصة في قضية نهاية برغسون الأخيرة نحو التصوف المسيحي في مؤلفه منبع الأخلاق والدين.

الفصل الأول

الصراع المادي والروحاني في القرن التاسع عشر

المبحث الأول: أساس الصراع المادي والروحاني في القرن التاسع عشر

المبحث الثاني: التيار المادي التقني

المبحث الثالث: التيار الروحاني الميتافيزيقي

المبحث الرابع: ظهور الفلسفة البرغسونية

المبحث الأول: أساس الصراع المادي والروحاني في القرن التاسع عشر.

إن بداية تشكل الفكر الغربي الحديث، كانت منذ إعلان العقل استقلاله عن الكنيسة والفكر المدرسي^(*) الذي تمتد جذوره إلى فترة العصور الوسطى، والذي يجعل من العقل خاضعا لسلطة الكنيسة، ومجموع الأحكام والتعاليم المسيحية التي تفرضها عليه، كما أنه فكر ذات طابع تعددي⁽¹⁾.

لعل هذه الانطلاقة التي جاء بها الفكر الغربي الحديث، كانت البداية الأولى والأساسية لتشكل الوعي الأوربي الحديث وتطوره، خصوصا وأن هذا الأخير أراد تحطيم وكسر كل المقومات التي يبنى عليها ذلك الفكر الكنسي أو ما يعرف بالفكر المدرسي، ومن بين أهم سماته الجوهرية، التأكيد على مركزية العقل والذات، وعدم الاعتراف بالحقيقة اللا عقلية مع الأخذ بالحقيقة التي هي وليدة التصورات والمناهج العقلانية والمادية الخالصة⁽²⁾.

إنه ذلك الفكر الذي يؤمن بالنظرة العقلانية والمادية في تفسير العالم، إذ يستبعد كل التعاليم والأحكام والإدراكات العقائدية الدينية الميتافيزيقية، لأن هدفه تحرير العقل وتخليصه من كل الأوهام الغيبية التي تحيط به، وصياغة منهج جديد له، من أجل أن يصل إلى استخلاص القوانين، والتي على أساسها يمكن تفسير وتقديم نظرة شاملة للعالم والحياة، بحكم أن كل الظواهر التي يحتويانها العالم والحياة تكون خاضعة لهذه القوانين العلمية، والميكانيكية الصارمة.

^(*) إن الفكر المدرسي هو ذلك الفكر الذي كان يدرس في المدارس في فترة العصور الوسطى، يسعى إلى التوفيق مابين الأرسطية وتعاليم الدين المسيحي، حيث كان من زعمائه القديس توما (1225_1284)، توما الأكويني، كان فكرا خاضعا لسلطة الكنيسة إذ كان مبدؤه هو إخضاع العقل لتعاليم النصوص الدينية المسيحية، وأن منطلقه الأساسي في عملية التفكير، هو ذلك المعنى والإدراك المستوحى من تلك النصوص. (محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط4، 1996، ص19).

⁽¹⁾ يوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، المجلس الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

رقم 165، 1992، ص23

⁽²⁾ _المرجع نفسه، ص24.

هذا وقد كان ديكارت في القرن السابع عشر، الأب الروحي لهذا الوعي المتشكك في العصر الحديث، والرائد الأول لهذه الثورة الفكرية، من خلال مشروعه الفلسفي العقلي الذي عمل على صياغته، وكذا المنهج العقلاني الذي اقترحه كوسيلة لتفنيد كل دعاوى ذلك الفكر السائد في العصور الأوربية الوسطى، والذي مكن من استقلالية العقل عن تعاليم الكنيسة ولهذا "كان ثمة إجماع على أن رينيه ديكارت أبا للفلسفة الحديثة"⁽¹⁾.

لقد كان له الفضل الكبير في دعمه وتحريره لهذا الوعي، والذي قلب موازين الفكر الغربي الأوربي الحديث، خاصة عندما قدم أيضا تعريف الفكر أو الفلسفة وهو لا يقل أهمية من حيث أنها شجرة جذورها الميتافيزيقا، وجذعها الفيزياء، والأغصان المتفرعة عنها هي مجموعة العلوم التي تمخضت عنها كعلم الأخلاق، الطب، الميكانيكا، وإن كانت البداية الفكرية لديكارت هنا علمية خالصة، لكنه لم يتغاضى هو الآخر عن دور العقل والذات العقلانية المفكرة في عملية المعرفة، ذلك ما يبدو ظاهرا في صياغته للقاعدة الجوهرية للفكر الأوربي، انطلاقا من شعار المعرفة الموسوم "بالكوجيتو" الذي مفاده "أنا أفكر إذن أنا موجود"، إنه مبدأ أثبت على أساسه الوجود عن طريق الفكر، بل أكثر من ذلك طريق المعرفة يبدأ من الفكر متجها نحو الوجود، وأن الوصول إلى الحقيقة ذاتها لا يكون إلا عن طريق العقل، والمنهج العقلي.

إن هذا المسار العقلاني الديكارتي فتح مجالا فكريا واسعا للعديد من الفلاسفة الذين استثمروا فيه وتقاسموا أفكاره، كونه شكل إذا صح القول "نقطة البدء في الشعور الأوربي"⁽²⁾ ذلك أدى فيما بعد إلى بروز العديد من التيارات والمذاهب الفلسفية التي شيدت صروحها وأسست مبادئها ومناهجها بعد ديكارت منها: التيار العقلاني، والتيار التجريبي اللذان برزا بشكل متميز، فالتيار الأول: مثله مجموعة من الفلاسفة الذين حذوا

⁽¹⁾ _ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1997 ص14.

⁽²⁾ _حسن حنفي، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990، ص23.

ديكارت، أمثال اسبينوزا، مالبرانش، ليبنتز وغيرهم من الفلاسفة، الذين يقرون بالمعرفة القائمة على العقل في إدراكنا للعالم الخارجي، باعتبار أن العقل يحتوي على مجموعة من المبادئ والاستعدادات الفطرية التي على أساسها نصل إلى حقيقة الأشياء، أما التيار الثاني: فمثله الفلاسفة التجريبيين الإنجليز الذين صدقوا على فكرة الأخذ بالتجربة الحسية كونها الضامن الأساسي للمعرفة، كما أنهم أعلنوا وجود الواقع، وتأكيد دوره، وتجاوز كل الأحكام والمسلمات السابقة للتيار العقلي⁽¹⁾.

هذا، وقد شهد هذا التيار التجريبي رواجاً واسعاً، خصوصاً عندما حصلت فيه العديد من التطورات والتغيرات من قبل الفلاسفة اللاحقين، من أمثال "جون لوك" "ديفيد هيوم"، "بركلي، لكن هؤلاء الفلاسفة، إنما كان شعارهم تقديم نظرة تفسيرية، تجريبية، تقنية للعالم، وفي ظل هذا الوضع الفكري السائد في أوروبا، كانت النتيجة أن شهدت الكثير من العلوم، خاصة العلوم الطبيعية تقدماً كبيراً في أغلب المجالات، ذلك ما أدى إلى ميلاد ما يعرف **التصور المادي والعقلاني للعالم**، كما ازداد تطوراً إلى درجة لا يوجد تصور أو إدراك منافس له⁽²⁾ وأن هذا التصور ينطلق من مبدأ أساسي ألا وهو طبيعة الحياة الإنسانية تحدها المادة و أن العالم أساسه المادة يخضع لقوانين مادية تقنية صارمة.

لقد كانت "فلسفة هوبز"^(*) من أهم الفلسفات التي أخذت بهذا التصور آنذاك، ثم تغلغل فيما بعد في أنساق العديد من الفلاسفة، ومن بينهم نجد "دي لامتري"، "هولباخ"، "ديدرو"، "هلفيتوس"، ولعل هذا ما حدا "بلا نجه"^(**) إلى إنصاف هؤلاء بأنهم كانوا من

(1) _ حسن حنفي، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، المرجع السابق، ص 26.

(2) _ بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص 26.

(*) _ فلسفة هوبز، هي فلسفة مؤسسها توماس هوبز، (1588_1679) وهو فيلسوف إنجليزي ومفكر سياسي، ملخصها أن الوجود كله مادة، وكل التغيرات الحاصلة فيه إنما قوامها الحركة، أي أن كل الأشياء يمكن تفسيرها في إطار المادة والحركة، وبالتالي ما الفلسفة غير هذه الصياغة الدقيقة للمعلولات، أي معرفة أسباب ظهورها وتشكلها، (انظر عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984، ص ص 554_555).

(**) "لانجه"، هو من كبار المؤرخين للمادية في القرن الثامن عشر، لديه العديد من المؤلفات منها تاريخ المادية، دراسات منطقية، علم النفس المنطقي، وغيرها. (فؤاد زكريا، تاريخ المادية للانجه، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1994، ط1، ص 05، ص 08).

كبار الفلاسفة الماديين في القرن الثامن عشر خاصة "دي لامتري"⁽¹⁾ وقد استطاع هؤلاء أن يقدموا للعالم نظرة فلسفية شاملة متمثلة في النظرة المادية العقلانية والتقنية البحتة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، إذ أصبح الوضع أكثر تعقيدا بحيث لا يمكن وصفه، بحكم أنه بدأ العقل في هذه الحالة يتراجع دوره أمام تراكم هذه التفسيرات المادية والتقنية للكون أو العالم والحياة، كما أن هذا الوضع مناسبا لظهور "الفلسفة الكانتية" في ألمانيا التي كانت بمثابة قوة فعالة في الفكر الأوربي، كما أنها من بين أكبر الفلسفات التي مثلت "آخر وأعظم محاولة لحل المشكلات التي شغلت الفلاسفة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. هذه الفلسفة زودتنا بالأساس الفلسفي للعصر الحديث (...)"⁽²⁾ أي أنها أعادت بناء وصياغة كل أسس ومنطلقات الفكر والمعرفة فكانت فلسفة لها أثر كبير في تشكل الفكر الفلسفي الغربي الأوربي الحديث، كون أنها ساهمت في تشخيص كل الأوضاع والنزاعات الفكرية السائدة فيه، مع محاولة إيجاد واقتراح مختلف البدائل لها.

لقد حمل كانط على عاتقه الكثير من المسؤوليات الفكرية، منها إعادة الاعتبار للعقل محاولا بذلك وضع العديد من الضوابط التي تحافظ على مساره في بلوغ الحقائق، من حيث أنه الملكة التي بها نستطيع بلوغ ماهية وحقيقة الشيء، لكنه يبقى كما يقول "جيل دلوز" في دور العقل عند كانط: "هو بمثابة ملكة تنسيق وسائل غير مباشرة"⁽³⁾ أي يساهم في تنظيم الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، وفي الوقت ذاته ليس وليد هذا العالم الخارجي والظواهر التي تحدث فيه، بل أكثر من ذلك كما يقول كانط: "هو بمثابة

(1) جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي للنشر والتوزيع، القاهرة ط2، ص53.

(2) آلن وود، كانط فيلسوف النقد، ترجمة بداوي عبد الفتاح، دار الآفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014، ص15.

(3) جيل دلوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1997، ص06.

المشرع قبلها"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن مهمته هنا ليست أكثر من صياغة القوانين والأحكام القبلية المتحكمة في الأشياء.

تأسيسا على ما سبق نجد أن كانط، أعاد صياغة دور العقل، وجاهد في تحريره من كل الأوهام والمبادئ الغامضة التي كان منغمسا فيها منذ فترة الكنسية وسيطرة الأفكار المدرسية، واقترح ملكة أخرى موجودة في الإنسان لها مستويات منها كالفهم والحساسية والجزء الباطني، وهذه المستويات هي التي تحدد طبيعة المعرفة، وعلى أساس ذلك فسر العالم من خلال تقسيمه إلى قسمين: عالم الظواهر أو ما يدعى "بالفيينومين"، وعالم الشيء في ذاته يطلق عليه اسم "النومين"، فالعالم الأول هو عالم الحس الذي يحتوي على مجموعة من الظواهر يمكن معرفته والوصول إلى جوهره وماهيته، أي أن المعرفة لا تخرج عن نطاق العقل والحدس التجريبي، أما الثاني فهو عالم الشيء في ذاته والحقيقة الموجودة فيه تمتلك وجودا في ذاتها أو وجود بالقوة، تتجاوز مجال الحس، لأن العقل مهما حاول الوصول إليها سيقع حتما في التناقضات، وبالتالي كانط هنا وضع حدودا صارمة للعقل، لأنه هناك العديد من المشكلات التي تتجاوز مجاله، ومن ثم لا يجد الحلول لبعض المشكلات التي لا تزال عالقة مثل الإله، الحرية، خلود النفس، وبين أنها مجرد مسلمات للإرادة"⁽²⁾ انطلاقا من هذا يكون كانط من نصيبه أن وضع الفكر الغربي الحديث في موقف صارم، في تحديده لدور العقل ووظيفته، لكن في الوقت ذاته زج به في موقف ومسار آخر غير المسار الذي اعتاد عليه من قبل، بحكم أن العقل الذي عول عليه وقع له انحرافا كبيرا خاصة في كل ما يقدمه وينتجه من قوانين وتصورات.

إن كانط عندما بين أنه يستحيل بناء علم للميتافيزيقا نتج عن ذلك أن المعرفة لم يبقى لها غير سبيل واحد، وهو إعادة قراءة الواقع ومحاولة بناءه من جديد انطلاقا من مبادئ العقل أو الاستناد إلى المناهج والقوانين العقلية في تفسيره، وتكون الفلسفة بهذا

(1) _ إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص76.

(2) _ بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص27.

المعنى ليست أكثر من مجرد علم يقوم على تشخيص وتركيب النتائج التي تتوصل إليها العلوم المختلفة، كما أن هذا الموقف الكانطي الصارم هو الآخر غير طريقة وبنية التفكير الغربي في فترة القرن الثامن عشر إلى غاية بداية القرن التاسع عشر، لأن الكثير من المذاهب والفلسفات التي تمخضت منه اتخذت "الكانتية" كنقطة انطلاق في بناء أنساقها وتفرعت بذلك عنها الكثير من النزعات الأخرى حيث كل نزعة جاءت في مقابل نزعة أخرى.

كما نجد وراء هذه الفلسفة الكانتية، ظهرت الكثير من العوامل الأخرى التي أثرت بشكل كبير في مسار الفكر الأوربي الحديث، كظهور الاتجاه الرومانسي^(*) هذا الإتجاه هو في جوهره تمجيد للحياة والنفس، ويفسر ظهوره على أنه رد فعل قوي مضاد للمذاهب الميكانيكية⁽¹⁾.

هذا وبمجيء القرن التاسع عشر ظهرت العديد من النزعات الفكرية والعلمية والفلسفية، منها النزعات المثالية التي استثمرت الفكر الكانطي والفكر الرومانسي، كالمثالية الألمانية التي تقاسمها العديد من الفلاسفة الألمان، من أمثال فخته، شلنج، هيغل وغيرهم، كان هدفهم الأساسي والجوهري هو إعادة فهم وإدراك العلاقة القائمة ما بين الذاتي والموضوعي على أساس الفكر الكانطي⁽²⁾ فكان ذلك أن تمخضت العديد من المثاليات الأخرى منها الذاتية والموضوعية والمطلقة، وفي مقابل ذلك ظهرت العديد من المثاليات المادية سواء عند الفلاسفة الألمان، أو غيرهم من الفلاسفة الفرنسيين، كما

^(*) _ الإتجاه الرومانسي، هو من أهم الاتجاهات الفكرية الشامخة، والتي ظهرت في النصف الثاني من القرن الثامن عشر في أوروبا كما كان له صدى بالغ على الحضارة الغربية، من حيث أنه ساهم في بروز وعي، ونمط تفكير جديد قوامه التفكير في الحياة، حيث كان من بين الاتجاهات الأكثر تأثيرا خصوصا في القرن التاسع عشر والقرن العشرين. (ايزيا برلين، جنور الرومانتيكية، نقله إلى العربية سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012، ص202).

⁽¹⁾ _ بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص28.

⁽²⁾ _ أندرو بووي، الفلسفة الألمانية، ترجمة محمد عبد الرحمان سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1،

ظهرت أيضا فلسفات مادية أخرى كالتطورية منها اللاماركية، ثم تليها التطورية الداروينية، التي كان رائدها تشارلز داروين (1809_1882) حيث كانت من أهم النظريات التي أثرت في تطور الفكر الغربي الأوربي، بل كانت بداية لظهور العديد من النزعات المادية والتقنية، كما كان لها جانبان أساسيان: "الأول وهو نظرية التطور القائلة بأن صورة الحياة المختلفة قد تطورت من سلالة واحدة، والثاني هو الصراع من أجل الوجود، والبقاء للأصلح"⁽¹⁾.

لعل هذه النظرية من أهم النظريات، التي لقيت انتشارا واسعا في الأواسط الفكرية الأوروبية في القرن التاسع عشر، حيث كان لها العديد من الأتباع من أمثال هيربرت سبنسر، الذي تأثر بها وبشكل كبير، هكسلي، ارنست هيكل، وغيرهم هؤلاء إنما أخذوا فكرة التطور من داروين وحاولوا تطبيقها على العديد من المجالات، كاللغة، المجتمع. فإذن كانت هذه النزعات سواء المثالية أو المادية، هي التي ظهرت في أوربا في القرن التاسع عشر، حتى ذلك جعل كما قيل "يظهر للناس في الفترة الممتدة ما بين (1850_1870) كأن الاتجاه المادي الميكانيكي (...). سوف يستمر في السيادة على الأفكار في أوربا"⁽²⁾ أي أن الفكر الأوربي أوشك أن يكون فكرا ماديا آليا رغم بعض المحاولات والإسهامات التي قدمت من طرف بعض الفلاسفة إلا أن نفوذ النزعات المادية والفلسفات العلمية امتد بشكل واسع، خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر.

هذا ما عبر عنه برتراند راسل حينما قال: "لقد تميزت الفترة المتأخرة من القرن التاسع عشر بعدد من التطورات الجديدة التي كان لها تأثيرها في المناخ العقلي لعصرنا الحاضر. فهناك أولا انهيار الأساليب القديمة في الحياة التي كانت جذورها ترجع إلى عصر ما قبل التصنيع، وذلك لأن النمو الهائل في القدرة التكنولوجية جعل الحياة عملية

⁽¹⁾ _ محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984، ص31.

⁽²⁾ _ بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، المرجع السابق، ص30.

أعقد بكثير جدا مما اعتدنا أن نراها عليه من قبل"⁽¹⁾ وعلى سبيل المثال نجد نظرية "نيوتن"، التي لها تأثير كبير على الفكر، لأنه كما يقال "ظهر الفكر المادي في أحضان الرؤية النيوتنية للكون، وعالم نيوتن عالم محكم ومغلق يتسم بالاحتمية الميكانيكية وتفسير العالم حسب نيوتن يستند إلى ما يلي: آليات الوجود الفيزيائي للذرة (الجزئي) وقوانين الحركة"⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس يقول راسل: "الفترة الأخيرة من القرن التاسع عشر لم تستطع أن تتنبأ بكل هذه التطورات بل كان يسود على العكس من ذلك نوع من التفاعل العلمي جعل الناس يؤمنون بأن مملكة السماء أوشكت أن تحل في الأرض"⁽³⁾ ومن ثم ازدادت قوة إيمان الإنسان بالقدرة الهائلة التي كان يتمتع بها العلم لدرجة أن أصبح العالم لا يمكن تمييزه من الفيلسوف أو رجل الدين، لقد تقاسموا فيما بينهم كل المشكلات العلمية التي كانت تطرح آنذاك من أجل تغيير الواقع لكن النصيب الأكبر كان للعالم فقط.

بناء على ذلك كانت النتيجة أن غابت كل الحلول والقدرة على التحكم والمضي في استغلال التصورات العلمية التقنية والمادية الحاصلة، لكن كما يقال: "رغم هذا كله فما زال هناك قدر من هذه النزعة التفاؤلية العلمية سائدا، إذ يبدو أن إمكانيات تشكيل العالم عن طريق العلم والتكنولوجيا لا حد لها، وفي الوقت ذاته هناك شك متزايد حتى بين الخبراء أنفسهم، في أن العالم الجديد الذي تخلقه هذه التكنولوجيا قد لا يكون نعمة خالصة كما يتخيله الأنصار المتحمسون"⁽⁴⁾ وفي الحقيقة هو تشاؤم على شكل تفاؤل، على هذا الأساس نجد أن معظم المذاهب الفلسفية والعلمية، خصوصا في القرن التاسع عشر استطاعت تقديم حتى بعض الحلول المادية، لكنها تبقى دوما حلول عقيمة كونها بعيدة

(1) برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ج2، 1983، ص192.

(2) عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص22_23.

(3) برتراند راسل، حكمة الغرب، المرجع السابق، ص194.

(4) المرجع نفسه، ص195.

عن ثوابت وأسس العالم والحياة والوجود الإنساني، لأن الواقع الإنساني يثبت عكس ذلك، بأن الوجود لا يمكن بناءه وتركيبه تركيباً مادياً وهذا ما لا يتوافق مع الطبيعة الإنسانية. في خضم هذه الحالة التي آلا إليها الفكر الغربي بصفة عامة، ظهرت العديد من الفلسفات والمذاهب الأخرى التي حاولت تشخيص هذا الوضع، منها تيار نقد العلم الذي ظهر في فرنسا حاول "تقليص نفوذ النزعات العلمية التجريبية، ومحاولة تقليص أضافرها"⁽¹⁾ حيث كان هذا التيار من أشهر التيارات التي ظهرت منذ تلك الفترة، والتي استطاعت الوقوف والصمود أمام الدعاوى والتفسيرات التي طرحتها النزعات العلمية والمادية التقنية، ووضع حدوداً للعلم ينبغي أن لا يتجاوزها.

إلى هنا تفرع منه تياران أساسيان وهما: تيار الوضعية الميتافيزيقية الروحية، وتيار الوضعية النقدية هذان التياران حاولا التصدي للتيار المادي التقني الذي ذاع صيته وأكتسب شهرته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽²⁾.

أما التيار الميتافيزيقي الروحاني الذي ظهر خاصة في ألمانيا وفرنسا، ألمانيا مثله ثلة من الفلاسفة منهم نجد: "هربرت"، "فشنر"، "فون هارتمان"، وغيرهم، كما أنه بلغ ذروته في فرنسا مع فلاسفة من أمثال، مي دي بيران، "فكتور كوزان"، "رافسون"، "لا شليه"، أما التيار النقدي فمثله "رينوفييه" هؤلاء كلهم إنما ساهموا في نقد المبادئ والأفكار التي بنيت عليها النزعات المادية العلمية تفسيراتها وتصوراتها، وانتقدوا التفسير الميكانيكي والتقني لوقائع الحياة الظاهرية والباطنية⁽³⁾ بغية إعادة فهمها وإدراكها بطريقة روحانية ميتافيزيقية أخرى ومغايرة بعدما كانت خاضعة للتفسيرات المادية والعلمية الميكانيكية، لأن تلك

⁽¹⁾ _ يمني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 264، 2000 ص 231.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص 233.

⁽³⁾ _ العربي ميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برغسون، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، 2013، ط1، ص 15.

التصورات في نظر الكثير من الفلاسفة، لا تقدم تفسيرات خالصة ومطلوبة في عالم وحياء الإنسان.

لهذا كان عام 1890م العام الذي أعلن فيه إعادة الإعتبار "للقيم الروحانية" لأنها تبينت فيما بعد أنها تتناقض مع تلك القيم المادية التقنية المختلفة السائدة فيه، وأن الهدف الأول والأساسي هنا هو إعادة إحياء القيم الروحانية التي تراجع دورها، وهذا ما أغفله العلم المادي وأعلن عن تمامه وانكفائه، بمعنى أنه كما قيل "بدأت حقبة جديدة، وبصفة عامة لاح يومئذ أن واقع القيم الروحية يناقض النتائج الفلسفية التي كان عقد الرجاء على إمكان استخلاصها من العلوم"⁽¹⁾.

من هنا كانت هذه الفترة من القرن التاسع عشر هي الفترة التي احتدم فيها الصراع الذي عرف بالصراع المادي التقني الروحاني، هو صراع بين التيارين البارزين في هذا العصر، وهما التيار المادي التقني، الذي تزعمه الفلاسفة الألمان والإنجليز، والتيار الروحاني الميتافيزيقي، الذي وإن كان مثله بعض الفلاسفة الألمان أيضاً، لكن فرنسا وفلاسفتها مثلت النصيب الأكبر منه، هذا وقد كان كل تيار يدافع عن أرائه ويحاول إثبات أفكاره.

لهذا كان علينا الوقوف على أهم العوامل والأسباب التي أدت إلى تمخض هذا النزاع مستعرضين بذلك هذه التيارات التي تناقضت فيما بينها، بحيث كل واحدة منها تسعى إلى ضم أكبر قدر من التفسيرات الكلية والجوهرية للعالم والحياة.

⁽¹⁾ _ إميل بريهييه، تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طريشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت،

المبحث الثاني: التيار المادي التقني.

يعتبر التيار المادي التقني من أهم التيارات الفكرية التي برزت بقوة في فترة القرن التاسع عشر، وهو تيار ضمن التيارات الفكرية الأخرى، يسعى إلى تقديم نظرة مادية تقنية وضعية شاملة حول العالم والحياة، في مقابل التصورات والتفسيرات الميتافيزيقية التي كانت سائدة، والتي اختزلت معنى العالم والحياة في إطار ما هو غيبي أو غائي، على اعتبار أن العالم والحياة يتضمننا مجموعة من الظواهر التي تتحكم فيها طائفة من القوانين المادية التقنية، منها ما هو فيزيائي، ومنها ما هو كيميائي، ميكانيكي أي تفسير العالم والحياة على حساب تصورات جزئية مادية عملية، كونها تصورات تهتدي إلى الدقة، الصرامة، الموضوعية، ومن ثم التخلي عن كل التفسيرات الغيبية لطبيعة الأشياء والظواهر، والإقبال على دراستها دراسة مادية علمية⁽¹⁾.

لعل هذا التيار، من بين التيارات التي فرضت سلطتها في الحضارة الغربية خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر، كما أن جذوره تمتد حتى الماضي، ونعني ذلك منذ ظهور التيار التجريبي في القرن السادس عشر والسابع عشر والفلاسفة الذين مثلوه، ومن سماته الأساسية، "جعل النموذج المادي يتحكم في كل جوانب الحياة العامة، وفي كثير من جوانب الحياة الخاصة، وأولا وأخيرا في الخريطة المعرفية التي يدرك بها الإنسان العادي العالم من خلالها"⁽²⁾

لقد كان هذا النموذج المادي التقني هو الكفيل بإعادة الاعتبار لطبيعة العالم والحياة الإنسانية وكل القوانين المتحكمة فيهما، من خلال إدخاله العديد من التفسيرات والتأويلات الآلية و التقنية الميكانيكية، ومنذ ظهور هذا النموذج بدا وكأن "الإنسان واقفا على عتبة حضارة علمية جديدة"⁽³⁾.

⁽¹⁾ _بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة لأنجلو مصرية للنشر والتوزيع مصر، 1964، ج1، ص07.

⁽²⁾ _عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص16.

⁽³⁾ _ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، نقله إلى العربية: فاضل جتكر، دار النشر الكلمة، العبيكان، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2010، ص327.

إنه النموذج الذي يركن ويستند إلى المنجزات العلمية التقنية، كما يربغ أيضا إلى تفسير كل الظواهر على اعتبار أنها تمتلك وجودا لذاتها، ومستقلة عن الوجود الإنساني، وما العالم في نظره غير ذلك الذي يمتلك وجودا يسبق وجود الكائن الإنساني، عكس النماذج المثالية التي تؤكد أن العالم المتحرك، وما يشهده من تغيرات لا يستطيع أن يحيا خارج مملكة الوعي، وإن كانت هذه الفكرة لها جذور تمتد إلى الفكر اليوناني مع فلاسفة من أمثال أفلاطون، ثم ورثها الفلاسفة اللاحقين خاصة فلاسفة القرن التاسع عشر من أمثال هيغل وغيرهم من الفلاسفة⁽¹⁾.

إن هذه الإدراكات والتفسيرات، والمبادئ التي ينادي بها هذا التيار أو هذا النموذج، والتي فرضت نفسها هي الأخرى في الساحة الفكرية، أدت إلى ميلاد العديد من المذاهب والفلسفات الشامخة الأخرى التي أرادت فهم العالم وتفسيره تفسيراً تقنياً وآلياً، ومن بينها نجد الفلسفات الوضعية، الفلسفات التطورية وغيرها من الفلسفات، التي استطاعت بناء وتشكيل أساسها انطلاقاً من هذه السمات الجوهرية السالفة الذكر.

لقد كان الفكر الفلسفي الفرنسي هو الفكر السباق، والرائد الأول في هذا المجال بزعامة "أوغست كونت"^(*) هذا الأخير الذي مثل النزعة العلمية الوضعية في فرنسا خاصة في النصف الأول من القرن التاسع عشر حيث كانت تلك النزعة بمثابة "تمهيد لظهور تيار قوي في الفلسفة الفرنسية وفي الفلسفة الغربية على وجه العموم، وقد عرف هذا التيار باسم الفلسفة العلمية"⁽²⁾ وهي فلسفة ذات وزن كبير داخل الفضاء الفكري المعاصر، كما أنها

(1) _ فاسيلي بود، سنتيك أوفيشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1 1979، ص10.

(*) _ أوغست كونت (August comte) فيلسوف وعالم اجتماع فرنسي وهو واحد من كبار المصلحين الاجتماعيين، ولد عام 1798م درس الهندسة والرياضيات والفلسفة، وكان تلميذاً لسان سيمون حيث ساهم في تأسيس وتشبيد فلسفة وضعية، وكرس حياته لبناء هذا المذهب الذي يتفرع إلى جانبين كما يقول عبد الرحمان بدوي: "الأول يتمثل في "محاضرات في الفلسفة الوضعية" من (183_1842) والثاني التقويم الوضعي عام 1829م وهذا بدوره يتطرق فيه إلى عرض الوضعية عن طريق السؤال والجواب، وكذا المذهب الذاتي حتى عام 1856م"، وتوفي عام 1857م. (عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص 311، 312)

(2) _ محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص353.

وليدة التغيرات الاجتماعية والسياسية الحاصلة في البيئة الفرنسية، والتي ساهمت في تدهور الوسط الاجتماعي وانجرت عنه العديد من النتائج الوخيمة التي كان لها تأثير كبير على الحياة الاجتماعية في تلك الفترة، وعلى هذا الأساس كانت فلسفة شأنها شأن الفلسفات الأخرى، كالهغلية، والنتشوية، في القرن التاسع عشر، فقد أحدثت ثورة في مجال الفكر تضاهي الثورة التي أعلنها كانط في مجال الفكر والفلسفة، كونها قدمت إسهاما جديرا يرمي إلى إعادة تأسيس موقع جديد للعلم ذلك ما جعل فرنسا في تلك الفترة تكتسي شهرة واسعة من الناحية العلمية بعدما اكتسبتها من قبل مع الفلاسفة السابقين من أمثال ديكارت⁽¹⁾.

ضمن ما سبق كانت البداية الفكرية عند أوغست كونت أن اتخذ لنفسه موقفا وضعيا علميا في تفسير العالم، وكل التغيرات التي تحدث فيه، بل أكثر من ذلك هذه الانطلاقة هي بمثابة ردة فعل تجاه "التصورات الروحية والسياسية والدينية التي قال بها العصر السابق"⁽²⁾ أي فترة العصور الوسطى .

انطلاقا من ذلك كانت تلك العصور شهدت ظهور العديد من التفسيرات الغيبية والميتافيزيقية، أو ما تعرف بعصور الظلام، التي تفسر كل شيء إنطلاقا من أساطير وخرافات دينية، وكل ما تقرضه الكنيسة من تعاليم، وضعت كل الظواهر في قوالب مغلقة هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى أوغست كونت جاء في مرحلة كان المجتمع الفرنسي وما يعانيه من ويلات الثورة من تمزقات سياسية اجتماعية، بحاجة ملحة إلى إعادة التنظيم والبناء ولهذا فكونت هنا يستهل بدايته انطلاقا من قاعدة أساسية وهي دراسة الظواهر الاجتماعية الموجودة في الواقع دراسة تقنية وضعية، ومحاولة استخلاص كل العلاقات والقوانين التي تحكمها ولذلك يصرح ويقول: " لقد أصبحنا ندرك ضمن الوثائق التاريخية لهذا الترابط الفلسفي للماضي البشري، بأن الظواهر الاجتماعية هي بديها تمارس تأثيرا واقعيا"⁽³⁾

⁽¹⁾ _ بيار ماشيري، كونت وفلسفة العلوم، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1994، ص08.

⁽²⁾ _ بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، المرجع السابق، ص11.

⁽³⁾ _ Auguste comte, cours philosophie positive, 5^{em} édition, Gallimard, paris, 1894, p3, p4.

بناء على هذا نجد أن الهدف الأول والأساسي لأوغست كونت من خلال هذا الطرح هو العودة إلى الواقع ومحاولة تفسير كل الظواهر الإجتماعية الموجودة فيه، من أجل الكشف عن كل مراحل تطور المجتمع، وإدراك كل ظواهره بغية إعادة البناء والتنظيم لكن هذه المرة كما يقول كلي رايت يكون ذلك "بطريقة تكون ذات فائدة مستمرة بالنسبة لجميع طبقات الشعب وتكفل السلام الكلي بين الأمم، وتمنع الصراعات الاقتصادية داخل الأمة وتضمن للجميع حياة كريمة شريطة أن يقوموا بدورهم ويساندوا تقدم العلم والثقافة بكل وسيلة"⁽¹⁾.

هذا ما يدل على أن كونت يريد أن يعيد الاعتبار للمجتمع لأن هذا الأخير هو القاعدة الأساسية التي يتأسس عليها كل من حضارة وتطور أو ما إلى ذلك، وهذا لن يتم كذلك دون دعم العلم والثقافة، واللذان يمثلان المقومات الجوهرية لذلك المجتمع، بحجة أن هذا ما يساهم في عملية الإصلاح والبناء.

انطلاقاً من ذلك يكون العلم والثقافة اللذان يدافع عنهما هما العلم الوضعي أو الثقافة الفلسفية الوضعية الذي يتمثل دورهما في القيام بوظيفة **التنظيم** (ordre) في النظام المعرفي، وذلك لن يتم أو يتحقق دون مراعاة العلاقات الواقعية بين الظواهر وتجنب كل الأحكام المسبقة عنها أي لا يتم صياغة ووضع افتراضات في أي وقت على الواقع، أو على العقل في حد ذاته⁽²⁾ أي أن النظام المعرفي الوضعي الذي أراد أن يقدمه "كونت" لا يخرج عن إطار إعادة التنظيم والإصلاح الاجتماعي، وهذا التنظيم ينبغي أن يمس أولاً طريقة التفكير، وأن الفكر عموماً ينبغي أن يكون موضوعه دراسة جميع العلاقات الموجودة بين مختلف الظواهر وذلك عن طريق استبعاد كل الأحكام المسبقة عن هذه الظواهر، والدراسة تكون موضوعية.

⁽¹⁾ _ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010، ص395.

⁽²⁾ _ بيار ماشيري، كونت وفلسفة العلوم، المرجع السابق، ص13.

عندما يبين كونت وهو يدعو إلى ضرورة إصلاح عملية التفكير، يعني ذلك أيضا إصلاح العقل بصفة عامة، والإصلاح العقلي (restoration rational) لا يكون في نظره إلا عن طريق تواجد وحضور العلوم، الأمر الذي أدى به إلى التأكيد على أن العلوم الوضعية بما فيها الكيمياء، الفيزياء، علم الأحياء هي أساس الإصلاح الاجتماعي، وأن العقل لا يتشكل محتواه وتبرز قيمته إلا بحضور هذه العلوم، بل أكثر من ذلك أي مذهب من المذاهب لا يخرج عن نطاق هذه العلوم وتصوراتها⁽¹⁾ وبالتالي يجب في نظر "كونت" الأخذ بالعلوم المتاحة، والعلوم في نظره هي التي تمتلك مجموعة من التطبيقات التي يمكن أن تؤثر على الظواهر الاجتماعية والمجتمع عامة لأن هدف كونت هنا إنما هو "الاستعاضة عن التصورات الذاتية اللاهوتية والميتافيزيقية الروحانية أي البحث عن الماهيات المنتجة للظواهر بتصورات موضوعية خالصة."⁽²⁾ كما أن تفسير الظواهر الاجتماعية من خلال هذا الطرح قائم على القوانين الوضعية باعتبارها قوانين متحركة فيها نستطيع عن طريقها بلوغ ماهيتها الحقيقية، ومعرفة طبيعة المجتمع والعلاقات الاجتماعية، عكس القوانين الغيبية والميتافيزيقية التي تختزلها في إطارات مغلقة وبهذا يتأسس العلم وينتج الإصلاح العقلي الذي يساهم بدوره في تغيير وبناء النمط الاجتماعي.

بالإضافة إلى هذا نجد كونت في معرض حديثه عن مسألة العلل والجواهر والماهيات يأخذ بتصوير "ديفيد هيوم" في التأكيد على استحالة الوصول إليها وكذا معرفتها معرفة مطلقة، لأن ما يوجد أمامنا هو مجموعة من الظواهر التي هي ضمن إطار حسي نتعامل معها عن طريق حواسنا، وكأن موقف كونت انطلاقا من هذا يتقارب مع الموقف الكانطي الذي قرر وضع حدود للمعرفة التي لا تتجاوز حدود الظواهر التي تقع في الزمان والمكان، لأنه في نظر كانط الشيء في ذاته لا يمكن الإحاطة به، ولهذا "كونت" يسير في

⁽¹⁾ _ إميل برييه، تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980، ص350.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص353.

خط بعض الفلاسفة السابقين في أنه يستحيل الوصول إلى العلل الأولى التي تقع خلف الظواهر والإحساسات⁽¹⁾ وبناء على ذلك نجد أن هدف كونت هو أن يقدم لنا طريقة محكمة وجديرة في المعرفة تخضع لمجموعة من الضوابط الوضعية الثابتة والتي على أساسها يمكننا التوصل إلى معرفة الحقائق الكامنة في مختلف الظواهر، والتي أمام الكائن الإنساني أو ما يعرف بقانون المراحل الثلاث وهذه المراحل نجد منها:

_ المرحلة الأولى التي تعرف بالمرحلة اللاهوتية: وتعني أن الإنسان في بداية تشكل وعيه كان يميل إلى التصورات اللاهوتية، أي أنه كان يفسر كل الظواهر التي تسري في الكون من منطلق قوى غيبية خفية، لا يدركها فقط يستند إليها، على اعتبار أنه توجد هناك مجموعة من الأسباب والعوامل الخارقة، التي تتسبب في حدوثها وكأن نمط التفكير الإنساني هنا يتجاوز الحقيقة نحو الخيال، ولأن طبيعته تتحدد من خلال هذه التفسيرات الغيبية التي تؤدي دورها في هذا المجال⁽²⁾.

_ المرحلة الميتافيزيقية: وهي التي تتجاوز المرحلة اللاهوتية أي أن الوعي الإنساني انتقل من التفسيرات الغيبية واللاهوتية وأصبح يطمح دائما إلى تقديم نظرة مجردة حول العالم والحياة، وذلك وفقا لمجموعة من القوى العقلانية المجردة، من أجل الوصول ماهية الأشياء، والعلل الأولى التي تؤدي إلى حدوثها، وذلك ما يعني بالتفسير الميتافيزيقي الذي مهمته البحث عن ماهيات الأشياء لا الوقائع، لأن هذا التفسير يتخلى عن كل الإدراكات التي تقع داخل نطاق التجربة الحسية، وبذلك يكون للعقل دور مهم في هذه العملية التي قوامها التأمل الخالص، مع أن الظواهر الموجودة في العالم الخارجي تفسر انطلاقا من هذه الإدراكات العقلية⁽³⁾ وهذا هو منهج الفلاسفة إن صح التعبير أو كما يقال أن " نهضة الفلسفة في الأساس تركز على نمو الوعي وما الوعي إلا نشاط عقلي بلغ درجة رفيعة من

(1) _ وليم كلي رايت ، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 396.

(2) _ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2005، ص177.

(3) _ المرجع نفسه، ص117.

درجات المعرفة والفكر ومنزلة راقية من منازل فهم الوجود والموجود، وعندما يستمر العقل في أعمال هذا النشاط تظل جذوة وعيه في الدوام وتزكية فهمه في الاستمرار⁽¹⁾ بناء على ما سبق يتضح أن المرحلة الميتافيزيقية هي المرحلة التي يصلها الفلاسفة وتلك هي النهضة الحقيقية لهم، أو ما يعرف بنهضة الفلسفة، فإذن ذلك الذي يعني النموذج الميتافيزيقي، والذي يقتضي الأخذ بالعقل أو الوعي والسمو بهما نحو أعلى درجات المعرفة من أجل تحديد طبيعة الظواهر والأشياء والموجودات، وهذا ما يدعى بالتأمل الخالص الذي يتجاوز التأمل اللاهوتي.

المرحلة الوضعية وهي من أهم المراحل التي شغلت واستحوذت اهتمام أوغست كونت، وذلك أن التفكير الإنساني في هذه المرحلة في اعتقاد كونت يصل إلى مرحلة النضج والاكتمال بمعنى أن الإنسان بعد تجاوزه لكل الأحكام والتصورات السابقة، يصل إلى التصورات النسبية، من خلال معرفته للظواهر معرفة نسبية، وتبيان العلاقات التي تربط بينها بعيدا عن كل ما يسوقه للبحث عن العلل والغايات، مع دراسة كل العلاقات الثابتة التي تتحكم في سيرورتها⁽²⁾ بمعنى تطبيق كل القوانين الوضعية بغية إيجاد الماهيات الحقيقية اللازمة للظواهر كالظواهر الإجتماعية مثلا والتي تشكل النظام الاجتماعي، ومن ثم يكون التفكير في حدود الوقائع التجريبية دون الأخذ بالفروض والقرارات والأحكام السابقة، لأنه تلك هي مهمة العقل الوضعي بصفة خاصة، ولا بد للفلسفة أن تؤدي هذا الدور من حيث أنها تقوم بفحص نتائج العلم والسمو بها إلى أعلى درجات التعميم، ومنه هذه هي المراحل التي أراد كونت صياغتها هي من أجل الكشف عن مسار التفكير الإنساني بصفة عامة وتطور الفرد بصفة خاصة، كما أنها مراحل تبين أن العقل الإنساني عليه أن يلج هذا العالم النسبي للحصول على الحقائق الكلية⁽³⁾.

(1) محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، (د ط)، (د س)، ص 13.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص 179.

(3) ينروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، المرجع السابق، ص 13.

من هذا المنطلق يعد أوغست كونت رائدا كبيرا وممثلا لهذه الفلسفة الوضعية التي أدت دورها في القرن التاسع عشر، والتي قوامها مجموعة من المبادئ تتلخص في مايلي:

_ كل العلل لديها معلولات، إضافة إلى ذلك الإقرار بمبدأ الحتمية نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج، يعني ذلك أن جميع الظواهر الموجودة في الكون بما فيها الظواهر الاجتماعية تفسر عن طريق هذا المبدأ العلمي والوضعي، لأنه عن طريقه نستطيع بلوغ الموضوعية. بفضل هذه المبادئ الوضعية التي اقترحها، استطاع أن يحدث ثورة في مجال البيولوجيا لأنه ساهم في تقديم نظرية في الحياة بحجة أن الحياة، مجموعة من الوظائف التي تكافح ضد الموت وهذه المكافحة والمقاومة هي في صميمها حيوية، ولهذا أثر كونت من خلال ذلك على الكثير من الاتجاهات والفلسفات العلمية التي برزت في تلك الفترة⁽¹⁾.

على العموم ينبغي التأكيد بأن أوغست كونت من خلال مشروعه الفلسفي الوضعي أثر بشكل كبير في الحضارة الغربية والفكر الغربي خاصة، كما أنه بهذا الإسهام فتح آفاقا عديدة في مجال الفكر الوضعي في النصف الأول من القرن التاسع عشر بحيث تشكلت على أساس ذلك العديد من المذاهب والفلسفات ذات النزعة العلمية والوضعية، والتي استطاعت بناء مختلف الأفكار والتصورات التي تفسر وتحدد طبيعة الكون والموجودات التي تحيا بداخله، ومن بين هذه النزعات نجد الداروينية، السبنسرية، اللاماركية وغيرها من الفلسفات في القرن التاسع عشر.

وقد كانت البداية مع الفلسفة التطورية اللاماركية^(*) هذه الأخيرة التي عمل من خلالها "جان لامارك" على صياغة نظرية في التطور كان عنوانها الأوجد التطورية

(1) _ جورج كانغيلام، في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة: محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2007 ص132.

(*) _ اللاماركية (lamarckisme) هي "نسبة إلى عالم الأحياء الفرنسي العظيم جان لامارك gean baptiste de Lamarck (1829_1744) الذي أودع خلاصة بحثه عن أصل الأنواع الحيوانية في كتابه الشهير "فلسفة علم الحيوان" سنة 1809 "la philosophie zoologique". (انظر عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع

البيولوجية، وهي نظرية في التطور العضوي "ظهرت في العصر الحديث حيث كانت بدايتها في ميدان علم النبات، الحيوان، التشريح، وفي عام 1794 أخرج نظريته الشهيرة في نظام الحيوانات اللاقارية، بحوث عن تنظيم الأجسام الحية، وفلسفة الحيوان (...)"⁽¹⁾.

تعد هذه النظرية من النظريات العلمية التي أحدثت ثورة في ميدان البيولوجيا، بالرغم من أنها لقيت العديد من الانتقادات في الأوساط الفكرية، على أساس أنها قدمت رؤية في مجال التطور لا تتماشى ومقتضيات الحياة الإنسانية، ومن بين الدعاوى التي ارتكزت عليها هي أن الطبيعة كيان طالما يتميز بالطابع المقدس، فهو يحتوي على ذلك الكل الشامل الذي يتشكل من الموجودات والكائنات الحية يخضع لقوة خلاقة (force créatrice) طبيعية، حيث تخضع جميع تلك الكائنات والموجودات لقوانينها، ورغم التغيرات التي تبدو جلية في الطبيعة إلا أنها تبقى دائما كل لا يقبل الانقسام والتجزئة، لأن الطبيعة من إنتاج هذه القوة الخلاقة التي تكتسي وجودا بالقوة، وبالتالي هناك علاقة وطيدة بين هذه القوة الخلاقة والطبيعة وهي علاقة خلق وصنع، بالإضافة إلى ذلك نجد أن الطبيعة وما يوجد فيها هي الضامن الأساسي للعلم لأنه يستتبط فيها جميع تصورات المادية والميكانيكية⁽²⁾

بناء على ما سبق نجد أن الطبيعة وكل ما يوجد فيها من كائنات عضوية وغير عضوية، تخضع لقانون التطور سواء عند الحيوان، أو النبات، أو الإنسان هذا من الناحية الداخلية، أما من الناحية الخارجية الثبات هو الطابع المميز لها، كما نجد أيضا أن كل الأشياء والموجودات التي توجد في الطبيعة تفسر وتحلل على أنها في شكل تركيبية فيزيائية كيميائية، محكمة بدقة، وإن كان هذا الموقف هو الذي اصطدم به لامارك بالعديد من النزعات الروحية التي حاولت كسر وتحطيم كل المقومات التي تأسست عليها نظريته، في

السابق، ص348.) لقد تناول لامارك مسألة التطور من خلال هذا الكتاب من أنها تتحكم فيها الظروف الطبيعية، خاصة لدى كل الأنواع.

⁽¹⁾ _صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2001، ص26.

⁽²⁾ _المرجع نفسه، ص27.

حين نجد لامارك يؤكد بأن هذا التطور الذي يخضع للقوى الكيميائية والفيزيائية، والذي يسري في جميع الكائنات والموجودات التي هي في مسرح الطبيعة، والطبيعة انطلاقاً من ذلك هي في اكتمال ونضج مستمر في ذاتها، بحيث كل الأنواع الناتجة إنما هي نتاج القوى المادية المتضمنة فيها بل أكثر من ذلك مكملة لها ومتحكمة فيها⁽¹⁾.

فإذن يوجد هناك تطور في جميع الكائنات الحية، وهذا التطور يسير بشكل تدريجي، من مرحلة إلى أخرى بمعنى هناك قوة داخلية طبيعية تدفع بالكائنات للتطور والاستمرار، وذلك ما يجعل منها تستمر في الحفاظ على بقائها في الطبيعة، من أجل تلبية حاجياتها الأساسية، لكن لامارك من خلال هذه النظرية رغم ما قدمه فيها إلا أنها تبقى دائماً لا تسلم من الانتقادات لأنها اقترحت وجود قوانين طبيعية ميكانيكية، تقنية هي التي تتحكم في عملية التطور، في حين أن هناك الكثير من العلماء الذين أثبتوا عن طريق دراساتهم خاصة في مجال البيولوجيا، أنه توجد هناك عوامل أخرى تتجاوز تلك القوانين الميكانيكية كالقوانين الغائية، والمطلقة، هي الأخرى تتحكم في تحديد عملية تطور التي تحدث في كل عناصر الطبيعة⁽²⁾.

تبعاً لذلك تعد النظرية اللاماركية، نظرية فتحت آفاقاً واسعة في مجال البحث من خلال التصور المادي الطبيعي الذي طرحته، بحيث استثمرها العديد من العلماء الذين تمكنوا من إعادة بنائها وتطويرها من جديد، ومن بينهم "تشارلز داروين"^(*) الذي قدم إسهاماً كبيراً هو الآخر، كونه اقتفى أثر لامارك وأسس لنظرية مادية تطورية كانت ذات صدى كبيراً في الأوساط العلمية.

(1) _ صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، المرجع السابق، ص28.

(2) _ المرجع نفسه، ص31.

(*) _ تشارلز داروين(Charles Darwin)(1809_1882) إنجليزي من العلماء الكبار الذين قدموا مذهباً في التطور، وأكد فيه على مبدأ التطور الذي استلهمه من أستاذه لامارك، من أن جميع الأنواع تتطور وفقاً للانتقاء الطبيعي بحيث يكون البقاء للأصلح، ولقد رحب بهذا المذهب العديد من الفلاسفة والعلماء كما لقي العديد من الانتقادات من ناحية أخرى. (جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002، ص208)

الداروينية هي من بين أهم النظريات والفلسفات المادية العلمية التي أثرت بشكل كبير في مجال الفكر خاصة في القرن التاسع عشر، إنها كما يقال "فلسفة ضمن الفلسفة العلمانية الشاملة واحدية عقلانية مادية كمونية تتكرر أية مرجعية غير مادية، وتستبعد الخالق من المنظومة المعرفية والأخلاقية وترد العالم بأسره إلى مبدأ مادي واحد كامن في المادة وتدور في نطاق الصورة المجازية العضوية والآلية للكون"⁽¹⁾.

إنها فلسفة تنطلق من منظور مادي تقني وتحاول تقديم نظرة مادية تقنية شاملة للحياة، على اعتبار أن هذه الأخيرة تخضع لمجموعة من القوانين العلمية المادية التقنية التي تتحكم في تطورها، ولهذا منذ ما يزيد عن قرن "أثبت داروين نفسه كرجل ذي كفاءة عظيمة فجمعه المثمر لعينات من مواقع غريبة وخطاباته المعبرة عن قوة ملاحظة حادة منحتة بعض الصدى في الأوساط العلمية"⁽²⁾ بهذا الفضل أحدث ثورة حقيقية في مجال البيولوجيا تعادل الثورات العلمية السابقة، وما أحدثته من تغيرات في الساحة الفكرية، بدليل أن هذه الثورة وليدة تفسيرات عمل داروين على صياغتها في مجال التطور العضوي، لقد كانت البداية مع تلك الرحلة التي سنحت له عبر سفينة البيجل^(*) عام 1831م وأثناء هذه الرحلة كان داروين شغوفاً بالدراسات العلمية، فكان له أن اصطدم من خلال هذه الرحلة الشاقة بكتاب عالم البيولوجيا "تشارلز ليل" (1797_1875)، وهو "مبادئ الجيولوجيا" وبعد اطلاعه لهذا المؤلف اتضح له بأن الكثير من الكائنات، والموجودات هي في حالة تغير منذ آلاف السنين، وأكثر من ذلك أن هذا الكتاب يحمل في ثناياه العديد من الأمثلة التي تبين هذا التغير والاختلاف، وهي أن كوكب الأرض هو في تغير وتطور مستمر منذ الأزل، ومن هذا المنطلق تبلورت هذه الفكرة عند داروين، وأخذت تشغل حيز فكره

(1) _ عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط4، 2010، ص97.

(2) _ ديفيد كوامن، داروين متردداً، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2013، ص22.

(*) _ سفينة كان يسافر على متنها تشارلز داروين خلال تلك الرحلة التي قام بها إلى بعض الجزر والتي دامت خمسة سنوات.

واهتمامه، بالإضافة إلى الأفكار التي استقاها من عالم الاقتصاد الإنجليزي "توماس مالتوس" من خلال نظريته في "مراحل تطور السكان"، هنا تشكلت ذهنية داروين على مر كل تلك الرحلة التي بدأت من جزر "كيب فورد" ومرورا "بالبرازيل"، "والأرجنتين" وصولا إلى "القطب الجنوبي" والتي دامت خمسة سنوات أي حتى عام 1836م⁽¹⁾.

بناء على هذا اكتشف داروين أن هناك العديد من أنواع الكائنات الحية، سواء من النبات أو الحيوان في تطور دائم ومستمر لانتهائي، ولهذا يقول داروين في كتابه الموسوم بأصل الأنواع: "عندما نعقد مقارنة بين الأفراد التابعين لنفس الضرب أو فرع من الضرب من النباتات والحيوانات التي تعهدناها منذ قدم الأزل فإن إحدى النقاط الأولى التي صدمتنا هي أنها تختلف على وجه العموم عن بعضها بشكل أكبر عن الاختلاف الموجود بين الأفراد التابعة لأي نوع أو ضرب ما موجود في البيئة الطبيعية"⁽²⁾ و من خلال هذا القول يتبين أن كل الأنواع من الكائنات الموجودة في الطبيعة، يوجد اختلاف فيما بينها بل حتى داخل النوع الواحد، ولهذا كل ما يبدو في الطبيعة هو وجود العديد من التمايزات والفروقات بين الأشياء منذ القدم ومن ثم جميع الكائنات في نظره تختلف باختلاف ظروفها، وبما أنها تحيا في الطبيعة فهي حتما خاضعة لكل الظروف والعوامل الطبيعية.

أكثر من ذلك نجد داروين يؤكد على أن الكون بأسره هو هذه البنية المترابطة فيما بينها والتي تتضمن في داخلها حركة لا متناهية، وأن مجمل الكائنات الموجودة فيه تخضع هي الأخرى لهذا التحول والتغير الدائم، وبالتالي ذلك ما يؤدي إلى ظهور العديد من الأنواع التي تسعى إلى تأكيد ذاتها حفاظا على بقائها، ويبقى الكون هنا دائما في الاستمرار والتحول، دون تقاطعات أو انفصالات⁽³⁾ ما يوجد فيه هو عملية التطور وأن كل شيء في

⁽¹⁾ _ تشالز داروين، أصل الأنواع، ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2004، ص18.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص62.

⁽³⁾ _ عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، المرجع السابق، ص98.

مرحلة تطور وانتقال من حالة إلى حالة أخرى، وعلى ذلك "كل الكائنات حية أو ميتة هي نتاج عملية طويلة وبطيئة لتغير محكوم بقانون وينطبق ذلك حتى على البشر"⁽¹⁾ كما أن عملية التطور تمس جميع الكائنات بما فيها الإنسان حيث كل شيء يخضع لهذه الحتمية التي تتحكم فيها مجموعة من القوانين الطبيعية.

وعلى هذا الأساس نجد العالم يشهد الكثير من التحولات والتغيرات، وهو في حالة تغير وتطور مستمر وإن كان ذلك ظاهر من الناحية الباطنية، أما ظاهريا يبدو كل شيء في ثبات، وأكثر من ذلك هذه الصيرورة التي تسكن العالم هي تقع بمحض صدفة، وفي النهاية كل ما يسري في ثناياه هو في حالة صراع دائم والغاية القصوى تتمثل في ضمان البقاء للأصلح، كما أن الدافع الأساسي لذلك يحدده الانتقاء الطبيعي الذي يؤثر بدوره في كل الكائنات والموجودات⁽²⁾ يقول داروين: "الانتقاء الطبيعي دائم التنقيب كل يوم وكل ساعة في جميع أرجاء العالم بحثا عن أكثر التمايزات ببساطة لاحظا ما هو رديء منها ومحتفظا ومدخرا لكل ما هو جيد عاملا بصمت وتمهل وعندما تلوح له الفرصة على إدخال التحسينات على كل كائن عضوي فيما يتعلق بظروف حياته العضوية وغير العضوية ونحن لا نرى شيئا غير هذه التغيرات البطيئة أثناء قيامها"⁽³⁾ فإذن يعد هذا الانتقاء الطبيعي حسب داروين تلك القوة الكامنة في الطبيعة والكون، هدفها الأساسي هو محاولة الكشف عن كل الاختلافات الموجودة بين الكائنات وكذا إدخال العديد من التعديلات التي تقتضيها الكائنات الحية والغير الحية، غير أن ذلك لا يتم إلا بطريقة تدريجية ممهلة غير مباشرة.

بالإضافة إلى ذلك يؤكد داروين بأن التأثير الذي يمارسه الانتقاء الطبيعي دائما يكون في صالح الكائنات وكافة الأنواع، بل هو الذي يعمل على ضمان سلامتها من أي

(1) مايكل وريوس، داروين، ترجمة: فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010، ص30

(2) عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان، المرجع السابق، ص99.

(3) تشالز داروين، أصل الأنواع، المرجع السابق، ص165.

تهديد، وعلى هذا الأساس يقول: " أن الانتقاء الطبيعي يستطيع أن يؤثر فقط من خلال ومن أجل الخير لكل كائن"⁽¹⁾ أي أن ذلك الانتقاء ليس أكثر من كونه حتمية طبيعية في خدمة كل الكائنات والأنواع تظهر من حين لآخر هذا من ناحية.

من ناحية أخرى يذهب داروين إلى أبعد من ذلك، ليبين أن جميع الاختلافات الناتجة عن الأنواع ربما تبدو للوهلة الأولى بأنها غامضة وغير جلية، غير أن المتأمل أكثر فيها يجد في الوقت ذاته أن تلك التمايزات التي تظهر في الأشياء والموجودات، إنما هي ذو تركيبة طبيعية أكثر مما يتصور⁽²⁾ وبالتالي فالانتقاء الطبيعي عندما يقوم بإدخال تعديلاته على الأنواع، فإن الهدف الأساسي بالنسبة له هو ضمان عدم انقراضها أو كما يقول داروين: " في جميع الحالات فإن الانتقاء الطبيعي سوف يكفل أن هذه التعديلات لن تكون مضرّة لأنها إذا كانت بهذا الشكل فإن النوع سوف يكون مصيره الانقراض"⁽³⁾ بناء على هذا فإن حياة الكائنات وكل الأنواع تتأسس انطلاقاً من هذه الخطة المستهدفة من قبيل هذا الانتقاء من حيث أنه يسعى إلى انتقاء ما هو مقاوم وأنسب للتأقلم مع الظروف البيئة الطبيعية.

من خلال هذا الطرح نجد أن نظرية التطور الداروينية أرادت أن تفسر الوجود والعالم، وكل ما يوجد فيهما تفسيراً مادياً آلياً خصوصاً عندما يبين لنا داروين أن الوجود مجرد صدفة (Hasard) أو ما يعرف "بالظهور التلقائي للوجود"⁽⁴⁾ وأن الوجود ليس أكثر من مادة والمادة هي التي تأسس وتمثل تركيبته الداخلية، والمادة التي يتحدث عنها داروين تحتوي في طياتها تقنية الخلق (la technique de la création) وعن طريقها تنشأ هذه الصيرورة الموجودة في كل الأنواع، وأن كل شيء يخضع لقانون التطور وهذا الأخير ما هو إلا نتاج تلك القوة الفعالة الطبيعية التي توجد وراء الأشياء وتتحكم فيها.

(1) _ تشالز داروين، أصل الأنواع، المرجع السابق، ص165.

(2) _ المرجع نفسه، ص167.

(3) _ المرجع نفسه، ص168.

(4) _ محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط5، 2010، ص72.

يتأكد مما سبق أن الداروينية وما تتضمنه من أفكار، هي واحدة من النظريات التي أثرت بقوة في المجتمعات الغربية بدليل أنها كرسست فيها، نمط تفكير غير أسسها وثوابتها، كما قدمت نظرة للعالم على اعتبار أن هذا الأخير "ما هو إلا مادة واحدة صدر عنها كل شيء مادة خالية من الغرض والهدف والغاية ولا توجد داخلها مطلقات متجاوزة من أي نوع فالعالم طبيعة والطبيعة محايدة لا تعرف الخير أو الشر أو القبح أو الجمال ولا توجد أية ثغرات في الكون إذ أن المنطق المادي حتمي شامل يشتمل على كل شيء" (1) بمعنى كل ما يوجد يخضع لحتمية طبيعية مادية دون وجود حتميات أخرى من شأنها أن تتجاوزها، وهذا ما جعل ذلك المجتمع أي المجتمع الغربي "ينظر إلى نفسه على اعتبار أنه هو وليس الإنسان أو الإنسانية مركز العالم وأنه ينظر إلى العالم على أنه مادة استعماله يوظفها باعتباره الأكثر تقدما وقوة ولذا فإن منظومة الحداثة الغربية هي في واقع الأمر منظومة امبريالية داروينية" (2) لقد أصبح الغرب في هذه الفترة التي أعقبها ظهور الداروينية خاصة نهاية القرن التاسع عشر غرب المادة والآلة والتقنية كما ذكرنا سابقا، وكل ما يدخل تحت إطار النموذج المادي التقني هو الأساس وأكثر من ذلك الحياة هي مادة.

لذلك كانت الداروينية المرجعية الفكرية التي مثلت القرن التاسع عشر فسارت على نهجها وأفكارها الكثير من النظريات والفلسفات اللاحقة، والتي عملت على تطويرها وإسقاطها على الكثير من الميادين الإنسانية، ومن بينها نجد فلسفة "هربرت سبنسر" (*).

(1) _ عبد الوهاب المسيري، المادية وتفكيك الإنسان المرجع السابق، ص101.

(2) _ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص35.

(*) _ هربرت سبنسر (Herbert spencer)(1820_1903) فيلسوف وعالم انجليزي، من أكبر المعاصرين لداروين وقد تأثر به كما أخذ عنه مسألة التطور، والتي حاول تطبيقها على الكثير من المجالات منها الأخلاق، الحضارة، المجتمعات الإنسانية لقد كانت بداية تشكل هذه النظرية، منذ أن كان مهندسا بارعا في بداية حياته سنة 1840م، أين قرأ هو الآخر كتاب عالم الجيولوجيا "تشارلز ليل" والموسوم "بمبادئ الجيولوجيا" وبعد ذلك نشره كتابه بعنوان: "الاستيطيقا الاجتماعية" تكلم فيه عن نظرية التطور الاجتماعي التي كان منطلقها اللاماركية، وفي عام 1855، طبق سبنسر هذه الفكرة في مجال علم النفس من خلال مؤلفه الشهير مبادئ علم النفس أي أن التطور العضوي هو الذي

إنها فلسفة تتدرج ضمن الفلسفات الأكثر شهرة وحادثة في القرن التاسع عشر، بفضل مؤسسها "هربرت سبنسر" وكان لهذا الفيلسوف المادي في الفترة الممتدة ما بين (1860_1890) الأثر الكبير في بريطانيا، على اعتبار أنه غير بفضل تأثره بالإسهام الدارويني مجرى الفكر الفلسفي في مناحي عديدة، كونه قدم نظرية في التطور تشمل مختلف ميادين الحياة الإنسانية⁽¹⁾ وبالتالي أصبحت مسألة التطور ذات صدى كبير في المجال الاجتماعي والحضاري، وإن كان سبنسر بهذه النظرية "واحدا من كبار الفلاسفة البريطانيين القلة الذين اكتسبوا شهرة عالمية واسعة أثناء حياتهم متمسكا بفكرة كانت منتشرة من قبل وأعطاه داروين أساسا تجريبيا في مجال محدد فأعادها سبنسر إلى الفكرة الأساسية لرؤية إجمالية عن العالم والحياة البشرية والسلوك، وهي فكرة تفاعلية ظهرت لتبرير إيمان القرن التاسع عشر بالتقدم البشري وجعلت من سبنسر واحد من أنبياء العصر العظام"⁽²⁾ ودليل ذلك أن هذه النظرية كانت امتداد للداروينية، كون هذه الأخيرة فتحت المجال الواسع لها أمام البحث في تقدم وتطور حياة الإنسان والاستمرار فيه، ولذلك أصبحت من أهم الفلسفات التي أعادت النظر في الكثير من الجوانب الخفية، التي بقيت غامضة بعد الفلسفة الداروينية، ولذلك حاولت تبرير هذا الإيمان الذي بات مفقودا في القرن التاسع عشر، والذي أنكرته الداروينية عن طريق مختلف دعاواها.

كانت بداية سبنسر هي إعادة النظر في العلاقة ما بين العلم والفلسفة، حيث ينظر في هذه العلاقة استنادا إلى مواقف الفلاسفة الوضعيين السابقين من أمثال أوغست كونت والذي يقر بأن العلم والفلسفة هما وجهان لعملة واحدة كون المادة الأساسية التي يشتغل عليها كلا

يتحكم في الملكات الإنسانية وإن كانت أفكاره في علم النفس وليدة رأيه في البيولوجيا. (صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، المرجع السابق، ص 117)

⁽¹⁾ إميل بربيه، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987 ص 23.

⁽²⁾ _ فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من بنتام إلى راسل، ترجمة: محمد سيد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009 ص 179.

الطرفين هي الظواهر، وسبنسر هنا يعتبر من الفلاسفة المؤيدين أن العقل الإنساني لا يستطيع أن يفكر خارج إطار الظواهر، أي أن مجال البحث هو الظواهر أما ما يتجاوزها فذلك الذي يصطلح عند سبنسر "بما لا يمكن معرفته" أو هو النومين بالمعنى الكانطي وبالتالي فلا يمكن في نظر سبنسر التفرقة ما بين العلم والفلسفة بأي حال من الأحوال⁽¹⁾ ومن ثم ينبغي إزالة تلك المسافة الموجودة فيما بينهما، ولهذا "يميل تفسير سبنسر للعلاقة بين العلم والفلسفة عن طريق درجات التوحيد إلى افتراض أن المفاهيم الأساسية للفلسفة مستمدة من وجهة نظره عن طريق التعميم من العلوم الجزئية"⁽²⁾ بمعنى أن الكثير من المفاهيم الجوهرية المتداولة في الحقل الفلسفي هي مستقاة عن طريق التعميم من العلوم التي يصب موضوعها في القضايا الجزئية، ولهذا نجد الكثير من الفلاسفة يتخذون تلك المفاهيم كقاعدة أساسية في بناء مذاهبهم الفلسفية. وعلى هذا الأساس فإن الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة التي يكون موضوعها دراسة الظواهر الموجودة في العالم الخارجي، ويكون طريق المعرفة هو الطريق الذي يود العودة إلى اكتشاف كل التشابهات والاختلافات والعلاقات الموجودة بين الظواهر، واستخلاص القوانين التي تتحكم فيها، فإذن تلك هي مهمة التفكير، أي أنها تأسيس علاقات بين الظواهر التي هي موجودة في إطار "التلازم" و"التتابع" اللذان يقصد بهما إطار الزمان والمكان⁽³⁾ هذا يدل على أن سبنسر أراد من خلال هذا الطرح أن يحافظ على العلاقة القائمة بين العلم والفلسفة وإضافته عليها الطابع التكاملي، لأن ذلك يمثل جوهر المعرفة والتي بها نستطيع العثور على الحقائق الكلية.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن سبنسر في مناقشته وتحليله لمسألة الزمان، المكان، الحركة، المادة يأخذ بمبدأ أساسي وهو أن العلم لا يستطيع التوصل إلى حقيقتها على أساس أنها مقولات تتجاوز نطاق الظواهر التجريبية، رغم أنها هي نتاج الذهن الإنساني، غير أنها

(1) _ فردريك كويلستون، تاريخ الفلسفة من بنطام إلى راسل المرجع السابق، ص183.

(2) _ المرجع نفسه، ص184.

(3) _ المرجع نفسه، ص186.

تتخطى إدراكاتنا العقلية فهي تعبر عن الجوانب المطلقة في عملية المعرفة، وأن المعرفة الحقة هي التي نحصل عليها من الظواهر الخارجية التي تقع في حدود الزمان والمكان، وبالتالي تبقى دوماً نسبية وليست مطلقة، لأن المطلق هو ما لا يمكن معرفته، ومن ثم يتجاوز حدود العقل ويمتلك وجوداً في ذاته⁽¹⁾ وعليه تكون المعرفة هي معرفة العالم الخارجي وكل ما يسري فيه من تغيرات للظواهر والأحداث.

إن مهمة العلم إذن لا تخرج عن سياق تفسير الأحداث والوقائع، وما يتعدى ذلك فهو يدخل ضمن المجال الديني، والدين رغم ذلك إلا أنه يكتسي مكانة هامة في فكر هربرت سبنسر، باعتباره المحور الأساسي الذي به يتحقق نمو وتطور واستمرار النظام الاجتماعي، كما أنه يهتم بكل القضايا التي تتعدى حدود العلم، ومن ثم فسبنسر في تفسيره للمقولات السالفة كالزمان، المكان، الحركة، المادة يقر بالبعد السيكولوجي لها فهي تمثل الحيز الشعوري بأسره، إن العالم الخارجي وما فيه من تحول وتغير للأحداث و الظواهر تخضع لقوة أساسها المادة وهي الطاقة الكامنة المتحركة فيها وفي كل الأشياء والموجودات⁽²⁾ إن حسب ذلك هي المادة التي تتحكم في عملية الخلق والتنشئة، بل أكثر من ذلك تحدد صيرورة هذا العالم، وهذا إن دل إنما يدل على أن العالم يخضع لمجموعة من القوانين المادية، ولذلك "لا يسع الفلسفة أي العقل إلا أن تعترف بعجزها عن إدراك الحقيقة الكامنة وراء ظواهر الأشياء وأن تدبر وجهها إلى ما يمكن إدراكه ومعرفته لأن الميتافيزيقا أو البحث فيما وراء الطبيعة سراب خادع، وأفضل ميدان تعمل فيه الفلسفة هو تليخيص وتوحيد نتائج العلم وإن تمام هذا التوحيد يحتاج إلى قانون عام يشمل جميع التجارب"⁽³⁾.

(1) -وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 438.

(2) -المرجع نفسه، ص 440.

(3) -ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت،

ط 6 1988 ص 469.

إن مهمة الفلسفة هنا، لا تخرج عن كونها بحث في الظواهر والأشياء، لأن ما يقع وراء هذه الظواهر والأشياء يتسبب في عجزها لأن الهدف الأساسي لها هو الاهتمام بالنتائج التي يصل إليها العلم بعد تمحصها وتفحصها أكثر، كما لا ينبغي أن تتجاهل بأن كل ما يسري في نظام الطبيعة ولهذا فالكون عموماً، هو نتاج قانون كلي عام يتحكم في كل التغير والتطور والحركة التي تحدث فيه، وهذا القانون يدعى بقانون "التطور والانحلال" الذي بينه هربرت سبنسر في مؤلفة المبادئ الأولى بقوله: "التطور هو انتقال المادة من مرحلة الانتشار إلى مرحلة التشكل والانضمام (...)"⁽¹⁾ بمعنى كل ما يوجد في الطبيعة يسير وفقاً لهذا المبدأ العام، ينتقل من حالة تبعثر وانتشار وتفكك إلى حالة تكون وتشكل، كما أن المادة هي تمتلك وجوداً بالقوة وهي بمثابة القوة التي تعمل خلف الظواهر بحيث تساهم في عملية الانتشار والتشكل هذا هو الطابع الأساسي الذي يميز الطبيعة وما يوجد فيها من كائنات عضوية وغير عضوية، ومن ثم يغدو كل شيء في تطور مستمر، في انحلال وانتشار، وهذه النظرة التي قدمها سبنسر تمس كافة ميادين الإنسانية سواء من مجتمع، حضارة، لغة، وما إلى ذلك أي لا تقف عند حدود معينة.

تجدر الإشارة أيضاً، إلى أن "أصالة سبنسر قائمة في الطريقة التي استطاع بها صياغة قوانين التطور وتطبيقاتها على الدراسات العلمية النفسية، الاجتماعية، البيولوجية، التربوية الأخلاقية، وذكر جون ديوي أن هذه النظرية ذات أثر تاريخي كبير في الفلسفة الأوربية وكانت نشأتها في القرن التاسع عشر (...)"⁽²⁾ أي أنها نظرية أعاد على أساسها بلورة مسألة التطور من جديد خلافاً لما كان سابقاً عند أستاذه تشارلز داروين.

إن سبنسر رغم كل الانتقادات التي وجهها لأستاذه داروين، إلا أنه بقي متحفظاً ببعض الأفكار التي استطاع من خلالها بناءه نسقه الفلسفي خاصة فكرة التطور (évolution) هذه

⁽¹⁾ _ Herbert spencer, les premiers principes, 7^{te} édition, trad. :m.e_ cazelles, 1894, paris, p 342.

⁽²⁾ _Brian Holmes, Herbert spencer, revue trimestrielle d'éducation comparée, Unesco, n⁰ 3/4, paris, 1994, p 06.

الأخيرة التي مثلت محور فلسفته، من حيث أن ما يوجد في الكون من كائنات عضوية وغير عضوية هي في تطور دائم ومستمر، والأمر لا يتوقف عند هذا فقط وحسب، بل يمتد حتى إلى حياة الإنسان السيكولوجية، اللغة، النمط الاجتماعي كما ذكرنا، يعني ذلك أن كل شيء في حالة، تطور وحركة، أي تنتقل مرحلة التشكل والانتشار إلى مرحلة التكون والتماسك⁽¹⁾ وبالتالي كل الموجودات تخضع لهذه التغير والتحول والحركة، كما يشمل ذلك جميع الميادين الإنسانية مثال ذلك المجتمعات التي هي في حالة تطور مستمر كانت في البداية عبارة عن أسر صغيرة ثم تحولت إلى قبائل وعشائر، فتشكلت المجتمعات الكبرى التي تقطن المدن الكبرى، بالإضافة إلى ذلك هذه المجتمعات تكون في مرحلة التشكل والتطور ثم تصل الكثير من الأحيان إلى التشتت والانحلال وهكذا، ولهذا يقول سبنسر: "إن الواقع في المجتمعات الإنسانية التقدم يكون دائما في معنى اندماج السلوكات الفردية في السلوكات والأفعال الجماعية، مع حدوث اختفاء للحركة المندثرة التي تصبح مع الزوال دائما في تزايد وأكثر انتشار"⁽²⁾ أي أنه رغم التغير والحركة التي تشهدها المجتمعات فهي لا تبدو ظاهرة بل هي باطنية غير أنها في الوقت ذاته تتشكل وتتطور وتتزايد باستمرار، خصوصا كما يبين سبنسر بتضافر عناصر هذا المجتمع من أفراد وسلوكاتهم ومن ثم يستطيع الانتقال من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وعلى هذا الأساس فإنه في تطور وتكامل غير محدد ونفس الشيء يحدث مع اللغة التي هي عبارة عن اتحاد وتكامل بين الألفاظ والعبارات التي هي في حالة تطور في البداية تؤدي معنى واحد ثم تتفرع معانيها ليتشكل عدد لا نهائي من الألفاظ والمصطلحات، وكذلك نفس الأمر نجده مع الكثير من الميادين مثل التربية، الفنون كالموسيقى، الرسم، وغيرها من المجالات التي تخضع لهذا القانون الذي يجعل فيها الحركة أي تنتقل من مرحلة التشكل إلى مرحلة النقشي والانحلال وهذا ما يحدث في الكون بأسره.

⁽¹⁾ فرديريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من بنتام إلى راسل، المرجع السابق، ص 189.

⁽²⁾ _Herbert spencer, les premiers principes, op_ cit, p343.

أيضا يؤكد هيربرت سبنسر أنه نجد ذلك ينطبق بشكل أكبر على الكائنات العضوية وهو يقول: " في العضويات النمو والتطور يكون نحو الانتشار الأكثر اندماجا وتجانسا، وأكثر تحديدا بحركة مقيدة والتي ترافق النمو والتطور نحو الانتشار الأكثر تجانسا وتحديدا للمادة المركبة وبالتحديد ذلك الذي نطلق عليه تطور الوظائف"⁽¹⁾.

يتضح من خلال هذا أن الكائنات العضوية هي الأخرى تسير وفقا لهذا القانون الذي ينص على أن الانتقال من المرحلة الغير المحددة نحو المرحلة المحددة هي الحركة التي تخضع لها المادة عموما وذلك ما يجعل التطور في حالة استمرار، على اعتبار أن قانون التطور (la loi d'evolution) عند سبنسر لا يشمل عنصر دون آخر بل يعد قانونا عاما، مثلما اتضح مع لامارك وداروين، فقط نجد عند سبنسر التطور لا يقف عند حد معين أو عند مجال ما بل يتجاوز ذلك ليشمل تقريبا كل ميادين الحياة عامة إن صح التعبير ومن هنا "أخذ العديد من الأمثلة في كل ميادين المعرفة العلمية كالجيولوجيا (تغير الأجسام من حالة صلبة إلى حالة سائلة)، والجغرافيا (اختلاف المناخ) ونلاحظ هذا التقدم في الوقت ذاته عند النبات والحيوان، وحتى الإنسان أصبح أكثر تباينا فالإنسان المتحضر على سبيل المثال عنده جهاز عصبي أكثر تجانسا وأفكاره كذلك أكثر تحديدا من الإنسان الغير متحضر"⁽²⁾ وهذا يدل أن كل الموضوعات التي هي في إطار تجربتنا تسير وفقا لقانون التطور والتقدم، وعندما نتحدث عن التطور^(*) عند سبنسر معناه توجد العديد من القوانين الميكانيكية والطبيعية التي تحدد طبيعة تلك المادة التي هي الأخرى كقوة تتحكم في

⁽¹⁾ _Herbert spencer, les premiers principes, op.cit, p347.

⁽²⁾ _Brian Holmes, Herbert spencer, op.cit., p 07.

^(*) _ إن للتطور عدة معاني أخرى أكثر مما يؤكد سبنسر كما يقول جميل صليبا: "الأول هو النمو، والمقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلي من حال الكمون إلى حال الظهور حتى يبلغ نهايته (...)، والثاني هو التبدل التدريجي البطيء بتأثير الظروف الخارجية (...)، والثالث هو التبدل الموجه إلى غاية ثابتة على مراحل متعاقبة يمكن تحديدها مسبقا (...)، والرابع هو الانتقال من البسيط إلى المركب ومن المتجانس إلى غير المتجانس (...)." (أنظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982م، ص294).

الأشياء والظواهر، ومن ثم يمكن القول أن التغيرات والتحويلات التي تشهدها المادة لا تتم فقط من مرحلة التجانس إلى اللاتجانس ولكن العكس كذلك صحيح، بل إلى جانب التشكل والتكون يوجد تنافر أيضا يحدث على المادة، وبالتالي من خلال هذه الجدلية تكون الحياة، وسبنسر هنا وإن كان يسير على خطى النظريات العلمية السابقة أعني لامارك وداروين، لكنه أدخل الكثير من التعديلات والتصحيحات اللازمة خاصة أثناء تقديمه للتفسيرات المتعلقة بالتطور الذي يحدث في الحياة والتي تتدخل فيها كل القوانين الميكانيكية والآلية التي تتحكم في سيرورتها، لأن سبنسر عندما يتحدث عن المادة، الحركة، الزمان، المكان، هدفه هو إضفاء الطابع المادي الميكانيكي عليها وبهذا يكون من كبار الفلاسفة الماديين والآليين الذي استطاعوا صياغة نظرية علمية مادية تطويرية منحت العالم نظرة تقنية ميكانيكية.

انطلاقاً من هذا ينتج بأن التيار المادي التقني على العموم، أراد بناء وتفسير كل ما يوجد في العالم والحياة على أساس مادي تقني أي أنه "داخل هذا الإطار المادي يرد الإنسان إلى المادة (...)" ويتم تفكيكه فتسقط مقولة الذات الإنسانية المستقلة الحرة ويتم استيعابها في الطبيعة المادة⁽¹⁾ تكون الحتمية المادية والتقنية هي الكفيلة بإعادة فهم العالم وطبيعة الوجود الإنساني، ومن ثم كانت هذه النظرة الجديدة هي التي ميزت خاصة النصف الأول والثاني من القرن التاسع عشر إن صح التعبير، ودليل ذلك أن جل النزعات المادية التي تمخضت في هذه الحقبة انطلاقاً من اللاماركية ومروراً بالداروينية، ووصولاً إلى السبنسرية وغيرها إنما كان مبدأها الأوحده هو الأخذ بالتصور المادي التقني كمرجعية أساسية في تفسير وبناء الحقائق الكلية وهكذا كما يقال "ظل مبدأ التقدم هو الأرض الصلبة

(1) _ عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، المرجع السابق، ص 162.

لعقيدة القرن التاسع عشر في الغرب حقا بدا هذا المبدأ في النظرة الجديدة المتطورة إلى الكون أكثر رسوخا مما كان عليه في القرن الثامن عشر⁽¹⁾.

لعل كل شيء أصبح في تغير وتحول حتى النظرة تجاه الكون بدت وهي نظرة جديد غير معتادة مثلما كان مع القرون السابقة خاصة القرن السابع عشر والقرن الثامن عشر، وقد تبين في هذه الفترة أن "المشروع الثقافي الغرب يتميز عن المشروعات الإنسانية كلها في أنه استطاع أن يخلق طبيعة أخرى فوق الطبيعة الأصلية"⁽²⁾ ومن هنا كان هذا التيار من أشد التيارات التي لقيت العديد من الانتقادات سواء من الجهة اليسارية أو اليمينية وذلك للمبادئ التي تبناها وآمن بها، أي ظهرت العديد من التيارات الأخرى ومن بينها نجد تيار نقد العلم الذي برز هو الآخر في القرن التاسع عشر ومثلته العديد من الاتجاهات منه الاتجاه النقدي، الاتجاه الروحاني الميتافيزيقي، هذا الأخير الذي برز في ألمانيا، وبشكل كبير في البيئة الفرنسية حيث قدم العديد من الإسهامات، والتي من خلالها أراد تقويض وكذا دحض إن صح التعبير كل الأفكار والمبادئ التي تأسست عليها التيار المادي من حيث أنه أراد اختزال الطبيعة الإنسانية في إطار مادي مغلق، وهذا ما سيكون التركيز عليه أكثر من خلال عرضنا للأسس والمبادئ التي يقوم عليها.

⁽¹⁾ كوين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رقم 82 ، 1984، ص 205.

⁽²⁾ مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، (د ط)، 1990، ص 229.

المبحث الثالث: التيار الروحاني الميتافيزيقي.

يعد التيار الروحاني الميتافيزيقي من بين أهم التيارات التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، في الساحة الفكرية خاصة الفرنسية^(*) وأنه من التيارات الكبرى التي مثلت الروحانية في أوروبا. وقد فرض مجموعة من الأفكار التي على أساسها يمكن تقديم نظرة تصويرية روحانية شاملة للعالم والظواهر التي تحدث فيه.

كما أنه ظهر في مقابل التيار المادي التقني الذي كان سائدا آنذاك، وقد مثلت هذا التيار _ الروحاني الميتافيزيقي _ مجموعة من المدارس، التي وإن كانت مختلفة في تصوراتها لكنها تتفق في مبدأ واحد وهو المبدأ الروحاني في تفسير العالم، ومن بين أول المدارس التي ظهرت، نجد المدرسة "الروحانية الانتقائية" التي ظهرت في فرنسا، والتي أسسها العديد من الشخصيات الفلسفية الروحانية ومن أبرزها نجد "مين دي بيران"، "كولار"، "فيكتور كوزان"، "جوفروا"...، وقد فرضت نفوذها وسيطرتها على الوسط الفكري الفلسفي الجامعي في تلك الفترة، فكان لها أثر كبير من الناحية الإجتماعية والسياسية، لأن دورها الأساسي متمثلا في التصدي للنزعات الفكرية الوضعية والمادية خاصة تلك التي ظهرت في القرن الثامن عشر⁽¹⁾ بحكم أن القرن الثامن عشر هو فضاء ميلاد الحركة التنويرية في أوروبا عامة، وخاصة في فرنسا وألمانيا، وأن التنوير الفرنسي هو تنوير عقلي مادي، عكس التنوير الألماني كان تنويرا ثقافيا، وأكثر من ذلك هذه الحركة

^(*) يقول "جان لويس فابياني": بالرغم من أن مفهوم الروحانية هو اليوم أقل حضورا من مفهومي الظاهراتية، والوجودية لدرجة أنه غالبا ما يمثل نهجا شائخا في صناعة الفلسفة إلا أنه يبقى الأكثر فرنسية بين الاتجاهات الفلسفية". (انظر جان لويس فابياني، فرنسا وفلاسفتها في مائة عام، ترجمة: وجيه البعيني، دار الفارابي، بيروت_لبنان، ط1، 2015، ص195) إن ن الروحانية من حيث هي تيار فلسفي هو وليد البيئة الفرنسية هذه الأخيرة مثلت الفضاء الأساسي لازدهاره وتطوره، على الرغم مما يؤكد "فابياني" من أنه لم يعرف هذا التيار انتشارا كبيرا وسط التيارات التي كانت سائدة، لكن مع ذلك استطاع أن يعثر على فضاء خاص به هناك، لكي يفرض مبادئه مع الفلاسفة الفرنسيين في مواجهة التيارات والنزعات المادية التقنية التي ظهرت في تلك الفترة.

⁽¹⁾ أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 1980، ص 298_299.

التنويرية، غيرت جميع جوانب الحياة الإنسانية، وما كان سائدا فيها من عقائد وأفكار، وكان شعارها تمجيد العقل "مع العلم أن الإعلاء من شأن العقل يهدف إلى جعله أداة للمعرفة وليس محركا لتصرفات البشر"⁽¹⁾ وكانت مهمة الإنسان من خلال هذه الحركة، تحرير العقل من كل القيود والضغوطات التي مورست عليه من قبل، خاصة من طرف الكنيسة، والاعتراف بدوره في تفسير كل شيء في الحياة ولهذا المدرسة الانتقائية حاولت الوقوف بجانب كل هذا التراكم الفكري العقلاني والمادي الذي جعل الوضع كله معقلن تحت سيطرة العقل، منذ القرن الثامن عشر إلى غاية القرن التاسع عشر والذي ساهم في ظهور الكثير من النزعات المادية والآلية التقنية التي أرادت تقديم رؤية عقلانية مادية تقنية تفسر على أساسها مجرى العالم وكل الظواهر والتحويلات الطارئة فيه، ومن ثم لم يسلم أي شيء من محكمة العقل، حتى أصبح الإنسان في هذه الفترة لا تهمة القضايا الجمالية والمصيرية وكل ما يتعلق بكيونة الإنسان، بل حتى هذا الأخير أصبح مندمج في تلك العقلانية التقنية، وفي نظر هذه المدرسة ينبغي إعادة النظر في ذلك، وهذا هو الهدف الأولي لها.

كما ظهر فلاسفة آخرون من هذا القبيل، مثلوا كذلك أكبر تيار في فرنسا وهو الروحانية الميتافيزيقية^(*) وهو واحد من أكبر الاتجاهات التي سارت في طريق تلك

⁽¹⁾ _تروفيتان تودوروف، روح الأنوار، تعريب: حافظ قويعه، دار محمد علي للنشر، صفاقص_ تونس، ط1، 2007، ص12.

^(*) _ هذا الموقف يدعمه "أندريه لالاند" يقول: "يمكن إطلاق الروحانية على كل مذهب يعترف باستقلال الروح وأوليته أي الفكر الواعي على نحو ما هناك روحانية من الدرجة الأولى قوامها فقط وضع الروح فوق الطبيعة دون إقامة علاقة بينهما. لكن هناك روحانية أعمق وأكمل قوامها البحث في الروح عن تفسير الطبيعة ذاتها، والاعتقاد بأن الفكر اللاواعي الذي يعمل في الروح هو ذاته الذي يغدو واعيا فينا (...)" (انظر أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، المجلد1، ط2، بيروت، باريس، 2001 ص1326_1327) لالاند من خلال هذا القول أراد أن يبين لنا بأنه نوعين من الروحانية: الأولى تجعل الروح بمثابة المبدأ الأساسي في فهم وإدراك العالم الخارجي دون اتصال مع الطبيعة أي الروح هنا مصدر كل شيء، في حين توجد هناك روحانية أخرى تفسر الأشياء الموجودة عن طريق الطبيعة، لكن من خلال العودة إلى الروح والتجربة الباطنية، أي هناك اتصال بالطبيعة، فإن هؤالء الفلاسفة سواء مين دي بيران لاشليه، رافيسون، برجسون، بوترو كلهم من أنصار هذا الإتجاه.

المدرسة (الانتقائية)، حيث ورث العديد من أفكارها، حمل لواءه العديد من الفلاسفة الروحانيين الآخرين من أمثال "بوترو إميل"، "فيليكس رافسون"، "جول لاشليه"، بالإضافة إلى برغسون، هؤلاء كلهم إنما تقاسموا أفكار هذا الإتجاه، ومن أهم مبادئه نجد، دحض ونقد كل التصورات التي قدمتها النزعات المادية والوضعية التقنية حول العالم والحياة، فهي لا تستطيع في نظرهم بلوغ حقيقة الوقائع والظواهر الكامنة في العالم⁽¹⁾، وبالتالي قدمت تفسيرات وضعية مادية للعالم من حيث أن العنصر المادي هو مصدره الأساسي، ومن ثم استبعدوا التفسيرات الحقيقية للشعور الذي يعد مجرد نتاج لعنصر الدماغ، والذي هو عبارة عن ذرات في حركة مستمرة.

إن هذه الروحانية الميتافيزيقية أرادت أن تحي القيم الإنسانية والشعورية التي تجاوزتها تلك الفلسفات العقلانية السابقة، والتي عرفت تغلغلا وانتشارا كبيرا في الأوساط العلمية "كاللاماركية" السبنسرية، "الداروينية"، و"الكونتية" وغيرها، عزمت على التأسيس لميتافيزيقا روحية من شأنها أن تصل إلى الحقيقة المطلقة، وتؤكد على مشروعية الحرية الإنسانية، أو بعبارة أدق " لقد كان الطابع الذي ميز هذا التيار طابعا سلبيا ونقديا بامتياز لأن الهدف الذي يسعى من ورائه محاولة إبطال كل الدعاوى التي فرضت سيطرتها من طرف العلم"⁽²⁾ بالإضافة إلى ذلك السعي إلى فهم العالم وصياغته صياغة روحية كاملة. كما أن هدفه أيضا لا يتوقف عند النقد فقط، بل يسعى إلى تجاوز كل ما كان سائدا، من نمط حياتي مادي تقني ووضعي والذي كان يعيش فيه الإنسان، ويعتقد أنه هو الكفيل بإعادة النظر في مصيره ومستقبله، لأن هذا النمط لا يهيمه المصير، والسعادة، الخير، الشر، ولهذا نجد هذا الإتجاه يريد إعادة تأسيس تصورات كلية روحانية، تكون قريبة من الواقع الإنساني، ومن ثم فإن الهدف الذي يرمي إليه من خلال هذه النظرة الروحية

(1) اندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 397.

(2) جـ بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع بيروت، ج 2، ص 03.

الميتافيزيقية التي أراد أن يقدمها حول العالم، هو جعل التصور الميتافيزيقي الروحي "مظهرا بعيدا عن مظاهر نشاطنا العقلي التصوري وبذلك يكون أقرب إلى الحياة الباطنية وبالتالي تغيير نشاطنا الفكري"⁽¹⁾ وعلى ذلك يكون التصور الروحاني للعالم هو وليد التجربة الباطنية، لأنه بفضل هذه الأخيرة نتمكن من بلوغ المعنى الحقيقي للعالم والواقع و ماهية الحياة إن صح هذا القول، وتجعلنا نحس بهما أكثر ونستطيع النفاذ إلى بنيتهم الداخلية التي تمثل الجوهر الأساسي، وبهذا الموقف استطاع هذا الإتجاه اختيار ووضع منهج مناسب لفهم هذا العالم والتمثل في منهج الملاحظة الباطنية أي العودة إلى الأنا، من حيث هو قاعدة أساسية لكل الإحساسات والإدراكات الإنسانية، بل أكثر من ذلك كان إصرارهم على فكرة جوهرية مفادها أن "جل العلوم الأخلاقية قوامها التجربة الروحية"⁽²⁾ وهذه الأخيرة_ التجربة الروحية_ ستكون عند هؤلاء، بمثابة الركيزة الأساسية لتلك العلوم مهما كانت طبيعتها إذا أرادت الحفاظ على قيمتها وكذا بلوغ الحقائق المطلقة للأشياء من خلال ما تتوصل إليه من نتائج عامة.

وعلى ذلك ارتأينا إلى أخذ بعض النماذج من الفلاسفة الذين مثلوا هذا التيار وهذه النزعة التي تدافع عن المبدأ الروحاني مع تأكيد دور الروح في عملية المعرفة، منها:

أولا_ فيليكس رافيسون موليان (1813م_ 1900):

فيلسوف من كبار الفلاسفة الفرنسيين البارزين في فترة القرن التاسع عشر من أنصار الإتجاه الروحاني الميتافيزيقي الذي سار على خطى "مين دي بيران"، الذي يعد كذلك من كبار المعارضين للتيار التجريبي المادي، وقد كان أرسطي النزعة وتشبع كثيرا بالأفكار الأرسطية، التي كانت بمثابة أفكار ممهدة لبناء مشروع الفكري⁽³⁾ هذا من ناحية.

(1) _إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص192.

(2) _ج. بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، المرجع السابق، ص04.

(3) _المرجع نفسه، ص34.

من ناحية أخرى ظل رافيسون محافظا لكل مبادئ النزعة الروحانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر، والتي تدافع أكثر عن القيم الروحية الإنسانية، في زمن طغت فيه المادية والوضعية التقنية التي ادعت وحدها بأنها المسؤولة عن بناء نموذج الحياة المثالي للإنسانية، ومن خلال ذلك استطاع تشييد مذهباً فلسفياً عرف انتشاراً كبيراً، جعل فيه مهمة الفلسفة قائمة "على إرجاع الوقائع دائماً وفي كل مكان إلى شيء مطلق وعال إلى علة حقيقية"⁽¹⁾ أي أنها فلسفة تسعى للوصول إلى عالم المطلق، كما تدعي أيضاً ضرورة الكشف عن الحقيقة المطلقة للوقائع، وتتجاوز الحقيقة النسبية العقلانية التي تقدمها المذاهب الآلية المادية، والوضعية التقنية والتي لا تتعدى حدود الظواهر، بل ولا تبالي بالعلل المطلقة لها، وهذا ما يدافع عنه من خلال فلسفته عندما يصرح ويقول: "ما نحن بصدد البحث عنه هو مبادئ وعلل الموجودات بما هي موجودة والعلوم الأخرى كذلك فكرت في المبادئ والعلل، لكن ليس على أساس أن الموجودات بما هي موجودة ولم تقل شيئاً عن الماهية الخالصة"⁽²⁾.

هذا ما يدل على أن رافيسون أراد من خلال هذا القول أن يبين لنا الخطأ الذي وقعت فيه العلوم السابقة، أي أنها أخذت في مجموع تفسيراتها بالأسباب ومبادئ الظواهر والأشياء، لكنها لم تأخذ العلل والمبادئ الأولى المتعلقة بها وبكل ما هو موجود، بل هي مجرد علوم همها الوحيد الانشغال بظواهر الأشياء دون الماهيات، وأكثر من ذلك حسب رافيسون مهمة الفلسفة تنحصر في هذا الجانب، وهي المسؤولية الكبرى التي تقع على عاتقها، والمتمثلة في العودة لبحث الموجودات من حيث هي موجودات وهذا هو المفهوم الذي وضعه إن صح التعبير أرسطو لأنطولوجيته، أو ما أطلق عليها بالفلسفة الأولى.

(1) _ ج_ بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، المرجع السابق ، ص35.

(2) _ Ravaisson Félix, essai sur la métaphysique d'Aristote, tom1, académie des sciences morales et politiques, 1837 , paris, p.147.

يتأكد هنا بأن رافيسون يسير على خطى "أرسطو" كما يدين لأفكاره كثيرا في تفسير الوجود والحياة ويؤمن بمبدأ مفاده أن "الحاسة الناطقة لا ترجع إلى المادة بل إلى قوة ذاتية أو نفس وأن علة الحياة والحركة في الطبيعة نزوع يدفع بها صوب العقل الإلهي الذي هو موجود حقا وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية"⁽¹⁾.

إن هدف رافيسون من خلال فلسفته هو تفسير الحياة لا على أساس مادي تقني، بل من خلال جوهر روحاني نفعاني، وهو الذي يحدد طبيعتها، أي أن كل ما يحدث في الطبيعة من تغيرات وتطورات مستمرة يعود إلى وجود خطة مطلقة إلهية.

بالإضافة إلى ذلك أن الحياة الإنسانية لا يميزها ويحددها الطابع الآلي أو المادي وبهذا يحاول دائما رافيسون إحداث نوع من التمييز بين المادة والحياة، لأن الحياة ليس قوامها المادة، بل تتحكم فيها قوى غيبية خارقة، تعمل على تدبيرها، وهذا الطرح أقرب من الطرح الأرسطي في فكرة العودة إلى الواقع، خاصة وأن الحقيقة هي الحقيقة الواقعية لكنها ليست منفصلة عن الجانب المطلق، والذاتي الوجداني الباطني الذي يضيء عليها الطابع المطلق، وبالتالي مع رافيسون تاريخ الآلية والمادية هو تاريخ يقف على التفسيرات الكمية بمعنى تفسير الأعلى بالأدنى، وأن مثل الظواهر الروحية والنفسية لا يمكن إخضاعها لعملية التكميم لأنه لها مميزات تخصها⁽²⁾ أي أن رافيسون هنا عمل على قلب كل الاعتقادات والتصورات التي كانت سائدة مع النزعات المادية التقنية والآلية، والتي ترجع كل شيء إلى قوانين مادية طبيعية محضة، وبالتالي ينبغي معه الأخذ بالتجربة الروحانية وأن الروح المبدأ الكفيل بتحديد معنى الحياة والواقع وطبيعة الوجود الإنساني. ولهذا في انتقده للتصورات الوضعية التقنية المادية السابقة يقول: "أن في العالم الحسي المادة والصورة هما بمثابة قوى منتجة"⁽³⁾ إن رافيسون على ضوء هذا الموقف، لا ينكر دور

(1) _ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986، ص383.

(2) _ يوسف كرم، المرجع نفسه، ص384.

(3) _ Ravaisson Félix, essai sur la métaphysique d'Aristote, op.cit. p.157.

المادة والتصورات المادية التقنية، لكن الجوهر الحقيقي يتمثل في حضور هذه الثنائية أي لا يوجد شيء في العالم إلا وهو يتشكل من مادة وصورة ويبين أيضا في مواطن أخرى عندما يقول: "أن الصورة هي مبدأ للوحدة ولا تملك المادة كما أنها لا عقلية، ولا حسية، وسبب هذه الوحدة ليس شيء آخر غير سبب الكينونة"⁽¹⁾ أي أن الوجود لا يمكن أن يتأسس بمعزل عن هذه الثنائية المادة والصورة.

أضف إلى ذلك نجد أن رافيسون يدخل مسألة العادة ودورها في بناء الحياة لأن "العادة هي الرابطة التي توحد بين الكائنات في الطبيعة وهي التي تؤلف وحدة الطبيعة"⁽²⁾ وإن كان هذه المسألة (العادة) هي من أهم المسائل التي شكلت فكر رافيسون وقد قدم أطروحة في هذا المجال بعنوان "العادة" وقد بين من خلالها أن العادة من حيث هي حالة نفسية باطنية تخص الموجودات والكائنات العضوية، وليس الكائنات الغير العضوية، على اعتبار أن الكائن العضوي ذو تركيبة خاصة تميزه عن باقي الكائنات الأخرى وهو في حالة تغير وتحول باستمرار، وطبعا تلك هي الشروط الأساسية للعادة وكل شيء تتحكم فيه العادة باستثناء الموجودات الغير العضوية كونها موجودات لا شعورية⁽³⁾ ومن ثم نجد أن العادة عمادها الشعور، وأن كل ما هو شعوري يخضع لها، ولا يمكن للعادة أن تتبع خارج إطار المبدأ الشعوري، لأنه " في الشعور وحده يمكن أن نجد نموذج العادة"⁽⁴⁾ أي أن الحياة هي وليدة العادة التي مصدرها الشعور، وهنا تتجلى أكثر الروحانية العميقة التي من خلالها يريد رافيسون أن يفسر بها الطبيعة والحياة إن صح التعبير، ومن ثم فالتغير والاستمرار والعادة والوعي الشعوري هي التي تحدد طبيعة الكائنات التي تحيا في الطبيعة بل أكثر من ذلك كل التناغم الموجود فيها يتشكل وفقا لها ولما تمليه هذه

⁽¹⁾ _ Ravaisson Félix, essai sur la métaphysique d'Aristote, op.cit. p.159.

⁽²⁾ _ج_ بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، المرجع السابق، ص39.

⁽³⁾ _عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص515.

⁽⁴⁾ _المرجع نفسه، ص516.

الشروط، وفي هذه الفكرة يستجد كذلك بالفيلسوف الروحاني الكبير "مين دي بيران"، لأن هذا الأخير هو من بين الفلاسفة الذين فتحوا المجال الواسع لهذه الأفكار لأنه "يلجأ إلى مناهج متعددة من ملاحظة داخلية وفيزيولوجية وباثولوجيا ليحل مسألة وحيدة هي مسألة طبيعة الوعي"⁽¹⁾ على أساس أن الوعي هو الأساس الذي يجعلنا ندرك حقيقة الأشياء والموجودات كما هي، ونفس الفكرة التي يتقاسمها رافيسون معه هنا من حيث أن الطبيعة الداخلية هي بمثابة القاعدة الجوهرية التي تحدد مجرى الحياة، بدليل كما أثبت بعض الدارسين " أن رافيسون لم يكن ميالا على الإطلاق بمزاجه إلى المنظومات الميتافيزيقية الكبرى على شاكلة شلنج بل يسعى من خلال واقعة محددة ومحدودة هي العادة إلى استكناه اتصالية الروح والطبيعة في داخل الوعي"⁽²⁾ وهذا إن دل إنما يدل على أن منطلق رافيسون هو الواقع الذي يجب أن لا يغيب عنه الوعي بل ويكون في اتصال دائم معه، يتأكد على هذا الأساس أن رافيسون من الفلاسفة الذين أرسوا دعائم فلسفة روحانية متفائلة ومناهضة في الوقت ذاته للفلسفات المادية التقنية والآلية وما العالم في نظرها غير هذا التجلي التدريجي للتجربة الإلهية الخلاقة والروح كما أنها فلسفه تشربت بالكثير من الأفكار الدينية⁽³⁾ ولهذا كانت من الفلسفات التي أثرت بشكل كبير في الفلسفات الروحانية والحيوية اللاحقة خاصة فلسفة الفيلسوف الفرنسي "جول لاشليه".

ثانياً_ جول لاشليه(1832م_ 1918م):

هو من كبار فلاسفة فرنسا الروحانيين، كان " من التلاميذ المخلصين لرافيسون وسار على نهج الروحانية الميتافيزيقية كان من كبار المتحررين والمتحمسين لنشر الأفكار الروحانية لكن رغم ذلك اختلف مع أستاذه رافيسون في الكثير من المسائل الهامة، والمتعلقة بفلسفته سواء المنهج، بنية الروح، وغيرها من الاختلافات التي تبدو جلية من

(1) _إميل برييه، تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، المرجع السابق، ص57.

(2) _إميل برييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ص133.

(3) _ج. بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، المرجع السابق، ص45.

خلال المذهب الذي قدمه وإن كان هو استمرار لتجربة الفلاسفة الروحانيين⁽¹⁾ وفردة هذا الفيلسوف أنه من أشد المعارضين للتيار المادي التقني والوضعي السائد في فترة القرن التاسع عشر، حيث تأثر ببعض الأفكار الكانتية والتي مكنته من فتح العديد من آفاق البحث، كما أكد بأن الطريق الذي يسلكه العلم هو طريق العقل وليس طرق التجربة لأن هذه الأخيرة بدورها كثيرا ما تجعله عاجزا عن بلوغ نتائجها اليقينية⁽²⁾

دعا لاشليه كغيره من الفلاسفة إلى الأخذ بالعقل من حيث أنه هو الوسيلة الأساسية في عملية المعرفة والتي على أساسها تتكشف لنا حقائق الأشياء، لكن على العلم أن يسلك طريق العقل الذي هو بعيد عن التصورات الآلية الدغمائية التي تجعل منه لا يستطيع بناء تصور مطلق للظواهر أو الإحاطة بما هيتهما الخالصة، كما نجد أن العقل ليس هو تلك الوسيلة التي تستخدم فقط في بناء تصورات انطلاقا من الظواهر الموجودة، بل عليه أن يتجاوز حدود الظواهر حتى يقدم تصورات مطلقة تتجاوز التصورات النسبية المتغيرة.

انطلاقا من هذا يقول بول جانيت عنه: "إذا ما حاولنا تلخيص فلسفة أستاذه رافيسون في كلمات نقول عنها كل شيء روحاني لكن عند لاشليه كل شيء فكر"⁽³⁾ وهنا يكمن وجه الاختلاف بين الفيلسوفين من حيث أن الأول يقترح الوجدان والعاطفة والعادة أما الثاني يقترح الفكر وهذا هو البديل الذي أراد لاشليه أن يدخله في التيار الروحاني الميتافيزيقي ولهذا يكون من بين الفلاسفة الذين يؤكدون كما يقال: "لا يقين إلا إذا كان الواقع موجودا في الفكر ذاته"⁽⁴⁾ أي أن الحقيقة هي وليدة هذا الاتصال الذي يحدث بين الفكر والواقع هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إذا تساءلنا مع لاشليه كيف يتم هذا

⁽¹⁾ _ Paul Janet, *la philosophie française contemporaine*, calmann Levy éditeur ancienne maison Michel frères, 1879, paris, p.65.

⁽²⁾ _ج_ بنروي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، المرجع السابق، ص46_47.

⁽³⁾ _ Paul Janet, *la philosophie française contemporaine*, op.cit, p.68.

⁽⁴⁾ _إميل برييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص115.

التطابق بين الفكر والواقع؟ هنا يبين لاشليه أن الفكر هو الذي يستطيع أن يعمل على تركيب الواقع وأن الوقائع الموجودة في العالم الخارجي تخبرنا عن حقائق الظواهر، لكنها لا تعدو أن تكون حقائق نسبية لأنه يوجد هناك تمايز كبير بين أن ندرك الشيء لذاته، أو ندركه في ذاته ولذلك في نظر لاشليه الواقع يستمد منطقته الأساسي عندما يتجلى في الفكر ذاته بل أكثر من ذلك هو الذي يضفي عليه الصفة المطلقة.

وعلى هذا الأساس ينطلق لاشليه من التصور الكانطي، ويميز هو الآخر بين عالم مجرد وعالم عيني مشخص، لكن عند الحديث عن هذا التأثير والتأثر فيما بينهما نجد لاشليه يخالف كانط في نقطة مهمة وهي أنه يأخذ بالمنهج التركيبي في استقراء الحقائق ومعرفتها وكانط أبعد من ذلك يعتبر المنهج التحليلي هو المنهج الذي يميز الفكر⁽¹⁾ فهذا إن دل إنما يدل على أن لاشليه يريد أن يتصدى لكل الأفكار التي طرحتها التيارات الوضعية التقنية المادية منذ كونت في النصف الأول من القرن التاسع عشر إلى نهايته، لأنها بينت أن عملية المعرفة تحددها القوانين المادية التجريبية وأن المنهج في المعرفة هو المنهج التجريبي التحليلي القائم على قاعدة الاستقراء لكن نجد عند لاشليه عكس ما ينادي به التجريبيون والماديون من أن "المنهج التركيبي كان أصح بكثير للبرهان على تطابق قوانين الفكر وقوانين الوجود صحيح أن أساس الاستقراء كان إبان ما هو القانون الذي يحكم العالم لكنه لم يبين أن هذا العالم تابع للفكر، وأن للفكر وجودا مطلقا ومستقلا."⁽²⁾ العالم بما فيه من موجودات وأشياء يستمد معناه من القوانين التي يفرضها عليه الفكر بحجة أن الفكر يحتوي على المبادئ الأولى للحقائق، ولذلك يتجاوز ما هو حاضر في الواقع العيني وتلك هي عملية التركيب التي تنطلق من الكل نحو الجزء عكس الاستقراء لأنه كما يقول لاشليه: "الاستقراء هو عملية أين نمضي من خلالها إلى معرفة

(1) _ إميل برييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق ، ص116.

(2) _ المرجع نفسه، ص117.

الوقائع وتلك القوانين المتحكمة فيها"⁽¹⁾ إن الاستقراء قاعدة من قواعد المعرفة لكن التجربة ليست كافية لبنائه، وأنه لابد من تضافر علل أخرى تضاف إلى العلل الفاعلة التي تشكله ونعني بذلك العلل الغائية والروحانية وهذا هو هدف لاشليه هو محاولة لتأكيد على مبدأ الغائية لأن الاستقراء لا يخرج عن نطاق العلل الفاعلة المحدودة والنسبية أو كما يقول: "نحن مضطرون للتغاضي عن الحل المقترح ومعرفة أن الاستقراء غير مؤسس على مبدأ الهوية هذا المبدأ في الواقع ليس إلا سطحي"⁽²⁾ هذا يدل على أن الواقع لا بد أن يستمد أساسه من الفكر ولهذا يقترح المنهج التركيبي ويبين من خلاله أن العقل هو الذي يعمل على تركيب كل المعطيات الموجودة في التجربة الواقعية المباشرة، وبناء على هذا صنف لاشليه ضمن كبار الروحانيين الواقعيين من حيث أنه يمتلك ردة فعل عنيفة تجاه النزعات التجريبية والمادية المغالية خاصة في طريقة استخدام العقل والأخذ بالمنهج الاستقرائي.

ومن خلال ما سبق نجد أن الطبيعة تفسر انطلاقاً من القوى العقلية التي يمتلكها الإنسان، وليس الحال كما نجد عند رافيسون من أن الروح وحدها هي التي تفسر الطبيعة والحياة، وفي هذه المهمة يستجد لاشليه بعلم النفس لأنه أساس للميتافيزيقا وكلاهما وجهان لعملة واحدة ويستلهم لاشليه مسألة الشعور من حيث الأساس الوحيد للكل العمليات التي تقع في العالم الخارجي وأن الحياة لا يمكن أن تتطور بمعزل عن هذا الشعور المتدفق⁽³⁾.

يتضح من ذلك كما يرى لاشليه أنه ينبغي أن نغير الاهتمام أكثر لهذه التجربة الشعورية الباطنية التي يمتلكها الإنسان والتي تمثل جوهره الحقيقي، والتي بها يستطيع بلوغ أسى الغايات المطلقة، ويقصد من هذا أن الطبيعة الإنسانية هي طبيعة روحانية في أساسها وتتشدد دائماً فكرة الإتصال بالمطلق واللامتناهي الذي هو الله وفي اعتقاد لاشليه، هو الضامن الأساسي والوحيد في كل شيء بما في ذلك روح الإنسان، فإذن مهما تميز

⁽¹⁾ _ Jule Lachelier, du fondement de l'induction, suivi de psychologie et métaphysique, 2^{te} Edition, librairie germer, 1896, paris, p.03.

⁽²⁾ _ ibid. p.07.

⁽³⁾ _جـ بنزوبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، المرجع السابق، ج2، ص50_51.

هذا التناهي فإنه يقع دائماً تحت رعاية اللامتاهي لأنه بمثابة الجوهر الحقيقي له، وهنا تتجلى الروحانية التي يدافع عنها لاشليه وعن طريقها يريد تحطيم كل الأفكار التي بنتها النزعات المادية والوضعية التقنية المغالية والتي بدأت خصوصاً مع "كونت"، وليتري" واستمرت إلى نهاية القرن التاسع عشر، وبناء على هذا سيواصل "إميل بوترو" هذا المسار ويستمر في نقد العلم كأسلافه الذين سبقوه رافيسون، ولا شليه.

ثالثاً_ إميل بوترو (1845م_ 1921م):

يعد بوترو من الفلاسفة الروحانيين المخلصين لكل من رافيسون، لاشليه، وعلى هذا كان مذهبه في الفلسفة يقوم "على معارضة النظرة الميكانيكية والحتمية في العلم والحياة وميزة بوترو في هذا المجال الذي شاركه فيه غيره أنه استخرج نتائجه من أبحاث العلماء أنفسهم وانتهى إلى أن النزعة الحتمية تتنافى مع حقائق العلم وأن الحرية لا ضرورة المطلقة هي الطابع الأساسي للوجود، وفي الطبيعة يبين أنه لا يوجد إلا درجات من الحرية."⁽¹⁾

هذا وكان بوترو بفضل ذلك من الفلاسفة الذين أثبتوا بطلان دور مبدأ الحتمية في مجال العلم، لأن مبدأ الحتمية الذي يتضمن فكرة نفس الأسباب تؤدي نفس النتائج هو ضرورة وليس حرية، وأن الحياة تتطلب الحرية، والحرية مبدأ أساسي في حياة الكائن الإنساني وعلى ذلك فالعلم عن طريق مبادئه جعل "الإنسان تحول من متأمل للكون ومعجب ببديع خلقه إلى غاز له منقب عن أسرار"⁽²⁾ ومن ثم أصبح الإنسان في إيمانه المطلق بمبادئ العلم تغيرت نظرتة اتجاه ذاته كإنسان والعالم أيضاً، ومن هنا كانت هذه هي البداية الأولى والأساسية لإميل بوترو في مشروعه الفلسفي، فقد حاول أن يطرح مسألة في غاية الأهمية وهي البحث "عما إذا كانت الضرورة العقلية هي التي تتحقق في

⁽¹⁾ _ عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، المرجع السابق، ص371.

⁽²⁾ _ محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط1، 1996،

الأشياء كما يدعي الآليون أو أن العالم ما يظهرنا على شيء من الإمكان وحينئذ لا تكون قوانين الطبيعة كافية أنفسها بل يكون لها أسبابها في علل أرفع منها⁽¹⁾ إن إميل بوترو جاء في مرحلة كانت الحتمية العلمية التي هي بلغت ذروتها في مجال العلم والأبحاث العلمية خاصة وأن تلك الأبحاث أثبتت بأن أن العقل عن طريق هذه المبادئ العلمية، وحده كفيل بتفسير الأشياء والظواهر في العالم، والوصول إلى حقائقها اليقينية، وهذا الموقف لقي دعماً كبيراً من طرف النزعات المادية التقنية، لهذا طرح بوترو تساءلاً لا يخرج عن إطار هذا الموقف متمثلاً في ما يلي: إلى أي مدى يمكن القول بأن هذه الأطروحة التي تفضل بها التقنيون والماديون لها دلالة بالنسبة للحياة الإنسانية؟ ما قيمة القوانين المادية والمبادئ العلمية في تفسير الظواهر الكامنة في العالم والحياة؟ إن بوترو هنا أخذ موقفاً معارضاً لهذه المبادئ العلمية بل انتقد حتى النظرة الحتمية بكاملها، واقترح بديلاً آخر يتمثل في حضور مبدأ "الإمكان"، وإن كان لاشليه فصل بشكل دقيق في هذا المبدأ سابقاً، من حيث أنه من المبادئ التي شكلت تقريباً كل فلسفته، ونفس المبدأ الذي أراد بوترو أن يواصل إثباته من حيث أنه لا يقل أهمية، إذ حاول عن طريق ذلك إثبات وجود محتوى هذا المبدأ، على أساس أنه هناك علل وأسباب تتجاوز القوانين الطبيعية والتي كان الآليون والماديون يعتبرونها القاعدة الأساسية في تفسير الظواهر الخارجية، وأن هي التي تتحكم في صيرورة العالم والحياة، هذه العلل هي مطلقة وكيفية على شكل قوى تتسبب في حدوث الظواهر، وربما توجد بعض الظواهر التي يتنبأ لها العلم عن طريق العقل لكن في الوقت ذاته هناك قوى تتجاوز نطاق العقل، ولا يستطيع إدراكها مع أنها تتحكم في الظواهر وهي التي تحدد قوانين الحياة، وهذا هو الجانب الأهم الذي أغفله العلم ولهذا يقول بوترو في كتابه "الطبيعة والروح" أنه: "إذا كان العلم أكثر فأكثر بسط جدارته في كل الميادين يجب الانتباه إلى أنه ليس كذلك بنفس المعنى لا

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 386.

المفاهيم ولا البيانات ذو طبيعة واحدة سواء في العلوم الرياضية، الفيزياء، البيولوجيا، (...)، ولو نأخذ مصطلح العلم بالمعنى الواسع بديها ليس ضروريا فيما يطرحه تجاه الموضوع (...)"⁽¹⁾.

إن في نظر بوترو على الرغم من أن العلم يصل إلى حقيقة الموضوعات والأشياء والظواهر، ولكنها تظل نسبية إلى حد ما، وتبعا لذلك يجب أن يدرك العلم أن القوانين التي ينتجها ويسقطها على موضوعاته، توجد فوقها قوانين أخرى تتجاوزها وهي ممكنة في الوجود، وتتحكم في الموضوعات والأشياء، وقد تكون قوانين إلهية، ومن ثم فالعلم بحسب بوترو بالغ في الكثير من المواقف التي يطرحها، وهذا ما تبينه جميع العلوم المتفرعة التي تقع تحته، ولذلك علينا أن ندرك بأنه توجد ما يعرف " فعلة الإمكان في العالم وقوة خلق وتغيير نازلة من علة. من الله نفسه وامتغلة في جميع درجات الوجود (...)"⁽²⁾ أي تعد بمثابة القوة السارية في العالم متحكمة أساسا في جميع الظواهر الموجودات التي تشهد تحولات وتغيرات، كما أنها أساس الكون بأسره بمعنى هي علة العلة موجودة بالقوة.

استنادا لما سبق يلخص بوترو الدور الذي كان يؤديه العلم فيما سبق وهو يقول: " العلم يقرر ويقدم لنا كل ما يعلمنا إياه كواقع غير أنه يجب لكي أتعرف حسب عقلي أن أتمثل الشيء لا كواقع بل كغاية أي لاشيء يمكن ألا يكون موجودا بل كشيء يستحق أن يكون موجودا"⁽³⁾ وهذه هي الميزة الأساسية التي كان يتميز بها العلم منذ بدء تاريخه من حيث أن مهمته دراسة الوقائع لا الماهيات والغايات، لأنه إذا أردنا أن نعرف وندرك ماهية الأشياء والظواهر يتوجب علينا العودة إليها من حيث هي تمثل وجود في ذاتها، وليس وجودا لذاتها وتلك هي الخاصية التي افتقدها العلم وكل النزعات والمذاهب التي مثلته.

⁽¹⁾ Emile Boutroux, la nature et l'esprit, librairie philosophique, j. vrin, 1926, paris. P.16_17.

⁽²⁾ يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 387.

⁽³⁾ إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط) 1973، ص 191.

أضف إلى ذلك نجد أن موقف بوترو أقرب إلى موقف رافيسون خاصة في مسألة تأكيد دور العادة بجانب العقل، فقد سار على نهجه، وهذا ما يؤكد "جان فال" حينما قال: "وعند بوترو نجد نفس الفكرة التي نجدها عند رافيسون: فكرة أن ملاحظة العادة تبين لنا كيف أن ما هو آلي يصنع ابتداءً من الحي ولهذا ينبغي أن نجد من وراء الآلي (...) والكمي (...) الدينامي (الحركي) والحر والكيفي"⁽¹⁾ إن بوترو هنا على غرار الفلاسفة الروحانيين أراد أن يدخل مفاهيم الحركة والديناميكية، والشعور العادة في مجال العلم كما نجد ذلك عند رافيسون، ولهذا بوترو يؤكد أن العلم رغم التراكمات التي يحققها والإنجازات التي توصل إليها لم يستطع طرح البعض من هذه المفاهيم الجوهرية التي تتطلبها الحياة الإنسانية على الرغم من أنها تعد مبدأها الحقيقي.

يقول بوترو: "العلم يسعى لجمع مجموعة من القوانين الكبرى المتماثلة والمتجانسة التي هي في تزامن وتتابع تظهر تعددها واختلافها وهو الذي يظهر لنا الطبيعة. والوضع هكذا مع اختزالاته الفيزيائية والكيميائية التي يقيمها غير كافية وتعبر عن غائيات تصويرية ومن باب أولى يهتم بالنتائج بالبحث والتحقيق والتبرئة (...) "⁽²⁾ هذا وفي نظر بوترو العلم قد يصل إلى معرفة ماهيات الظواهر الموجودة في الطبيعة أو العالم الخارجي، ويصل إلى تعميمات كلية، هي بمثابة قوانين متحركة، لكن ما ينقصه ويكاد يندم فيه هو القيام بفحصها ومحاولة التدقيق أكثر فيها بالكيفية التي تكون هي في خدمة الطبيعة والحياة، و تحافظ على الطابع الحيوي لهما، وهذه هي التبرئة التي يجب أن تتحقق في العلم، أي أنه عندما يصدر مثلا مجموعة من القوانين عليه أن يدرك أنه تصلح لظواهر وقد لا تصلح وتتحكم في ظواهر أخرى، خاصة الظواهر الإنسانية والاجتماعية وما شابه ذلك. إلى هذا الحد يتأكد من خلال موقف بوترو أنه توجد الكثير من الفلسفات ذات رؤية نقدية للعلم لكن المساهمة الفلسفية الكبرى لبوترو تمثلت في أنه استطاع الكشف كل العثرات والثغرات

⁽¹⁾ _جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر، المرجع السابق، ص120_121.

⁽²⁾ _ Emile Boutroux, la nature et l'esprit, op.cit. p.51.

التي اخترقت العلم، والتي كان على أساسها ينتج المبادئ والقوانين العلمية التي أراد بها تفسير وتحديد طبيعة العالم، ويقدم لذلك حلول نسبية.

بالإضافة إلى ذلك نجد حتى النزعة الطبيعية في اعتقاد بوترو لا تقي وتعمل على تفسير الكثير من الظواهر بالقوانين العلمية وتصل إلى وقائع علمية، ولكنها تبقى دائماً تبقى مجرد وقائع ذات " صياغة رمزية"⁽¹⁾ إن هذه الصياغة لا تعبر عن معنى وحقيقة الظواهر بشكل مطلق، ونفس الشيء بالنسبة للمبدأ الحتمي لأنه عموماً "... يفترض مرة أخرى أن الحياة ثمرة سلبية لقوى خارجية إنه يهمل (...). حيوية الحياة نفسها"⁽²⁾.

بناء على ذلك يقول بوترو: " العلم ليس أثر تحدثه الأشياء في عقل منفعل، بل مجموعة من العلامات التي يتخيلها العقل لتأويل الأشياء بواسطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب عليه إدراك أصلها الأول ولكسب القدرة بهذه الطريقة على استخدامها في تحقيق أهدافه"⁽³⁾ أي أن العلم لا ينبغي أن يكون مجموعة من التصورات الجاهزة التي يصدرها العقل انطلاقاً من مما هو في الأشياء، بل أكثر من ذلك يكون معرفة تتضمن كل القدرات والآليات والميكانيزمات التي يهيئها العقل، من أجل الوصول إلى معاني الأشياء وماهيتها، ولو أن ذلك يعد مهمة صعبة تقع على عاتق العلم، لكنها في الوقت ذاته هو الطريق الأنجع والذي يكتسي دلالة بالنسبة للحياة والإنسان، ولهذا " إن العلم في رأي بوترو لا يمكن أن يكون كل الحياة لأنه لا يعطينا غير معرفة نسبية والعلم بطريقته يستولي على الأشياء والعقل الإنساني ولكنه لا يأخذها كلها والعقل الإنساني يتجاوز الكليات العقلية التي يستخدمها"⁽⁴⁾.

(1) زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ط3، 1967، ص275.

(2) ول ديورانت، مباحث الفلسفة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ج1، 2015، ص108.

(3) إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص196.

(4) عبد الرحمان بدوي الموسوعة الفلسفية، ج1، المرجع السابق، 372.

إن موقف بوترو صريح اتجاه العلم، على أساس أنه مهما بلغ الحقائق، فإنها تظل نسبية وهذا من طبيعة العقل، وبالتالي هناك من القضايا ما لا يمكن للعلم أن يفكك أسرارها وربما مجال هذه القضايا يتنافى مع مجال العلم، أو بعبارة أخرى في نظر بوترو كما يقول: "العلم يستهدف إخضاع الظواهر للقوانين أي إلى النظام، الثبات في التغير، الترتيب إلى المنطق، وإلى العقل، إنه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية، يمكن أن يرد إليها تعدد القوانين التفصيلية وتعقدها"⁽¹⁾.

إن بوترو من خلال تحديده لطبيعة ومهمة العلم، نجده يضيف عنصر الدين من حيث هو مكمل للعلم، ولكن الدين لا ينبغي أن نعتبره مجرد علم كباقي العلوم أو شيء من هذا القبيل لأن طابعه هو طابع مطلق، وبالتالي من الصعب تفسيره من حيث هو مجموعة من ظواهر معينة تحدث في زمان ومكان معين، ولهذا يقول: "إذ من الواضح أن هدف الدين الوحيد أن يحدث في الأفراد حياة مغلقة منعزلة لأن الله ليس خارج العالم بل يؤثر فيه وبفعله. فالدين يتوقع إذن من الإنسان أن يعمل من خارج جهته بواسطة العلم الذي يكسبه القوة المادية على ظهور مملكة الله"⁽²⁾ أي أن الدين من منطلقه له مكانته الخاصة كونه يساهم في تنشئة الإنسان على مجموعة من القيم والأخلاق المطلقة وفي نفس الوقت يدعو إلى ضرورة الأخذ بالعلم، وأن بفضل العلم يستطيع الإنسان إثبات الدين ودوره في الحياة، وبه يتم بلوغ المرحلة الإلهية أو مملكة الله، ومن ثم لا ينبغي اعتبار الدين على أساس أنه يمتلك ظواهر تتشابه مع الظواهر العلمية التي تخضع لمجموعة من القوانين الكيميائية والفيزيائية والتي تفرض عليها ولذلك نجد الدين مهمته تختلف عن مهمة العلم على الرغم من وجود تكامل فيما بينها.

لكن بوترو يضيف عنصر الدين الذي يمثل الجانب الروحاني، باعتقاده أن العلم ليس كافيا لخدمة الإنسانية بدليل أن العلم يدرك حقيقة بعض الظواهر ويكتشف ماهيتها كما أنه

(1) _إميل بوترو، الدين والعلم في الفلسفة المعاصرة، المرجع السابق، ص206.

(2) _ المرجع نفسه، ص232.

يتجاهل حقيقة الكثير من الظواهر وإن كان يصل إلى ماهيتها فإن ذلك يبقى نسبي ومثال ذلك نجد **الظواهر الفسيولوجية**، قد يتعثر العلم في الوصول إلى ما هيبتها "لأن القوانين الفيزيائية والكيميائية لا تكفي لتفسير الظواهر الفسيولوجية"⁽¹⁾ معنى ذلك أن الظواهر الفسيولوجية لها مميزتها الخاصة وتختلف عن باقي الظواهر الأخرى كالتطبيعية، وأن مجالها يختلف عن مجال تلك الظواهر، فإذا كان مجال الظواهر الفسيولوجية التغير فإن مجال الظواهر الطبيعية هو الثبات، الأولى لا يمكن إخضاعها للقوانين الخارجية الطبيعية، أما الثانية العكس ولذلك هذه الظواهر التي لا يصلها العلم، لا يستطيع أن يفسرها بالعقل، وحسب بوترو تستدعي الكثير من التفسيرات الدقيقة للإحاطة بها أو على الأقل ينبغي التمييز بينها وبين الظواهر الأخرى، لأنها ظواهر قوامها التغير، الاستمرار، واللاثبات، فإذن العلم هنا عليه أن يدرك هذه الاختلافات الموجودة في ظواهر الحياة إن هذه الظواهر الفريدة في الخصائص كما بين بوترو لا يمكن تفسيرها إلا وفق قوانين ومبادئ روحانية، مطلقة، متعالية، تتجاوز نطاق العقل، ولهذا يتضح لنا من خلال هذا الطرح الذي قدمه كل من لاشليه، رافيسون، وبوترو بالخصوص المبادئ والقوانين الآلية التي وضعها التيار المادي التقني بمختلف نزعاته قد تستطيع تفسير الحياة والعالم التي والظواهر الموجودة فيهما، لكن لا ينبغي أن ننسى في نظرهم بأن هناك إلى جانب هذه القوانين والمبادئ قوانين روحانية لها دور كبير في التحكم في ظواهر العالم والحياة، وعلى هذا الأساس نجد أن "قوانين الآليات التي ظن أنها مرتكزة على أوطد أسس التجربة المحسوسة تركت منذ ذلك الوقت، بوصفها أوهاما خاسرة"⁽²⁾ وإن كانت قوانين فسرت مجموعة من الظواهر تبقى مجرد أوهام في حين الحياة تتطلب أكثر ذلك وأنه توجد هناك قوانين داخلية روحانية.

(1) _ينرويي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، المرجع السابق، ص143.

(2) _ روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة: محمد عيتاني، منشورات المعجم العربي، بيروت، (دط)، ص21.

فإن هذه هي النزعة الروحانية الميتافيزيقية، التي مثلها كل من رافيسون، ولا شليه، وإميل بوترو، وظلوا محافظين لها حتى قيل عنهم بأنهم رجال الهوية الفرنسية الحقة، كما أن هؤلاء الفلاسفة " في صراعهم مع الوضعية في نهاية القرن التاسع عشر، مع دعاواها التي أرادت أن تبتلع الفكر الفلسفي النظري، وأن تجعل من الدين حالة نفسية ذاتية وقفت الروحانية ضد أي معرفة علمية واثارت ضد العقل وأعلنت الحرب على العقلانية بشكل عام"⁽¹⁾.

إنهم فلاسفة أعلنوا عن ثورة حقيقة ضد كل التصورات العقلانية والمادية والعلمية، يكون هاجسها الأول صياغة نظرة ميتافيزيقية روحانية، من شأنها أن تؤسس وتبلور معنى الحياة من جديد لأن الأمر هنا يتعلق بمصير الحياة الإنسانية في نظرهم ومستقبلها، إن هذه الثورة الروحانية التي خاضها وأرسى دعائمها كل من بوترو، لا شليه، رافيسون مين دي بيران، وغيرهم، هي التي واصل نضالها الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون وانتقد العلم والتصورات المادية التقنية وكل النزعات التي بدت مغالية في آرائها ومعتقداتها.

(1) ت.أ. ساخا روفاء، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة وتقديم: أحمد برقايوي، دار دمشق، بيروت، ط1، 1984، ص89.

المبحث الرابع: ظهور الفلسفة البرغسونية.

قد يتساءل البعض ما جدوى الحديث عن البرغسونية؟ (Bergsonisme) أو على الأقل لما البرغسونية في هذا الأوان؟ إذا أردنا أن تكون لنا إجابات مقنعة وافية لملئ فراغ هذا الإشكال الجوهرى علينا الوقوف على بعض الخطوط العريضة التي تكشف لنا ذلك.

بداية تجدر الإشارة إلى أن البرغسونية من حيث هي فلسفة تتدرج في إطار التيار الروحاني الميتافيزيقي الذي مثله كل من لاشليه، رافيسون، بوترو، كما أنها فلسفة تنسب إلى مؤسسها الفرنسي "هنري برغسون" (Henri Bergson) (*) (1859_1941)، وقبل الحديث عن ظهور هذه الفلسفة، علينا أولاً أخذ الحطة والحذر من أن نتخيل كما يقال: "بأنها فلسفة أمسية جميلة يقضيها المرء في العبث والتسلية وقضاء الوقت"⁽¹⁾.

إنها فلسفة مفتوحة وليست مغلقة هذا من طبيعتها، تؤمن بالتغير والاستمرار والحيوية كما تنبذ كل تصور جاهز هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى كما قيل "من الصعب تصور ما كان عليه مجد برغسون في زمانه، وإذا استمر عمل مؤلف بحث في المعطيات المباشرة للوعي خلال القرن مرجعا لفلاسفة الحساسيات المتنوعة وأول من نذكر منهم جيل دلوز إنما لم يبقى الشيء الكثير من تفوقه الفلسفي والديوي بصورة أقل من معرفته الكونية"⁽²⁾ إن البرغسونية التي حظيت بهذا القدر من طرف المنشغلين بها،

(*) _ هنري برغسون (Henri Bergson) فيلسوف فرنسي يهودي ولد عام 1859م وهو من كبار الفلاسفة الروحانيين والمثاليين في فرنسا، كانت أسرته مستقرة في إنجلترا ثم جاءت إلى فرنسا، تخرج في مدرسة المعلمين العليا بفرنسا عام 1881م وأصبح أستاذ للفلسفة في الثانوي، في سنة 1900م تحصل في هذه الفترة ذاتها على شهادة الدكتوراه في الفلسفة، بأطروحة موسومة "ببحث في المعطيات المباشرة للشعور"، كان عضواً بالأكاديمية الفرنسية 1914م وحصل على جائزة نوبل للأدب عام 1927م توفي عام 1941م (هنري برغسون، التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، ومراجعة نجيب بلدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015، ص5).

(1) زكريا إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص13.

(2) _ لويس فايباني، فرنسا وفلاسفتها في مائة عام، المرجع السابق، ص209.

ومن حيث هي فلسفة تنتمي إلى حقل التيار الروحاني الميتافيزيقي، ظهرت هي الأخرى في الفترة التي ظهر فيها هذا التيار الروحاني، حتى هذه الفترة كانت بحاجة ملحة إليها ولهذا يصعب علينا في غالب الأحيان تصور الأهمية، والشهرة، والذيع الذي كانت عليه هذه الفلسفة، لقد شكلت فعلا المرجعية الفكرية للفكر الفلسفي الفرنسي خاصة والفكر الفلسفي الغربي المعاصر عموما، إبان النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين، أي في نفس الفترة التي ذكرناها سابقا والتي احتدم فيها الصراع بين المادية التقنية الآلية والروحانية لدرجة أن تمخضت فيها أزمة عميقة مست بالدرجة الأولى الفكر عامة وثانيا غيرت مسار الفكر الغربي خاصة إن صح هذا التعبير.

من هنا إذا كانت المذاهب السابقة "عملت على تدعيم المذهب الروحي في الفلسفة الفرنسية وحاولت إنقاذ الحرية الإنسانية من الآلية العلمية فليس من شك أن الفيلسوف الذي أقام مذهباً روحياً وعمل على دحض الآلية وتقرير الحرية الإنسانية من حيث هي واقعة من وقائع الشعور الإنساني هو برغسون، وحقيقة أن هنري برغسون تأثر إلى حد بعيد بهذه الاتجاهات السابقة وأن هذه الاتجاهات كانت إعداداً مباشراً لفلسفته"⁽¹⁾.

وعلى هذا فالبرغسونية هي مجرد استمرار للتجربة التي كان عليها التيار الميتافيزيقي الروحاني السابق، والمتمثلة في نقد الحتمية العلمية و التصورات المادية التقنية التي ظهرت بشكل كبير في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي كان العلم يقدمها عن العالم والحياة، لقد فسح المجال أمام نموذج الحتمية الروحانية، وفضلا عن ذلك فلسفة قدمت رؤية ناقدة قريبة من رؤية التيار الروحاني الذي كان سائداً سواء التيار النقدي أو التيار الروحاني الميتافيزيقي، والذي كانت بدايته مع "فكتور كوزان" مين دي

(1) _حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1963، ص. ص 15_16.

بيران" ومثله بعد ذلك الكثير من الفلاسفة اللاحقين الذين اتبعوا طريقهم، كجول لاشليه، إميل بوترو فليكس رافيسون وغيرهم.

يقول برتراند راسل: "هنري برغسون (H.Bergson) (1859_1941) ينتمي إلى التراث اللاعقلي الذي يرجع إلى روسو والحركة الرومانتيكية. وقد أكد برجسون كالبرجماتيين أهمية الفعل فوق كل شيء آخر وكان يعبر عن قدر من نفاذ الصبر اتجاه الاستخدام الدقيق والنزيه للعقل في الفلسفة والبحث العلمي فمن أهم سمات الفكر العقلي بحثه عن الدقة"⁽¹⁾.

ومن هنا تكون البرغسونية فلسفة لاعقلانية، تشربت في الكثير من المصادر، كالثقافة الرومانتيكية والبرجماتية وعندما يقول راسل الرومانتيكية يقصد بها تلك الحركة التي ظهرت أيضا في القرن التاسع عشر والتي كان لها أثر كبير في توجيه الفكر الغربي أما البرجماتية يقصد بها تأثر برغسون الكبير بالفلاسفة الأمريكيين البراغماتيين وعلى رأسهم الأمريكي وعالم النفس "وليام جيمس"، لأنها فلسفة جاءت في الوقت الذي كانت فيه فلسفة "جون ديوي" سائدة في البيئة الأمريكية، وكلهم إنما تأثروا "بوليام جيمس" ولهذا كانت فلسفة تؤكد العودة إلى الواقع وبالتحديد الفعل الذي هو بمثابة معيار للدقة والتمايز، وقد كانت فلسفة _ البرغسونية _ شكل أرضيتها العديد من الميادين خاصة ميدان الواقع والتجربة لكن ليست على طريق العلم، وإنما هي مخالفة لطريق العلم لأن العلم الذي كان سائدا أعطى بعدا ماديا آليا ميكانيكيا للواقع والتجربة.

إن الهدف الأولي والأساسي الذي تسعى إليه هذه الفلسفة، كما يقول راسل ويؤكد في مواطن كثيرة: " هو الدفاع عن حقيقة الصيرورة في التجربة. في مقابل تشويه

⁽¹⁾ _ برتراند راسل، حكمة الغرب، المرجع السابق، ص 202.

الصيغ الجامدة التي تنتمي إلى العقل وصورته عن العالم⁽¹⁾ ووفقا لذلك كانت فلسفة شأنها شأن بعض الفلاسفات التي ترفض التصورات الجاهزة، والتي يعمل العقل على تنصيبها وتركيبها مباشرة من خلال الظواهر، ولهذا برغسون ذاته من خلال هذه الفلسفة ينتقد مسألة المنهج والمذهب التي كانت سائدة، خاصة مع العلم في طريقة إدراكه وفهمه للظواهر الموجودة في العالم الخارجي، وبالتالي يرفض تلك الطريقة التي مثلها العلم، ومثال ذلك نجد "المنهج الرياضي الذي يفضي إلى تكوين مذهب مغلق"⁽²⁾ يتأكد إلى هذا الحد أن مسألة المذهب عند برغسون على خلاف كل المذاهب العلمية التي كانت سائدة، لأن برغسون يعطي قراءة جديد لفكرة ما يسمى "بتكون المذهب" إنها فكرة لا تقل أهمية أساسها أننا بإمكاننا تشكيل مذاهب معينة، لكن بأي معنى يمكن أن نقر بأنها مذاهب إذا كانت مذاهب مغلقة؟ أو بالأحرى تكون مذهب عاجزة أحيانا عن الجواب عن الأسئلة التي تطرحها الحياة؟

لعل الفلسفة البرغسونية بهذه الأسئلة التي تطرحها هي فلسفة تشخيص للواقع والحياة، هذا ما جعل برغسون يقول: "إن الذي يقلق سواد الناس ويؤرقهم ويعذبهم لا يحتل المكان الأول في تأملات الميتافيزيقيين. من أين جئنا؟ وما نحن؟ وإلى أين المصير؟ تكلم أسئلة حيوية سرعان ما نواجهها لو كنا نتفلسف دون أن نمر بالمذاهب الفلسفية. إلا أن الفلسفة المفرطة في التمذهب تضع بيننا وبين هذه المسائل مسائل أخرى"⁽³⁾.

(1) _ برتراند راسل، حكمة الغرب، المرجع السابق ، ص203.

(2) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مكتبة الأنجلو المصرية، دار وهدان للطباعة والنشر، ط2، 1978، ص37.

(3) _ هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، (دط)، 2008، ص14.

إن برغسون حسب هذا القول يريد أن يعطي صورة جديدة للمذهب على أساس أنه مذهب يعالج القضايا المطروحة في الحياة، والمتعلقة أيضا بالوجود الإنساني، وإلا فما قيمة المذهب دون هذه المهمة، ولهذا توجد هناك إمكانية للتفلسف خارج المذهب الجاهز والمغلق، ومن المؤكد أنها فلسفة برغسون من الفلسفات المناهضة لفكرة المذهب المغلق لأنها تعمل على دعم فكرة المذهب الذي قوامه الانفتاح والتغير والإستمروارية، وهذا هو الخطأ الأساسي الذي وقع فيه العلم سابقا، خاصة عندما كان هدفه الوحيد هو بناء مذاهب شامخة مغلقة انطلاقا من التجربة والواقع، ولو أن برغسون بهذا الرأي لا يعني ذلك أنه ضد العلم بقدر ما أراد أن يصحح ويوضح فكرة بناء العلم للمذهب، لأن الهدف من المذهب ليس فقط نقل الصور الموجودة في الواقع والتجربة، وإنما المذهب هو الذي يقدم لنا طريقة معرفية دقيقة على أساسها نصل إلى ماهية الواقع والتجربة، ونحن ندرك "أن العامل الحاسم في توجيه برغسون نحو الإهابة بالتجربة والوقائع هو بوترو ولقد أوضح بوترو أن مهمة الفيلسوف ليست هي التعميم ووصف الوقائع في إطارات مصنوعة من قبل إن المنهج السليم هو الذي يكفل لنا الالتصاق بالوقائع الأصيل (...). غير أنه منهج خصب يفضي إلى تقرير الحرية"⁽¹⁾.

يتأكد من خلال ما سبق أن الموقف الذي اتخذته برغسون اتجاه العلم سببه هو تأثره بالعديد من الفلاسفة الروحانيين الفرنسيين السابقين، وهذا ما ذكرناه فيما سبق لكن نجد من بينهم إميل بوترو الذي هو الآخر أعلن انتقاده الشديد للحتمية العلمية، استلهم منه القواعد الأساسية التي مكنته من التفلسف في قضايا العصر.

بناء على هذا يكون ظهور البرغسونية في خضم هذه الصعوبات، والظروف التي كانت سائدة مع العلم في فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر تقريبا حتى بداية القرن العشرين، ظهور في أحضان الأزمة والصراع الذي ميز تلك الفترة، وعلى هذا

⁽¹⁾ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص 39.

الأساس أرادت أن تركز أهم مبدأ أساسي عبر عنه مؤسسها هنري برغسون هو أن: "الفلسفة لن تكون بعد اليوم بناءا يشيده فرد ولا مذهباً فلسفياً يقيمه مفكر بل ستحتل وستقتضي إضافات وتصحيحات وتقيحات: تتقدم كالعالم الوضعي سواء بسواء، وتنشأ هي الأخرى بتعاون"⁽¹⁾ وهذا هو الشعار الذي ينبغي أن تتخذه وتعتمده كل المذاهب التي تأسست من قبل، لأن هدف برغسون هو تبيان الفائدة من بناء المذهب^(*) خاصة إذا كان مذهب يفتقد لأدنى الممارسات النقدية الإبستمولوجية التي تجعل منه يشخص يحلل الواقع حتى يكون مذهباً مفتوحاً وليس مغلقاً قائم على تصورات مغلقة، وعليه ما كان سائداً قبل برغسون من مذاهب فلسفية ونزعات فكرية بل حتى الفلاسفة الذين مثلوها لم يتعمقوا طبيعة الوجود ذاته وإنما افترضوا الوجود من حيث هو وجود على حد تعبير أرسطو وسرعان ما انتقلوا إلى الكيفيات ومظاهر الوجود بينما كان يجب التفرقة بين الوجود ومظاهره وهذا هو ما يفعله برغسون يبدأ بالمظاهر ويتعمق ويحفر حتى يصطدم بالوجود ذاته فإذا به ديمومة"⁽²⁾ ويتضح هنا أن فلسفة برغسون فلسفة تشخيص للواقع كما تسعى إلى إعادة التفكير في كيفية العثور على كل الآليات التي بها يتم إدراك وفهم وتعمق الوجود والواقع، هذا ما أدى ببرغسون إلى انتقاد الكثير من الفلسفات والنزعات العلمية من منطلق أن "نشأة أية فلسفة جديدة تبدأ من إنكار (...) التيارات السائدة"⁽³⁾.

(1) هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، المصدر السابق، ص. 16_17.

(*) إن استخدام كلمة مذهب هنا هي من أجل توضيح وبناء المعنى ولو أن برغسون يرفض كلمة مذهب لأننا لو نعود إلى فلسفته من خلال مؤلفاته لنتساءل كثيراً أي منهج يتبعه برغسون، وأي مذهب من المذاهب يمكن تصنيف مذهب برغسون وغيرها من الأسئلة التي تطرح نفسها من هذا القبيل، لكن الأمر أبعد من ذلك برغسون أراد لفلسفته أن تكون مفتوحة لذلك تقاسمها العديد من الميادين علم النفس، البيولوجيا، وكثيراً من الجوانب التي شكلتها، ولهذا في نظره التمدد جمود وصناعة جاهزة في حين الفلسفة الحقة أبعد ما تكون عن هذا المفهوم.

(2) كامل محمد عويضة، برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط1، 1993، ص13.

(3) عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج2، المرجع السابق، ص323.

ومن هذا القبيل يكون هذا هو الطريق الذي سلكته فلسفة برغسون بحكم أنها انتقدت وأنكرت دعاوى العديد من الفلسفات المادية، والمذاهب العلمية، والنزعات العقلية المطلقة، التي ذاع صيتها في القرن التاسع عشر والتي فسرت الواقع والحياة بمنظورات مادية تقنية، ميكانيكية وضعية، وحتى الفلسفات العقلية التي مثلها الأفلاطونيين وغيرهم من الفلاسفة الذين اعتنقوها، بالإضافة إلى ذلك نجد أن "الثورة الكبرى التي أحدثتها الفلسفة البرغسونية في عالم الفكر إنما تتمثل أولاً وقبل كل شيء في تمرداها على ذلك الكسل العقلي الذي تنطوي عليه سائر النزعات العقلية المطلقة"⁽¹⁾ لاشك أنها فلسفة ليست ضد العقل بقدر ما هي فلسفة إعادة بناء للعقل، ومختلف آليات تفكيره، كما أن هذا الكسل العقلي تجلى بالنسبة لبرغسون منذ تاريخ العقل وطريقة استخدامه في مجال المعرفة من أجل استقصاء حقيقة الظواهر والأشياء، لذلك كانت فلسفة أسست لميتافيزيقا جديدة لا يكون منطلقها العقل وإنما الحدس الذي هو منهج مكمل للمنهج العقل، أو الحدس كتكملة للعقل، لأن العقل هنا مجرد أداة مساعدة لهذا كانت الحملة التي شنتها البرغسونية في هذا المجال إنما كان الهدف منها هو تقديم البدائل التي تحرر العقل من كل الإنزلاقات التي يتعرض لها.

وبالتالي فالعقل كما بدا استخدامه فيما سبق في نظر برغسون لا يستطيع أن يصل إلى الحقيقة المطلقة، أو يقدم تفكيراً دقيقاً عن الموضوعات، وهذا ما يبينه حينما يقول: "إن التفكير المبكر، السابق لأوانه، الذي يقوم به العقل على ذاته، يثبطه عن التقدم، في حين أن التقدم الخالص البسيط يقربنا من الهدف ويرينا فوق ذلك أن العقبات التي أشير إليها، هي في معظمها مفاعيل سرابية"⁽²⁾ يتبين من خلال هذا القول أن التفكير الذي كان يمارسه العقل لم يحقق له تقدماً كما يعتقد برغسون لأن طريقته في التفكير في حد

(1) زكريا إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص 14.

(2) هنري برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1991، ص 06.

ذاتها جعلت منه يبقى في دوامة مغلقة، وذلك ما يتجلى في تاريخ العلم، وبالتالي مع برغسون إن التقدم الفكري لن يتحقق بدون وضع بديل للعقل، وإن كان فيما بعد سيقدم برغسون هذا البديل الذي يتجلى في العودة إلى التجربة الباطنية عن طريق الرؤية (vision) أو الحدس الذي هو طريق الميتافيزيقا والفلسفة، وبناء على تكون هذه الرؤية أو هذا الحدس كما يعرف هو المنهج الذي تأسست عليه البرغسونية.

بالإضافة إلى هذا يقول "فردريك ورمز عن برغسون:" أن مكانة برغسون المحورية في الحقبة الفلسفية ما بين (1890_1941) هي بالتحديد ذلك التمييز المحكم والدقيق أين أدرك للمرة الأولى مشكل الحياة ونقد العلم وأكثر من ذلك مشكلة العلاقة ما بين المعرفة والحياة"⁽¹⁾.

فإذن قيمة البرغسونية في هذه الفترة تجلت هنا خصوصا عندما بلورت رؤية فلسفية جديدة أدركت من خلالها عمق الأزمة خاصة عندما أصبحت مفاهيم الحيوي، الحياة، المعرفة الروحانية، بدت غامضة، وبالتالي كان في مهامها الأساسية أن تقف موقف نقد وتشخيص لها، بدليل أن كل الإنجازات التي حققتها الحتمية العلمية في هذه الفترة لم تفي بمتطلبات الإنسانية، وحتى كل المناهج والوسائل المعرفية التي كانت تعمل على صياغتها في فهم الواقع الحياة غير كافية وعليه كانت فلسفة برغسون كما ذكرنا هي وليدة هذا الوضع الذي حل بالفكر والإنسان والذي قد يهدده مستقبلا نتيجة ما ينتجه عقله ولذلك أرادت الكشف عن كل الإنزلاقات التي مر بها العقل وكل النتائج التي حققها، وإعادة فحصها، لأن الهدف هنا يكمن في نظر برغسون في استخدام العقل ، كأن برغسون أخذ ما ذكره ديكارت في كتابه مقال عن المنهج حينما قال: "على أي وجه حاولت أن أقود عقلي"⁽²⁾ إذن على العقل أن يعترف هنا أي طريق يسلكه اتجاه الواقع

⁽¹⁾ _Frédéric Worms, *Bergson ou les deux sens de la vie*, quadrige, puf, France , p.23.

⁽²⁾ _رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية،

والتجربة، لأن ذلك هو الأهم بالنسبة إليه في اعتقاد برغسون، وهذا يدل كذلك على أن "نزعة برجسون العقلية هي في صميمها نزعة مرنة تحرص دائما على أن تظل مخصصة للواقع أمينة على ثرائه وجدته وصيرورته المستمرة. وكيف يظل الفيلسوف مخلصا للواقع، إن لم يتجه بنظره نحو التجربة محاولا أن يراها على حقيقتها" (1).

يتضح عبر ما سبق أن البرغسونية هي فلسفة لا عقلانية، ما يريد الكشف عنه من خلالها برغسون هو تشخيص "مرض الواقع" والذي تسبب تقريبا في مرض التاريخ كما عبر عنه "نتشه" من قبل خصوصا عندما بين هو الآخر بأن المرض اليوم هو "مرض التاريخ" فإذن بحسب برغسون علينا الإهتمام أكثر بهذا الواقع الذي أغفله الفلاسفة السابقة، والتي كانت تقدم تصورات فارغة عنه، وفي نظر برغسون الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة التي تتجه إلى الواقع مباشرة لبناء هذا الواقع واكتشاف الماهية الحقيقية له، وهذه هي الفلسفة الأكثر تواضعا، أو كما يقول: "كم يكون من الأفضل إتباع فلسفة أكثر تواضعا تذهب بخط مستقيم إلى الهدف دون قلق حول مبادئ تتعلق بها هذه الفلسفة، فلسفة لا تطمح إلى يقين مباشر، فلسفة لا يمكن أن تكون إلا زائلة وعارضة، ويكون هناك تصاعد تدريجي نحو الضوء، ونكون نحن محمولين، بتجربة تزداد اتساعا نحو احتمالات تزداد ارتفاعا، وترمي كما لو كان هناك حد نحو يقين نهائي" (2) إنها فلسفة تؤمن بالتواضع الفكري والتدرج في عملية التفكير واستقصاء الحقائق بصورة جلية وواضحة، وهذا ما هو غائب في تاريخ العلم، والمعرفة الطبيعية خاصة والتي كانت ذا سلطة كبيرة في كافة المجالات لدرجة أن الإنسان كما يقول هوسرل: "يستغرب وجه الاستفادة من الافتراضات المأخوذة من المعرفة الطبيعية" (3).

(1) زكريا إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص 15.

(2) هنري برغسون، الطاقة الروحية، المصدر السابق، ص 07.

(3) إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت_ لبنان، ط1،

إن هذا ما يستغريه برغسون منذ قرون طويلة، وجعل منه ذلك الفيلسوف الذي يريد بناء العلم والفلسفة من جديد، لأن في نظره كل الفلسفات سواء منها العلمية أو العقلانية التي أعلنت ظهورها منذ بداية القرن التاسع عشر إلى غاية نهايته وغيرها فرضت نمط تفكير مغلق أو كما قال برتراند راسل فيه: "اتجه عقل الإنسان إلى خنق غرائزه، أو سلبه بذلك حريته ذلك لأن العقل يفرض قيوده الذهنية الخاصة على العالم، فيقدم بذلك صورة مشبوهة له"⁽¹⁾.

من هنا تتبأ برغسون إلى مستقبل العقل الذي سيصبح خطرا على نفسه، وعلى الإنسان والحياة، هذا إنما يدل على أن فلسفته تسعى إلى تتجب كل التهديدات التي يمارسها العقل، عن طريق كامل استعاراته المرئية ولهذا تقول حنه أرندت: "منذ برغسون، أصبحت الفلسفة قليلا ما تلجأ إلى الاستعارة المرئية"⁽²⁾ بهذا الطابع المميز لها أصبحت فلسفة اكتسبت شهرة واسعة في أرجاء عديدة من العالم بحيث استجاب لها كل المنشغلين بالفلسفة من الداخل والخارج، كونها فلسفة أساسية هي التي مثلت العصر إن صح التعبير، وذلك لما لها من أهمية كبيرة تضاهي الأهمية التي كانت قد اكتسبتها الفلسفة "الديكارتية" من قبل، خاصة في فرنسا منذ قرون طويلة، على أساس أنها أعادت كذلك إحياء سمعة المشهد الثقافي والفلسفي في فرنسا خاصة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

زيادة على ذلك نجد أن برغسون في حد ذاته "استمد فلسفته من أعماق روحه وفي هذه الأعماق ينبغي أن ننفذ إذا شئنا أن نجيد فهمها لكن هذا ليس أمرا سهلا، ذلك لبرغسون فضلا عظيما في ابتكار تعبيرات جديدة موفقة وفي إشاعة الروح في الألفاظ

⁽¹⁾ برتراند راسل، حكمة الغرب، ج2، المرجع السابق، ص204.

⁽²⁾ حنه آرنت، حياة العقل، ترجمة: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت_ لبنان، ط1 2016، ص166.

وفي الجمع بين الوضوح والعمق⁽¹⁾ أي أن هذه الفلسفة من هذه الناحية هي وليدة التجربة الباطنية الداخلية لبرغسون، ومن ثم يصعب وصف كل العالم الذي تتحرك فيه لأن عالمها هو عالم الذات والتجربة الباطنية، ولذلك فالمتأمل لهذه الفلسفة بدقة يجد أنها كثيرا ما تتميز بنوع من الدقة والصرامة، وهذا أولا يعود، إلى طبيعة وأسلوب برغسون في عرض أفكاره وكذا معالجته للمشكلات، وثانيا التعامل مع فضاء الذات ليس بالأمر الهين على اعتبار أن هذا الفضاء هو فضاء واسع بالنسبة لكل من أراد أن يفكر ويبحث فيه، كما أن هذا لا يمنعنا أيضا من القول بأنها فلسفة تشربت كثيرا من منابع الفكر الماضي، ونعني بذلك استمدت بعض أصولها من الفلسفات السابقة التي مثلها كل من أفلوطين، ديكارت، سبنسر، البرغماتية، فلسفة سبينوزا، وغيرها من الفلسفات التي شكلت قاعدتها الأساسية وأكثر من ذلك البرغسونية من حيث هي فلسفة شديدة التعلق بالعلم الحديث، نشأت تقريبا بين أحضانه، ومن هنا تكون كل هذه الاتجاهات الفكرية هي المقدمة الأساسية التي جعلت من برغسون يغير مسار الفلسفة المتوجه إلى العلم نحو الميتافيزيقا من حيث أن هذه الأخيرة تمثل الطريق الصحيح الذي تقتضيه الفلسفة لبلوغ المطلق وكذا الموضوعية واليقين.

لقد كانت هذه الفلسفة ذو توجه ميتافيزيقي وبرغسون أرادها كذلك، لأن في اعتقاده هذا هو السبيل الوحيد الذي يوصلنا إلى الماهيات الحقيقية عن طريق الحدس لأجل إعادة النظر في مفاهيم الزمان، الحرية، الحركة، العقل، الذاكرة، وغيرها من المفاهيم. كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن هذه الفلسفة _فلسفة برغسون_ استطاعت أن تتصدى لذلك التقدم الذي حصل في ميدان العلم، والذي كان كما وصف " تقدما سريعا وحاسما، خلال القرن التاسع عشر ضمن له سيادة لا تجدد، على وجه التقريب، لقد اكتسب قطاعات المعرفة شيئا فشيئا، ووجد أو اعتقد أنه وجد، في كل مجال من مجالاتها قوانين

(1) _ج_ بنروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ج2، المرجع السابق، ص179.

صلبة وحتمية قاسية فظهر العالم في ذلك الحين وكأنه منظومة واسعة وميكانيكية تتسلل فيها الأسباب والنتائج بصورة جبرية⁽¹⁾.

كما أن هذه الفلسفة هي فلسفة تسعى لتغيير هذا المنظومة الفكرية العلمية التراكمية التي أنبنى عليها العلم، والتي كانت قائمة على مبدأ يدعى "مبدأ التخلي" ولهذا يقول فرانسوا ماير: "ضد هذا التخلي هنا فكر برغسون كله احتجاجا، وكانت مؤلفاته بأكملها إصلاحا ووعودا للتوكيد على الفكر، وحرية الخلاقة"⁽²⁾ يتضح إلى هنا أن المتأمل في فكر برغسون عموما يجده كما يعبر عنه الكثير من الباحثين والدارسين بأنه فكر له ميزته الأساسية في تاريخ الفكر الفلسفي عموما، والفكر الغربي خصوصا كونه "يتطور من خلال ديناميكية خاصة"⁽³⁾ هذا ما جعل البعض يعتبره كذلك بصاحب الفكر الخلاق وهذا ما يوضحه مؤلفه الشهير "التطور الخلاق" والذي كتبه سنة 1907م، أي أنه أسس لفكر خلاق عماده فهم وصياغة الواقع على الوجه الدقيق وبناءه بناءا خلاقا.

من خلال هذا الموقف استطاع برغسون أن يؤسس لفلسفة بدائية تدعى بفلسفة الحياة وكان أكبر ممثلا لها في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، ورغم ظهور العديد من المحاولات الفلسفية المتوفرة وقدمت ما قدمته، إلا أنها فلسفة بمثابة مرجعية فكرية أساسية إن لم نقل هي إضافة فكرية متميزة في تاريخ الفكر الفلسفي، بحكم أنها عملت على توضيح الكثير من أفكار الغامضة في الفلسفات والنظريات الفلسفية السابقة خاصة في طريقة استخدام المناهج والكشف عن ماهيات الأشياء، كنظرية "هربرت سبنسر" في التطور، نظرية "زينون الإيلي" في الحركة، وكثير من نظريات الفلاسفة.

⁽¹⁾ _ فرانسوا ماير، برغسون، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الطباعة والنشر، بيروت، (دط)، (دس)، ص13.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص16.

⁽³⁾ _ Jean_ louis vieillard_ baron, Bergson, troisième édition, point delta, puf, 2009, paris P.25.

إن فرادة برغسون بفلسفته من بين الفلاسفة كلهم "يرفض أن يقيم نظرية الوجود على نظرية المعرفة إذ ذلك يقتضي الانزلاق إلى الفلسفة النسبية التي ترمي إلى إحالة الفلسفة علما رياضيا أو فيزيائيا"⁽¹⁾ لأنه يبحث دائما في بناء فلسفة يكون طريقها هو طريق الميتافيزيقا الذي يتخذ وسيلة أساسية في بلوغ الحقائق، هي الحدس أو كما يعرف عند برغسون "بحدس الديمومة" هذا المنهج الذي يؤدي إلى معرفة طبيعة التجربة الداخلية والباطنية والتي على أساسها يتبين معنى الواقع.

إن برغسون في هذه المسألة يأخذ بأفكار مين دي بيران، وذلك في محاولته إقامة علم ينطلق من السيكولوجية الباطنية أي بناء ميتافيزيقا تتحدد انطلاقا من هذه التجربة الباطنية، "وهذه هي محاولة برغسون وهي محاولة ناجحة من بعد المحاولة الفاشلة لدى بيران، ذلك أنه يقيم التجربة السيكولوجية على أساس نقد الموضوعية العلمية والمحاولة تبدأ بالكشف عن المعطيات المباشرة للشعور"⁽²⁾ ومعنى ذلك أن فلسفة برغسون من هذا المنظور هي استمرار لبعض الجهود التي كان "مين دي بيران" قد وضعها من قبل من حيث أنه جعل التجربة السيكولوجية هي العامل والمحور الرئيسي لبناء أي علم وهذا ما تجاهله العلم منذ قرون طويلة، لأنه كان اهتماماته متوجهة إلى دراسة الظواهر من الناحية العلمية الكمية وليس من الناحية الكيفية الشعورية.

ولهذا برغسون بفلسفته يؤيد موقف مين دي بيران الذي يرمي إلى إعادة تشكيل أفق الحياة من جديد وإعطاء الوجود صبغته الجوهرية الروحانية، ومن هنا كانت مهمة فلسفة برغسون هو التأكيد "أن العلم ينطوي على قصور وغير مكتمل بذاته، وأنه نفسه بحاجة إلى أساس أو نوع آخر من العلم"⁽³⁾ وذلك نتيجة لما كان يحققه من نتائج نسبية.

(1) _مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص47.

(2) _ المرجع نفسه، ص48.

(3) _سعيد توفيق، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2016،

كما تجدر الإشارة أيضا إلى أن برغسون أراد أن يبين بفلسفته أن "العقل هو أداة العلم، أما الحدس أو الوجدان فهو أداة الفيلسوف، العقل لا يدرك إلا المادة أما الوجدان فيضعنا فورا في داخل الواقع، ويجعلنا نشهد الصيرورة الخالقة، ولما كان العقل يتجه دائما نحو الفعل، نحو ما هو مفيد عمليا فإنه لا يعطينا غير معرفة عملية جزئية"⁽¹⁾ لكن فلسفة برغسون أبعد بكثير أن تكون مهمتها الحصول على المعرفة العملية والجزئية وصحيح كما يقال أن برغسون "دافع عن فكرة الفلسفة هي معرفة وضعية ومن أجل الوصول إلى هذه المعرفة ينبغي إزالة العقل الجمعي الذي همه الوحيد التوجه نحو العقل الفعال الذي يثبت على إدراك يبتر الحقيقة ولا يحفظ غير ما يتوافق مع مصالحنا النفعية"⁽²⁾ لكن تبقى فلسفة تريد معرفة التجربة الداخلية الباطنية للذات وتأكيد دورها الفعال في معرفة التطور والتغير الذي يحدث في العالم الخارجي، وهذا يدل على أن فلسفته هي فلسفة لا تؤمن بالتطور الذي فسره العلم والذي تحدده العوامل الطبيعية.

كما أن هذه الفلسفة لم تترك ولا باب من أبواب المعرفة إلا وطرقته وذلك كثيرا ما تتردد على لسان الدارسين بأنها فلسفة، ذات انفتاح كبير على الكثير من الجوانب التي تخص معرفة الإنسان سواء الجانب النفسي، الاجتماعي، أو البيولوجي، الديني وغيرها من الجوانب التي ظلت محافظة لها، ولعل هذا ما جعل هذه الفلسفة ذات تأثير كبير في ميدان الفكر لأنها ساهمت في إحياء كل الأبعاد التي فقدتها الحياة خاصة البعد الروحاني والحيوي الذي أعلن انكفائه تماما في زمن طغيان النزعة الوضعية ولذلك أدخلت حياة جديدة على الإنسان كثيرا ما تنزع إلى الروحانية بكل قيمها ومن ثم كما

⁽¹⁾ فؤاد كامل أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993، ص132.

⁽²⁾ _ Mark le Ny, découvrir la philosophie contemporaine, édition_ eyroles, 2009, paris. P.172.

يقال إنها " ليست أبدا فيزياء تحول، أو ميكانيكا، أو علم الديناميكا التحول بقدر ما هي فلسفة تنظيم وإعادة تنظيم، وفلسفة آلية (...) "⁽¹⁾.

إنها فلسفة بعيدة كل البعد عن الفلسفات العقلانية وكل العلوم التي كانت سائدة والتي اصطنعت لنفسها مناهج علمية تجريبية للوصول إلى نتائج لا تخرج عن إطار التكميم ونتيجة لذلك هي فلسفة تدعو للتغيير، إذ تعمل على تنظيم كل هذا التراكم العلمي النسبي الذي نتج عن العلم، وبالتالي هي فلسفة الحدس والديمومة التي تبين أن الحياة يحكمها تغير وتطور خلاق يسري داخلها وزمان شعوري حي تحيا داخله الذات لكن العلم بنظرياته على الرغم مما قدمه في تاريخه من إنجازات عظيمة إلا أنه لم ينتبه بعد إلى مثل هذه القوانين الروحانية المتحركة في الحياة والتي تمثل دعائمها الحقيقية.

ومن هذا المنطلق يقول برتراند راسل: " فلسفة برغسون بخلاف معظم مذاهب الماضي، فلسفة ثنائية: فالعالم عنده ينقسم إلى قسمين متباينين: الحياة من جانب، ومن جانب آخر المادة أو بالأحرى ذلك الشيء الجامد الذي ينظر إليه الفكر كمادة والعالم بكافته هو الصدام والصراع بين حركتين متعارضتين: الحياة التي تصعد إلى أعلى والمادة التي تهبط إلى أسفل "⁽²⁾ أي أن هذه الفلسفة حسب برتراند راسل فسرت العالم من خلال عنصرين أساسيين: وهما الحياة والمادة، وهو الموضوع الأساسي الذي تشغل عليه فلسفة برغسون، فبينت جميع الاختلافات والتناقضات أي الحياة من جهة والمادة من جهة أخرى، وعلى حساب هذا أرادت البرغسونية الحسم في هذه المسألة التي ظلت منذ قرون تعترض الفكر الغربي عموما، والتي بدت المركز بالنسبة له هذا ما أدى إلى بروز العديد من النزعات المادية كالنزعة الآلية والغائية المغالية لذلك يقول برتراند

⁽¹⁾ _ Charles Péguy, not sur m. Bergson et la philosophie bergsonienne, note conjointe sur m. Descartes et la philosophie cartésienne, quatrième édition nerf, 1935, Gallimard, paris. P.12.

⁽²⁾ _ برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج3، 1977، ص 439.

راسل: "النزعة الآلية والنزعة الغائية تعانيان من ذات النقص. فكلتاهما تفترض أنه ليس ثمة طرفة جوهرية في العالم (...) و ضد هاتين النزعتين معا (...) يأخذ برغسون بأن التطور هو في الحقيقة تطور إبداعي أشبه بعمل الفنان، دافع للفعل حاجة غير محددة، توجد لدينا (...) "⁽¹⁾ بمعنى أن التطور الذي كانت تفسره تلك النزعات في اعتقاد برغسون شوه معنى الحياة، ولأن التطور في الحياة ليس هو تلك الصيرورة التي تتحدد بفعل القوانين الطبيعية كما الحال مع "داروين"، "سبنسر"، وغيرهم، بل في نظر برغسون تطور حي خلاق يسري في الوجود والحياة كما أنه يحمل في طياته معنى الحياة و يرسم خطة مستقبلية للوجود الإنساني لأنه كما يقول برغسون وهو يعبر عن ذلك: "ليس ثمة ريب في أن وجودنا الذاتي هو الوجود الذي نراه أكيدا إلى أكبر حد والذي نعرفه على أكمل وجه (...) "⁽²⁾ أي هذا الوجود الذاتي يعد بمثابة حقيقة الحياة وهذا الوجود الذي أخطأ في حقه العلم بل تسبب أكثر في إهماله، هدف برغسون بفلسفته يتمثل في الواقع في لفت الانتباه إلى مشروعية هذه القضايا الجوهرية التي يتأسس عليها الفكر كالوجود، المصير، الحياة، وكل ما له دلالة بالنسبة للإنسان، هذا ما جعل هذه الفلسفة تعمل على خلق مذهب جديد يعالج معنى الحياة في صميم قائم أساسا على تفعيل النظرة الحيوية فيها، لهذا نرى دائما برغسون كثيرا ما تتداول لديه الكثير من المفاهيم وهو في طبيعته يصر على فهمها وتبينها كالعقل، المادة، الحياة، ملكة الرؤية، أو الحدس، بالإضافة إلى كل المفاهيم الأخرى التي تشكل فلسفته، وبناء على هذا يضيف راسل محاولا بذلك أن يصف لنا البرغسونية على أدق وجه بأنه ينبغي أن نضع في اعتقادنا أنه: "إذا سمح لنا أن نضف صورة أخرى للصور العديدة التي تمثل فلسفة برغسون يمكننا أن نقول أن العالم سكة حديد مغلقة واسعة الأرجاء تكون الحياة فيها القطار الصاعد، والمادة هي القطار الهابط، ويتألف العقل من مشاهدة القطار الهابط حتى يتخطى القطار الصاعد

(1) _ برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية ، ج3، المرجع السابق، ص440.

(2) _ هنري برغسون، التطور الخالق، المصدر السابق، ص12.

الذي نكون فيه وواضح أن الغريزة أو الحدس هو الملكة الأسمى التي تركز انتباهنا على قطارنا⁽¹⁾.

هذا هو الوصف الذي تتحلى به البرغسونية خاصة عندما نتأمل في طبيعتها وعمقها، إذ نشعر بالفعل إزاء حركة سير هذه القطارات التي تنتقل من نقطة لأخرى فلو تأملنا قطار المادة لنجده قطار ينتظره العقل، ولكنه يتأمل في الوقت ذاته القطار الذي يتخطاه كما يبين لنا ذلك الفيلسوف الإنجليزي راسل وهو قطار الحياة الذي ينتظره الحدس أو ملكة الرؤية، والغريزة وما أعظم هذا القطار الذي يجذب الكثير من الأنظار، كما يجذب كذلك بالضرورة العقل وهو يشاهده حينما يتخطى قطاره وتلكم هي الحركة التي لا تتوقف والتي على الفكر اليوم أن يكتشفها، هذا ما جعل برغسون يقول: "إننا نعبر بالضرورة بواسطة الكلمات ونفكر في الغالب في المكان، وبتعبير آخر، إن اللغة تشترط أن نضع بين أفكارنا تلك التمييزات الواضحة والدقيقة نفسها وكذا الانقطاع الذي يحدث بين الأشياء المادية هذا التمثيل مفيد في الحياة العملية، وضروري في أغلب العلوم"⁽²⁾.

ومن هنا تكون الحياة العملية من منظور برغسون هنا قائمة على هذا التمييز الواضح والدقيق للفكر، وإدراك كل الفروقات والإنقطاعات الموجودة بين ظواهر الأشياء. هذا ما يجب على العلم أن يكون على دراية به، في حين أنه تجاوز كل هذه الحقائق التي تعد أن صح التعبير من أكبر أولوياته، ورغم كل ما أحرزه في دراساته للظواهر وتعمقها عن طريق العقل إلا أنه كما يقول هوسرل: "كثيرا ما نسمع بأن العلم ليس له ما يقوله لنا في المحنة التي تلم بحياتنا إنه يقتضي مبدئيا تلك الأسئلة بالذات التي تعتبر

(1) _يرتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، المرجع السابق، ص442.

(2) _هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسن الزاوي، ومراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2009، ص19.

هي الأسئلة الملحة بالنسبة للإنسان المعرض في أزمنتنا المشؤومة لتحولات مصيرية، الأسئلة المتعلقة بمعنى هذا الوجود البشري بأكمله أو لا معناه⁽¹⁾.

نجد هنا نفس القضية التي حاولت فلسفة برغسون طرحها ومعالجتها سابقا خصوصا في فترة سيطر فيها العلم الوضعي والمادي بل وطرحت الكثير من التساؤلات حول هذا الموضوع أي ما دلالة هذا العلم بالنسبة للإنسان والإنسانية جمعاء؟ وما الفائدة من العلم الذي لا دلالة له بالنسبة للوجود والحياة؟

لكن هذا أيضا ما جعل فلسفة برغسون تواجه العديد من الانتقادات كونها أنها "فلسفة لا عقلية أوهي ضد العقل"⁽²⁾ وهذه هي المحطة الأولى والأساسية التي توقف عندها الكثير من النقاد والمنشغلين بالبرغسونية، على أساس أنها أعلنت ثورة اتجاه العقل وذلك من حيث أنه وسيلة ومن وسائل المعرفة، أيضا نجد هذه الفلسفة وجهت نقدا لاذعا "ضد المذهب النقدي في تصوره لطبيعة العقل من حيث أنه عبارة عن مجموعة من تصورات مجردة لا تنطبق على شيء معين بالذات، بل على مجموعة من الأشياء"⁽³⁾ أي أن اهتمامات العقل هنا لا تخرج عن إطار ظواهر الأشياء، ولهذا مهمته الأساسية هي إنتاج تصورات جاهزة انطلاقا من هذه الأشياء الموجودة في العالم الخارجي، وفي اعتقاد برغسون هذه العملية ليست كافية للوصول إلى ماهية الشيء وحقيقته، كذلك ما يجب تأكيده أنه هذا هو الدافع الأساسي الذي جعل الكثير من المفكرين والفلاسفة، والنقاد يتصورون ويعتقدون أن البرغسونية فلسفة لا عقلية ومناهضة للعقل في حين سبب هذا التصور "هو هذا الخلط بين البساطة والسهولة...". وفلسفة برغسون ذاتها لم تكن إلا احتجاجا على كل كسل عقلي، ونفورا من كل ما هو جامد، واندفاعا نحو كل ما هو

(1) _ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترندنتالية، ترجمة: د.إسماعيل المصدق، ومراجعة: د. جورج كتورة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008، ص44.

(2) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص61.

(3) _ المرجع نفسه، ص63.

خصب متجدد، متجاوزا في ذلك كل ضروب السهولة اللفظية، والتصورات الجاهزة، والأفكار التامة المعدة من ذي قبل. وكل ذلك قوامه الجهد والتوتر والدقة⁽¹⁾ بناء على ذلك يتضح أن فلسفة برغسون رغم ما تلقته من انتقادات بالخصوص المبادئ والأفكار التي تقدمها، إلا أنها دائما تصر على نقطة جوهرية مفادها مثلما يقول هوسرل: "يجب أن تنشأ مرة أخرى فلسفة نظرية لا يتم تبنيها تقليديا بكيفية عمياء بل يجب أن تنشأ من جديد على أساس البحث والنقد الشخصيين"⁽²⁾ وبناء على هذا ينتج هناك فكر مهمته الأساسية في البحث هي الدقة والصرامة والبحث عن طبيعة الأشياء ومعرفتها في ذاتها، ونتيجة لهذا الطرح يمكن أن نعتبر كما يقول جاك ريكوا "jaques ricot": "أن فلسفة برغسون كلها في تمايز جلي عن الميادين السابقة ولا يمكن اعتبارها بوجه آخر غير تلاق مع المعرفة العلمية في عصرها أي أن البحث العلمي هو الذي تلقى بعثها ونتائجها في الوقت ذاته، بهذه الكيفية برغسون كان ضمن التقاليد الغربية الكبرى"⁽³⁾ لقد أفرد جاك ريكوا هذه الميزة الأساسية لهذه الفلسفة، خاصة عندما أدرك عمق مبادئها وصرامة منهجها خصوصا وأن الفكر في عصر هذه الفلسفة، فكر علمي مادي تقني بكل وسائله وآلياته أراد أن يضيف شموليته على الحياة ولهذا وقفت هذه الفلسفة وقفة معارضة له واستطاعت بذلك أن تحرز مكانة هامة عن طريق منهجها ومبادئها ضمن المشاريع التقليدية الغربية المعاصرة.

ينتج من خلال ما سبق أن هذه الفلسفة من حيث هي تيار ضمن التيارات الروحانية في الغرب ومورثه الثقافي أرادت بناء مشروع فلسفي قوامه أن الفلسفة "يجب أن تتصف بما تتصف به الحياة. وأول هذه الصفات عدم القابلية للتشكل بصورة محددة فالصورة

(1) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص63.

(2) _ إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، المرجع السابق، ص47.

(3) _ Jaques ricot, leçon sur la perception du changement de Henri Bergson, 1er édition, presses universitaire, 1998, paris, puf. P.50.

تعارض طبيعة الحياة لأنها صب للحياة في قوالب جامدة⁽¹⁾ ومن هنا يكون هدفها الأساسي هو صياغة نظرية روحانية عميقة تكون ذات دلالة بالنسبة للحياة والإنسان، لكن إذا كان كذلك، كيف استطاعت هذه الفلسفة مواصلة هذا النضال الروحاني وما هي الآليات التي اعتمدها لبلوغ الحقيقة من خلاله؟ وما هي الحلول التي قدمتها كتشخيص للصراع القائم بين المادية التقنية والروحانية؟

⁽¹⁾ _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص111.

الفصل الثاني

برغسون بين ضرورة الواقع الكيفي الروحاني وتجاوز الواقع
الكمي التقني

المبحث الأول: في ديمومة الزمان والحركة والتغير

المبحث الثاني: منهج الحدس كبديل لتأسيس الأفق الميتافيزيقي

المبحث الثالث: الديمومة والحرية

المبحث الأول: في ديمومة الزمان والحركة والتغير.

أ_ الديمومة ونقد الزمان التقني:

إن القرن التاسع عشر هو قرن التقدم العلمي والتقني كما بيننا فيما سبق، إذ شهد تغيرا واضحا في مختلف الميادين العلمية، فكانت النتيجة أن ظهرت الكثير من المذاهب الآلية والمادية التقنية المغالية، والتي أرادت إلقاء نظرة كلية شاملة حول العالم، من خلال صياغتها لمختلف التفسيرات التحليلية والتركيبية، وعلى رأسها نجد مذهب أوغست كونت، داروين، لامارك، سبنسر... وغيرها، وإلى جانب هذه المذاهب نجد ظهور مذاهب أخرى منها مذهب الديمومة لبرغسون وهو الآخر وليد هذا التقدم العلمي الحاصل، لكنه من وجهة نظر معارضة له على أساس "أن العلم في الأساس أنكر حقيقة الزمان"⁽¹⁾.

لقد كان شبيهه في اعتقاد برغسون، بذلك العلم الذي عبر عنه "جون لاكروا" عندما تكلم عن العقلانية التطبيقية عند "غاستون باشلار" من أنه "يخلق مواضعه الخاصة عن طريق تحطيم موضوعات الإدراك الكلي"⁽²⁾ أو بالأحرى يسعى من حين لآخر إلى تقويضها واختزالها في صيغ ثابتة وجامدة، في حين أن هذه الإدراكات الكلية هي قاعدته الأساسية، ولذلك كان يقدم تفسيرات للوقائع الموجودة في المحيط الخارجي كما لو أنها قائمة على حساب الزمان المكاني التقني بحيث أنتج ذلك خلط بين مقولتي الزمان والمكان، كما أنتج العديد من الرؤى والتأويلات المختلفة حول هذه المشكلة في نظر برغسون، لأن هذا الزمان الذي يقدمه العلم ليس بزمان الديمومة التي يتأسس عليها الوجود، لأن "الديمومة المعاشة ليست ذلك الزمان المركب والمكاني، أو الزمان الذي نستقرأه من خلال المكان عندما نلاحظ الساعة أو ما إلى ذلك..."⁽³⁾.

⁽¹⁾ _ C.charmet, B. gille, le Bergsonisme, revu d'histoire des représentations littéraires, publication de l'université François râblais tours, numéro. 16, 1996, p.04.

⁽²⁾ _ Jean Lacroix, panorama de la philosophie française contemporaine, 2^e édition augmentée, presses universitaires de France, 1968, P. 208.

⁽³⁾ _ Jean Wahl, tableau de la philosophie française, édition, Gallimard, 1962. P.117.

إن الزمان كما أراده برغسون يتمثل في الزمان الحيوي والشعوري، الذي لا يقبل الإمتداد في المكان، إنه ببساطة الديمومة التي تتجسد في مجرى الحياة، ولهذا نجد أن نظرية الديمومة تمثل السمة الجوهرية لفكره، ونقطة الدائرة فيه، إذ على ضوءها استنطاق رصد نظرية جديدة في الزمان الذي يحكم الحياة، عكس النظرية التي قدمها لنا العلم الحديث عن الزمان، والتي لم تستطع التفارقة بينه وبين المكان وجعلت منهما شيئاً واحداً. تأسيساً على ما سبق كان بداية بحث برغسون لنظرية الديمومة مرتبطاً ببحثه لمسألة الوجود على أساس أنه هو الديمومة، وأن هذه الديمومة لا تنفصل عنه بل محايثة له لهذا يقول: "إنني ألاحظ لأول وهلة أنني أنتقل من حالة إلى أخرى. أحس بالحرارة أو أحس بالبرودة، أنا سعيد أو أنا حزين، أعمل أو لا أفعل شيء، أنظر إلى ما هو بجانب أفكر في شيء آخر. هذه الإحساسات، والعواطف، والرغبات، والتمثلات هي التركيبات التي تتقاسم وجودي وتلونه بألوانها"⁽¹⁾.

إن هذا النص الذي ابتدأ به برغسون مؤلفه الشهير "التطور الخلاق" إنما القصد من وراءه هو التأكيد على حقيقة مؤداها أن الوجود لا يتشكل من دون حضور هذا التغيير والانتقال والاتصال وهذه الصيرورة الروحانية الخلاقة فيه، كما أن الذات الإنسانية لا يمكن لها أن تثبت على حالة نفسية شعورية واحدة فقط، لأن كل حالة تتراكم فوقها حالة أخرى في إطار الزمان، وهذا الزمان هو الزمان الكيفي أو الديمومة، ولا يوجد هناك انقطاع فيه "لأنه لو توقفت أية حالة نفسية عن التغيير، لتوقف الزمان بالنسبة إليها"⁽²⁾.

استناداً لذلك يكون الوجود لا يمكن التعبير عنه خارج هذا الزمان الشعوري الذي لا يقبل التجزئة، والانفصال، وإن الوجود هنا هو وجود في الزمان الشعوري، ذلك الزمان الكيفي والحيوي الروحاني الذي يؤكد إمكانيته وحضوره وكذا مشروعيته، وليس في الزمان

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, *l'évolution créatrice*, 118^e édition, bibliothèque de philosophie contemporaine Félix Aclan, presse universitaires de France, paris, 1966. P.01.

⁽²⁾ _ مصطفى غالب، هنري برغسون، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1998، ص80.

المكاني التقني الذي تتصوره النزعات العقلانية السابقة التي اتخذت العقل كأداة لتفسيره^(*) والذي على أساسه بينت أن الزمان لا ينفصل عن المكان، على العموم برغسون هنا قدم رؤية نقدية من خلال هذا الطرح، وعلى ذلك يخالف تلك النزعات العقلانية والتقنية السابقة، لأن هدفه في ذلك ليس انتقاد العقل كما تجلى لنا ذلك مع ديكرت، كما أنه لا يتمثل في تفسير مقولات الرياضيين والفيزيائيين بهدف الكشف عن مغزاه، كما يحدث ذلك مع كانط، ولكنه انتقد العلم من خلال تناسيه توضيح العلاقة بين الزمان والمكان هذه المقولات التي كان يعتقد بأنها لم تستوفي حقيقتها بحيث عملت على تشويه معنى الديمومة التي هي بمثابة ماهية الوجود⁽¹⁾ تلك الديمومة التي هي ملازمة لذواتنا، وعلى هذا الأساس تكون الذات التي تحيا وتتغير في هذه الديمومة أو الزمان الشعوري النفسي أشبه ما تكون بالذات التي عبر عنها "شوبنهاور" من أنها الذات الحركية، الشاعرة والتي هي قاعدة الوجود الخارجي فهي الخالقة والمبدعة له من حين لآخر⁽²⁾.

يقول برغسون معبرا بالتحديد عن هذه الديمومة التي هي بمثابة خاصية وماهية الوجود: "... إن حالي النفسية كلما تقدمت في طريق الزمان تضخمت بالديمومة التي تجمعها تضخما متصلا، كأنها إذا صح القول كرة من الثلج تدور على نفسها وهذا أولى بأن يقال أيضا على أعمق حالاتنا الداخلية كالإحساسات والانفعالات والرغبات التي لا

^(*) _ إن برغسون في طرحه لمسألة الزمان أخذ طريقا منفردا تماما عما كان سائدا، فالزمان الذي يتناوله أبعد من الزمان الذي نجده مثلا عند فلاسفة اليونان القدامى من أمثال أفلاطون الذي يضيف عليه الطابع الأزلي والمثالي، أو أرسطو الذي يقيم بينه وبين الحركة علاقة وطيدة بحيث لا وجود للزمان في غياب هذه الحركة، (أنظر عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده وبنيتة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص98). ذلك أن برغسون أنتج مفهوما للزمان لم يضيف عليه الطابع العقلي الذي يختزله، أو كما نجده عند ديكرت، ليبينتر، وهيغل وغيرهم من الفلاسفة في العصر الحديث والمعاصر إنه الزمان المرتبط بالديمومة الخالصة أو الشعور.

⁽¹⁾ _ غيوة فريدة، الديمومة عند برغسون، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر العدد 10، 1998، ص87.

⁽²⁾ _ عبد الرحمان بدوي، شوبنهاور، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1942، ص48.

تطابق الشيء الخارجي الثابت مطابقة الإدراك البصري له" (1) أي أن حالتنا الداخلية لا يمكن وصفها بمعزل عن هذا التغير الكيفي الذي يؤلف بينها، ولهذا فالطبيعة الداخلية للذات، تتخللها هذه الصيرورة المستمرة الخلاقة، إذ هي التي تساهم في تشكيلها وتكونها وتغيرها بين لحظة وأخرى، ذلك ما يجعلها في نوع من التجدد بشكل متواصل، ومن ثم فهي تشكل نسيجاً واحداً دائماً النقدم لا يشهد أية فواصل أو عثرات، إنه أشبه ما يكون في نظر برغسون كرة ثلجية كثيرة الدوران حول نفسها، أي كلما أحدثت دورة كلما تضخمت أكثر وهذا أيضاً ما يحكم طبيعتنا الوجدانية، ويجعلها في تغير دائم لانهائي بين لحظة وأخرى، وفي الوقت ذاته تبقى وحدة متكاملة لا تتجزأ ذلك، ما يدعى "بالديمومة الخالصة" (durée pur) (*) التي تشعر الذات بها، وهي ملازمة لها، كما أنها هي التي

(1) _ هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمه من الفرنسية إلى العربية: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1981، ص 08.

(*) _ إن برغسون كما يقول أندريه لالاند في معجمه: "يضع الديمومة في مقابل الزمن إذ أن الأولى هي سمة التعاقب بالذات كما هو محسوس مباشرة في حياة العقل أو الروح (...). والثاني هو الفكرة الرياضية التي تكونها عن الزمان لكي نعقل ونتواصل مع أقراننا من خلال ترجمة الزمن إلى صورة مكانية" (راجع أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 307). أي أنه حسب لالاند هناك فرق بين الديمومة والزمن التقني عند برغسون، وبرغسون كثيراً ما يضع الديمومة في مقابل الزمن، لأن الديمومة هي ذلك الزمان النفسي الشعوري، والسيلان اللانهائي المتدفق الذي لا يقبل القسمة ولا يمكن ترجمته في المكان، عكس الزمان التقني الذي هو مرتبط بالمكان ويحتوي في ذاته انفصالات عدة وميزته الامتداد في المكان، وهذا يعد من التصورات التي قدمتها المذاهب العلمية والفلسفية السابقة كمنهج سبنسر في التطور، وكانط مثلاً والذي أحال الزمان إلى المكان وتلك هي الفكرة التي انتقدها برغسون من أن الزمان هو الزمان النفسي الذي يتم الكشف عنه من خلال الحدس وذلك ما يعرف في فلسفته بحدس الديمومة وليس الزمان المكاني السطحي لأن الديمومة هي " (...) الوجود الزماني وهي أساس الحركة والتغير، فهي لا تعني الانتقال من حالة نفسية إلى حالة أخرى، كأن هناك ذاتاً ثابتة تتابع فوقها الحالات النفسية المتغيرة، وإنما هي تعني تغيرنا في الزمان، أعني تغيرنا في كل لحظة من لحظات وجودنا، دون أن نتقطع الصلة بين الماضي والحاضر" (راجع مقال غيوة فريده، الديمومة عند برغسون، المرجع سبق ذكره ص 90).

إن برغسون يتساءل عن هذا التناسي الذي حدث لمسألة الزمان رغم أنها تمثل جوهر التجربة الوجودية للإنسان، وبذلك "إن تمييز برغسون بين لحظتين زمانيتين هو بغية تحريرنا من عالم الماديات المحكوم بمجموعة محددة من الأبعاد، إلى عالم الروحانيات المنفصل تماماً عن هذه التقسيمات الفيزيائية للوجود، فالزمان الحقيقي هو حركة النفس وفعاليتها وهو معطى من معطيات الوعي، كامن فيه وملتص بانفعالاته وانطباعاته وتطوره المبدع." (راجع كتاب العربي ميلود،

تعبر عن حقيقتها وطابعها في الوجود، وما الوجود غير هذا التغير، والتجدد الذي يصدر عنها أثناء انتقالها من لحظة إلى أخرى، وعدم ثباتها في لحظة معينة، وذلك هو الطابع الذي يؤكد وجودنا وحياتنا من وجهة نظر برغسون.

يقول برغسون: " لو كان وجودنا مركبا من حالات منفصلة تؤلف بينها ذات لا تحس بالألم والانفعال لما كان لنا ديمومة، لأن الذات التي لا تتغير لا تتصف بالديمومة وكذلك الحادثة النفسية التي تبقى على حالها ولا يستبدل بها غيرها من الحالات اللاحقة فهي لا تدوم أيضا"⁽¹⁾ وعلى ذلك فلا يمكن تصور وجود الذات، دون هذه الحالات النفسية السيالة المتدفقة، التي هي في حالة تغير باستمرار وعن طريقها تجدد الذات نفسها دائما، كما أنها هي التي تميزها عن الأشياء الأخرى بأنها هي في حالة ديمومة.

هذا يدل على وجود ما يعرف بالديمومة المبدعة، والروحانية العارمة الخلاقة المتعاقبة التي تلازم الذات في الوجود وتؤكد إمكانيتها، وأنها هي المسؤولة عن كل ما يصدر في داخلنا من سلوكات وأفعال أو كما يقول "دانيال كريستوف": "الديمومة هي وحدها المسؤولة عن أفعالنا ; الماضي هو الذي يحفظ وزن الثقل الواحد على الحاضر: وحده يحدد الأفعال بالكيفية التي لا يستطيع العقل إدراكها، أو ينتج الكائن الحر"⁽²⁾ من هنا يتبين أن وجودنا مقترن بهذه الديمومة، ولذلك فجميع السلوكات والأفعال التي تترجم في فيه هي نابعة من هذه الديمومة، ولهذا يؤكد برغسون أن الوجود هو ديمومة.

لكن هذا لا يجعلنا نتصور بأن برغسون يحدثنا عن الوجود الذي يسبق الماهية، كما نجد ذلك مع "سارتر" والفلاسفة اللاحقين كالوجوديين مثلا من أمثال " ميرلوبونتي، ياسبرز"،

مفهوم الزمان في فلسفة برغسون، المرجع سبق ذكره ص42). أي أن برغسون بفضل تحليله الدقيق لمسألة الزمان يريد أن يكشف لنا عن عالم الذات المعيشي والذي يمثل معنى الحياة.

⁽¹⁾ هنري برغسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص09.

⁽²⁾ Daniel Christoff, *le temps et les valeurs*, essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale, être et penser, dixième cahier, édition de la baconniere- Neuchâtel, France, 1945. P.165.

كيركيغارد"، وإنما مقابل في ذلك برغسون يعترف بالماهية التي تسبق الوجود. ومن هنا يتضح أن الفلاسفة السابقين عن برغسون، لم يحسموا في طبيعة الوجود ذاته وإنما أدركوا الوجود من حيث هو وجود، كما يتضح ذلك مع الفلاسفة اليونان من أمثال أرسطو الذي كرس مبحث الانطولوجيا بكامله لكي يعالج هذه المسألة انطلاقاً من مبدأ البحث في الوجود بما هو موجود، ولهذا يجب التعمق أكثر في الوجود والتمييز بينه وبين مظاهره وهذا هو هدف برغسون في إعادة طرح مسألة الوجود وبين أنه ديمومة محضة⁽¹⁾.

كما أن هذا التحول والتغير في الوجود، لا يمكن أن يتضح في نظر برغسون خارج الإطار الزمني (الماضي، الحاضر، المستقبل) المتصل أو هذا الزمان الشعوري المنفصل عن المكان، والذي يساهم في تطوره أو كما يقول برغسون: "لا يوجد نسج أكثر مقاومة أو أكثر جوهرية، لأن ديمومتنا ليست لحظة تأخذ مكان لحظة أخرى: وإلا لما وجد هناك حاضراً، ولا امتداد للماضي في الحاضر، ولا يوجد أي تطور أو ديمومة عينية. الديمومة هي التقدم المستمر للماضي والذي يطلب المستقبل ويتضخم بهذا التقدم نحو الأمام"⁽²⁾.

من هنا يكون وجودنا هو تقدم نحو الأمام لا يشهد أية عودة إلى الوراء، كما أنه يتجدد بين لحظة وأخرى، انبثاق جديد ينتج الكثير من الصور التي تثبت إمكانيته، وهذا كله لن يتحقق إلا داخل الماضي الذي يضغط على الحاضر ويطلب المستقبل، وعلى ذلك فلا يمكن إثبات الوجود، دون هذا التقدم والسيرورة الشعورية، لأن العودة إلى الوراء يعني ذلك، حدوث التكرار والتشابه في حين الحالات النفسية للذات التي تحيا الوجود ليست هي حالات متشابهة وثابتة إنها حالات في ديمومة وزمان شعوري متغير، ومن هنا يتأكد أن برغسون اكتشف في الديمومة المعني الإيجابي للزمان، ورأى فيها مصدر الوجود

⁽¹⁾ _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص125.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.cit .p.04.

الحقيقي. والديمومة *durée* هي المصطلح البرغسوني لما أسميناه بالزمان اللاعقلاني، لكن الخاص بالنفس الإنسانية، وليس المتعالي كالأبدية⁽¹⁾.

من خلال ما سبق يتبين أن الزمان البرغسوني لا يمثل سوى هذا التصور المجرد والمحايت للطبيعة الإنسانية، كما يطلق على هذه البنية التي تؤلف تلك الأناث (الماضي، الحاضر، المستقبل) في تعاقبها، إنه الزمان الذي يثبت إمكانية الوجود والحياة بالنسبة للأنا الباطني، أو وليس ذلك الزمان المتعالي المفارق له ولذلك فالديمومة هي الزمان الشعوري المحايت لهذا الأنا الباطني، وعندما نقول الشعور هنا يعني الشعور الممتلئ وليس الشعور الخاطئ لأن "الشعور الخاطئ هو شعور الذات في الخطأ"⁽²⁾.

بناء على ما سبق نجد أننا لأننا الباطني لا يمكن أن ينفصل عن الزمان الحركي الخلاق الذي هو ديمومة، بهذا المعنى يفصل برغسون هذا الزمان الحقيقي، عن الزمان الرياضي القابل للعدو الإحصاء، والذي يمثل زمان الساعة، والثانية أو الزمان المكاني إن صح التعبير، وهذا التصور هو تصور علمي، نسبي، لا يمكننا عن طريقه، اكتشاف المجرى الحقيقي والمتصل للتجربة الوجودية، والتجربة الباطنية للذات، "لا شك في أن حياتنا السيكولوجية مليئة بالمفاجآت. تحدث الحوادث وكأن كل منها مستقل عما قبله وعما بعده، بينما هي يربطها بعضها ببعض سلك خيالي يوهمننا أنها منفصلة بعضها عن بعض. إنها قرعات طبل تسمع من حين لآخر في الإيقاع المتواصل"⁽³⁾ هذه هي الطبيعة السيكولوجية الداخلية للإنسان دائماً في تغير وتجدد، ولا يمكن إثباتها في اعتقاد برغسون دون الكشف عن حقيقة الزمان الذي هو الديمومة ماضي متصل بالحاضر وحاضر متصل بالمستقبل.

(1) _ يمني طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، 1999، ص 91_92.
(2) _ Collection "Lysis", philosophie morale, la conscience 1^o édition, presse universitaire de France, 1959, paris. P. 26.

(3) _ مصطفى غالب، هنري برغسون، المرجع السابق، ص 81.

من هذا المنطلق يتضح مع برغسون أنه ما من ذكريات على سبيل المثال مرت بنا تستطيع أن تكون حاضرة أمامنا وربما قد عشناها منذ صغرنا ونستفيد منها في حاضرننا، ومن ثم فالماضي هو أساس الحاضر بحيث يركن و يستند إليه في كل مرة، وأن الحاضر أيضا هو أساس المستقبل، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى قد يذكر البعض بأن الماضي لا يشكل جزءا كبيرا من الحاضر، وإذا كان يشكل جزءا ضئيلا من الحاضر، لكن رغم ذلك هو نفسه يجعلنا نحس أكثر إحساسا بحاضرننا ونفس الشيء بالنسبة للحاضر وهكذا.

بناء على ما سبق يقول برغسون: "لا شك أننا لا نستعمل في تفكيرنا إلا جزءا صغيرا من ماضيننا، ولكننا إذا رغبننا أو أردنا أو عملنا فنحن إنما نفعل ذلك بماضيننا كله وبما تنطوي عليه نفوسنا من منازع أصيلة. ماضيننا يتجلى لنا إذن تجليا تاما في اندفاعه على هيئة نزوع، على الرغم من أن قسما ضئيلا منه لا غير يصبح تصورا"⁽¹⁾.

إن هذا لدليل واضح من برغسون ذاته وهو رغم أن الماضي يشغل قسما صغيرا في حاضرننا، لكن ذلك القسط يشكل قوة كبيرة في المحافظة على استمرار الحاضر ونفس الشيء بالنسبة للحاضر مع المستقبل فإن مع برغسون هكذا ينبغي لنا أن ندرك حقيقة الزمان في شكل ديمومة، وإلا فالزمان لا تكون له دلالة بالنسبة لنا، لو نقدم مثال على شخصية الإنسان نجدها تنمو وتكبر وتتضح على حساب هذه التراتبية الزمانية، أي ماضي يستلزم حاضر، وحاضر يطلب المستقبل، ذلك هو المسار الذي تقوم به الذات عبر الزمان ويكون نتاجه الخلق والإبداع تعيش حالة ماضية وتعقبها حالة حاضر وتفكر في حالة مستقبلية، أي تخلق ذاتها كل مرة، يقدم لنا برغسون مثال بالغ الأهمية ليؤكد هذا الموقف وهو يقول: "... موهبة الفنان تتكون أو تفسد، أو تتغير على كل حال بفعل ما

⁽¹⁾ _هنري برغسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص11.

ينتج من الآثار فكذلك كل حالة من حالاتنا كلما صدرت عنا بدلت شخصيتنا لأنها الصورة الجديدة التي نخلعها على أنفسنا (...)، وأنا نبدع ذواتنا إبداعاً مستمراً⁽¹⁾

يتضح من خلال هذا أن الذات تخلق ذاتها بذاتها وأن عملية الخلق (la création) مرهونة بكل ما نبدعه ونصنعه عن طريق ذواتنا وما الخلق غير هذا الاكتمال والإبداع والنضج⁽²⁾ لأننا إزاء ديمومة شعورية ونفسية تقتضي الخلق والتغير وعدم الثبات^(*) لكن إذا بدا الأمر بهذه الكيفية هل يمكن القول بأن هذه الديمومة الخلاقة التي تلازم ذواتنا تلازم الموجودات الأخرى التي توجد في المحيط الخارجي؟ أو بالأحرى إلى أي مدى يمكن القول بأن ديمومتنا هي نفسها ديمومة الأشياء المادية الأخرى التي تقع في المكان خصوصاً وأنها تتميز بصفة الثبات؟

إن خروج برغسون من حقل هذه الإشكالية، كان عندما أقر بأن الأشياء المادية تمتلك هي الأخرى ديمومة، لكن تلك الديمومة هي ديمومة تتخللها فواصل، وانقطاعات، كون الزمان الذي توجد في إطاره هو الزمان الرياضي العلمي والتقني القابل للتكثير والامتداد، الذي يمكن أن يمتد في المكان، بخلاف ذلك نجد ديمومتنا أبعد من أن تكون هذا، بل إنها قائمة على شاكلة الزمان الشعوري الحقيقي الحي والليقظ، وخير دليل ينعت به برغسون نفسه في هذا السياق هو عندما يقول: "إذا أردت أن أحضر لي كأساً من الماء بالسكر، أقوم بذلك وأنتظر حتى يذوب ذلك السكر في الماء هذا الفعل الصغير، يعلمنا الشيء الكبير، لأن الزمان الذي كنت أنتظر فيه ليس ذلك الزمان الرياضي الذي ينطبق على مر تاريخ العالم المادي وإن كان مجسداً في المكان دفعة واحدة، فإنه زمان يتطابق

(1) _ هنري برغسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 12.

(2) _ مصطفى غالب، هنري برغسون، المرجع السابق، ص 87.

(*) _ يقول فريدريك ورمز انطلاقاً من هذا الموقف: "الديمومة إذن قائمة في التتابع المستمر لمحتوى معين بغض النظر كيف كان ويوجد وتكون هناك ديمومة عندما يكون استمرار وتأليف للكل." (Frédéric Worms, le vocabulaire de Bergson, édition, Ellipses marketing, paris, 2000, p.20.)

مع ما أحس به من فراغ صبر، أي لنصيب من ديمومتي"⁽¹⁾ أي أن الزمان تجلى في لحظة الصبر التي وقعت على عاتق الذات، هذه الميزة يفقدها الجسم المادي أي لا يمتلك شعور، ولهذا كما يقال "الديمومة عند برغسون تتضمن الفعل الشعوري"⁽²⁾.

فإن هذا هو الزمان الحقيقي الذي أراد برغسون إعادة صياغته بعدما كان يعتريه الغموض من حيث المعنى في تاريخ العلم، لأنه أبعد من أن يتكلم كما تم الذكر عن زمان الرياضيين، والفيزيائيين أو بعبارة أدق ذلك الزمان التقني الآلي التي تثبته النظريات الميكانيكية والتقنية.

لذلك نجد أن برغسون قبل أن يتدرج في تحليلاته العميقة والمتعلقة بشأن الديمومة أو الزمان الشعوري كان عليه أن يفند الكثير من الأطروحات السابقة التي تسعى جاهدة إلى إحالة كل الحالات النفسية الشعورية بما فيها الأحاسيس، العواطف، الرغبات إلى مجرد فروقات كمية محضة، وهذا ما كانت تعول عليه الكثير من النزعات العلمية والتقنية كأصحاب النظرية الإرتباطية، وعلم النفس الفيزيائي الذين بينوا أن الحالات السيكلوجية تحمل في عمقها، شدة وهذه الشدة يمكن إخضاعها لمقدار وحجم معين بل نستطيع حتى الكشف عنها عن طريق القياس والإحصاء العددي ومن ثم يمكن التمييز فيما بينها بدقة، ولهذا تساءل برغسون وهو يقول: "لماذا تكون شدة ما مشابهة ومماثلة لحجم ما؟"⁽³⁾

هنا يكمن جوهر الإشكالية التي يسعى برغسون حثيثا منذ أمد طويل لفكها وحلها وكذا وضع حد لهذا التجاوز الذي أحدثه العلم، بمختلف نزعاته ومذاهبه، فكانت مقارنته وفقا لهذا الطرح أن لا يمكن إخضاع شدة معينة لحالة نفسية لقياس من القياسات أو لإحصاء رياضي ما، فكيف يمكن أن تصور مثلا أننا إزاء مقدار معين من الحزن، كما

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op. Cit. pp.09_10.

⁽²⁾ _ Jean Hyppolite, Jean Luc Marion, Annales bergsoniennes v Bergson et politique : de Jaurès à au jour d'hui, 1^{er} édition, presses universitaires de France, 2012, paris. P401.

⁽³⁾ _ Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, 68^e édition, Alcan bibliothèque de philosophie contemporaine, presse universitaires de France, 1vol, 1948, paris. P.02.

أن مثل هذه الحالة لا يمكن قياس شدتها بل يمكن اكتشافها عن طريق ذواتنا وشعورنا، أي عن طريق تجربتي الداخلية أشعر بأنني بصدد حزن كبير أو صغير، ذو شدة عالية أو منخفضة، فإذن قياس شدة الحالات النفسية بهذه الكيفية عن طريق إخضاعها للتكميم في اعتقاد برغسون لا يمكننا الوصول إلى حقيقتها لأن وجودها هو وجود في ذاته.

يتضح من خلال ذلك أن طبيعة الحالات النفسية تختلف عن طبيعة الحالات الأخرى المرئية بحكم أن هذه الحالات النفسية هي حالات باطنية في أعماق ذواتنا، ولا يمكن الكشف عنها وعن تغييرها وتحولها دون هذه الذات الشاعرة وبالتالي فلا يمكن وضعها تحت المجهر أو تجسيدها في المكان وإنما فقط يمكن ترجمتها في شكل سلوكيات وأفعال تصدر من الذات، وهذا ما عجز عنه العلم في نظر برغسون عن تحقيقه. ونفس الشيء ينطبق على التغيير والتحول والتطور الذي يحدث في الكون.

يقول برغسون: "الكون إذن ذو ديمومة، وكلما تعمقنا في طبيعة الزمان أدركنا أن معنى الديمومة هو الاختراع، وإبداع الصور، وإعداد الجديد المطلق الجدة إعدادا متصلا فالمنظومات التي يحددها العلم لا تدوم إلا لأنها مرتبطة ببقية الكون ارتباطا غير منفصم"⁽¹⁾ إن برغسون ينبهنا لفكرة بالغة الأهمية، وهي أن ذلك التناغم والتغير والإبداع الذي نشهده في الكون يعبر عن الديمومة الخلاقة الباطنية فيه، والزمان الشعوري الحيوي الذي لا يتوقف فيه وكلما تباحثنا هذا الزمان كلما اكتشفنا عن طريق ذواتنا، بأن الكون ديمومة ومن هنا نجد أن مثل هذا التصور الباطني في نظر برغسون العلم لا يمكن أن يقدمه لنا لأن التصور الذي يقدمه هو تصور ظاهري ونسبي إلى حد ما.

إن هذا التغيير الكيفي الذي يحدث في الكون هو كذلك يحدث داخل ذواتنا وداخل طبيعتنا الداخلية وبالتالي نحن دائما "إزاء تغير كيفي محض، وديمومة مستمرة لا تعرف التجانس وظواهر متداخلة لا تقبل الانقسام، وحرية خالقة لا تكف عن التجدد والثراء.

(1) _ هنري برغسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص15.

ملاحظة: هذا النص هو ترجمة للدكتور جميل صليبا.

فالذات التي تتضمن مجموعة من الحالات الشعورية والنفسية المتداخلة لا يمكن رؤيتها في المكان وغير قابلة للقياس، بل هي في "ديمومة محضة" (durée pure) لا تمت بصلة إلى المكان والزمان اللذين تتحدث عنهما علوم الطبيعة⁽¹⁾.

على حد هذا القول يتبين أن فكرة الديمومة لا يمكن صياغتها على حساب التصور العلمي للزمان والمكان، على اعتبار أن ذلك التصور لم يكن وافياً إلا لتكريس هاجس الخلط بين الزمان والمكان في الوقت ذاته، ولا يستطيع الكشف عن الديمومة التي تحكم الذات والحياة عامة، لأنها يمكن عزل الذات التي تمثل جوهر الكائن الحي عن حقيقتها الكيفية واعتبار حالاتها مجرد حالات في منظومات مغلقة، وهذا ليس إلا لأنها تمتلك مجموعة من الصفات التي تميزها عن باقي الموضوعات والأشياء الخارجية، ولهذا يوضح برغسون في قوله: "... الكائن الحي يتميز عن كل ما يعزله الإدراك الحسي أو يغلقه العلم بصورة صناعية. فمن الخطأ إذن أن نقارن بينه وبين أحد الموضوعات الخارجية. إذا أردنا أن نبحث في الأجسام غير المعضاة عن وجه للمقارنة بينها وبين الكائن الحي وجب علينا أن نقارن بين الكائن الحي والكون المادي كله لا بينه وبين شيء مادي معين"⁽²⁾.

إن هذه المهمة في نظر برغسون تستدعي عملية تفكيرية منطقية محكمة، من خلالها نبين الأشياء والموضوعات الموجودة في المحيط الخارجي، تتميز عن الأشياء الأخرى أو الكائنات الحية الأخرى، كالإنسان الذي يختلف عن الموجودات التي توجد في الكون، لأننا لو تأملنا كل ما يوجد في محيط الكون لا نكاد نعثر إلا على أشياء مادية محضة إن لم نقل جماد يشغل حيز في المكان، بحيث كل جماد يحتوي على صفة الامتداد وبينه وبين جماد آخر فواصل وتقاطعات محددة في ذلك المكان، وهذا ما يطلعنا عليه إدراكنا الحسي، لكن إذا رأينا بعض الموجودات الأخرى التي توجد في هذا المكان نجد أنها

(1) _ زكريا إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص 60.

(2) _ هنري برغسون، التطور المبدع، المصدر السابق، ص 19.

تختلف عن الأولى وعلى سبيل المثال نجد الحيوان، الإنسان هذا الأخير هو الذي يجسد هذا الاختلاف والتمايز أكثر مقارنة مع الكائنات والموجودات الأخرى كونه يمتلك نفس أو ذات تتصف بحالاتها بالتغير وعدم الثبات هي التي تجسد لنا معنى الديمومة أكثر.

إضافة إلى ذلك يقول برغسون: " لكن بعض حالات النفس تظهر لنا، على نحو معقول أو غير معقول، هي مكتفية بذاتها: مثلما هو الحال مع الإبتهاجات والأحزان العميقة، الانفعالات المدركة، العواطف الجمالية، والشدة الخالصة تتحدد ببسر في حالتها البسيطة ولا يوجد أي عنصر مركز يظهر بأنه يتدخل في شأن ذلك"⁽¹⁾ يتأكد انطلاقاً من هذا القول أن الحالات التي توجد في ذواتنا تمتلك وجوداً في ذاتها، وعن طريقها ندرك معنى الحياة عكس الحالات التي نجدها في الكائنات الأخرى كالأجسام وكل الجماد مثلاً ومن هنا نجد أن عالم الكائنات الأولى هو عالم شعوري، وعالم الكائنات الثانية هو عالم لاشعوري، وبالتالي يوجد هناك تمايز كبير بين كلا العالمين، لأن العالم الأول هو عالم الديمومة الذي فيه يتم رؤية الأشياء رؤية حقيقية في الزمان، كما أن في هذا العالم تتضح قيمتها الذاتية والعالم الثاني يبين لنا الكائنات والأشياء وجميع الموجودات كما أنها لا تتصف بالديمومة ولا الشعور ومن الناحية الذاتية لا تمتلك قيمة ذاتية وهذا هو تصور العلم ولهذا نجد أن برغسون بهذا الطرح أراد أن يبين كما بين نيتشه أن كل شيء أصبح في زمن العلم "منعدم القيمة الذاتية"⁽²⁾ ولذلك انطلاقاً من هذا نجد أن العلم في اعتقاد برغسون لا يقدم لنا القيمة الذاتية للشيء، وأثناء تقديمه لنا صورة الواقع وحركته وحركة كل ما يوجد فيه لا يصل إلى قيمته الذاتية المطلقة، ولذلك فإنه "حينما يتوهم أنه يقيس الزمان، فإنما يقيس في الحقيقة المكان، والواقع أن العلم حينما يقيس الحركة فإنه يبطلها، وحينما يحلل الحياة فإنه يقتلها، وربما كان منشأ الكثير من الأخطاء التي وقع فيها

⁽¹⁾ _Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.06.

⁽²⁾ _ محمد أندلسي، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هيدغر من خلال نتشه، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2015، ص170.

الفلاسفة هو خلطهم بين الزمان والمكان، وقياسهم للمتحرك بالساكن. فليس بدعا إذن أن تكون حقيقة الذات قد غابت عن الكثير من الفلاسفة وعلماء النفس، مادام هذا شأن (العلم) في الخلط بين الزمان والمكان، بين الكيف والكم، بين التتالي "succession" والتآني "simultanéité"⁽¹⁾.

إلى هنا نجد برغسون يدعو كل العلماء والفلاسفة، لإعادة النظر في الذات وزمانيتها ومحاولة الدخول في صميمها بغية الكشف عن مغزى الحياة، الزمان، المكان، وفهم حقيقة الوجود الإنساني الذي هو ديمومة أصيلة، خلاقة، وعلى هذا الأساس يعمل برغسون على صياغة كوجيتو للحياة من جديد يختلف عن الكوجيتو الديكارتي، القائم على الأنا المفكرة مفاده "أنا في ديمومة إذن أنا موجود" وهو على غرار الفلاسفة الآخرين يريد إثبات الوجود لكن عن طريق الديمومة، وأن ماهية الوجود هي الديمومة، والديمومة التي تحكم الوجود يمكن إدراكها عن طريق العودة إلى التجربة الباطنية وعالم الذات العميق، وهذا ما يتم أساسا عن طريق الحدس الذي يكشف على ذلك التتابع، والتقدم الكيفي للحالات النفسية الشعورية، التي تتألف منها ذواتنا، كما يتم وفقا لذلك معرفة حقيقة الزمان الشعوري الذي هو الديمومة التي هي أساس الوجود أو كما يؤكد أحد المنشغلين ببرغسون "الديمومة هي الزمان المعاش عن طريق الشعور وليست ذلك النصيب الرياضي الذي يأخذ عدد محدد من اللحظات المحددة الثابتة بل هي حركة مستمرة بإحكام مرتبط⁽²⁾" تكون الديمومة بهذا المعنى هي الزمان النفسي المتصل والذي هو دائم الحركة كما نجد من ناحية أخرى أن "ديمومتنا ليست لحظة تحل محل لحظة أخرى ولا تكون بتاتا

⁽¹⁾ زكريا إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص 61.

⁽²⁾ _Karl Sarafidis, *Bergson la création de soi par soi*, Edition, puf, Eyrolles, Paris, 2013, P.46.

هي الحاضر ولا امتداد للماضي في الحاضر، لا تطور ولا توجد ديمومة مجسدة الديمومة هي تقدم مستمر للماضي الذي يقرض المستقبل والذي يتضخم بالتقدم⁽¹⁾.

بناء على ما سبق تبرز قيمة الديمومة في مجال الكيف، وليس في مجال الكم الذي يتيح لنا إمكانية ترجمتها إلى الواقع العيني المشخص وفي المكان، وأكثر من ذلك تتضح وفقا لهذا اللحن والإيقاع الذاتي الداخلي الذي يتم في الماضي، والحاضر، والمستقبل.

يقدم لنا برغسون أمثلة أخرى عن الديمومة يقول: "لنتخيل العدد خمسين، كمثال، نقوم بإعادة استحضار كل الأعداد إنطلاقا من الوحدة، وعندما نصل إلى العدد خمسين، نؤمن أكثر بأننا قمنا ببناء هذا العدد في الديمومة، وفي الديمومة لا غير. ومما لا سبيل إلى الشك فيه أننا تمكننا أيضا من عد لحظات الديمومة، بدلا من نقاط في المكان (...)"⁽²⁾.

هذا يدل على أن عملية عد تلك الأعداد لا تخرج عن كونها عملية تتابعية تقع في إطار الزمان وليس المكان، من حيث أن صور تلك الأعداد مجردة وكذلك نشعر بها، ولأن حساب هذه الوحدات التي تشكل العدد لم يكن على حساب المكان، بل على حساب الزمان، أي أن كل وحدة متصلة بأخرى وغير متكررة، وأنها متماثلة فيما بينها، وأكثر من ذلك كل عدد يؤدي دورا مركزيا في ذلك المجموع، لأنه في نظر برغسون يوجد هنا فرق مثلا بين أن ننادي مجموعة من الرجال بأسمائهم وأن نقوم بعدهم بعملية العد هنا أو العدد بصفة عامة هو عملية ذهنية حدسية بسيطة تبين لنا تعددية الحالات وكل التشابه والتماثل الذي يوجد فيما بينها.

انطلاقا من هذا يقول برغسون: "عندما نثبت أن العدد هو واحد، ندرك من خلال هذا أننا نتمثله في كليته عن طريق حدس بسيط غير قابل للتجزئة للإدراك: هذه الوحدة تتضمن إذن كثرة مادام هي وحدة الكل"⁽³⁾ معنى ذلك أن تمثل وحدة العدد هنا هي تمثل

⁽¹⁾ _André Cresson, Bergson, sa vie, son œuvre, 1^{er} édition, presse universitaire de France, Paris, 1946, pp. 85-86

⁽²⁾ _Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.58.

⁽³⁾ _Ibid. pp.59_60.

في الزمان لأنه تابع لكل وللحظات أخرى متتالية، بدليل أن هذه العملية لا تخرج عن نطاق الذهن الذي يقوم بحدسها، بحكم أن منطلقه هنا هو الزمان وليس المكان الذي يتميز بصفة الامتداد، كما أن فكرة العدد هنا غيرت مجرى التفكير العلمي لأنه عمل على قلب مفاهيم الزمان والمكان، إضافة إلى ما سبق يبين لنا برغسون في موطن آخر هذا الفرق الموجود بين التعددية واللاتعددية خاصة عندما يطرح مسألة الزمان ليس على حساب المكان، بل بالعكس من ذلك وهو يقول: "لكن لحظة الزمان، ونحن نكررها، لا يمكن أن نحتفظ بها لنضيفها إلى لحظة أخرى. وإذا كانت الأصوات تتفصل، لكي تبقى فيما بينها فترات فاصلة خاوية. وإذا قمنا بعد تلك الفترات الفاصلة بين الأصوات التي مضت: كيف تكون كامنة إذا كانت في ديمومة خالصة، وليس في المكان؟"⁽¹⁾.

من خلال هذه النظرة العميقة لمسألة الزمان يتأكد بأنه يجب علينا التمييز ما بين حالاتنا الخارجية والداخلية، على الرغم من أنها ذات طابع تعددي، لكن التعددية الأولى مختلفة تماما عن التعددية الثانية، لأن الأولى هي حالات متعددة في المكان ميزتها الامتداد تقع فيما بينها فواصل أما الثانية فهي حالات متعددة ولكن تعددها في إطار زمان شعوري محض، "وهذا الزمان هو تغير خالص كما لو أنه انتقال من بعد إلى آخر يصير"⁽²⁾.

ومن هنا ينتج كذلك هناك نوعين من الكثرة تلك الخاصة بالموضوعات المادية، والتي تشكل العدد مباشرة، وتلك الكثرة الخاصة بوقائع الشعور التي لا يمكنها تأخذ هيئة العدد من دون وساطة بعض التمثيلات الرمزية والتي تدخل بالضرورة المكان⁽³⁾ أي أن الكثرة الأولى في نظر برغسون هي كثرة الأشياء المادية، وأساس هذه الكثرة هو الكم والانفصال واللاتماثل، وهذا النوع لا يمكن أن نحصل من خلاله على معنى الشيء، كما

⁽¹⁾ _Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.65.

⁽²⁾ _ Françoise zourabichivili, Deleuze une philosophie de l'événement, 1^e édition, puf presse universitaire de France, P.81.

⁽³⁾ _Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.65

أنه لا يلزم الذات، بل يلزم الأشياء والموضوعات التي هي موجودة في العالم الخارجي وأن المكان هو الذي يصوغ طبيعتها، في حين النوع الثاني هي كثرة باطنية والشعورية وهي ضمن عالم الشعور، والشعور (la conscience) عند برغسون هنا يعد محور ومركز الذات كما يؤدي دورا أساسيا في حياة الذات.

يعرفه برغسون يقول: " بدون أن أعرف الشعور تعريفا لابد أن يكون أغمض منه، أستطيع أن أميزه بصفة هي أظهر صفاته، فأقول إن الشعور يعني الذاكرة قبل كل شيء. فلقد يعوز الذاكرة اتساع، وقد لا تشمل من الماضي إلا جزءا يسيرا، وقد لا تذكر إلا الأمور التي وقعت منذ اللحظة، ألا إنه إما أن يكون هناك ذاكرة وإما لا يكون ثمة شعور"⁽¹⁾ إن برغسون من خلال هذا القول ارتأى إلى جعل الشعور في مرتبة الذاكرة (la mémoire) والذاكرة حسب برغسون هي التي تأتي بين ما كان وما سيكون، أي بين الماضي والحاضر الذي هو مرتبط بالمستقبل، تكون الذاكرة هنا ذاكرة شعورية تستحضر ما يوجد في الماضي ويتوافق مع الحاضر، وليست الذاكرة التي تسرد الذكريات و فقط، لأن الشعور من حيث أنه يمثل الذاكرة هو قابل للتجديد باستمرار وتبعاً لذلك فهو ينقطع ويحن بين لحظة وأخرى، بمعنى أن هذا الحضور وهذا الانكفاء ذلك يجعل من الذات ذات متجددة ومتغيرة وأكثر من ذلك تصبح مبدعة خلاقة لذاتها.

لكن برغسون يتساءل هل من الممكن أن يسلك اللاشعور هذا الطريق الذي سلكه الشعور؟ الحياة بالدرجة الأولى هي حياة شعورية بامتياز إن ما هو كائن وما لم يكن بعد يتحدد بفضل الشعور، وأن الشعور هو تيار يمثل الطبيعة الداخلية للذات بل وبعد المحور الأساسي لها، لأنه لو كان غير ذلك من الصعب أن يحيا الإنسان في الحياة، وذلك ما يدل على أنه لا يمكن ترجمته إلى كم رياضي، لكن عن طريق بعض التمثيلات التي تعمل على تجسيده، وكلما أردنا بلوغ هذا المستوى الذي يعد من أكبر مستويات النفس

⁽¹⁾ _هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، المصدر السابق، ص17.

كلما ابتعدنا عنه لأننا لا يمكننا إدراكه كلية، أو كما يقول برغسون: "إنما الذي ندركه فترة من الديمومة متألّفة من قسمين: ماضيها المباشر، ومستقبلنا الوشيك، فعلى هذا الماضي نحن متكئون، وعلى هذا المستقبل نحن منعطفون فالإتكاء والانعطاف هما خاصة الكائن الشاعر (...)"⁽¹⁾.

إن من سمات الكائن الإنساني حسب برغسون الشعور، لأن الكائن الشاعر يدرك أن هناك ماضٍ وحاضر ومستقبل ينتظره، وأن ذلك يجعل منه يحس بأنه يتغير ويخلق ذاته من حين لآخر، والتغير والتحول والانطواء هنا لدليل على أنه وجود في ديمومة، لكن يا ترى ما مصدر هذا الشعور الذي يلزم الذات الإنسانية؟ إن إجابة برغسون على هذا التساؤل يقول: "يمكننا القول أن الشعور مرتبط لدى الإنسان بدماع ولا شك، ولكن ليس يتبع هذا أن الدماغ شيء لا بد منه للشعور (...)، أفلا يجب أن نفترض إذن أن الشعور الذي يكون في قمة الكائنات الحية مرتبطاً بمراكز عصبية عظيمة التعقد، يصاحب الجملة العصبية في هبوطها، وأنه حيث تذوب المادة العصبية في مادة حية غير متميزة، تتبعثر ويغض ويقل، ولكنه لا يزول زوالاً تاماً؟"⁽²⁾.

إن في رأي برغسون ليس بالضرورة أن يكون الدماغ هو منبع الشعور، ولكن هذا الشعور يمكن أن يكون وليد المراكز العصبية المعقدة الموجودة في الإنسان لأنها هي المسؤولة عن هذا التغير المتواصل، لأنه لو كان كذلك فكيف نفسر الحالة التي تبقى فيها الذكريات عندما يصاب الدماغ بعطب ما، وفي رأي برغسون يمكن أن تمكث هذه الذكريات في اللاشعور، ويكون الدماغ في أقل مرتبة من هذا الشعور الذي يعد أساساً بنية متداخلة الأجزاء، وذلك التداخل والاكتمال يصعب ملاحظته، بل هو ديمومة متصلة كلية يقول برغسون: "إن الديمومة الكلية الخالصة هي الصورة التي يتخذها تتابع حالتنا الشعورية عندما تجعل من الأنا يعيش، وكذلك عندما يكف عن التمييز بين الحالة

(1) _ هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، المصدر السابق، ص 18.

(2) _ المصدر نفسه، ص 20.

الحاضرة والحالات السالفة. لا يحتاج، من أجل هذا لكي ينغمس كلية في الإحساس أو في الفكرة الماضية على العكس سيكشف عن الدوام"⁽¹⁾.

من خلال هذا يتأكد أن الشعور كمجموعة من الحالات المتصلة فيما بينها هي الأنا أو الذات وهذا الإتصال الكلي هو في حد ذاته ديمومة وهذا ما يقدم في نظر برغسون إمكانية الحياة، والحياة في حد ذاتها قائمة على هذا الدوام.

إلى هذا الحد يتضح مع برغسون أن كل التطور الذي يحدث في الحياة أساسه الديمومة، تتحكم فيه قوانين مطلقة وهذا ما أنكرته النزعات المادية والعقلانية السابقة.

تحضر هنا أمثلة كثيرة عن هذه النزعات والمذاهب "كهبريت سبنسر" في مذهبه الكامل حول التطور والذي كان يسعى من خلاله إلى اعتبار أن التطور يتحدد وفق القوانين التي تفرضها الطبيعة، وأن الزمان هو الزمان الذي يخضع للقوانين الفيزيائية والكيميائية.

يقول برغسون: "يوجد هناك مذهب اتضح لنا من قبل أنه استثنائي من المحتمل ذلك ما جعلنا نحن على صلة به منذ شبابنا ذلك هي فلسفة سبنسر والتي تسعى للبحث عن طبيعة الأشياء وصياغتها بدقة عن طريق ربطها بمقادير وقائعها. وبدون شك تبحث عن سند في عموميات غامضة (...)، وهذا العجز يعود إلى أن سبنسر لم يصبح على استعداد كامل لتعمق الأفكار الأخيرة في الميكانيك (...)، وعندما وصلنا إلى فكرة الزمان هناك تنتظرنا المفاجأة"⁽²⁾.

إن برغسون من بين الفلاسفة الذين تأثروا بقوة بفلسفة "هربرت سبنسر" لكن قراءة برغسون لفلسفة ومذهب سبنسر كانت قائمة على النقد، لعل برغسون أخذ من هذه الفلسفة الكثير من المبادئ والأفكار التي تخدم مذهبه، لكن ما استغربه في هذه الفلسفة هو قراءتها وتحليلها الغامض لمسألة الزمان، فلا يمكن في نظر برغسون فهم الزمان على

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, *essai sur les données immédiates de la conscience*, op. Cit. pp.74_75.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, *la pensée et le mouvant*, 63^e édition, Alcan, bibliothèque de philosophie contemporaine, presse universitaire de France, 1966, paris. P.02.

حساب التصور المادي أو الميكانيكي، ومعنى الزمان ليس كما يعتقد سبنسر من أنه الزمان المادي الذي يتحدد وفق القوانين الطبيعية والميكانيكية، أو ما يعرف بالزمان المكاني.

إن الزمان الذي يحدثنا عنه "سبنسر" هو الزمان الواقعي الذي يمتد في المكان وينفصل عن تجربتنا الذاتية، ولم يراعي ذلك تماما، في نظر برغسون صحيح أنه يوجد ما يعرف بالزمان الآلي، لكن في مقابل هذا الزمان الآلي الرياضي والفيزيائي، هناك زمان يلزم الوجود الذاتي الإنساني هو أساس التطور في الحياة ألا وهو الزمان النفسي الشعوري، أو ما يعرف بالديمومة يختلف عن الزمان الذي يقدمه سبنسر، والذي جعل منه يفسر التطور في الحياة، على أساس أنه تطور مادي تتحكم فيه القوانين الطبيعية.

يقول برغسون: "لو تأملنا كثيرا في المذاهب السابقة لتجلى لنا بأن اللغة تؤدي دورا مركزيا كبيرا فيها. إن الديمومة يعبر عنها بالامتداد. وكل المفاهيم التي توحى بالزمان مستقاة من لغة المكان. وعندما نطلب الزمان فإن المكان هو الذي يلبي النداء"⁽¹⁾.

إن فلسفة برغسون هنا كانت فلسفة ناقدة ومعارضة للكثير من الفلسفات العقلانية السابقة والسبب في ذلك كما يؤكد برغسون ذاته يتمثل في أن هذه النزعات العقلانية تقدم قراءات غامضة لبعض المفاهيم التي تبدو لنا حقيقة الوجود والحياة، كمفاهيم الزمان، الديمومة، المكان، هي مفاهيم لا زال يكتنفها الغموض، لأن العقل الذي كان آنذاك يعمل على صياغتها صياغة علمية رياضية ليس لها أية دلالة بالنسبة للوجود والحياة، وبالتالي فالعلم كلما حاول إعطاء قراءة لهذه المفاهيم الإجرائية والفعالة في منظومته كلما عبر عنها للمتداول في قوالب جامدة ومغلقة، إن هدف برغسون هو تغيير طريق تفكير العقل، في بناء هذه المفاهيم، وكذلك تفسيره للواقع، فإذا أردنا تفسير الواقع تفسيراً دقيقاً كان علينا إعادة النظر في العلاقة الموجودة بين الذات والواقع، مع الإدراك أن الواقع كلما كان

⁽¹⁾ _Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.05.

أقرب من ذواتنا كلما كان واضحاً، غير أن الإتصال بين الذات والواقع لا يتم إلا عن طريق الحدس الذي يقوم بتحقيق هذه العلاقة وذلك الإتصال، ومن ثم نعيد قراءة الواقع انطلاقاً من الذات، حتى ينكشف لنا في الأخير على أساس أنه ديمومة خالصة فإذن الديمومة التي قدمها برغسون هي حتمية اقتضها الحياة، ولا يمكن أن تنفصل عن ذواتنا والتطور الذي يحدث في الحياة هو تطور في ديمومة وذلك يعبر عن وجودنا، مصيرنا، مستقبلنا، والكائن الإنساني من بين الكائنات الأخرى هو الذي يستطيع عن طريق ذاته كشف هذه الديمومة، لأنه يتميز عن الكائنات الأخرى بأنه يمتلك ديمومة و يختار حياته ووجوده، يخلق ذاته كل مرة، لأنه كائن مبدع.

يقول برغسون: "الكائن الحي يختار أو يميل إلى الاختيار، ووظيفته هي الخلق إنه في هذا العالم الذي كل ما عداه فيه مجبور، محاط بمنطقة لا جبر فيها، ولما كان عليه، حتى يخلق المستقبل، أن يهيئ شيئاً منه في الحاضر، ولما كانت تهيئة ما سيكون لا يتم إلا بالاستفادة مما كان، كانت الحياة منذ البداية تحاول أن تحفظ الماضي وأن تستبق المستقبل في ديمومة يجور فيها كل من الماضي والحاضر والمستقبل على الأخر (...)"⁽¹⁾

يتضح من هنا أن الكائن الإنساني من منظور برغسون هو كائن خالق لذاته يعيش في الحاضر يتأثر بالماضي يفكر في بناء مستقبله وهو في ذلك يمتلك حرية الاختيار، يقول برغسون: "نرى الشعور أي الذاكرة مع الحرية، أي سلسلة متصلة من خلق، في ديمومة فيها نمو حقيقي ديمومة تستطيل، ديمومة يحفظ فيها الماضي غير منقسم، ويكبر كالنبته، كنبته سحرية تجدد خلق نفسها في كل لحظة مع صورة أوراقها والأزهار"⁽²⁾.

(1) _ هنري برغسون، الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص 25.

(2) _ المصدر نفسه، ص 31_32.

بناء على ما سبق ينتج أننا في نظر برغسون لا يمكن تصور أنفسنا خارج هذا التغيير الكيفي الذي يوجد في تطور الحياة، ولذلك "من الصعب أن ننقل نظرة على تطور الحياة بدون أن نحس أن هذه الدفقة الداخلية واقع"⁽¹⁾.

ب_ الديمومة والحركة والتغير:

عندما بين برغسون أن الحياة هي في تطور مستمر وحركة متغيرة وليست ثابتة الهدف من ذلك هو التأكيد أن التغيير والحركة هما من سمات الحياة، لكن ما مصدر هذا التغيير وهذه الحركة حسب برغسون؟

إن مفهوم الحركة والتغير من المفاهيم الكبرى التي ركز برغسون عليها كثيرا في فلسفته إذ تعد من المفاهيم الإجرائية والمحورية في فلسفته، لكن برغسون قبل أن يشرع في تقديم قراءته لمفهوم الحركة والتغير، فند الكثير من التصورات التي طرحت في الميتافيزيقا بالخصوص مفهوم الحركة والتغير، بحكم أنها تصورات عقلانية ومادية محضة، كما أنها بدت تصورات غامضة، جعلها الكثير من العلماء وحتى الفلاسفة قاعدة جوهرية في عملية التفكير للوصول إلى تفسير التطور الذي يحدث في الحياة.

يؤكد برغسون أنه ينبغي علينا إعادة النظر في مفاهيم الحركة والتغير، التي كانت متداولة في الميتافيزيقا التقليدية وتجاوز كل التمثلات والتصورات العقلانية الغامضة التي استخلصت حولها، والتي بينت أن الحركة التي توجد في الحياة هي حركة عقلانية وهذا التصور في نظر برغسون، تصور عقلائي محض، مصدره العقل، يبقى تصور نسبي ولهذا يقول: "إذا تجاوزنا هذا التمثل والتصور العقلي للحركة، والذي يرسم لنا الحركة كما لو أنها سلسلة من الوضعيات. ودخلنا في الحركة ذاتها بدون تصور يتخللها بيننا وبينها، سنجدها بسيطة لا تتجزأ إلى قطع. وإذا تقدمنا أكثر نحصل على واحدة من هذه الحركات التي لا جدال فيها واقعية مطلقة، والتي ننتجها بذواتنا. هذه المرة ندرك الحركية في

⁽¹⁾ _ هنري برغسون، الأعمال الكاملة، المصدر السابق ، ص32.

ماهيتها ونحكم بذلك على أنها في اتصال مع جهد يكتسي ديمومة وهي في اتصال لا تقبل التجزئة⁽¹⁾ إن مفهوم الحركة من خلال هذا القول لبرغسون، يتضح كلما حاولنا تجريده من التصور العقلي، بغية الكشف عن الماهية الخالصة لها، لأن العقل في نظره قدم نظرة جزئية محددة ومختزلة للحركة، لأنه يربط الحركة بالزمان المكاني، ويتصور الحركة على أنها متقطعة ومتجزئة، كأن العقل هنا يتصور الحركة على أنها ذلك الخط المستقيم الذي هو مجموعة من النقاط التي تمثله، حيث يدرك كل نقطة فيه منفصلة عن الأخرى وأكثر من ذلك بين نقطة وأخرى توجد مسافة كبيرة، أي أن العقل هنا حسب برغسون يدرك نقطة واحدة، ثم نقطة أخرى، وكل نقطة قابلة للقسمه ثم يتوقف، ثم نقطة أخرى وهكذا دوليك، لكن إذا تأملنا أكثر في ذلك، ألا ينبغي أن نحكم على أن معنى المستقيم لا يتضح بهذه الكيفية وأن النقطة لا بد من فهما على أساس أنها تكمل النقاط الأخرى، بل ولها دور في سلسلة النقاط الأخرى، وبفضل ذلك يتشكل المستقيم الذي هو نتاج مجموعة هذه النقاط، هذا ما يعرف عند برغسون، بالتفسير الكيفي للحركة، والذي يكشف لنا عن الطابع الحقيقي للحركة، فهذا يدل على أن الحركة فيما سبق مع مذاهب الفلاسفة والعلماء تم تفسيرها عن طريق الامتداد في الزمان المكاني، وتم ربطها بالمكان، وليس عن طريق الامتداد في الزماني الشعوري، وهذا التفسير هو تفسير ناقص بالنسبة للحركة. إن الحركة حسب برغسون ينبغي إدراكها في الزمان الشعوري لتتضح أكثر على أنها هي ديمومة مستمرة، وتكون دائما في اتصال مطلق ولانهائي.

هكذا تكون الحركة لها دلالة بالنسبة لوجودنا ولديمومتنا الشعورية، وهذا ما يدعى عند برغسون بالتصور الكيفي للحركة، والعقل من منطلق برغسون لا يقدم سوى تصور كمي للحركة أي يخضعها للكم والانفصال، وهذا التصور غير كاف لفهم وإدراك الحركة التي توجد في الحياة، وإلا تصبح قابلة للتجزئة، وممتدة في المكان في حين برغسون

⁽¹⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.06.

يؤكد أن الحركة ليست ممتدة في المكان وإنما هي ممتدة في الزمان الشعوري الذي ينفصل عن المكان، ببساطة هي متحققة في الديمومة، وهذه الديمومة كما يقول: "ليست أكثر من تتابع لتغير كيمي مندمج، ودخيل دون أية حدود جلية"⁽¹⁾.

لهذا فالحركة بهذا المعنى هي حركة في ديمومة وندرك ذلك عن طريق الحدس وليس العقل، ولا يمكن أن تنفصل عنها بل هي ملازمة لها، وهذا لا ينكشف لنا أكثر ما لم نميز بين شيئين أساسيين وهما: تعقل الحركة وحدس الحركة وكلاهما مختلفين، إن تعقل الحركة يعني معرفتها عن طريق العقل فلا تتضح لنا إلا وهي قابلة للتجزئة في المكان، لكن عن طريق الحدس الحركة هي دائما في ديمومة لا تقبل الانفصال وهي زمانية وشعورية متصلة وهكذا نفهم صيرورة الحياة.

يقول برغسون: " فإذا أمعنا النظر قليلا، يتضح لنا بأن المراكز المتتابعة التي اجتازها المتحرك تشغل أمكنة بالواقع. ولكن العملية التي ينتقل بها المتحرك من مركز إلى آخر لا تخضع للمكان لأنها عملية دوامية لا حقيقة لها إلا لناظر واع فلسنا هنا أمام شيء من الأشياء بل أمام نمو والحركة من حيث هي انتقال من مركز إلى مركز تكون تركيبا ذهنيا وعملية نفسانية لا تقبل الامتداد"⁽²⁾.

من هذا المنطلق لا يمكن تصور الحركة وهي في انفصال تام عن الديمومة وعن ذلك التغير الكيفي ولذلك تتضح لنا كعملية نفسية لا تقبل الإمتداد في المكان وإلا لا نستطيع الكشف عن ماهيتها، أي أنه يجب النظر إلى الحركة من حيث هي حركة في ذاتها وذلك لا يتم إلا عن طريق وسيلة أخرى غير العقل إنها وسيلة الحدس أي حدس

⁽¹⁾ _Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.77.

⁽²⁾ _ هنري برغسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، ترجمة، كمال يوسف الحاج، دار الأحد، بيروت، (دط) 1945، ص72. (هذه ترجمة كمال يوسف الحاج وإن كانت تنقصها الدقة لكن أفادتنا ولو بالقليل في مسألة الحركة والتغير)

الحركة (l'intuition du mouvement) كأن الذهن يقوم بعملية حدسية بسيطة من شأنها أن تبين ذلك التتابع الزمني الذي يمثل هذه الحركة ذاتها، من حيث هي ديمومة. كذلك بالنسبة للتغير (changement) في اعتقاد برغسون كلما كان خاضع للعقل كلما تبين أنه مجموعة من الحالات المنفصلة فيما بينها، إن لم نقل متجاورة، والتجاور (voisinage) هنا لا يؤدي إلى الإتصال والتراكم والتضخم، في حين أن الحياة كما يرى برغسون قبل كل شيء هي في تطور مستمر ومتغير خلاق غير قابل للتجزئة، والتغير هنا هو تغير كفي شعوري يتم من لحظة إلى أخرى دون وجود تشابه للحظات الزمانية وهذا هو معنى الحياة، ذلك ما جعل برغسون يصل إلى نتيجة مفادها أن هذا الخلط الذي وقع في مسألة الحركة والتغير يرجع عهده إلى فلاسفة اليونان خاصة مع زينون الإيلي الذي ألغى الحركة لصالح الثبات.

يقول برغسون: "إن تاريخ بداية الميتافيزيقا يرجع إلى اليوم الذي أعلن فيه زينون الإيلي عن التناقضات اللازمة في الحركة والتغير على الكيفية التي يتصورها عقلنا"⁽¹⁾ أي أن ذلك الخلط التي دخلت فيه الميتافيزيقا إنما مصدره الإسهام الذي بلوره زينون الإيلي فيما يتعلق بالحركة والتغير، لقد أكد أن الثبات هو أصل الوجود وهذا ما ينفي ويستبعد كل تغير وحركة وهذا ما أساء طرح القضايا الميتافيزيقية عند برغسون، لأن الطرح الذي بادر به زينون بالخصوص الحركة والتغير هو طرح عقلي محض، لكن ما يبدو حسب برغسون هو أن الحركة والتغير هما في علاقة مباشرة مع الديمومة أو الزمان الشعوري الذي هو "خلق مستمر، وانبجاس غير منقطع التجديد"⁽²⁾.

فإذن هنا يتضح خطأ المدرسة الإيلية في اعتقاد برغسون من خلال تعقيدها لمفهوم الحركة والتغير وذلك ما بينته أسطورة "أخيل والسحفاة" التي تعد من أشهر الأساطير اليونانية ومضمونها أن السحفاة تسبق دائما أخيل، لأن الانتقال من نقطة إلى أخرى ذلك

⁽¹⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.08.

⁽²⁾ _ Ibid. p.09.

يعني قطع المسافة، فلا بد من قطع نصفها بالضرورة قبل الوصول إلى النهاية وهكذا، ذلك إنما يعود بالتحديد إلى الخلط الذي وقع بين الزمان والمكان، فالحركة التي يتصورها زينون هي حركة ممتدة في الفضاء المكاني وليست في الزمان لأنه لو كان كذلك لا يمكن أن تكون متجزئة ومن هنا حسب برغسون هي غير ممتدة بل يمكن أن ندركها بعملية ذهنية حدسية فقط⁽¹⁾.

يقول برغسون استناداً لذلك: "عندما نقر بأن الحركة متجانسة وقابلة للتجزئة فإن المكان يصبح المسار الذي نفكر فيه، كما لو أننا نستطيع أن نمزجه مع الحركة ذاتها"⁽²⁾ يتلخص من ذلك أن التصور المكاني للحركة هو إبطال لمعنى الحركة ذاتها وتشويه لمسار الحياة الذي هو ديمومة وهذا التصور هو تصور لا يفي بماهيتها الخالصة، غير أنه لو تأملناها أكثر لوجدناها تتمثل في الزمان، وتشكل سلسلة متصلة في الزمان وذلك هو المعنى الأقرب إليها، كذلك بالنسبة للتغير الذي لا يتم الكشف عن مغزاه وتعاقبه إلا عن طريق هذا الزمان النفسي، وإن برغسون أراد أن يثبت لنا الحركة والتغير عن طريق ربطهما بالزمان الشعوري، أو "الديمومة" لأن فلسفته كلها نسيجها الديمومة، وأن الديمومة هي التي تؤلف مجموع الحركة، الزمان، التغير، المادة، وغيرها من المفاهيم المركزية، أي كل شيء بالنسبة لبرغسون يتحرك داخل الديمومة أو كما يقول برغسون: "ومن أجل أن نلمح كذلك، مثلما ننبه أي خلق، وتجديد، أو عدم التنبؤ، ينبغي أن نموضعه في الديمومة"⁽³⁾.

ولذلك يريد برغسون أن يبين لنا أن ما في العالم الواقعي سواء من حركة أو تغير إنما هو إنتاج وخلق للممكن، وأن كل ما هو واقعي ممكن، وليس العكس كما يعتقد

⁽¹⁾ _ حسن حنفي، برغسون فيلسوف الحياة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2008، ص211.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.82.

⁽³⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.10.

الفلاسفة السابقين، أي أنه إذا كان وقوع أي حادثة يستلزم وجودها كفكرة سابقة فذلك ما ينفي التغير والخلق، والزمان، ببساطة ذلك يعني الثبات.

لهذا لا يمكن إرجاع كل ما يحدث في الواقع إلى الماضي في شكل إمكانات لأنه كما يقول برغسون: "إذا كانت العودة إلى الماضي على هيئة إمكان في كل ما ينبثق في الواقع داخل الحاضر، فهو بالتحديد لا يريد أن يتقبل أنه ثمة شيء ينبثق، أو ثمة شيء يخلق، أو أن الزمان فعال"⁽¹⁾ ومن هنا يطرح برغسون فكرة "الإمكان" (la possibilité) والتي تعد من أهم المسائل الكبرى التي تمت صلة بالكثير من القضايا التي تناولها في فكره، لذلك نجده كثيرا ما يؤكد على الواقع في مقابل الممكن، لأنه من غير المعقول أن نقول أن الفنان الذي أنتج لنا لوحة فنية كانت فكرة ممكنة قبل الحدث، لأن هذا الفنان متى كانت لديه فكرة يمكن أن ينتج فكرة، فالإمكان هنا ليس شرط أساسي لحدث الواقع وربما نجد الحركة والتغير اللذان يقعا في المحيط الخارجي قابلين للتجزئة في حين إذا تأملنا أكثر ينتج لنا أن ما يحدث هو دائم الإتصال في ديمومة هذا من زاوية.

لكن من زاوية أخرى لا يمكن القول بأن الحركة كانت ممكنة، وإلا لا تحدث ولا يكون هناك خلق مستمر وتجدد، وهذا يعني أن الحركة هي من نسيج الديمومة، واستنادا لهذا نجد أن الكثير من المذاهب السابقة كمذهب "البينتز"، "سبنسر" تصر على نفي هذه الحقيقة وتثبت أن الحركة سلسلة متجزئة، أي تتقاسمها مجموعة من الأجزاء منفصلة عن بعضها البعض كما أنها هي المادة القابلة للتجزئة^(*) والذوال، غير أن هذا التصور

⁽¹⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p 19.

^(*) _ يقول عبد الرحمان بدوي في معنى وطبيعة الحركة (le mouvement) عند برغسون: "إن أهم صفة للحركة هي أنها غير قابلة للقسم (...)، والحركة تتميز في مسارها بهذه الصفة: فالمسار قابل للقسم لأنه امتداد مكاني، أما الحركة فلا تقبل أي انقسام. وهذه هي المغالطة التي أوقعنا فيها زينون الإيلي فقد أراد أن يوهنا أن الحركة لا تتفصل عن مسارها. أو هي عينها مسارها." (ينظر عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية، ج1، مرجع سابق، ص325). إن الحركة انطلاق من هذا القول هي خط دائم الإتصال ينتقل من نقطة إلى أخرى ولا يمكن تجزئته، إذ يعبر عن وجود اتصال غير منقطع، وهذا يدل على أن ميزة الحركة هي الكيف والتتابع الزماني بل هي تعبير عن الديمومة، والتغير المستمر في الزمان، والديمومة لا يمكن أن توصف في المكان الممتد ولهذا يقول فردريك ورمز:

للحركة يبطلها لأنه ليس أكثر من أنه تصور نسبي، وبرغسون ينتقد مثل هذا التصور الذي يجعل الحركة امتداد في المكان، ويقول مرة أخرى: "إن الحركة على الرغم من أنها، انتقال من نقطة إلى أخرى فهي مجرد تركيب ذهني، وصيرورة نفسية وليست هي امتداد، ولا يوجد في المكان غير أجزاء مكانية"⁽¹⁾. ينتج هنا أن الحركة عند برغسون هي التابع والانتقال الكيفي من نقطة إلى أخرى ومن ثم نجد أن العلم بصفة عامة عاجز عن تقديم هذا التصور المطلق للحركة ودائما يبقى تصور نسبي أو كما يقول برغسون: "إن العلم لا يهتم بالزمان والحركة إلا إذا اشترط أن يلغي منها العنصر المحوري الكيفي_ أي يلغي من الزمان الديمومة، ومن الحركة الحركية. وهذا ما سنقع فيه دون جهد عندما ندقق كثيرا في الدور الذي تؤديه الاعتبارات المتعلقة بالزمان، والحركة، والسرعة في علم الفلك والميكانيكا"⁽²⁾ فإذن هذا المنظور العلمي في نظر برغسون الذي يسعى لصياغة الكثير من المفاهيم صياغة جاهزة كالمادة، الزمان، خاصة الحركة والتغير الذي يحدث في الحياة وغيرها من المقولات هو منظور ناقص يفتقد للكثير من الدلالة، والمعنى إنه المنظور البعيد عن كل التساؤلات المطلقة، ولهذا فالأهم عند برغسون كما يعبر "جيل دلوز" و"كليربارني" ليس هو تقديم أجوبة لمجموعة من الأسئلة بقدر ما يهمننا الخروج من مأزقها لأن الخروج ذلك هو الأساس⁽³⁾ لذلك ينتقد برغسون الكثير من المسائل التي بقيت عالقة في الميتافيزيقا السابقة كالزمان التغير، المكان، الحركة خاصة هذه الأخيرة، والتي جعلها مقترنة بالديمومة بحيث لا وجود للحركة دون تمثلها في الديمومة القائمة على

« Le mouvement n'est donc pas réductible a un changement relatif de position ; il est le fait indivisible dans sa durée même de passe d'une position a l'autre ; ce fait suppose un acte intérieur, lui_ même indivisible » (voir Frédéric Worms, le vocabulaire de Bergson, op. cit, p.46.)

⁽¹⁾ _Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.82.

⁽²⁾ _Ibid. p.86.

⁽³⁾ _ جيل دلوز، كليربارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة، عبد الحي أزوقان، أحمد العلمي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999، ص09.

التتابع والزمان الكيفي، ونفس الشيء بالنسبة للتغير ليس ذلك التغير الذي هو نابع من موضوعات العالم الخارجي كما يعتقد بعض الفلاسفة من أمثال بركلي الذي يعتبر أن التغير مصدره الموضوع المتغير⁽¹⁾ لأن برغسون كما ذكرنا سالفًا يفصل الزمان عن المكان عكس بعض الفلاسفة الذين جعلوا منهما وجهان لعملة واحدة، ولنضرب "صمويل ألكسندر" مثال على ذلك والذي بين أنه لا يمكن فصل الزمان عن المكان أو عكس ذلك المكان عن الزمان، بحيث كل ما يوجد في العالم الخارجي من أشياء، وقائع، أحداث فهو يشغل حيز في المكان، كما أنه في الوقت ذاته هو في إطار الزمان أي بين الحاضر والماضي والمستقبل⁽²⁾ لكن عند برغسون العكس تمامًا، لأن الزمان المكاني هو زمان لا يفسر لنا الظواهر تفسيرًا مطلقًا، ونفس الشيء بالنسبة للحركة، لكن في رأي برغسون توجد علاقة وطيدة بين الديمومة والحركة وكلاهما غير قابل للتمثل في المكان، بل كما يقول: "الديمومة والحركة هما مجرد تركيبات ذهنية وليست أشياء"⁽³⁾ أي أن الحركة والديمومة ليست أكثر من أنها تمثيلات يستحضرها الذهن وهي غير متجانسة ومتجاورة، وفي هذا التصور يختلفان تمامًا عن الظواهر والأشياء التي توجد في العالم الخارجي، وينتج من هذا أنكل أشكال التغير والحركة، التي تحدث في الكون لا تكون إلا في هذه الصيرورة والديمومة الخلاقة، ويرجع برغسون سبب هذا الغموض الذي دخلت فيه الميتافيزيقا التقليدية إلى غياب المنهج والمنهج العقلي غير كاف لإيجاد الحلول اللازمة للكثير من المشكلات العالقة فيها، وعلى هذا الأساس يدعو برغسون إلى ضرورة بناء منهج آخر من شأنه أن يؤسس لميتافيزيقا تكشف لنا عن الكثير من القضايا العالقة والمسائل المطروحة في الحياة، وهذا المنهج هو منهج الحدس يا ترى ما طبيعته؟

(1) _ محمد توفيق الضوى، مفهوم الزمان والمكان في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسات في ميتافيزيقا برادلي، الناشر، منشأة المعارف الإسكندرية، 2003، (دط)، ص55.

(2) _ زكرياء إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968م، (دت)، ص147.

(3) _ Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, op. Cit. p.89.

المبحث الثاني: منهج الحدس كبديل لتأسيس الأفق الميتافيزيقي:

أ_ طبيعة المنهج الحدسي:

إن ما يسلم به في تاريخ الفلسفة عموماً منذ بدايته إلى يومنا هذا هو أنه لكل فلسفة موضوع ومنهج، فإذا تصفحنا جل فلسفات الفلاسفة القدامى لتبادر إلى أذهاننا أنها تتضمن موضوع، ومنهج يقودها حيث تريد بلوغ أهدافها، فعندما نقول سقراط نتذكر فلسفة موضوعها الإنسان، ومنهج يدعى التهكم والتوليد، وإذا رأينا أفلاطون لوجدنا الفلسفة المثالية والمنهج العقلي المثالي، وأيضاً أرسطو وواقعيته، وهكذا نمر بفلسفة العصر الحديث من أمثال ديكارت، سبينوزا، ليبنيتز، كانط وفلسفته النقدية حتى العصر المعاصر، نجد أن لكل فلسفة موضوع ومنهج يساهمان في تشكيلها، كذلك فلسفة برغسون من حيث هي فلسفة ضمن تلك الفلسفات، تتفرد هي الأخرى بموضوعها ومنهجها.

يقول "جيل دلوز": "إن الحدس هو منهج البرغسونية، والحدس ليس عاطفة ولا انجذاب مشوشاً، بل هو منهج معد، وحتى أحد مناهج الفلسفة الأكثر إعداداً. له قواعده الصارمة، التي تشكل ما يسميه برغسون "الزمان" في الفلسفة"⁽¹⁾ يفهم من هذا أن الحدس (l'intuition) يعد من أهم المناهج الأساسية التي عمل برغسون على صياغتها من أجل بناء فلسفته، كما أنه يتضمن جملة من المبادئ التي من خلالها نتمكن من صياغة الواقع صياغة أصيلة، وكذا الكشف عن الحيوية التي تميزه، وهذا هو موضوع الفلسفة البرغسونية.

من هنا يمكن القول أنه إذا كان هوسرل وضع المنهج الفينومينولوجي، لجعل الفلسفة علماً دقيقاً وصارماً شأنه شأن العلوم الأخرى، كالرياضيات والفيزياء ومختلف العلوم الطبيعية، فإن برغسون من قبل هو الآخر كما يضيف دلوز "كان يعتمد على منهج

(1) _ جيل دلوز، البرغسونية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1997، ص05.

الحدس لتحديد الفلسفة كنظام "دقيق" بصورة مطلقة لا يقل دقة في حقله عن العلم (...)"⁽¹⁾ لأن في اعتقاده المنهج الحدسي هو بمثابة الأداة التي تكشف لنا عن الدقة والبداهة، والصرامة في الفلسفة والعلم عموماً.

وعلى ذلك فلا يعد هذا المنهج عند برغسون، منهج وصفي علمي محض، كما اعتاد الفلاسفة اللاحقين تعريفه، كما أنه ليس مجرد منهج يقف على حدود وسطحيات الأشياء بل عكس ما يتصور، إنه منهج ينفرد بالعديد من الخصائص والمميزات، والتي عن طريقها كما سيبين برغسون نستطيع فحص ومعاينة التجربة، والواقع من وجهة نظر جديدة مصدرها الدقة، والوضوح، ونصل على أساسه إلى الحقائق المطلقة، وأنه هو منهج بناء الميتافيزيقا التي يريدها برغسون، من حيث أنها تمثل السبيل الأنجع للتفلسف.

يعبر برغسون بداية عن الحدس كمفهوم وهو يقول: "إن الحدس هو تلك الكلمة التي هي أمام ما نحن مترددين فيه لفترة طويلة، وهي الأكثر ملائمة من بين الكلمات التي تدل وتعبّر عن طريقة في المعرفة، ومع ذلك فهي جاهزة للخلط، وذلك عندما كان شلنج، وشوبنهاور وغيرهم، لقد أخذوا بالحدس من قبل ولأنهم عارضوا بشكل أو بآخر الحدس بالعقل، خيل للكثير منا أننا أخذنا بنفس المنهج (...)"، وذلك بالعكس لم يوجد عندنا إلا للبحث في الديمومة الحقيقية"⁽²⁾ إن برغسون في معرض تناوله لمسألة الحدس من خلال هذا القول يبين لنا أنه كما يقول "جان بوفري": "يمتلك لوقت طويل تردداً أمام مصطلح الحدس، لأن الحدس، في الفلسفة دائماً هو البحث المباشر في ما هو سرمدى"⁽³⁾ أي أن الحدس لا يمكن فهمه وإدراكه بسهولة، كما أنه من خلال هذا القول أيضاً يبين لنا أنه من حيث هو منهج يختلف معناه عما كان سائداً في الكثير من الفلسفات السابقة وعلى رأسها فلسفة شلنج وشوبنهاور في مذهبهما حول فلسفة الحياة، ذلك أن هؤلاء الفلاسفة في نظر

⁽¹⁾ _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص 06.

⁽²⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit.p p.25. 26.

⁽³⁾ _ Jean beaufret, notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle de Maine de biran Bergson, librairie philosophique, j. vrin, 1984, paris. P.98.

برغسون، إنما حاولوا الفصل بين الحدس والعقل، وأكثر من ذلك وضعوا العقل في مقابل الحدس، وعارضوا الحدس بالعقل، ولعل هذا ما جعل مفهوم الحدس مفهوماً غامضاً، في حين نجد أن برغسون يعتقد عكس ذلك من أن العلاقة بين الحدس والعقل، وإن كانت هي علاقة طردية، ولكن هذا لا يمنعنا من القول في نظر برغسون بأن الحدس هو مكمل للعقل، والعكس صحيح، لأن الدور الذي يؤديه الحدس يتجاوز بكثير الدور الذي يؤديه العقل، والحدس من هذا المنطلق هو المنهج عن طريقه نستطيع الكشف عن معنى الحياة والواقع عامة إذا شئنا على أساس أنه هناك ما يعرف بالديمومة، التي تتحكم فيه أي أن الحدس هنا هو حدس للديمومة، وماهية الوجود إنما تحدد وفق هذا المنهج، وبالتالي هو طريقة أساسية في المعرفة.

من هنا ينتج عند برغسون أن "الفكر الإنساني ينقسم قسمين الأول يتمثل في العقل العملي الذي ينصب حول المادة، والثاني هو الحدس الذي يقبض على أن الحياة في إبداع خلاق، فالأول يفسر الحياة على أنها ميكانيكية صارمة أو هي "تصميم عقلائي"، وأما الثاني، بدون شك يمثل الإمتداد في نشاطه الأول والذي لا يمكن التنبؤ به"⁽¹⁾.

يرصد من خلال هذا أنه هناك نوعين من المعرفة الأولى **عقلانية**، والثانية **حدسانية** هذه الأخيرة تتم وفقاً لملكة الحدس، أما الأولى تتم وفقاً لملكة العقل، لكن برغسون لا يقف عند هذا الحد، فهو عند تبياناه لوظيفة العقل يلجأ إلى الحدس، لأن العقل لا يشتغل على كل ما يقدمه لنا الحدس، مثال ذلك العقل يكشف بأن التطور في الحياة هو تطور مادي عقلائي، بخلاف الحدس الذي يكشفه بأنه ديمومة، فإذن المنهج العقلي هنا يختلف مع المنهج الحدسي ولو أن هناك بعض من الفلاسفة يختلفون مع برغسون في ما يتعلق بالمعرفة الحدسية أو منهج الحدس، على وجه الخصوص، ولو نعود مثلاً إلى "غاستون باشلار" يختلف عنه في مجال هذه المعرفة، لأن الحدس من منظور

⁽¹⁾ _ Didier Frank, pierre Guénancia, philosophie, revue trimestrielle, les éditions de minuit, fondée 1984, n°109, 11^{er} mars 2011, paris. P.78.

باشلار هو حدس اللحظة، عكس الحدس البرغسوني هو حدس الديمومة، ولهذا برغسون لا يعترف بحدس اللحظة لأن اللحظة بمفهومها الواسع تعمل على قطع وتجزئة الزمان خاصة.

يتساءل باشلار يقول: "(...)" ما عسى أن تكون هذه اللحظة في نظر برغسون (Bergson)؟ ليست إلا قطيعة مصطنعة تساعد التفكير المبسط للهندسي، والذهن نتيجة عجزه عن مسايرة ما هو حيوي يعمد إلى إيقاف حركة الزمن في حاضر يبقى دائماً مصطنعاً. وليس هذا الحاضر إلا عدماً خالصاً لا يقدر على أن يفصل حقيقة الماضي عن المستقبل⁽¹⁾.

حسب باشلار الحدس يكون حدس اللحظة، وهذه اللحظة قطعة متجزئة من الزمان يعمل الذهن على تركيبها لكن ليس معنى ذلك أنها تقف حركة الزمان المتواصلة، ولهذا يتساءل مع برغسون كيف لهذه اللحظة أن توقف حركة الزمان؟ لكن مع برغسون نجد العكس عندما ندرك الزمان ينبغي أن ندركه بنية متكاملة متصلة إنه ببساطة في شكل ديمومة وهذا هو المعنى الشامل لمفهوم الزمان وليس هو مجموعة من اللحظات المصطنعة والمتقطعة فيما بينها هو وحدة متماسكة فيما بينها ماضي يطلب الحاضر والحاضر يطلب المستقبل.

انطلاقاً من هذا نجد أن برغسون لا يعتقد مثلاً كما نجد عند "ديكارت" بأن الحدس عندما يبين لنا القضية بأنها تحمل صواب ليس لمجرد وضوحها ويداها أمام العقل، بل لأن العقل أدرك العلاقات الموجودة بينها وبين القضايا الأخرى⁽²⁾ إن معنى الحدس أبعد من ذلك الحدس يستحضر لنا ماهية الشيء كما أنها لها دلالة بالنسبة لشعورنا وطبيعتنا الداخلية ولذلك مهمته ليست كالعقل الذي يدرك لنا فقط الفروقات والاختلافات الموجودة

⁽¹⁾ _ غاستون باشلار، حدس اللحظة، تعريب: رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، دار الشؤون الثقافية للطباعة والنشر، العراق، بغداد، 1986، ص22.

⁽²⁾ _ محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، 1974، (دط)، ص53.

بين الأشياء، أو بين الظواهر، العقل هنا عند برغسون هو عقل لا يشتغل إلا على الزمان الذي يقبل الإمتداد في المكان ويقدم لنا صورة عن الأشياء الموجودة هناك، مع ذلك تبقى تلك الصورة نسبية إلى حد ما، والحدس هنا عند برغسون يدرك الأشياء كما هي في إطار الزمان الشعوري (الديمومة) والحيوي الذي لا يمتد في المكان.

يقول برغسون: "إن الحدس الذي نحن بصدد البحث عنه قبل كل شيء هو الذي يشتغل على الديمومة الباطنية التي تقبض على ذلك التالي الغير متجاوز، كما أنها هي تقدم في الداخل، امتداد غير منفصل للماضي في الحاضر الذي يتخطى نحو المستقبل. أو أكثر من ذلك هو رؤية الروح المباشرة لروحها"⁽¹⁾ أي أن الحدس هو الجهد الذي تتخذه الذات أثناء مراجعة ذاتها وتكشف عن حقيقة كل ما يوجد في الواقع كما أنه ذات دلالة بالنسبة لها وأن هذا الجهد الروحاني العميق، والداخلي يتخطى حدود العقل، وما مهمة العقل إلا وهي قائمة على الإدراك الجزئي للحقائق متخذا في ذلك الطريقة التحليلية والتركيبية، بينما يكون الحدس هو هذا الإتحاد والتعاطف المطلق مع الحقائق المطلقة للأشياء والظواهر⁽²⁾.

كما تجدر الإشارة أيضا أن الحدس البرغسوني هو ذو طابع عقلي لكن ليس نشاطه هو نفس نشاط العقل لأن العقل هو الوسيلة التي يتخذها العالم في عملية إدراكه للمادة ولجميع الأشياء، أما الحدس فهو طريق الفلاسفة، فإذا كان العقل لا يتولى إلا إدراك المادة إدراكا جزئيا وعمليا، فإن الحدس يضعنا في قلب الواقع ويجعلنا نحس بدقاته المستمرة، عن طريق عاطفتنا الوجدانية النابعة من الذات، كما أن إدراكه هو إدراك مباشر فهو يتخلى عن كل معرفة عملية متجانسة ويريد بنا الكشف عن كل شيء في الواقع في تغيير كيفي، وديمومة محضة، ويجعلنا نحس بعالم الحياة وما يوجد فيه من حرية وخلق

⁽¹⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.27.

⁽²⁾ _ سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، الناشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1973، ص71.

وتتابع⁽¹⁾ لكن هذا لا يعني أن العقل يتعارض مع الحدس، بل بالعكس إن عملية المعرفة ثنائية قوامها العقل والحدس فقط ووظيفة العقل هي وظيفة تحليلية جزئية نسبية، أما الحدس فوظيفته وظيفة إدراكية مباشرة كلية ومطلقة، ورغم أن الحدس يكتسي طابعا عقليا عند برغسون لكنه يسمو عن العقل، من حيث أنه يسعى لإعادة النظر في كامل التصورات التي يعمل العقل على صياغتها من أجل التدقيق فيها والعمل على تأليفها من جديد، ويكون الحدس بهذا المعنى نوعا من الفحص والمعاناة الوجدانية الشعورية كما أنه لا يمكن التعبير عنه دون حضور الشعور أو كما يقول برغسون: "الحدس نترجمه من خلال الشعور عامة"⁽²⁾ وفي هذه الخاصية يختلف عن العقل ويتعالى عليه.

ينتج من خلال ذلك أن الحدس هنا هو هذه العملية المباشرة التي تتطوي على إدراك الزمان النفسي الداخلي (الديمومة المحضة)، الذي يتضح في شكل صيرورة غير ممتدة ومنفصلة عن المكان، أساسها الإستمرار والتعاقب، التغير، الخلق، الإبداع، وذلك ما يعرف عند برغسون بفحص الذات لذاتها، إنه جهد يقتضي العودة إلى الأعماق الباطنية من أجل من أجل الكشف عن ماهية الشيء، وفي الحقيقة ذلك ما يعد جهدا شاقا في نظر برغسون، كما أن هذا الجهد يقتضي التطلع لغاية ذاتية مطلقة، لأنه جهد يطلب حقيقة الزمان أو الزمان النفسي أو كما يقول "جاك ماريتان" عن الحدس عند برغسون: حدسه هو حدس في الديمومة الشعورية والنفسية، يتأكد من خلال قياس أو يسلك مسلك الحدس الأصلي العقلاني"⁽³⁾.

بالإضافة إلى ذلك يقول برغسون: "إن الحدس هو كل ما يصيب الروح، الديمومة، والتغير الخالص، فهو بذلك يسعى للقبض على الأشياء حتى المادية، ومشاركتها في

⁽¹⁾ _ فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، المرجع السابق، ص132.

⁽²⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.28.

⁽³⁾ _ Jaques Maritain, quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, nouvelle édition revue et augmentée, Alsatia, 1956, paris. P.260.

الروحانية⁽¹⁾ أي أن الحدس كمنهج حسب هذا القول هو منهج يود العودة بنا إلى حياة الروح، و اتخاذ المبدأ الروحاني كوسيلة لفحص الظواهر الموجودة في العالم الخارجي فحفا دقيقا، إنه مشاركة وجدانية، روحانية على أساسها ينكشف لنا الواقع المادي كما لو أنه محايت لطبيعتنا الداخلية وهذه هي نقطة بداية الميتافيزيقا الحقيقية بالنسبة لبرغسون أي إدراك الأشياء والظواهر الموجودة في الواقع من حيث أنها تمتلك وجود في ذاتها، ويكون الحدس بهذا المعنى هو "معالجة الأشياء المادية بالإحساس اللامادي"⁽²⁾.

انطلاقا من ذلك يكون الحدس ذلك الإحساس اللامادي الذي يقف عند كل شيء، ويجعلنا ندرك ماهيته وحقيقته الداخلية العميقة، وبهذا الجهد تصبح مهمة الميتافيزيقا كما هو الحال مع برغسون ليست الكشف عن النظرة التحليلية للظواهر في الواقع عامة بقدر ما هي الكشف عن العلل الأولى لها⁽³⁾ إن مهمة الحدس كمنهج هنا هي الوصول إلى إدراك الواقع الذي أمامنا إدراكا مباشرا، ومحاولة التصرف والتحكم فيه في إبطار كل ما يقدمه لنا من معطيات بهدف الحصول على حقيقته المطلقة⁽⁴⁾ وهذا هو الهدف الذي يسعى برغسون لبلوغه عن طريق هذا المنهج، ويكون بفضل ذلك أن فتح المجال الواسع للخوض في تجربة الروح، واعتبارها المبدأ الكفيل في تفسير الواقع والحياة.

يقول برغسون: "عندما نفصل الروح عن المكان الذي هو قابل للامتداد، ومن النظرة المادية التي تقدمها على المادة، سنعيد حقيقة الروح ذاتها، وندركها بشكل مباشر، وهذه الرؤية المباشرة للروح عن طريق الروح، تلك هي الوظيفة الأساسية للحدس بالكيفية التي نفهمه"⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p. 29.

⁽²⁾ _ قصي السعدي، فلسفة الدماغ الوحدة الواحدة، منشورات الهيئة العامة السورية، دمشق، (دط)، 2016م، ص83.

⁽³⁾ _ آرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة، محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، (دط)، 1961م، ص167.

⁽⁴⁾ _ أنور الزعبي، رسائل في المعرفة والمنهج، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2004، ص47.

⁽⁵⁾ _ Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.42.

بناء على ذلك يتأكد بأن الحدس أنه عملية إدراكية مباشرة تنطلق من الروح أو الذات عبر ذاتها إلى إدراك الواقع الخارجي إدراكاً في الزمان الشعوري أو الديمومة وليس في الزمان المكاني، مثال ذلك يوجد هناك فرق شاسع بين أن أحكم على شخص من خلال مظهره الداخلي والخارجي، فالمظهر الخارجي له قد يحجب عنا ماذا يكون، لكن المظهر الداخلي هو الذي يبين لنا شخصية وهيئة ذلك الشخص وتلك هي المهمة التي يقوم بها الحدس وهو يستدعي هذه المعرفة الداخلية العميقة للأشياء، التي تمثل ماهيتها الأساسية بالنسبة لها، لأنه إذا كان العقل يضفي الطابع التحليلي على الأشياء، فإن الحدس يضفي الطابع الكيفي عليها.

من خلال ذلك نستطيع الكشف عن العالم المعيشي وعالم الحياة الحقيقي في نظر برغسون ولهذا "نظام الحدس هو ذلك الذي يتجلى في الحياة، والذي يتعارض مع نظام العقل من وجهة نظر الإدراك، النظام الحدسي قد يتضح وكأنه "لا نظام" وتلك هي النظرية التي برغسون اتهم بها الوضع اللاواقعي وعندما نساير العقل والحدس الإنسان يكون فضولي لمعرفة معنى التطور الحيوي"⁽¹⁾ معنى ذلك أن الحياة وما يوجد فيها من انسجام ونظام محكم لا يمكن فهما وإدراكها، لولا حضور هذه الملكة أي الحدس ورغم أنها تختلف مع ملكة العقل وتفوقها من حيث العملية الإدراكية لكن الحياة تتطلب هذه الملكة التي تتضمن المعرفة المباشرة. لكن من وجهة نظر أخرى لا يعني أن برغسون ينفى ملكات أخرى ولكن فوق هذه الملكات توجد ملكة ذات إدراك عميق بها يمكن فهم نظام الواقع و تطور الحياة بصورة مطلقة. من خلال ما سبق ينتج أن "الحدس هنا ليس أدنى من العقل، بل هو أعلى منه، وبعبارة أدق إنه (معرفة فائقة للعقل)"⁽²⁾ وكأنه حيثما ينتهي العقل يبدأ الحدس، لكن لا يمكن القول بأن الحدس سبيل من سبل العقل كما يدعى

⁽¹⁾ _ Thierry Gantier, *les grandes oeuvres de la philosophie moderne*, éditions du seuil, 1996, Paris, p. 83.

⁽²⁾ _ مروان علي حسين أمين، فلسفة الأخلاق عند برغسون، مقال في مجلة كلية الدراسات الإنسانية، الكوفة، بغداد العدد السابع، 2017م ، ص203.

ديكارت⁽¹⁾ وإنما الحدس بهذا المعنى هو المعرفة المباشرة التي تعمل باستمرار على سد كل الإخفاقات التي تتجم عن المعرفة العقلية، أضف إلى ذلك برغسون من خلال هذه التفرقة إنما كان هدفه من ذلك أراد تأكيد دور الروح والذات في معرفة الواقع من الواقع نفسه، لأن الدور الذي يؤديه العقل في هذا المجال في التجربة الواقعية، وتجربة الطبيعة، رغم كل القوانين الحتمية العلمية، التي يركز عليها فإن ينبغي للذات أن تتجاوز النظرة العقلانية وتصنع رغبة، وقوة ملحة لمعرفة وجودها الحقيقي الذي يتحدد بالحرية، وروح المسؤولية⁽²⁾.

بالإضافة إلى ذلك نجد الكثير من الفلاسفة قبل برغسون تطرقوا لمسألة الحدس لنضيف أمثلة على ذلك، وعلى سبيل المثال نجد باسكال الذي هو قبل برغسون كان يميز بين نوعين من المعرفة: أولها المعرفة العقلية التي تستند إلى العقل، وثانيها المعرفة الشعورية الوجدانية (الحدسية) التي يكون منطلقا القلب والغريزة، فالأولى لا تدرك إلا القضايا الجزئية، أما الثانية فهي معرفة المبادئ وعن طريقها تتجلى لنا سعادة الحياة، فإن على العقل أن يسلك طريق هذه المعرفة حتى يصل إلى الحقيقة⁽³⁾.

إذا أردنا مقارنة برغسون في معنى الحدس مع باسكال نجده يختلف مع باسكال في أن أنه توجد هذه المعرفة الثانية والتي تتمثل في المعرفة الحدسية لكن منطلقها ليس القلب، وقد تكون وليدة المجال العاطفي لكن طابعها هو طابع عقلي، كما أن ذلك لا يعنى منطلقها العقل من ناحية أخرى، إنها معرفة شعورية مباشرة شاقة، ولهذا يقول برغسون: "يتضح لي بأن الحدس يسلك في غالب الأحيان في الحقل التأملي سلوكا أشبه ما يكون بشيطان سقراط في الحياة العملية، أو على الأقل يبدأ من خلال هذا الشكل

(1) _ طاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، الناشر المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990، ص45.

(2) _ عبد العزيز بومسهولي وآخرون، أقول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، دار إفريقيا الشرق، المغرب، (دط)، 2004 م، ص08.

(3) _ أندريه كريسون، باسكال، حياته، فلسفته، منتجاته، ترجمة، نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982م، ص115.

وبناء على هذا الشكل يستمر في تقديم تجلياته الخالصة: التي تدافع. وأمام الأفكار الدقيقة التي نقبلها، والأطروحات التي تبدو بديهية، والتأكيدات العلمية التي اتضحت أنها علمية واضحة، يوحي في أذن الفيلسوف بكلمة: مستحيل⁽¹⁾ يؤكد برغسون من خلال هذا القول أن منهجه الحدسي هو طريقة في المعرفة، أقرب ما تكون للطريقة السقراطية في التأمل تلك الطريقة التي توحى في أول وهلة أمام المحاور تجاهل كل شيء وعدم تقبله، حتى تستنفذ ما يحتويه ذلك المحاور، ثم تقرر في النهاية الحقيقة المطلقة، وعلى هذا الأساس يبني المنهج الحدسي البرغسوني الذي ينطلق هو الآخر من منطلق عبارة يستحيل تقبل كل ما هو معطى لنا بداية في الواقع ببسر وسهولة، حتى ندركه في ذواتنا ونحكم عليه في النهاية بحكم مطلق، وهذه هي قوة الرفض التي ينطوي عليها الحدس، إنها قوة تكاد تنعدم تماما في مناهج المذاهب والأنساق الفلسفية السابقة ذلك ما جعلها أكثر تعقيدا.

يقول برغسون: "إن تحررنا من كل هذه التعقيدات، والترفع إلى مقام الحدس البسيط أو على الأقل نحو الصورة التي تترجمه: في تلك اللحظة ندرك أن المذهب ينفلت من كل القيود الزمان والمكان ويتضح أنه مستقل"⁽²⁾ أي أن الحدس كمنهج هو طريقة المعرفة الحقيقية وهو بمثابة القاعدة لأي مذهب من المذاهب بل من خلاله يتم بنائه ومن ثم يستطيع معرفة الواقع معرفة مشخصة، وعلى العكس من ذلك نجد مختلف المذاهب السابقة لا تؤمن إلا بقاعدة العقل في المعرفة، والتي تجعل منها مذاهب محدودة من حيث التصورات، كما أنها تنتج تصورات جامدة ومغلقة، في حين برغسون يشن حملات عنيفة ضد هذه الميتافيزيقا التي ينتجها العلم عن طريق العقل والتي أسفر عنها الغموض.

الحدس إذن يعد ملكة ضرورية هاجسها الأول هو بلوغ الحقيقة المطلقة أو كما يقول برغسون: "وتبعا لهذا لا يوجد أي مطلق يقدم خارج إطار هذا الحدس. وكل ما هو متبقي

(1) _Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. p.120.

(2) _Ibid. p.121.

فهو من اهتمام التحليل. ونطلق هنا الحدس على هذا التعاطف الوجداني الذي ننتقل به إلى باطن الموضوع من أجل التطابق مع ما كليته، ونتيجة لذلك فهو غير قابل للتعبير. بالعكس من ذلك نجد التحليل هو العملية التي تستحضر الموضوع بكامل عناصره المدركة سابقاً، أي مما يتشكل منه أو من موضوع آخر⁽¹⁾ والحدس هنا هو بمثابة الأداة الفعالة في عملية المعرفة وهو أساس معرفة المطلق عند برغسون عكس التحليل، ولذلك يجب على كل مذهب فلسفي أن يعتمد هذه الأداة التي قوامها بناء المعارف بناءاً موحداً وكذا التعرف أكثر على طبيعة الأشياء، لأن هذه التعاطف الوجداني من شأنه أن يخبرنا عن الطبيعة الداخلية والكيفية للموضوعات والأشياء.

يقول برغسون: "توجد هناك حقيقة واحدة على الأقل نستطيع القبض عليها من الداخل، عن طريق الحدس وليس بالتحليل البسيط. إنها شخصيتنا الخاصة في جريانها عبر الزمان. إنه الأنا الذي يدوم. وقد لا نستطيع التعاطف عقلياً، إن لم نقل كذلك روحياً بدون أي شيء آخر. ولكن نتعاطف بكل ثقة مع أنفسنا"⁽²⁾ ومن هنا يتم الحدس عن طريق هذا الإتحاد الروحاني الذي يتم من النفس إلى النفس أو من الروح إلى الروح في حد ذاتها. أي أن الحدس هنا وليد هذا التعاطف الذي يصدر عن الروح ويتجه نحو الموضوع والذي يسعى لتحقيق ذلك الإتصال الكلي بالموضوع، بحيث يجعلنا نصل إلى بنيته الداخلية العميقة وندرکه في صفائه ونقائه، ومن ثم فمناًشأ المعارف الغامضة في نظر برغسون في المذاهب والأنساق الفلسفية السابقة إنما سببه هو نسيان هذه الأداة (الحدس) والإنصراف الكلي عنها، كما أن وسيلتها في عملية المعرفة هو العقل، والعقل لا يرقى في اعتقاده إلى المستوى الذي تتجلى فيه الديمومة التي تتحكم في الوجود، كما أن طريق العقل في المعرفة هو طريق يختزل حقيقة وديمومة الأشياء وعلى هذا الأساس يكون الحدس ذلك المنهج الذي يساعد على أداء هذه المهمة على الوجه الأدق.

(1) _Herri Bergson, la pensée et le mouvant, op.cit. P.181.

(2) _Ibid, p.182.

ب_ أسس ومبادئ المنهج الحدسي:

إن الحدس عند برغسون كما يبين ذلك الفيلسوف الفرنسي "جيل دلوز" ينطوي على ثلاثة مبادئ أساسية بل هي تفرعات لا يمكن بدونها معرفة طبيعة هذا المنهج :

_المبدأ الأول: يتعلق أساسا بكيفية التعاطي مع المشكلات ونعي بذلك الطريقة التي بها نستطيع طرح مشكلة من المشكلات، لأنه في رأي برغسون خلق المشكلة وإبداعها وكيفية طرحها أهم من حلها، لأنه إذا توصلنا إلى فكرة الطرح، الذي يكون وراء ذلك هو ممكن، وقابل للتفسير، أو بعبارة أدق يجب أن نفكر في حل المشكلات التي نستطيع خلقها وطرحها.

_المبدأ الثاني: لا يخرج عن عملية إدراك الفروقات والتمييزات التي تتجلى لنا في الطبيعة، كمعرفة العلاقة الموجدة بين الأشياء ومختلف الظواهر، وذلك هو المبدأ الذي أهملته الميتافيزيقا التقليدية، وغفلت عنه.

_المبدأ الثالث: وهو من المبادئ الضرورية والمتمثلة في إدراك وحدس كل شيء في الزمان الشعوري أو الديمومة وليس الزمان المرتبط بالمكان⁽¹⁾ وهو المبدأ المحوري الذي تقوم عليه الميتافيزيقا عند برغسون.

إن برغسون يرى كما أكد جيل دلوز، أن هذه المبادئ الأساسية هي التي من خلالها يمكن بلوغ حقيقة الأشياء والظواهر التي هي في الواقع، فلو نأخذ المبدأ الأول مثلا نجد أن تاريخ الإنسان قائم على طرح المشكلات وهذا ما لا يجب إنكاره أو كما يقول دلوز: "... (إن تاريخ الناس سواء لجهة النظرية أو لجهة الممارسة، هو تاريخ تكوين المشكلات)⁽²⁾ أي أنه يجب خلق وإبداع المشكلات التي بإمكاننا العثور على الحلول الدقيقة لها، وهذا ما نجده غائبا تماما في تاريخ العلم والفلسفة وما أعظم المشكلات التي

(1) _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص 07.

(2) _ المرجع نفسه ، ص 09.

تطرح وليس لها أية حلول وذلك ما يؤدي إلى الغموض في عملية المعرفة بصفة عامة وبين الفلاسفة والمفكرين بصفة خاصة.

أما المبدأ الثاني هو ضروري كذلك حسب برغسون، لأن تناسي إدراك تلك الفروقات والاختلافات التي توجد في النظام الطبيعي، يجعلنا نقع في الزيف والوهم في حين الفلسفة كما يوضحها برغسون من سماتها الوضوح والدقة والإنفتاح، يقول دلوز في شأن ذلك: "في هذا الجهل للفروقات الحقيقية في الطبيعة يظهر كل مصدر المشكلات الزائفة والأوهام التي نزرع تحتها (...)".⁽¹⁾

إضافة إلى ذلك يكون آخر تلك المبادئ يؤكد مشروعية اكتشاف الزمان الحقيقي وبرغسون كثيرا ما يشد انتباهه لهذا المبدأ الفعال، والذي يعد نسيج فلسفته تقريبا، لأن الحدس من حيث هو منهج وأداة غايته هو تبيان معنى الديمومة والسيروية البادية في مشهد الحياة وما الحياة غير هذه السيروية الزمانية النفسية المتعاقبة، التي لا تنفصل وتتقطع بتاتا وعلى هذا الأساس لا يتم معرفتها إلا بحضور منهج الحدس الذي يقيم بيننا وبين الواقع اتصالا عميقا ولهذا، يكون الواقع أكثر إيضاحا بمنهج الحدس وليس بالعقل فالرؤية العقلية في نظر برغسون رؤية قاصرة أما الرؤية الحدسية فهي رؤية بعيدة تقع فوق الرؤية الأولى، لأنها تقتضي الدخول في باطن الشيء وتبحث عن ماهيته.

يتلخص مما سبق أنه في نظر برغسون هذه هي الطريقة التي يمكن أن يتأسس عليها أي مذهب فلسفي، لأنه كما يقول "علي أبو ريان" معبرا عن هذا الطرح بأن: "(...) برغسون لا يعترف بطريقة التحليل الفلسفي التي ترد مذهبها ما إلى عناصر سابقة عليه فحسب، وبذلك تضيع أصالة الفيلسوف، وكأنه يهاجم الطريقة التقليدية في دراسة المذهب الفلسفي ويضع مكانها دراسة تقوم على الاقتراب من الحدس الأصلي للمذهب كلما أمكن

⁽¹⁾ _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص 19.

ذلك، إن الفلسفة تتجه إلى حدس الديمومة أي حدس المطلق ومسايرته في نذباته وفي حيويته أما العلم فهو يوقف الديمومة لكي يدرس جزءا ما منها⁽¹⁾.

بهذا المعنى نجد أن برغسون كثيرا ما يدعوا إلى إعادة النظر في بناء المذهب أو النسق الفلسفي، وأن المذهب هو المذهب المفتوح الذي يتخذ منهج الحدس أو ما يعرف بالحدس الأصلي وهو ذلك السر الذي ينبغي لكل فيلسوف أن يحتفظ به في نسقه الفلسفي ومن ثم نتحرر من كل الطرق التقليدية في بناء المذاهب، وعلى ذلك فأغلب المذاهب التقليدية بقيت مذاهب مغلقة، قائمة تتخذ ملكة العقل في بناء مختلف التصورات عن الظواهر والأشياء، وتنقل لنا حقائق سطحية عن الأشياء، وبناء على ذلك يكون المنهج الحدسي هو ذلك المنهج الذي يتخذه الفيلسوف من أجل النفاذ به إلى باطن الأشياء ومحاولة إدراكها في عمقها وشموليتها وحيويتها، وفي الحقيقة هذا الطريق يعد بالنسبة لبرغسون هو طريق نحو بلوغ المطلق وهو الطريق الذي ينبغي للفلسفة أن تسلكه إذا أرادت أن تبلغ درجة الدقة والوضوح، لكي تتجنب الزيف والوهم والغموض في معالجاتها للمشكلات⁽²⁾.

بالإضافة إلى ما سبق أن الحدس هو الأساس في العملية المعرفية، يقول علي أبو ريان: "... (برغسون يعيب على الفلاسفات القديمة وعلى بعض الفلاسفات الحديثة أنها لم تهتم بالعلم. وأنها وضعت نفسها في سجن من التصورات العقلية الجامدة الجاهزة وبذلك سدت على نفسها منافذ الواقع الحي وكذلك العلماء المحدثون فإنهم يكتفون بالتعبير الرمزي عن جزئياتهم العلمية ولا يحاولون الاستفادة من معطيات الحدس الفلسفي، ولهذا فهم لن يصلوا أبدا إلى إدراك الواقع في أصالته وسيظلون متعثرين دائما تحت وطأة النسبية"⁽³⁾.

(1) _ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، المرجع السابق، ص 397.

(2) _ المرجع نفسه، ص 398.

(3) _ المرجع نفسه ، ص 400

من هنا يتأكد أن معرفة وإدراك طبيعة الواقع يستلزم ذلك عدم الاستغناء عن بالمنهج الحدسي بدليل أنه المنهج الذي ينقلنا من الحقيقة النسبية للواقع إلى الحقيقة المطلقة له، ولهذا نجد برغسون يكتشف بأن العجز الذي أصاب مختلف العلوم السابقة في بلوغها الحقيقة المطلقة، إنما سببه غياب المنهج الفعال في عملية المعرفة، والمنهج من الآن فصاعدا سيكون هو منهج الحدس، والحدس كما يقول "دانيال موروا" (Daniel Moreau): إن الحدس، سويا في إيطار الفكر البرغسوني أخذ مكانته الأولى والتي تطورت بالتعارض مع العقل مع أن الكاتب لا يتردد في أن يقحمه من أجل التمييز بين الأشياء أحيانا كالحقيقة العقلية⁽¹⁾ إن "الحدس" (*) معرفة مباشرة، وهو أعلى مرتبة من العقل وهذا ما كان يعتقد برغسون لأنه أساس الفصل بين المشكلات، والتمييز فيما بينها، وعن طريقه يمكن التمييز بين الصواب والخطأ وبين ما هو ظاهر وباطن.

يقول برغسون كذلك عن العقل: "... هو بالتأكيد لا يستطيع أن يقدم لنفسه حدس الديمومة التي تتألف منها كينونته، لم يقدم أي شيء إطلاقا، وأكثر من ذلك لا التصورات ولا الصور"⁽²⁾ ولهذا فما من شيء في نظر برغسون إلا ويتحدد وفقا للحدس وهو أعلى مرتبة من العقل، فلا تتضح صورة من الصور الجزئية في الوجود، ولا معنى من المعاني المجردة خارج إيطار هذه الملكة التي لها صلة وثيقة بالديمومة، فكلما تعمقنا عن طريق

⁽¹⁾ _ Daniel Moreau, la question du rapport a autrui dans la philosophie de Vladimir jankévitch, les presses de l'université Laval, 2009, Québec. pp. 44_45.

^(*) _ يقول أندريه لالاند وهو يصف الحدس بالإضافة إلى التصورات التي قدمت حوله أنه: "معرفة حقيقية بينة، مهما تكن طبيعتها تستعمل مبدأ ومرتكزا للاستدلال النظري، وتدور حول الأشياء، وحول علاقاتها أيضا" (راجع أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المرجع السابق، ص 701). أي أن معنى الحدس هنا حسب لالاند يتجلى في معرفة بنية الشيء من الداخل مع تبيان العلاقات التي تحكم جميع العناصر والأجزاء التي تشكله و أكثر من ذلك يهتم بما هو باطني في الشيء، كما يضيف كذلك و يقول عن الحدس هو: " نظرة مباشرة وفورية لموضوع فكري مائل الآن أمام الفكر ومدرك في واقعه الفردي (بالمعنى لهذه الكلمة)" (أندريه لالاند المرجع نفسه، ص702). أي أن الحدس معرفة من دون واسطة وهو شعور نابع من الروح يتجه نحو الأشياء مباشرة وفوريا من دون حضور أية أدوات من شأنها أن تتحكم فيه.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. P.185.

الحدس في هذا التتابع والاستمرار الذي يتشكل منه الوجود واكتشفنا أنه ديمومة، كلما استطعنا بلوغ غرض من أغراضنا القصوى، بل وتوضح لنا الصور والمعاني فيه بشكل كافي محض واستنادا لهذا الموقف يضيف برغسون قائلاً: "بقدر ما تقدم لنا الأفكار المجردة مساعدة في عملية التحليل، أي في الدراسة العلمية للموضوع في علاقاته مع الموضوعات الأخرى، على الرغم من ذلك فهي لا تستطيع أن تأخذ مقام الحدس، أي أن تكون محل الاستقصاء الميتافيزيقي للموضوع في ماهيته وخاصيته"⁽¹⁾ أي أن المعاني المجردة لا يمكن أن تتضح في نظر برغسون من خلال التحليل وهذا الأخير قد نستطيع عن طريقه دراسة الشيء وعلاقته بشيء آخر، لكن لا يستطيع في نفس الوقت بلوغ درجة الحدس الذي يستحضر لنا جوهر الشيء بصورة كاملة ومطلقة، لأن هذه المعرفة الداخلية المباشرة والفورية لها دور أساسي في بناء الحقيقة وهي الركيزة الأساسية للإنسان في معرفة الواقع في ديمومته، ويقول برغسون: "إن المعرفة الداخلية المطلقة لديمومة الأنا بالأنا في الوقت ذاته هي ممكنة، لكن إذا اعترضت الميتافيزيقا وكذا استطاعت الحصول هنا على الحدس، ذلك ما لا يمنع من القول أن العلم في حاجة إلى التحليل، وبفضل الخلط بين دور التحليل ودور الحدس تولدت هنا جدالات بين المدارس وكذا صراعات بين الأنساق والمذاهب"⁽²⁾.

إن برغسون هنا لا يستبعد هو الآخر المعرفة التحليلية الخارجية بصفة مطلقة، ولكن ما يريد أن يؤكد هو أن هذه المعرفة ينبغي أن تكون مصحوبة بمعرفة أخرى هي المعرفة الحدسية ذلك ما يجعل منها تكون معرفة دقيقة، وكذلك تستطيع أن تصور لنا الواقع على نحو ما هو عليه، ومن ثم برغسون لا يرفض أن يخضع العالم لتفسير هذه الطريقة التحليلية، لكن التحليل كوسيلة للمعرفة لا تفي بكل الأغراض التي يتطلبها الواقع.

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. P.187.

⁽²⁾ _ Ibid. p.190.

لهذا فأغلب المشكلات الحاضرة بين الفلاسفة والمفكرين وحتى العلماء، إنما هي وليدة هذا الخلط بين التحليل والحدس فلم يتضح التحليل من الحدس، ولا الحدس من التحليل، ولهذا يجب الفصل في هذه المشكلات عن طريق المعرفة، في نظر برغسون الشعار الوحيد في المعرفة هو حدس المعرفة، ولكي يتحقق ذلك لابد من بلوغ مرحلة الحدس ومرحلة الحدس هنا نفسها تقتضي منا الحدس في الوقت نفسه، من أجل العثور على الحقيقة، وإن كان مسألة الحقيقة كما يراها برغسون أقرب ما تكون إلى الحقيقة التي يؤمن بها الفلاسفة البرجماتييين، أو كما يعبر ويقول "وليام جيمس": "فلا نعني بالحقيقة المحاكاة وإنما الإضافة. لا نبني صوراً داخلية لوقائع تكون كاملة بالفعل، وإنما نتعاون مع الوقائع حتى نصل إلى نتيجة أكثر وضوحاً"⁽¹⁾ نفس الشيء بالنسبة لبرغسون الذي يعتقد أن الأهم بالنسبة له هو معرفة الواقع والتجربة معرفة واضحة ودقيقة، كما أن النتائج الواضحة لا تكون إلا بالعودة إلى التجربة الباطنية للذات، وهذا لن يتحقق أيضاً دون حضور الحدس لأن هذه الملكة بمثابة المنهج والأداة الوحيدة في نظر برغسون في معرفة تجربة الواقع العيني معرفة واضحة.

تجدر الإشارة أيضاً إلى أن برغسون من خلال ما سبق يميز بين نوعين من المعرفة:

_ الأولى تتمثل في المعرفة العقلية (الرمزية) التي تمثل بالنسبة لبرغسون معرفة سطحية خارجية للموضوعات.

_ الثانية هي المعرفة الوجدانية الحدسية التي هي معرفة داخلية حيوية خاصة بالموضوعات فإذا كانت الأولى تعتمد على العقل من حيث أنه ينقل لنا مجرد تصورات رمزية عن الفعل الحركي للموضوعات، فإن المعرفة الثانية من حيث هي تعتمد على الحدس تنتقل لنا الأبعاد الباطنية والعميقة لذلك الفعل الحركي، ومن هنا فالمعرفة الأولى

⁽¹⁾ _ وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2008، ص62.

ليست أكثر من معرفة جزئية هدفها إدراك الموضوعات كما لو أنها تتشكل من عناصر جزئية، في حين الثانية تهتم بإدراك الموضوعات من حيث هي بنية كلية مطلقة غير قابلة للقسمة والتجزئة ولهذا فهي معرفة متحركة عكس الأولى التي هي معرفة ساكنة ومنغلقة⁽¹⁾.

بناء على هذا ينتج أن الحدس يكتسي طابعا حيويا روحانيا، كما أنه ذات أهمية كبيرة في أي مذهب من المذاهب، لأنه كما تبين بعض الدراسات هو "... مجرد وسيلة للوصول إلى ما لا يمكن التعبير عنه في رموز، وعلى ذلك فإن للحدس شيئا خاصا شخصيا لا يمكن نقله للآخرين أو توصيله إلى شخص آخر، إذ لا شيء يقبل النقل أو التوصيل إلا الشيء الذي يمكن ترجمته إلى رموز، إن الحدس البرغسوني لن يكون في هذه الحالة (معرفة) حقيقية بل سيكون أشبه بالكشف الصوفي (...)"⁽²⁾.

انطلاقا من ذلك يكون الحدس هو المعرفة الكيفية الغير قابلة للتجسد عبر الأشكال والرموز، كما أنه من خلال هذا جهد أقرب ما يكون من جهد كبار المتصوفين وتلك هي التجربة التي يختص بها القلة من الناس، ولهذا جعله برغسون المنهج الوحيد الذي من خلاله نستطيع الوصول إلى المطلق، إنه منهج يتطلب الدخول أكثر في عمق الذات بغية الكشف والعثور على الحقيقة المطلقة للواقع والتجربة، غير أن هذا الجهد ليس بالجهد اليسير بل هو جهد شاق.

بفضل ذلك استطاع برغسون أن يغير طريقة التفكير في المرحلة المعاصرة رأسا على عقب، ويكون التفكير تفكيرا مميذا وهذا هو هدفه حيث يقول: " في الحقيقة ينبغي من أجل هذا قلب التفكير الذي اعتاد عليه العقل، فالتفكير ثابت على مبدأ منتظم وهو الانتقال من التصورات نحو الأشياء، وليس من الأشياء نحو التصورات"⁽³⁾ أي أن شعاع

⁽¹⁾ _ إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، المرجع السابق، ص193.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص194.

⁽³⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. P.198.

المعرفة ينطلق أساساً من التصور نحو الموضوع أو الشيء، وليس العكس كذلك، ومن هنا يكون طريق المعرفة هو الانتقال من التصور إلى الموضوع من أجل إدراكه وكذلك نتجاوز التصور التحليلي له وهذا هو المنهج الحدسي في عملية المعرفة.

إن برغسون يحاول أن يبين لنا كل الحدود الفاصلة بين الحدس والتحليل بحيث وصل إلى نتيجة مفادها أن مجال التحليل هو مجال سكوني لأنه قد يقدم لنا تصورات لكنها جاهزة، عكس الحدس الذي يرى برغسون أنه هو الشرط الضروري لعملية المعرفة أو بالأحرى مجاله مجال حركي وهو مجال الديمومة والاستمرار والكيف، وعلى هذا الأساس إذا أردنا معرفة وقياس الحدس ينبغي لنا وضعه في الديمومة ولهذا بإمكان الحدس أن يتدخل في التحليل بحيث يساعد العقل في تجاوزه للكثير من الصعوبات التي تواجهه في نقل تصوراتهِ عن الشيء، لكن التحليل نفسه لا يستطيع أن يدخل في مجال الحدس بل هو أعلى درجة منه وعلى هذا الأساس تكون المعرفة معرفة مطلقة وليست نسبية كما أن الحدس كذلك يحقق في نظر برغسون البساطة في الفكر، وهو بهذا الموقف يكون أقرب من هيغل الذي يقول أن: "... الحدس البسيط الخالص هو نفسه الفكر البسيط الخالص تماماً"⁽¹⁾ وبهذا المعنى يتضح أنه كلما صعدنا سلم الحدس كلما كان فكرنا يتميز بالبساطة والوضوح والدقة كما أن هذا النوع من الحدس هو حدس ماهوي والحدس الذي تحدث عنه الكثير من الفلاسفة بعد برغسون من أمثال إيدموند هوسرل الذي يؤكد عليه أنه إمكانية منطلقها الوحيد ليس التجربة والعقل أو شيء من هذا القبيل، بل أساسه يتمثل في الماهية أي أنه ذلك الحدس الذي يسعى للوصول إلى ماهية الأشياء، هذا هو الحدس الأصلي كما أنه لهذا الحدس جملة من الخصائص وأهم خاصية هي

(1) _ فريدريك هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007، ص193.

الذاتية أي أن يشغل جزء معين من الذات الإنسانية وأكثر من ذلك هو مهمة هذه الذات الفردية⁽¹⁾.

إضافة إلى ذلك في نظر برغسون أن الحدس هو بمثابة جسر التواصل بين العلم والميتافيزيقا، وأن العلم بفضل الحدس كما سيوضح برغسون يستطيع بناء تصورات كلية شاملة ومن ثم بمقدوره أن يرتقي إلى مستوى الميتافيزيقا بحيث تكون له قدرة فائقة في دراسة الواقع وما يوجد فيه من ظواهر ويعبر برغسون حول هذا الموقف بقوله: "إن العلم والميتافيزيقا يحققان توافقاً في الحدس، إن الفلسفة الحدسية الحقيقية تحقق هذا الإتحاد بالرغم من أن ذلك هو رغبة كل من الميتافيزيقا والعلم. وفي الوقت ذاته تأسس لميتافيزيقا في العلوم الوضعية (...)"، كما أنها تأتي بالعلوم الوضعية بالضبط كما تدعي الأخذ بالشعور في ذلك أثناء تناولها حقيقياً⁽²⁾ بمعنى عن طريق الحدس كما يؤكد برغسون نستطيع كسر كل الحواجز التي توجد بين العلم والميتافيزيقا، وبفضله يمكننا أن ننقل من العلم نحو الميتافيزيقا ومن الميتافيزيقا نحو العلم، ولهذا فالعلم لن يتحرر من دون هذا الحدس وهدف برغسون من خلال هذا الرأي لا يهدف إلا إلى بناء العلم والميتافيزيقا من جديد وإحياء العلاقة فيما بينهما، كما أنه هذه هي المحاولة التي أخفق فيها تاريخ العلم والميتافيزيقا على مر الزمان، وهذا ما يعد من الأولويات الكبرى.

يوضح برغسون الخطأ الذي وقعت فيه الفلسفة التقليدية وهو يقول: "إن كل هذه الفلسفة التي ابتدأت بأفلاطون وانتهت إلى أفلوطين إنما هي تطوير لمبدأ يمكن صياغته فيما يلي: "إن الثبات أكثر من الحركة، وإنما ننقل من الثبات إلى اللاتبات بمجرد انخفاض" وذلك بخلاف الحقيقة"⁽³⁾ ومقصد ذلك أن جل الفلسفات التقليدية هي فلسفات

⁽¹⁾ _ إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص ولللسفة الظاهرياتية، نقله إلى العربية، أبو يعرب

المرزوقي، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص ص، 32_34.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. pp. 216_217.

⁽³⁾ _ ibid. pp.217.

جاهزة وهي لا تخرج عن بناء منظومات معرفية جاهزة ومغلقة، في حين البرغسونية عن طريق منهجها الحدسي فلسفة تدعو إلى الإنفتاح والتغير ولهذا برغسون استنتج أن هذه الفلسفات بدءا من مثالية أفلاطون وصولا إلى أفلوطين لا تدعو إلا إلى السكون عبر ما تنتجه من تصورات حول الواقع والكون والعالم.

كما هذا يعد إنكارا وبعدا عن الحقيقة التي تقتضي أكثر من ذلك، إضافة إلى ذلك نجد برغسون أيضا يصف لنا الفلاسفة والعلماء والمفكرين التقليديين خاصة في قوله: "كلما ازداد اعتقادنا أكثر في الخاصية الرمزية للعلم، كلما حققوا وأكدوا ذلك أكثر، عما قريب يصبحون لا يستطيعون التفرقة في العلم الوضعي، بين ما هو طبيعي وما هو مصطنع، وبين معطيات الحدس المباشرة و بين توسيع عمل التحليل بحيث يعمل الإدراك على مواصلة كل ما يدور حول الحدس. عن طريق تعبيد الطريق لمذهب يؤكد نسبية كل معارفنا"⁽¹⁾.

إن برغسون من خلال هذا القول جعل سبب كل المعارف النسبية التي تحصل لدينا هو ذلك الخلط الناتج بين التحليل والحدس ومن ثم اختلفت الإدراكات بين الفلاسفة العلماء وذلك ما ازداد من تراكم المشكلات فيما بينهما.

وتبع لهذا يضيف قائلا "إن الفلسفة قائمة على وجه التحديد على ذلك الإنتقال عبر الجهد الحدسي، إلى باطن الحقيقة الواقعية، التي يعمل النقد على تصورهما وفق مظهرين هما القضية ونقيضها. لا أستطيع أن أتخيل كيف يندمج الأبيض داخل الأسود، إذا لم أرى اللون الرمادي، ولكن أستطيع أن أدرك بدون جهد عندما لاحظت لأول مرة اللون الرمادي، كيف يمكن تصور وجهتين نظر اللون الأبيض والأسود"⁽²⁾ فهذا إنما يدل على أن الفلسفة العميقة هي فلسفة أساسها الحدس، لأن ملكة الحدس هي الملكة الوحيدة التي

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. p.218.

⁽²⁾ _ ibid. p.224.

تجعلنا نقف أمام الواقع وجها لوجه، لنكشف عن كل التغيرات والتحويلات التي تحدث فيه، وكذلك التمييز فيه بين ما هو صحيح وخاطئ.

وعلى ذلك يقول "جيل دلوز": "الحدس عن طريقه نستطيع تجاوز التجربة الواقعية ونتعالى عليها ونقرر شروط أخرى عامة متعلقة بها، ومن خلال تلك الشروط نتمكن من بناء التجربة الفعلية، وعلى هذا الأساس تكون هذه الملكة لا تتوقف عند الزمان و فقط بل هي هذه الجهد الحركي الذي به نصف زمان ذواتنا هذا من جهة ومن جهة أخرى به يتم تجاوز زمان ذواتنا لإدراك زمان الأشياء المحيطة بنا⁽¹⁾ يقدم لنا برغسون مثلاً حياً حول طبيعة الحدس بالتدقيق حينما يقول: "إن المعلم في الوقت الذي يتصور، ويطور، يترجم بالأفكار المجردة كل ما أحضره، هو كذلك، في أغلب الحالات، مرشد ومتعلم تجاه نفسه. لكن الفعل البسيط الذي يجعل التحليل في نوع من الحركية، يقبع خلف التحليل ولا يتولد من ملكة أخرى، وإنما من ملكة هي بالتعريف ملكة الحدس"⁽²⁾ أي أنه مهما كان سعينا في إدراك شيء ما أو التعبير عنه فإن التحليل كملكة لوحده غير كافية بالنسبة لبرغسون ولا بد من تدخل ملكة أخرى إلى ملكة العقل، بل وتراقبها من حين لآخر، وهذه الملكة المتعالية إن صح التعبير لا تكون غير الحدس، إنه الجهد الروحاني الخالص الذي يقع وراء كل تعبير وتحليل وإدراك وهو وسيلة فعالة في عملية المعرفة.

ما ينتج من خلال ما سبق أن الحدس بوصفه منهجا يحرز أهمية كبرى في فلسفة برغسون وهو القاعدة الأساسية التي بنيت عليه فلسفته، ومنهج لا يقل أهمية ضمن المناهج الأخرى، وأنه المنهج الفعال والأساسي لبناء الميتافيزيقا عنده، أو كما يقول عنه: "الحدس الميتافيزيقي الذي يتعذر الوصول إليه بدون المعرفة المادية، هو بمعنى آخر خلاصة وتركيب هذه المعارف، والتي يتميز عنها كما يتميز الاندفاع المستمر عن الطريق الطويل بالحركة، أو مثل توتر النابض الذي يميز الحركات المرئية في بندول

⁽¹⁾ _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص 23_ 31.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. p.225.

الساعة"⁽¹⁾ وعلى هذا يكون منهج الحدس يتجاوز الكثير من المناهج الأخرى كالمناهج العقلية، والتجريبي، وغيرها وبالتالي فهو منهج فرادته أنه يجعل من المفكر أو الفيلسوف، يقترب أكثر من عالم المطلق والحقيقة، ولهذا نجد برغسون كثيرا ما يؤكد على ضرورة هذا المنهج ومشروعيته، فإذا كان هذا المنهج هو أساس فهم الديمومة التي هي بمثابة أساس الواقع، فإنه لا يخرج عن كونه "معرفة مباشرة يتحرر فيها الإنسان من التجربة الشائعة العادية ومن المعرفة النفعية للواقع على حد سواء"⁽²⁾.

إن برغسون من خلال طرحه لهذا المنهج عامة، لا يريد أن يقودنا إلا إلى بناء ميتافيزيقا جديدة من شأنها أن تقدم لنا صورة مطلقة عن الواقع، ذلك الواقع الذي يحس فيه الإنسان بالحرية، ويتلذذ العيش في الحياة، لكن هل حرية هذا الإنسان تقف عند هذا الحد فقط أم تتجاوز ذلك؟ أو بعبارة أخرى ما هي الحرية التي أراد برغسون أن يضعنا فيها؟ على الرغم من أنه يقر بأن الديمومة هي أساس الحرية؟ وما طبيعتها؟

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cit. pp. 226_227.

⁽²⁾ _ يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993، ص109.

المبحث الثالث: الديمومة والحرية.

إن إنهمام وانشغال برغسون بنظرية الديمومة، والحدس لا يقودنا إلا إلى معرفة انشغاله بالحرية (liberté)، لكن هذه الأخيرة أيضا لا يمكن أن تتأسس وتتحقق، إلا بوضعها في مجالها الكيفي الخالص، بداية يعتقد برغسون أن الحرية تبدأ أساسا في ممارسة الفيلسوف الفعلية لها، أي ينبغي أن يتحرر هو الآخر من كل التصورات العلمية الجاهزة، غير أن هذا لا يدل على تكريس النظرة السلبية للحرية، بقدر ما هو اكتشاف وتعميق النظرة الإيجابية لها⁽¹⁾.

هذا، ونجد أن الحرية البرغسونية، هي ضمن الحريات التي تسعى لتجاوز كل الضوابط والحدود التي يفرضها العلم عن طريق قوانينه الطبيعية، كما تعمل على تحطيم كل تلك التقاليد العقلية الموروثة من لغة، وقيم في الواقع الإجتماعي والتي تحركها الدوافع النفعية، فإذا استطعنا تحقيق كل هذه المطالب فإن ذلك يدخل ضمن إطار التصدي لكل الأزمات التي تعترضنا، وكذلك نتطلع لحرية مطلقة تكون واقعة من وقائع الشعور، ولعل ذلك ما يساعد في بناء نمط عيش في واقع روحاني يكشف عن علاقته بالديمومة، والصيورة المطلقة⁽²⁾.

تجدر الإشارة أيضا إلى أن مسألة الحرية عند برغسون من أهم المسائل الكبرى التي نالت اهتماما كبيرا في فكره، بدليل أن هذه القيمة العليا _ الحرية _ شكلت إن صح التعبير مذهبه بكامله، أو كما تؤكد الكثير من الدراسات من أن مذهب برغسون هو مذهب في الحرية، يستثني مذاهب الفلاسفة القدامى كفلاسفة اليونان وحتى فلاسفة العصر

(1) _ غالب مصطفى، برغسون، المرجع السابق، ص98.

(2) _ حبيب الشاروني، أزمة الحرية بين برغسون وسارتر، المرجع السابق، ص31.

الحديث^(*)، بدليل أنه مذهب يؤكد لنا، أنه لا يمكننا الوصول إلى هذه الحرية بطريقة واحدة، وإنما بطرق عديدة ومختلفة، وذلك لإعتبارت عدة منها أن الكثير من مؤلفاته تقريبا صرحت بهذه المسألة الفعالة، والتي لا تقل أهمية في حياة الإنسان، فتارة يبين برغسون أنها عين الديمومة، وتارة هي اختيار داخلي محض، أو هي مجرد تلقائية وتلبية نداء⁽¹⁾.

يبتدئ برغسون نظرتة الأولى في الحرية من خلال ما نلتتمسه في رسالته الشهيرة "في المعطيات المباشرة للوجدان" وهو المؤلف الذي بين فيه أن الحرية هي وليدة الأنا الباطني الذي يعيش الديمومة مبينا في ذلك أن منطلقها لا يمكن أن يكون دون هذه الأنا، وأن الحرية هي الحرية الروحانية، بل هي قيمة مصدرها هذا الأنا العميق، كما أنها قيمة لا يمكن الحديث عنها خارج تيارين متناقضين منذ زمان طويل الأول متمثل في تيار الجبر ويقول بالحرية الآلية، والثاني هو تيار ينادي بضرورة الإختيار أي يقول بالحرية الديناميكية.

يقول برغسون: "لا توجد هناك أية صعوبة في الفهم أنه على أي أساس سؤال الحرية وضع ليقوم بين نسقين متعارضين للطبيعة، وهما الآلية والديناميكية، فالديناميكية تنطلق

^(*) عند التأكيد أن مذهب برغسون في الحرية يستثني مذاهب الفلاسفة القدامى يقصد من وراء ذلك أن الحرية التي يقر بها هذا المذهب ليست هي الحرية القائمة ضمن الإطار القانوني كما هو الحال مع الفلاسفة اليونانيين الذين يؤكدون أن الإنسان يمتلك حرية حينما يتمتع بحياة اجتماعية، قوامها الحكمة، الشجاعة، السخاء، العدالة، وغيرها أي بمعنى ليست إلا تلك الحرية التي يجسدها النظام الديمقراطي. (أنظر فؤاد زكريا، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1977، ص377). الحرية هنا ليست تلك التي يصفها لنا فلاسفة العصر الحديث من أنها ذات صلة وثيقة بالعلم، وأن الحرية في علاقة طردية مع العلم وكلاهما يساير الآخر، وأن التطور الحاصل منذ عصر النهضة مع كشوفات "كوبرنيكوس، وغاليليو، وكبلر" حتى العصر الحديث بظهور المنهج العلمي التجريبي، وتحرر الإنسان من سلطة الكنيسة، أو الحياة التقليدية القائمة على الخرافة والأسطورة، أو أن جل هذه التطورات الحاصلة تعمل على تحرير الإنسانية من قبضة هذا الظلام الدامس إبان العصور الوسطى، أو أن كل هذا التطور العلمي الحاصل هو كطريق لإثبات الحرية. (فؤاد زكريا، أفاق الفلسفة، المرجع السابق، ص380). ولكن الحرية البرغسونية أبعد من ذلك إنها ذلك التصور الذي يتعدى كل هذه التصورات الجاهزة التي تقيم العلاقة بين الحرية والعلم، بالعكس هي حرية تنفقت من التصور العلمي.

⁽¹⁾ _ محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، 1972، ص64.

من فكرة الإرادة الحيوية النابعة من الشعور، (...) أما الآلية تتحوا منحى معاكسا. والتركيبات التي تنتجها تعمل بالتناقضات وتخضع لقوانين ضرورية⁽¹⁾ يتضح من خلال هذا أن مسألة الحرية لا تخرج عن دائرة هذا الصراع الذي يدور بين الحتمية^(*) الآلية والديناميكية، وأن الحتمية الآلية من حيث هي حتمية مادية محضة تلغي الحرية لصالح المادة، وعكس ذلك نجد أن الديناميكية، تؤكد مسألة الفعل الحر النابع من الإرادة الحرة التي تنطلق من الشعور الحيوي، والذي يخرج من أعماق ذواتنا، ومن هذا المنطلق تكون البداية الأولى لبرغسون هي بداية نقدية، تتمثل في محاولة إبطال كل دعاوى الحتمية الآلية الطبيعية والتي فهمت الحرية كما لو أنها لا تخرج عن حدود تلك المبادئ الطبيعية والآلية التي تفرضها، وأن القوانين الخارجية هي التي تحدد طبيعة الفعل الحر.

يؤكد برغسون في قوله: "إن الحتمية الفيزيائية (الطبيعية) في شكلها المتاح والمصرح ترتبط أساسا بالنظريات الميكانيكية أو بالأحرى علم حركة المادة. إننا نتصور الكون كما لو أنه ركام من المادة، ذلك ما يعمل الخيال على تحليله إلى جزيئات وذرات، وهذه الجزيئات تنتج دون توقف حركات طبيعية ذات أشكال مختلفة تارة اهتزازية، وتارة

⁽¹⁾ _Henri Bergson, Essai, op.cit. p.105.

^(*) _ إن الحتمية كما تؤكد ذلك الكثير من الدراسات هي ذلك "المذهب الذي يعتقد أن كل ما يقع في الكون من أحداث، بما في ذلك الظواهر النفسية والأفعال الإنسانية، نتيجة ضرورية ترتبت على ما سبق من الأحداث. فالعالم في نظر القائلين بالحتمية مجموعة عضوية ترتبط أجزائها فيما بينها كأجزاء آلة دقيقة محكمة، وهو لهذا يكون نظاما مغلقا يؤذن حاضره بمستقبله، وتخضع سائر أجزائه لقوانين مطردة صارمة." (أنظر زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، 1963، ص100). هذه هي الحتمية التي سينتقدها برغسون كونها أحالت كذلك مسألة الحرية إلى نوع من التصور الذي يشوبه الغموض والتعقيد، على أساس أن الحرية لا يمكن أن تتحدد وفق منطلقات هذه الحتمية لأنها قلصت من دورها، وأنها تنادي بالجبيرة في الحرية، والحرية وليدة عوامل طبيعية وخارجية محضة. مثل هذا الموقف البرغسوني النقدي اتخذه الكثير من الفلاسفة السابقين عنه من أمثال شارل رينوفييه، إميل دوركايم الذي هو تلميذه، هؤلاء إنما كانوا ينددون بفكرة الدفاع عن الإرادة الحرة التي هي بمثابة الحرية التي تميز الطبيعة الإنسانية، وذلك بدحض كل دعاوى هذه الحتمية الآلية ومحاولة تأكيد البعد الروحاني، لأن في نظرهم تلك النزعات المادية لم تستطع التوصل بعد إلى معنى الاختيار، بحكم أنه بالنسبة لها خاضع لتجربة القياس المحض وذلك ما جعله موضع شك وتحمين، وبرغسون إنما تأثر بهؤلاء متأثرا بالغا بشأن مسألة الاختيار في الأفعال. (أنظر محمود أبو زيد، المشكلة الاجتماعية في فكر هنري برغسون "دراسة في فلسفة التغيير"، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1989، ص61).

متنقلة (...)، فإننا لن نجد شيئاً آخر في الجهاز العصبي، على سبيل المثال غير جزيئات وذرات تتفاعل وتتجذب وتتحرك فيما بينها وبين الأخرى"⁽¹⁾.

معنى ذلك أن الحتمية التي يفترضها العلم من منظور برغسون، هي النموذج العلمي الذي يسعى إلى تفسير الكون تفسيراً مادياً، انطلاقاً من مجموعة من القوانين العلمية الضرورية، ومن ثم يصبح كل شيء في الكون عبارة عن مادة، أو بالأحرى تفاعل لمجموعة من الذرات والجزيئات، ذلك ما يحدد طبيعة الأشياء الموجودة، وخير مثال على ذلك نجد تصور وتفسير هذه الحتمية للإنسان وسلوكاته، وأفعاله الحرة، ولناخذ الجهاز العصبي حيث تفسره على أساس أنه جهاز يتشكل من مجموعة من الجزيئات التي تحدث عملية التأثير والتأثر فيما بينها وعلى أساس ذلك تنتج هناك أفعال حرة وإرادية، يقول برغسون: "... الحركات الجزيئية التي يغدو الجهاز العصبي بمثابة مسرح لها تتركب فيما بينها ومع الأخرى لتقدم في غالب الأحيان كنتيجة رد فعل من جهازنا العضوي على العالم المحاط بنا ومن هنا تكون حركات واعية وأفعال تدعى أنها حرة وإرادية"⁽²⁾.

كأن هذه الحتمية الطبيعية والفيزيائية تتصور كل الأفعال الصادرة عنا على أنها أفعال تتحكم فيها دوافع سابقة، وقوانين علمية آلية ضرورية، بل هي المسؤولة عن إنتاج فعل من الأفعال الحرة في الإنسان، كما أن هذه الحتمية من هذا المنطلق تغدو نوع من الجبرية لأنها في نظر برغسون تسعى إلى إخضاع جميع أفعال الإنسان بما فيها ظواهره النفسية، إلى قوانين طبيعية خارجية بمقتضى ذلك يمكن التعرف قبلياً على الطبيعة النفسية للإنسان وكل أفعاله التي يقوم بها وما يتحكم فيها، وهذا ما يعترض عليه برغسون لأنه "حتى إذا سلمنا بأن وضع كل ذرة من ذرات المادة المخية، واتجاهها، وحركتها، وسرعتها

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.107.

⁽²⁾ _ Ibid. p.108.

لا بد أن تكون محددة تحديدا صارما في كل لحظة من لحظات الزمان، فإن هذا لن يترتب عليه بآية حال أن تكون حياتنا النفسية خاضعة لمثل تلك الجبرية⁽¹⁾.

وعلى ذلك وصل برغسون إلى أنه على الرغم من كل ما تكشفه لنا هذه الجبرية إلا أنها تظل باطلة، لأننا إزاء ظواهر وأفعال نسبية متغيرة، يتعذر علينا الكشف عن كل ذلك التداخل والتواصل الذي يحدث فيما بينها، إن مثل هذه التصور نجده في العلم الطبيعي، حيث يؤمن بوجود مبدأ يدعى مبدأ حفظ القوة، وعلى أساسه يلغي الكثير من الخصائص التي تميز الطبيعة النفسية عن الطبيعة الخارجية وهو بهذا المبدأ يمارس نوع من الجبرية، التي تقصي خاصيتها والتي هي خاصة شعورية كيفية ويفسر على ذلك جميع الأفعال والسلوكات الصادرة منها على أساس أنها حرة ومطلقة تخضع لقوانين طبيعية⁽²⁾.

يقول برغسون: " يجب الإقرار أكثر بأن نصيب الحرية الذي يبقى لنا عقب التطبيق الصارم لمبدأ حفظ القوة نوعا ما مقيدا على أساس أن هذا القانون إذا لم يؤثر ضرورة على مجرى أفكارنا، فهو على الأقل يحدد حركاتنا. إنا حياتنا الداخلية تكون قائمة على أنفسنا إلى غاية نقطة لا ريب فيها. لكن بالنسبة لمن يوجد في الخارج وهو يلاحظ فإنه لا شيء يميز نشاطنا عن الآلية المطلقة"⁽³⁾.

إن الحرية التي يحاول المنظور العلمي تكريسها تبقى دائما حرية مقيدة مثال ذلك هذا القانون المتمثل في حفظ القوة لا يراعي الطبيعة النفسية الداخلية، وما تتضمنه من حالات شعورية ذات نسيج واحد مستمر، ودائم التواصل لا يعرف أي رجوع نحو الوراء فهو يؤدي بنا إلى المزج بين الطبيعة المادية الآلية، والطبيعة النفسية، الأولى تتحدد وفق الزمان الثابت والخاضع للكم، أما الثانية تتحدد وفقا للزمان الكيفي الحيوي، أو بالأحرى الديمومة المحضة.

(1) _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص77.

(2) _ حبيب الشاروني، أزمة الحرية بين برغسون وسارتر، المرجع السابق، ص34.

(3) _ Henri Bergson, Essai, op.cit. pp.112_113.

ضف إلى ذلك أن برغسون لا يتوقف عند هذا الحد بل يقدم نقدا لاذعا لدعاة الحتمية السيكولوجية (la déterminisme psychologique) التي هي ليست إلا شكل من أشكال الحتمية الطبيعية، أو علم النفسي الفيزيائي كما يصطلح عليه، والقائم على نظرية التداعي للأفعال، والتي تقتضي التمييز بين جميع الحالات النفسية الشعورية حيث تكون كل حالة معلول لسابقتها، وأن الجانب العقلي تتحكم فيه مجموعة من الدوافع والبواعث القبلية والتي عن طريقها نتنبأ بأفعالنا سابقا ونختارها⁽¹⁾ إن هذه الحتمية كذلك تعتمد على مبدأ حفظ القوة كالحتمية الطبيعية تفسر السلوكات والأفعال الصادرة عنا كما لو أنها أفعال آلية.

يقول برغسون في شأن هذا القانون: "إن العلم يظل إلى الأبد مذعنا لهذا القانون الذي ليس أكثر من كونه قانون عدم التناقض (...)"⁽²⁾ أي أن هذا القانون هو من بين القوانين التي جعلت من العلم يقع في الكثير من التناقضات، وبالتالي يكون هو الذي غير مسار العلم، في حين نجد أن برغسون يستبعد مثل هذا القانون الذي ينفي الإنفتاح والتحرر ويعتبر عملية الإختيار عملية تتحكم فيها قوانين طبيعية، كما أن عملية الإختيار هنا لا تتم وفقا ما تقدمه لنا تلك القوانين التي يفرضها العلم، لأنه هناك ما يعرف بالإرادة بالباطنية (la volonté spirituelle) والأنا الباطني (le moi spirituel) الذي يحدد ذلك الفعل بالإضافة إلى ذلك نجد ذلك القانون ينفي دور الإرادة الباطنية كونها صانعة للأفعال والقرارات الداخلية بحكم أن كل ما يصدر من الأفعال في الإنسان مصدرها عوامل طبيعية، ولهذا لا يراعي خصائص التجربة النفسية الذاتية.

يضيف برغسون قائلا: "بما أننا لسنا معتادين على الملاحظة المباشرة لذواتنا ونلمح لإستادنة صور وأشكال من العالم الخارجي ننتهي باعتقادنا إلى أن الديمومة الواقعية

⁽¹⁾ _ حبيب الشاروني، أزمة الحرية بين برغسون وسارتر، المرجع، السابق، ص35.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.113.

ديمومة معاشة بالشعور وفي الوقت ذاته هذه الديمومة تنزلق على الذرات الجامدة دون أن تغيرها تلك الذرات⁽¹⁾.

يتضح من خلال هذا القول أن الملاحظة المباشرة للذات تجعلنا نكتشف الواقع على حقيقته، ومن ثم نعتزف بأن كل شيء خاضع للديمومة التي توجد داخله، تلك الديمومة التي تجعلنا ندرك حقيقة وماهية الأشياء من حيث هي في تواصل دائم، نفس الشيء كما يؤكد برغسون بالنسبة لكل ما يصدر بداخلنا، حتى الأفعال النابعة من الذات لا تخضع لقوى خارجية عنها، أو قوانين طبيعية بل هي أفعال نابعة من تجربتنا السيكلوجية وإرادتنا الحرة، وبالتالي عندما كان العلم يؤمن بالحمية الطبيعية أصبح الآن يؤمن بالحمية السيكلوجية، وفي نظر برغسون الحمية الطبيعية أدت في نهاية المطاف إلى بروز حمية سيكلوجية^(*).

يعبر برغسون عن هذه الحمية السيكلوجية وهو يقول: "الحمية السيكلوجية في صورتها المتميزة والمتاحة تتضمن إدراك ترابطي للروح بحيث تتصور حالتنا الشعورية الحاضرة كضرورة بفضل الحالات الداخلية السابقة عنها على الرغم من أننا ندرك بأنه لا وجود لضرورة هندسية كذلك التي تنسب النتيجة على سبيل المثال للحركات التي تشكلها"⁽²⁾ هذه الحمية التي ينتقدها برغسون هي حمية تتصور التجربة الشعورية تصورا ترابطيا وتقترح وجود اختلاف وتمايز كبير بين حالاتنا النفسية الشعورية، كما تعمل على

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p. 116.

^(*) إن هذا النوع الثاني من الحمية هو ما يعرف بالحمية النفسية أو السيكلوجية تعتقد "بأن الإرادة مشروطة بالبواعث، أو أن البواعث هي التي تحركنا إلى العمل، وإن كانت لا تدفعنا إليه دفعا_ فالإرادة في نظر أصحاب هذا الرأي أقرب ما تكون إلى ميزان ترجح فيه بالضرورة الكفة الثقيلة، والباعث القوي هو ذلك النقل الكبير الذي لولاه لظلت الكفتان في تذبذب مستمر دون أن ترجح واحدة منها، وتبعاً لذلك فإن الحرية لا يمكن أن تنحصر في انعدام البواعث." (أنظر زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص133). وهذا النوع من الحمية التي نجدها عند أصحاب علماء النفس الفيزيائيين، والذين يعتقدون كذلك أن مجمل أفعالنا تحددها بواعث سابقة وقوى خارجية في حين عند برغسون نجد أن أفعالنا نخلقها عن طريق أنفسنا وذواتنا. ولهذا كثيرا ما ينتقد برغسون ذلك الطرح ويستبعده.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.117.

تصور هذه الحالات تصورا رياضيا وفيزيائيا، بدليل كل حالة لها علة تؤدي إلى وقوعها فتصبح الثانية مجرد معلول لها، وفي نظر برغسون ذلك ما ينفي الزمان الحقيقي الذي تتواجد فيه تلك الحالات الشعورية، وطبقا لهذا الرأي تكون إرادتنا خاضعة لعلل سابقة عنها، ومن ثم فالأفعال التي تصدر من إرادتنا ليست أفعال حرة بل هي أفعال مقيدة تتدخل فيها قوى أخرى، ولهذا فالترابط الموجود بين هذه الأفعال يعمل على تغيير حقيقتها، وتصبح مجرد أفعال آلية وهذا ما يساهم في تكريس مبدأ التقييد ونفي مبدأ الحرية، والحرية الكاملة عند برغسون تترجمها تلك الأفعال الصادرة من أعماقنا ذواتنا التي تلازمها الديمومة، وبالتالي عكس ما نتادي به النزعة الترابطية من أنه توجد هناك حالات متميزة ولحظات منفصلة في أعماقنا، إذ تعتقد أن الحالات النفسية التي تتشكل منها الذات تخضع لقوانين ضرورية وضمن هذه القوانين نجد قانون تداعي الأفكار. فأنصار النزعة الترابطية يتصورن الذات من خلال هذا القانون على شكل نسيج من الحالات النفسية. العامل الأقوى فيها أو أي باعث من البواعث إذا استطاع السيطرة على الآخر، هو من يحدد المواقف والأفعال عموما⁽¹⁾ لكن نجد عند برغسون هذا المبدأ لا يمكن تطبيقه على الطبيعة الداخلية للإنسان والتي تحتوي على حالات متغيرة، بل الإرادة هي المسؤولة عن جميع الأفعال والمواقف ولهذا يقول: "إن الفعل المكتمل لا يعبر إذن عن الفكرة السطحية الخارجية عنا والتميزة البسيطة وإنما هو استجابة لمجموع عواطفنا وأفكارنا وطموحاتنا الأكثر جوهرية، ومن هذا الإدراك الخاص للحياة الذي يعادل تجربتنا الماضية"⁽²⁾.

إن برغسون هنا يريد أن يوضح لنا مسألة الفعل لا على حساب التصور الترابطي لأن الفعل الذي يخضع لقوى مؤثرة فيه، غير كافيا لتبرير الحرية، أي أنه هناك مجموعة من الأسباب والدوافع التي أدت إلى قيامه، وبالتالي هو فيه تقييد أكثر ونوع من الجبر،

⁽¹⁾ _ زكرياء إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص 80.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p. 128.

وفي الحقيقة هذه الفكرة التي يريد برغسون إبطالها انتقد فيها من طرف الكثير من الفلاسفة السابقين والذين مثلوا الحتمية الترابطية من أمثال "جون ستيوارت ميل"، "وألكسندر بين"، من أن الحالات النفسية يوجد فيها تمايز كبير، كما أنه تتحكم فيها مجموعة من البواعث بحيث كل باعث يريد إثبات قوته وهذا ما يحدد طبيعة أفعالنا⁽¹⁾ عكس ذلك نجد أن الفعل الحر ينبع من صميم نفوسنا، ومن قرارات داخلنا الأمر الذي يجعل ذلك العمل الذي قمنا به معبرا عن كينونتنا الداخلية أي أنه يترجم كل ما في الأعماق الباطنية، يقول برغسون: "بمختصر القول نحن أحرار عندما تكون أفعالنا محايثة لشخصيتنا الكاملة، وعندما تعبر عنها (...)"⁽²⁾.

ومن خلال هذا يتبين لنا أن الإرادة أو الأنا الذي يمثل شخصيتنا الداخلية عند برغسون هو المسؤول عن كل الأفعال التي نقوم بها، بل هو الذي يحددها ويقررها، وبناء على ذلك تكون الحرية في نظر برغسون، هي قيمة كامنة داخل أنانا أي أن هذا الأخير كلما استطاع أن يدرك أعماقه دون تأثره بما هو خارج عنه، كلما كان أقرب إلى التحرر، بمعنى أن مطابقة الذات لذاتها أو الأنا لأناه، هذا الانطواء هو أساس تحرره، فإذن لا سبيل إلى إدراك معنى الحرية من دون حضور الذات التي هي في الديمومة وببساطة في نظر برغسون ديمومتنا هي حريتنا، وهنا يتحدد المعنى الكامل للحرية عنده من خلال ربطها بالديمومة التي تقتضي الشعور بالزمان الكيفي المحض⁽³⁾.

بالإضافة إلى ذلك يقول برغسون: "إذا كان حقيقة أن نطلق الحرية على كل فعل محايث لأننا، ولأننا بالضبط، فإن الفعل الذي يجسد أثر شخصيتنا هو حقيقة فعل حر، لأن أنانا وحده كفيل بادعاء أبوته. وبذلك تصبح أطروحة الحرية تم التحقق منها (...)"⁽⁴⁾ فإذن يكون الفعل فعلا حرا إذا كان في مطابقة تامة مع الأنا، لأن هذا الأخير هو الذي

⁽¹⁾ _ زكرياء إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص 81.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p. 129.

⁽³⁾ _ محمد العزيز الحبابي، من الحرية إلى التحرر، المرجع السابق، ص 65.

⁽⁴⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.130.

يساهم في خلقه، ويكون الأنا عند برغسون بهذا المعنى هو القاعدة الأساسية التي تنطلق منها الأفعال الحرة، وأكثر من ذلك تكون إرادتنا إرادة حرة، تتميز بنوع من الحركية والحيوية.

وعلى هذا الأساس يتضح أنه إذا كانت الحرية هي وليدة هذا الأنا الباطني، فإنه نجد هناك نوعين من الأنا: الأول هو الأنا الذي ليس بأنانا، بل هو ذلك الأنا الذي تصنعه الظروف والقوى الخارجية وذلك ما يدعى بالأنا الزائف والمقيد، لأنه لا يستطيع الاختيار وكذا اتخاذ القرار من ذاته بل هو حبيس كل ما هو خارج عنه، أما الثاني فهو الأنا الحقيقي والأصيل وهو الأنا الذي يمثل هويتنا وعالم الذات إن صح القول، إنه الإرادة المتحررة من قيود العوامل الخارجية الطبيعية، وهي وحدها تستطيع أن تصنع قراراتها واختياراتها من تلقاء نفسها، كما أنها تتمتع بروح المسؤولية، وبذلك تثبت حريتها الكاملة وهي صاحبة كل فعل من أفعالها⁽¹⁾.

من خلال ما سبق تكون الحرية بهذا المعنى "ليست مجرد إشكال نظري يثير العقل الإنساني الراغب في المعرفة على سبيل الاستطلاع حتى يعرف ما إذا كان حراً أم مجبراً وإنما هي مشكلة حيوية لا تنفصل عن وجودنا نفسه من حيث أن الوجود الإنساني إن هو إلا وجود حرية"⁽²⁾.

من هنا يتضح الجانب الأول للحرية عند برغسون والمتمثل في أن الحرية لا سبيل لفهمها وإدراكها على حقيقتها بمعزل عن تجربتنا الحيوية الشعورية بحكم أن هذه الأخيرة هي المنبع الحقيقي لها فما من فعل نقوم به لا يمكن أن يكون ذات معنى ويحقق كذلك حرية بالنسبة لنا إلا إذا كان جزء من ديمومتنا، وعلى ذلك الديمومة هي حرية، وبهذا تكون الحرية مرتبطة أشد ارتباطاً بهذا المنبع الحيوي والمصدر الخالص الذي هو في تواصل واستمرار كما أنه يشهد اتصال بين الماضي والحاضر والمستقبل وما من فعل من

(1) _ محمد العزيز الحبابي، من الحرية إلى التحرر، المرجع السابق، ص 68.

(2) _ أنس شكشك، فلسفة الحياة دراسة الفكر والوجود، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2009، ص 107.

الأفعال الحرة إلا وهي صادرة من تجربتنا الحسوية والشعورية بحيث تترجم كل ما يوجد بداخلنا وفي أعماقنا ولا يمكن أن يكون مصدرها قوة خارجية عن تلك النفس أي أن الفعل الحر هو وليد ذلك التضخم الشعوري التلقائي والكيفي الداخلي⁽¹⁾.

تبعاً لما سبق نجد كذلك برغسون يقر بأن الحرية تتنافى مع مبدأ العلة الذي تدعيه الحتمية العلمية كون هذا الأخير لا يمكن كذلك أن ينطبق أفعالنا الصادرة من تجربتنا الشعورية ولهذا يقول: "لم يبقى للحتمية إلا نصيب واحد ينبغي لها أن تتخلى به، وهو أن تتخلى عن إمكانية تقصي فعل من الأفعال أو حالة من الحالات الشعورية مستقبلاً ولكن تؤكد أن كل فعل إنما يتحدد من خلال منطلقات نفسية أو بعبارة أخرى وقائع الشعوري تخضع لقوانين كتلك التي تخضع لها الظواهر الطبيعية"⁽²⁾ ومعنى هذا أن في نظر برغسون لا بد للعلم أن يتخلى عن كل التنبؤات المتعلقة بأفعالنا وحالاتنا الشعورية على أساس أن نفس العلة تؤدي إلى نفس المعلول، وعليه فمهما حاولنا تأكيد مشروعية هذا المبدأ في نظر برغسون إلا أنه لا يستطيع أن يحقق مبدأ الحرية لأننا إذا حاولنا إخضاع تجربتنا الداخلية لقوانين صارمة كتلك التي تتحكم في الظواهر الطبيعية نكون بذلك جردناها من ديمومتها الأصلية، لأنه من الخطأ تماماً أن نتصور ذلك الانفصال في حالاتنا الشعورية المتدفقة، بل أكثر من ذلك لا يمكن أن يكون هناك تشابه فيما بينها، وإلا لا يمكننا الوصول كما قلنا إلى الديمومة الحقيقية التي تجعل من الإرادة تنتج أفعالاً حرة، وهذا ما يعد نفي للحرية⁽³⁾.

بهذا المعنى نجد برغسون يسعى إلى إقامة قيمة الحرية كما لو أنها قيمة في ذاتها وليس كما يقول سارتر: "إننا نريد الحرية للحرية (...)"⁽⁴⁾ إنها حرية مطلقة، وليس كذلك

⁽¹⁾ _ مصطفى غالب، برجسون، المرجع السابق، ص114.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.149.

⁽³⁾ _ زكرياء إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص91.

⁽⁴⁾ _ جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص74.

كما يقول هيدغر: "هي الهبة والإنصراف إلى انكشاف الموجود بما هو كذلك"⁽¹⁾ وإنما هي الحرية الروحانية والحيوية النابعة من أعماق الروح، والقائمة على الخلق والإبداع الدائم للأفعال ويضيف برغسون أيضا قائلاً: "إذا كانت علاقة السببية موجودة في عالم الواقعات الداخلية لا تستطيع أن تشكل بأن طريق ما نصلح عليه السببية في الطبيعة. عند الفيزيائي، نفس السبب يؤدي إلى نفس النتيجة. عند عالم النفس لا يدع أية نقطة تظل بمظهر مماثل، السببية الداخلية العميقة تقدم نتائجها مرة واحدة، ولا تعيد إنتاجها بتاتا"⁽²⁾ معنى ذلك أنه لا يمكن المزج بين سببية الظواهر النفسية، وسببية الظواهر الطبيعية، لأن العالم الداخلي يختلف عن العالم الخارجي، وأن عالماً الباطني والداخلي أساسه الشعور الحيوي المتغير، فلا يمكن أن نقرر بأن نفس السبب يقدم لنا نفس النتيجة بالضرورة في الظواهر النفسية وفي أفعالنا و سلوكياتنا، وإن كانت النتيجة فهي تكون واحدة وليست متعددة، لأن عالماً الداخلي ميزته أنه قابل للتغير، وهو في صيرورة دائمة ومتبدلة، أما العالم الخارجي فهو عالم قابل لأن يخضع لمجموعة من القوانين الضرورية، لأن ميزته هي الثبات، بحيث كل ظاهرة لها سبب يؤدي إلى حدوثها ونفس ذلك السبب يقدم لنا نفس النتيجة.

فإن قانون السببية هنا هو قانون لا يمكن تطبيقه على تجاربنا الداخلية والتي يحددها الشعور، وعند برغسون هذا التمييز هو ما يؤكد مسألة الحرية، ويثبت مشروعيتها وكأن الحرية التي يؤسس لها برغسون قائمة على مبدأ الهوية، الحرية هي الحرية أي الحرية فلا يمكن أن تكون الحرية هي تقييد لأنه كما يقول برغسون: "مبدأ الهوية هو ذلك القانون المطلق لشعورنا، بحيث يؤكد أن كل ما هو مفكر فيه قدتم في اللحظة التي فكرنا فيه (...)", لكن مبدأ السببية على الرغم من أنه يربط بين المستقبل والحاضر، لا يأخذ

⁽¹⁾ _ مارتين هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة : عبد الغفار مكاي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977، ص275.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.151.

إطلاقاً شكل مبدأ الضرورة، بسبب أن الحركات المتتالية للزمان الواقعي ليست متزامنة مع بعضها البعض (...)»⁽¹⁾ هنا يكمن الإختلاف الجوهرى بين المبدأين عند برغسون فالأول يثبت إمكانية الحرية من حيث هي ناتجة عن ذلك الإتصال الشعوري أما الثاني فهو ينكر الحرية على أساس أن الحرية مصدرها قوة ضرورية خارجية تدفع الأنا نحو القيام بفعل ما، وحسب هذا المعنى، أنني عندما أقوم بفعل ما لا بد أن استدعي جميع حالاتي الشعورية وكل مقاصدي بحيث كما يقال "حين أتحرك أنا أذهب فيما أبعد عن نفسي"⁽²⁾.

كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن مسألة الحرية عند برغسون لا تتوقف عند هذا الحد، بل إن الحرية التي ينادي بها هي حرية تلقائية وفورية وهو المعنى الآخر للحرية، لأن منبعها ومستقرها الروح، لكن هذه التلقائية التي تمدنا بها الروح تختلف أشد الإختلاف عن التلقائية التي تتميز بها الكائنات الأخرى، لأن أساسها وقوامها الشعور، المتغير الذي هو الذي لا يعرف الثبات والاكتراث، كما أن عدم الاكتراث والثبات على حالة واحدة فإن ذلك دليل على وجود عملية الخلق والإبداع، والحرية، والتطلع نحو المستقبل، ولهذا فهذا النوع من الحرية لا يحققها غير الإنسان الذي يمتلك الإرادة والعقل، كما أن هذه التلقائية تلقائية روحية عكس التلقائية الخارجة عن الروح والتي هي حتمية وضرورية⁽³⁾ وهذا ما يمنح لذواتنا نوع من الطمأنينة، والثقة، أي هذا النوع من الحرية هو حرية الثقة والاطمئنان ولهذا ما يجب استخلاصه هو أن " الحرية تنحصر في شعورنا بأننا نحن الذين نخلق نياتنا ومقاصدنا وتصميماتنا وأفعالنا، وبالتالي عاداتنا، وخلقنا، وشخصيتنا، بأسرها. وليس الإنسان صانع حياته فحسب، بل هو الفنان الذي لا يكف عن تشكيل حياته كيفما

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p. 156

⁽²⁾ _ فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص213.

⁽³⁾ _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص96.

شاء (...)"⁽¹⁾ وهذا التشكيل والإبداع لن يتحقق أكثر من دون أن نعرف كامل المستويات الشعورية التي هي في صميم أنا الداخلي، كما لا ننسى أيضا بأن الحرية كما يؤكدنا برغسون "تعرف درجات بين الأنا السطحي الخارجي والأنا العميق، بين الفعل الأوتوماتيكي والفعل السكوني، توجد هناك درجات عميقة تتوافق مع التركيب الأكثر أو الأقل إدراكا للذات"⁽²⁾ يبرز من خلال هذا أن الحرية يجب لها مستويات ودرجات في أعماق ذاتنا وكلما ازداد تعمقنا وفهمنا أكثر لهذه الدرجات، كلما استطعنا تمييز أنا الباطني عن الأنا الخارجي، وكلما أدركنا أكثر طبيعة أفعالنا هل هي حرة أم مجبرة، لأن ذلك ما يجعلنا نثبت دور الذات في الحرية هذه الذات التي يعتقد برغسون أن كل شيء نابع من داخلها، وهكذا نستطيع بناء إرادتنا الحرة لأن "... الإرادة الحرة هي مجموعة روحانية مترابطة ومتعاطفة فيما بينها"⁽³⁾ أي أن كل الأفعال الحرة الصادرة هي وليدة هذا الإتصال الروحاني الشعوري المتماسك، ومن هنا يكون هذا الإتصال الروحاني أكبر دليل على الإقرار بالشخصية الأصيلة التي ينبغي لنا في اعتقاد برغسون بناءها، وكذا احترامها من حيث أنها تجعلنا نحس بأننا في ديمومة شعورية ماضي يطلب الحاضر وحاضر يطلب المستقبل⁽⁴⁾ كما ينبغي الإشارة أيضا إلى أن الحرية، بهذا المعنى من منظور برغسون ليست إلا مجرد تكريس لمبدأ الثقة والطمأنينة في الحياة الإنسانية، فإذا كان الوصول إلى هذه الحرية يقتضي منا استحضار ما هو داخل الأعماق، فإن ذلك يوحي بأن كل عمل نقوم به فهو يضمن بقائنا كما أن ذلك العمل يساهم أكثر في تنامي وتضخم

(1) _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص 97.

(2) _ Éric pommier, le sens de la liberté chez Bergson, cahiers philosophiques, 2010, / 2n^o 122. P. 66.

(3) _ Romeyer Blais, la liberté humaine, d'après Henri Bergson. In : revue néo- scolastique de philosophie. 35^e Année, deuxième série, n^o 38, 1933, p. 194

(4) _ مصطفى غالب، برغسون، المرجع السابق، ص 116.

شخصيتنا، وكذلك هذا ما يثبت تجربتنا الوجودية بأنها تجربة ديمومة تلك التي لا تعرف أي ثبات واستقرار، وهي تغير الكيفي وتضخم حيوي⁽¹⁾.

تكون الحرية وفق هذا المنظور، لا يمكن أن تتأسس بمعزل عن هذا النمط الكيفي الداخلي الذي يبعث فينا الطمأنينة والسعادة الثقة، وعلى هذا الأساس يرفض برغسون كل التصورات التي تقدمها كل من الحتمية الفيزيائية، والحتمية السيكولوجية، والتي تسعى إلى إبطال معنى الحرية، وتجعل من وأفعالنا مجرد أفعال آلية وتحاول المزج بينها وبين الأشياء الأخرى، يقول برغسون: "(...) الأشياء لا تدوم مثلنا وعندما نفترض الوجود القبلي الرياضي لها مستقبلا في الحاضر. يكون كل من هذه الفرضيات، ذات سلطان بدلا من أن يحافظ على الحرية الإنسانية"⁽²⁾ أي أن الحرية من منطلق برغسون تقيم كل الحدود بينها وبين الأشياء الأخرى، بل وتتميز أشد تمييزا عنها، كونها تنشأ الأعماق الباطنية، وبالتالي ليست الحرية التي ينادي بها الفلاسفة السابقين عنه، من أمثال كانط الذي يؤكد ويقول أن: "الحرية لا تعالج هنا إلا بوصفها فكرة ترنسدنتالية بها يظن العقل أنه يبدأ بدءا مطلقا، سلسلة الشروط في الظاهرة باللامشروط حسيا (...)"⁽³⁾.

وإن كان كانط أضفى الطابع المتعالي على الحرية فإن ذلك لم يفي بمتطلبات الحرية عموما عند برغسون، لأن كانط قدم نظرة تحليلية للزمان من حيث هو ممتد في المكان المتجانس، ومن ثم الحرية لا تقتضي هذا الزمان، عكس ذلك نجد برغسون يثبت خطأ هذه الفكرة، من أن الزمان هو الزمان النفسي، كما أن للحرية أيضا طابعا يتجاوز الطابع الكانطي، وهو الطابع الروحاني أي أن الحرية نابعة من ذاتنا ومن شعورنا.

نجد أيضا برغسون يختلف مع سارتر الذي يقول بأن: "(...) الحرية تجعل نفسها فعلا، وندرکها عادة من خلال الفعل الذي تنظمه بما تتضمنه من حوافز ودوافع

(1) _ مصطفى غالب، برجسون، المرجع السابق، ص 117.

(2) _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.162.

(3) _ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (دت)، ص 282.

وغايات⁽¹⁾ أي الحرية لأجل الحرية، وتتحكم فيها غايات أخرى، إن برغسون ينفي هذا الطرح ليؤكد أن منبع الحرية هو منبع باطني محض، ولا وجود لأي عامل خارجي يتدخل في ذلك، كما أن الحرية هي الحرية التي تجعل من الإنسان يحس بأنه كلما قام بفعل من الأفعال هناك تغيرا واضحا في كينونته وشخصيته الدفينة، هنا يتضح بأن معنى الحرية أبعد أن يكون معنى ترنسندننتالي، أو نفعي أو ما إلى ذلك، كما نجده مع الفلاسفة السابقين ولكن تأسيسها هو " تأسيسا حيويا يتمثل، على وجه الخصوص، في قدرة الكائن الحي على الحركة الذاتية، ومن ثم على درجة من التوجه الذاتي، وفي القدرة على التحرك المنتخب المتناسب مع مؤثرات البيئة (...)"⁽²⁾ ويتضح من خلال ما سبق أن الحرية في معناها الكامل هي حرية وجدانية حيوية وبهذا المعنى "تدعونا البرغسونية إلى نوع من الانعزالية حيث لا يشغلنا إلا وجداننا، لأنه وحده مقر الديمومة الحق وموئل الحرية"⁽³⁾ بل أكثر من ذلك هذا ما يدل على أن هذا النوع من الحرية لا يمكن أن يتحقق دون هذا الانطواء الذاتي الذي تستدعيه كلما أردنا القيام بفعل من الأفعال.

نجد كذلك أن الحرية البرغسونية هي حرية خلاقة، تساير الديمومة أو كما يقول فرانسوا ماير: " الديمومة والحرية شيء واحد بحيث كلما حاولنا نزع القناع عن الأنا الخارجي الذي يتضمن العادات، الحياة الإجتماعية واللغة، كلما أصبحنا نقاوم بأشد عمق في الوقت ذاته حركية الديمومة، نحن أحرار، بحرية تؤكد في الوقت نفسها تعذر أحكام ومبادئ الحتمية العلمية"⁽⁴⁾ أي أن الحرية مبدأها قائم على التخلص من كل القوانين التي تفرضها الحتمية العلمية، على كل الأفعال والمواقف، "والواقع أن الفعل الحر كما يتصوره

(1) _ جان بول سارتر، الكينونة والعدم بحث في الأنطولوجية الفينومينولوجية، ترجمة نيقولا متيني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009، ص 564.

(2) _ عزت قرني، تأسيس الحرية مقدمة في أصوليات الإنسان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م، ص 123.

(3) _ محمد العزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، المرجع السابق، ص 69.

(4) _ François Mayer, pour connaître la pensée de bergson, édition bordas, 1964, paris . p.35.

برغسون هو أولا وبالذات فعل مرتبط ارتباطا جوهريا بالزمان، وعلى الأخص بهذا البعد الزمني الذي نسميه بالمستقبل. وكلما كان فعلنا متصفا بطابع الخلق أو الإبداع، كان التنبؤ به أكثر صعوبة. فالحرية ترتبط في نظر برغسون بفكر الخلق والإبداع⁽¹⁾.

أيضا يبين برغسون معنى الإرادة يقول: "أدرك معنى الإرادة عندما يفهم منها أنها ملكة قدرة على الاختيار أو تلك التي نجدها عند الكائنات الحية الأخرى وهي تشبهنا في القدرة على الاختيار كذلك، أو حتى دفعة الحياة للكائنات العضوية التي أفترض أنها مثل إندفاع شعوري (...)"، وهذا ما تتميز بها التلقائية عن الآلية، والحرية عن الضرورة⁽²⁾.

إذن في اعتقاد برغسون إرادتنا لها مميزات الخاصة بها والتي تميزها عن كل إرادة أخرى لأنها بمثابة قوة اندفاعية بحيث جل أفعالنا إنما هي خاضعة لسلطانها، كما أنها تجسد التجربة الداخلية في الإنسان، ولهذا لا يمكن أنه تشبه الكائنات الغير العضوية وما تتطوى عليه من قوى تحركها، وعن طريق هذا التمييز تتضح لنا إرادتنا أنها فورية تلقائية، وليست آلية كما أنها حرة وليست مقيدة، لأنها لا تحددها قوانين ضرورية، كما يدعي ذلك أنصار الحتمية العلمية، ويوضح لنا برغسون كذلك أن عملية الإختيار لا تقتزن إلا بالضرورة كما يشير أيضا إلى أن المادة تحددها الضرورة، أما الشعور تترجمه الحرية، ولهذا يقول كذلك: "المادة هي الضرورة والشعور حرية على الرغم من أنهما متعارضان فإن الحياة تجد وسيلة الصلح فيما بينهما لذلك فالحياة بالتحديد هي بمثابة الحرية التي تدخل ضمن الضرورة وتستهلها في خدمة أغراضها"⁽³⁾.

في الحقيقة موقف برغسون هنا يعد موقف رفض للحرية التي تثبتها الحتمية العلمية، لأنها تصوراتها غير قابلة لأن تفسر وتثبت معنى الحرية والتحرر، من هذا المنطلق تتبع

⁽¹⁾ _ زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، مرجع سابق، ص 141.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, op. Cite. pp. 49_50.

⁽³⁾ _ Henri Bergson, *l'énergie spirituelle*, 58^e édition, Aclan, bibliothèque de philosophie contemporaine, presses universitaires de France, 1955. P.13.

قيمة الحرية التي نبحث عنها كما يعتقد برغسون وعلى هذا الأساس يتضح "أن الحرية التي نشعر بها نحن هي من طراز آخر في الحقيقة، لأنها حرية يمكن وصفها بأنها روحية وإبداعية في آن واحد. فالحرية في أعلى صورها عند برغسون "تلقائية روحية خالصة" والفعل الحر إنما هو ذلك الذي يخلق فيه الإنسان نفسه بنفسه، كأنما هو إنتاج فن (Ouvre d'art)"⁽¹⁾ وهنا نجد أن قيمة الحرية عند برغسون أشبه ما تكون بتجربة الفنان المبدع لعمله، أي أنه باستطاعته أن يخلق ذاته بذاته، وذلك ما ينطبق على حريتنا التي هي أيضا نتاج تجربتنا في الخلق فعندما أقوم بفعل من الأفعال فكأنما أقوم بخلقه عن طريق أرائتي الشعورية، لأنه كما يقول برغسون: "الشعور يعني الذاكرة التي هي الحرية، ويعني ذلك في النهاية استمرارية الخلق في الديمومة التي هي حقيقة في تقدم_ديمومة متواصلة، ديمومة أين الماضي لا يقبل التجزئة ويتضخم مثل النبتة، النبتة الفاتنة التي تستعيد شكلها وتخلق ذاتها كل مرة برسم أوراقها وأزهارها"⁽²⁾.

إذن مسألة الحرية عند برغسون قائمة على هذا التصور الذي يتأسس على الخلق والسيرورة والإبداع، كما أن الإرادة الإنسانية في هذه الحالة تكون إرادة خالقة ومبدعة لأفعالها، وهنا تكون "الحرية معطى مباشر لقانون ما، والإرادة هي بمثابة وضعية هذا القانون ولذلك فالإرادة هي التي تختار. عندما يكون القرار هو فعل الاختيار، وبعد ذلك يختار العقل"⁽³⁾ وهذا يدل على أن الفضل يعود إلى هذه الإرادة والتي على أساسها تكون الحرية التي يقتضيها الوجود الإنساني، وبفضل ذلك نكون كما يبين برغسون، أننا أنقضنا الحرية من كل سببية خارجية.

إضافة إلى ما سبق يقدم برغسون تعريفا دقيقا للحرية وهو يختم به المبحث الذي كرسه لمسألة الحرية من رسالته معطيات مباشرة في الشعور وهو يقول: "نطلق الحرية

⁽¹⁾ _ زكرياء إبراهيم، مشكلة الحرية، المرجع السابق، ص143.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, l'énergie spirituelle, op.cit. pp.17_18.

⁽³⁾ _ Alain juranville, la philosophie comme savoir de l'existence, 11'altérité, 1^{re} édition, puf 2000, paris. pp .144_145.

على تلك العلاقة القائمة بين الأنا الواقعي والفعل الذي يتم إنجازه، هذه العلاقة هي غنية عن التعريف، بالتحديد لأننا أحرار. نحن نحلل، في الواقع، الشيء، ولكن ليس تقدما، نجزي إدراكا ولكن ليست الديمومة⁽¹⁾ ومعنى ذلك أن الحرية من حيث هي مفهوم لا يمكن أن يتحقق إلا وفق تلك العلاقة التي تتألف من الأنا والفعل الذي يقوم به، أي أن عدم وجود وتدخل الأنا، يعني كذلك عدم وجود أي فعل من الأفعال، وهذا لدليل واضح من أن الحرية تتحدر من داخل أعماقنا ونفوسنا وأكثر من ذلك شكل من أشكال الديمومة، كما يتضح من خلال ذلك أيضا أن الفعل الحر لا يمكن أن يتحدد دون هذه الديمومة ولهذا يصر برغسون أكثر على ذلك الفعل حينما يعرفه وهو يقول: "هو فعل ليس بالضرورة يمكن تحديده بعلته؟ (...)", الفعل الحر ينبثق وينتج داخل الزمان الشعوري الحيوي، وليس داخل الزمان الساكن. الحرية هي واقعة، وضمن الوقائع التي نثبتها، ولا نملاك وضوحا أكثر من ذلك⁽²⁾ وطبقا لذلك تكون الحرية هي تلك الحرية التي تنفي وتستبعد كل سببية وحتمية كما تم الذكر، كما أنه حرية تقتضي الزمان الشعوري ذلك الزمان الذي يعمل على تحقيقها وتجسيد ماهيتها، من حيث هي واقعة، ومعطى من معطيات الشعور، كما أنها نابعة من صميم الروح وذلك ما يعرف بالحرية الروحانية، وإن كان موقف برغسون هنا أقرب إلى موقف أستاذه "جول لاشليه" في شأن هذه المسألة لأن "لاشليه يصل إلى الأخذ بعين الاعتبار بالحرية التي هي تعزو في الوقت ذاته إلى الروحانية"⁽³⁾ كما أن المجال الروحاني هو الذي يكشف عن طبيعتها، حتى الحدس الذي أكده برغسون فيما سبق "إنه الحدس الأساسي الذي يكشف عن كل أعماله وهو لا يختلف عن أن يكون حدس للحرية الروحانية"⁽⁴⁾.

(1) _ Henri Bergson, Essai, op.cit. p.165.

(2) _ Ibid. p.166.

(3) _ Gaston Mauchausat, la liberté spirituelle, 1^{er} édition, Aclan, bibliothèque de philosophie contemporaine, presses universitaires de France, 1959, paris. P.233.

(4) _ Ibid. p.260.

تكون الحرية بهذا المعنى ليست مجرد سلوك من السلوكات الفردية أو الإجتماعية فقط بقدر ما هي نابعة من صميم طبيعتنا الداخلية الشعورية، ولذلك فالحرية من خلال هذا الطرح تكون أو لا تكون عندما تكون تابعة لحالة شعورية معينة أو ميل باطني يعمل على بناءها وتشكلها⁽¹⁾.

في الأخير نخلص إلى أن مسألة الحرية عند برغسون هي مسألة جوهرية داخل فلسفته إن عرضه لمنهج الحدس الهدف منه هو اكتشاف الديمومة التي تحكم الوجود كما أن الوصول إليها في حد ذاته لهو حرية.

ينتج من خلال ما سبق أن كل هذه القضايا التي يتناولها برغسون بدءاً من الديمومة، مروراً بالحدس كمنهج، ووصولاً إلى الحرية لهو بناء جديد لميتافيزيقا يكون هاجسها الأول هو الوقوف ضد كل التجاوزات التي قام بها العلم، هذا الأخير الذي أضحى منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين ينتج لنا العديد من النماذج العقلانية التي فرضت سيطرتها على طبيعة الوجود الإنساني، كالنموذج الآلي، والتقني وغيرها، الأمر الذي جعل برغسون يواصل ثورته النقدية والجزرية ضد كل هذه النماذج العلمية والمادية التقنية.

(1) _ رضا سعادة، الفلسفة ومشكلات الإنسان منافذ إلى الحقيقة والحرية والعدالة الإجتماعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990، ص149.

الفصل الثالث

برغسون وخيبة العقل التقني

المبحث الأول: نقد برغسون للتدخل العقلاني التقني في الطبيعة والحياة

المبحث الثاني: نقد روح الإختراع التقني

المبحث الثالث: أثر الطرح البرغسوني للتقني في الفكر الغربي المعاصر

المبحث الأول: نقد برغسون للتدخل العقلاني التقني في الطبيعة والحياة:

لا شك أن حضور مسألة نقد التدخل المادي التقني في الطبيعة والحياة، في إطار المشروع البرغسوني يعود أساساً إلى ذلك الانفجار المادي التقني والتكنولوجي الحاصل في ميدان العلم منذ مطلع العصر الحديث، حتى نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، والذي تمخض عنه الكثير من التجاوزات في الطبيعة والحياة والعالم هذا الأخير الذي أصبح كما قيل: "استطاع أن يكون ويمثل كنظام مندمج بالميكانيكا العرضية، ويبنى بتفاعلاتها وعدد من ردودها الفعلية الرجعية"⁽¹⁾.

لقد بدا العلم ميكانيكي تقني محض، إذ شكلت الميكانيكا والتقنية المرجعية الأساسية والمنطلق الأولي لكل علم من العلوم التي برزت آنذاك، فقد كانت فترة القرن السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص، أن لقبت بعصر العقل الذهبي والاكتشافات الصناعية التقنية المذهلة، ذلك ما جعل طابع التفكير طابع ميكانيكي تقني، فلا يمكننا مثلاً معرفة الكون وما يوجد بداخله من موضوعات وظواهر، دون دراسة علاقة التأثير والتأثر فيما بينها، والتي تتم بطريقة آلية، تقنية وما الكون في هذه الحالة غير آلة ولعبة تخضع لقواعد ميكانيكية تقنية صارمة محضة، هذا ما يعود إلى التطبيقات التي جسدها تلك الاكتشافات، من الآلات والأدوات التي ظهرت بشكل فائق واستحوذت العقل الإنساني⁽²⁾.

وتبعاً لذلك جاء القرن الثامن عشر، وكان من القرون التي أتاحت بشكل كبير فرصة مواصلة تلك المسيرة العلمية، علي يد علماء كبار ومفكرين سواء من فرنسا أو ألمانيا، أو كل العالم، خاصة فلاسفة ومفكري فرنسا، الذين كان هذا الالتزام مثارهم وشغلهم الشاغل، وعلى أساسه استطاعوا شن هجومات عنيفة ضد كل الفلسفات

⁽¹⁾ _ André Langaney, *la philosophie biologique*, édition belin8, paris. P.49.

⁽²⁾ _ فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978، الرقم3، ص145.

الميتافيزيقية الروحانية، وكل القضايا الغيبية التي أصبحت مجالاً للريبة والتخمين، وقد كان "أوغست كونت" من بين الفلاسفة الكبار، والأوائل الذين أرسو دعائم فلسفة وضعية مهدة لفلسفات أخرى قائمة على أسس تجريبية صارمة.

ومن هنا بدأت ملامح الأنموذج الآلي التقني تتضح أكثر وبقوة، خاصة عندما دخل النصف الثاني من القرن التاسع عشر ظهر فلاسفة وعلماء آخرون من أمثال "داروين" بنظريته في التطور القائمة على الانتخاب الطبيعي، والتي أعطت دفعا قويا ومتانة صلبة لهذا الإتجاه الآلي وعملت على تعزيزه وتأكيد مشروعيته، إذ قدمت رؤية تأويلية آلية لكل الأنواع الحية، من حيث أنها تخضع لعوامل طبيعية هي التي تتحكم في تحديد طبيعتها وتطورها، ونجد "كلود برنار" هو الآخر قام بتدعيم هذا الموقف خاصة عندما أعلن أن النظرة الآلية التقنية هي النظرة الكفيلة بإظهار معنى الحياة وأن هذه النظرة ليست مقتصرة على تفسير الظواهر الطبيعية فحسب، بل هي أيضا السبيل الأنجع لفهم ظواهر الحياة المعقدة، إنها بديهية ينبغي التسليم بها، بالإضافة إلى لامارك، هكسلي، لابلاس... وغيرهم من العلماء⁽¹⁾.

ومن هذا القبيل نجد أن أهم ما حققه الإنسان في هذه الحقبة في الغرب هو الانتصار على الطبيعة والكون، من خلال الآلة والتقنية والأدوات التي أنتجها عن طريق عقله والذي تغلغل في الأجواء الآلية التقنية والعقلانية، ليصبح سيد الكون والطبيعة أكثر بفضل تطبيقات تلك الآلة والأدوات التي ينتجها، الأمر الذي جعل منه يتحرر من مرحلته الحيوانية التي عادة ما يوصف فيها الحيوان، على أنه كائن يعمل على استغلال أعضائه، بغية تحقيق التكيف والملائمة مع الطبيعة فقط، لأنه لم يعد له أي إنتاج أو ابتكار، لكن في مقابل ذلك نجد الإنسان الذي ينتج مابين لحظة وأخرى العديد من التقنيات والآلات والأدوات اللازمة التي تطورت عبر العصور، وظل

(1) _ فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص146.

يستغلها عكس الحيوان في مقابل استخدام أعضائه، واستطاع تحرير بنيته الجسدية والعقلية أيا ما كانت من تلك العلاقة المباشرة بالطبيعة⁽¹⁾.

إن ما نتج عن ذلك هو ظهور مرحلتين مختلفتين شهدهما الفكر الإنساني المعاصر والحضارة الغربية بصفة عامة وهما:

_ المرحلة الأولى: هي المرحلة التي جسدت الحضارة الإنسانية في الغرب منذ القرن السابع عشر إلى غاية النصف الأول من القرن التاسع عشر حيث كان الإنسان يتحكم في كل شيء ويقوده كيفما شاء، إن لم نقل حتى في الآلة ومجل التقنيات التي ينتجها.

_ المرحلة الثانية: منذ مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى غاية القرن العشرين كانت مرحلة جديدة على الحضارة الإنسانية، إنها مرحلة شكلت تغيرا عميقا في الفكر الغربي والحضارة الغربية التي كانت قد أرسيت دعائمها الأولية.

وقد لعبت الآلة التقنية في هذه المرحلة دور الإنسان المتحكم والمسيطر، بعدما كانت هذه المهمة من قبل في يد الإنسان ذاته، لتكون في الوقت ذاته في مواجهة هذا الإنسان وفي علاقته مع ذاته، لدرجة أن أضحى حبيسها، فلم يستطيع الانفلات من قبضتها المحتومة ذلك ما جعله أسيرا لها، وأسير كل ما هو تقني وعبيد اختراعاته إذ أصبح يصادف جملة من المشاكل والأزمات التي هددت مستقبله، كون أن عمله تختزله هذه الآلة في وقت قصير، ومثال ذلك إذا أراد الإنسان أن ينجز عملا حرا في حياته اليومية يستغرق منه وقتا طويلا، لكن بوجود تلك الآلة تجعله يقوم بعدة أعمال وليس عملا واحدا⁽²⁾.

كما أن الأمر لا يتوقف عند هذا، بل بمجيء منتصف القرن التاسع عشر كما ذكرنا رسمت معالم وطرق جديدة في التفكير اتجاه الكون والطبيعة والإنسان، وبيوتق

⁽¹⁾ _ حسن حماد، الاغتراب التقني فقدان ضرورة السيطرة على الذات والطبيعة، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي

للدراستات الإستراتيجية، بيروت، العدد15، المجلد1، ربيع الأول، 2019م، ص143.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص144.

ذلك ما عبر عنه فرانسوا جاكوب في قوله: "لقد كان منتصف القرن التاسع عشر منعطفا حاسما في التطبيقات البيولوجية، خلال عشرين عاما أو أقل بدت لنا الصورة النهائية للنظرية الخلوية ونظرية التطور (...)", ذلك فمع مؤلفات فيرشوف، داروين، كلود برنار، موندل باستور، برتلو اتضحت التصورات والمناهج ومواضيع الدراسات⁽¹⁾. انطلاقا من هذا صاحب ذلك ميلاد تقنيات وأدوات بفضل جهود هؤلاء كانت ذا تقدم ملحوظ مقارنة مع ما سبق، لأنها فتحت مجالات واسعة للدخول في عالم الجزيئات، وكذلك إرساء طرق علمية جديدة من شأنها أن ترفع مستوى العلم والعلماء، إلى القدرة الفائقة على استحضار وجمع البيانات اللازمة في كل الدراسات والأبحاث التي يقومون بها، وساهمت أيضا وبشكل كبير في التحكم أكثر في النظام البيولوجي لدرجة أن كل أداة وتقنية من هذه التقنيات، تظهر لنا وبدون شك سرعة تقدم قدراتنا وتعاطيها مع ذلك النظام البيولوجي نفسه⁽²⁾.

كما أدى كذلك هذا التقدم المادي التقني الملحوظ والمرعب، الذي أحرزه العلم في هذه الحقبة دورا كبيرا في صياغة نمط إدراك جديد للحياة في الحضارة الغربية، إذ غير مجرى التفكير رأسا على عقب، وجرده من صبغته التقليدية، وأعيد الإعتبار للعقل وحده في تقصي وتحري الأشياء ومواجهة الظواهر والتعقيدات المتكاثرة، ومثال ذلك عند تفسير ظاهرة من الظواهر كظاهرة سقوط المطر يمكن إرجاعها إلى دوافع علمية عقلية محضة، دون تدخل عوامل أخرى وقس ذلك على الظواهر الأخرى.

ومن المؤكد أيضا هذا التقدم والتراكم كان مكسبا ثميناً لإنبعاث وتطور العديد من المذاهب والاتجاهات التي هي بحاجة إلى استغلاله، وانتهازه، احتوائه ومواكبته، بغية تقديم العديد من الرؤى، والحلول المستقبلية للحياة الإنسانية ومصيرها، والتي بفضلها

⁽¹⁾ _François Jacob, la logique du vivant une histoire de l'hérédité, 1^{re} Edition, Gallimard, 1970, Paris, p.196.

⁽²⁾ _روبرت هـ. كارلسون، ما البيولوجيا إلا تكنولوجيا، ترجمة: أنيس توفيق، مراجعة وتقديم: محمود خيال، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2014، ص107.

سيحدد معنى الكائن الحي ودوره فيها، فقد اتسعت العلوم معها بشكل كبير لتشمل مختلف المجالات في الحياة، إلى درجة كما قال نيتشه: "توسعت العلوم وارتفعت لتشبه بناء برج شاهق"⁽¹⁾.

لكن ما كان يأمله الإنسان في هذه الفترة التي شهدت إذا صح القول بداية ثورة علمية تقنية جديرة في مختلف الميادين، كميكان الخلية، الوراثة، التفسير الكيميائي والفيزيائي للكائنات العضوية وغير عضوية، لم يتحقق بل إن ذلك الطموح والأمل استنفذته قوى تلك المذاهب العلمية المادية التقنية، التي اجتاحت واخترقت الفضاء الطبيعي له وعملت على تطويعه، فكان إنسان ذلك العصر عرضة للتجريب والاختبار التقني، بل أكثر من ذلك هو آلة، كما تجردت إنسانيته بحيث أصبح تطوره ووضعها ونمطه متأزما ومفتقدا لكامل الدلالات، لدرجة أن أضى مصيره يتمركز داخل وهم التأسيس، بدليل أن كل تصور له لا يخرج عن بوتقة ذلك التراكم التقني والميكانيكي.

وبالرغم من الانتقادات والانتقادات التي طرحت حول هذا النموذج التقني وتداخلاته، كون أن الإنسان أصبح في خضمه مجرد عبيد له ولاخترعاته، وانجازاته هذا يعتبر حقيقة واقعية، لكن لا ينبغي أن ننسى بأنه حتى الإنسان أصبح يمتلك قابلية لذلك خاصة في الآونة الأخيرة، بحيث كان يتقبل ذلك ويسلم بكل الطرق التقنية كمن يسلم نفسه للشيطان بإرادة قوية أو باعتزاز أو بثروة⁽²⁾.

لا شك أن هذا اللغز التقني الذي فرض سيطرته، اكتشفه الكثير من الفلاسفة وحاولوا تشخيصه، ومن أمثالهم نجد هنري برغسون فيلسوف فرنسا الروحاني، من بين الفلاسفة السابقين الذين حملوا على عاتقهم هذه المهمة، والتي تجلت من خلال مشروعه الفلسفي الروحاني المتميز، وقد حاول بذلك أن يتصدى لكل أشكال وتصورات

⁽¹⁾ _ فريد ريش نتشه، ما وراء الخير والشر تبشير فلسفة المستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجاز، مراجعة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص158.

⁽²⁾ _ Gilbert Simondon, sur la technique (1953-1983), 1^{re} édition, presse université de France, 2014, paris. P. 363.

ومزاعم ذلك التقدم المادي التقني وتدخلاته القوية في الطبيعة، بمختلف مذاهبه ونزعاته التي بلغت ذروتها خلال النصف الأول والثاني من القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين، حيث أراد أن يكشف لنا عن كل النقائص والتجاوزات التي أحدثها في الحياة وبالنسبة للإنسان وكيونته ومن بين هذه الأشكال التي انتقدها نجد مايلي:

أ_ نقد المذهب الآلي:

يعد المذهب الآلي^(*) (mécanisme) مذهباً في طليعة المذاهب العلمية والتقنية التي انتقدها برغسون بشدة، على أساس أنه يأمل في تكريس المنظور المادي والتقني في الطبيعة والحياة، بدليل أن كل شيء فيهما_ الطبيعة والحياة_ يأخذ شكل الآلة والأداة، ويتحدد عن طريق القوانين الطبيعية والميكانيكية، كما أنه يمتلك مجموعة من الصفات الذاتية الآلية التي تحاول أن تختزل وتستعير الطبيعة الحقيقية للأشياء التي توجد في إطار الزمان، استعارة مادية آلية تقنية، أي يفسر كل شيء فيشكل ذرات وجزيئات ممتدة في الفضاء المكاني لا غير، هذا ما عبر عنه برغسون في قوله: "إن ماهية المذهب الآلي في الحقيقة تتجلى في محاولة تصور كل التعبيرات التي تعزى إلى الزمان في شكل استعارات مجازية من أنها ذات فاعلية وحقيقة خاصة"⁽¹⁾ أي أن لغة المجاز هي اللغة التي تميز هذا المذهب كما يؤكد برغسون لأنه كلما ألقى نظرة تفسيرية على كل ما يوجد في الوجود الزماني وكل ما يتصل به، كلما أحال الأشياء والظواهر والأفعال الموجودة فيه إلى صيغ مجازية مركبة ومعزولة، أي أن طبيعتها هي

^(*) _المذهب الآلي هو مذهب ضمن مذاهب العلم يحاول تفسير كل ما يقع في المحيط الخارجي من ظواهر وأشياء عن طريق إرجاعها إلى مجموعة من الشروط التقنية المتحكمة فيها، وكذلك الآلية من حيث هو مصطلح فلسفي مرادف لكل ما هو مادي تقني، كما أنه أيضاً يطلق على كل عملية تفيد معنى التعاقب كأن نقول على سبيل المثال آلية التفكير، وتأتي في مقابل كل ما هو ديناميكي، غائي، حيوي لأنها تريد أن تفسر كل شيء في الحياة بإدخال كل الخواص الفيزيائية والكيميائية في تحديد ظاهرة من الظواهر. (انظر جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، المرجع السابق، ص ص 27_28).

⁽¹⁾ _ Henri bergson, l'évolution créatrice, op_cite, p16.

طبيعة تخضع لعوامل طبيعية خارجية، دون تدخل عوامل أخرى داخلية ذاتية أو شخصية، ويتضح هذا التصور أكثر في منطق العلوم الطبيعية، كما أن هذا النموذج الآلي تفرعت منه العديد من النظريات الآلية والمادية، سواء في علم البيولوجيا، أو علم الفيزياء أو الميكانيكا مثلها الكثير من العلماء والفلاسفة وقدموا تفسيرات مادية آلية للكون والحياة، وكل ما يوجد ويحيا بداخلهما، هذه النظريات التي يعتقد برغسون بأنها ارتكبت العديد من الأخطاء والتجاوزات في حق الطبيعة والحياة والكون والإنسانية.

إن تاريخ الفكر عموما كما يرى برغسون، لا يخرج عن إطار هذه النظريات الآلية التقنية التي احتكرته واختزلت النظرة اتجاه الحياة، ومن أمثلة ذلك نجد نظرية التطور المطلق عند "هربرت سبنسر" والتي لقيت معارضة شديدة، لأن سبنسر هنا كان يأمل في إسقاط هذه الفكرة على المجتمع ومختلف الأبعاد الاجتماعية، فكانت النتيجة أن الطبيعة الاجتماعية هي طبيعة كيفية متغيرة وثباتها هو ثبات كفي، وليس ثبات كمي مادي، وأن الظاهرة الاجتماعية تختلف عن الظاهرة المادية، ضف إلى ذلك نجد نسبية "أينشتاين" التي هي الأخرى أفرزت تأثيرات واضحة في مجال الحياة الإنسانية، لدرجة أن أصبحنا نتكلم عن أخلاق نسبية وغير مطلقة، وهذا ما يخالف سلم القيم للطبيعة البشرية، ونجد أيضا "داروين" من خلال نظريته لتطور الأنواع من الكائنات الحية وغير الحية، كما ذكرنا سابقا والذي جعل التطور يتحدد أساسا بفعل العوامل الطبيعية أي مهما تطور نوع من الأنواع، فإن ذلك يعود إلى العوامل الطبيعية، ومن هنا برزت ما يعرف بالجبرية أو الحتمية الآلية، والتي أراد المذهب الآلي تطبيقها في مجال التاريخ الإنساني وفي اعتقاد برغسون هي إلغاء للإرادة الإنسانية والفردية بصفة خاصة، في حين أن الوجود لا يمكن أن يتأسس بها⁽¹⁾.

(1) _ أنور الجندي، أخطاء الفلسفة المادية، دار العلوم للطباعة والنشر، القاهرة، (دت)، 1979، ص04.

صف إلى ذلك أن هذه الحتمية الآلية لا تتمثل في التطبيقات والممارسات التي تقتضيها علوم الطبيعة بل أكثر من ذلك، هي مجرد حلول لها وتتميز بالجدة كما أنها لا تتمثل في جعل الأداة مجرد آلة ولكنها هي الآلة ذاتها، تلك الآلة التي ليست أكثر من رياضيات دقيقة أي أنها تأخذ شاكلة العلوم الرياضية، ولهذا كل شيء بحسبها لا يخرج عن هذه الحسابات والمعادلات الرمزية التي تحدد ماهيتها⁽¹⁾.

بناء على هذا أصبح كما يقال: "كل شيء يتم في العالم بصورة آلية، تبعا لقوانين الحركة، غير أن الآلية لا تفسر إلا الأجسام الممتدة، بما في ذلك الأجسام العضوية كذلك. فالفيزيولوجيا فيزياء أكثر تعقيدا والجسم الإنساني تفسره قوانين الآلية الشاملة، رغم أن الإنسان جانبا لا يخضع لقوانين الامتداد والمادة، والحيوان جوهر ممتد، فهو آلة تشبه الآلات التي يصنعها الإنسان"⁽²⁾.

انطلاقا من هذا يؤكد برغسون بأنه وصل الحد إلى أنه لا يمكن تفسير أي شيء من الأشياء خارج رتبة هذا النموذج الآلي التقني، والذي يدعي حسب منطلقاته أنه يصل إلى الماهية الكلية والشاملة، أي أنه مهما بدت لنا الأجسام الجامدة التي هي في المحيط الخارجي على هيئتها فإنه يفسرها تفسيراً آلياً تقنياً، كونها تتشكل وتتطور طبقاً لمجموعة من القوى الميكانيكية والمعادلات الفيزيائية والرياضية، ويفسر الظواهر والأشياء عن طريق رموز علمية وهي التي تحدد طبيعتها، إن ما تجلى من خلال هذه التفسيرات كما أكد برغسون هو أنه أصبحنا لا نستطيع تحديد طبيعة الأجسام ومعرفة ماهيتها بل هي أجسام في صيغ ومنظومات مركبة ومغلقة.

يقول برغسون في طبيعة التفسيرات والتصورات التي تقدمها هذه النماذج الآلية للظواهر والأجسام بأن: "الحالة الحاضرة لجسم من الأجسام الخامة والصلبة تابعة على وجه الحصر لحالة جسم ماضية في اللحظة السابقة، وإن وضعية النقاط المادية للنظام

(1) _ عبد السلام بنعبد العالي، الفكر في عصر التقنية، دار إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2000، ص14.

(2) _ سالم يفوت، ابستيمولوجيا العلم الحديث، دار توبقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2، 2008، ص65.

الذي يحدده العلم ويعزله تتحد بوضعية نفس النقاط في اللحظة المباشرة الداخلية، بعبارة أخرى القوانين المتحركة في المادة العضوية التعبير عنها يكون مبدئياً بمعادلات جبرية مختلفة أين يؤدي الزمان (بالمعنى الذي يأخذ الرياضي هذه الكلمة) فيها دور المستقل المتغير فبأي معنى ينطبق ذلك على قوانين الحياة⁽¹⁾.

إن برغسون هنا يتساءل ما إذا كان بمقدورنا تطبيق هذه الممارسات التي يفرضها هذا النظام الآلي التقني بنظرياته في تعاطيه مع الأجسام العضوية على الأجسام الغير العضوية، ومجمل الظواهر الغير عضوية، أو بعبارة أدق ما مصير تطبيق هذه القوانين العلمية الآلية الصارمة في حياتنا وطبيعتنا الداخلية؟ في حين أن حياتنا تتطلب أكثر من ذلك، بل وتتصف بالتغير والتطور والتجدد والخلق والكيف، وعدم الثبات أيمن اختزلها في معادلات رياضية وصيغ معزولة؟

لا شك أن هذه الأسئلة العالقة التي لم نجد لها حلول، في نظر برغسون هي التي ساهمت في تضيق المعنى الحقيقي للحياة والتطور الذي يحدث فيها ولهذا في اعتقاده يجب التحرر من وطأة هذه التفسيرات الآلية المغلقة، كما يجب تجاوزها، لأنه لا يمكن لنا فهم حقيقة الأجسام الحية، وكل الكائنات الحية على أن كل لحظة من لحظاتها وليدة اللحظات السابقة عنها، خصوصاً ونحن ندرك أن تلك الأجسام تتأسس على لحظات متواصلة مستمرة لا تروم للعودة إلى الوراء، بل تشكلها ديمومة محضة ولا يمكن اعتبار جسم من الأجسام خاصة الحية على أنها آلة تدبره قوانين علمية صارمة. نجد كذلك أن هذا المبدأ الآلي السالف الذكر كما يبين برغسون تمتد جذوره إلى القرن السابع عشر مع الأبحاث الطبيعية التي بادر بها "غاليله"، والتي تمخت عنها فلسفة طبيعية، مثلت راهنية ذلك العصر، لكن من جهة أخرى انعكاساتها سلبية أكثر منها إيجابية، يقول في شأن تلك الفلسفة (فلسفة غاليليه): "ينبغي تجنب خطر هذه

⁽¹⁾ _Henri bergson, l'évolution créatrice, op, cite, pp.19_20.

الميتافيزيقا الطبيعية وأثرها على العقل الإنساني. إن تغلغلها واضح، إن صبرنا ورغبتنا في إيجادها حقيقة عند الكثير من العقول العظيمة دون أي دليل، يجب أخذ الحطة والحذر من جميع أنواع الإغراءات التي تمارسها على تفكيرنا⁽¹⁾ معنى ذلك أن هذه الفلسفة هي فلسفة مغرية للعقل وهي تقر بالتدخل الآلي التقني في الطبيعة والكون، حيث تفسر الكون وفقا لمجموعة من المعادلات والقوانين الآلية التقنية، لدرجة يمكن تحديد عمر الكون، بل حتى الإنسان طبيعيا، وكل الأشياء فيه على أساس أنها خاضعة لقوى طبيعية خارجية محضة، وهي التي تتحكم في حركتها، كما أن تفسيرها للأشياء يظل مفتقدا لنوع من البداهة والإدراك، وهي لا تقي بحقائقها وهذا هو الأهم بالنسبة لبرغسون لأن برغسون هنا كما يقول "ميشال سار: (Michel serres)" ينتقد عملية إدراك الأشياء الجامدة بحيث يطالب بالعودة إلى مد الديمومة والشعور (...)"⁽²⁾.

حسب برغسون كل شيء يتعين عبر الديمومة والشعور، ولهذا فلسفة "غاليليه" كما بينها أنها تمزج بين التركيبية الصناعية والتركيبية الحية، أي كلاهما خاضعتين للقوى الحتمية لآلية والعلمية، ومن أمثلة ذلك نجد فكرة "دوران الأرض حول الشمس" التي عمل على تدعيمها، غيرت مجرى التفكير الإنساني في ذلك الوقت كما اتهم غاليليه من خلال هذا الموقف الصارم بمخالفة المعتقد الكنسي، وبذلك كان في نظر برغسون يجب مراجعة كل التفسير التي تقوم عليها هذه الفلسفة، وطريقة إدراكها وتفسيرها للظواهر والأشياء.

إن الأمر هنا لا يتوقف فقط عند "غاليليه" في اعتقاد برغسون، بل يمتد إلى ديكارت وما طرحه من مسائل كثيرة في مؤلفه الموسوم "بالعالم" (le monde)، حيث تطرق لمسألة الآلة كما بين أهميتها في نشأة حركة الأفلاك والأجرام، لقد كان بهذه

(1) _Henri bergson, l'évolution créatrice, op_cite, p.20.

(2) _ Michel serres, éléments d'histoire des sciences, 1^{re}Edition Larousse bordas, 1997 paris. pp. 535_536.

الآراء العلمية أن أعطى دفعا قويا "للنيوتنية" التي كان يمثلها فولتير في فرنسا (1694_ 1778) بحيث كان يعتقد أن الكون ليس أكثر من كونه آلة مصطنعة، كما أن نظامه يتحدد وفقا للآلة وبهذا يكون الكون خاضع لقوى آلية ميكانيكية تحدد حركته وتغيراته وهي التي تساهم في إعداد خطته⁽¹⁾.

انطلاقا من هذا يكون التصور الديكارتي للعالم من منظور برغسون هنا هو تصور آلي محض إذ ساهم كذلك في تغيير النظرة اتجاه الكون والحياة، ومن ثم هذه النظرة هي نظرة عقيمة تفتقد للكثير من الدلالات التي تعبر عن الحياة، ويتضح مما سبق أن العلم الحديث بكل أشكاله رغم ما حققه من تراكمات وانجازات كما يعتقد ذلك برغسون فهو لا يتوقف أساسا عند القضايا الكبرى التي هي في خدمة الإنسان والإنسانية عامة، بل هو بعيد كل البعد عن البحث الروحاني، الذي يدافع عنه وعن تلك السيكلوجية التي تم تجاهلها، وفي الحقيقة نحن بحاجة إليها حتى ندرك قيمة حياتنا ومستقبلنا، لكن ما حدث هو أن العلم أنتج لنا سيكلوجيا آلية لا تعبر عن كينونتنا إنها السيكلوجيا التي تملك دلالة بالنسبة لها.

إن النماذج الآلية من وجهة نظر برغسون عن طريق تصوراتها وتفسيراتها حققت الكثير من التجاوزات خاصة في نظرتها للحياة، لأنها عملت على استئصال البعد الماهوي والروحاني لكل ما يوجد داخل الحياة من موجودات، ولهذا كان عليها أن تراعي مثلا الفرق الموجود بين المنظومة التي تتوفر عند الكائنات الحية العضوية والكائنات الغير العضوية فالأولى هي متغيرة، والثانية هي ثابتة لها قوانينها الخاصة بها وعلى هذا الأساس.

يقول برغسون: "في الحقيقة المنظومات التي يعالجها العلم ويقوم بفحصها توجد داخل إطار الحاضر المتتالي والآني الذي يتجدد باستمرار وليست في ديمومة عينية

(1) _ سالم يفوت، إستومولوجيا العلم الحديث، المرجع السابق، ص 68.

واقعية أين ماضيها لا ينفصل عن حاضرها"⁽¹⁾ يتأكد من خلال هذا القول أن المنظومات التي يعمل على صياغتها العلم هي موجودة في الحاضر فقط، ولا يؤثر فيها الماضي، ومثال ذلك وجودي في حالة فرح في نظر التصور الآلي هناك مجموعة من الأسباب والدوافع التي تؤدي إلى الفرح وموجودة في الحاضر فقط، وليس لها أثر في الماضي.

لكن من ناحية أخرى هذا التصور لا يدرك أن للماضي أثر في هذا الحاضر الذي أعيشه، كما أنه لا يثبت تغير هذه الحالة لأنه هناك فرح قد يكون من بعده حزن وهكذا دوليك، أي ينكر هذه الديمومة التي كان دائما يؤكد عليها برغسون، والتي تحدد طبيعتي وماهيتي، ولهذا فالديمومة التي كان يثبتها العلم تختلف عن الديمومة التي تمثلها الكائنات الحية، فالأولى يمكن اعتبارها ديمومة فارغة من الشعور ويوجد انفصال بين لحظاتها الزمانية، عكس الثانية التي هي ديمومة ذات امتلاء شعوري زمني مشخص دائم الإتصال كما أنها ديمومة حيوية.

كما تجدر الإشارة كذلك إلى أن النماذج الآلية تؤمن بفكرة أن الحياة في تطور آلي وهذا ما نجده عند علماء البيولوجيا، ولكن هذا التفسير الذي تقدمه للتطور ينبغي التدقيق فيه فهو لا يخرج عن كونه تفسيراً آلياً ميكانيكياً يخضع للقوانين الطبيعية، سواء عند الحيوان أو النبات، ولكن بالعكس كما وضح برغسون إذا تأملنا أكثر تغير وتطور الحياة لرأينا أن هذا التطور العضوي والغير العضوي هو تطور خلال في الزمان الذي له دلالة عميقة بالنسبة للشعور، فيه يؤثر الماضي على الحاضر، ويدفعه من وراء قصد إخراج صور جديدة لا تقاس بالصور التي هي سابقة عنها⁽²⁾.

فإن هذا ما يتنافى مع النموذج الآلي التقني الذي يؤكد على أن تطور الحياة هو تطور ميكانيكي آلي محض، وأن كل شيء في العالم هو مجرد مادة وذرات،

⁽¹⁾ _Henri bergson, l'évolution créatrice, op_cite, p.22.

⁽²⁾ _Ibid. p.27.

وجزيئات، ولهذا فعند البحث في هذه الذرات والجزيئات نجد أن كل الاختلافات الكيفية التي تتطوي عليها تفسر باختلافات كمية محضة⁽¹⁾.

بناء على ذلك حسب النموذج الآلي لا توجد أية قوة داخلية وراء تطور الكون والحياة من شأنها أن تدفع حركة التقدم نحو الأمام أكثر، ولا وجود لماض يؤثر في الحاضر، وبهذا المعنى يكون الزمان الذي تتم فيه عملية التطور هو ثابت وممتد في المكان كما أنه ليس زمان ذواتنا وشعورنا.

في الحقيقة هذا يتنافى مع فلسفة برغسون والتي تشن هجوما عنيفا ضد هذا النموذج الآلي في مثل هذه المسائل، والذي يستبعد فكرة الزمان الشعوري المتغير المرتبط بالمكان، وبالتالي هي فلسفة تعترض على كل تصور يعتقد أن الزمان هو الزمان الآلي والتقني الغير قابل للتجزئة، على أساس أنه لا يوجد هناك انفصال بين الماضي والحاضر والمستقبل ومن ثم فالزمان ليس أجزاء منقسمة، بل هو بنية واحدة متكاملة وغير منفصلة وأن التطور الذي يحدث في الحياة قائم على شاكلة هذا الزمان الحيوي⁽²⁾.

كما نجد برغسون يثور أيضا ضد نظريات علماء البيولوجيا، والفيزياء والرياضيين، بالخصوص مسألة العقل حيث اتخذوه كأداة آلية تقنية في تفسير عملية التطور في الحياة، وأن التفسير الميكانيكي الآلي لهذا العقل هو القادر على صياغة حسابات دقيقة ومضبوطة للمستقبل على حساب الماضي والحاضر، ويكون بهذا المعنى في نظرهم كل شيء في الوجود يفسر عن طريق العقل تفسيراً آلياً، وهي القاعدة الأساسية التي يستند إليها هؤلاء العلماء سواء علماء الأجنة أو التاريخ الطبيعي أو علماء البيولوجيا والفيزياء والكيمياء ولذلك نجد أن هناك من يؤمن بمستقبل العقل

⁽¹⁾ _ أ.ي _ إ.ت. فرالف، البحث العلمي والصراع الفلسفي في البيولوجيا، ترجمة: محمود أحمد شومان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1986م، ص42.

⁽²⁾ _ يمني طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، المرجع السابق، ص94.

وهناك من رفضه، وفي كلتا الحالتين برغسون قدم لنا نماذج عديدة مؤيدة ومعارضة للعقل منها:

هذا العالم "لابلاس" من بين هؤلاء العلماء الذين جسدوا هذا الطرح وقد أختار لنا برغسون "لابلاس" (Laplace) لأنه أكد فكرة مهمة وهي أنه لو كان العقل يمتلك رؤية تأويلية قادرة على إدراك القوى الكامنة المتحركة في عملية التطور في الطبيعة والحياة، لاستطاع صياغة حركة وتغير الأجسام الصغرى والكبرى السارية في فيه، وهذا ما يتضح في الكثير من الأحيان فهو يسعى إلى تفسير كل ما في الكون تفسيراً آلياً رياضياً ولذلك يدرك الحاضر كما لو أنه ماضٍ، ومن ثم لن يتمكن من الوصول إلى الحقائق المطلقة، بالإضافة إلى ذلك نجد علماء أثبتوا قدرة ذلك العقل من أمثال "ريموند دي بوا" (bois_ Reymond) الذي بين كما يقر برغسون أنه بمقدورنا إخضاع الطبيعة لنظام رياضي نكشف من خلاله عن طريق عقولنا عن ماهية الأشياء على أساس أنها تتشكل من ذرات محكمة ودقيقة، كذلك نجد "هكسلي" (Huxley) هو الآخر يسير في خطاه ويثبت أنه يستطيع العقل أن يتنبأ بمجرى الكون والتغير الطبيعي الدقيق الذي يخضع له⁽¹⁾ إن برغسون هنا عمل على تصفية كل حساباته مع هؤلاء في طريقة استعمال العقل ودوره ووظيفته، كما بين أن العقل وصل الحد به في هذه الفترة إلى إنتاج ما يدعى "بالميكانيكية الراديكالية" وعندما يصفها لنا برغسون يقول: "الميكانيكية الراديكالية تعمل على تطبيق ميتافيزيقا أين تضع كل من الواقع والكل في إطار خالد وسرمدي. وأين الديمومة تظهر الأشياء المعبر عنها ببساطة مدى قصور العقل على إدراكها دفعة واحدة، لكن الديمومة أبعد أن تكون ذلك بالنسبة لشعورنا أي أنه لا يوجد لبس فيها في خبراتنا. إننا نتصور الديمومة كتيار متدفق لا يمكن مواجهته وهو أساس وجودنا وجوهر كل الأشياء التي نتصل بها"⁽²⁾.

(1) _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit., pp. 38.

(2) _Ibid. p 39.

فإن الديمومة التي يقترحها التصور الآلي والميكانيكي أو هذه الراديكالية الميكانيكية هي ديمومة ثابتة، ولا تستطيع أن تفسر لنا الطابع الكيفي للأشياء، كما أنه تؤمن بعدم وجود أية مصادفة، أي أن كل ما يحدث في الكون إنما يستلزم وجود ضرورة معينة، ولا يمكن القول بأنه لا يحدث، لأنه لا وجود لقوة خفية من شأنها أن تتحكم في ذلك، بل توجد هناك قوانين علمية ميكانيكية هي المسؤولة عن كل ذلك التحول والاطراد في الكون، كما أنه لكل حدث علة تتسبب في حدوثه، أي أنها تؤمن "بمبدأ العلة" الكافية أو بمعنى آخر لا وجود لمعلول بدون علة، وذلك هو المبدأ في تفسير الكون⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أنه إذا كان المذهب الآلي يسعى لبناء العالم وفهم الوجود وفق نظريات آلية ميكانيكية تقنية، فإن الغائية القطعية (téléologie)^(*) التي ظهرت آنذاك كذلك تسير في طريقه، وتقر من جهة ثانية أن العالم لا يتضمن غير خطة مستهدفة من قبل ومتحكمة في مسيرته وتطوره، وهذا هو الشكل الثاني الذي ينتقده برغسون على اعتبار أنه في علاقة وطيدة بالشكل الأول والمتمثل في الآلية كما أنه هو الآخر شكل من أشكال التقني الذي ينبغي تجاوزه.

ب_ نقد الغائية القطعية:

تعتبر الغائية القطعية شكل من أشكال النموذج المادي التقني، والذي سعى برغسون إلى انتقاده، والمبدأ الأساسي الذي يركز عليه يتمثل في أن كل ما يحدث في الكون والطبيعة إنما حدث لهدف معين تم رسمه وإعلانه من قبل، أي أن الكون يخضع لخطة مستهدفة من قبل، كما أن تطوره ومساره هو مسار يتغير في إطار حدود

(1) _ يبنى طريف الخولي، الزمن في الفلسفة والعلم، المرجع السابق، ص124.

(*) _ الغائية من المذاهب العلمية والفلسفية التي عرفت انتشارا واسعا كالمذهب الآلي التقني، وهو نموذج يصور لنا العالم على أنه مجموعة ومنظومة علاقات بين مختلف الوسائل والغايات، كما أنه علم يطلق على علم الغايات الإنسانية أي أنه يبحث في الغاية الإنسانية كالعدل، السعادة والخير الأسمى، المطلق، ويطلق على معنى المال أو المآلية وهو بهذا المعنى لا يتعارض مع المذهب الآلي التقني بل يقع فوقه. (انظر اندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، المرجع السابق، ص1430).

وشروط معينة ووجوده هو وجود لغاية معينة، وهذا موقف صرح به العديد من الفلاسفة والعلماء فيما سبق، لكن برغسون يقدم لنا مثال لفيلسوف بارز حاول من خلاله نقد وتشخيص واقع هذه الغائية التقنية وهو "ليبينتر" الذي يعد من كبار الفلاسفة الألمان خاصة عندما يقول ليبينتر أن: "مبدأ السبب الكافي الذي نعتبر بمقتضاه أنه يستحيل أن يكون أي أمر صادقاً أو موجوداً، أو أن يكون أي تعبير صادقاً دون أن يوجد سبب كاف له، ليكون هذا الأمر على ما هو عليه ولا على خلاف ما هو عليه، ولو أننا في أغلب الأحيان لا نستطيع أن نعرف هذه الأسباب"⁽¹⁾.

إن في نظر ليبينتر لا يمكن أن نتساءل عن أي شيء في الكون أو حتى لماذا وجد على هذه الطريقة، وليس على طريقة أخرى لأن ذلك يؤكد على وجود خطة مرسومة، وأن وجوده يستند إلى علة هي علة غائية، ومن هنا كان مبدأ الغائية ضروري ومبدأ مركزي لا مفر منه، أو كما يقول مرة أخرى: "(...) إنني لاحظت أنه علينا أن نلجأ إلى العلة الغائية وإن هذه القوانين لا تتعلق أبداً بمبدأ الضرورة، مثل ما هو الأمر بالحقائق المنطقية الحسابية والهندسية، ولكنها تتعلق بمبدأ التناسب، أعني باختيار الحكمة، وهذا برهان قاطع محسوس على وجود الله، لمن يريد أن يتعمق في الموضوع"⁽²⁾.

هذا ما سيخضعه برغسون لمحك النقد أكثر في مشروعه، وهو يقول: "لكن الغائية الجبرية على ما تبدوا كذلك لا يمكن تقبلها، وفي الوقت ذاته. المذهب الغائي بصورته القطعية كما نعثر عليه عند ليبينتر مثلاً يقر بأن الأشياء وكل الكائنات الموجودة لا تسعى إلا إلى تحقيق هدف تم رسمه من قبل، لكن إذا لم يوجد أي توقع، أو نقطة اختراع، وخلق وإبداع في الكون، يصبح الزمان مجرد أداة كما هو الحال في

⁽¹⁾ _ غوتفريد فيلهلم ليبينتر، المونادولوجيا، ترجمة، ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2015، ص63.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص99.

الفرضية الميكانيكية، لنفترض أن كل شيء معطى واقعي. الغائية حسب اعتقادنا ليست غير آلية بوجه آخر⁽¹⁾ أي أنه إذا كان لبيينتر قد بين في يوم ما أن الغائية هي بمثابة المبدأ الأساسي الذي يتحكم في تطور الكون والحياة، فإن ذلك يقضي على الكثير من الحقائق المطلقة وبشوه عملية التطور الخلاقة، كما ينفي كل عملية إبداع، وتطور، وخلق، بل حتى الزمان الذي يعبر عن الحياة الأصيلة، وأكثر من ذلك كيف نفسر هذا التغير الذي يحدث داخل الكون والذي لولاه لما لوجدت هناك إمكانية الحياة فيه؟

انطلاقاً مما سبق نجد أن موقف لبيينتر يبدو غير كافياً عند برغسون من جهة تناسيه أن ما من شيء يوجد في العالم الخارجي إلا وهو مكتف بذاته، لأنه من غير الممكن أن يوجد شيء على أساس أنه وجد لخطة أو لهدف معين قد تسطر من قبل، وهذا ما يجسد مبدأ الثبات والاكتراث وإنكار للصيرورة، والتغير، كما أن العقل يصعب عليه تقبل مثل هذه المبادئ وحتى التعامل بها، وهنا يتساءل برغسون كذلك: "كيف لكل كائن أن يحقق خطة مسبقة في جوهره؟ إن هذا المفهوم يقطع أجزاء ويحطم المفهوم التقليدي للغائية (...)"، ومن العبث أن نقول أن العشب وضع لأجل البقرة، أو الحمل لأجل الذئب لكن توجد هناك غائية داخلية: تقرر أن كل كائن حي وجد من أجل ذاته.⁽²⁾ يفهم من هذا أنه رغم وجود غائية خارجية في الكون، وحتى بالنسبة للأجسام سواء العضوية أو الغير عضوية، إلا أنها تخضع لغائية داخلية أعمق منها بل هي المتحكمة فيها، ومن الصعب إدراك مثلاً كل قائم بذاته خارج هذه الغائية الداخلية، لأننا لا نستطيع أن نتصور كل أجزائه قائمة عليه، في حين برغسون يبين لنا أن تلك الأجزاء بالرغم من أنها تشكل ذلك الكل إلا أنها تتميز بنوع من الاستقلالية أي أن كل جزء قائم بذاته فإذن لا يمكن إنكار الغائية التي تحدد طبيعته وجوهره في الوجود.

(1) _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p39.

(2) _ Ibid. p.41.

هذا هو الخطأ الذي لا زال يقع فيه المذهب الحيوي الذي كان سائدا عموما في نظر برغسون كما يوضح، لأنه بدون شك "المبدأ الحيوي السائد لا يوضح لنا الشيء الكبير: وما هو الأهم فيه بالنسبة لنا إنه يضعنا أمام جهلنا ويذكرنا به. في حين الآلية تدعونا إلى نسيانه (...)", لكن في الحقيقة وضعية المبدأ الحيوي تكمن في أنه يقر بعدم وجود غائية داخلية ولا فردية مطلقة متباينة في الطبيعة"⁽¹⁾.

إن برغسون في عرضه وانتقاده للمذهب الحيوي السائد، لم يكن منطلقه في ذلك استحضار التصور القائم حوله سابقا من أنه مجرد مبدأ يعبر عن فلسفة للحياة أو ميتافيزيقا لها، تؤكد بعض الدراسات أن "الحيوية ليست فلسفة عامة عن "الحياة" ولا هي ميتافيزيقا عن حدس صميمي بحياة الكون الطبيعي، على الأقل عندما يتعلق الأمر بالبيولوجيا. لأنه إذا كان هناك معنى دقيق للحيوية، فإنه لا يمكن أن يتأسس إلا انطلاقا من المعطيات الواقعة للممارسة البيولوجية، تفكيراً وبحثاً وتجريباً (...)"⁽²⁾.

معنى هذا أن الحيوية بمنظورها التقليدي هي المبدأ الذي يتأسس إنطلاقاً من الممارسة البيولوجية.

من هنا رغم كل الإنجازات التي حققها هذا المبدأ في اعتقاد برغسون يظل دائما مبدأ باطلا، بل إن جميع المحاولات التي قدمها، خاصة مع كبار علماء البيولوجيا الذين كانوا يمثلونه، إنما هي محاولات ليست أكثر من أنها تجعلنا ندرك تماما جهلنا، بالإضافة إلى ذلك هذا المبدأ كما يعتقد لا يقدم أي إمكانية للإعتراف بوجود قوى داخلية مطلقة تتحكم في عملية التطور، أي أنه يقصي بشكل مطلق ما يعرف كما يدعي برغسون الغائية الداخلية، كما أنه يؤمن بكامل التصورات التي تفرضها الغائية الآلية، وحتى الغائية في حد ذاتها، هي آلية ولكن وفق منطق آخر.

⁽¹⁾ _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit p.42_43 .

⁽²⁾ _محمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغيليم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، (دط)، 2007، ص81.

من خلال ما سبق يتضح كما يقول برغسون: " أن التطبيق الصارم لمبدأ الغائية ونفس الشيء بالنسبة لمبدأ السببية الميكانيكية، يقودنا إلى نتيجة مفادها كل شيء معطى"، هذان المبدأان يقولان نفس الشيء في لغتهما، لأن كلاهما يسعى إلى نفس الحاجة. ولهذا اتفقا على اختزال معنى الزمان و الديمومة⁽¹⁾ أي كلا المذهبين أرادا أن يثبتا أن كل شيء في الوجود هو ذات وجود ثابت وليس متغيرا، هذا ما يؤدي إلى إنكار الزمان الحقيقي أو زمان الديمومة، لأنه كما يثبت برغسون أن البداهة في الأشياء إنما تتحقق عندما تكون في هذا الزمان الحي الداخلي وما الزمان غير هذا التغير والخلق والإبداع أنه الديمومة، كما أنه لا وجود فيها للتشابه والتكرار، وهذه هي حقيقة الوجود، ولهذا فالعقل في نظر برغسون مهمته الأولى هي إدراك الأشياء في التشابه والتكرار، كما يعمل على تطبيق المبدأ القائل بأن مثل الشيء ينتج مثل ذلك الشيء، ولهذا فهو بهذا الطرح يبتعد عن أن يكون، مدرك للزمان الكيفي، الذي يعبر عن حقائق الأشياء، والحقائق المطلقة.

إن الإدراك إذا كان إدراكا خالصا فإنه يمثل بنية معرفتنا وقاعدتها، ومن ثم لا تكون المادة عائقا بالنسبة له لأنه، أحيانا أغلب الصعوبات في عملية الإدراك تأتي عندما نعتبر ذلك الإدراك جزءا من الأشياء أو المادة دون أن يكون كذلك جزءا منا⁽²⁾. من هذا المنطلق ينتج أن "خطأ الغائية الجذرية هو نفس خطأ الآلية الجذرية وهو المغالات في تطبيق بعض التصورات الطبيعية على العقل، والتفكير من أجل العمل، التفكير ترف، والعمل ضرورة، يقتضي العمل وضع غاية وخطة ثم يتم البحث عن آلية

(1) _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p46.

(2) _Frédéric Worms, introduction a matière et mémoire de bergson, 1^{er} édition, presses universitaire de France, 1977, paris. P.79.

للتنفيذ، وعن علة فاعلة تتحول إلى علة آلية يعبر عنها رياضياً وتدعم العادة على نحو لا شعوري، وتربط نفس العلة بالمعلولات⁽¹⁾.

فإن هذين المذهبين الآلية التقنية والغائية القطعية، مذهب تسعى إلى إدراك حقائق الأشياء على حساب التصورات الطبيعية الآلية التقنية، هذا ما يثبت مدى تعثرها في الكثير من الأحيان، في إدراك ماهيات الأشياء والظواهر، كما أن جل الاختلافات الفكرية الناتجة بين مختلف النزعات السابقة سبباً لا يخرج عن هذه التفسيرات العقلانية المغلقة التي تنتجها، والتي تعمل على وضع الأشياء في قوالب مغلقة، لهذا يقول برغسون: "بمجرد خروجنا من الإطارات التي عمل المذهب الآلي والغائي على غلق فكرنا فيها، في الحقيقة نتظاهر كما لو أننا في انبجاس وتجدد بلا انقطاع، عند كل واحد ليس أكثر من دون توقع خدمة الحاضر الذي انكفاً في الماضي: في هذه اللحظة المختارة يسقط تحت رقابة العقل أين الأعين الخالدة تنظر إلى الوراء لأن هذه هي حالتنا الداخلية من قبل"⁽²⁾.

معنى هذا أننا كلما اتجهنا نحو الأعماق وباطن ذواتنا عن طريق الحدس، كلما اتضحت لنا الحقيقة المطلقة التي تعني أن كل شيء في تطور، وخلق، وتراكم، مستمر ومتجدد، كما أن ذلك يتم على وجه الدقة كلما تحررنا كذلك من التصورات الآلية السطحية التي تؤسسها المذاهب الآلية والغائية، عن طريق العقل والتي هي تصورات عقلانية تقنية محضة ومغلقة، تساهم في القضاء على الطابع الكيفي الحقيقي لكل الأشياء والموجودات، وهذا ما بينه "جاك مونوند" من أن هذه التصورات والإدراكات العقلانية عند برغسون بأنها هي بمثابة آلة للمعرفة وهي تسعى إلى تحقيق التكيف مع

(1) _ حسن حنفي، برغسون فيلسوف الحياة، المرجع السابق، ص 263.

(2) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op. Cit, p. 47.

سلطة المادة الداخلية لكن على وجه العموم لا تستطيع القبض على كل ظواهر الحياة⁽¹⁾.

يقول برغسون: "إن عقلنا، الذي لا أمل لعلاجه والأكثر ترفاً، يعتقد منذ نشأته أنه يمتلك بحق ويحتل حقاً، كل العناصر الأساسية سواء كانت فطرية أم مكتسبة للمعرفة الحقيقية (...)", إن عقلنا يجيب ضربة واحدة ويتواضع مختال في الوقت ذاته أنه لا يعرف إلا النسبي، وأن المطلق ليس ضمن اهتماماته إن هذا الاعتراف التمهيدي سمح له دون تردد بتطبيق منهجه المعتاد في الفكر، وتحت هذه الذريعة التي لا تمس المطلق تباين بشكل مطلق في كل الأشياء"⁽²⁾.

ينتج هنا ما يعرف بانصراف العقل عن تأدية دوره الحقيقي في مجال المعرفة، لأنه أنتج لنا الكثير من التجاوزات عن طريق التصورات التي يقدمها حول الحياة ودليل ذلك ما قدمته المذاهب الآلية والغائية الآلية التي غيرت مسار التفكير الإنساني.

لهذا يدعو برغسون إلى ضرورة تجاوز هذه النظريات والمذاهب التي عملت على طمس وتغيير مجرى الفكر بأكمله، وهو يقدم لنا بعض الأمثلة فيما يخص المذهب الغائي، ويطرح عدة تساؤلات منها، كيف للعقل أن يتصور لنا كل ما يحدث ويوجد على أساس أنه وجد لغاية ما ولهدف معين؟ يجيب برغسون بقوله: "من دون جدوى أن نود تعيين هدف للحياة، بالمعنى الإنساني للكلمة. الحديث عن الهدف هو التفكير في نوع قبل وجوده والذي لا يمكن أن يتحقق. إذا افترضنا بأن كل شيء هو معطى، فإننا نستطيع قراءة المستقبل في مخطوط الحاضر"⁽³⁾.

يتضح من خلال هذا أنه إذ كان كل شيء يمتلك حسب برغسون حقيقة سابقة عنه هنا تسقط فكرة المستقبل وتذوب في الحاضر، في حين أن المستقبل له ما يميزه

⁽¹⁾ _ Jaque Monod, le hasard et la nécessité essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, 1^{re} édition du seuil, 1970, paris, p. 40.

⁽²⁾ _ Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p.48.

⁽³⁾ _ Ibid. p.51.

عن الحاضر، ولهذا فالحياة من منظور برغسون تختلف عن الحياة التي يفسرها لنا العقل ولا يعني ذلك أن برغسون ضد العقل، ولكن هو ضد طريقة استعماله التي نجم عنها الكثير من التدخلات السلبية في الحياة والطبيعة، لأنه أدخل تصورات جديدة اختزلت معنى الحياة بعدما تم الاعتماد عليه والإيمان به إيماناً مطلقاً سابقاً.

إن هذا المنظور الغائي هو صحيح أنه يعمل على توظيف العقل في الطبيعة والحياة من أجل تفسيرهما وتبيان حقيقتهما، لكنه يتجاوز الحدود أكثر في رأي برغسون، خاصة عندما يخبرنا بأن المستقبل يوجد بين أحضان الحاضر على أساس أنه فكرة وهدف مسبق فهذا لا يمكن تصوره وتقبله، لأنه يتنافى مع طبيعتنا الإنسانية التي تؤمن بأن التطور هو تطور خلاق ويوجد فيه ماضي يدفع بالحاضر نحو المستقبل والذي هو غاية قصوى.

يؤكد برغسون مرة أخرى يقول: "أن التطور يشمل في جميع الأوقات تفسيراً نفسياً من وجهة نظرنا ولكن هذا التفسير ذا قيمة ومعنى"⁽¹⁾ يتبين حسب هذا القول أن تفسير تطور الحياة أو التطور عموماً، يقتضي في اعتقاد برغسون إدخال البعد النفسي والشعوري، وهو البعد الوحيد الذي من خلاله نستطيع الكشف عن ذلك التقدم الذي يبدأ من لحظة الولادة إلى الموت في الحياة، في الزمان النفسي والشعوري وهو الزمان الذي له علاقة بشعورنا و ذواتنا، وفضلاً عن ذلك هو الذي يجعلنا نكتشف تلك الصيرورة الموجودة في الحياة، والتي على أساسها يمكن أن توجد وتنكيف معها كل الكائنات الحية العضوية والغير العضوية، ونفس الشيء بالنسبة مثلاً للمذهب الآلي الذي يسند لمبدأ كل علة لها معلول، قد يتحقق ذلك في ظواهر الطبيعة، كما أنه قد لا يتحقق في ظواهر أخرى، أي تلك التي تحدث في الطبيعة الإنسانية، خاصة الظواهر النفسية هذه التجربة الداخلية التي بين برغسون بأنها تجربة يصعب علينا بلوغه ماهيتها المطلقة

⁽¹⁾ _ Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p52.

عن طريق العقل، وكم من ظواهر تحدث في طبيعة الإنسان لا يمكن تفسيرها والكشف عن علتها، خاصة الطبيعة الشعورية واللاشعورية، قد يقول الإنسان أحب شيئاً ما أحياناً لكنه لا يعي سبب ذلك الحب وعلته، أو بالأحرى لا يدرك معنى وطبيعة ذلك السلوك وهذه الحالة، بالإضافة إلى ذلك هناك ملايين من الخلايا المعقدة في الإنسان يصعب الكشف عن أسباب وظائفها، من هنا يتأكد أن منطق الآلية والغائية كله منطق تقني آلي محض، من حيث هو منطق كشف لنا برغسون من خلاله عن التجاوزات والتدخلات في الحياة.

يتأكد من خلال ما سبق أن هذا النموذج التقني بكل أشكاله من حيث هو نموذج علمي محض، فرض هيمنته منذ بزوغ العلم الحديث وهذا ما يبدو واضحاً، لأن العلم كما هو معروف في هذه المرحلة أرسى دعائم المنهج التجريبي، لكنه لم يعمل على تعميق تجاربه لتشمل جميع ميادين الإنسان، لكن ما حدث هو أنه ساهم في تضيقها الأمر الذي جعله لم يستحدث أساليب فحصه واستقرائه للظواهر، بل كان يحاكي كل المناهج والأساليب التي خلفها تاريخه، وذلك ما يتضح في تطبيقه للتجريب والملاحظة والقياس والإحصاء⁽¹⁾.

هذا ما أنتج لنا علوم فرضت تداخلاتها في الطبيعة والحياة كالفلك، الميكانيكا الفيزياء، والكيمياء، هذه العلوم التي اختصت بالمقارنة بين الكتل والأحجام بالإضافة إلى ذلك نجد علم البيولوجيا، الذي أراد تفسير قوانين الحياة بإرجاعها إلى قوانين كيميائية كما نجد الرياضيات، والتي أصبح العلم الحديث تقريبا مرتبط بها ولهذا بدا لنا العلم في نظر برغسون مخفق في تحليله، لأنه أغفل الكثير من الظواهر التي تحتاج لتفسيرات خاصة بها كالظواهر الروحية، أي أن هذا العلم تجاهل كل البحوث الروحية

(1) _ هنري برغسون، الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص 87.

وذلك ما بينه في محاضراته الشهيرة "أشباح الأحياء والبحوث الروحية"^(*) من أن هذا العلم التقني والآلي بكل أشكاله وأطرافه في اعتقاده لا يفي بمتطلبات الإنسانية في الحياة، رغم أنه لا ينفصل عن المرء بل هو مصدر إنتاجه، فإذن عليه أن يضع له حدودا لا ينبغي تجاوزها لأن تقريبا كل الأسئلة التي تطرح في مجاله تتعلق كما يدعي برغسون بكيفية استعاضة الظواهر الشعورية بالظواهر الأخرى، بحيث يتم تفسيرها في شكل معادلات ورموز وقياسات هي التي تحدد طبيعتها⁽¹⁾.

يقول برغسون: "لقد تساءلت أحيانا ترى ماذا كان يحدث لو أن العلم الحديث، بدلا من أن يمضي من الرياضيات إلى الميكانيكا والفلك فالفيزياء، وبدلا من أن يوجه كل جهوده إلى دراسة المادة، قد بدأ بالنظر في الروح؟ ماذا كان يحدث أن لو أن كبلر وجاليليو ونيوتن كانوا علماء نفس؟ لو حدث ذلك لكان بين أيدينا سيكولوجيا لا نستطيع اليوم أن نتخيلها، كما كان الناس قبل جاليليو لا يستطيعون أن يتصوروا ما أصبحت عليه الفيزياء في عصرنا الحاضر"⁽²⁾.

يتضح هنا في نظر برغسون أن العلم أصبح يقدم سيكولوجية يطغى عليها الطابع التقني، وسيكولوجية ليس هدفها التفكير في ماهية الحياة والإنسان من حيث هو كائن روحاني، وإنما سيكولوجية تمجد روح الابتكار التقني، وكل الاختراعات العلمية الميكانيكية والتقنية، وهذا ما يجعلنا في نظره ننفصل كلية عن غاياتنا القصوى، ولا نستطيع بلوغها، ومن خلال ذلك تبين بأن الإنسانية هي الأخرى أصبحت تمجد الاختراع، كما جعلت منه ذلك العنصر الأهم في وجودها وتقدمها، لكن برغسون هنا لا يستثني هذا الاختراع بل ينتقده انتقادا لاذعا كونه فرض هيمنته واستغل الإنسانية.

^(*) _ محاضرة ألقاها برغسون في جمعية البحوث الروحية لندن في أيار (مايو) سنة 1913، وهي ضمن المحاضرات التي تم ترجمتها وجمعها في كتاب بعنوان "الأعمال الكاملة" من إعداد سامي الدروبي.

⁽¹⁾ _ هنري برغسون، الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص 88.

⁽²⁾ _ المصدر نفسه، ص 98.

المبحث الثاني: نقد روح الإختراع التقني:

إن برغسون في نقده لكافة الأشكال التقنية التي بالغت في تدخلاتها في الطبيعة والحياة الإنسانية، بين لنا أن السبب في ذلك يعود إلى طبيعة روح الإختراع السائدة عند الإنسان، إن الإنسانية منذ وقت طويل كانت موعلة في عالم الابتكارات التقنية والصناعية ذلك ما جعلها أقرب لحياة الشهوة واللذة، والسبب في ذلك يعود إلى ثقافتها الغير المنضبطة في ميدان الإختراع التي كانت سائدة فيها، والتي تجاوزت حدودها أو كما يقول: "إذا ما نظرنا كيف أغنى روح الإختراع، وكيف أن كثيرا من المخترعات تطبيقات لعلمنا، وكيف أنه قدر على العلم أن يتسع إلى غير حد، كدنا نحمل على الاعتقاد بأنه سيكون في هذا الإتجاه نفسه تقدم لا حد له، والواقع أن إرواء حاجات قديمة بمخترعات جديدة لن يحمل الإنسانية يوما على أن تقف عند هذه الحالات لا تتعدها، فإن ثمة حاجات جديدة ستبعث وهي لا تقل عن تلك سلطانا"⁽¹⁾.

إن برغسون انطلاقا من هذا القول، أراد يثبت كذلك أن الإنسانية منذ حياتها الأولى إلى يومنا هذا تقريبا، وهي تملك مجموعة من الدوافع التي من خلالها تسعى إلى تحقيق إمكانياتها، لكن ضمن هذه الدوافع يوجد دافع آخر يتجاوزها، وهو حب التطلع والرغبة في التمتع بالملذات التي وهبتها لها الحياة، ولهذا تسعى من حين لآخر إلى إشباع مختلف رغباتها عن طريق اكتشافها لمخترعات جديدة، ضنا من ذلك أنها هي في تقدم مستمر وتزايد ضخم هو في صالحها، لكن في مقابل ذلك كما يؤكد أنه ثمة حاجات أخرى دخلت فيها هذه الإنسانية وهي في الحقيقة ليست إلا ترف، لهذا أصبحت الإنسانية اليوم في تسابق نحو الترف والبذخ، وكل أشكال الهوى لكن يا ترى لما لا تستطيع الإنسانية أن تتحرر من ذلك الترف والبذخ وقيمها التي انغلقت فيها ومن ذلك الهوى، وتفكر في بناء حياتها على أساس قيم روحانية مثلى؟

(1) _ هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971، ص ص320_321.

إن مثل هذه التساؤلات هي التي بقيت منذ زمان طويل عالقة في ذهن الفيلسوف برغسون، هذا، وقد كان مدافعا ومحافظا مخلصا تجاه القضايا التي كان يعتبرها تاريخ العلم قضايا في غاية البساطة في إنتاجاته وتراكماته العلمية والتقنية.

لا شك أن الإنسانية كما يؤكد برغسون بدأت تمتلك ذلك الطموح والأمل في بناء ذلك النمط الحياتي الوهمي منذ القرن الخامس عشر والسادس عشر، لأنه قبل هذه الفترة كانت قد عاشت حياة الظلام التي في العصر الوسيط، وما ظهر فيه من أنماط الزهد والإعراض عن الحياة، وكل أنواع التجاوزات التي تبناها مبدأ الزهد من طرف المتصوفة لدرجة أن تحول إلى نوع من التفاهة بين أبناء البشر⁽¹⁾.

هذا، وقد كانت الإنسانية منذ اختراعاتها الأولى في تلك الفترة إلى يومنا هذا في اعتقاد برغسون دخلت في مجال الترف وعدم الاستقرار، والسبب في ذلك إنما يعود إلى روح الإختراع الذي تظاهرت به حيث كان منذ وقت مضى أداة مساعدة للإنسان في حياته، عندما كان يتحكم فيه أكثر، أما اليوم أصبح في أوج تطوراته، حيث فقد الإنسان السيطرة عليه ومن ثم كل المجالات فتحت أمامه، فعمل على تغيير الحياة الإنسانية، من حيث أنها تحولت إلى ترف ولذة وهو وفساد نتيجة سوء استغلال عقله وتوجيهه توجيهها سليما، يقول برغسون من خلال ذلك أن: "الحاجة المتزايدة إلى الدعة، والتعطش للهو وحب الترف حبا جامحا، وكل ما يجعلنا نقلق هذا القلق كله على مستقبل الإنسانية لما يبدو من تعلقها الوطيد بهذه اللذات"⁽²⁾ وهذه اللذات التي يتكلم عنها برغسون معظم أسبابها نابعة من هذا الاختراع التقني الذي تتمتع به روح الإنسان، وهذا ما يدل على أن التقنية عامة رغم أنها إنتاج إنساني ولا يمكن أن تنفصل عنه، إلا أنها اختزلت حياته، وأصبح لا ينتج ويستهلك سوى ترف ولهو وملذات، وفي نظر برغسون إن الحاجة إلى السيارة مثلا هو قضاء لمختلف الحاجات

(1) _ هنري برغسون، منبعنا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص321.

(2) _ المصدر نفسه، ص326.

من حيث هي وسيلة للنقل لكن من جهة أخرى ليست حاجة مرغوب فيها من أجل الترف أو الهوى فإذن هنا توجد حدود لاستغلال تلك الوسيلة على أساس أنها هي في خدمة الإنسان.

لهذا نجد أنه ثمة ترف وليف هذا الإختراع التقني، وأكثر من ذلك تاريخ الفكر شهد على ذلك بأن هذا الإختراع (التقني) فيه نزوع للذة والترف والشهوة، وسوء الاستغلال، وبناء على ذلك فالإنسانية لما دخلت هذا العالم الوهمي، رغم ما فيه من تراكم وتغير وتطور كبير، إلا أنها لا يوجد ما يجبرها عن أن تتخلى عنه، وتتحكم في ذاتها فكان بذلك كلما حققت تقدما بالعلم كلما ازدادت تقدما في اختراعاته، ولما كان العلم لا يستطيع الوقوف ويضع حدودا لنفسه ولمخترعاته التقنية، اتضح بعد ذلك بأنه لا يمكن إشباع رغباتنا القديمة التي ألفناها بمبتكرات جديدة، ذلك ما جعله يتساءل مرارا وتكرار حول طبيعة تلك الاختراعات هل هي وليدة رغباتنا وحاجاتنا وطموحاتنا الاصطناعية أم أن روح الإختراع هو الذي يولد ذلك؟⁽¹⁾ وهو ما سيجيب عنه برغسون بأن الحاجة الاصطناعية هي أساسا لاختراع، ولكن عندما يثبت لنا بأن التجاوز الذي أحدثته التقنية، يصل إلى نتيجة مفادها أن ذلك التجاوز لا يأتي من العلم نفسه بقدر ما هو آت من روح الإختراع الذي سيطر على الإنسانية، كما أنه لم يستغل في صالحها ولهذا يقول: " أن العلم قد أعطى ما سئل، ولم يكن هو البادئ، ولكن روح الإختراع هي التي لم تستثمر دوما في صالح الإنسانية فلقد خلقت طائفة من الحاجات الجديدة"⁽²⁾ وعندما يذكر برغسون هنا الحاجات الجديدة يقصد من ورائها أنها قدمت لنا حلول و رغبات تفوق الطاقة الإنسانية.

إن برغسون على هذا الأساس لا ينكر الدور الذي قدمته التقنية عموما، وإنما قدمت للبشر خدمات كبرى بدليل أنها عملت على تطوير مختلف الوسائل الكبرى

(1) _ منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق ، ص327.

(2) _ المصدر نفسه، ص328.

كالصناعية، الزراعية والتي ساهمت في تلبية حاجيات ومتطلبات كبرى للإنسانية، لكن ما يأخذ عليها أن روح الإختراع فيها أسرف عندما أحدث تراكما في خلق هذه الحاجيات التي دفعت بالإنسانية إلى طريق الضرر والهلاك، كما أنه كسر العديد من القيم والعلاقات فيما بينها كالعلاقة بين العمل وصاحب العمل، بين العامل وصاحب العمل، صاحب العمل وصاحب الرأسمال، وهي بذلك لم تستطيع الحفاظ على هذه العلاقات التي تحدد مصير ومستقبل الإنسانية، ومن هنا كان على الإنسانية أن تتحلى بروح البساطة في التعامل مع هذه التقنية عامة وروح الإختراع خاصة لأن ذلك ساهم في دمج الإنسان في كليتها وجرده من غاياته وقيم العليا ومستقبله⁽¹⁾.

ضف إلى ذلك يؤكد برغسون بأن هذا الطريق الذي سلكته الإنسانية، والمتمثل في الميل إلى الإختراع التقني إنما تحددت معالمه في الوقت التي انفتحت على الديمقراطية، وهذا ما يمثله أحسن تمثيل القرن الثامن عشر إن لم نقل قبله بقليل أي منذ القرن السادس عشر والسابع عشر هذه العصور التي حملت في طياتها مخزون طاقة كبير من الاختراعات التقنية التي أحدث ثورة في مجالات الحياة الإنسانية⁽²⁾.

لكن إذا كان كذلك فهل يمكن للإنسانية أن تتجاوز هذا النمط من الحياة الذي فرضته التقنية، والذي بلغ ذروته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر؟ إن برغسون من خلال هذا التساؤل يعد من الفلاسفة السابقين أيضا للتنبؤ بخطر ومستقبل الإنسان أمام تنامي التقنية وروح الإختراع، خاصة وأن معالم الغزو والسيطرة بدأت تتجلى وتظهر في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ثم جاء فلاسفة آخرون بعده من أمثال: هوسرل، هيدغر، فلاسفة مدرسة فرانكفورت وغيرهم. هؤلاء كلهم إنما تقاسموا هذا الطرح الذي قد بدأ به برغسون من قبل.

(1) _ منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق ، ص330.

(2) _ المصدر نفسه، ص331.

نجد أيضا برغسون في طرحه لهذا التساؤل أراد أن يقترح مجموعة من الحلول التي تشخص الوضع الذي وصلت إليه الإنسانية التقنية وأدواتها ووسائلها واختراعاتها، خاصة تطور روح الإختراع التقني وحينما يعبر عنه يقول: "إذا كانت الأعضاء التي نمتلكها أدوات طبيعية، فإن هذه الأدوات في الوقت ذاته أعضاء اصطناعية، إن الأداة التي يستخدمها العامل تتم ذراعه، وأدوات الإنسانية هي إذن امتداد لجسمها، إن الطبيعة حين مهترتا هذا العقل الصانع، في جوهره، قد أعدتنا لهذا الكبر والتضخم"⁽¹⁾.

يتأكد من خلال هذا القول، أنه أصبحت جميع أعضائنا أدوات اصطناعية ولم يعد الإنسان يفكر في استغلال أعضائه الطبيعية وإنما استحدث أعضاء وأجهزة تقنية مصطنعة تؤدي دورها في جسده كما لو أنها أعضاء أساسية في ذلك الجسد.

لهذا أصبحت الأداة التقنية هي التي تؤدي دورها في الإنسان أكثر من أعضائه وأكثر من ذلك يمتلك عقل مهياً لهذا الدور الذي يعد عند برغسون نوع من اختزل كبير للوظائف الجسد في الإنسان، وهذا لدليل واضح على أن برغسون ينتقد أكثر هذه الأداة لأنها لها مميزات وخصوصيات تختلف أشد الإختلاف عن الإنسان وعن كل الأعضاء التي يمتلكها، إن الأداة لا تعمل إلا على تشيئ الإنسان، والأشياء واختزالها في شكل رموز ومعادلات تقنية ورياضية، لكن الإنسان كائن متميز عن ذلك، يحتوي على طبيعة مختلفة متغيرة ومتداخلة فيما بينها، كما أن الوظائف التي يقوم بها تختلف عن هذه الأدوات.

ومن هنا يتضح أن الإختراع التقني بكل أدواته ووسائله تجاوز الكثير من الحدود في نظر برغسون، ورغم أنه من إنتاج الإنسان عن طريق العقل، لكنه من جهة أخرى أصبح معاديا له في الوقت ذاته، ومنه فالعقل التقني لا يفكر في وجود الإنسان وسعادته ومصيره، ومستقبله، إنما يحدث تجاوزات دائما تعمل على تهديده، لدرجة أن ظهرت

(1) _ هنري برغسون، منبعها الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 332_333.

اليوم ما يعرف بالاختراعات التقنية الحيوية التي فرضت سيطرتها في التعامل مع الكائنات الحية في المجال الخلوي من أجل الظفر بها صناعيا واقتصاديا وسياسيا.

هذه الاختراعات التي تصدى لها برغسون من قبل والتي يعود ظهورها إلى النصف الثاني من القرن التاسع عشر لقد ساهمت بكل إنجازاتها التي حققتها في خلق ثغرات كبيرة في الأنظمة الحالية وفي كامل الميادين كالطب، البيولوجيا، علم النفس فهي تسعى دائما لمكافحتها لأنها أدت إلى ظهور مختلف القوانين والتجارب العلمية العميقة، التي تجرى على الإنسان فكان مسرحا لها، وذلك ما أدى إلى ظهور الكثير من التخصصات في هذا المجال كعلم الأجنة والتشريح، الاستنساخ وغيرها من التخصصات التي عملت على استئصال البعد الماهوي للإنسان⁽¹⁾ أي أنها لا تفكر في مستقبل الإنسان في خيره وشره، سعادته.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن هذه الاختراعات التقنية ساهمت في امتداد جسمنا حيث خلقت له طاقة كبيرة تفوق الطاقة التي كانت كامنة في داخله، وقد كان الجسم هنا في تضخم وتغير كبير، ولم تعد النفس الثاوية بداخلة تعادل طاقته ولهذا يدعو برغسون إلى إعادة ترتيب تلك العلاقة بينهما، فالنفس لا بد لها أن تكون بجانب هذا الجسم أو كما يقول برغسون: "إن الجسم الذي تضخم ينتظر تنمة روحية"⁽²⁾ لأن الجسم وإن كان في حالة تضخم وامتداد فإن النفس هي التي تتحكم فيه أكثر ولا يستطيع أن يؤدي جميع وظائفه بدونها.

إن الجسم عند برغسون يشكل جزءا من العالم المادي وهو يؤثر ويتأثر بالموضوعات الخارجية التي توجد أمامه، ويمثل صورة كباقي الصور الموجودة فيه لكنه لا يستطيع أن ينتج تمثلات، وإنما ينتج فقط تلك التأثيرات التي وقعت عليه وفق العوامل

⁽¹⁾ _ فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز

الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1، 2006، ص251.

⁽²⁾ _ هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص ص333_334.

الخارجية، ولهذا يقول: "قولوا إن جسمي مادة أو قولوا إنه صورة، فالكلمة لاتهمني كثيرا. إذا كان مادة فهو جزء من العالم المادي، والعالم المادي بالتالي موجود حوله وخارجه. وإذا كان صورة فهذه الصورة لن تعطي إلا ما سبق أن وضع فيها، وبما أنها بالفرض صورة جسمي لا غير، فمن اللامعقول أن يبغى استخراج صورة الكون كله منها. جسمي باعتباره شيئاً معداً لتحريك الأشياء هو إذن مركز فعل، ولا يمكن له أن يولد تمثلاً"⁽¹⁾ يتضح من خلال ذلك أن وظيفة الجسم لا تتمثل في بناء صور وتمثلات، بل تكمن في الاستجابة لكل ما يقع عليه وأثر فيه من عوامل خارجية.

يكون الجسم بهذا المعنى خاضع للقوانين الطبيعية التي تخضع لها جميع الأشياء الأخرى بمعنى آخر هو جزء من المادة، ويخضع لجميع الحركات الميكانيكية التي تأتي من الخارج، لكن كما يؤكد برغسون هناك حركات وسلوكات تؤثر فيه وهي نابعة من الباطن ومصدرها هو النفس أو الأنا إن صح هذا التعبير، هذا الأخير الذي يتميز بمجموعة من الخصائص تفوق خصائص ذلك الجسم، وما هذا الأخير ليس سوى مادة توجد في إطار الحاضر، لكن الذي يوجد في ماضيه ومستقبله يتحدد عن طريق هذه النفس الواعية التي تدرك طبيعة سلوكاته ووظائفه في الزمان، كما أنها هي المسؤولة عن خلق جميع أفعاله⁽²⁾.

يتبين من خلال ذلك أن وراء هذا الجسم حركات غير متوقعة مندفعة من الداخل وليست آلية بل هي حرة تعمل على خلق وإبداع جميع الأفعال التي يقوم بها الجسم ومصدر النفس أو الروح التي تستمد كل ذلك من ذاتها أو كما يثبت برغسون تمنح أكثر مما تقدم⁽³⁾.

(1) _ هنري برغسون، المادة والذاكرة، ترجمة: أسعد عربي درقاوي، مراجعة: بديع الكسم، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ط7، 1967، ص18.

(2) _ هنري برغسون، الطاقة الروحية، المصدر السابق، ص30.

(3) _ المصدر نفسه، ص31.

ولتكون الروح تقدم أكثر الخدمة للجسم يقترح برغسون أن تكون هذه الروح روح صوفية، لأن الصوفية كما يعبر عنها برغسون: "ما إن يتم لها الذيوع حتى تثير في النفس "إرادة قوة" عجيبة ولكن التسلط لا يكون حينئذ على البشر بل على الأشياء وما كان تسلطاً على الأشياء إلا للتخفيف من سلطة الإنسان على الإنسان"⁽¹⁾ أي أن التجربة الصوفية هي التجربة الروحانية المتميزة، وهي التي تجعل من النفس تستطيع التحكم في كل الأشياء التي تقع أمامها بما فيها الجسم، وعن طريق التجربة الصوفية تكتسب إرادة قوية من شأنها أن تضع كل شيء في مكانه، كما تتحكم أكثر في روح الإختراع الذي فاق حجمها، فإذن هذا الجانب الروحاني ذات دور مهم في إعادة توجيه الجسم والعقل الإنساني وروح الإختراع التقني عامة.

يؤكد برغسون أنه رأينا منذ زمان طويل كيف أصبحت قوة الإختراع هذه متاحة للإنسان بين يديه بسبب اهتمام العلم بالمادة، ولكن هل بذل الإنسان جهده في معرفة موضوع الروح؟ وبلك خلال ثلاثة قرون لم يكن للعلم أي موضوع آخر غير المادة⁽²⁾. ولو نقدم بعض الأمثلة على ذلك نجد علم الفيزياء الذي اهتم بالمادة وفي نظر المنشغلين به لا يمكن إعطاء معنى لشيء ما أو ظاهرة معينة خارج قوانين علمية صارمة بحيث كل شيء عبارة عن ذرات وجزيئات، وخذ على سبيل المثال علم البيولوجيا هو علم يهتم بالأحياء لقد أصبح في الآونة الأخيرة تكنولوجيا محضة.

لذلك فتطور وتقدم العلم كما يعتقد راسل من خلال بعض الدراسات المتخصصة فيه لا يوجد فيها كل الخير بدليل أنها تتضمن بداخلها أخطار وتهديدات لمستقبل الإنسانية لأن قدرة الإنسان على الانحطاط والتدمير والزوال تنمو بمقدار ما بلغه من

(1) _ هنري برغسون منبعاً الأخلاق والدين، المصدر السابق ص335.

(2) _ المصدر نفسه، ص336_337.

علم ومعرفة وتقدم تقني⁽¹⁾ ذلك أن العلم كثيرا ما يستجد بالجسم أكثر من الروح فأصبح للجسم دور كبير في صياغة وفهم الكثير من الظواهر والوظائف والسلوكيات لكن من جهة أخرى هذا الجسم وإن كان هو وسيلة العلم يشتغل عليها، إلا أنه لا يساهم أكثر في عملية الإدراك أو كما يقول برغسون: "إن الجسم وسيلة العلم، ولكنه إلى ذلك عائق عن الإدراك إن وظيفته هي أن يحقق الخطوة النافعة في كل مناسبة. ولهذا السبب كان عليه أن يستبعد من الشعور مع ما يستبعد من الذكريات التي لا تثير الموقف الحاضر"⁽²⁾.

يتبين من خلال ذلك أن برغسون يقلل من دور الجسم لأنه لا ينعصر إلا في تحقيق وجلب المنافع المادية، ولهذا أصبح لا يمت صلة بالروح وبالشعور في زمن العلم في حين أنه يحتاج إلى شعور تمنحه له الروح، هذه الأخيرة التي تتحكم في جل وظائفه كما لها كل القدرة على توجيهه في المسار الصحيح فالجسم لا يدرك غير سطحيات الأشياء أما الروح التي أغفل دورها العلم تكشف عن ماهية الشيء وتقف على كامل حدوده، ضف إلى ذلك أن الجسم في نظر برغسون: "يتيح لنا أن نرى ما أمامنا لكي نعرف ماذا علينا أن نعمل، ولكنه في مقابل ذلك يمنعنا من أن نرى عن يمين وعن شمال لمجرد اللذة إنه يقتطف لنا حياة نفسية في ميدان الحلم الواسع"⁽³⁾.

يرجع برغسون سبب هذا التمجيد للجسم أكثر من الروح، إلى الحضارة التقنية والصناعية التي شيدها العلم، والتي فضلت في الآونة الأخير الجسم عن الروح، بل وعملت على خلق فجوات كبيرة فيما بينهما، تلك العواقب التي غيرت طبيعة الحياة

(1) _ رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (دت) 1966، ص 128_129.

(2) _ هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 338.

(3) _ المصدر نفسه، ص 339.

الإنسانية في حين أن هذه الأخيرة تتطلب إحداث توازن بينهما، وصحيح أن للجسم عن طريق أفعاله دور كبير في تفسير الظواهر لكن لا يجب إغفال دور الروح.

لهذا موقف برغسون بشأن هذا التطور التقني والصناعي الذي فرض سيطرته أقرب إلى موقف راسل الذي جعل للحضارة الصناعية والتقنية عواقب عدة منها هو التحفيز على التلقائية، هذه الأخيرة التي ساهمت في كسر العلاقة ما بين الأفعال الغريزية والأفعال الموزونة التي يصدرها العقل، وهذا ما يحط من قيمة الإنسان ومثال ذلك كان الفنان في وقت مضى يحس بنوع من الذوق إن لم نقل اللذة أثناء خلق وإنتاج أعماله ويصاحبه ذلك نوع من الطمأنينة والارتياح الكلي، لكن بمجيء التقنية التي استخدمت الآلة والتصنيع بكل أشكاله زال ذلك الإحساس الذي كان يتمتع به وأصبح مفقداً، ولا شك أن ذلك يعود إلى سوء استخدامه مما انجرت عن ذلك الهوة السحيقة في كل شيء فأصبح الإنسان الصناعي كما اصطحح عليه راسل يفتقد للتلقائية والسعادة⁽¹⁾.

من هنا يكون تطور الحياة الذي حققه الإختراع التقني والآلة والتصنيع، أن حطم الجمال وخلق القبح وروح التنافس في الإنتاج الذي لا يراعي متطلبات وضروريات الحياة⁽²⁾ وهذا ما أضحك برغسون في نظر "أندريه بيرري" (André Pérès) أي عندما تكون الاختراعات التقنية والميكانيكية منطبقة على الحياة فلا يمكن حسب برغسون أن نعثر إلا على كائنات تمتلك شعورا وضميراً حياً يتصرف تصرفاً ميكانيكياً⁽³⁾.

هذا، وكانت الحضارة الفكرية الغربية في هذه الحقبة كما اعتقد برغسون تنتج العديد من فلسفات عقلانية تقنية ومادية بامتياز تنطوي على قدسية الكون، فهي دائماً تجعل الإنسان في مقابل الطبيعة، أو الطبيعة في مقابل الإنسان، إنها فلسفات أقرب ما

⁽¹⁾ _ رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، المرجع السابق، 163.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص165.

⁽³⁾ _ André Pérès, *le rire de bergson*, édition ellipses, 1998, paris. P.24.

تكون إلى ديانات المجتمعات المعاصرة تلك الديانات التي يصطلح عليها ماكس فيبر "بالديانات العالمية" التي هي ذات مصدر كسمولوجي تساهم في خدمة الإنسانية، ومعالجة كل المشاكل التي تعترضها من عصر لعصر، كما تجعل من الإنسان ذاتا مستقرة وحررة ومطمئنة كما بعثت فيها روح التفاؤل⁽¹⁾ وهذا كله إنما اتضح منذ فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر التي كانت هي فترة عجز فيها الإنسان عن تصنيف كل ما أنجزه، وقدمه بفضل تطوراته العلمية وأدواته واختراعاته التقنية حتى صورته اتضحت بأنها مختلفة تماما، بحيث وصل بفكره إلى حالة الانسداد كما أن فكره أنتج حداثة تقنية متمردة وملهاوية عبثية حيث كل واحد من المنشغلين بالعلم في الوقت الراهن كيف اصطلح عليها تلك الحداثة التي أعلنت ودعمت مقولة تفكيك الذات ومحاولة تقويضها بشيء آخر يحل محلها⁽²⁾. وعند برغسون هذه الفترة هي المرجعية الأساسية للتجاوز الذي حققه العلم.

عندما وصل الحد اليوم بالإنسان إلى هذا المستوى من العقلانية التقنية، قرر تجاوز ذلك، أي الدخول في عالم آخر هو عالم سائل وليس صلبا أي هو عالم التقنية اللاعقلانية، هذه الأخيرة التي سيطرت على الفكر الغربي وجعلت منه ينتج نظريات تفسر الواقع على أساس أنه واقع سائل، ولم يعد يكتسب مكانته الأساسية إنه الواقع الذي يتأسس على مقولة التفكيك، بعدما كان العبث، الهوى، هو المركز فيه⁽³⁾.

لم يعد هناك للذات والروح معنى وحتى للموضوع كذلك أمام هذه اللاعقلانية النامية، وإنما أصبحت العلاقة منعدمة تماما فيما بينهما، ولهذا كان الإنسان بفكره ذلك الكائن المعقد لأنه دخل عصر جديدا عليه وهو عصر النهايات والمابعديات كما

(1) _ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، دار الشروق، القاهرة، المجلد الأول، ج1، 2002، ص278.

(2) _ المرجع نفسه، ص279.

(3) _ المرجع نفسه، ص281.

يصطلح عليه بعض الدارسين، وعصر التقدم السائل الذي كان همه الوحيد تحويل كل ما كان صلباً إلى ما هو سائل ومن ثم انتزعت وتأصلت القيم والمبادئ، فلم يعد المفكرين والفلاسفة يتحدثون إلا عن قيم سائلة، حب سائل، عقل سائل، ذات سائلة كما أن تلك اللاعقلانية أغلقت جميع المنافذ التي تؤدي إلى الحوار، والبحث، والتفكير، لقد سلبت الثوابت، وهددت المركز⁽¹⁾.

وفضلاً عن ذلك ظهرت العديد من المذاهب والنظريات والفلسفات فيما بعد كالبراغماتية، الفينومينولوجية، البنيوية، والتي سلطت مختلف أبحاثها حول دراسة العلاقة بين الذات والموضوع، لأجل تجاوز الصراع القائم فيما بينهما بحكم أن الإنسان هو كائن ذاتي وموضوعي في الوقت ذاته، لأنه لم يعد يكتسب مكانته أمام هذه اللاعقلانية المندفعة، والتي حولت فكره إلى فكر سائل وهذا ما كان متداولاً عن نتشيه كذلك والذي لقب ممثل هذه السيولة في أواخر القرن التاسع عشر، وهذا ما ميز الفكر الغربي طيلة القرون الأخيرة، إنه الفكر الذي أعلن انسداده وسيلانه، والواقع من منظوره هو واقع سائل لا غير ظهر فيه هدر الهويات، وكسر الثوابت المطلقة، كما أن ذلك أدى إلى ظهور مقولة اللامعنى⁽²⁾ ومقولة اللامعنى متمخضة من العقل المادي التقني، هذا الأخير الذي أعلن مؤخرًا عدم الانفصال عن الطبيعة والمادة بعدما عول عليه الإنسان الغربي إنه بات يقصي كل الأبعاد الإنسانية ويحاول تجاوزها دائماً ولا توجد في نظره حواجز فاصلة بين ما هو طبيعي وما هو إنساني كما لا يستطيع إدراك أي شيء خارج نطاق الطبيعة والمادة بكل شيء تحدده تلك القوانين الطبيعية لأنها المرجعية النهائية لها ولماهيتها⁽³⁾.

(1) _ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والجزئية، ج1، المرجع السابق، ص282.

(2) _ المرجع نفسه، ص283.

(3) _ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والجزئية، دار الشروق، القاهرة، ط1، الجزء الثاني، 2002، ص462.

إن الهدف من كل هذه السيطرة التي فرضها هذا العقل المادي التقني هو محاولة تغيير الواقع ليتخذ طابعا ماديا طبيعيا، وبالكيفية التي تجعل التقدم ممكنا ومن شأنه أن يستبعد كل القيم الأخرى الإنسانية الإجتماعية ومن ثم جعل الحياة تتقوم ببعد واحد هو البعد المادي التقني⁽¹⁾.

وهذا ما يعرف بالبعد الواحد المادي والتقني الذي سيطر على الإنسان وتحكم في الكون، وظهر ما يعرف بالواحدية الكونية هذه الأخيرة التي تعمل على تعزيز العلاقة ما بين الكون والإنسان فقط، بغض النظر عن وجود علاقة بينهما بأشياء أخرى بل هما المرجعية الأساسية، وليس ذلك الإله من يتحكم في الكون، والذي تدعو إليه العبادات الكونية وفي الحقيقة هذه هي الإيديولوجية التي غزت الفكر الغربي منذ العصر الحديث إلى يومنا هذا ذلك ما افترض فكر غزو الكون ومحاولة السيطرة عليه وإدراكه وفق أطر وقوانين طبيعية مادية⁽²⁾.

إن هذا التغيير الذي أحدثه العلم هو الذي جعل من برغسون يتتبع مساره بعمق، وينتقده، لكن على ضوء هذا الطرح الذي قدمه بشأن التقنية وروح الإختراع، فكان بمثابة مرجع للكثير من الفلاسفة اللاحقين من أمثال: هوسرل، هيدغر، بل حتى فلاسفة مدرسة فرانكفورت، هؤلاء كلهم انطلقوا من هذه الرؤية النقدية التي قدمت للعلم التقني خاصة في فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا.

(1) _ عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والجزئية ، ج2، المرجع السابق، ص463.

(2) _ المرجع نفسه، ص464.

المبحث الثالث: أثر الطرح البرغسوني للعقل التقني في الفكر الفلسفي الغربي المعاصر.

أ_ إيدموند هوسرل:

يعد هوسرل من بين الفلاسفة الذين ساروا في طريق برغسون فيما بعد بالخصوص مسألة تدخل العلم الوضعي التقني أو التقنية عموماً في الحياة، حيث ركز هو الآخر على فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر أين بلغت العلوم الطبيعية أوجها في التطور، ودليل ذلك عندما أكد أن العلم الوضعي اقتصر دوره بشكل كبير في للحياة خاصة فيما يقدمه وينتجه، وهو يقول: "المفهوم الوضعي للعلم في زماننا هو إذن _ إذا نظرنا إليه تاريخياً _ مفهوم اختزالي (restbergriff) إنه قد تخلى عن كل الأسئلة التي تدرج تحت المفاهيم الضيقة تارة والواسعة تارة للميتافيزيقا، وضمنا كل الأسئلة التي تتعت في غموضها بأنها الأسئلة العليا والأخيرة"⁽¹⁾ ومعنى ذلك أنه إذا كان برغسون يقر بأن العلم لا يهتم خلال القرون الثلاثة الأخيرة إلا بالمادة، فإن هوسرل يعمل على دعم هذا الرأي بكثير من أن العلم أصبح خلال العقود الأخيرة لا يستطيع أن يتحكم في زمام تفسيراته وطرح قضاياها، ولهذا كان دوره هو العمل على اختزال معنى الأشياء، كما أنه لم يعد يطرح الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى، تلك الأسئلة التي كما بين هوسرل هي ذات دلالة بالنسبة للحياة إنه لا يستحضر مثلاً معنى السعادة، الخير، الحرية، مصير الإنسان... الخ أو بالأحرى القضايا الكبرى الميتافيزيقية، وبالتالي يكون العلم هنا أغفل عنها كثيراً.

يؤكد هوسرل أن العلوم الحديثة بكل أشكالها في نهاية المطاف علوم متأزمة دخلت في أزمة فريدة لم يسبق لها مثيل، وهذه الأزمة لا تتعلق بالعلم المتخصص في حد ذاته وإنما اخترقت عمق حقيقته، لدرجة أن افتقدا الإنسان في تلك الفترة إيمانه

(1) _ إيدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندنتالية، المرجع السابق، ص 47.

بالعقل، وبدأ التشكيك فيه وفيما يطرحه، في حين أن العقل في وقت مضى مع القدامى هو الذي كان يقدم معنى الأشياء، ومعنى الكثير من القضايا كالغايات، القيم، مسألة الله، الخلود وكل الأسئلة العليا الميتافيزيقية⁽¹⁾ أما الآن فقد تغير دوره وحتى العلم من منظور هوسرل أصبح لا يهتم إلا بالوقائع، والواقعة هي المادة الأساسية التي يشتغل عليها ثم يصل في النهاية إلى مجموعة من النتائج والحلول ويقوم بتعميمها في شكل قوانين ضرورية يؤمن بها الإنسان إيماناً مطلقاً، كما أصبح لا يهتم إلا بالوقائع الجزئية ولهذا يقول هوسرل: "إن علوماً لا تهتم إلا بالوقائع تصنع بشراً لا يعرفون إلا وقائع"⁽²⁾.

وحسب هوسرل جميع العلوم التي ظهرت تقريباً في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى في عصره، لا تزال تعاني أزمة يقين، أو بالأحرى أزمة الدلالة، فلم تعد تصبح تلك العلوم التي تلتقط روح العصر بكل ما أنتجته من آلات، وأدوات تقنية، وما أنتجته كذلك لا يخرج عن إطار التقنية، وبذلك غير مجرى حياة الإنسان، وغير كل طموحاته التي كان يأمل في تحقيقها، كما أنه استفذ كل ما فيه من طاقة حيوية، فبعدما كان إنسان روحاني وجودي، ذو طابع مميز عن الكائنات الأخرى وباقي الموضوعات، أصبح إنسان آلي تقني همه الوحيد تفسير وبناء كل ما يحيط به عن طريق الآلة والأداة ومن ثم كانت كل مجهوداته التي يبذلها مختزلة ومن هنا يكون الطرح الهوسرلي أقرب بكثير من الطرح البرغسوني، والميزة المشتركة فيما بينهما هي أن العلم اقتصر دوره في تحقيق مطلب الحياة الضروري وفي استعماله للعقل كوسيلة في عملية البحث المعرفي.

ب_ مارتن هيدغر:

إذا كان برغسون قد بين من قبل بأن التقنية مرتبطة بجهود الكائن الإنساني، وبكينونته وأن الجسم الذي عول عليه العلم مهما تضخم فلا بد له من تكملة روحية

(1) _ إيدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترנסدنتالية، المرجع السابق، ص53.

(2) _ المرجع نفسه ص472.

على اعتبار أن الروح الصوفية هي التي تستطيع توجيه روح الإختراع التقني، فإن هيدغر هو الآخر سيجعل هذا الطرح البرغسوني قاعدته الأساسية في بناء تصوراته حول التقنية، ليؤكد أن التحكم في التقنية وروح اختراعاتها لا يتم دون الإقبال عليها بوجودنا وكيونتنا وهي بالتالي غير منفصلة عن كيونتنا ووجودنا، فلا معنى لها دون وجود كينونة الكائن أو وجوده.

أكد هيدغر أنه يوجد فرق بين أن نقول التقنية كتقنية وماهية التقنية، لأننا عندما نقول ماهية الشيء يعني ذلك ماذا يكون هذا الشيء؟ أو نقول على سبيل المثال ماهية الحيوان يعني ذلك أن الشيء الذي يتحكم في هذا الحيوان قد لا نجده عند الأشياء الأخرى، بل حتى عند الحيوانات الأخرى ذاتها، ونفس الشيء بالنسبة للتقنية وماهيتها فقد لا تكون ماهية التقنية شيئاً تقنياً تماماً، ولهذا يمكن الكشف عنها عن طريق تمثلاتها وتجسداتها⁽¹⁾ ومن هنا يتأكد حسب هيدغر أن التساؤل عن ماهية التقنية بالضرورة تكون له إجابتين مختلفتين:

الأولى: التقنية هي مجرد وسيلة يستخدمها الإنسان من أجل تلبية حاجياته وتحقيق غاياته، والثانية: التقنية هي نشاط خاص بالإنسان وليس منفصل عنه، لكن عندما نقول أن التقنية هي مجموعة من الوسائل والآلات والمعدات والأجهزة، أو نقول أنها أدوات يتخذها الإنسان من أجل استخدامها في تحقيق رغباته في الحياة التي يعيشها هذا يشكل جزء من ماهية التقنية، لأنه في نظر هيدغر التصور الأداة للتقنية لا يفي بماهيتها⁽²⁾.

كما تجدر الإشارة أيضاً إلى أن هذا التصور للتقنية حسب هيدغر هو تصور نفعي، كأن نقول أن الإنسان يصنع طائرة من أجل تحقيق غاية وهي السفر وقضاء

⁽¹⁾ _مارتن هيدغر، التقنية_ الحقيقة_ الوجود، ترجمة: محمد سيلا وعبد الهادي مفتاح، آدم المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (دط)، 1958، ص43.

⁽²⁾ _المرجع نفسه، ص44.

غايات أخرى إلى جانب هذه الغاية، أو يبتكر آلة حفر من أجل ربح الوقت والجهد في عملية الحفر، وهكذا فالتقنية الحديثة كما يقر هيدغر هي وسيلة وغاية، وهذا التصور الأداتي لها يجعل من الإنسان لا ينفصل عنها وهذا ما ينتقده هيدغر أي ينبغي توجيه هذه التقنية وروح الإختراع لغايات روحية قصوى، ونعيد صياغة دورها الحقيقي تجاه الإنسان وكيونته، ومن ثم لا يمكن أن تؤدي دورها في غياب مراقبة ودلالة الإنسان⁽¹⁾.

ج _ فلاسفة معهد فرانكفورت:

إن الموقف الهيدغاري اتجاه التقنية هو الموقف الذي طوره أنصار معهد فرانكفورت^(*) وأكدوا على مشروعيتها بقوة فائقة وذلك ما بينه الرعيل الأول لهذا المعهد والذي مثله كل من هوركهايمر، وتيودور أدورنو، وهربرت ماركيز، هؤلاء إنما وجهوا نقدا لاذعا لكل أشكال المذاهب والنزعات التقنية التي فرضت أفكارها التقنية الإيديولوجية التي اعتبرتها أفكار يقينية إلى درجة أنها معتقدات إيمانية خالصة، كما أنها اتخذت مبدءا أساسيا يتمثل في أن كل المناهج والميكانيزمات العلمية والتقنية التي يتم بها تفسير الظواهر الطبيعية، تنطبق على الظواهر النفسية والاجتماعية، كما يمكن بذلك بناء علاقات اجتماعية وعلاقة الإنسان بالإنسان وكيونته، وأن ذلك كله يمكن عن طريقه صياغة قوانين طبيعية تستطيع التحكم في حياة البشر وتوجهها⁽²⁾.

(1) _ مارتن هيدغر، التقنية _ الحقيقة _ الوجود ، المرجع السابق، ص45.

(*) _ معهد تأسس بمدينة فرانكفورت بألمانيا سنة 1923، لقب في البداية بمعهد العلوم الاجتماعية بزعامة كارل غرونبرغ (Carl Grunberg) (1861_1940) وهو ماركسي نمساوي حصر مجال هذا المعهد في البحوث النظرية ودراسة الأنظمة مثل الرأسمالية والاشتراكية، لكن بمجيء ماكس هوركهايمر أصبح المعهد منفتح على الكثير من التخصصات كالفلسفة العلوم الاجتماعية والإنسانية ومهمته الأساسية مقتصرة على النقد أي نقد الفلسفات ونقد النظريات وربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية وبناء أفكار تساعد المجتمع في بناء مستقبله وتحديد مصيره ولهذا أصبح يلقب فيما بعد بالمدرسة النقدية، والنظرية النقدية، ومثله العديد من الأجيال الجيل الأول هو جيل أدورنو، هربرت ماركيز، ماكس هوركهايمر، الجيل الثاني مثله هابرماس يورغن، وكارل أتو آبل، الجيل الثالث مثله فلتر بنيامين، أكسل هونيث، أرنت بلوخ... وغيرهم، أما الآن هو في الجيل الرابع مع سيلة ابن حبيب وآخرون.

(2) _ حسن المصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت،

لبنان، ط1، 2005، ص35.

لقد تصدى أنصار هذا المعهد لكافة هذه التصورات التقنية التي اختزلت نظرة الإنسان اتجاه الحياة في الفترة المعاصرة، والسبب في ذلك يعود إلى ما يلي:

_ أن التقنية اليوم فرضت سلطتها عن طريق أدواتها ووسائلها وبينت أن العقل عن طريق هذه الوسائل والأدوات، يستطيع بلوغ حقائق الأشياء وماهيتها.

_ أيضا التقنية في الآونة الأخيرة أصبحت سلطان الأنظمة الفكرية المعاصرة كونها الأداة الفعالة لبناء الحضارة والركب والثقافة.

_ التقنية تقصي فكرة الذات فهي لا تقيم علاقات مع ذواتنا وكيونتنا كما تعتبر جميع السلوكات الإجتماعية والإنسانية مجرد سلوكات آلية وأدائية قابلة للاختبار والقياس وصياغتها في شكل معادلات رياضية أي أنها تتحكم فيها قوانين علمية⁽¹⁾

هذا، ويتضح حسب أنصار هذا المعهد أن المجتمع الإنساني، أصبح مستوعبا في كلية هذه التقنية ودخل بفضلها عالم الوهم، لقد أصبحت الأدوات والوسائل التقنية بالنسبة هي أساس التقدم وتحقيق المستقبل ولهذا يقول هربرت ماركيز: "المجتمع الذي يضع الخطط ويشرع فعلا في تحويل الطبيعة عن طريق التكنولوجيا يغير المبادئ الأساسية للسيطرة. فالتبعية الشخصية (تبعية العبد للسيد، والقن لصاحب القصر، والوالي للملك، الخ) يحل محلها شيئا فشيئا نوع آخر من التبعية: التبعية التي تخضع المرء "لنظام أشياء موضوعي" (القوانين الاقتصادية، السوق، الخ)"⁽²⁾

من خلال هذا القول يؤكد لنا ماركيز أن وقوع المجتمع تحت صدمة التقنية، جعلت منه يخلق تبعية تفوق كل التبعية التي كانت سائدة فيه، وتتمثل في تبعية النظام الموضوعي، لهذا كان المجتمع المعاصر حبيس هذا النظام الموضوعي فأصبح مجتمعا تقنيا عقلانيا صناعيا، همه الوحيد هو خلق روح التنافس في الإنتاج العمل والخضوع لقوانين الطبيعة الفيزيائية والكيميائية في كامل مجالاته سواء السياسية،

(1) _ حسن المصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المرجع السابق، ص 37.

(2) _ هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 181.

الاجتماعية، الاقتصادية وغيرها، إن العلم التقني بهذا المعنى لم يستطيع فهم الطبيعة بل وصل به الأمر إلى أن جعل الطبيعة ضد الإنسان ولهذا يصفه هربرت ماركيز مرة أخرى يقول: "العلم مهما تفنن في تحديد موضوعية الطبيعة العلاقات بين أجزائها، يقف عاجزاً في التعبير عن الطبيعة بمصطلحات العلة الغائية ومهما يكون الدور الذي تلعبه الذات في العلوم الفيزيائية والطبيعية، فإن هذه الذات تظل متجردة عن كل دور أخلاقي وسياسي وجمالي لأن دورها مقصور على الملاحظة (المحضة) والقياس والحساب (المحض)"⁽¹⁾ وبناء على ذلك فالعلم عموماً في نظر ماركيز رغم ما حققه على مدى قرون من تطورات وانجازات حافلة بالإنتاجات والاكتشافات العلمية في كل المجالات سواء اقتصادية اجتماعية سياسية، إلا أنه لا يستطيع التفكير في الأبعاد الذاتية والروحانية للإنسان بل يفكر في قمعه من مختلف جوانبه فقط، فلا يفكر في كل ما يساعد على بناء وجوده وكيونته وماهيته.

من هنا أصبح العلم بتقنياته مجال للسيطرة بل حتى التقنية في حد ذاتها كما عبر عنها ماركيز هي ذلك اللوغوس الذي أفرز عبودية إنسانية مستديمة، ذلك أنها عن طرق قوتها جعلت الإنسان لا يستطيع التحرر من قبضتها كما حولته إلى أداة مسخرة من طرفها ومن ثم لم تكتفي بتحويل الأشياء إلى أدوات بل حتى البشر⁽²⁾.

إضافة إلى الجيل الأول نجد الجيل الثاني من هذا المعهد وكان من كبار ممثليه هو "يورغن هابرماس" الذي ساند هذا الموقف أي موقف هربرت ماركيز، والذي أعطى له دفعا قويا حيث يؤكد في كتابه "العلم والتقنية كإيديولوجيا" أن العقلانية التي حققت إنجازات عظيمة في العصر الحديث هي بمثابة تاريخ ذلك العصر، وفي هذا الرأي كما يشير هابرماس حتى هربرت ماركيز يدين لكل من هوسرل حول الأزمة التي عمت العلم الأوربي منذ مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر وكذلك

(1) _ هربرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة المرجع السابق، ص 184.

(2) _ المرجع نفسه، ص 191.

مشروع هيدغر حول تفكيك الميتافيزيقا التقليدية⁽¹⁾ وبضيف هابرماس كذلك أن الارتباط الذي تحقق بين العلوم كلها والتقنية لم يكن إلا في الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر أين أصبح العلم والتقنية عموماً شكل من أشكال الإيديولوجية⁽²⁾ هذه الإيديولوجية التي كان قد تتبأ بها برغسون من قبل في زمانه وبين هو الآخر أن فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر هي فترة أحدث فيه العلم الوضعي التقني ثورة في مجال الفكر راح ضحيتها الإنسان وقيمه الروحانية.

كذلك نجد هذه الحقبة الأخيرة من القرن التاسع عشر كما أكد هابرماس ظهرت فيها العديد من الاتجاهات السياسية المتطورة خاصة في المجتمعات المتقدمة خاصة الرأسمالية من بينها نجد اتجاهين برزا بشكل واضح للعيان الأول: يعتمد على فكرة تدخل الدولة في بناء نمط ونسق التفكير في المجتمع أي الدولة كفاعلية، الثاني: ضرورة الربط بين العلم والتقنية هذه الاتجاهات غيرت مجرى تاريخ الفكر لدرجة أصبحت العقلانية التقنية هي العقلانية المسيطرة على كافة المجتمعات تلك العقلانية التي حولت في نظرة البشر إلى أدوات على حد تعبير ماركيز من قبل⁽³⁾.

منذ نهاية القرن التاسع عشر تحقق بشكل متزايد هذا النمط من التفكير في الغرب وظهرت الرأسمالية المتأخرة التي فرضت الطابع العلمي على التقنية وممارسة كامل الضغوطات في المؤسسات الإجتماعية، بل حتى في كل ميادين المجتمع من خلال فرض وإدخال العديد من التقنيات والتجديدات لكن كما أكد هابرماس كل تلك التجديدات ارتبطت باختراعات متباعدة فرضت تأثيرات أخرى على الحياة الإنسانية بل أدخلت هذه الأخيرة في عالم بدا لا يعترف بكل متطلباتها ومستقبلها ومصيرها⁽⁴⁾.

(1) _ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003، ص47.

(2) _ يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، المرجع السابق، ص66.

(3) _ المرجع نفسه، ص67.

(4) _ المرجع نفسه، ص72.

إن هذا الرأي هو الذي كان قد أكد عليه الكثير من الفلاسفة فيما سبق وعلى رأسهم الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون الذي تنبأ هو الآخر تنبأ لهذا التزايد المستمر لروح الإختراع التقني، لكن فرادة برغسون هو أنه كان هو السباق إلى تبيان أن الحتمية العلمية والتقنية أخذت تتحرف منذ النصف الأول من القرن التاسع عشر بمجيء وضعية أوغست كونت، لكن ذلك بلغ ذروته في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أين أصبح التطور في كل مجالات الحياة هو تطور مادي تقني، لأن العلم غير طريقه في البحث عن الحقيقة، خاصة عندما فرض العقل كوسيلة لعملية البحث، بل إن العلم الذي اتخذ العقل كوسيلة في عملية البحث عن السبل والغايات، في رأي برغسون تخلى عن الكثير من الحلول لمشكلات الإنسان والمجتمع، وقد دخل في أزمة فريدة تلك الأزمة التي مست عمق المجتمع المعاصر بالدرجة الأولى وجميع مناحي الحياة الأخرى، لقد أصبح اليوم المجال مفتوحاً أمام الكثير من العلماء والمفكرين للحديث أزمة هي أزمة المجتمع المعاصر هذا الأخير الذي سلبت كامل قيمه، عاداته، وتقاليده التي ورثها من قبل وبينوا أن السبب في ذلك يعود إلى عدم وجود اتصال مباشر بين العلم وتقنياته بالقيم العليا للحياة.

ضف إلى ذلك هذه الأزمة التي تم الإعلان عنها ليست منوطة بالعلم فقط بقدر ما هي مرتبطة كذلك مرتبطة بوعي الإنسان الذي بدأ يشك مؤخراً في جوهر ومصداقية العلم التقني المعاصر وقد تجلى ذلك في مختلف مشاريعه خاصة في ميدان الفيزياء والرياضيات، البيولوجيا وتقريباً منذ القرن السابع عشر إلى يومنا هذا ساد ما يعرف بروح الالتباس المعرفي الذي سيطر على حقل البحث العلمي⁽¹⁾.

لو نأخذ مثال على ذلك في مجال البيولوجيا لوجدنا أن الإنسان الراهن أصبح محل التجريب، حيث تم استنساخه، وبيع كل أعضائه، أو ما يعرف بتجارة الأعضاء

(1) فريق شبكة العالم الثالث، أزمة العلم المعاصر، ترجمة: هبة ناصر، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ماليزيا، ط1، سلسلة الدراسات الغربية، رقم10، 2018، ص14.

وزراعتها، بل حتى سرقتها، أيضا مجال الفيزياء الذي تجاوز الحدود عندما أعلن تفسير كل شيء في الكون وفقا للذرة فالإنسان الراهن تم تعريفه من خلال هذه المعالقات الفيزيائية، وهذه الذرة الصغيرة من هنا يتأكد أن العلم المعاصر كثيرا ما تخلى عن التفكير في مستقبل المجتمع، والإنسانية جميعا بل أعلن عن دمارها وهلاكها.

لقد أصبح العلم المعاصر اليوم يستعمل مختلف الأسلحة الفتاكة التي بحوزته من أجل إثبات وجوده، لدرجة أن أصبحت مفاهيم مثل السيطرة، الغزو، والتحكم، متداولة في حفل العلم المعاصر، بحجة أن هذه المفاهيم هي التي تعمل على تأصيل المشروع العلمي ومن ثم العلم المعاصر ظل يعبر عن تلك القوة والسيطرة الفائقة بكل تقنياته وانجازاته وأدواته حتى أعلن استقلاله عن قيم المجتمع والإنسانية، وهذه الأزمة التي دخل فيها العلم ليس في المجتمعات المتقدمة فقط بل حتى في مجتمعات العلم الثالث، هذه الأخيرة التي لازلت تعمل على تكثيف البحوث في مجال الروحانيات من أجل استرجاع كل القيم التي استنفذها العلم المعاصر⁽¹⁾.

ومن هنا لم يكن العلم يحترم قيم الحياة الإجتماعية، ودليل ذلك مختلف نظرياته وما تنتجه من أفكار علمية تقنية عقلنت الواقع الإجتماعي ولم يحدث ذلك في المجتمعات المتقدمة فقط بل حتى في المجتمعات النامية التي هدها العلم باسم العقلانية التقنية لقد اتضح أن تلك المجتمعات الراهنة بمخترعاتها التقنية لم تتأسس بعد على نمط علمي صحيح، وأكثر من ذلك العلم والعلماء لا يمتلكون أدنى صلة بالمشكلات التي تعاني منها المجتمعات اليوم⁽²⁾ وخير دليل على ذلك نجد المسيرة العلمية التي سجلها القرن العشرين والتي أحدثت ثورة بفضل ظهور الأدوات التقنية والتكنولوجية التي عمت كافة الميادين واتسع بذلك أفق العلم ليشمل كافة المجالات الإنسانية، وأصبح القاعدة الأساسية التي تخضع لها وتلتف حولها جميع المظاهر

(1) فريق شبكة العالم الثالث، أزمة العلم المعاصر، المرجع السابق، ص15.

(2) المرجع نفسه، ص16.

الإنسانية⁽¹⁾ وبفضل الإنجازات المذهلة التي حققها العلم التقني جعله يتقدم نحو الأمام بصورة دائمة ومتسعة، وبناء على ذلك ازداد ظهور العلماء والباحثين في مجاله لدرجة أن معدلهم يفوق معدل العلماء والمنشغلين الذين ظهور في العصور السابقة منذ ظهور الإنسان، الأول أي ما يعادل ثلاثة أرباعهم، لكن هذا صاحبها كذلك ظهور العديد من الشكوك حول ما يتعلق بمسألة هذا التطور ودلالاته بالنسبة للحياة الإنسانية أو بالأحرى هل الحياة الإنسانية بمختلف قيمها لها معنى في ظل هذا التطور العلمي وهذا التراكم التقني؟⁽²⁾.

كذلك من أمثلة الإنجازات التي حققها العلم المعاصر نجد اكتشاف "الذرة" والعلاقة بينها وبين الطاقة هذا الاكتشاف الذي مثلته نظرية "اينشتاين" التي بينت الفرق الموجود بين المادة الجامدة، والطاقة التي هي بمثابة قوة لا يمكن لنا ملاحظتها ملاحظة مباشرة، وإن مثل هذا الاكتشاف ساعد الكثير من الدول المتقدمة على توظيفه في المجال العسكري من أجل الغزو والسيطرة، وفضلا عن ذلك نجد الكثير من العلماء الألمان الذين قدموا إسهامات في مجال الذرة قبل الحرب العالمية الثانية لدرجة أن حدث هناك تخوف كبير بالنسبة لإنسان ذلك العصر من تطبيق هذا الكم الهائل من الإنجازات التقنية العظيمة في الحرب⁽³⁾. نجد أيضا أهم اكتشاف تقني شغل اهتمام العلم المعاصر هو صناعة القنابل الذرية كالقنبلة التي تم إطلاقها على هيروشيما عام 1945م ونجازاكي ذلك ما جعل العالم يعيش لفترة طويلة في خوف كبير وخطر ومتزايد لأن الإنسان في ذلك القرن أي القرن العشرين دخل عصر جديد هو العصر التقني الذي أصبح فيه يفسر وينتج كل شيء وفقا للنموذج التقني⁽⁴⁾.

(1) _ فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص 148.

(2) _ المرجع نفسه، ص 149.

(3) _ المرجع نفسه، ص 151.

(4) _ المرجع نفسه، ص 152.

لا يجب أن ننسى كذلك بأن الإنسان في ذلك العصر وصل الحد به إلى اكتشاف ما يعرف بالعقل الإلكتروني، والذي غدا شيئاً جديداً على الحياة الإنسانية المعاصرة باعتباره حمل عبئ الإنسان في الحياة، ففي الوقت الذي يؤدي عمله ويستغرق منه وقت طويل باستعمال مختلف الآلات سواء في مجال الصناعة أو الزراعة عن طريق هذا العقل يستطيع أن يختصر وقته وعمله، ولذلك يستطيع أن يجعل العالم متاح ببساطة بين أيديه ومن ثم كان الإنسان يؤمن إيماناً صادقاً بأنه وحده يستطيع تغيير العالم ولا يوجد أحد يساعده في ذلك، وفكرة العقل الإلكتروني التقني شكل خطوة حاسمة في مجال البحث العلمي، وأكثر من ذلك فتح الكثير من الآفاق أمام الإنسان المعاصر حتى هذا الأخير كان يعتقد أن مثل هذا الاكتشاف جاء في محله لأنه يعيش في عصر موسوم بالثورة المعرفية والمعلوماتية لدرجة أن عقله لا يستطيع تحمل كل ذلك الانفجار العلمي والتقني في ميدان البحث⁽¹⁾ ونجد إلى جانب ذلك أهم إنجاز حققه أيضاً ما يعرف بغزو الفضاء وهو مرتبط كذلك بالاكتشافات الأولى وهو لا يقل أهمية في مجال العلم لأنه بفضل العقل الإلكتروني التقني استطاع الإنسان أن يخترع لنفسه مركبات تدعى بالمركبات الفضائية، والأقمار الصناعية، والصواريخ الفضائية، واكتشاف الطاقة الذي كان قوة فعالة في غزو الفضاء⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس نجد أن هذه الثورة التكنولوجية شكلت فعلاً تحولاً وتغيراً حاسماً في حياة الإنسان والمجتمع، لقد حولت جميع البشر إلى كائنات صانعة وهدف ذلك التصنيع هو من أجل إعلان الحرب على الذات وتدميرها وهلاكها⁽³⁾ هذه العملية التي عرفت ازدهاراً كبيراً منذ العقود الثلاثة الأخيرة في الحضارة الغربية وهذا النوع من التفرد

(1) _ فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص 154.

(2) _ المرجع نفسه، ص 158.

(3) _ بر. ايه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتى الوقت الحاضر، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 259، 2000، ص 45.

إن صح هذا القول ميز الحضارة الغربية لوحدها مقارنة بالحضارات الأخرى خاصة منذ العصر الحديث، وعلى الرغم من وجود العديد من العوامل التي أحدثت تغيرات في الحياة الإجتماعية هناك سواء العامل الديني أو السياسي أو الإجتماعي إلا أن تأثير عامل استغلال التقدم التقني والتكنولوجي على الوجه الأكمل بدا واضحا في الحضارة الغربية⁽¹⁾.

ومن ناحية أخرى نجد أن الكثير من الباحثين والمفكرين في دراساتهم وأبحاثهم يؤكدون أن مثالب هذا التقدم العلمي والتقني فقدت توازنها ومصادقيتها، لأنه توجد هناك مجالات استطاع ذلك التقدم أن يحرز فيها نجاحات كبرى ويصل إلى نتائج يقينية خاصة المجال الطبيعي والذي يدرس فيه مختلف الظواهر الطبيعية ثم يستخلص القوانين المتحكمة فيها ويستنبط نتائجها بصورة دقيقة، وهناك مجالات أخرى لا يزال يعلن تأخره فيها لأنها مجالات متعلقة بالإنسان والحياة⁽²⁾.

إن العلم بكل تقنياته وأدواته لا يزال يجد صعوبات كبرى في هذا المجال لأنه مجال يتضمن مجموعة الموضوعات والظواهر التي تتعلق بالإنسان والمجتمع، وطبيعتها تختلف عن طبيعة الظواهر العلمية ولذلك العلم مازال يعلن تأخره فيها وذلك لصعوبة الوصول إلى نتائجها اليقينية، لأن ميزتها التغير وعدم الثبات ومن هنا فإن ذلك هناك موضوعات في غاية البساطة متاحة للعلم بحيث يحقق فيها كل مآلاته والعكس صحيح توجد موضوعات تتضمن تعقيدات كبرى قد يتعثر في إثبات ذاته اتجاهها، لأن العلم يجد نفسه أثناء التوجه لهذه الموضوعات يتعامل مع مبدأ الاحتمية هذا الأخير الذي يتضمن قاعدة جوهرية مفادها نفس الأسباب قد لا تؤدي إلى نفس النتائج⁽³⁾.

(1) _ بر.ايه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتى الوقت الحاضر المرجع السابق ، ص46.

(2) _ المرجع نفسه ص203.

(3) _ المرجع نفسه، ص204.

أيضا هناك من يدعي ويؤكد بأن العلم والتقدم التقني لا يستطيع بمفرده أن يحقق كل متطلبات الحياة الإنسانية فلا بد من تدخل كل الفئات من علماء، فلاسفة، علماء الاجتماع، ورجال السياسة... وغيرهم لأن العلماء قد يصلون إلى نتائج لكنها تخص مختلف الظواهر التي يشتغل عليها العلم فقط وليست كل الظواهر الأخرى المتعلقة بالحياة الإنسانية، ولذلك من الصعب أن نجد عالم في نظرياته يولي اهتماما بالغا لكل ما يتعلق بكيونة الإنسان مصيره، سعادته، خيره شره وهذا هو الطابع الضيق الذي يطغى على العلم مؤخرا⁽¹⁾.

إن ما يمكن استخلاصه من خلاله هذه المسيرة الحافلة للعلم التقني، هو أن العلم التقني أحدث تجاوزات كبيرة ألغت دلالة الحياة، ولهذا كانت فرادة برغسون ضمن كل هذا التطور الذي أحدثه العلم التقني من بين الفلاسفة القلائل الذين تنبؤوا لهذا الوضع المتأزم الذي تسبب فيه ذلك العلم، وأثر على الفكر عامة وخاصة الفكر الغربي والذي أعلن الإنغلاق على ذلك التقني، وهذا منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر تقريبا حتى إلى يومنا هذا، كما أن ذلك لا يمنعنا من القول بأن الثورة التي قدمها العلم التقني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر أعطى دفعا قويا للعلم الذي أصبح اليوم في تراكم غير منقطع كما أن مستقبل الإنسانية أصبح مرتبط به لكن كما يقول: "إن الإنسانية تئن وقد كاد أن يسحقها عبء ما حققت من تقدم وهي لا تدري أن مستقبلها متوقف عليها فعليها هي إذن أن تعرف هل تود البقاء فحسب أو تود إلى ذلك أن تبذل الجهد اللازم لأن تتحقق، حتى على سيارتنا العvisية هذه الوظيفة الأساسية للكون، هذه الآلة التي تصنع آلهة"⁽²⁾.

(1) _ فؤاد زكريا، التفكير العلمي، المرجع السابق، ص 205.

(2) _ هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 341.

إن برغسون من خلال هذا القول أراد أن يبين لنا بأن الإنسانية اليوم راحت ضحية هذا التقدم والاختراع التقني الذي دمر جميع قيمها العليا، فكان الإنسان وفقا لذلك يعلق كل آماله في هذا التقدم والتراكم العلمي، لكنه لا يدري بأنه في الكثير من الأحيان يشكل خطرا على حياته، وأن مستقبله به فضلا عن ذلك هذه المسؤولية الكبرى تقع على عاتق الإنسانية عامة كما بين برغسون لأن المستقبل منوط بما تنتجه من أفكار، وما تقدمه من تقدم يكون في خدمتها.

لهذا لا يجب أن ننسى في نظر برغسون أن الإنسان دخل في مجال الاختراع التقني فكان هدفه وطموحه الأسمى هو تحقيق كل متطلباته وحاجياته، لكن الأمر بدا عكس ذلك أو كما أكد "إدغار موران" (*) أن الإنسان له يدين شريفتين، لكنهما لا يحسنان الاستحواذ والسيطرة وهو أشبه بذلك الطائر الذي لا يجيد فن الطيران والتنقل فكانت التقنية التي تعمل على تحريكه وبناء مستقبله اصطناعيا قد قضت على كل أحلامه وآماله ومن ثم فالعلم الذي اقترن بالتقنية سيطر على كل شيء سواء على الطبيعة أو الكائنات الحية والإنسان بهذا التفكير وهذا السبيل العلمي امتلك قدرة علمية خلاقية وفائقة لكنها انتحارية⁽¹⁾.

يقول إدغار موران انطلاق من ذلك: "نحن أبناء الكون، ولكن بفعل إنسانيتنا ذاتها وثقافتنا، وذهننا، ووعينا، وروحنا أصبحنا غرباء عن هذا الكون الذي خرجنا منه والذي يبقى مع ذلك حميما لنا في دواخلنا. إن فكرنا ووعينا اللذين يعرفاننا بهذا العالم الفيزيائي يبعداننا عنه بالقدر نفسه"⁽²⁾.

(*) _ سوسيولوجي فرنسي ولدي في مدينة باريس، 1921م درس العديد من العلوم كالتاريخ، الفلسفة، الاقتصاد، علم الاجتماع، الصحافة، وكان ذا مشروع فكري كرس له قرابة ثلاثون عاما من أجل أن الكشف سبب الغموض الذي ضل يكتنف حياتنا الإنسانية والسياسية والاجتماعية.

(1) _ إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي، ط1، 2009 ص53.

(2) _ المرجع نفسه، ص62.

من هنا نجد أن الإنسان على الرغم من أنه لم ينفصل على الكون لكنه فقد صلته به عن ما ينتجه بعلمه اختراعاته، إنه مخلوق يمتلك الوعي والذهن والإرادة أصبح هو الذي ينتج أشكال من الفكر كالأسطورة، والعقل التقني، والتقنية، علم التجيم السحر... وغيرها وبهذا المعنى أيضا بعيد كل البعد عن دلالة إنسانيته⁽¹⁾ يتضح كذلك بأن الإنسانية منذ قرون سابقة وهي مذعنة لهذه القفزة العلمية التي جردتها من قيمها الروحانية، إذ أنتجت ما يمكن أن تنتجه من أجناس احتكروا العلم حتى أصبح الإنسان المعاصر اليوم اخترقته ولم يعد يستطيع التحكم فيها⁽²⁾، يقول إدغار موران: "ليس لعلم الإنسان أي أساس يجذر الظاهرة الإنسانية داخل الكون الطبيعي، ولا أي منهج قادر على رؤية التعقيد الشديد الذي يميزها عن أية ظاهرة طبيعية معروفة أخرى، ذلك أن دعامة التفسيرية هي تلك التي أسستها فيزياء القرن التاسع عشر، كما أن إيديولوجيته الضمنية هي دائما إيديولوجية المسيحية والنزعة الإنسانية الغربية إيديولوجية الطبيعة الخارقة للإنسان"⁽³⁾.

هذا هو الموقف الذي قد أكد عليه برغسون من قبل بأن التقدم الذي أحرزه العلم لا يمتلك أساس، على الرغم من أنه بين يدي الإنسان، لكنه لم يحسن استغلاله وهذا يعود إلى طبيعة فكره وطريقته ومنهجه في البحث عن حلول المشكلات، يقول برغسون انطلاقا من ذلك: "لو أنفق الباحثون في هذا السبيل مجموع ما أنفقوا على علوم المادة من علم ونبوغ وعبقرية، لتقدمت معرفتنا بالروح تقدما كبيرا ولاشك، إلا أنها يعوزها

(1) _ إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، المرجع السابق، ص 63.

(2) _ إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، دار توبقال للنشر، ترجمة: أحمد القصور ومنير

الحجوجي، المغرب، ط1، 2004، ص 16.

(3) _ المرجع نفسه، ص 21.

عندئذ شيء ثمين جدا لا يكون لها من دونه كبير القيمة، أعني الدقة والإحكام والعناية بالبرهان وعادة التمييز بين ما هو ممكن أو محتمل وبين ما هو مؤكد⁽¹⁾.

هذا ما يظل مفتقدا اليوم في تاريخ العلم، فقد استغرق كامل وقته لكي يبين لنا أن العلم والمادة من ضروريات الحياة، ومجمل بحوث العلم في الآونة الأخيرة تتمركز أساسا في المادة، هنا برغسون قدم تشخيصا واضحا ودقيقا مضمونه لما لا تصرف بحوثنا أيضا هكذا في موضوعات أخرى لها صلة بقيمتنا وحياتنا المستقبلية كموضوع الروح مثلا حتى نستطيع تحقيق أسمى غاياتنا وأهدافنا في الحياة ذلك، ولهذا يؤكد برغسون أن حلم الإقبال على الروح وعالم الوجدان الواسع، أصبح ضيقا في نظر العلم إن لم مفتقدا.

يضيف برغسون قائلا: "أما اليوم أصبحنا نفضل دراستنا للمادة نحسن هذا التمييز، ونتمتع بالمزايا التي يفتضيها، فإننا نستطيع أن نغامر بدون خوف في هذا الربع الذي لم يكد يستكشف ربع الوقائع الروحية"⁽²⁾ أي أن معظم العلماء اليوم دخلوا غمار البحث والتفسير في مجال المادة و الإهتمام بدراسة الوقائع المادية، بل أصبحوا لا تهتمهم النتائج المتوصل إليها هل هي في خدمة الإنسانية، أم أنها تقف ضد متطلبات وواقع الإنسانية، لقد دخلوا بدون خوف مجال المادة والقيم المادية حتى أصبح موضوع الروح والقيم الروحية إن لم نقل الوقائع الروحية لا ليس له حق ضمن اهتماماتهم.

أكد برغسون أن كل ما يقدمه ويخترعه العلم لا يحقق ويؤدي دوره إلا في مجال يكون قريبا بالنسبة له⁽³⁾ هذا هو مسار العلم الوضعي والتقني الذي في نظر برغسون رغم كل ما أنتجه وقدمه من أدوات تقنية وإنجازات صناعية، إلا أنه اليوم كما يعتقد لم يوفي بكل وعوده فلم تعد تلك الآلة التي صنعها الصانع تعكس شيئا آخر على مستوى الحياة الإنسانية، وإنما أصبحت تعكس فقط أغراض صانعها تلك الأغراض التي ورائها

(1) _ هنري برغسون، الأعمال الكاملة، المصدر السابق، ص101.

(2) _ المصدر نفسه، ص87.

(3) _ المصدر نفسه، ص102.

نوايا معقدة لا تبالي بمستقبل الكون والحياة والكائنات الحية العضوية فيه، هذا يعكس كذلك المنهج الذي يتخذه في البحث عن حلول القضايا والمشكلات إنه المنهج الذي لا يراعي الظواهر الروحية والإنسانية والعضوية.

إن هذا الأخير _العلم_ وكل ما قدمه من إنجازات يعكس منطلقاته وأسسها ومبادئه التي ينطلق منها، وفي الحقيقة هي مبادئ لم تتجح في القبض على حقيقة الواقع، ولهذا يقول برغسون: "اليد الصانعة ترسم صورة العمل الذي تم صنعه يعني ذلك أن الصانع يعثر بالضبط على كل ما جسده في ذلك العمل، وإذا أراد صنع آلة، يقوم بتجزئتها إلى عدة أجزاء واحدة تلو الأخرى، ثم يقوم بتأليفها والآلة هي نتاج هذا التأليف بين تلك الأجزاء (...)", إنني أعترف هنا بأن العلم الوضعي يستطيع ويتحكم في التنظيم كما لو أنه عمل من هذا النوع"⁽¹⁾.

بناء على ذلك يكون العلم من هذا المنطلق ومن منظور برغسون لم يكتسب بعد الطريقة والمنهج الذي من خلاله يصل إلى بناء وإعطاء صور عن ماهية الشيء، على الرغم من أنه يقدم لنا نظريا وتفسيرات وقوانين لكن لا يراجع النتائج التي يتوصل إليها لأنها هي الأساس بالنسبة له، وأكثر من ذلك هي التي تؤكد دوره وفعاليتها بالنسبة للإنسان أو لا.

تقريبا تاريخ العلم ظل يسير على هذا النمط والنهج الأعمى، وعندما كان يتطور بسرعة فائقة أصبح لا يراقب كل ما يقدمه وينتجه وهذا ما أدى به إلى العجز، وهذا هو الحد الذي بلغه اليوم العلم الوضعي التقني في اعتقاد برغسون، في حين ينبغي له أن يرتبط بعالم الحياة والإنسان الذي ويفكر في الطابع الحيوي الذي افتقده لأن ذلك كما سيبين برغسون هو المعيار الحقيقي له ولمستقبله. لقد تحول إنسان العصر في زمن تطور هذا العلم الوضعي والتقني كما اصطلح عليه من قبل المفكرين إلى ذلك

⁽¹⁾ _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. pp. 93_94.

الإنسان القابل للملاحظة والتجريب وعندما جعلته الآلية التقنية في اهتمامها جردته من كل الأبعاد الإنسانية والروحية التي يمتلكها، في حين أن هذه الأبعاد هي التي تعبر عن طبيعته الوجودية، والروحانية كما أنه هو الذي يستطيع أن يبني ذاته لوحده، ويقوم علاقات مع كل ما يحيط به في العالم الخارجي⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن العلم أهمل البعد الحيوي في الحياة، هذا الأخير الذي مضمونه أن في تغير مستمر وديمومة خلاقة، أو بالأحرى كل التغير الذي يحدث فيها لا يخضع لعوامل خارجية طبيعية فحسب، بل توجد دوافع أخرى، وقوى خفية من شأنها أن تحدد ذلك كما البعد الحيوي هو الذي يجعل الإنسان يحس بوجوده وكينونته، وغايته كذلك في الحياة، بالإضافة إلى ذلك يتصور الكائن الإنساني كوحدة عضوية موجودة لهدف معين في الحياة، وما الحياة حسب قاعدته سوى تطور مستمر وخلاق من الماضي إلى الحاضر وصولاً نحو المستقبل وهذا هو المعنى الحقيقي للحياة الذي تأكد منذ القدم فهذا الفيلسوف الفرنسي روني ديكارت الذي يريد أن يثبت وجوده عن طريق فكره من خلال الكوجيتو الموسوم بأن أفكر إذن أنا موجود لا يريد من خلاله إلا ليثبت لنا بأن الحياة هي هذا الترابط والتداخل الكبير بين العقل والوجود بين الفكر والسلوك الإنساني، وقد نستغرق الوقت الكبير في التفكير حسب ديكارت، لكن يجب أن يكون ذلك إلا لأجل بناء حياتنا بما فيها من سلوكات، وقيم، ومستقبلها لأن الحياة في نهاية المطاف ليست هي المادة فقط⁽²⁾.

لو تأملنا الحياة من وجهة نظر حيوية لتبين لنا، أنها حياة مستمرة لا ثبات وانقطاع فيها، وإذا تعمقنا أكثر في طبيعة الموجودات التي تحيا بداخلها خاصة الإنسان لوجدنا أن بداخله ذات ملحة مهمتها هي اتخاذ القرارات وصنعها، وحلمها هو تحقيق الإمكانيات وتحويل كل ما يصدر منها عن طريق الجسم إلى قيم، وسلوكات

(1) _ أنس شكشك، فلسفة الحياة دراسة الفكر والوجود، المرجع السابق، ص68.

(2) _ المرجع نفسه، ص136.

من أجل أن يحقق أهدافه في الحياة فهذا يدل على أن الحياة هنا وجدت لأجل هدف معين، ووجودها كذلك يمتاز بصفة الخلق، والإبداع الذي لا ينتهي أبداً، وتبعاً لذلك يستطيع الإنسان أن يشعر بقيمتها وقيمة التغير الذي يحدث فيها بين لحظة وأخرى⁽¹⁾ يتبين إلى هذا الحد أن هذا التفكير الدقيق، والتحليل العميق للحياة كثيراً ما يغفله العقل، وهذا ما شهده تاريخ العلم منذ عصر النهضة إلى يومنا هذا، لكن برغسون من حيث هو فيلسوف الحياة كما لقب وسط الفلاسفة والعلماء لم يغفل ولم يسمح في هذا التجاوز الذي حدث للعقل، وإن كان هو الفيلسوف الذي عبر أحسن تعبير عن هذا الموقف الحيوي الذي افتقدته الحياة.

لهذا ما يريد برغسون أن يؤكد من خلال نقده لمعنى تطور الحياة على ضوء التصور المادي التقني، هو أن التطور الحقيقي للحياة والتغير المستمر فيها وبين ظواهرها وصورها لا يمكن أن يتضح لنا مباشرة، وأن القوة التي تتحكم فيه لا يمكن أن تكون قوة فيزيائية أو كيميائية بل هي قوة مندفعة كامنة بداخلها لا مرئية وغير مباشرة. يقول برغسون من خلال ما سبق أن: "الحياة قبل أي شيء هي ميل نحو التحكم في المادة الخام الصلبة. ومعنى هذا الفعل والتحكم ليس قدراً محتوماً: ولا يمكن التنبؤ كذلك بنوعية صور الحياة التي تتطور في اتجاهها لكن هذا الفعل الحاضر يقدم دائماً بشكل أو بآخر درجة متزايدة أو ناقصة من الحضور"⁽²⁾ فإذن هذا التأثير الذي تمارسه الحياة في المادة لا يمكن التنبؤ به أو ملاحظته بشكل مسبق، وهذا ما غفلت عنه الكثير من النزعات المادية السابقة التي مثلها العديد من الفلاسفة ومن ثم قد يكون غير ممكن.

هذا ما يتجلى لنا من خلال الظواهر التي تحدث فيها فأحياناً ربما نجد أكثر بعض الأسباب قد لا تؤدي إلى نفس النتائج لكن السبب في ذلك يعود إلى قوى أخرى

(1) _ أنس شكشك، فلسفة الحياة دراسة الفكر والوجود، المرجع السابق، ص146.

(2) _ Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p.97.

قد لا يمكن التنبؤ بها، لكن تلك القوى عند برغسون هي ممكنة التأثير، وتبعاً لذلك فالحياة في شكلها وتغيرها، هي تجلى لتلك القوة الكامنة التي تسخر تلك الحياة في تحقيق أهدافها، ويؤكد برغسون أن حركة التطور التي تسري في الحياة قد تبدو لنا في غاية البساطة ولكنها إذا تعمقنا أكثر فيها نجد أنها تشكل مساراً واحداً وسرعة واحدة تلك السرعة أشبه ما تكون كرة قذفها مدفع من نقطة إلى نقطة أخرى وهذه القذيفة عندما تتفجر تتبعث منها جزيئات منتشرة ومتشظية بحيث كل جزء منها يحدث له انفجار مرة أخرى وهكذا دوليك، إن طبيعة التطور هنا لا يمكن أن ينفصل عن هذا الشكل⁽¹⁾.

انطلاقاً من هذا الطرح البرغسوني يتبين لنا أن الحياة تتجه في اتجاه واحد ومستمر بسرعة، وهي بهذه الميزة كأنها تلك الكرة التي يقذفها المدفع وتخرج بسرعة لتأدية دورها لكن عندما تبلغ مكانها، يحدث لها أن تتفجر ومن خلال هذا الانفجار تخرج منها قطع منتشرة، حيث كل قطعة هي الأخرى تحدث انفجار آخر وهكذا بشكل متداول ومستمر دون انقطاع عبر الزمان، لكن في نظر برغسون نحن لا يتضح لنا من خلال هذه العملية إلا الجانب الظاهري، أي نلاحظ أجزاء متفرقة من تلك الكرة المقذوفة وهذا ما يستطيع عقلاً أن يستحضره لأن نظرتة في ذلك نظرة قصيرة.

يتأكد من خلال ذلك وحسب برغسون أن إدراكنا للحياة وتطورها عن طريق العقل أو الذهن هو إدراك محدود للغاية، أو كما يقول إدغار موران: "الذهن المنتفذ أصبح إدراكه يقل شيئاً فشيئاً فهو سجين المعرفة المجزأة، والتقنية قصيرة البصر ولكونه سجين منطق مجزأ ومغلق، فهو عاجز عن فهم تعقد العصر الكوني وتعقد البشر والحياة"⁽²⁾ ومن هنا هذا الإنغلاق الذي أصاب العقل الإنساني جعله لا يستطيع إدراك التطور الحاصل في الحياة، أو كما بين برغسون هو عقل أصابه غرور فأعلن غلوه في التفسير المغلق ولذلك أصبحت نظرتة نظرة قصيرة للحياة.

⁽¹⁾ _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p. 93.

⁽²⁾ _ إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، المرجع السابق، ص 305.

بناء على ذلك يكون العقل قد حظي بقصور كبير طوال تاريخ العلم، وعجز عن إدراك المسار التطوري للحياة والذي يتمثل عند برغسون لحنا واحدا من بدايته إلى نهايته، وهذا اللحن أشبه ما يكون باللحن الموسيقي الذي عندما يقبل على مسامعنا يأتينا دفعة واحدة ويؤثر فينا أحسن تأثير، لكن لنتخيل لو أن هذا اللحن فيه تقاطعات عديدة وانقسامات فإنه لا يستطيع أن يكون له معنى بالنسبة لنا، وبالتالي هذا اللحن الذي يغمر الحياة لا يمكن تصوره عن طريق العقل وخارج إبطار الزمان الشعوري. أي العقل هنا أصابه الغرور عندما أكتسب أكبر نفوذ وسيطرة ومن خلال هذا النفوذ والسيطرة صادفته العديد من المعوقات الكبرى بل إنه لم يستطيع إدراك هذا التغيير والتطور الذي يسري في الحياة وعن طريق هذا الغرور أبطل معنى الحياة⁽¹⁾.

من هنا نجد أن العقل هنا أصبح أكثر تعقيد بين الفلاسفة والعلماء والسبب في ذلك يعود إلى طبيعة استغلاله وعدم مراقبة الجهد الذي يمارسه يقول برغسون: " كل جهد عقلي هو اتجاه إلى "وحدانية فكرة" ولكن الوحدة التي يسير إليها الفكر عندئذ ليست وحدة مجردة، يابسة، فارغة، إنها "وحدة فكرة موجهة" مشتركة بين عدد كبير من العناصر المنظمة، إنها وحدة الحياة نفسها"⁽²⁾ ويتضح من خلال هذا القول أن كل جهد عقلي وحده منظمة من أفكار مقصودة يجب أن تكون ذات محتوى وأكثر من ذلك هذه الوحدة يجب أن تكون ذات امتلاء كبير، وليس فارغ، لأن كل وحدة هي وحدة موجهة إلى الحياة كما أنها لها دور في الحياة.

هذا هو السبب الذي جعل برغسون يقدم جهدا آخر وهو الجهد الحدسي بجانب الجهد العقلي، إن الحدس كجهد نابع من تجربتنا الداخلية والذات جهد مقصود يستطيع أن يقدم لنا معنى الحياة في تطورها وتغيرها، وحسب التصور البرغسوني لا يمكن لنا فهم الواقع الخارجي دون العودة إلى الواقع الداخلي بل إن جوهر الحياة وتطورها لا

(1) _ إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، المرجع السابق، ص306.

(2) _ هنري برغسون، الأعمال الكاملة المصدر السابق، ص214.

يمكن التنبؤ به دون الانطواء على هذا العالم الداخلي عن طريق هذا الجهد الحدسي الذي تقوم به الذات الشاعرة⁽¹⁾ أي تفسير ما هو في الخارج على حساب ما هو داخلي.

يؤكد برغسون أن التشويه الذي وقع حول مسألة تطور الحياة سببه هذه النظرة القصيرة التي قدمها العقل، جعل من الحياة والتطور الذي يحدث فيها أشياء مختزلة وصيغ مركبة في حين يقول برغسون: "ينبغي للحياة أن تفصل كذلك في عادات المادة الخام الصلبة، من أجل توجيهها شيئاً فشيئاً نحو اتجاه آخر هو المادة المغناطيسية. وإن الصور المفعمة التي تظهر في تلك البساطة القسوى والبالغة. هي بدون شك في شكل كتل صغيرة من "البروتوبلازما" الغير مختلفة كما لو أنها تشبه من حيث مظهرها الخارجي "أميبا" الذي نلاحظه اليوم، لكنها أكثر من ذلك تحتوي على قوة داخلية تبلغ بها أسمى درجات الحياة"⁽²⁾.

إن برغسون في قوله هذا يؤكد أن تطور الحياة يشكل مجموعة من الخطوط المتناثرة والمتغيرة هذه الأخيرة تنتج صوراً في غاية البساطة، لكن تلك الصور تشبه "الأميبا" (amoeba) وهي مرض يصيب الإنسان أثناء الإفراط في تناول الأطعمة الفاسدة والمشروبات العكرة والملوثة، ويوجد "الأميبا" في الأمعاء الغليظة للإنسان وشبهه عند العلماء بكائن حي ذو خلية واحدة، يزداد وينقص في الجسم الإنساني، نفس الشيء بالنسبة لصور الحياة التي يتكلم عنها برغسون هي رغم بسطتها لكنها يوجد شيء خلفها هو بمثابة محرك لها، وهذا المحرك الغير المباشر قوة داخلية على هيئة اندفاع نحو الحياة.

يقدم لنا برغسون مثال واضح يلخص به تطور الحياة الذي لم يسبق للعقل أن أدركه وهو يقول: "إن الكاتب الذي يبدأ في إعداد روايته يضع في بطلها مجموعة من

(1) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص137.

(2) _Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p.100.

الأشياء، قد يتغاضى عنها كلما تقدم فيها ويجب أن يعود إليها من أجل أن يتقاسمها بين أبطال آخرين في تأليفه للكتب الأخرى، وهي تظهر كمقاطع وأكثر من ذلك تشبه مجاملات البطل الأول لكن هذه الشخصيات لا يمكن مقارنتها بالشخصيات الأصلية، ونفس الشيء كذلك لتطور الحياة⁽¹⁾.

هذا إنما يدل على أن مفهوم برغسون للتطور يختلف عما كان سائداً بدليل أن التطور وإن كان يسير بشكل سريع، ويظهر لنا مختلف الصور التي تبدو لنا ظاهرية فقط، لكن هذه الصور كلها تعود إلى منبع أصلي هو القوة الحيوية التي ورائها، عكس ما نجده عند النزعات المادية والتقنية التي جعلت من التطور هو مسيرة لا بداية لها ولانهاية، فقط تخضع لمجموعة من العوامل الفيزيائية الطبيعية التي تخلق وتبدع منه صوراً ولولا هذه القوى والمؤثرات الخارجية، لما كان هناك معنى للحياة فهذا التصور المادي الطبيعي إن صح التعبير "التكنيكي" لا يبين لنا في نظر برغسون قيمة الحياة. بالإضافة إلى ذلك هذا الإندفاع الذي يحدث ويتغير خلف الصور كما أكد برغسون له مجموعة من الاتجاهات في الحياة هنا إتجاه فيها يؤدي إلى الكائنات الحية كالإنسان، وهناك اتجاه يؤدي إلى الحشرات كما أن هذا لا يمنعنا من القول أن هذا يصدق فقط على الحياة الإجتماعية، وإنما الحياة كلها وغيرها ويفضله يمكن للنوع أن يستمر في بقائه ويتغير باستمرار من لحظة إلى أخرى وذلك ما يثبت معنى الحياة أنها في تغير دافق⁽²⁾ كما أن هذا لا يمنعنا من القول بأن التصور المادي والطبيعي أراد فهم الحياة إنطلاقاً من مبدأ واحد وهو المبدأ المادي التقني، هذا المبدأ الذي انتقده برغسون فيما سبق لأنه ينطوي على إدعاءات عديدة منها:

_ أن الحياة رغم التطور والتغير الذي يسري لا يمكن تفسيره خارج برائين القوى الطبيعية لأن قوانينها هي قوانين دقيقة.

⁽¹⁾ Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p.101.

⁽²⁾ Ibid. p.102

_ الحياة هي حياة تقنية والتقنية كفيلة بإعادة الطابع الكيفي والحيوي لها بعيدا عن كل التفسيرات الحيوية.

إن هذه الإدعاءات في نظر برغسون هي إدعاءات المذاهب الآلية والمادية التقنية بل حتى المذاهب الغائية هي التي تعمل على تأصيل الأبعاد الحيوية للحياة وتطورها ولهذا يقول: "إن ما نلاحظه في التطور من شيء إلى شيء آخر هو سلسلة من التكيفات مع الظروف كما صرح بذلك المذهب الآلي، ونفس الشيء كذلك بالنسبة لوجود خطة مرسومة كما بين المذهب الغائي"⁽¹⁾ ومن هذا المنطلق يكون التطور في الحياة لا تتحكم فيه قوى طبيعية وخارجية، كأن نقول مثلا حدوث تأثير وتأثر بين شيئين أو وجود تكيف وتلائم بينهما على حد التصور الآلي أو كذلك خطة مرسومة على حد تعبير التصور الغائي.

إن التكيف أو التلاؤم لا يستطيع أن يحدث تغيرا وحركة بل كل شيء فيه يخضع لتجليات القوة المندفعة ورائه، يقدم لنا برغسون مثلا على ذلك يوضح فيه بأن التكيف لا يستطيع أن يخلق تلك الحركة الدائبة في تطور الحياة لنتخيل أن قرية موجودة في أعلى جبل والطريق المؤدي إليها في تلك السفوح والمنحدرات الشامخة يتلاءم ويتكيف مع طبيعة الأرض ومناخها لكن مناخ الأرض وطبيعته ليس هو السبب في تحديد اتجاهات ذلك الطريق، أو لما الطريق من هنا أو هناك، لكن إذا تأملنا بعمق مدى تأثير الأرض هنا لاتضح لنا بأن ذلك كله عبارة عن حواجز وصعوبات قد تعرقل لنا مسار الطريق فقط، وقد جعلنا لا نصل في وقت قصير إلى تلك القرية التي هي في أعلى الجبل وما الطريق هنا غير هذا المسلك الذي يوجهنا إلى القرية التي نريد زيارتها وهذا يدل على أن عملية التأثير والتأثير بين الأشياء أو بالأحرى ذلك التكيف لا علاقة له بكل هذه الحركة التي أردنا القيام بها⁽²⁾

⁽¹⁾ _ Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p.102.

⁽²⁾ _ ibid. p. 103.

يتضح هنا أن التكيف الذي هو حجة المذاهب الآلي والتقني إذ لا يمكن له، أن يبين لنا ماهية التطور في الحياة، ضف إلى ذلك نجد التصور الغائي هذا التصور الذي أبطل برغسون كل إدعاءاته فلا يمكن أن نقول القوة التي تتجلى في الحياة على شكل تغير وتطور من لحظة الولادة إلى الموت خطة وضعت من قبل هنا برغسون يجيب لنا بصريح العبارة على هذا الإدعاء الذي لا أساس له من الصحة يقول: "إذا كانت الحياة تتجلى في الإندفاع الذي يحركها في طريق الزمان، إن ذلك الانسجام ليس من الأمام، ولكنه من الخلف، الوحدة تنشأ وتأتي في البداية كقوة مندفعة ولا على شكل جاذبية"⁽¹⁾

وعليه إذا كان كما يرى برغسون أنه توجد هناك خطة مرسومة للتطور من قبل فلماذا لا يوجد ذلك النظام المحكم والمنسجم في الحياة أمام تلك القوة المندفعة التي تحركه وبالتالي تلك القوة هي في تتبع لمسار وتطور الحياة منذ البداية واللحظة الأولى، هذا ما يثبت بأنه لا توجد خطة من قبل لأنه لو كان كذلك لكان ما تحققه وتنتجه هذه القوة يأتي في النهاية، وهذه القوة أو الإندفاع كلما خطت خطوة نحو الأمام كانت تجلياتها تنتشر بين العناصر الموجودة ورغم ذلك الانتشار لكن هنا أصل واحد معنى ذلك أن الكثرة ناتجة عن الوحدة كما يوضح برغسون وليس العكس في عملية التطور حسب التصورات العلمية والتقنية.

إن الخطة في نظر برغسون لا تؤدي معنى التغير والحركة، وإنما هي الثبات و التكرار ولهذا يضيف برغسون قائلاً: "الخطة مفهوم يخص العمل: إنه يغلق المستقبل الذي رسم صورة. وأثناء التطور في الحياة، بالعكس أبواب المستقبل تبقى أكثر مفتوحة. هي خلق مستمر دون نهاية بفضيلة الحركة الأولى، هذه الحركة تقوم بوحدة العالم العضوي، وحدة خالصة، بثروة لا نهائية هي عالية عن العقل الذي يحلم

⁽¹⁾ _ Henri bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p. p.104.

عنها لأن العقل ليس إلا نتاجها"⁽¹⁾ بناء على ما سبق نجد أن فكرة وجود خطة في نظر برغسون هو إعلان توقف لزمان الذي يحدث التطور في الحياة، لأن الزمان هو الماضي، الحاضر، المستقبل، وعندما نقول بأنه هناك خطة موجودة من قبل يعني ذلك أننا قمنا بإقصاء المستقبل وهذا ما يوقف صيرورة الحياة والتطور.

ينتج من خلال هذا التحليل البرغسوني لمعنى الحياة أنه هناك الكثير من الأسس والمبادئ التي عمل العقل على إقصائها منذ تاريخ العلم إلى يومنا هذا، بل إن تلك الأسس والمبادئ هي التي ساهمت في مخاض الأزمة الفكرية، والتي تجلت معالمها خاصة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ومن بين هذه المبادئ والأسس التي تجاهلها العلم إن صح هذا القول ما يلي:

_ التعويل على العقل كوسيلة لممارسة البحث والإيمان المطلق بالنتائج التي يصل إليها.

_ الأخذ بكل الوسائل والتقنيات والأدوات التي أنتجها العقل وكل تصوراته المادية واعتبارها النموذج الأمثل في التعاطي مع متطلبات الحياة والواقع.

_ تقديس روح الإختراع على أساس أنه النموذج الكوني للحياة ودافعها الأساسي.

إن برغسون من خلال كشفه لهذه المبادئ لا يريد أي شيء سوى إعادة بناء الميتافيزيقا من جديد لتكون مهمتها بلوغ ذلك المستوى المتعالي الذي فيه تستطيع الكشف عن البعد الحيوي والمطلق للحياة⁽²⁾ ولهذا يدعو دائما إلى ضرورة استرجاع هذا الطابع الإنساني المفقود لكن ماذا يعني هذا الحيوي عند برغسون؟

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.cit. p. 106.

⁽²⁾ _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص140.

الفصل الرابع

العودة إلى الحيوي كإمكانية لتجاوز الإنغلاق على التقني

المبحث الأول: نظرية الإندفاع الحيوي

المبحث الثاني: الإندفاع الحيوي والإله

المبحث الثالث: التصوف كتجربة للعلم

المبحث الأول: نظرية الاندفاع الحيوي.

إن نظرة تأمل لما قدمناه حول برغسون، من أن الحياة في تطور مستمر، خلاق ومبدع، وأن ذلك يتجلى لنا عبر الحدس، وفي إطار الزمان الشعوري، ولا تتحكم فيه دوافع خارجية طبيعية مادية تقنية، الغاية من ذلك كله هو التأكيد على أن برغسون يسعى إلى اكتشاف الطابع الحيوي للحياة، والذي مضمونه أن الحياة تخضع لاندفاع يدعى بالاندفاع الحيوي (Elan vital) أو الوثبة الحيوية، أو الإندفاع الأصلية كما سماها مؤلفه التطور الخالق وهي بمثابة أصل ومحرك الحياة متجلية عبر خطوط واتجاهات مختلفة لكن ماذا يعني هذا الإندفاع المحرك للحياة؟ وما مصدره؟

لقد بين "جيل دلوز" أنه عندما نكون إزاء سؤال كهذا مع برغسون، ينبغي أن ندرك كما يقول: "أن الأمر يتعلق دائما بإمكانية فعل في طور الفعل، ببساطة في التمايز، بجملة في طور الانقسام: هذا هو جوهر الحياة"⁽¹⁾ إن هذا القول الدولوزي يوحي هنا بأن مسيرة الحياة لا تتفصل عن هذا الإندفاع السري الذي يعبر عن التمايز والاختلاف والخلق الذي يحدث فيها، وهو بمثابة قوة تسري في الخفاء داخل الحياة منذ بدايتها إلى نهايتها، إنها دائما في تطور وخلق مستمر لصور جديدة في الحياة، تثبت إمكانيتها، تتبثق منها العديد من الأجزاء منقسمة ومبعثرة تتجلى عبر خطوط واتجاهات متباعدة متفرقة في الحياة، ويقصد بهذه الاتجاهات والخطوط، الحيوان والنبات، الإنسان... الخ من الكائنات الحية، وهذه الخطوط أيضا تأخذ أشكال متفرقة في الوقت ذاته، وكل شكل يخضع لعدة انقسامات أخرى وهكذا.

يعني ذلك أن الحياة أثناء عملية التطور والخلق والتغير، شبيهة بذلك الصاروخ الاصطناعي الذي ينطلق من نقطة إلى أخرى، وعندما يقع في النقطة الأخرى ينفجر وتخرج منه أجزاء متفرقة كل جزء يكون في اتجاه معين ونابع من تلك القوة المندفعة

(1) _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص 109

للصاروخ وهكذا بالنسبة للحياة تحكّمها قوة حيوية ذات إرادة قوية ومندفعة، يحدث لها انتشار ويخرج منها أجزاء متفرقة تنقسم بين عدة اتجاهات وتشعبات تشمل العديد من الأنواع وبفضل ذلك الانتشار و إعادة التشكل تكون إمكانية الحياة⁽¹⁾.

لاشك أن هذه القوة هي **الإندفاع الحيوي** وعن طريقها استطاع برغسون تفسير عملية التطور في الحياة، وكذلك مواجهة كل الاعتقادات السائدة آنذاك وفي تلك الفترة من أن الحياة والتطور أو التقدم الذي يحدث فيها يتحدد وفقا لمبدأ أو قوة مادية آلية تقنية، أو غائية، ولا يعني أن هذه القوة الحيوية التي يقترحها برغسون تلغي الآلية الراديكالية، أو الآلية الجبرية، في الحياة بقدر ما هي مبدأ حيوي يتسلل في المادة ليكشف أن الحياة لا تخضع لمبدأ مادي فقط، بل هناك مبدأ مطلق يتحكم فيها⁽²⁾.

وفضلا عن ذلك يريد برغسون من خلال هذه القوة التي هي بمثابة محرك الحياة وتطورها أن يبين لنا، أن تأقلم وتكيف وتطور الكائنات الحية مع محيطها، لا يتم بدون هذه الصورة الحيوية التي تتميز بها الحياة، وبدونها لا نستطيع تفسير العلاقة الموجودة بين نوع وآخر، لأنه لا يمكن لعقلنا أن يتقبل مبدأ التكيف الذي يتم بين شيء وشيء آخر دون حضور فعالية تؤكد إمكانية وجود الشيء الذي يمكن التكيف معه، وهذا ما يجعلنا نسقط دائما في فخ الآلية الميكانيكية، ولذلك فالحياة من خلال تلك الصورة الحيوية المطلقة التي تتميز بها هي إضافة وتكملة للمادة، فالمادة لوحدها غير قادرة على الاحتواء والتنسيق بين التغيرات والتمظهرات بين الأشياء الموجودة فيها، إذ لابد من حضور "مبدأ حيوي" يتمثل في هذه القوة الخالقة ليحافظ على صيرورتها⁽³⁾.

إن الحياة بهذا المعنى فيها تقدم دائم في كل اتجاهاتها وتجلي لقوة حيوية "مطلقة" وشاملة أشبه ما تكون بخريطة قوة لكل من يدعي ويريد أن يخفي ذريعته الغير

(1) Karle sarafidis, bergson création de soi par soi, op.cit, pp. 108_109.

(2) Mahmoud Navali, Élan vital chez Bergson, University of Tabriz, Journal of Philosophical Investigations Volume 6, No. 11 Autumn & Winter, 2012, Iran. P.124.

(3) _Ibid, p. 125.

المنطقية أمام المضي نحو الإله⁽¹⁾ بناء على الطرح يتأكد حسب برغسون أن الهدف من دراسة الحياة وتوضيح معنى التطور الذي يحدث فيها، هو لا يعني الكشف عن تسلسل الكائنات فيها، أو البحث عن تصنيفها كما هو الحال مع العلماء أو ما إلى ذلك، بقدر ما هو الكشف عن المبدأ الحيوي^(*) الذي على أساسه تتطور، في كل اتجاهاتها سواء في اتجاه الحيوان أو الإنسان، أو النبات، ولهذا يقول برغسون: "إن غرضنا هنا ليس كعلماء الطبيعة نبحث عن النظام المتتالي والمستمر لكل الأنواع المختلفة وإنما ما نريده بالضبط هو إدراك الاتجاهات الأساسية لتطورها. وهذه الاتجاهات ذاتها لا يمكن أخذها بنفس الإدراك: إن الإتجاه الإنساني هو الذي استحوذ اهتمامنا الخاص"⁽²⁾.

من هذا المنطلق يكون إدراك حقيقة التطور، هو إدراك للنظام التي تتطور وتتغير فيه الأنواع المختلفة سواء الحيوان، النبات، أو الإنسان بحكم أنها تمثل الاتجاهات الحقيقية المتفرقة والمبعثرة التي تعبر عن تلك القوة الحيوية، لكن برغسون ما يريد تبيانه هو أن ما ينبغي التركيز عليه في عملية البحث ضمن هذه الاتجاهات المختلفة هو الإنسان الذي يختلف أكثر عن الاتجاهات الأخرى ويجسد حقيقة التطور، رغم أن كل تلك الاتجاهات هي التجلي الحقيقي للقوة الحيوية في الحياة، وأكثر من ذلك هي بمثابة التجلي الفعلي للزمان وكذا حركته، الدائمة والمتغيرة باستمرار، هذه

⁽¹⁾ _ Farges, Albert, la philosophie de m. bergson, exposé & critique, librairie berche et tralin, 1913, paris. pp. 223_224.

^(*) _ المبدأ الحيوي للحياة إذا أردنا التوسع فيه أكثر يسعى إلى إيجاد كل المشكلات العالقة التي تطرحها الحياة كأن نقول مثلا كيف يحدث التطور في الحياة؟ وما سبب وجود خطوط التباعد في عملية التطور؟ وما دلالة الإنسان والحيوان بالنسبة إلى ذلك؟ وهذا هو الإتجاه الذي يثبت عند برغسون أن الحياة تحكمها هذه القوة الداخلية وليست قوى أخرى خارجية وطبيعية وذلك ما يجسد معنى الحياة. أو كما بين جورج كانغيلام هذا الحيوي يعمل على صياغة نظرة سابقة عن النظرة التحليلية والمنطقية التي نكنها للحياة. (انظر محمد سبيلا، نوح الهر موزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، المغرب، ط1، 2017، ص ص12_13).

⁽²⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, cite, p.106.

الحركة التي تجعل منه كما يؤكد دلوز افتعالاً لأنه يأتي في شكل قوة وبنية شاملة ووحدة متماسكة هي مصدر كل تلك الاتجاهات المتمايضة والمختلفة فيما بينها مع أنها تحتفظ بتلك الشمولية والكلية⁽¹⁾.

هذا، ويؤكد دلوز أن الإندفاع الحيوي كما بينه برغسون، هو في حالة كمون يأتي دفعة واحدة، يسلك طريقين أساسيين: الأول باتجاه المادة، وفي المادة تكون حركته حركة استرخاء، والثاني باتجاه الزمان، والحركة هنا دائماً في تغير وتحول وخلق مستمر لا نهائي⁽²⁾ إن الغاية من تحديد هاتين الحركتين للإندفاع الحيوي من منظور برغسون كما يقرر دلوز هو الكشف عن صيرورة الحياة الحقيقية وكذلك التطور الذي يحدث فيها، لكن ذلك ما كان له أن يتم إلا بالفصل بين هاتين الحركتين الأولى التي تبين لنا عمله في المادة، بمعنى أن كل شيء مادي يظهر لنا في الحياة هو ثابت لا يتغير وهذا كما يؤكد برغسون هو تجلي للقوة الحيوية والثانية تكشف لنا الإمكان الحقيقي في الحياة، يؤكد دلوز أن مسألة الإمكان هي مسألة مركزية عند برغسون وقد حاول الفصل فيها أكثر، إنها في اختلاف كبير عن الممكن، والإمكان ليس هو الممكن كما يعتقد البعض، لأن الممكن قد لا يتحقق، ولكن الإمكان من سماته التحقق والتفعل، الإختلاف والخلق، ولو أنه فكرة مستبعدة عند برغسون بالمعنى الشائع حولها، لكنه هو الطابع الحقيقي والكيفي الذي يجسد معنى الحياة⁽³⁾ وتكون عملية التطور انطلاقاً من هذا المبدأ الإمكان الذي هو في مقابل الممكن هي عملية مفتعلة وأن كل شيء في الحياة هو في حالة تفعل وتجسد، وتغير دائم وهذه هي إمكانية الحياة، يقول دلوز: "يتم التطور من الإمكان إلى الفعليات. إن التطور تفعل، والتفعل خلق"⁽⁴⁾.

(1) _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص 110.

(2) _ المرجع نفسه، ص 111.

(3) _ المرجع نفسه، ص 113.

(4) _ المرجع نفسه، ص 114.

فإذن عندما نقول الإندفاع الحيوي مصدر التطور في الحياة، يعني ذلك أنه يوجد تيار في الحياة أشبه بذلك الشيء الذي هو في حالة سيلان متدفق انطلق في وقت ما، ويمر على كل الموجودات والأنواع التي تحيا في الحياة، يجعلها في تغير وتجدد بين لحظة وأخرى، مثال ذلك يمر على الجسم فيعمل على تغييره من حالة إلى حالة أخرى، أو على نبات، أو ما إلى ذلك، إنه يتغير ويغير أشياء من نقطة إلى نقطة أخرى فينتج أشكال جديدة دون أن يكون هناك نقص في قوته، فكلمة تغير وتطور ازدادت قوته وشدته ولو أن برغسون سئل حول هذا الدفع الذي ميز الحياة كما ذكرنا، لكن أهم حجة استطاع أن يسوقها من أجل إثباته أكثر، هو أنه توجد مجموعة من الأنواع تبدوا وكأنها لم تشهد أي تغير وتطور منذ قرون، لكنها في تحول وتغير داخلي وباطني، وأخرى في تطور دائم هذا ما يثبت بقاء واستمرار الحياة، كما أن هذا ما يؤكد وجود قوة فاعلة هي في تنامي، وتزايد مستمر ومثال ذلك نأخذ الإنسان من حيث هو كائن هو في تطور وتزايد مستمر ينتقل من مرحلة إلى أخرى، أو من مرحلة الطفولة حتى الشيخوخة، وهنا توجد طاقة حيوية أو قوة مسؤولة عن هذا التحول إلى ما لا نهاية له وقس على ذلك الكائنات الأخرى⁽¹⁾.

من المؤكد أيضا أن هذا المبدأ الذي عمل برغسون على صياغته يختلف عن مبادئ الحياة التي كان الفلاسفة السابقون يفسرون الحياة على أساسها، من أمثال "شوينهاور" الذي يقر بإرادة الحياة على أساس أن العالم ما هو إلا تجلي لتلك الإرادة العمياء، وقبل ذلك نجد "هيغل" الذي بين أن كل شيء في العالم يخضع للروح أو المطلق، أو العقل، لكن هذه المبادئ كلها بقيت محض تجريد، في حين أن برغسون المبدأ الذي آمن به أو ما يصطلح عليه "بالإندفاع الحيوي" تستطيع الأنواع الموجودة في الحياة أن تجسده ولو أنه هناك بعض الأمثلة التي توضح ذلك، مثال النسل عند

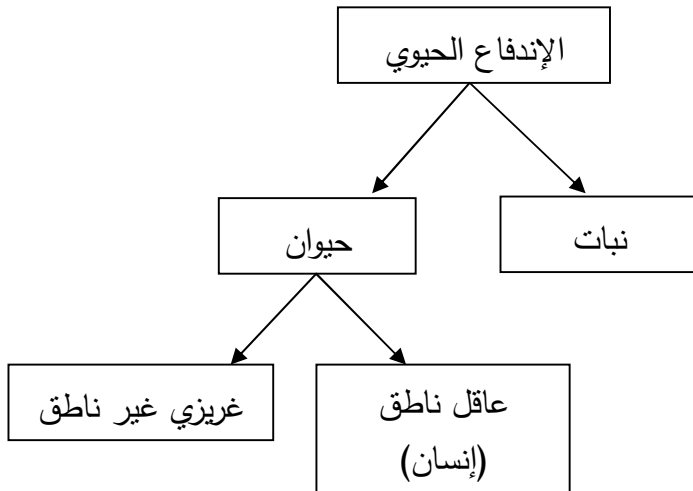
(1) _ زكريا إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص 141.

الإنسان، يدل على أن الإنسان في تطور وتغير وانتقال لا نهائي، ومعنى الحياة بالنسبة له تتجلى في هذا الإنتقال وهذه الحركة التي لا تتوقف، والتي هي في تجلي مستمر لتلك القوة الحيوية التي تتميز بالديمومة⁽¹⁾.

إن التطور بهذا المعنى في رأي برغسون ليس ذلك التطور الذي تدافع عنه الفلسفات الطبيعية، والذي أساسه العوامل الطبيعية الخارجية بل هو ذلك التطور الذي يمتلك قوة تدفعه نحو الأمام، أو هو التطور الحيوي الخلاق، الذي يحتوي في داخله على نشاط وحيوية فاعلية كبيرة تقدم لنا إمكانية الحياة، ومن ثم هو خلق وإنتاج لأنماط وصور جديدة من الأنواع والأجناس، كما أن هذه الحركة التي يخضع لها لا تسير في اتجاه واحد، ولا يمكن التنبؤ بمستقبله، ولا يخلوا كذلك من صعوبات وإخفاقات في غالب الأحيان⁽²⁾.

لكن رغم ذلك يكون هذا الإندفاع الحيوي هو خلق وتفاعل، تحول، بناء وحركة متزايدة وقد يخضع للعديد من الإخفاقات والصعوبات، كما يبين ذلك برغسون لكن ميزته التغير والتجدد والإستمرار والخلق في كل مرة وذلك ما يتجسد في اتجاهاته المختلفة (الإنسان، الحيوان، النبات)، هذه الاتجاهات هي أكثر أهمية بالنسبة له، وإذا أردنا توضيح ذلك أكثر نلاحظ هذا المخطط الآتي الذي يوضح لنا انتشار هذه القوة

عبر خطوطها المنفرقة:



(1) _ زكريا إبراهيم، برغسون، المرجع السابق ، ص142.

(2) _ المرجع نفسه، ص153.

إن اهتمام برغسون الأكثر من خلال هذا المخطط وبالخصوص هذه الخطوط المتباعدة هو الإتجاه الذي يؤدي إلى الإنسان، والذي يتحدد بالعقل أي تحديد العلاقة الموجودة بينه، وبين الخطوط الأخرى في العالم، ونعني بها النبات والحيوان أيضا العلاقة بين النبات والحيوان على أساس أنهما ضربان لأصل واحد وقوة واحدة، رغم أن كل منهما في خط تطوره، لكن هذه الخطوط المتباعدة أصلها قوة واحدة، وقبل ذلك يحاول برغسون أن يخلصنا من الفكرة الأساسية المتداولة عند بعض علماء الطبيعة والبيولوجيين التي عمادها التمييز بين خطي النبات والحيوان.

من منطلق برغسون، لا يمكننا التمييز بين النبات والحيوان، بل ولا توجد صفة من الصفات التي تظهر بأن هناك تمايز بينهما، بدليل أن جل المحاولات التي بذلت من طرف العلماء الطبيعيين، والبيولوجيين، كلها لم تقي بذلك، وليست الصفة الوحيدة التي نجدها في الحيوان عند أنواع النباتات، والعكس صحيح، وإن كان هناك تمايز ربما يكون اصطناعيا، فالنبات يتغذى من بقايا الحيوانات والحيوان أيضا غذاءه الأساسي يستمد من النبات فكلاهما مكمل لحياة الآخر⁽¹⁾.

النبات مثلا يأخذ من الهواء، الماء، الأرض كل العناصر التي يحتاجها لكي يستمر في الحياة مثل الأزوت، الكربون، أي يأخذها في طبيعتها المعدنية، لكن الحيوان لا يستطيع القيام بذلك فتلك العناصر كلها يستمدتها من النبات وهو الذي يزوده إياها⁽²⁾.

كما نجد أيضا رغم التباين الموجود بين النبات والحيوان، من حيث بعض العناصر هذا لا يعني أننا ننفي عن الحيوان القدرة على خلق غذائه أو الإحساس بشيء ما أو كما يقول برغسون: "من العبث كذلك أن نخلع صفة الشعور عن الحيوان، لأنه ليس له دماغ أو الإقرار عن عدم قدرته على التغذية على أساس أنه لا يمتلك

(1) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.Cit, p. 107.

(2) _ Ibid. p.107_108.

معدة إن الحقيقة توحى بأن نظام الأعصاب مولود بالفطرة، كباقي الأنظمة الأخرى، من تقسيم العمل فهو لا يخلق وظيفة، وإنما يتناولها بالتحديد وبدرجة عالية ذات شدة واختيار وأنه يقدم عنها صورة ثانية من النشاط المنعكس والنشاط الإرادي⁽¹⁾.

إن تأكيد الاختلاف والتباين الموجود بين الحيوان والنبات، في مجال التغذية يجعلنا ندرك أكثر بأنه رغم وجود تمايز بين كلا الخطين أو الاتجاهين، لكن العلاقة بينهما علاقة تكامل، وقد نجد الحيوان يعثر على حاجته عند الكثير من النباتات والعكس صحيح بالنسبة للنبات، وهذا دليل على أنه وإن كان هناك تمايز فأصله واحد ونابع من قوة واحدة هو الإندفاع الحيوي الذي يوجد في الحياة، هذا الإندفاع الذي أكد عليه برغسون بأنه مجرد انفجار تتشكل منه العديد الخطوط والاتجاهات المتباعدة فيما بينها، وكل الأجزاء بل حتى تلك الخطوط والأجزاء في حالة انفجار آخر وهي في حالة تبعثر، تخرج منها جزيئات صغيرة ذلك ما يجعل التطور يحدث في الحياة.

ضف إلى ذلك أن النبات والحيوان كل منهما يخضع لحركة وسكون، كما نجد أن حركة الواحد تختلف عن الآخر، والأمر لا يتوقف عند ذلك فقط، بل هناك تباينات عميقة يمكن العثور عليها وقد تكون حتى في الشعور والحركة.

يقول برغسون: " في إطار هذا القياس نعرف الحيوان بالحساسية والشعور الأرق والنبات بالشعور الساكن واللاحساسية (non sensibilité) ونخلص من ذلك إلى أن النبات يصنع مباشرة الجواهر العضوية بالجواهر المعدنية: هذه القدرة تعفيه من الحركة والإحساس في الوقت ذاته. الحيوانات ملزمة بالبحث عنها من أجل التغذية ذلك ما يجعلنا نعمل على تقييمه داخل معنى الحركية والنشاط، ويكون شعوره أكثر تميزاً"⁽²⁾.

هذا هو الفرق الذي يكمن بين الحيوان والنبات، الأول هو كائن شعوري وشعوره متحرك، يتجلى من خلال ذلك الجهد الذي يؤديه من أجل الحصول على غذائه ولو

(1) Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.Cit. p.111.

(2) Ibid. p.113.

حتى عند النبات أو الحيوانات الأخرى هذا ما يندرج ضمن إطار الحركة والشعور، أما النبات العكس يحصل على غذائه من الأملاح المعدنية التي ربما يجدها في الأرض أو النباتات الأخرى وذلك أيضا ما يعبر عن سكونه لكن، هذا لا يجعلنا نعتقد أكثر بأن النبات في هذا السكون لا يعبر عن شيء، بل هو كذلك يحتوي على فاعلية حيوية كبرى بداخله، وكلما استنفذ طاقته يحاول أن يجددها من لحظة إلى أخرى.

أيضا الحيوانية حسب ما يقول برغسون: "محتواها وأساسها ملكة اندفاع آلية تعمل على التغيير نحو الأفعال المتفجرة كتلة من الطاقة الممكنة القسوى المتراكمة في البداية الانفجار يأتي صدفة لا يعرف اتجاهه (...)", لكن كلما صعدنا في سلسلة الحيوان، رأينا صورة الجسد نفسها ترسم عدد من الاتجاهات المختلفة التي تعبر عنها تلك الطاقة⁽¹⁾ فإن الفرق بين الحيوان والنبات قد يكون في هذه الخصائص لكن القوة التي يتغير ويتطور بها الحيوان شبيهة بالقوة التي يتغير بها النبات وإن كان هذا لا يتضح مباشرة في الصور الظاهرة، ولكن يتضح ذلك في نظر برغسون كلما حدسنا هذه العملية.

ومن هنا فالحيوان والنبات كلاهما ينحدران من أصل واحد، أي من إندفاع حيوية واحدة، تدعى كما يقول "فلا ديمير جون كيليفيش" بالإندفاع المنتظمة التي تسهر دائما بإدراك قوي بالغ على تفسير قوى المعجزات العضوية⁽²⁾.

بناء على هذا في نظر برغسون التطور الذي يحدث في الكون والحياة وفي كل الاتجاهات لا تتحكم فيه قوة مادية طبيعية أو تحدده مجموعة من القوانين الطبيعية، وإنما هناك قوة حيوية فاعلية دائما في ديمومة متغيرة ومتجددة هذه الحقيقة التي فندها أصحاب المذاهب السابقة وكشفت أخطاءها وصيبيانيتها، خاصة الغائية القطعية التي

(1) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.Cit. p.121.

(2) _ Vladimir Jankélévitch, Henri Bergson, 1^{re} édition, universitaires de France, paris, 1959, p.166.

بينت لنا أن الكون الذي هو أمامنا مجرد بناء مماثل لذواتنا حيث كل أجزائه مرصدة كما لو أننا نرى أحسن وظيفة تقدمها الآلة أو خطة سابقة مستهدفة⁽¹⁾.

إن تفسير الحياة والتطور الذي يحدث بداخلها وفق هذه التصورات كما يقر برغسون لا يعد ذلك إلا تشويه لمعنى الحياة وفكرة التطور والديمومة الحيوية التي توجد فيه، وربما أن الحياة تخفي علينا بعض تحولاتها أو تمدنا ببعض التعقيدات من خلال ما يظهر فيها، إلا التطور عامة ممكن يسير في مسار مستقيم، والتطور الجزئي الخاص لا يعدوا أن يكون عملية دائرية شبيهة بدوامه غبار الفحم التي تتصاعد عن طريق الرياح الذي يدفعها، بحيث تبدوا لنا كل الأحياء التي تعيش نسبيا في حالة استقرار، وحتى انعدام الحركة أحيانا فيها يجعلنا نصفها كأنها أشياء جامدة أو تقدم ساكن لكن في الحقيقة تلك الصور هي تعبير لحركاتها الفعلية⁽²⁾.

إضافة إلى ذلك نجد أن هذا التطور الذي مصدره هذه القوة الحيوية ربما يحدث تمايزات واختلافات مثلا بين مختلف اتجاهاته كالحیوان والنبات والإنسان لكن ذلك التمايز و الإختلاف يبقى أصله واحد ليس ثابت وإنما متغير هو هذه القوة الخلاقة. تبعا لذلك يقول برغسون: "إن الخطأ الجوهری هو ذلك الذي انتقل إلینا منذ أرسطو، والذي أغرى أغلب الفلاسفة الطبيعية، والذي يرى في الحياة النباتية والحياة الغريزية والعقلية ثلاث درجات متتالية ومتطورة لنزعة واحدة فإذن هي ثلاث اتجاهات متباينة ومنقسمة تبعا لقوة متزايدة ومتطورة"⁽³⁾. يتأكد من خلال هذا القول أن مسألة الاتجاهات التي تجسد القوة الحيوية المندفعة في الحياة وقع فيها اختلاف كبير، وهذا الإختلاف تولد منذ عصر أسطو وهو ذاته بين أن الاتجاهات الثلاثة النبات، الحيوان، الإنسان هي في تطور دائم متتالي وغير منفصل أصله قوة ونزعة واحدة ثابتة وهذا ما يبطله

(1) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.Cit, p127.

(2) _ Ibid. p.129.

(3) _ Ibid. p.136.

برغسون على أساس أن هذا الأصل ليس ثابتاً وإنما هو كذلك في حالة انقسام وتغيير، وبين الاتجاهات تبيان ظاهري ولكنه يوجد تكامل باطني فيما بينها.

هذا، ويقدم لنا برغسون مثال على الإنسان الذي يستخدم العقل، والحيوان الذي يعتمد على الغريزة ليؤكد لنا هذا الطرح يقول: "لا يوجد هناك عقل لا يكشف لنا عن آثار الغريزة فيه، ولا توجد غريزة في غالب الأحيان ليست محاطة بستار العقل. وهذا الستار العقلي هو السبب في انتقاص قيمتها، وذلك ما يجعل الغريزة أقل شأنًا من العقل. لنخلص إلى أن الغريزة والعقل هما من نفس النظام، ولا يوجد اختلاف بينهما سواء من حيث التعقيد أو التكامل"⁽¹⁾.

إذا كان برغسون قد أكد فيما سبق بأن هناك تمايز وتكامل بين الحيوان والنبات، فإنه يؤكد من جهة أخرى هذه العلاقة بين الحيوان والإنسان أو بين الغريزة والعقل الخطان ينحدران أيضا من مصدر واحد وقوة متطورة ومنتزيدة، رغم الإختلاف الذي يبدو في الظاهر بينهما، أو كما اتضح للبعض بأن مجال العقل أنقص من قيمة الغريزة وضيق حدودها، لكن الحقيقة تثبت بأن هناك تكامل، العقل يمتد إلى فضاء الغريزة والعكس صحيح.

وعلى هذا الأساس عندما يوضح برغسون معنى العقل ودوره يقول: "إن العقل على ما يبدو فيما يظهر به على أنه منهج تفكير أصيل، ملكة تصنع موضوعات صناعية خاصة الأدوات التي تنتج أدوات، وتعمل على تغييرها تغيرا صناعيا دائما غير محدد"⁽²⁾.

إن الحديث عن العقل بهذا المعنى هو الحديث عن الإنسان، لأن أسمى درجاته تتضح في استخدامه لهذا الأخير، ومن ثم فهو لا ينفصل عن الجهاز العصبي له وعن كل تغيراته وتحولاته، هذا ما يميزه عن الحيوان الذي يمتلك الغريزة، لأنه بفضل

(1) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.Cit. p . 136_137.

(2) _Ibid. p.140

العقل يستطيع الإنسان أن يقيم العلاقات مع العالم المحيط بنا، وحتى مع الأدوات الموجودة فيه، ليصنع ما يشاء منها من آلات صناعية، كما أن مهمته عند برغسون تتجلى في هذا التصنيع المتنوع، ولهذا فالإنسان هو الذي يجسد إمكانية التطور أكثر، وربما نعثر على التطور في الحيوانات كما الحال مع الحشرات كالنمل والنحل، لكن نجد الغريزة هي التي تؤدي الدور فقط، وإن كان الاختلاف بين الغريزة والعقل عند برغسون اختلاف في الخصائص والمميزات فإن العقل يأخذ بعض العناصر من الغريزة، وكذلك الغريزة تستلهم بعض العناصر من العقل⁽¹⁾.

إن هذا الطرح هو أقرب إلى الطرح الذي يؤكد بعض الفلاسفة من أمثال إريك فروم الذي بين أن ما يميز الإنسان العاقل عن الحيوان الغريزي هو فقدان النسبي للغريزة خاصة أثناء إقامة علاقاته مع المحيط الخارجي وتحقيق التكيف معه وهنا يتجلى ضعفه البيولوجي، لأن العقل هو العنصر الذي يحتل كينونته بحيث ينتج من خلاله ما يشاء، لكن عند الحيوان الغريزة حاضرة وعن طريقها يستطيع تحقيق التكيف أما العقل فهو غائب تماما وإن كانت الغريزة تستلهم بعض العناصر منه⁽²⁾.

الغريزة هنا عند برغسون تبلغ ذروتها عند الحيوانات الغير الناطقة على سبيل المثال الحشرات، الرخويات، المفصليات... وغيرها، وتجعل من الحيوان يصنع مختلف الأشياء ويخطط لبناء شيئا ما في حياته، لكن ذلك لا يرقى إلى مستويات العقل، أو كما يعبر برغسون: "الغريزة المكتسبة هي ملكة تستخدم في الوقت ذاته لبناء الآلات العضوية أما العقل المكتسب فهو ملكة تصنيع الآلات الغير عضوية"⁽³⁾.

يتبين من خلال هذا القول البرغسوني أن الغريزة مهمتها الأولى إنتاج وسائل وأجهزة عضوية، وربما نجد بعض الحيوانات الغريزية عن طريق مختلف أعضاء

(1) _ زكريا إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص 157.

(2) _ إريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، علي مولا، ط1، 2007، ص 74.

(3) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op.cit, p.141.

جسمها تنتج ما يخدمها عضويا في حياتها، عكس الإنسان الذي يمتلك العقل يصنع أشياء غير عضوية، تحافظ على نمط تطوره وبقائه في الحياة، لكن هذا لا يمنع من القول بأنه هناك تقارب كبير بين الغريزة والعقل، رغم أن عمل الغريزة عمل آلي بيولوجي، كذلك العقل في غالب الأحيان ما يأخذ شيء من هذا النهج الآلي.

هذا ما جعل من برغسون يستغني أحيانا عن دور العقل، والحقيقة التي يصل إليها يقول أندرية روبيني (André robinet) وهو يعبر عن الحقيقة عند برغسون: "الحقيقة ليست مؤسسة داخل هذا القصد العقلي، لكن في الحرية الحيوية. لأنه بهذا المعنى العقلي لها، الفكر يصبح مغرورا"⁽¹⁾.

إلى هذا الحد أن العقل والغريزة تربط بينهما رابطة أساسية وعميقة هي المعرفة، وأن كلاهما يتضمن مجموعة من المعارف، فبالنسبة للعقل نجد أن كل المعارف التي ينتجها وينسجها لا تكون إلا ضمن إطار فكري شعوري وهذا ما نجده عند الإنسان من حيث أنه يمتلك ذلك، لكن الغريزة معارفها كلها تلقائية والتلقائية كثيرا ما تجعلنا نستحضر اللاشعور الخفي فينا، فإذا كان الإنسان في مجال اللاشعور فهو أقرب إلى الغريزة، أما إذا كان في مجال الشعور كذلك يكون أقرب من العقل هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى هناك ما يفصل العقل عن الغريزة من الناحية الجوهرية، لأن ما هو فطري في الغريزة فقط يساعدنا على معرفة الأشياء، أما ما هو فطري في العقل يساعدنا على معرفة العلاقات التي تربط بين الأشياء وإنتاج الصور، ولو أن برغسون قدم لنا مثال على ذلك فحينما نتأمل الطفل الصغير الذي يبحث عن الحليب في ثدي أمه فإن هذا السلوك الذي يمارسه هو عن غير قصد وتلقائي، غريزي، لا شعوري، لأن

⁽¹⁾ _ André Robinet, la philosophie française, 1^{re} édition, presses universitaires de France, 1966, pp.102_103.

وهو في هذه المرحلة التي تعرف بالمرحلة الشبقية لا يمتلك شعور وإنما فيه لا شعور وغريزة وقد يكون هنا أقرب إلى الحيوان⁽¹⁾.

لكن من ناحية أخرى عندما يصطدم العقل بالمادة، هنا نعود إلى التصور السالف الذكر من أن العقل يصيبه العجز وقد لا يصل إلى الحقائق المطلقة، لأن مهمته في هذا المجال تقتصر على إدراك الجزئيات، الموجودة في العالم المادي، وكل الانفصال (discontinuu) الذي يحدث فيه وهذا ما أكدته النظريات العلمية⁽²⁾ وبرغسون من هذا المنطلق يؤكد أن العقل عندما يكون أمام المادة فإن المادة تجرده وتجعله يقدم تصورات على مختلف الانفصالات التي تحدث فيها، ويكون العقل بناء على ذلك لا يتصور بوضوح غير ما هو جامد وغير متحرك⁽³⁾ وأكثر من ذلك مهمته في هذا المجال إدراك كل ما هو ثابت لا يتغير، إن العقل حسب هذا الطرح يبتعد عن أن يكون ذلك العقل الذي يستوعب معنى الحياة التغيرات التي تحدث فيها وفضلا عن ذلك لا يرى في الحياة غير الثبات والسكون الانقسام وهذا ما يجعل منه لا يصل إلى الغايات القصوى والحقائق اليقينية، فإذن برغسون هنا وإن بين لنا أن التطور يبلغ حقيقته في هذين الخطين أي الغريزة (الحيوان) والعقل (الإنسان)، لكن هذا الأخير يبقى هو الذي يجسد معنى التطور أكثر.

كما لا يجب أن ننفي أن الإنسان ضمن جميع الكائنات الموجود في الحياة كائن متميز عنها لأنه وحده هو الذي يلبي المطلب الحقيقي للحياة، ولأنه يختلف عن الكائنات الأخرى كالنبات والحيوان من الناحية الطبيعية، ومن ناحية امتلاكه للعقل وبفضله يستطيع إبداع الأشياء واختراعها انطلاقا من المادة الجامدة⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ _ زكريا إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص160.

⁽²⁾ _ المرجع نفسه، ص162.

⁽³⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, cit, p.156.

⁽⁴⁾ _ زكريا إبراهيم، برجسون، المرجع السابق، ص167.

إن المادة غالبا ما توجد أمام الحياة، والحياة كما يعتقد برغسون عن طريق القوة التي تمتلكها أو ما يعرف بتلك الإندفاع والوثبة الحيوية تصرف تلك القوة والطاقة الموجودة في المادة كلها بشكل منتظم، لكن عكس ذلك المادة لا تحافظ على طاقة الحياة بل تعمل إسرافها وهدرها، في حين الحياة هي طاقة حيوية في تغير، وإبداع، وخلق مستمر، لكن المادة مبدؤها الثبات، هذا ما يؤكد أن الحياة في صورها تسير وتتغير وتأتي دائما في نقيض المادة وتسعى للتححرر من كل المبادئ والقوانين التي تعتبرها المادة ضرورية بالنسبة لها، لأنها تحمل في طياتها مبدأ يدعى بالمبدأ الحيوي وهو الذي يعمل على توجيه المادة بشكل منتظم⁽¹⁾ إن الحياة أمام هذا الإندفاع الحيوي الذي تحكم في تطورها وتطور كل شيء فيها هي نزوع نحو المطلق، عن طريق ما يظهر فيها من إبداع وخلق بشكل مستمر ولهذا كما هو معروف عند برغسون كلما سارت تلك الدفعة باتجاه المادة كلما أصابها العجز وانطفأت، والعكس صحيح عندما تسير عكس المادة كلما اكتسبت أكثر نشاطا حيويا بامتياز وهذا ما يتجلى مثلا في الكائن الإنساني عندما نجده يحسن الإختيار يعني ذلك أنه يمتلك وعي شعور لكن حينما يكون عكس ذلك يصبح مقيد⁽²⁾.

يتأكد من خلال ذلك أن التطور حقيقته تتجلى في الإنسان، لأنه أمام الإنسان يجسد معنى الحرية والاختيار الفعلي، كما أن الإنسان من منظور برغسون يجسد الفاعلية والنشاط الحيوي⁽³⁾ لأن الإنسان هو الكائن الذي يعي ذاته أكثر من الكائنات الأخرى، وعلى ذلك فثمة شيء يجعله يحقق تمايزا وسط الكل⁽⁴⁾.

(1) _ زكريا إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص169.

(2) _ المرجع نفسه، ص172.

(3) _ المرجع نفسه، ص173.

(4) _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص125.

ولهذا فالإندفاع الحيوي في المادة لا يستطيع خلق الحرية وإنما يجسدها في الإنسان وفي هذا الخط يبني ما يدعى بأداة الحرية والتحرر ويبلغ أقصى غاياته⁽¹⁾ أو بمعنى آخر لا يمكن لهذه القوة الحيوية أن تكون في حالة تفعل إلا عندما تصل إلى اتجاه الإنسان، في هذا الإتجاه تحقق أهدافها، وتبين جهدها الكبير.

فإذن فكرة الشعور والحرية، الخلق، الإبداع لا يمكن أن تتحقق في المادة وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه المذهب المادي التقني والذي كما يقول برغسون: "يزعم توليد الشعور بكل وظائفه من مجرد حركة العناصر المادية. ومن هنا ينساق لأن يعتبر سلفا الكيفيات نفسها للمادة المدركة"⁽²⁾ في حين الكيفيات ليست وليدة المادة وهذا ما طرحه برغسون فيما سبق في حديثه عن مسألة المادة والروح، إذ أن من سماتها هي الثبات، والجمود وليس التغير والحركة، لكن الأمر الذي يبدو غريبا بالنسبة لبرغسون هو حتى تجرأ المذهب الروحي إلى بناء مختلف صوره الروحانية من معطيات المادة.

يقول برغسون "المذهب الروحي يتبع دوما. بفعل ضلال غريب، المادية في هذا الطريق وهو باعتقاده إغناء الروح بكل ما كان ينتزعه من المادة لم يتردد قط في تجريد هذه المادة من الكيفيات التي تكتسيها في إدراكنا والتي تبدو معادلة لمظاهر ذاتية"⁽³⁾.
فإذن على المذهب الروحي أن يتجاوز طريق المذهب المادي لأن خصوصيات الأول تخلف عن خصوصيات الثاني، ولهذا فالروح عندما تكون أمام المادة قد لا يمكن أن تحصل على كل ما يجعلها روح كاملة لأن المادة نسبية وناقصة، وهذا النقص لا يمكن تداركه إلا ببعض الكيفيات النابعة من الشعور.

(1) _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص126.

(2) _ هنري برغسون، المادة والذاكرة، المصدر السابق، ص70.

(3) _ المصدر نفسه، ص71.

لهذا يؤكد برغسون بأن الشعور لا يمكن أن يكون دائما عقلانيا أو كما يقول: " كلما كان الشعور عقلانيا أكثر، كلما كانت المادة أكثر تجسدا في المكان"⁽¹⁾ وهذا ما يجعلنا هنا نميز حسب برغسون بين نوعين من الشعور فالأول هو شعور عقلائي مكاني وقابل للتحقق في المكان نفسه، أما الثاني هو شعور زمني وذاتي أو الديمومة كما يصطلح عليه، والشعور الأول هو وليد النظام المادي، أما الشعور الثاني هو وليد النظام الحيوي.

وفي رأي برغسون يوجد هناك اختلاف كبير بين النظامين الأول يجعلنا نتصور كل شيء وفقا لمبدأ أساسي وهو نفس الأسباب تقدم لنا نفس النتائج، أما النظام الحيوي فهو عكس ذلك دائما يسعى لضمان وثبات المسببات أو المعلومات لأنه قد لا تكون نفس الأسباب تؤدي إلى نفس النتائج⁽²⁾.

فإن النظام الحيوي ليس كالنظام المادي الذي يخضع للقوانين الطبيعية، والذي لا يمكن له أن يحافظ على بقاءه خارج إطار هذه القوانين، حتى جميع الأنواع في تصوره خاضعة لتلك القوانين سواء الإنسان، النبات، أو الحيوان، وإنما يفسر الحياة على أساس أنها تطور حيوي، هو في حالة تغير وتطور مستمر، تحكمه قوة حيوية الإنسان وسط هذه الكائنات الحية هو الذي يلبي أكثر نداء القوة الحيوية الأصلية، التي تأتي كطرف نقيض للمادة وهذا هو الأهم بالنسبة لبرغسون وهذا ما يجعل النظام الحيوي يفوق النظام المادي في تصوره للحياة⁽³⁾.

إن الحياة بهذا المعنى تيار متدفق من أصل كلي أو قوة كلية شاملة هي القوة الحيوية أو الإندفاع الحيوي، هذا الأخير الذي يجعلنا نتصورها كما لو أنها في خلق دائم ومبدع مستمر لا نهاية له، كما أن هذه الحركة التي نشاهدها في ذلك الخلق

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, cit, p.190

⁽²⁾ _ ibid. pp. 226_227.

⁽³⁾ _ مصطفى غالب، برجسون، المرجع السابق، ص 150_151.

والتحول والإبداع المستمر للصور منافية للحركة التي نعثر عليها داخل المادة فالأولى هي حركة حيوية محضة أما الثانية في ثابتة ومختزلة⁽¹⁾.

هذا، وفي نظر برغسون على الرغم من ذلك التنظيم الذي نشهده في الحياة كما لو أنه في حالة انفصال في المكان، إلا أنه عندما ندرك جيدا طبيعة الحياة وحقيقتها يتبين لنا بأنه هناك خط الإندفاع الحيوي الذي يعبر فيها ويخترق الأنواع كلها لكي يبني من خلالها مختلف علاقات التأثير فيما بينها، ويسعى لضمان تماسك تلك الأنواع الحية في نظام حيوي متميز عن النظام المادي الذي يختزلها⁽²⁾ وعلى هذا فالحياة كما يقول برغسون: "لا يمكن لها أن تتطور بدون الأحياء، التي هي وديعة لها. ويجب أن يكون آلاف وآلاف منها ومتشابهة فيما بينها في المكان والزمان، تنمو وتتضج من أجل أن تتمتع بالجدة المهيأة لها، كالكتاب الذي يتم إعادة تركيبه وإنتاجه باستحضار آلاف النسخ والطباعات"⁽³⁾ فإذن هذا هو الطابع الحيوي الذي يميز الحياة، وفضلا عن ذلك هنا يتجلى معنى الحياة، أي أن الطاقة التي تملكها الحياة، والتي تعرف بالطاقة الحيوية تتجلى عندما تعبر بها الحياة من خلال كل الأحياء الموجودة فيها، وهناك مجموعة من الأحياء التي تتجلى فيها أكثر وهناك أحياء أخرى يصيبها فيها الإخفاق كما الحال مع المادة، لكن عندما نأتي للنوع الإنساني كما ذكرنا سالفًا نجد معنى الحياة يبدوا واضحا كون أن الإنسان له ما يميزه عن سائر الأحياء والأنواع الأخرى.

يتبين من خلال ما سبق إن إدراك معنى الحياة إن لم نقول وجودنا في حيويته يقتضي استدعاء ذواتنا وإرادتنا وكل طبيعتنا الداخلية الشعورية لأنه كما يقول برغسون: "عندما نستبدل وجودنا بإرادتنا، وإرادتنا ذاتها تكون امتداد لذلك الإندفاع، نفهم وندرك ونشعر بأن الحقيقة هي نمو وتقدم روحاني، وخلق مستمر دون نهاية. وإرادتنا

(1) _ مصطفى غالب، برغسون، المرجع السابق ، ص153.

(2) _ المرجع نفسه ، ص154.

(3) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, cit, p.232.

حققت سابقا هذه المعجزة⁽¹⁾ تأسيسا على ما سبق نصل إلى الإندفاع الحيوي، هو القوة الحيوية الكامنة في الحياة كما أن الحياة لا يمكن أن تنفصل عن هذه القوة التي تثبت إمكانيتها لكن هذا اللغز الذي هو في الحياة لا يمكن فهمه وإدراكه واكتشافه في نظر برغسون دون تدخل إرادتنا الذاتية، لكن إذا تساءلنا مع برغسون ما طبيعة هذه القوة التي هي سر ولغز الحياة هل يمكن اعتبارها قوة إلهية؟ ماذا عسى أن تكون؟ وهل هي الله في حد ذاته أو ما علاقتها بالله؟

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, cit, p.240.

المبحث الثاني: الإندفاع الحيوي والإله.

إن برغسون في تناوله لمسألة الحياة والكون عموماً، والتطور الذي يحدث بداخلهما على أساس أنه تطور فيه قوة حيوية تخلق وتبدع، هي في ديمومة مستمرة هذا كله لا يمكن أن ينفصل عن المركز الذي هو الإله، هذا الأخير الذي يمتلك حضور قوي وسط هذه الحركة والديمومة الخلاقة، البادية في مشهد الحياة، فالإله البرغسوني ذات دور مهم في تلك المسرحية التي يقوم بها الإندفاع الحيوي، أو الوثبة الحيوية كما اصطلح عليها، ومن ثم يكون الإله بمثابة مركز انبثاق ومنبع لمختلف العوالم والأكوان، لكن هذا لا يعني أن الإله هو تلك القوة أو الإندفاع الحيوي نفسه، رغم أنه يمتلك وجود بيننا بل هو ذلك الإله الذي يمتلك نوع من الحرية، وما الإندفاع الذي يحدث في الحياة ويساهم في خلق وإبداع صور متميزة إلا تجلي حقيقي له⁽¹⁾.

إن الإندفاع الحيوي كما ذكرنا سابقاً يتضح أكثر عندما يكون باتجاه الإنسان وعقله وليست الغريزة، وعلى هذا الأساس أحدث برغسون تقسيم للحياة في مجالات عدة تقابل اتجاهات ذلك الإندفاع الحيوي، لهذا يستحضر لنا برغسون عنصر الأخلاق والدين، وبين كيف تتجسد فيها هذه التجربة الحيوية، لذلك يقسم الأخلاق إلى نوعين وهما الأخلاق المغلقة والأخلاق المفتوحة.

_ الأخلاق المغلقة:

نجدها عند المجتمعات البدائية وهي لا ترقى إلى مستوى الأخلاق الإنسانية، تشبه أخلاق بعض الحشرات كالنحل والنمل في طريقة عيشها، وأن الحياة بالنسبة لها هي حياة آلية، تخضع لمنطق الغريزة، هذا النوع من المجتمعات خاضعة للالتزامات وواجبات عديدة، متمثلة في مختلف الطقوس والعادات، تجعلها بمثابة قاعدة أساسية لها في حياتها، وأنه لا يمكن الخروج عنها بل يجب المحافظة عليها، وهذا النوع من

(1) _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص 175.

الأخلاق جعلت هذه المجتمعات لا توجد إلا للمحافظة على كيانها وصيانة حدودها، وأن الأخلاق هنا مصدرها هو هذا الضمير الجمعي ولا يمكن للفرد تجاوزها، كما أن هذه الأخلاق عند برغسون لا تجسد معنى الحياة بالنسبة له وبالتالي هي مرفوضة⁽¹⁾.
_الأخلاق المفتوحة (الكاملة):

إن هذا النموذج من الأخلاق هو أخلاق المجتمعات المتحررة، وليست وليدة الجماعة كما في الأخلاق الأولى، إنها تسمو لبناء القيم المثلى فهي بذلك أخلاق التضحية والوفاء وفضلا عن ذلك تنتشد المطلق، إنها تمتلك نزوع لخدمة الإنسانية، وهؤلاء الذين يمثلون هذا النوع هم قلة من الناس وبالتحديد حصرهم برغسون في العباقرة والمتصوفة والقديسين كالقديسين المسيحيين، والبوذيين... الخ الذين وهبتهم القوة الحيوية المتمثلة في الإندفاع الحيوي أو الوثبة الحيوية كما اصطلح عليها، كما أن هؤلاء الممتازين والقلّة من الناس يمتلكون جهود فريد مصحوبة بنوع من التسامي والانفعال الحاد والخلاق تنتشد المطلق والإتحاد مع الله⁽²⁾.

إن هذه الأخلاق المفتوحة حسب هذا الطرح هي أخلاق تلبية نداء البطولة وتختلف عن الأولى من حيث الطبيعة، تخص هؤلاء القلة من الناس، لأن هؤلاء هم الذين يستطيعون خدمة الإنسانية ويجسدون قيمها العليا ويعملون على توجيهها نحو عالم المطلق والخير بتجاربيهم الصوفية والروحانية⁽³⁾.

بالإضافة إلى ذلك نجد القلة التي اختارها برغسون هي المتصوفة، والمتصوفة هم الذين يستطيعون تجسيد هذه القيم الأخلاقية المفتوحة، كما أن التجربة الصوفية هي مصدر القيم الأخلاقية الكاملة والمطلقة في نظره، إن الكثير من العواطف والإحساسات المتوفرة لدى الإنسان المتصوف هي نابعة من إحساس يدعى الإحساس الصوفي وهو

(1) _ محمد علي أبوريان، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 419.

(2) _ المرجع نفسه، ص 420.

(3) _ المرجع نفسه ، ص 421.

إحساس فريد ومتميز يستقر أساسا في التركيبة الداخلية للإنسان، إنه لا يوجد عند كل إنسان ويؤثر في حياته وكل مشاعره وعواطفه وهذا الإحساس كذلك يؤثر به على الإنسانية عامة، أي يقيم علاقة بينه وبينها أساس حب يدعى الحب الصوفي، وعلى سبيل المثال هذه العلاقة الموجودة نجدها بين عناصر الأسرة الواحدة سواء بين الأب والابن أو بين الأم والأب... الخ كلها علاقات قائمة على مبدأ حساس وهو مبدأ الحب والعشرة⁽¹⁾.

فإذن هذا النوع من الصفة أي المتصوفة هم الذين يجسدون مبدأ الأخلاق المثالية والقيم الدينية المطلقة والحيوية، لأنهم هم دائما في اتحاد مع المطلق وهذا ما سببته برغسون ويدافع عنه أثناء عرضه لمسألة الدين، إن برغسون يقسم أيضا الدين كما قسم الأخلاق إلى نوعين الدين الساكن والمتحرك من خلال هذا التقسيم استطاع إثبات علاقة الإندفاع الحيوي بالإله.

الدين الساكن: هو دين كل المجتمعات المغلقة والبدائية غير المتحضرة، وهو وليد التصورات العقلانية المغلقة للإنسان عن طريق نسجه للعديد من الأوهام والخرفات والأساطير المخالفة للعقل، والتي استطاع بها أن يقنع نفسه في الكثير من المسائل داخل إطار الجماعة التي ينتمي إليها مثلا كالإيمان بفكرة الخلود، وهذه الأساطير والخرفات تلعب في هذا الإنسان الدور الذي تلعبه الغريزة في الحيوان، وهذا الدين في اعتقاد برغسون هو دين مغلق لا يقدم نموذج القيم الدينية المثالية التي تستطيع تغيير وتوجيه الإنسانية وبالتالي هذا النوع من الدين يجب تجاوزه، وهناك الدين المتحرك: وهو الدين الذي يتجاوز حدود الجماعة المغلقة، وهو دين المجتمعات المنفتحة، كما أنه وليد التجربة الحدسية وليس الغريزة، والهدف منه هو تحقيق أواصر العلاقة بين الله والإنسان، والترفع عن كل ملذات الحياة والزهد فيها، ومن سماته كذلك تحقيق الراحة

(1) _ ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999،

والسعادة والطمأنينة للإنسانية، إنه الدين الذي يدعوا إلى قيم التعايش والتسامح بين الناس والقضاء على كل الخرافات والأساطير والمعتقدات الناشئة بينهم، وهذا النوع من الدين لا يمكن أن نجده إلا عند كبار الصوفية هؤلاء الذين في اتصال دائم مع قوة خفية هي الإندفاع الحيوي هذا الأخير الذي يخلق فيهم حب الحياة وحب الله وحب الإنسانية جميعاً⁽¹⁾.

عندما نقول المتصوفة هم الذين يمثلون القلة من الناس الذين يمتلكون قوة اتصال عميقة لها علاقة بالإندفاع الحيوي في الحياة والذي يستمد أصوله من القوة الإلهية، ولهذا يقول برغسون: "حصيلة التصوف هو قوة اتصال، ونتيجة لذلك هو في تطابق جزئي مع الجهد الخلاق الذي يبدو على الحياة، وهذا الجهد يأتي من الله إن لم نقل هو الله ذاته. وكبار المتصوفة يمتلكون فردية تخترق الحدود المرسومة للأجناس بماديتها، والتي هي تابعة وممتدة نحو الفعل الإلهي"⁽²⁾.

من هنا تكون التجربة الصوفية، التي يقدمها برغسون، هي الصوفية المسيحية، فالمتصوف المسيحي يمتلك صورة مطلقة تعبر عن أنه يمتلك قوة اتصال بالجهد الخلاق والحيوي الذي يوجد في الحياة وفي تطابق قوته مع هذا الجهد أصبح دائماً في اتصال واتحاد مع الحضرة الإلهية وعلى ذلك تكون عملية الخلق والإبداع التي تميز الحياة أصلها هو الله عن طريق ذلك الإندفاع أو الوثبة الحيوية، ولهذا فالتجربة الصوفية هي كواسطة بين الحياة والله لأن القيم الإلهية التي تتجسد في الحياة عن طريق الوثبة الحيوية أو الإندفاع الحيوي لا تستطع أي تجربة أن تكشف عنها غير التجربة الصوفية خاصة المسيحية.

⁽¹⁾ _ محمد علي أوبريان، تاريخ الفكر الفلسفي الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص422.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, les deux source de la morale et de la religion, 4^e édition, Quadrige, puf 1990, P.233.

هذا، وعندما يؤكد برغسون أهمية التجربة الصوفية المسيحية يقول: "إن الصوفية الكاملة هي صوفية المسيحيين الكبار لنترك في هذه اللحظة مسيحياتهم، لنرد الإعتبار لصورتها دون مادتها"⁽¹⁾ هكذا التجربة الصوفية المسيحية فينظر برغسون هي التي تستطيع الكشف التجربة الحيوية التي تحدث في الحياة لأنها تستمد أصولها من الله، ومن ثم فالمتصوفة هم واسطة بين الناس والله على أساس أنهم يمتلكون نصيب من الإندفاع الحيوي الذي هو في الحياة يدعى اندفاع الصوفي، وفي نظر برغسون عندما يقول الصوفية المسيحية يعني أنه لا تهمه مسيحية المسيحيين بقدر ما تهمه صوفيتهم التي تعد النموذج الأمثل الذي يتضح من خلاله الطابع الحيوي للحياة.

كذلك نجد أن النفس التي يتمتع بها المتصوف المسيحي هي نفس تملك كل الاستعداد الداخلي لكي تستقبل ذلك الإشراق والنور الذي يقذف إليها من الله ومن ثم تشكل نصيباً من حضرته، وتلك النفس التي يحملونها التي شبيهة كما يؤكد برغسون بالآلة المقاومة حيث تسعى دائماً لأن تقصي في إطارها كل ما من شأنه يجعلها غير نقية وصافية لكي تبقى مقاومة ولينة ومهيأة لكي يستخدمها الله.⁽²⁾

انطلاق من هذا تكون النفس الصوفية هي النفس التي تستطيع أن تصل إلى حد النشوة والتأمل الإلهي وتصبح مكونة ومزودة بالطاقة الإلهية كما لو أنها تأتي من السماء إلى الأرض رغبة في أن تخبر الناس بأن كل ما يحدث في الحياة التي نراها أمام أعيننا⁽³⁾ وعندما تؤدي النفس هذه الوظيفة يتأكد بأنها نفس تواقفة تحمل بداخلها حب هو الحب الصوفي الذي اكتسبته من الله، وبرغسون عندما يصف لنا هذا الحب يقول: "إن الحب الذي يلتمس ليس ببساطة حب الإنسان لله بقدر ما هو حب الله لجميع الناس، في الله، وبالله، فهو يحب الإنسانية حبا إلهيا"⁽⁴⁾.

(1) _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p. 240.

(2) _ ibid. p.245.

(3) _ ibid. p. 247.

(4) _ ibid. p. 247.

يتبين حسب ذلك أن هذه النفس الصوفية هي التي تؤدي عمل ما يعرف بالإندفاع أو الوثبة الحيوية لأنها هي من يكشف لجميع البشر عن السر واللغز الداخلي للحياة، وهذا ما جعل برغسون يتقاطع مع الفلاسفة الذين يفسرون التطور الذي يحدث في الحياة تفسيراً عقلائياً فقط، بل المتصوفة هم الذين يستطيعون في نظره أو يقدموا شيئاً للفلاسفة والعلماء في هذا المجال. وحتى في مسألة العلاقة بين الناس جميعاً، وبين الظواهر الموجودة في الحياة، فبعض الفلاسفة وتقريباً كل العلماء يتحدثون عن هذه العلاقة باسم العقل باعتباره الجوهر المشترك بين البشر، ربما نأخذ بموقف الفلاسفة والعلماء هنا لكن لا نتجاهل دور المتصوفة وكل تجاربهم السامية التي تهدف إلى إقامة علاقات بينهم وبين والإنسانية جميعاً أساساً مبدأ الثقة والحب، والإيمان المطلق⁽¹⁾.

هذا الحب المطلق الذي يكنه المتصوفة للناس وهو حب إلهي مطلقاً و كما يقول عنه برغسون: " هو أصل كل حساسية وعاطفة، وأصل العقل، مثل باقي الأشياء، هو في تطابق مع حب الله، هو حب كل شيء، موهوب لكل من يستطيع أن يعرف سر الخلق، هو ماهية ميتافيزيقية أكثر منها أخلاقية يسعى بها المتصوف وبفضل الله إلى خدمة الإنسانية"⁽²⁾.

يتبين من خلال ذلك أنه في نظر برغسون هناك سر في عملية الخلق والإبداع التي تحدث في الحياة هذه العملية تتكشف لنا من خلال هذا التسامي الروحاني والحب المثالي لله الذي نجده عند المتصوف خاصة المسيحيين الذين يمجدون الإيمان عن العقل.

بناءً على ذلك يكون برغسون من بين الفلاسفة الذين جردوا التجربة الصوفية من كل المبادئ العقلانية لكن يا ترى لماذا؟ يمكن القول هنا أن المتصوفة المسيحيين في

(1) _ مصطفى غالب، برجسون، المرجع السابق، ص ص 124_125.

(2) _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p. 248.

حد ذاتهم يعترفون بأن التصوف غني عن العقل بل وتشكله مجموعة من الإلهامات الحادة والنشوات الفائقة، والانفعالات الخالصة، بالإضافة الى ذلك نجد أن التجربة الصوفية مصحوبة بتصورات إلهية تبين مدى وجود اتصال عميق بالله⁽¹⁾.

كذلك برغسون حينما يتكلم عن هؤلاء المتصوفة المسيحيين ليس معناه أنهم يرون الله مباشرة وإنما هم في علاقة وطيدة معه والتي تتضح عبر ذلك التضرع والميل والنزوع الشديد والاتحاد الكلي معه، كما أن هؤلاء المتصوفة لم يضيفوا أفكار وتصورات تضلل العقائد المسيحية أو ما إلى ذلك وإنما آمنوا إيماناً مخلصاً بتلك الحقائق⁽²⁾.

لكن إذا كان برغسون يؤكد بأن الإندفاع الحيوي الذي هو جهد خلاق في الحياة وتجسيد حقيقي للتجربة الإلهية هل هو الله في حد ذاته كما يعتقد الكثير من الفلاسفة والعلماء أم أنه غير ذلك؟

هذه المشكلة جعلت من الكثير من الدارسين للفلسفة البرغسونية يعتبرون أن الإله البرغسوني هو الوثبة الحيوية، أو هذا الإندفاع الحيوي، وهناك من يعتقد كذلك بأننا أمام إله قابل للتغير والنمو بشكل مستمر وبالتالي فمذهب برغسون يتقارب مع مذهب وحدة الوجود عند سبينوزا ما دام هو مذهب ذو نزعة واحدة وأن الإله هنا هو المنبع الأصلي للحياة والمادة، وعملية الخلق هذه تتجلى في الأنواع الموجودة التي تحيا في الحياة وفي حركة المادة، ومن هنا فالوظيفة التي يؤديها الإله البرغسوني في كل مسرحية الحياة التي تحدث عنها بقيت مجال خصبا للشك والتخمين وسط المفكرين والفلاسفة⁽³⁾.

(1) _ جلال صادق العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012، ص205.

(2) _ المرجع نفسه، ص 206.

(3) _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص 176.

يقدم برغسون حلول لكل هذه الأسئلة التي بقيت عالقة في فكره وهو يؤكد أن الإله بعيد عن أن يكون ذلك الذي تكلمت عنه الفلسفات السابقة أو ما آتت به الديانات السابقة من تفسيرات حوله، أو بمعنى آخر لا يشترك في صفاته مع الإنسان الذي هو عاقل، مكلف ومخلوق، يتمتع بوجود مرئي، بل عكس ذلك إنه الإله الذي يفوق العالم الوعي، المادة، والعقل أو بعبارة أدق ليس الإله الذي يتصوره العقلانيين، لكن في نفس الوقت حاضر معنا ولا يمكن الكشف عن طبيعته ووجوده دون معرفة تلك الدراما الخلاقة والمبدعة، التي يشكلها الإندفاع الحيوي أو الوثبة في الحياة، وهذا كله لا يتجلى لنا في اعتقاد برغسون ما لم ننفذ إلى صميم إرادتنا الداخلية العميقة عن طريق الحدس الصوفي، لأن الله بالمعنى البرغسوني ليس هو الإله الذي يخلق الشيء من اللاشيء أو من عدم⁽¹⁾.

هنا يتبين لنا أنه لا يجب الخلط بين ما يعرف بالإندفاع أو الوثبة الحيوية والله فالله هنا ليس هو الإندفاع، وإنما هذا الأخير هو التجلي الحقيقي له في الدراما الكونية الخلاقة التي يوجد فيها تغير ونمو الأنواع، وكما ذكرنا سالفاً لا يتضح ذلك الإندفاع والخلق الذي هو في مشهد الحياة ما لم تكون التجربة الصوفية لأنه كما يقول دلوز: "الصوفي هو الذي يلعب بكل (عملية) الخلق الذي يخترع تعبيراً لها أكثر ملائمة بقدر ما يكون أكثر ديناميكية. إن الروح الصوفية، الخادمة لإله منفتح ومتناه (تلك هي سمات الإندفاع الحيوي) تحرك بنشاط كل الكون وتعيد إنتاج انفتاح كل شيء فيه ليرى أو ليتم تأمله"⁽²⁾ أي أن عملية الخلق هنا تتجسد كذلك عند الصوفي وهو الوحيد الذي يستطيع الكشف عن الصيرورة والإبداع التي تخضع لها الحياة على أساس أنها في اتحاد مع الله عن طريق الحب الذي يدعى الحب الصوفي، وبفضل هذا نستطيع

(1) _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص177.

(2) _ جيل دلوز، البرغسونية، المرجع السابق، ص132.

معرفة المبدأ الحقيقي للحياة والذي هو قوة خلاقية تدعى بالقوة الحيوية أو الإندفاع الحيوي.

لهذا فالحياة هنا ليس كما يعتقد أنصار النظريات العلمية والتقنية السابقة، التي حاولت تفسيرها طبقا للقوانين العلمية والفيزيائية الصارمة. إلى هنا يتأكد أنه في نظر برغسون لا يجب أن ننكر دور تجارب كبار المتصوفين دائما لأنه عن طريق تجاربهم ينكشف لنا لغز الحياة ومحرك الدراما التي توجد فيها لأن ذلك يؤكد ويثبت لنا أن لالإله دور كبير في تلك الدراما الكونية المتغيرة لكن بالكيفية الغير المباشرة وفي الحقيقة هذا ما تجاهلته النظريات المادية العلمية السابقة كداروين، سبنسر، لامارك وغيرهم.

وعلى ذلك فالحياة مستمرة ومتغيرة في الزمان كما أنه ليست محددة بخطة سابقة وكل الصور التي تظهر فيها إنما هي وليدة القوة التي تدعى عند برغسون بالإندفاع الحيوي الذي يمثل التجربة الإلهية فيها، لكن التصور البرغسوني لله يختلف عن اللاهوت التقليدي⁽¹⁾.

انطلاقا مما سبق نجد أن برغسون بهذا الطرح لم يرفض إطلاقا كل التصورات السابقة التي تشكلت حول مسألة التطور الذي يحدث في الحياة، بل ظل متحفظا لبعض المزاعم التي جعلها سندا لبناء نظريته في التطور وعلى سبيل المثال إذا كانت الداروينية تعتقد أن التطور والتغير الذي يحدث داخل الخلية الملقحة هو المسؤول عن التغيرات التي تحدث فيما بعد عن الكثير من الأجيال اللاحقة أي تنتقل من جيل لآخر، فإن برغسون يدعم هذه الفكرة و جعلها كذلك فكرة لا تكتمل ما لم يحضر معها التصور اللاماركي وهو أنه لا بد من قوة مسؤولة عن هذا التغير والتطور الذي يحدث داخل الخلية هذه القوة التي اصطلح عليها برغسون بالإندفاع الحيوي الذي يساهم في خلق أشكال جديدة داخل الخلية الواحدة، عكس ما كان يعتقد سبنسر أيضا من أن

(1) _ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 535.

التطور داخل الخلية هو تطور آلي ناتج لتأثيرات الضوء مثلا هذا الطرح يستبعده برغسون، لأن عملية التطور هنا هي عملية خلاقة لا تتدخل فيها الشروط الطبيعية أو كل المؤثرات البيئية، فالإندفاع الحيوي هو أساس كل التغيرات التي تبدوا في الخلية وفي كل الأشياء الأخرى وهذا هو الطابع الحيوي للحياة⁽¹⁾ بهذا الطرح استطاع برغسون أن يفند آراء الكثير من العلماء خاصة علماء البيولوجيا والطبيعة الذين يرجعون معظم القوانين التي تتحكم في كل الكائنات سواء العضوية أو غير العضوية وفي الحياة عامة هي قوانين طبيعة مادية ضرورية، و لهذا برغسون كما يقول جورج مونو: "يرفض حبس العفوية الأساسية للحياة، في إطار محدد من أي نوع"⁽²⁾

أيضا عندما يبين برغسون أن المتصوفة هم القلة من الناس المتميزين إنما الهدف من ذلك هو تأكيد دور المجهود الفردي الذي بذلوه والطابع الحيوي الذي يطبعهم لأن خلقهم بلغ بذلك أرقى مستويات الخلق والإبداع كما أن هذا التجسد الحقيقي لتجاربهم في المجال الديني والأخلاقي، يشبه إلى حد ما القوة الحيوية التي تسير خلف التطور في الحياة أي هناك عفوية تعمل على خلق الصور التي تتجلى من خلال التغير الذي يحدث في الأنواع وكل الأجناس بل وجميع الموجودات⁽³⁾.

كما أن الجهد الذي يبذله المتصوف كله هنا هو تحقيق الحب الإلهي ورضا والله هنا له دور أساسي في دعم تلك الفئة كلما كان الإتصال أقوى أو وثبة الحب التي هي خلاص للإنسانية أو كما يقول: "إن وثبة الحب التي تعمل على رفع الإنسانية إلى مستوى الله واكتمال الخلق الإلهي ذلك ما كان له أن يكون دون مساعدة الله ذاته"⁽⁴⁾.

(1) _ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 536.

(2) _ جورج مونو، المصادفة والضرورة محاولة في الفلسفة الطبيعية لعلم الحياة الحديث، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975، ص 42.

(3) _ المرجع نفسه، ص 209.

(4) _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.250.

يتضح هنا أن الحب الذي يتمتع به المتصوف هنا هو حب يهبه الله، وذلك عن طريق تقوية علاقته معه، وبمجرد أن يتحقق الإتحاد الإلهي إن صح التعبير يشارك ذلك المتصوف في حضرة الله، وله كل الحرية في معرفة تلك الصيرورة والقوة الخلاقة التي تميز الحياة بل هو الذي يحمل ذلك السر للإنسانية كلما كانت في غفلة عن ذلك أي أنه يحاول الترفع بها إلى أعلى درجات الله، فكلما ارتفعت في درجات العالم الإلهي كلما انكشف لها معنى الحياة وهذا أساسا جهد كبير يقع على عاتق المتصوف إن لم نقل هي معاناة من أجل الظفر بالمشاركة في الحضرة الإلهية.

يؤكد برغسون أن الصوفية لا تمنح لنا أي شيء ما لم نعاني فيها وعلى العموم هناك الكثير من الناس الذين يتخيلون أن التجربة الصوفية هي تجربة واضحة وبسيطة يسيرة، كأن نتصورها كالدين عن طريق العقل، لكن من جهة أخرى لا يمكن للدين أن يكون بدون حضور هذه التجربة الإلهية العميقة، وهذا الإنفعال المتسامي، أو كما يقول: "إن الدين من الصوفية بمثابة التعميم من العلم. أين نجد التصوف يوجد أمامه وأمام الإنسانية التي عمل على تهيئتها لكي يستوعبها صوفيون آخرون هم كذلك في الدين المتعلم، وبهذا الدين تكون صوفيتهم متشربة من هذا الدين لأنها بدأت به"⁽¹⁾ هذا يدل على أن الصوفية لا يمكن أن تتفصل عن الدين لأنها أخذت منه الكثير إن لم نقل كما يثبت برغسون بدأت به وعندما نقول الدين هنا يقصد به برغسون العقيدة المسيحية، وبالتالي هؤلاء المتصوفة نهلوا الكثير منها وجل تعاليمهم وتجاربهم بدأت بالتعاليم بالمسيحية.

هذا ما يؤكد برغسون كذلك من أن المسيحية والصوفية وجهان لعملة واحدة بحيث كل واحد منهما هو شرط للأخر وهذا ما لا يمكن إنكاره أو الاعتراض عليه⁽²⁾.

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.253.

⁽²⁾ _ ibid. p. 253_254.

وبناء على ذلك فالصوفية الأصيلة عند برغسون إنما بدأت بالمسيحية ودليل ذلك أغلب التجارب التي سجلها تاريخ التصوف كانت تجارب المسيحيين ولو أن برغسون يعترف ويصرح بذلك كما ذكر سالفاً، لأن هؤلاء إنما استطاعوا أن يسموا بالإنسانية إلى أعلى مستوى والعمل على جمع شملها ، وتلقينها فلسفة الحياة الحقّة ومن هنا هذا هو الدور الأساسي الذي لعبته المسيحية أمام الصوفي.

ومن الأمثلة التي توضح لنا التقارب بين الصوفية والمسيحية نجد الحب الذي يتكلم عنه برغسون هنا هو نفس الحب في المسيحية الذي تكلم عنه الكثير من الفلاسفة من أمثال كيركيغارد الذي اعتقد بأنه الحب الذي لا يقف عند حد الأشياء أو عند فرد من الأفراد وأن المسيحي هو الذي يصل إلى الحب الصحيح والمتمثل في الحب الكلي السرمدى⁽¹⁾.

وربما يقال أيضاً بأن التصوف هو مجرد هروب من الحياة وما تفرضه من واجبات وكأن الصوفي هنا يحمل نوع من الأنانية البالغة، كونه يريد فقط الانغماس في الإلهامات والانفعالات التي هي بمثابة لذة بالنسبة له، وهذا وما جعل الكثير من علماء النفس ينتقدون المتصوفة على أساس أن مهمتهم فقط هي الاختفاء في الأماكن الدافئة، لكن النظر إلى التصوف من هذه الوجهة قد لا يمكن أن يتضح لنا المعنى الأصلي له ولذلك ينبغي أن ننظر للتصوف بنظرة كلية شمولية وليس نظرة جزئية⁽²⁾.

هذا النقد بالتحديد يوجه لبعض المتصوفين لأن التصوف متعدد ومختلف ومثال ذلك نجد التصوف الهندي هو تصوف يقع داخل هذا المجال أي فيه الأنانية المفرطة عكس التصوف المسيحي مثلاً والذي يستبعد الأنانية، ويسعى إلى خدمة الإنسانية ومحاولة إشراكها في الحب الإلهي الكلي، ذلك الحب الذي لا نهاية ولا بداية له⁽³⁾.

(1) _ حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركيغارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر(دط)، 2001، ص141.

(2) _ ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، المرجع السابق، ص401.

(3) _ المرجع نفسه ، ص402.

كذلك معظم رجال الصوفية كانوا يتوفرون على عقول كبيرة تسع لفهم كل شيء في العالم لأنها عقولهم عقول موهوبة وهم أهل للعمل، وخير دليل على ذلك، نجد أن جميع المؤسسات والجمعيات الدينية التي عملوا على تأسيسها لقيت ترحيبا كبيرا في الإنسانية عموما وبالتالي لا يمكن الشك في قدراتهم العقلية، وهم أهل للباسطة ويفضل هذه البساطة يستطيعون مواجهة كل الاعتراضات التي تقف أمامهم في الحياة، ومن ثم لا مجال للإنسانية كي تخرج من انغلاقها نحو الإنفتاح في غياب التجربة الصوفية عند برغسون وهذا هو المبدأ الأساسي بالنسبة لبرغسون والذي يمثل خلاص الإنسانية الكلي⁽¹⁾.

استنادا لما سبق يتأكد حسب برغسون أنه لا يمكن أن نستغني عن التجربة الصوفية في حياتنا كما أن هذه التجربة من الضروري أن تكون كدعم للتجربة العلمية لأن كلاهما مكمل للأخر وحسب برغسون على العلم أن يستجد بالتجربة الصوفية بحكم أنها تستطيع أن تقدم له ما لا يستطيع أن يقدمه هو بالذات في كل مراحلها التاريخية.

⁽¹⁾ _ زكرياء إبراهيم، برغسون، المرجع السابق، ص203.

المبحث الثالث: التصوف كتجربة للعلم.

بعد الهجمات التي شنّها برغسون على كل التجاوزات التي أحدثها العلم التقني في الحياة نجده يحاول أن يقدم لنا بديلا على أساسه يستطيع العلم أن يضع حدودا لنفسه ويجد دعما كبيرا فيه، هذا البديل الذي اقترحه برغسون متمثلا في العود إلى التجربة الصوفية أي علينا أن نؤمن بأن التصوف هو التجربة الروحانية العميقة التي تستطيع أن توجه العلم توجيهها سليما حيث يحقق الأهداف التي يسعى لبلوغها في الحياة، هذا، وتكون التجربة الصوفية كتجربة مكملّة للعلم، ولهذا في اعتقاد برغسون منذ قرون طويلة كان العلم عن طريق العقل يبني روح إنسانية مادية، هدفها الوحيد هو تحقيق مطلب الحياة المادية، في حين نجده يلغى الروح الحيوية التي تلبّي مطلب الحياة الروحية لصالح الروح المادية، كما أن الروح الأولى تعتمد على مبدأ مادي، أما الثانية تعتمد على المبدأ الروحاني.

إن الروح الصوفية متميزة عن الروح العلمية كونها تستمد تمايزها من التجربة الصوفية ذاتها وهذه الأخيرة هي عبارة عن معركة شعورية داخلية يعانيتها المتصوف داخل ذاتيته من أجل إقامة علاقة مباشرة مع الخالق⁽¹⁾، وهذا الخالق هو الله ومن خلال هذه العلاقة يدرك مغزى الحياة والقيم المثلى فيها، وهذا ليس إدراكا يرقى إلى مستوى الله تماما، وإنما على الأقل يحس ويعاني ذلك التغير والخلق الذي يحدث في الحياة وفي كل الموجودات التي تحيا بداخلها.

كما نجد أيضا المتصوف في نظر برغسون ليس مثالي فقط بقدر ما هو واقعي أيضا كما أنه يعتمد على تجربة اللاشعور بجانب التجربة الشعورية، هذه التجربة باطنية عميقة، تسعى للرفع والسمو بالنفس إلى مرتبة الحضرة الإلهية أو ما يعرف بالحضرة الروحانية الخالصة أين تتجلى فيها علاقتها المباشرة مع الله ومع البشرية

(1) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص143.

جميعاً إنه اتحاد كلي قائم على الحب السرمدى، وبهذا تكون التجربة الصوفية هنا عند برغسون تجعلنا نشارك مشاركة مطلقة في مطلق أعظم لا يكون إلا الله وفيه نستمد كل الحقائق والتصورات والاستدلالات التي لم تنتجها عقولنا لأنها تفوقها⁽¹⁾ انطلاقاً من هذا الطرح يكون برغسون قد أعد أمام مجال الفلسفة والعلم مجال أكثر عمقا وهو مجال التصوف لكن هذا ليس إنكاراً لدور الفيلسوف أو العالم وإنما هذا يعتبر دعم كبير لهما. يكون المتصوف هنا حسب برغسون ليس هو الفيلسوف بآتم معنى الكلمة ولكنه قد يجيب على الكثير من المسائل التي يطرحها الفيلسوف أو الفلسفة عموماً، مثال ذلك مسألة العدم ربما تكون عند الفلاسفة أمراً معقداً، كل فيلسوف بوجهة نظره ولا توجد هناك إجابة مقنعة تماماً، لكن عند المتصوفة، لا يوجد ما يعرف الخواء واللاوجود، بل يوجد هناك الامتلاء لأنه الله خلق كل شيء عن طريق الحب، أيضاً مسألة الخلق، التطور وغيرها من المسائل ومن هنا وصل برغسون إلى أن التجربة الفلسفية هي تجربة العالم السفلي، أما التجربة الصوفية هي تجربة العالم الإلهي الأبدي وهذا ليس إنقاصاً لدور التجربة الفلسفية بقدر ما أن برغسون يريد أن تكون لها تجربة مكملة لها⁽²⁾.

كذلك بالنسبة للتجربة العلمية تحتاج إلى التجربة الصوفية، هذا جعل الكثير من دارسي برغسون إلى اعتباره، رجل دين ولا هوتي، متصوف، وأنه اهتدى في نهاية أيامه خاصة مع مؤلفه الموسوم بـ"منبع الأخلاق والدين" إلى المسيحية، لكن هذا لا يمنعنا من القول بأن التجربة العلمية اليوم في أمس الحاجة لتجربة تقومها وتكملها وفي رأي برغسون هي التجربة الصوفية، فعندما يتكلم برغسون عن مسألة الدين الحركي الذي ذكرناه سابقاً، هو تعبير حقيقي وكشف صادق لتجربة الاندفاع الحيوي، لكن هذا الطابع الذي يتميز به الدين ليس فقط الطابع الروحاني أو السيكلوجي وإنما يتدخل فيه

(1) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص144.

(2) _ المرجع نفسه، ص 145.

حتى الطابع الأنطولوجي، لأنه لو كان برغسون لا هوتيا كما يعتقد البعض فلماذا لم يتكلم عن بعض المسائل المتعلقة بالعقيدة أو الدين المسيحي كالخطيئة مثلا والتي تكلم عنها الكثير من الفلاسفة كالوجودي المؤمن كيركغارد، أيضا لماذا لم يحدثنا عن مسألة التبشير واللفظ الإلهي فإذا هذا ما يعكس الموقف المتخذ اتجاه برغسون⁽¹⁾.

أيضا ما يريد برغسون أن يقرره من خلاله كل فلسفته هنا خاصة الأخيرة مع مؤلفه منبع الأخلاق والدين هو تبيان حقيقة مفادها أن اهتمام العلم منذ البداية كان بالمادة وليست الروح، هذه الأخيرة التي مثلت بالنسبة له مجرد نشاط دماغي لا أكثر وهذا ما عرضه برغسون في كتابه "المادة والذاكرة" من أن الروح مسؤولة عن المادة فمثلا الجسم رغم كل الوظائف التي يؤديها تبقى بدون معنى دون حضور تلك الروح التي توجد بداخله، ولذلك نجد أن العلم اليوم عمل على تضخيم دور المادة دون الروح فتوصل إلى بناء حضارة شامخة وهذه الأخيرة آمنت بمبدأ أساسي وهو على الإنسان أن يجعلها النموذج الأمثل في خدمة حياته ووجوده وبناء كل مستقبله⁽²⁾.

إن برغسون ضمن الفلاسفة لم يدع هذه المسألة تمر هكذا، وإنما طرح سؤال لا يقل أهمية وهو إلى أي مدى يمكن القول بأن العلم وحده وعن طريق المادة كاف لفهم وتحقيق متطلبات الحياة؟ وهل مطلب الحياة مطلب مادي دون الروحاني؟ فإذا من جهة برغسون على العلم أن يراجع بعض حساباته المتعلقة بشأن الحياة، فالحياة ليست مادة لوحدها ولا روح لوحدها بل هي تكامل هذين الطرفين، وأن الطرف الأكثر أهمية هو الطرف الروحاني وهذه الروحانية يجدها في التجربة الصوفية، إذن يجب في نظر برغسون العمل والتنقيب أكثر داخل أنفسنا للظفر بالحقيقة التي تؤكد لنا معنى الحياة، لأن تأكيد دور التجربة الباطنية والداخلية الروحانية ذلك يبين لنا ما يوجد ويتغير في الواقع والحياة عامة.

(1) _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص146.

(2) _ المرجع نفسه، ص147.

إن الروح في الحياة اليوم أصبحت لا تؤمن إلا بالعلم وهذا هو هدف الروح العلمية أن تحيا حياة صناعية، هذه الحياة التي أصبحت اليوم حبيسة العلم والتقنية وما إلى ذلك إنها حياة غير متوازنة ومكتملة، بل غيرت مجرى الإنسانية من جهة ومن جهة أخرى أعلنت عن تدهورها في عدة جوانب كالجانب الروحاني، لقد أصبحت تتقوم بالجانب المادي والعلمي والتقني، ولهذا إن الإندفاع الحيوي عندما بلغ ذروته عند العقل بدل الغريزة أكثر كان ذلك من أجل خدمة الإنسانية، وبناء حياتها على الوجه الأكمل لذلك كان على العقل هنا من منظور برغسون أن لا يقصي الجوانب التي تبني عليها الحياة البشرية، وكان عليه أن ينتج سعادتها، وما اتضح اليوم هو عكس ذلك وهذا العقل أصبح سجين المادة ولم يستطيع تجاوز ذاته بل أعلن انغلاقه⁽¹⁾.

الروح أصبحت اليوم تؤمن بالمادة، وهي روح علمية، هذه الأخيرة بحاجة ماسة إلى روح أخرى تشد أزرها، وتكملها، إنها الروح الصوفية روح كبار الممتازين هذه الروح التي تستطيع أن تكشف وتبين حقيقة وجودنا ومستقبلنا، والتصوف هنا حسب برغسون ضروري من حيث هو تجربة العالم الأعلى، وبه نستطيع فك عقد المشكلات التي تعترضنا كمشكلة الوجود، وطبيعة الله، أو كما يقول برغسون: "إذا كان هذا هو التصوف حسب ما نقوله فيجب أن يعمل على تقديم وسيلة يستعرض فيها حلا تجريبيا لمشكلة الوجود وطبيعة الله، ولا ندري الآن كيف تقدم الفلسفة هي الأخرى ذلك"⁽²⁾ فإذن ما تقدمه التجربة الصوفية عند برغسون قد يفوق ما تقدمه الفلسفة والعلم معا وهذا لا يعني أن برغسون يقلل من دور العلم والفلسفة وإنما فقط يريد أن يعيد الاعتبار لتلك العلاقة فيما بينهما لأنه ينظر إلى هذه العلاقة في تكاملها وليس في انفصالها.

يضيف برغسون إلى هذا الطرح وهو يقول: "في الواقع خبرة كبار المتصوفة فريدة واستثنائية ولا يمكن مراقبتها من طرف جماعة أو عامة من الناس، ونتيجة لذلك

⁽¹⁾ _ مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص148.

⁽²⁾ _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.255.

لا يمكن مقارنتها بالتجربة العلمية و إلا لا تساهم في حل المشكلات⁽¹⁾ معنى ذلك حسب برغسون رغم وجود تكامل فيما بين التجريبتين العلمية والصوفية إلا أنه هناك ما يميز التجربة الصوفية عن التجربة العلمية فيما يلي:

_ التجربة الصوفية هي تجربة تنشد العالم الأعلى، وتستدعي النفس التواقة التي تريد أن تقيم علاقة مع الله عن طريق ذلك الحب المطلق والأبدي.

_ الروح الصوفية روح تمجد العودة إلى الباطن والعمق الذاتي من أجل معرفة كل الحقائق التي توجد في مستوى السطح الخارجي معرفة شمولية وكلية.

_ الروح العلمية هي روح تطلعنا على الحقائق الجزئية مجالها العلم والعلم يبقى نسبي أحيانا وهي تسعى لمعرفة الجوانب المادية في الإنسان والحياة فقط، ولا يهملها الجوانب الروحانية فيه وهذا ما يعارضه برغسون.

بناء على ذلك يحاول برغسون أن يجد حلا دقيقا لهذه الأزمة التي كان يعاني منها الفكر المعاصر خصوصا الفكر الغربي، ذلك الفكر الذي صب كل اهتماماته في بناء الحضارة العلمية والتقنية هذه الأخيرة التي جعلت حياة الإنسانية دائما في غموض خاصة عندما فقدت الكثير من الجوانب والأسس التي هي من المفروض تنطلق منها، وهذه الأسس والجوانب هي المتعلقة بالمجال الروحاني.

وعلى هذا الأساس كانت الإنسانية تعيش عصر الفراغ الروحاني، منذ القرن السابع عشر عندما أصبحت السلطة سلطة العقل، والذي أوهمنا بأن معنى الحياة يوجد في الحياة ذاتها، بل بالعكس كما يقال "ليس معنى الحياة كامنا في الحياة، كما يكمن الثعبان في حجره، أو كما يكمن الجنود في مخابئهم، وإنما يكمن معنى الحياة فينا نحن أكثر مما يكمن فيها"⁽²⁾ ومن هنا لقد كانت حضارة العلم تنتج التفرقة بين العقل والقلب، في حين أن العلاقة بين هذين الطرفين علاقة تكامل، فلا يمكن مثلا للنشاط الوجداني

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.260.

⁽²⁾ _ زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1971، ص34.

الباطني أن ينفصل عن النشاط العقلي أو الفعلي، والتجربة الوجدانية هي أساس التجربة العلمية والعقلانية وإلا لا يمكن أن تستقيم الحياة⁽¹⁾.

نفس الشيء بالنسبة للحضارة التي قدمها العقل الإنساني منذ مطلع النصف الثاني من القرن التاسع عشر حتى بداية القرن العشرين، هي حضارة علمية لا تعترف بدور الذات والروح في استقصاء الحقائق والماهيات أو فهم الحياة عموماً، كما أنتجت الروح العلمية، إنها حضارة حيادية تؤكد دور البدن أكثر من الروح.

إن حسب هذا المعنى العلم عموماً هو بحاجة أمس إلى الكثير من التجارب الروحانية الوجدانية خاصة الصوفية كما ذكرنا على أساس أنها هي الكفيلة والمسؤولة عن توجيهه، مثال ذلك العلم يعتمد على الجسم أكثر من الروح، والجسم لا يمكن أن يؤدي الكثير من وظائفه دون وجود تجارب الروح، ومثال ذلك أيضاً نجد أن العلم قد يفسر عملية نشأة الكون انطلاقاً من قوانين علمية فيزيائية وكيميائية وتبقى حقائق نسبية، لكنه عاجز عن الكشف عن المغزى الحقيقي للكون وأن ورائه قوة روحانية حيوية مطلقة تتحكم في تطوره وتغيره، ومن ثم مهما بلغت التجربة العلمية في إنتاج الحقائق تظل دائماً تجربة طموحة إلى تجربة روحانية وهذه التجربة الروحانية التي اختارها برغسون هي التجربة الصوفية⁽²⁾.

في الواقع حسب برغسون أن تجربة هؤلاء الكبار المتصوفة والعظماء هي تجربة فريدة واستثنائية وليست متاحة لجميع الناس العاديين، إنها التجربة التي لا يمكن مقارنتها بالتجربة العلمية وهي تساهم في حل المشكلات الكبرى مثل مشكلة الله والوجود⁽³⁾.

(1) _ زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة المرجع السابق، ص 264.

(2) _ المرجع نفسه ، ص 266.

(3) _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.260.

بالإضافة إلى ذلك نجد أن برغسون على غرار الفلاسفة جعل المتصوف في مرتبة إنسان وكأنه يمشي وفقا لمخطط روحاني متعالى من أجل أن يقدم لنا عملية المعرفة المتعلقة بالأشياء ومحاولة الوصول إلى حقائقها المطلقة، وإن كان هناك شك في هذه الحقائق كما يعتقد برغسون لكن لا ينبغي لعامة الناس أن يحكموا على هذه التجربة دون معايشتها⁽¹⁾.

انطلاقا مما سبق تكون التجربة الصوفية تختلف عن التجارب العلمية السابقة التي هي نسبية على العموم، ومهما قدمته من حقائق إلا وهي لا ترقى إلى مستوى الحقائق المطلقة، في حين نجد التجربة الصوفية كما يوضحها برغسون تجربة ليست بسيطة، كما أن مصدرها مصدر متعالى وليس حسي لذلك تستدعي دائما المطلق، والحياة الأبدية، إنها تجربة الله، وهي التجربة الدينية العميقة التي تدعم العلم.

فإن برغسون عندما قدم لنا التجربة الصوفية الحيوية كحل بديل يعمل على دعم العلم هدفه في ذلك إنما هو تبيان أن الدين هو الأساس في الإنسانية وليس العلم لوحده والدين هو دين المتصوفة المسيحيين ورغم كل الاختلافات البارزة التي توجد فيما بين هؤلاء المتصوفة إلا أنهم يشتركون في حقيقة واحدة وهي اتصالهم الروحاني الدائم بالله، كما أن ذلك الإتصال الروحاني ليس متاح للجميع وأنهم من خلال الإتصال الروحاني اكتسبوا ما يعرف بالسلامة العقلية، والطمأنينة التامة والروح الخالصة النقية، الصافية، بالإضافة إلى ذلك يمتلكون يقينا باطنيا عميقا جعلهم يشكلون قادة البشرية، وهذا ما جعل من برغسون يثبت بأن هذا النموذج الديني الروحاني هو الذي يساهم في تقدم الإنسانية⁽²⁾.

نجد أيضا المتصوف من خلال هذه التجربة الصوفية يحمل على عاتقه مسؤولية كبيرة لأنه ملزم نفسه بالناس والأشياء المحيطة به، وبفضل عمله والجهد الذي يقوم به

(1) _ جلال صادق العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، المرجع السابق، ص220.

(2) _ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، المرجع السابق، ص 538

والذي هو مزيج بالقوة الإلهية يعد فاعلية لا نهائية، في الإنسانية، ونتيجة لذلك هو كمن يعيد تشغيل كل ما توقف عن حركته⁽¹⁾ هذا ما يمارسه المتصوف من خلال ذلك الإتحاد مع الله عن طريق ذلك الحب الأبدي وبرغسون عندما أثبت أن الحب الصوفي كاف في حد ذاته، وأنه موضوع العاطفة الدينية، بين بأن هذا الأمر لا شك فيه وهذه هي المرحلة النهائية القصوى والتي هي أساس اندماج إرادة عملنا مع إرادة عمل الله والله هنا هو الذي يؤدي هذا الدور كله وأكثر من ذلك هو الذي يعمل على إنعاشنا بتلك القوة الروحانية والحيوية، والتي من خلالها نعرف حقيقة الحياة وطبيعة الأشياء الموجودة فيها⁽²⁾.

إن الله هنا من خلال ما سبق يعد بمثابة طاقة متعالية ولا نهائية، وهذه الطاقة هي وليدة الحب والخلق الذي يجعل الحياة دائما في تغير وتقدم وحركة غير متناهية نحو تحقيق كل الإمكانيات المستقبلية⁽³⁾ كما لا ننسى بأن الله بهذا المعنى هو شيء يمتلك وجود في ذاته ولذاته وهو قوة لا متناهية، لكنها لا يمكن أن تكون مماثلة ومطابقة لنا ولذاتنا بدليل أن إدراكنا لذواتنا مرتبط بإدراكنا لجسدنا، ومن هذا المنطلق فالله لا يعرف بالجسد أو حياة ماضية سابقة، إنه شيء يتحدد ويتطور ويتضح في حاضر أبدي⁽⁴⁾ ولهذا في نظر برغسون التجربة الصوفية هي التي تبين علاقة الله بالإنسان، كما أن هذا الأخير يجب أن يجعل هذه العلاقة وهذا الإتحاد الروحاني القائم على الحب المطلق كإمكانية في حياته، لأن هذا الحب الأبدي الذي ليس له نهاية هو الذي يجعل منه يحب الأشياء المحيطة به كما يقيم علاقات مطلقة معها⁽⁵⁾.

(1) _ Madeleine Barthélemy-madaule , bergson et Teilhard de Chardin, éditions du seuil, 1963, paris .p.532.

(2) _ Ibid. p.533.

(3) _ Ibid. p.536.

(4) _ Henri houde, bergson leçon de et métaphysique cour psychologie 1, 1^{re} édition, presse universitaire de France, 1990. p.374.

(5) _ Antony Fenouil, bergson mystique et philosophie, 1^{re} édition, presses universitaire de France, 2011, paris. p.98.

هذه هي تجربة المتصوفة المسيحيين، إنها تجربة مطلقة ولا يوجد اختلاف فيها ولا بين المتصوفة أنفسهم، وعندما يصفها لنا برغسون يقول: "يجب علينا أولاً النظر إلى اتفاق الصوفية فيما بينهم، والحقيقة هي الصوفية المسيحية. من أجل إدراك طريقة الوصول إلى مرتبة الإله النهائية، حيث يمرون بسلسلة من الحالات، ربما هناك اختلاف فيما بينها وبين متصوف وآخر، لكنها دائماً هي في اتحاد كبير"⁽¹⁾ أي أن المتصوفة هنا عن طريق الحالات والتجارب التي يمرون بها يتفوقون في حقيقة روحانية وهي الحب الإلهي الذي يجعلهم في حضرة الله دائماً لكي يكتسبوا النور والإشراق الذي يفيض منه.

فضلاً عن ذلك يؤكد برغسون ويقول: "... إذا كانت التشابهات الخارجية بين المتصوفين المسيحيين تتم وفقاً لبعض التقاليد والتعاليم، فإن هذه الموافقة العميقة هي علامة تدل على هوية الحدس التي يمكن تفسيرها عن طريق الوجود الواقعي للكائن لا الوجود الذي يعتقدون به في التواصل"⁽²⁾ يعني ذلك أن بالرغم من الاختلافات البارزة فيما بين المتصوفة الظاهرة، إلا أن ذلك لا ينفي عنهم ميزة التطلع نحو الحضرة الإلهية وذلك كله يتم عن طريق الحدس وأكثر من ذلك الحدس هو الذي يترجم ذلك الجهد، ليتحول بعد ذلك إلى حب عميق يدعى الحب أو العشق الصوفي الروحاني.

يؤكد برغسون أكثر على أن التجربة الصوفية، تعمل على تزويدنا بكل المؤشرات التي من شأنها تكون إضافة وأداة مساعدة للفكر الذي تم الحصول عليه في مختلف مجالات العلم الأخرى، وبذلك ينبغي لنا أن لا نغفل عن هذه التجربة الإلهية لأنه قد نتعثر في الكثير من المسائل التي يطرحها العلم بكل تخصصاته، فنجد التجارب الصوفية تمدنا بالمخارج الكبرى لها والعكس صحيح⁽³⁾، وبرغسون عندما يؤكد على

(1) _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p. 261.

(2) _ Ibid. p.262.

(3) _ Ibid. p.264.

هذا الموقف لا يعني بذلك أنه ينقص من قيمة الروح العلمية بقدر ما يريد أن يجعل لها سندا يحافظ على دورها مستقبلا بحكم أن التجربة الصوفية هي التجربة التي تؤكد العودة إلى الأصل، ذلك الأصل الذي تتبع منه جميع العوالم وكل التغيرات والتحويلات التي تحدث في الحياة.

بناء على ذلك يؤكد برغسون أنه يجب علينا أن ندع جانبا كل الأحكام المسبقة وكل المشاكل والاعتراضات التي تنسب للمتصوفة، لأن هؤلاء المتصوفة يمتلكون قدرة فكرية عالية تسمح لهم بإيجاد جميع الحلول الكبرى للأسئلة الضمنية التي عجزت التجارب العلمية والفلسفات السابقة عن إيجاد الحلول اللازمة لها، وبرغسون قدم لنا مثال حول هذه الحلول التي يقدمها كبار المتصوفة كمشكلة الله التي وجدوا لها حلا تجريبيا عن طريق العلاقة القائمة بينهم وبين الله بالحب المطلق الذي يدعى الحب الصوفي، ولكن عندما ننظر مثلا إلى الأدلة التي أراد بها أرسطو أن يثبت بأن الله هو المحرك الذي لا يتحرك، أو أدلة كانط حول وجود الله كلها تبقى نسبية، ولذلك في نظر برغسون التجربة الصوفية هي التجربة تستحضر وجود الله⁽¹⁾.

إن الصوفي في نظر برغسون لا يشوبه قلق كبير حول هذه الصعوبات الميتافيزيقية التي تعترض وتتراكم أمام العلم والفلسفة عموما، كالأدلة التي تقدم مثلا حول مسألة الله، إنه يستبعد كل التصورات التي تنفي وتعتبر سلبا على مثل هذه المسائل الجوهرية، كما لا يملك أي رؤية بأن الله غير موجود، بل يأخذ بكل ما يعينه على فهم طبيعة ووجود الله، وكل ما يقع أمام عيون الروح أي بتعد عن كل ما تشك فيه الفلسفة أو العلم، وفي هذا الموقف يكون مساعد للفيلسوف والعالم، بل يفسح له جميع الآفاق الكبرى للتطلع إلى الحقائق الكلية⁽²⁾.

(1) Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.266.

(2) Ibid. p.267.

وبهذا المعنى يكون الصوفي يساعد الفيلسوف أو العالم في تقصي وتحري الحقائق لأنه يعتقد أن الحقائق تتجلى كلما كان الإتصال عميقا بالله عن طريق الحب الصوفي ولأنه كما يقول برغسون: "يفكر على سبيل المثال في الحماس الذي يمكن أن يوقد ويتعاطف مع الروح"⁽¹⁾ ذلك الحماس الذي لا يفارقها وفي كل لحظة يبعث التغير في الروح ويسموا بها إلى العالم الأعلى الذي فيه تتكشف لها كل الحقائق والغايات القصوى.

يتأكد وفق ما سبق أن هذا الحماس أو هذا الحب الصوفي عند برغسون، يبدأ من المتصوفة أنفسهم هؤلاء الذين اتفقوا في شهادتهم بأن الله يحتاج إلينا مثلما نحن بحاجة إليه، وحاجة الله إلينا يمكن أن تكشف عنها من خلال حبه هذا، إذ أن كل شيء قائم في نظره انطلاقا من هذه العاطفة التي يهبها لقلّة من الناس هم المتصوفة ذاتهم هذه الفئة التي هي باستطاعتها الوصول إليها، ولا يمكن لعامة الناس أن يصلوا هذه المرتبة إنها مرتبة عالية فيها يتجلى النور والإشراق الإلهي، فإذن حسب برغسون الله هو دائما يحتاج إلينا، بالكيفية التي نحن نحتاج إليه⁽²⁾.

إن برغسون من هذا المنطلق عندما يتحدث عن الله فهو يقصد الله الذي يفوق جميع المخلوقات ومهمته هي بلوغ كماله عن طريق إشراك كامل المخلوقات في حضرته وهذا مالا يتم دون ذلك العشق الخالص، أو ما يعرف بالعشق الصوفي الذي هو يضمن العلاقة بين الله والناس جميعا، وعن طريق هذا العشق يتحقق للإنسان رضا الله ويبقى الإتصال معه بشكل مباشر، وهذا الجهد في نظر برغسون من شأنه أن يحل لنا جميع المشكلات العالقة ويخرج البشرية من كل أزماتها العالقة ويحدد مصيرها ومستقبلها، وهذا ما يدعوا إليه برغسون جميع الفلاسفة والعلماء للأخذ به⁽³⁾.

(1) Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p.268.

(2) Ibid. p. 270.

(3) _ جلال صادق العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، المرجع السابق، ص ص 225_226.

يتضح من خلال ما سبق أن التصوف هو التجربة التي ينبغي لنا العودة إليها وكذلك نجعلها دائما أمام تجربة العلم، لأن اليقين الصوفي ليس يقين عقلائي فقط بقدر ما هو يقين حدسي يستمد جميع أصوله من ذلك الإتصال مع الله، ولذلك علينا أن نعتمد عليه للوصول إلى ما نريد تحقيقه لأن اليقين العقلائي هو يقين نسبي⁽¹⁾.

تأسيسا على ما سبق نصل إلى التأكيد أن الإندفاع الحيوي الذي يحكم الحياة من بدايتها إلى نهايتها، ليس أكثر من كونه تجلي وعرض رمزي فيها وما التصوف هنا غير هذا الامتلاء التام لذلك العرض⁽²⁾.

إن الصيرورة التي في الحياة في اعتقاد برغسون، لا يمكن لأي تجربة أن تكشف عنها غير التجربة الصوفية، هذه التجربة التي تستطيع أن تجسد لنا مشهد الحياة والوجود في صورته الحيوية والمطلقة، وهذا مالا تستطيع التجربة العلمية الوصول إلى وإن استطاعت أن تقدم لنا نظرة حول الحياة والوجود لكنها كما ذكرنا سألنا تبقى نسبية. في نظر برغسون، علينا أن نعتاد التفكير في الوجود مباشرة دون الالتفاف حول شبح العدم الذي يتخللنا فيه، كما ينبغي أن نمارس فيه التأمل لأجل التأمل، وهكذا ينكشف لنا المطلق الذي فيه والذي دائما نسعى للوصول إليه على هيئة شيء قريب منا ويمتلك وجود فينا، ويتضح بذلك من حيث أنه جوهر نفسي وليس جوهر عقلائي لأن هذه المهمة في اعتقاد برغسون هي السبيل الوحيد الذي يجعلنا ندرك حقيقة وجودنا وماهيته من حيث هو وجود في حيوية وديمومة⁽³⁾.

كما لا يمكن أيضا كما يؤكد برغسون بلوغ تلك الديمومة التي هي الطابع الحيوي للحياة عبر الالتفاف والتموقع بداخلها، بل يجب أن نستقر بداخلها، وهذا ما لم يثبتته العلم عن طريق العقل منذ زمان طويل أو ينقله لنا، أو على الأقل يجعلنا نصل إلى

(1) _ François Meyer, pour connaitre la pensée de bergson, op.cit., p.108.

(2) _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, op. Cit. p. 109.

(3) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, Cit. p. 298.

ذلك الأصل الذي يتحكم في صيرورة الحياة، كما أنه أصبح العقل الذي يفكر في كل ما هو متحرك بما هو ساكن وهذا ما أثبتته العلم بنظرياته في الآونة الأخيرة من أنه هناك ابتعاد شبه كلي عن كلية وجود الإنسان وحياته، أي توجه إلى مجال العمل والفعل والنفع⁽¹⁾.

إن برغسون من خلال كل هذه التحليلات والانتقادات التي وجهها للعقل وللعلم عموماً في إقصائه لدور الروح وللجانب الروحاني، إنما أراد من ذلك أن يثبت أن الحياة التي يعيش فيها الإنسان تمت صلة بالعالم المطلق الذي يمثله الله.

لهذا نجد برغسون يؤكد أن أجمل كلام عبرت به الفلسفة اليونانية هو كلام أفلاطون في لغته العميقة والذي أكد فيه أن الله موجود لكننا لا نستطيع أن نعرف أنه يمثل العالم والحياة أدياً، وإنما بعث لنا بالزمان كصورة مترجمة لصورته المطلقة فالحياة الأبدية هي نابعة من الله ذاته، لكن لا معنى لها عندما تكون خارج الزمان، كما أن العالم هنا يتغير وفقاً لتلك الصورة المطلقة التي يجسدها الله فيه⁽²⁾ هذا الطرح الأفلاطوني لا زال قائماً في ذهن برغسون بل هو الآخر يؤكد بأنه هناك ورائنا رؤية ممكنة لله، وهذا ما عبر عنه الفلاسفة السابقون من أمثال الفلاسفة الإسكندرليون، إنها رؤية افتراضية لست متحققة ومتاحة بالعقل المدرك، وإنما بالحدس تتجلى لنا في شكل أفكار واضحة، وتتميز كذلك بالبداية⁽³⁾ من هنا يتأكد أن التجربة الإلهية هي تجربة حاضرة في الحياة يستطع الإنسان أن يكشف عنها عن طريق الحدس ذلك الحدس الذي نجده عن كبار المتصوفة خاصة المتصوفة المسيحيين، أي هو الذي يؤكد أن الله حاضر وموجود، في الكون والحياة وفي كل ما يتجلى فيهما وأن كمال الكائن الإنساني يكون بالكمال الإلهي المطلق، هذا الكمال الذي بينه برغسون من قبل بأنه يكون عن

(1) _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, Cit. p.298.

(2) _ Ibid. p.317.

(3) _ Ibid. p.322.

طريق الحب يدعى الحب الصوفي⁽¹⁾ هكذا ندرك معنى الحياة وفق هذه النظرة المطلقة إذا تأملنا من الأسفل اتضحت لنا على أساس أنها نوع من الجاذبية، لكن إذا رأيناها من الأعلى عن طريق الإتصال بالعالم الإلهي هي بمثابة اندفاع وفي الوقت ذاته تجلي بالنسبة له⁽²⁾.

هذا هو الخطأ الذي وقعت فيه الكثير من الفلسفات السابقة والعلم عموماً عندما كانت تؤكد أن الحياة تتحدد وفقاً للقوانين العلمية والطبيعية، وأن أغلب النظريات العلمية تصر على القول بأن لا وجود لتفسير هذه الحياة والتطور الذي يحدث فيها غير ذلك التفسير الذي تقدمه لنا العوامل الطبيعية الخارجية في حين نجد عند برغسون الأمر يختلف تماماً على أساس أن الحياة توجد ورائها قوة مطلقة تتحكم فيها ولهذا يجب أن نفسر الحياة في علاقتها مع هذه القوة المطلقة وهذا ما لم يستطيع العقل إثباته مراجعة كبيرة لأنها أحكام نابعة من العقل وكثيراً ما تكو، كما أن نظريته مقتصرة على الجانب الظاهري لهذه العلاقة، وتهمل الجانب الباطني لها، وهذا هو الجانب الأكثر أهمية بالنسبة لبرغسون لأنه هو الذي يستطيع أن يعطي لنا حقيقتها بأنها حياة تتبع أصولها من تجارب العالم الأعلى عالم الله المطلق واللا نهائي.

هذا هو الجهد الذي كان يمارسه المتصوفة، كما أنهم يمتلكون مجموعة من العواطف المطلقة منها:

_ عاطفة الحب (l'amour): هذا النوع من العاطفة بها يستطيعون أن يكشفوا عن الطبيعة الكيفية لله، إنها عاطفة تدمجهم في عاطفة أخرى هي عاطفة مطلقة.

_ عاطفة الحماسة (l'enthousiasme): هذا النوع من العاطفة، تمكنهم من إيقاد ذلك الشعور العميق الذي يختفي داخل الروح ، كمن يعمل على إيقاد النار وعند ما

⁽¹⁾ _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, op, Cit. p. p.323.

⁽²⁾ _ ibid. p. 324.

يقوموا بإشعال ذلك الشعور يكونوا على يقين تام بأن هناك إمكانية كبيرة لمعرفة الشخص الإلهي والإستلاء عليه أكثر⁽¹⁾.

يتأكد هنا أن التجربة الصوفية هي الأساس الذي تنكشف من خلاله الحياة، والحياة كذلك تتجلى وتتضح أكثر بحضور الله وحضور هذا الأخير في اعتقاد برغسون لا يمكن البرهنة عليه فقط عن طريق البراهين المنطقية، لذلك على جميع الفلاسفة والعلماء أن يعتقدوا بهذه المسألة، وأنه كلما حاولوا تفسير وتحليل الواقع أو العالم عليهم أن يثبتوا شيئاً من ذلك بأن هناك ما له علاقة بهذه القوة المطلقة⁽²⁾.

إن برغسون ضمن كل هذه التحليلات التي قدمها فيما يخص مسألة الإندفاع الحيوي الذي يتجلى عن طريق الطريق الصوفي يريد أن يثبت عن طريق ذلك الإندفاع وجود الله وضمان حضوره في الحياة، كدافع مطلق لا نهائي يقدم في الوقت ذاته تطوراً وتغيراً في الأشياء وجميع الكائنات التي تحيا في العالم⁽³⁾ وينتج هنا أن الإندفاع الحيوي هو ترجمة للتجربة الإلهية في العالم وتعبير دقيق عنها، كما لا يمكن كذلك أن يتضح لنا من دون التجربة الصوفية والتصوف عموماً جعله برغسون أساس كل التغيرات الحاصلة في الحياة الإجتماعية، سواء في مجال الأخلاق الفكر، الثقافة، وكل المجالات، لقد جعل برغسون منه النموذج الأمثل الذي يواجه العصر الذي أسس كل دعائمه على عملية التصنيع والذي أصبح لا يؤمن إلا بكل ما ينتجه العقل، من أدوات تقنية، وآلية، لأن هذا العصر في نظر برغسون جرد الإنسان من ذاتيته، بل أصبح لا يفكر في خدمته وخدمة كل ما يتعلق به في الحياة سواء من الناحية الأخلاقية، الدينية الإجتماعية أو ما إلى ذلك، فإذن مع برغسون علينا الأخذ بهذه التجربة (تجربة

⁽¹⁾ _ Antony Fenouil, bergson mystique et philosophie, op. Cit. p. 104.

⁽²⁾ _ إ. م. بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، المرجع السابق، ص155.

⁽³⁾ _ Mahmoud Navali, Elan vital chez Bergson, op, cite, p.126.

التصوف) كطريق لإعادة فهم حياتنا ووجودنا من جديد وكذا أخلقته⁽¹⁾ لأنه رغم اختلاف تجارب المتصوفة وكذا حالاتهم من حيث المدة والشدة، ولكن الإحساس الذي تلهمنا به يستحيل تبريره أو حتى تحليله⁽²⁾.

بناء على ذلك نجد أن الإنسان يعيش في الحياة ويستغل عقله وبيده، كما يسعى لبناء ذاته ويثبت حضوره، فهو كذلك لا ينبغي أن يكون مجرد عقل مغلق يفكر أو إرادة معتادة على العمل، وأداء الواجبات فقط، بل هو أيضا روح وقلب، يمارس دوره، ولو أن الكثير منا ينفي وجود العلاقة بين النشاط العقلي ونشاط الروح أو القلب، في حين أن كل الوظائف التي يقوم بها العقل لا تخرج عن كونها وظائف نفسية وبفضل ذلك يتحقق كمال الإنسان وشخصيته وهذا ما هو مغيب تماما في مجال العلم⁽³⁾.

ولو أن برغسون هنا يعترف بهذا العجز الذي أصاب العلم، لأن الكثير من المفكرين اليوم وقعوا في خلط بين العلم في حد ذاته وتطبيقاته التي تتمخض عنه، ذلك ما جعل فاعليته، تتميز بنوع من القصور في الحياة الإجتماعية، لقد أعلن استقلاله عن متطلبات الكينونة الإنسانية، إن النظرة اليوم إلى العلم مختلفة عن النظرة إليه بالأمس، لأنه في الآونة الأخير خصوصا عندما ارتبط بمجال التصنيع أصبح لا تهمة إلا المنفعة العملية والمصلحة، واللذة، كما استبعد بهذه الوظيفة عدة جوانب أخرى كان من الممكن هي التي تفتح لنا آمالا واسعة في المستقبل، إنه ذلك العلم الذي يشتغل المادة وليس على ما هو حيوي مطلق، كما أنه يمجّد دور الجسم ويعرض عن دور الروح⁽⁴⁾.

من هنا إن العلم عن طريق العقل يستطيع أن يقبض على الواقع المتحرك ويتبع مسيرة تطوره وتقدمه، لكن يبقى ذلك نسبي ولهذا لا بد أن يسلك طريق الحدس، ويعيد

(1) _ حسن حنفي، برغسون فيلسوف الحياة، المرجع السابق، ص337.

(2) _ Michael Foley, petits préceptes de vie selon bergson, traduit de l'anglais par pierre chalmine the school of life, 2015, paris .p.124.

(3) _ أنس شكشك، فلسفة الحياة، المرجع السابق، ص150.

(4) _ المرجع نفسه، ص171.

تركيب كل المعطيات والمقولات التي على أساسها يبني تصورات، حينئذ يستطيع أن يقدم إدراكات تكون ذات دلالة بالنسبة لوجودنا وحياتنا، ولهذا تكون حقيقة التفلسف هنا تكمن في قلب طريقة التفكير المعتادة للعقل سابقاً⁽¹⁾.

تبعاً لذلك يتخلص أن "كل ما قاله الفلاسفة والعلماء أنفسهم عن نسبية المعرفة العلمية قد نجم عن إغفال هذا الحدس، إن النسبي إنما هو المعرفة الرمزية بواسطة التصورات السابقة في الوجود، والتي تدرج من الثابت إلى المتحرك، ومن ثم فإنه لا يتخذ شكل المعرفة الحدسية التي تستقر داخل المتحرك، وتنفذ إلى صميم حياة الأشياء وتحيا في داخلها"⁽²⁾ أي أن هذا الطريق هو الطريق الذي خالفه العلم.

لهذا أختار برغسون طريق الميتافيزيقا الذي يتخذ الحدس كوسيلة لبلوغ المطلق فكانت نهاية برغسون أن اتخذ لنفسه طريقاً فريداً استطاع من خلاله أن يكشف لنا عن تجربة الحياة وهذا الطريق هو الطريق اتجاه الله وإن كان هو أقرب إلى ذلك الطريق الذي سلكه باسكال، وتريزا، وغيرهم إلا أنه أضاف برغسون شيئاً جعله يتميز أكثر وهو بلوغه يكون عن طريق الحدس ذلك الجهد العميق الذي من خلاله ننفذ إلى حضرة الله وحدسه الباطني، كما أن هذا الحدس الإلهي لا يحتاج إلى أي دليل عقلائي أو منطقي بل يمتلك كل شيء في ذاته ولذاته، ومن هنا تكون الفلسفة الحقيقية هي الفلسفة التي تسعى للانتقال من العقل إلى الإيمان وتكشف لنا عن الطابع الحيوي للواقع⁽³⁾.

هذا ما جعل برغسون يطرح سؤالاً في غاية الأهمية وهو السؤال الذي لم يطرحه العلم قط في مشواره وهو، كيف لكل المنشغلين بالعلم الحديث وحتى المعاصر إذا شئنا

(1) _ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، (نص مدخل إلى الميتافيزيقا لبرغسون المترجم)، المرجع السابق، ص457.

(2) _ المرجع نفسه، ص459.

(3) _ William C. Marceau, La philosophie spirituelle d'Henri Bergson, Laval théologique et philosophique, Faculté de philosophie, Université Laval, Volume 42, numéro 1, février 1986, paris .p.55.

لم ينتبئوا إلى فكرة التقدم والإستمرار الدائم والمتحرك للواقع؟ كيف وهم يدعون أنهم من دعاة تجديد العلم ومسايرة تطوراتها، وهم لم يدركوا الديمومة التي تلازمه؟⁽¹⁾.

إن العلم والميتافيزيقا التقليدية فيما سبق أصابهم ما يعرف بالذهول، والعجز إلى درجة أصبح العقل مهياً لكي يتقبل فكر أن كل شيء نسبي ولهذا يؤكد برغسون أن النقد الكانطي الذي جاء خصيصاً للعلم والميتافيزيقا جاء في وقته، وإن كان كانط خصه للعلم القديم والميتافيزيقا القديمة إلا أن العلم والميتافيزيقا الحديثين لا ينفصلان عنه ولا يخرجان عن دائرته لأنه وقف في وجه ميتافيزيقا تدعي أن تمتلك تصورات جاهزة للأشياء، وأمام علم يدعي كذلك هو الآخر أن يمتلك نظاماً واحداً من العلاقات التصورات⁽²⁾ إننا بذلك كما يصف برغسون إزاء علم وميتافيزيقا لا يملكان كل الآليات التي من شأنها أن تقدم الحلول النهائية للكثير من القضايا والمشكلات التي تطرح اليوم في الحياة⁽³⁾.

بهذا تكون فلسفة برغسون هنا هي الفلسفة التي تعرف بالفلسفة الروحانية وفلسفة الحياة، خاصة وأنه دعا من خلالها إلى ضرورة تأكيد دور الروح في عملية المعرفة، كما يجب الغوص في أعماقها بغية فهم معنى الحياة وتجربتنا الوجودية، لأنه من خلال الروح نستطيع الكشف عن تلك المشاركة الوجدانية التي بها نؤسس علاقة مباشرة مع الله، وبرغسون كأنه يأخذ بالأفكار التي أخذ بها كل من "ولافيل"، ليسون، وغيرهم من هؤلاء الذين مثلوا فلسفة الروح في فرنسا آنذاك من أن الوجود لا يوجد إلا في الله وبالله، كون أن هذا الأخير هو مصدر الحياة، والحرية المطلقة⁽⁴⁾.

(1) _ محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، (نص مدخل إلى الميتافيزيقا لبرغسون المترجم)، المرجع السابق، ص461.

(2) _ المرجع نفسه، ص ص462_463.

(3) _ المرجع نفسه، ص465.

(4) _ المرجع نفسه ، ص491.

كما أنها فلسفة تؤمن بالتصوف كتجربة بديلة للعلم لأن التصوف يعبر عن هذه المشاركة الفردية والاتصال الدائم مع الفعل الإلهي، وبذل كل ذلك الجهد من أجل الإمتداد أكثر إلى الله، ولهذا يعتبر مصدر الحقيقة الميتافيزيقية وأكثر من ذلك المجال الخصب لمعنى الميتافيزيقا الحقيقية التي تسعى إلى بلوغ الحقيقة الكلية للأشياء⁽¹⁾.

ينتج مما سبق أن برغسون من خلال كل ما بينه على التجربة الصوفية هو أننا لكي نعرف معنى الحياة ومغزى وجودنا علينا أن نعرف الله والله لا يمكن لنا أن نعرفه دون حضور الطريق الصوفي وهذا الطريق يستند هو الآخر إلى قاعدة لا تقل أهمية وهي لا نحب الله لأننا نعرفه لأن هذا الشطر من القاعدة يعني أننا ندرك الله من حيث هو وسيلة فقط، والله لا يمكن أن نضعه في مثل هذا المقام، بل نعرف الله من خلال محبته أي المحبة هي التي تجلب لنا رضاه وعن طريقها نستطيع أن نتحد معه ونقيم علاقة مباشرة مع حضرته، كما أننا عن طريق المحبة التي ذكرناها سابقا من أنها تتدخل فيها الحماسة والحب معا نستطيع أن نحب الإنسانية ويكون بذلك حبا لله هو حب لنا وللإنسانية.

يتضح حسب هذا المعنى أنه "لا توجد هناك معرفة بالله من دون التصوف"⁽²⁾ معنى الله يتجلى بهذه التجربة الذي خلص إليها برغسون من خلال كل فلسفته حيث كان من بين الفلاسفة الذين يمجدون مثل هذه القيم الصوفية المطلقة والأبدية كونها قيم عالمية تنشد الإنفتاح وتحرر الإنسانية، وفضلا عن ذلك تجرنا إلى الحقيقة التي جوهرها الله وفي الواقع هذه التجربة لا يمكن كذلك أن تكون من دون حضور الإنسان الذي يتفاعل مع الله من هذا المنطلق يكون "التصوف ليس أكثر من حب الله يشاركه الإنسان"⁽³⁾.

(1) _ Frédéric Worms, le vocabulaire de Bergson, op.cit. p.49.

(2) _ Antony Fenouil, Bergson mystique et philosophie, op. Cit. p.141.

(3) _ ibid. p.p.143.

لكن إذا كان برغسون من خلال فلسفته خلص إلى معنى ومغزى التطور يتحدد وفق الإندفاع الحيوي، الذي هو قوة روحانية نابعة من أصل روحاني مطلق قد يكون الله، كيف يتسنى لبرغسون أن يعرف الله خاصة وهو فيلسوف وليس متصوف؟ على الرغم من أنه يقر بأن التجربة الصوفية هي السبيل الوحيد الذي يمكننا من معرفته معرفة واقعية.

إن برغسون في إجابته لهذه المشكلة الدقيقة والعميقة، يعمل على تصفية حساباته مع الكثير من التيارات والمدارس التي انتقدته، فهو ينفي مثلا النظرية اللاأدرية التي كان شعارها قد تكون هناك معرفة بالله، والنظرية التجسيمية التي تؤكد أن معرفة الله تتم بإضفاء صفات البشر على الله، ولا توجد معرفة بالله ما لم يقدم الله نفسه، كما نجد أيضا النظرية العصرية التي تثبت هي الأخرى بأنه هناك معرفة بالله دون التطبيق الفعلي للدين... الخ إن نظرية برغسون قريبة من التقاليد المسيحية الكاثوليكية الشرقية، تلك التقاليد التي جعلت منه يؤسس لنظرية فلسفية تدعى بنظرية المعرفة الصوفية⁽¹⁾ لكن كيف للفيلسوف أن يؤسس هذه النظرية؟

إن برغسون هنا يقر بالعودة إلى ما يعرف بالحدس الفلسفي هذا الأخير الذي لا بد أن يكون يسلك طريق الحدس الصوفي، وهكذا تصبح شخصية الله حاضرة في الفضاء العقلاني للفيلسوف، وهذا لا يشكل صعوبات كثيرة بقدر ما يكون فقط هذا الحدس الذي يصبح حدسا صوفيا يدلنا على إتجاه البحث عن الخطاب الصوفي وهذه الإمكانية موجودة عند الفلاسفة وهي بمثابة صدى في أرواحهم، ومن ثم يصبح الفيلسوف ك شخص في علاقة حب مع التصوف، كذلك العلاقة بين المتصوف والله والناس جميعا ومن هنا تنشأ ما يعرف بعلاقة الفلاسفة بالتصوف ولا ننسى كذلك أن ما يمتلك الفيلسوف في ذاتيته قريب كل القرب من مما يمتلك المتصوف كذلك في نفسيته ومن

⁽¹⁾ _ Antony Fenouil, Bergson mystique et philosophie, op. Cit. p.146.

هنا ينبغي أن تكون إمكانية المعرفة الفلسفية بالتصوف كإمكانية المعرفة الصوفية بالله⁽¹⁾ لكن إذا كان برغسون من جهة أخرى يريد أن يؤسس لهذه النظرية أي نظرية المعرفة الصوفية بالله على أساس تحويل الحدس الفلسفي إلى حدس صوفي هل يريد أن يقول برغسون هنا بأن الفلاسفة ينبغي أن يكونوا متصوفة؟.

إن برغسون أبعد من أن يكون من أصحاب هذا الموقف ليؤكد كما أكد السابقين عن "أن الفلاسفة ليسوا بمتصوفة"⁽²⁾ إنما الفيلسوف هو الذي يتخذ الحدس الفلسفي كوسيلة لبلوغ ماهية الأشياء، لكن يستطيع أن يأخذ بالحدس الصوفي الذي يتخذه المتصوف كوسيلة للكشف عن الحقائق وذلك بإقامة علاقة مع الله، لكن برغسون هنا أراد أن يحي هذه العلاقة بين الفلسفة والتصوف بل حتى العلم عموماً، الهدف من وراء ذلك كله هو بناء لميتافيزيقا من شأنها أن تحافظ على استمرارية الفكر في تحريه للحقيقة، لكن هذا ليس معناه أن كل فيلسوف هو متصوف أو مثلاً ندعي بأن برغسون نفسه هو متصوف كما وجه البعض من المنشغلين ببرغسون هذا الانتقاد اللاذع له، ولكن فقط يريد برغسون أن يبين على الفيلسوف أن يلبي نداء المتصوف لأنه إذا كان يبحث عن الحقيقة فإن تجارب الصوفية في علاقتهم مع الله تواصل استحضر تلك الحقائق أكثر، صحيح كما يقال أنه "لا يستطيع الوصول إلى شخص الله غير المتصوفة"⁽³⁾ لكن على الفيلسوف وحتى العالم أن يأخذ بالتجربة الصوفية حتى يستطيع أن يعثر على الحلول اللازمة والمطلقة لمختلف القضايا العالقة في الحياة.

من هنا يتضح أن الفلسفة مع برغسون هي الفلسفة التي تمجد القيم الصوفية خاصة المسيحية والأخذ بها ولو أن برغسون عمد إلى تجارب هؤلاء المتصوفة ووجد الكثير من الدعامات التي خدمت فلسفته، بحيث وجد في نهاية المطاف أن كل الأدلة

(1) _ Antony Fenouil, bergson mystique et philosophie, op. Cit. p p.147_148.

(2) _ Ibid. p.149.

(3) _ Ibid. p.161.

التي تخدم فلسفته الحيوية، كما أنه لم يأخذ تلك القيم الصوفية كما هي في المعتقدات المسيحية لكن على الأقل استطاع أن يكيفها مع فلسفته الحيوية، من حيث أنها قيم الإنفتاح والتحرر وقيم الإنسانية وهذا هو الذي جعل الكثير من الدارسين يوجهون هذا الإنتقادات لبرغسون من أنه لا يدرك حقا الصوفية على الوجه الأكمل، لكن لا ننسى برغسون على الأقل قدم نظرتة للصوفية من الناحية الفلسفية وليس من الواجب أن تكون فلسفته من هذه الوجهة مطابقة لرجال الدين والمتصوفة⁽¹⁾.

هذه هي فلسفة برغسون الروحانية التي يريد أن يجعلها كبديل للعلم، لقد كان لها أثر كبير في الفكر الغربي خلال النصف الأول من القرن العشرين، خاصة في فرنسا وكان يمثلها من قبل مجموعة من الفلاسفة آخرين من بينهم نجد ليسون، ولافيل بالإضافة إلى هنري برغسون هو الآخر انضم فيما بعد إلى هذه الحلقة عام 1934، هؤلاء كلهم إنما وقفوا في وجه كل الفلسفات الوضعية والنظريات العلمية والمادية التي ذاع صوتها آنذاك، تلك الفلسفات التي أنقصت من دور الفلسفة في حد ذاتها في مجال الحياة الإنسانية، وكان هؤلاء إنما هدفهم هو إرجاع الفلسفة إلى حظيرتها الأولى التي كانت تشتغل فيها، وبعث تطور الفكر من جديد حتى يعمل على الإطاحة بكل القيم التقنية والمادية الزائفة وهؤلاء هم الفلاسفة الروحانيين الذين كان برغسون يتقاسم معهم ذلك الإرث الروحاني المتميز، حيث جعلوا للروح دورا كبيرا في فلسفتهم، على أساس أن الروح لها دور كبير في حياة الإنسان ووجوده⁽²⁾.

(1) _ زكرياء إبراهيم، برغسون المرجع السابق، ص210،

(2) _ ت. أ. ساخا روفاء، من فلسفة الوجود إلى البنيوية دراسة نقدية للاتجاهات الرئيسية، المرجع السابق، ص90.

خاتمة

نصل في ختام هذه الدراسة إلى أن فلسفة برغسون أو البرغسونية عموماً هي فلسفة وليدة الأزمة والصراع المادي الروحاني القائم في القرن التاسع عشر هذا، وتظل فلسفة تنفرد وتتميز عن المحاولات الفلسفية المحترفة السائدة في زمانها أكثر، كونها استطاعت مواصلة هذا النضال والصراع القائم في الفترة المعاصرة، بحجة أنها قدمت مختلف التشخيصات والحلول اللازمة له، ذات قدر هائل من التأثير، من حيث أنها تمركزت هي الأخرى داخل حقل التيار الروحاني الميتافيزيقي في الذي ظهر آنذاك بكبار ممثليه، من "مين دي بيران" إلى "رافيسون"، خصوصاً وأنها فلسفة جاءت تزامناً مع ذلك التلاقي الفكري المادي التقني والروحاني الذي شهد تقافماً وتضخماً واسعاً في فترة القرن التاسع عشر، وما انجر عنه من ظهور مختلف النظريات، والنزاعات كالوضعية والروحانية والمادية، والتقنية، التي اختلفت فيما بينها في الكثير من المسائل الميتافيزيقية، كمصدر الكون، أصل الحياة، الطبيعة وغيرها من المسائل التي تعد جوهر التفلسف فاستطاعت بذلك إعادة صياغة هذه المسائل المطروحة، وصياغة الكثير من العناصر الإشكالية القائمة في الميتافيزيقا التي كان العقل قد عجز على بناءها وحلها سابقاً.

هذا، وكانت المعالم التي رسمتها مقاربتنا الفلسفية المتعقبة بأزمة الفكر المعاصر بدءاً من تبياننا نقد برغسون لفكرة الزمان المكاني التقني، وتأكيد أنه الزمان الحقيقي الكيفي هو الذي نشعر به عن طريق ذواتنا، وأنه هو الديمومة، ومروراً باقتراحه ملكة الحدس في مقابل ملكة العقل في عملية المعرفة وأنها الطريق المعبد لبناء الميتافيزيقا من أجل بلوغ المطلق، وصولاً إلى الحرية التي تتحقق عن طريق هذه الديمومة، وتلازم كل شيء في الحياة، هي تأكيد مطلق أن برغسون أراد يؤسس لميتافيزيقا يشتغل عليها الفكر المعاصر يكون هاجسها الأول هو التفكير في مستقبل الحياة الإنسانية في الحضارة الغربية وترفع من مستوى القيم الروحانية الحيوية الخالصة مع العمل على الإطاحة بالقيم المادية التقنية الزائفة.

كما يتلخص كذلك من خلال مقاربتنا، أن برغسون يعمل على تحطيم كل الدعاوى التي بناها العقل فيما سبق والذي عولت عليه الميتافيزيقا السابقة، وقد أصبح عقلا لا يقدر غير ما هو تقني مادي، آلي وأكثر من ذلك عقل منخرط في حقل التصنيع والاختراع التقني، وبهذا الجهد الذي كان يمارسه ذلك العقل تبين من خلال مقاربتنا هذه أنه تجاوز الكثير من الحدود التي لها دلالة بالنسبة للإنسان وكيونته أو حياته عامة، فكانت هذه الحدود التي تجاوزها ذلك العقل ساهمت في نزع القدسية عن الحياة، كما أقصت العديد من المبادئ والأسس الفطرية التي تأسست وتطورت عليها، هذا ما اتضح فعلا من أن برغسون خلال هذه المقاربة شن هجومات عنيفة بالخصوص هذا العقل التقني السائد والذي أصبح ينتج فلسفة الإنغلاق على الكوني المادي والتقني، ومن ثم دحض الفكرة التي ارتكز عليها من أن التطور الذي يحدث في الحياة لا تحكم فيه غير هذه القوانين الطبيعية والتقنية أو الغائية التقنية، وبرغسون بناء على ذلك استطاع إخراج الفكر من هذه الدائرة العقلانية المغلقة ليثبت فيما بعد بأن التطور الذي يحدث في الحياة هو تطور خلاق ومستمر إنه ديمومة لا تتخللها، انقطاعات وعلى أساسها تكون إمكانية الوجود والحياة.

لعل هذه المقاربة التي بينت بأن برغسون يدعوا إلى تجاوز هذا الإنغلاق على التقني الذي سجن العقل إنما تغلغت في أذهان الكثير من الفلاسفة اللاحقين وجل الفلسفات المعاصرة التي أنتجوها هذا هوسرل الفيلسوف الألماني فيما بعد يدعم هذه الفكرة الجوهرية من أن العقل الذي ادعى بأنه كفيل باستحضار الحقائق اليقينية المطلقة في نهاية المطاف لم يستطيع حتى إنقاذ ذاته، ولذلك كانت فترة النصف الثاني من القرن التاسع عشر قدر لها أن تدخل جميع العلوم في أزمة لم يسبق لها مثل كونها بعيدة في نظرياتها وتخميناتها عن كلية الوجود الإنساني، وهذا ما صرح به مؤلفه الشهير "أزمة العلوم الأوروبية والفينومينولوجيا الترנסدنتالية"، هذا هيدغر كذلك بين أن الإنسان أصبح

عن طريق عقله آلة في يد التقنية ولم يستطيع التحرر من قبضتها، وأن العلم لا يفكر، ولا يشتغل إلا على ما هو تقني، كما نجد أنصار مدرسة فرانكفورت الذي بينوا أن الحداثة التقنية التي أنتجها العقل وحققها، انحرف مسارها بل وتشوبها العديد من الثغرات والهفوات، وغيرها من الفلسفات المعاصرة التي توارت فيما بعد، لكن ألم تكن البرغسونية هنا فلسفة سابقة لهذه الفلسفات اللاحقة كونها شخّصت هذا الوضع الذي آل إليه الفكر الغربي المعاصر، في زمانها دعنا نؤكد ونقول بأنها فلسفة سبّاقة في تشخيص هذه الأزمة الفكرية.

تأسيساً على ما سبق برغسون في تشخيصه لهذا الأزمة القائمة من خلال مقاربتنا قدم بدائل كبرى أصبحت مهد للفلسفات اللاحقة ولو أن من خلال مقاربتنا الفلسفية وصلنا إلى أن برغسون اقترح العودة إلى ما يعرف بالحيوي، والحيوي عند برغسون من خلاله نستطيع تجاوز الإنغلاق الذي وصل إليه العقل والفكر عامة، هذا الحيوي الذي قدمه، يبدأ أساساً بالاعتقاد أن الحياة لا تقوم على جانب واحد وهو الجانب المادي التقني، بل يوجد جانب آخر وهو الجانب الروحاني، ولهذا فالصيرورة البادية في مشهد الحياة لا تتحكم فيها المادة فقط، بل هناك ما يوجد أبعد من المادة إنها القوة الحيوية والروحانية العارمة هذه القوة الموسومة "بالإندفاع الحيوي" الذي مثل مسرح الحياة من نقطة بدايتها إلى نهايتها، وهو الذي يتجلى فيها عبر اتجاهات عديدة متفرقة سواء عند النبات، أو الحيوان، أو الإنسان، ولعل الإنسان هو التجسيد الحقيقي لهذا الإندفاع، وأن هذا الإندفاع كذلك تجلي للقوة الإلهية.

بناء على ذلك ينتج كذلك أن الإندفاع المتحقق في الحياة لم يستطيع العقل الكشف عنه، بل أصبح يقدم عنه تصورات جاهزة لا تعبر عن ماهيته، ولهذا قرر برغسون العودة إلى الحدس الذي اقترحه كملكة بديلة للعقل، لكن هذا الحدس يتضح أكثر في تجارب الصوفية المسيحية إن لم نقل اليهودية عندما تستحضر الحقائق وتفسرها ذلك ما نعثر

عنه عند كبار الصوفية خاصة المتصوفة المسيحيين أولئك الذين بينوا عن طريق ذلك الحدس بأن هذا الإندفاع الذي يسري في الحياة وانه ليس هو الله، بل هو التجلي الحقيقي له في الحياة، وأن النفس أو الروح الصوفية هي التي بمقدرتها بلوغ هذا المستوى الحيوي، والذي فيه تتجلى علاقتها مع الله، وهذه هي التجربة الصوفية المسيحية التي أراد برغسون أن يقدمها كحل بديل لتحقيق الخلاص وإيجاد الكثير من الحلول للمسائل التي لازلت عالقة في الميتافيزيقا التقليدية، كمشكلة الله، ومشكلة التطور في الحياة والقانون المتحكم فيه.

كما نصل كذلك إلى أن برغسون استعان بهذه القيم الصوفية الدينية والأخلاقية التي احتوتها العقيدة المسيحية بغية تدعيم مشروعه الفلسفي الغير مكتمل، ومن هنا ينتج أيضا بأن ما أثبتته مؤلفه منبعا للأخلاق والدين هو أنه لم تهمة مسيحية المسيحيين أو عقيدتهم، بقدر ما تهمة عقلانية القيم التي استطاعوا من خلالها بناء الحياة وإدراك مصير الإنسانية، ليتضح لنا أن برغسون عندما طرق باب هذه القيم ونهل منها، لا يعني ذلك أنه رجل دين أو لا هوتي يهودي كما يعتقد البعض، وإنما ما استنتجناه من خلال مقارنتنا هو أنه حافظ على طابعه الفلسفي منذ بداية فلسفته إلى نهايتها وخير دليل ما قدمه في مجال التجربة الصوفية في مؤلفه "منبعا للأخلاق والدين"، على أن فلسفته كانت نهايتها أن مدحت التجربة الصوفية كونها حل بدائي للكثير من القضايا الميتافيزيقية العالقة.

إن هذه النهاية جعلت الكثير من المنتقدين والدارسين والمشتغلين بفلسفة برغسون يقرون بأن فلسفته فلسفة غير مكتملة، لكن رغم ذلك نجد أن برغسون بهذه النهاية الفلسفية المتميزة ترك خلفه عدة مبادئ ضرورية للنهوض بالفكر الغربي المعاصر منها أن الفكر المعاصر ينبغي أن يكون فكر منفتحاً على قيم الحياة المتحررة كهذه القيم الصوفية والأخلاقية الدينية، إنها القيم التي ترقى به إلى فهم المستويات الكبرى للحياة والوجود الإنساني، ويتحرر من كل الأزمات التي يتخبط فيها.

في الأخير نخلص إلى أن البرغسونية بهذه الخطوط العريضة، والمعالم الكبرى استطاعت أن تضمن لنفسها بقاء على مدى الحياة في تاريخ الفكر الفلسفي الغربي المعاصر، لأنها دشنت تقليدا فلسفيا أصبح مجالا خصبا وفضاء فكريا ثريا للحضارة الغربية بصفة عامة والبيئة الفرنسية على وجه الخصوص، بل أكثر من ذلك تقليدا شيدت على أساسه الكثير من التجارب الفلسفية الروحانية المعاصرة اللاحقة كتجربة "تيار دو شاردان"، كون أنه تقليد استحضر جميع مجالات الحياة وعلى إثره بنيت نظريات في نمط العيش، والسلام، حتى الحرب، الديمقراطية، الأخلاق، الدين، وغيرها من النظريات التي نهلها العقل المعاصر.

في اعتقادنا رغم عدم اكتمال هذه الفلسفة في جوانبها إن صح هذا القول، وبشهادة كبار المتخصصين في برغسون، لكنها في نظرنا على الأقل مهدت الطريق للفكر المعاصر عامة والفكر الفرنسي على وجه الخصوص، كما نزعته كل الأفعنة التي ظل الفكر المعاصر يختفي ورائها، في طرحه للمسائل الميتافيزيقية، وهذا ما نلتمسه من خلال التحليل الروحاني لمسارته، لأن برغسون لم يسعى من خلال هذه الفلسفة إلا إلى فهم الطريقة التي ينتظم بها الفكر المعاصر مع التخلص من كل الأشكالات التي تعترضه، وبهذا لقتت بفلسفة الحياة كونها رسمت لنا طريقة للعقل في التفكير ودلالته بالنسبة للحياة الإنسانية في صورته الدقيقة، فكانت بذلك فلسفة استطاعت وضع الحدود اللازمة لهذا العقل التقني الأداتي من حيث أنه ليس فقط مجرد دماغ يدرك الأشياء المادية ويستخلص تصورات نظرية تقنية حولها، بل وتوجد فيه تصورات أخرى ومستويات من شأنها أن تدرك لنا حقيقة الأشياء وهي متصلة وليست متجزئة، هذا ما نحن بحاجة ماسة اليوم إليه في واقعنا الفكري والعقلي المتأزم تقريبا في كل جوانبه وأصعدته ومجالاته الفكرية.

المصادر والمراجع

I. المصادر:

1. المصادر باللغة العربية:

- 1- هنري برغسون، الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط) القاهرة، 2008.
- 2- هنري برغسون، التطور الخالق، ترجمة: محمد محمود قاسم، ومراجعة نجيب بلدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2015.
- 3- هنري برغسون، التطور المبدع، ترجمه من الفرنسية إلى العربية: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، لبنان، 1981
- 4- هنري برغسون، الطاقة الروحية، ترجمة: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1991.
- 5- هنري برغسون، المادة والذاكرة، ترجمة: أسعد عربي درقاوي، مراجعة: بديع الكسم، منشورات وزارة الثقافة والسياحة والإرشاد القومي، ط7، بيروت، 1967.
- 6- هنري برغسون، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسن الزاوي، ومراجعة: جورج كتورة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2009
- 7- هنري برغسون، رسالة في معطيات الوجدان البديهية، ترجمة، كمال يوسف الحاج، دار الأحد، بيروت، ط1، 1945.
- 8- هنري برغسون، منبع الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، 1971.

2. المصادر باللغة الفرنسية:

- 1 _ Henri Bergson, essai sur les données immédiates de la conscience, 68^e édition, Aclan, presse universitaires de France, paris 1948.
- 2 _ Henri Bergson, l'énergie spirituelle, 58^e édition, Alcan, presses universitaires de France, paris, 1955.
- 3 _ Henri Bergson, l'évolution créatrice, 118^e édition, Alcan, presse universitaires de France, paris, 1966.
- 4 _ Henri Bergson, la pensée et le mouvant, 63^e édition, Alcan, presse universitaire de France, paris 1966.
- 5 _ Henri Bergson, les deux sources de la morale et de la religion, 4^{eme} édition, Quadrige, puf, 1990.

II. المراجع:

1. المراجع باللغة العربية:

1. أ.ي _ إ.ت. فرالف، البحث العلمي والصراع الفلسفي في البيولوجيا، ترجمة: محمود أحمد شومان، دار الفارابي، بيروت، ط1، 1986م
2. إدغار موران، الفكر والمستقبل مدخل إلى الفكر المركب، دار توبقال للنشر، ترجمة: أحمد القصور ومينير الحجوجي، المغرب، ط1، 2004
3. إدغار موران، النهج إنسانية البشرية الهوية البشرية، ترجمة: هناء صبحي، هيئة أبو ظبي، ط1، 2009
4. إدموند هوسرل، أزمة العلوم الأوربية والفينومينولوجيا الترنسندننتالية، ترجمة: د.إسماعيل المصدق، ومراجعة: د، جورج كتورة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2008
5. إدموند هوسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية، نقله إلى العربية، أبو يعرب المرزوقي ، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011
6. إدموند هوسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة: فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت_ لبنان، ط1، 2007
7. آرنست كاسيرر، مدخل إلى فلسفة الحضارة الإنسانية أو مقال في الإنسان، ترجمة إحسان عباس، مراجعة، محمد يوسف نجم، دار الأندلس، بيروت، (دط)، 1961
8. إريك فروم، الإنسان من أجل ذاته، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، علي مولا، ط1، 2007
9. ألن وود، كانط فيلسوف النقد، ترجمة بداوي عبد الفتاح، دار الآفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2014.
10. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط1، 2005.
11. إميل برييه، تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ترجمة جورج طريشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.
12. إميل برييه، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1987.

13. إميل برييه، تاريخ الفلسفة في القرن التاسع عشر، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1980.
14. إميل بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د ط)، 1973.
15. أندرو بووي، الفلسفة الألمانية، ترجمة محمد عبد الرحمان سلامة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، ط1، 2015.
16. أندريه كريسون، باسكال، حياته، فلسفته، منتجاته، ترجمة، نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، باريس، ط3، 1982م
17. أندريه كريسون، تيارات الفكر الفلسفي من القرون الوسطى حتى العصر الحديث، ترجمة: نهاد رضا، منشورات عويدات بيروت، باريس، ط2، 1980.
18. أنس شكشك، فلسفة الحياة دراسة الفكر والوجود، دار الشروق، عمان، الأردن، ط1، 2009
19. أنور الجندي، أخطاء الفلسفة المادية، دار العلوم للطباعة والنشر، القاهرة، (د ت)، 1979
20. أنور الزعبي، رسائل في المعرفة والمنهج، أزمنة للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، ط1، 2004
21. ايزيا برلين، جذور الرومانتيكية، نقله إلى العربية سعود السويداء، جداول للنشر والتوزيع، الكويت، ط1، 2012.
22. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، (د ت)
23. إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، ترجمة غانم هنا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005.
24. برايه. بوكانان، الآلة قوة وسلطة التكنولوجيا والإنسان منذ القرن 17 حتى الوقت الحاضر، ترجمة: شوقي جلال، المجلس الوطني الأعلى للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، رقم 259، 2000
25. برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ج3، 1977
26. برتراند راسل، حكمة الغرب، ترجمة فؤاد زكريا، المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت، ج2، 1983.

27. بنرويي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، مكتبة لأنجلو
مصرية للنشر والتوزيع، مصر، ج1، 1964.
28. بوخنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، المجلس الأعلى للثقافة والفنون
والآداب، الكويت، رقم165، 1992.
29. بيار ماشيري، كونت وفلسفة العلوم، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع،
بيروت، ط1، 1994.
30. ت.أ. ساخا روفاء، من فلسفة الوجود إلى البنيوية، ترجمة وتقديم: أحمد برقاي، دار دمشق، بيروت،
ط1، 1984
31. تزفيتان تودوروف، روح الأنوار، تعريب: حافظ قويعة، دار محمد علي للنشر، صفاقص_ تونس،
ط1، 2007
32. تشالز داروين، أصل الأنواع: ترجمة مجدي محمود المليجي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط1،
2004.
33. ج_ بنرويي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبد الرحمان بدوي، المؤسسة
العربية للنشر والتوزيع بيروت، ج2.
34. جان بول سارتر، الكينونة والعدم بحث في الأنطولوجية الفينومينولوجية، ترجمة نيقولا متيني، مركز
دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2009
35. جان بول سارتر، الوجودية منزع إنساني، التتوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2012
36. جان فال، الفلسفة الفرنسية من ديكرت إلى سارتر، ترجمة فؤاد كامل، دار الكاتب العربي للنشر
والتوزيع، القاهرة ط2، (دس).
37. جان لويس فابيان، فرنسا وفلاسفتها في مائة عام، ترجمة: وجيه البعيني، دار الفارابي،
بيروت_لبنان، ط1، 2015.
38. جلال صادق العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، جداول للنشر، بيروت، لبنان، ط1،
2012
39. جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
40. جورج كانغيلام، في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة: محمد بن ساسي، مركز دراسات الوحدة العربية،
بيروت، ط1، 2007.

41. جورج مونو، المصادفة والضرورة محاولة في الفلسفة الطبيعية لعلم الحياة الحديث، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق، 1975
42. جيل دلوز، البرغسونية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1997
43. جيل دلوز، فلسفة كانط النقدية، تعريب أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1 1997.
44. جيل دلوز، كليبارني، حوارات في الفلسفة والأدب والتحليل النفسي والسياسة، ترجمة، عبد الحي أزوقان، أحمد العلمي، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 1999
45. حبيب الشاروني، بين برغسون وسارتر أزمة الحرية، دار المعارف، القاهرة، (دط)، 1963
46. حسن المصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ط1، 2005
47. حسن حنفي، برجسون فيلسوف الحياة، المكتب المصري لتوزيع المطبوعات، القاهرة، 2008
48. حسن حنفي، قراءة في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، بيروت، ط4، 1990.
49. حسين يوسف، فلسفة الدين عند كيركغارد، مكتبة دار الكلمة، القاهرة، مصر (دط)، 2001
50. حنه آرنه، حياة العقل، ترجمة: نادرة السنوسي، ابن النديم للنشر والتوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت_ لبنان، ط1 2016
51. ديفيد كوامن، داروين مترددا، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2013.
52. رضا سعادة، الفلسفة ومشكلات الإنسان منافذ إلى الحقيقة والحرية والعدالة الإجتماعية، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1990
53. رمسيس عوض، برتراند راسل المفكر السياسي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، (دت) 1966
54. روبرت ه. كارلسون، ما البيولوجيا إلا تكنولوجيا، ترجمة: أنيس توفيق، مراجعة وتقديم: محمود خيال، المركز القومي للترجمة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2014

55. روجيه غارودي، النظرية المادية في المعرفة، ترجمة: محمد عيتاني، منشورات المعجم العربي، بيروت، (دط)،
56. ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، نقله إلى العربية: فاضل جتكر، دار النشر الكلمة، العبيكان، الإمارات العربية المتحدة، ط1، 2010.
57. ريتشارد شاخت، رواد الفلسفة الحديثة، ترجمة أحمد حمدي محمود، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، ط1، 1997.
58. رينيه ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، الإسكندرية، ط3، 1985
59. زكريا إبراهيم، مشكلة الحياة، دار مصر للطباعة، القاهرة، 1971
60. زكريا إبراهيم، مشكلة الفلسفة، مكتبة مصر، ط3، 1967،
61. زكريا إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، 1968م
62. زكريا إبراهيم، مشكلة الحرية، دار الطباعة الحديثة، مصر، ط2، 1963
63. سالم يفوت، ابستمولوجيا العلم الحديث، دار تويقال للنشر والتوزيع، المغرب، ط2، 2008
64. سعيد توفيق، الخبرة الجمالية: دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، ط2، 2016
65. سماح رافع محمد، المذاهب الفلسفية المعاصرة، الناشر، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط1، 1973
66. صلاح عثمان، الداروينية والإنسان، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2001.
67. طاهر وعزيز، المناهج الفلسفية، الناشر المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1990
68. عبد الرحمان بدوي، شوبنهاور، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1942
69. عبد السلام بنعبد العالي، الفكر في عصر التقنية، دار إفريقيا الشرق، بيروت، لبنان، 2000
70. عبد العزيز بومسهولي وآخرون، أقول الحقيقة الإنسان ينقض ذاته، دار إفريقيا الشرق، المغرب، (دط)، 2004 م
71. عبد اللطيف الصديقي، الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 1995
72. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والجزئية، دار الشروق، القاهرة، ط1، الجزء الثاني، 2002

73. عبد الوهاب المسيري، العلمانية الشاملة والعلمانية الجزئية، دار الشروق، القاهرة، المجلد الأول، ج1، 2002
74. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، ط1، 2002.
75. عبد الوهاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، دمشق، ط4، 2010.
76. عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.
77. عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
78. العربي ميلود، مفهوم الزمان في فلسفة برغسون، ابن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2013.
79. عزت قرني، تأسيس الحرية مقدمة في أصوليات الإنسان، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2001م
80. غاستون باشلار، حدس اللحظة، تعريب: رضا عزوز وعبد العزيز زمزم، دار الشؤون الثقافية للطباعة والنشر، العراق، بغداد، 1986
81. غوتفريد فيلهلم ليبينتز، المونادولوجيا، ترجمة، ألبير نصري نادر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 2015،
82. فاسيلي بود، سنتيك أوفيشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط1، 1979.
83. فتحي المسكيني، الهوية والحرية نحو أنوار جديدة، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011
84. فرانسيس فوكوياما، مستقبلنا بعد البشري عواقب ثورة التقنية الحيوية، ترجمة: إيهاب عبد الرحيم محمد، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية، ط1، 2006
85. فردريك كوبلستون، تاريخ الفلسفة من بنتام إلى راسل، ترجمة: محمد سيد محمود، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2009.
86. فرنسوا ماير، برغسون، ترجمة: تيسير شيخ الأرض، دار الطباعة والنشر، بيروت، (دط)، (دس)،
87. فريد ريش نتشه، ما وراء الخير والشر تباشير فلسفة المستقبل، ترجمة: جيزيلا فالور حجاز، مراجعة: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت، لبنان، ط1، 2003

88. فريق شبكة العالم الثالث، أزمة العلم المعاصر، ترجمة: هبة ناصر، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، ماليزيا، ط1، سلسلة الدراسات الغربية، رقم10، 2018
89. فؤاد زكريا، أفاق الفلسفة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1977
90. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رقم 03، 1978
91. فؤاد زكريا، تاريخ المادية للانج، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط1، 1994.
92. قصي السعدي، فلسفة الدماغ الوحدة الواحدة، منشورات الهيئة العامة السورية، دمشق، (دط)، 2016م
93. كامل محمد عويضة، برغسون فيلسوف المذهب المادي، دار الكتب العلمية، بيروت_ لبنان، ط1، 1993
94. كوين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، رقم، 82، 1984.
95. مارتن هيدغر، التقية_ الحقيقة_ الوجود، ترجمة: محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، آدم المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، (دط)، 1958
96. مارتن هيدغر، نداء الحقيقة، ترجمة وتقديم ودراسة : عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، 1977
97. مايكل وريوس، داروين، ترجمة: فتح الله الشيخ، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2010.
98. محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة بيروت، لبنان، ط1، 1996.
99. محمد أندلسي، أفول المتعالي وأزمة الميتافيزيقا الغربية أو هيدغر من خلال نتشه، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2015
100. محمد توفيق الضوى، دراسات في الميتافيزيقا، دار الثقافة العلمية، الإسكندرية، (د ط)، (د س).
101. محمد توفيق الضوى، مفهوم الزمان والمكان في فلسفة الظاهر والحقيقة دراسات في ميتافيزيقا برادلي، الناشر، منشأة المعارف الإسكندرية، 2003،
102. محمد عزيز الحبابي، من الحريات إلى التحرر، دار المعارف، مصر، 1972
103. محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط4، 1996.

104. محمد فتح الله كولن، حقيقة الخلق ونظرية التطور، دار النيل للطباعة والنشر، القاهرة، ط5، 2010.
105. محمد مهران رشوان، مدخل إلى دراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1984.
106. محمد هشام، في مفهوم تاريخ اختلافي للتفكير البيولوجي عند جورج كانغيلهم، دار إفريقيا الشرق، المغرب، (دط)، 2007.
107. محمود أبو زيد، المشكلة الاجتماعية في فكر هنري برغسون "دارسة في فلسفة التغيير"، دار غريب للطباعة، القاهرة، 1989.
108. محمود زيدان، مناهج البحث الفلسفي، جامعة بيروت العربية، 1974، (دط)،
109. مراد وهبة، المذهب في فلسفة برغسون، مكتبة الأنجلو المصرية، دار وهدان للطباعة والنشر، ط2، 1978.
110. مصطفى غالب، هنري برغسون، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، (دط)، 1998.
111. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، لبنان، بيروت، (د ط)، 1990.
112. هريبرت ماركيز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.
113. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
114. ول ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، ط6، 1988.
115. ول ديورانت، مباحث الفلسفة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ج1، 2015.
116. ولتر ستيس، التصوف والفلسفة، ترجمة وتقديم، إمام عبد الفتاح إمام، الناشر: مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999.
117. وليم جيمس، معنى الحقيقة، ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري، مراجعة: حسن حنفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، ط1، 2008،
118. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2010.

119. يحي هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1993
120. يمنى طريف الخولي، الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (دط)، 1999
121. يمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 264، 2000.
122. يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2003
123. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف، القاهرة، ط5، 1986.

2. المراجع باللغة الفرنسية:

1. Alain juranville, la philosophie comme savoir de l'existence, 11'altérité, 1^{re} édition , puf, paris, 2000.
2. André Cresson, Bergson, sa vie, son œuvre, 1^e édition, presse universitaire de France, Paris, 1946.
3. André Langaney, la philosophie biologique, 8^{eme} édition, belin, paris
4. André Pérès, le rire de bergson, édition, ellipses, paris, 1998.
5. André Robinet, la philosophie française, 1^{re} édition, presses universitaires de France, 1966.
6. Antony Fenouil, bergson mystique et philosophie, 1^{re} édition, presses universitaire de France, paris, 2011.
7. Auguste comte, cours de philosophie positive, 5^{em} édition, Gallimard, paris, 1894.
8. Charles Péguy, not sur m. Bergson et la philosophie bergsonienne, note conjointe sur m. Descartes et la philosophie cartésienne, 4^{eme} édition, Gallimard, paris, 1935.
9. Collection "Lysis", philosophie morale, la conscience 1^e édition, presse universitaire de France.
10. Daniel Christoff, le temps et les valeurs, essai sur l'idée de finalité et son usage en philosophie morale, être et penser, dixième cahier, édition de la baconniere- Neuchâtel, France.
11. Daniel Moreau, la question du rapport a autrui dans la philosophie de Vladimir jankévitch, les presses de l'université Laval, Québec, 2009.

12. Emile Boutroux, la nature et l'esprit, librairie philosophique, j. vrin ,paris, 1926.
13. Farges, Albert, la philosophie de m. bergson, exposé & critique, librairie berche et tralin, paris, 1913.
14. François Jacob, la logique du vivant une histoire de l'hérédité, 1^{re} Edition, Gallimard, 1970.
15. François Mayer. pour connaître la pensée de bergson, édition bordas, paris, 1964.
16. Françoise zourabichivili, Deleuze une philosophie de l'événement, 1^e édition, puf. presse universitaire de France.
17. Frédéric Worms, Bergson ou les deux sens de la vie, édition, quadrige, puf, paris.
18. Frédéric Worms, introduction a matière et mémoire de bergson, 1^{er} édition, presses universitaire de France, 1977.
19. Gaston Mauchaussat, la liberté spirituelle, bibliothèque de philosophie contemporaine fondée par Félix Aclan, 1^{er} édition, presses universitaires de France, 1959.
20. Gilbert Simondon, sur la technique (1953-1983), presse université de France, 1^{re} édition, paris, 2014
21. Henri houde, bergson leçon de psychologie et métaphysique cour 1, 1^{re} édition, presse universitaire de France, 1990
22. Herbert spencer, les premiers principes, 7^{re} édition, trad. :m.e_ cazelles, 1894.
23. Jaque Monod, le hasard et la nécessité essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne, 1^{re}édition du seuil, paris, 1970.
24. Jaques Maritain, quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle, nouvelle édition revue et augmentée, Alsatia, paris, 1956.
25. Jaques ricot, leçon sur la perception du changement de Henri Bergson, 1er édition, presses universitaire, paris, puf, 1998.
26. Jean beaufret, notes sur la philosophie en France au XIX^e siècle de Maine de biran a Bergson, librairie philosophique, j. vrin, paris, 1984.

27. Jean Hyppolite, jean_ Luc Marion, annales bergsoniennes v Bergson et politique : de Jaurès a au jour d'hui, 1^{er} édition, presses universitaires de France, 2012.
28. Jean Lacroix, panorama de la philosophie française contemporaine, 2^e édition augmentée, presses universitaires de France, 1968.
29. Jean Wahl, tableau de la philosophie française, édition, Gallimard, 1962.
30. Jean_ louis vieillard_ baron, Bergson, troisième édition, point delta, paris, puf, 2009.
31. Jule Lachelier, du fondement de l'induction, suivi de psychologie et métaphysique, 2^{re} Edition librairie germer, paris, 1896.
32. Karl Sarafidis, Bergson la création de soi par soi, Eyrolles Edition, puf, Paris, 2013.
33. Madeleine Barthélemy-madaule, bergson et Teilhard de Chardin, éditions du seuil, paris, 1963.
34. Mark le Ny, découvrir la philosophie contemporaine, édition_ eyroles, paris, 2009.
35. Michael Foley, petits préceptes de vie selon bergson, traduit de l'anglais par pierre chalmine the school of life, paris, 2015.
36. Michel serres, éléments d'histoire des sciences, 1^{re} Edition Larousse bordas, paris, 1997.
37. Paul Janet, la philosophie française contemporaine, calmann Levy éditeur ancienne maison Michel frères, 1879.
38. Ravaisson Félix, essai sur la métaphysique d'Aristote, tom1, académie des sciences morales et politiques, 1837.
39. Thierry Gantier, les grandes oeuvres de la philosophie moderne, éditions du seuil, paris, 1996.
40. Vladimir Jankélévitch, Henri Bergson, 1^{re} édition, presse universitaires de France, paris, 1959.

.III .المقالات والمجلات:

أ_ المقالات:

• المقالات باللغة العربية:

- 1 _ غيوة فريدة، الديمومة عند برغسون، مقال في مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر العدد 10، 1998.
- 2 _ مروان علي حسين أمين، فلسفة الأخلاق عند برغسون، مقال في مجلة كلية الدراسات الإنسانية، الكوفة، العدد السابع، 2017.

• المقالات باللغة الفرنسية:

1. Éric pommier, le sens de la liberté chez Bergson, cahiers philosophiques, 2010, / 2n⁰ 122. P. 66. (<https://www.Cairn.Info/revue-cahiers-philosophiques1-2010-2-page-57-88>.)

ب_ المجلات:

• المجلات باللغة العربية:

- 1 _ حسن حماد، الاغتراب التقني فقدان ضرورة السيطرة على الذات والطبيعة، مجلة الاستغراب، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، بيروت، العدد 15، المجلد 1، ربيع الأول، 2019.

• المجلات باللغة الفرنسية:

1. Brian Holmes, Herbert spencer, revue trimestrielle d'éducation comparée, Unesco, n⁰ 3/4, paris, 1994.
2. C.charmet, B. gille, le Bergsonisme, revu d'histoire des représentations littéraires, publication de l'université François râblais tours, numéro. 16, 1996
3. Mahmoud Navali, Elan vital chez Bergson, University of Tabriz, Journal of Philosophical Investigations Volume 6, No. 11 Autumn& Winter,, Iran, 2012.
4. Romeyer Blais, la liberté humaine, d'après Henri Bergson. In : revue néo-scolastique de philosophie. 35^e Année, deuxième série, n⁰ 38, 1933. Doi : <https://Doi.Org/>. P. 66. <https://www.Cairn.Info/revue-cahiers-philosophiques1-2010-2-page-57-88>.

.IV. المعاجم والموسوعات:

• المعاجم والموسوعات باللغة العربية:

1. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، المجلد 1، ط2، بيروت، باريس، 2001.
 2. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، ج1، 1982م
 3. عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
 4. محمد سبيلا، نوح الهر موزي، موسوعة المفاهيم الأساسية في العلوم الإنسانية والفلسفة، المركز العلمي العربي للأبحاث والدراسات الإنسانية، المغرب، ط1، 2017.
 5. هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق، إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط3، 2007.
- المعاجم والموسوعات باللغة الفرنسية:

1. Frédéric Worms, le vocabulaire de Bergson, édition, Ellipses marketing, paris, 2000.

الفهرست

11-02 مقدمة

الفصل الأول

الصراع المادي والروحاني في القرن التاسع عشر

13 المبحث الأول: أساس الصراع المادي والروحاني في القرن التاسع عشر

23 المبحث الثاني: التيار المادي التقني

46 المبحث الثالث: التيار الروحاني الميتافيزيقي

65 المبحث الرابع: ظهور الفلسفة البرغسونية

الفصل الثاني

برغسون بين ضرورة الواقع الكيفي الروحاني وتجاوز الواقع الكمي التقني

86 المبحث الأول: في ديمومة الزمان والحركة والتغير

86 أ_ الديمومة ونقد الزمان التقني

107 ب_ الديمومة والحركة والتغير

115 المبحث الثاني: منهج الحدس كبديل لتأسيس الأفق الميتافيزيقي

115 أ_ طبيعة المنهج الحدسي

126 ب_ أسس ومبادئ المنهج الحدسي

138 المبحث الثالث: الديمومة والحرية

الفصل الثالث

برغسون وخيبة العقل التقني

159 المبحث الأول: نقد برغسون للتدخل التقني في الطبيعة والحياة

164 أ_ نقد المذهب الآلي

173 ب_ نقد الغائية القطعية

183 المبحث الثاني: نقد روح الإختراع التقني

196 المبحث الثالث: أثر الطرح البرغسوني للتقني في الفكر الغربي المعاصر

196 أ_ إيدموند هوسرل

197 ب_ مارتن هيدغر

ج_ فلاسفة معهد فرانكفورت 199

الفصل الرابع

العودة إلى الحيوي كإمكانية لتجاوز الإنغلاق على التقني.

المبحث الأول: نظرية الإندفاع الحيوي 223

المبحث الثاني: الإندفاع الحيوي والإله 242

المبحث الثالث: التصوف كتجربة للعلم 255

خاتمة 278

المصادر والمراجع 284

الفهرست