التطوّر الخالق لبرجسون

بقلم

الدكتور زكريا ابراهيم

أستاذ الفلسفة المساعد بكلية الاداب – جامعة القاهرة

١ – مقدمة عامة

ليس برجسون غريباً على قراء العربية : فقد ترجمت إلى لغة الضاد معظم مؤلفاته ، كما ظهرت عنه فى بلادنا أكثر من دراسة . ولئن كانت أهمية برجسون قد برزت بصفة خاصة فى مطلع القرن العشرين ، حينما كانت النزعة الحيوية « بدعة » حديثة العهد فى تاريخ الفكر ، إلا أن آراء برجسون فى الديمومة والزمان والحدس والحرية والوثبة الحيوية لم تفقد قيمتها حتى يومنا هذا . وآية ذلك أن المكتبة الفلسفية فى سائر بلاد العالم ما زالت تحظى كل يوم بالجديد من الدراسات عن فلسفة ذلك المفكر الفرنسى الكبير الذى أحدث ثورة فلسفية كبرى فى الفكر المعاصر . وما زال لبرجسون فى فرنسا تلاميذه ومريدوه الذين يتابعون رسالته ، ويواصلون إصدار « دراسات برجسونية » يسيرون فيها على النهج الذى رسمه أستاذهم . وأما خارج موطنه الأصلى ، فقد لقى برجسون عناية كبرى من جانب المشتغلين بالدراسات الفلسفية فى كل من انجلترا وأمريكا ، كما كانت فلسفته مثار اهتمام الكثير من أصحاب الرسائل الجامعية فى معظم بلاد العالم .

وليس من شك فى أن الكتاب الذى نلخصه اليوم لقراء العربية هو أعظم ما أنتجه برجسون فى كل حياته الفلسفية . وقد أجمع بعض النقاد – وفى مقدمتهم الفيلسوف الأمريكى الكبير وليم چيمس – على أن كتاب « التطور الخالق » هو أهم ما ظهر فى بداية القرن العشرين ، كما أنه فى الوقت نفسه خير ما كتب برجسون . والسبب فى ذلك أن المفكر الفرنسى الكبير قد استطاع فى هذا الكتاب أن يقضى على شتى النزعات العقلية الجامدة ، كما أنه نجح فى تحديد معنى الحياة فى ضوء دراسته الدقيقة لتطور الأجناس . والكتاب بهذا المعنى – فيما يقول چيمس – يمثل نقطة تحول هامة فى مجرى الفكر الحديث ، فضلا عن أن فيه ثورة فلسفية كبرى قد لا تقل أهمية عن الثورة الكوبرنيقية التى أحدثها من قبل نقد «كانت» أو مبادئ «بركلى» . وقد عمل كتاب « التطور الخالق » على توثيق أواصر الصداقة بين برجسون وچيمس ، خصوصاً وأن المفكر الأمريكى قد اعتقد أنه لقى فى شخص زميله الفرنسى أقوى حليف ضد المذاهب العقلية المجردة والنزعات الواحدية المطلقة . ولئن كانت فلسفة برجسون قد بقيت متمايزة عن فلسفة وليم چيمس ، على الرغم من هذا التحالف ،

إلا أن برجسون نفسه لم يجد أدنى غضاضة فى الإشادة بنزعة جيمس العملية فى المقدمة التى كتبها للترجمة الفرنسية لكتاب « الفلسفة البرجماتية » (عام ١٩١١) .

٢ — سيرة برجسون ؛ وإنتاجه الفكرى

ولد هنرى برجسون بباريس فى ١٨ من أكتوبر سنة ١٨٥٩ ، وتلقى دراساته — صبياً — فى ليسيه كوندورسيه ، حيث أظهر براعة خاصة فى الرياضيات والعلوم . ويقال إن أساتذته فى الليسيه كانوا مندهشين لمقدرته الفائقة على حل المسائل الرياضية ، فكان بعضهم يتنبأ له بمستقبل باهر فى مضمار العلوم الرياضية . ولكن برجسون شعر — منذ صباه — بميل شديد نحو الفلسفة ، فلم يتجه فى دراساته العليا نحو كليات العلوم البحتة أو الهندسة ، بل التحق بمدرسة المعلمين العليا (شعبة الآداب) عام ١٨٧٨ . وقد تلقى هنرى برجسون فى هذا المعهد ثقافة فلسفية ممتازة ، فتتلمذ على إميل بوترو E. Boutroux الذى كان — فى ذلك الحين — أستاذ الفلسفة الأول بلا منازع فى فرنسا . ولم يصرف برجسون اشتغاله بالفلسفة عن الاطلاع المتواصل على الآداب القديمة ، وخصوصاً الأدب اليونانى منها ، فكان يقضى معظم أوقاته بمكتبة المعهد حيث كان يعكف على الاطلاع بشغف زائد . وقد وقع بين يدى برجسون فى تلك الفترة كتاب « المبادئ الأولى » لهربرت اسبنسر ، فوجد فى « فلسفة التطور » القول الحق الذى اطمأنت إليه نفسه ، حتى أن زملاءه — فيما يقال — كانوا يعدونه مادياً متطرفاً ، أو على الأقل وضعياً أصيلا .

ومما يروى عنه فى تلك الآونة أن أحد أساتذته دخل عليه يوماً قاعة المكتبة — وكان برجسون قد عين أميناً لها — فوجده منصرفاً إلى المطالعة ، وقد تبعثرت من حوله مئات الكتب والمجلدات ، فعاتبه بقوله : « ألا تتألم نفس أمين المكتبة لرؤية هذه المجلدات ملقاة على الأرض ؟ » فما كان من زملاء برجسون سوى أن أجابوا على تساؤل أستاذهم بقولهم : « ولكن ، من قال إن لبرجسون نفساً ؟ » ! والظاهر أن برجسون قد بدأ تفكيره الفلسفى بالثورة على المذاهب المثالية المطلقة ، والتحمس للفلسفات الوضعية الواقعية ، خصوصاً وأنه كان مأخوذاً فى بداية حياته بسحر العلوم الدقيقة والمناهج التجريبية . وربما كان السر فى إعجابه بهربرت اسبنسر هو أنه وجد لديه ما لم يجده عند غيره من فلاسفة ذلك العصر : ألا وهو الاهتمام بالوقائع الجزئية ، والحرص على الرجوع إلى الواقع ، والانصراف إلى تلمس آثار التجربة . وأما غيره من الفلاسفة ، فقد كانوا منهمكين فى تركيب مذاهب شامخة ، منصرفين إلى التلاعب بالمفاهيم والألفاظ ، فلم يكن بدعاً أن يدير برجسون لهم ظهره ، وهو الذى ظل طوال حياته شديد الإحساس بالواقع ، كثير التعلق بالعينى أو المُشَخَّص Le concret ، حريصاً دائماً على التمسك بالتجربة . ولئن كان برجسون قد تحول من بعد عن الكثير من نظريات اسبنسر — مثل نزعته الآلية ، ومذهبه الخاص فى التطور ، ونظريته فى التداعى أو الترابط . . الخ — إلا أنه مع ذلك قد ظل مخلصاً لنزعته التجريبية التى كانت تجزع من المجرد ، وتنفر من المطلق ، وتميل إلى التعلق بالجزئى . وآية ذلك أن برجسون الذى عاد إلى الميتافيزيقا ، وقال بإمكان الوصول إلى كبد الحقيقة ، لم يتنازل قط عن رأيه فى اعتبار « التجربة » نقطة البدء فى كل دراسة فلسفية ، فضلا عن أنه قد أطلق على مذهبه اسم « الوضعية الميتافيزيقية » أو « الميتافيزيقا الوضعية » .

وبعد أن حصل برجسون على الأجرجاسيون عام ١٨٨١ عين أستاذاً للفلسفة بليسيه أنجيه ، وظل فيها ثلاث سنوات ، انتقل بعدها إلى ليسيه كليرمون فران ، حيث اجتاز أزمة روحية هامة تفتق بعدها ذهنه عن نظرية جديدة فى الزمان ، عقب تدريسه

لحجج زينون الإيلى المعروفة فى نقد الحركة . ومن هنا فقد راح برجسون يعلن ثورته على شتى المذاهب الآلية التى تخلط المكان بالزمان ، وتشوه حقيقة الحركة ، وتغفل الزمان الحى (أو الديمومة) . وهكذا كانت مغالطات زينون الإيلى بمثابة الباعث الأول لبرجسون على الاهتمام بالمسائل الميتافيزيقية والسيكولوجية ، مما حدا به إلى القول « بأن العهد بالدراسة الميتافيزيقية إنما يرجع إلى ذلك اليوم الذى أعلن فيه زينون الإيلى ضروب التناقض التى ينطوى عليها القول بالحركة والتغير ، على نحو ما يتصورهما العقل . . » . وقد كانت ثمرة هذه التأملات المتواصلة فى التغير والحركة والزمان كتابه الأول الذى ظهر سنة ١٨٨٩ تحت عنوان : « رسالة فى معطيات الشعور المباشرة » ، وهو الكتاب الذى عالج فيه مشكلة الحرية فى ضوء فهمه لطبيعة الزمان . وقد استطاع برجسون بهذه الرسالة أن يلفت الأنظار إلى منهجه الجديد فى البحث ، فلم تلبث الأوساط الأكاديمية فى باريس أن استقدمته إليها للتدريس بليسيه هنرى الرابع . ولم يَحُلْ اشتغال برجسون بالتدريس دون مواصلته لدراساته الخاصة ، فقد عكف فيلسوفنا على دراسة بعض الظواهر الشعورية المتصلة بالبدن ، مثل الإدراك الحسى والذاكرة ، ولم يلبث أن قدم لجمهور المشتغلين بالدراسات الفلسفية مؤلفاً ممتازاً فى دراسة الصلة بين البدن والروح أطلق عليه اسم « المادة والذاكرة » سنة ١٨٩٧ . وفى السنة التالية عين برجسون محاضراً بالمعهد العالى للمعلمين ، ثم نقل عام ١٩٠٠ إلى أكبر معهد فرنسى للدراسات العليا ، ألا وهو الكوليج دى فرانس ، حيث شغل منصب أستاذ الفلسفة القديمة ، ثم أستاذ الفلسفة الحديثة ، عقب وفاة الأستاذ جبرييل تارد .

وقد انتخب برجسون عام ١٩٠١ عضواً بأكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية بالمعهد ، ثم انتخب من بعد عضواً بالأكاديمية الفرنسية ، تقديراً لجهوده فى خدمة العلم والفلسفة . وفى سنة ١٩٠٧ طلع برجسون على العالم الفلسفى بمؤلفه الشهير فى « التطور الخالق » ، فعرض لنقد نظرية التطور ، ودراسة مفهوم الآلية ومفهوم الغائية ، وبيان صلة الغريزة بالعقل ، وبذلك ربط مشكلة الحياة بمشكلة المعرفة ، وحدد موقفه من المذاهب الميتافيزيقية الكبرى السابقة عليه . وقد دُعِيَ برجسون مرات عديدة لإلقاء محاضرات بانجلترا وأمريكا ، فألقى فى أوكسفورد محاضرتين عن « إدراك التغير » فى ٢٦و٢٧ من مايو سنة ١٩١١ ، وألقى فى برمنجهام محاضرة عن «الشعور والحياة» فى ٢٩ من مايو سنة ١٩١١ ، كما استجاب لدعوة جامعة كولومبيا بنيويورك فألقى درساً بعنوان « الروحية والحرية » سنة ١٩١٢ ؛ هذا علاوة على البحث القيم الذى ألقاه فى مؤتمر الفلسفة المنعقد ببولونيا سنة ١٩١١ تحت عنوان : « الحدس الفلسفى » . وقد جمعت هذه الدراسات (وغيرها) فى مجلدين ظهر أحدهما سنة ١٩١٩ بعنوان : « الطاقة الروحية » ، كما ظهر الآخر سنة ١٩٣٤ بعنوان : « الفكر والمتحرك » .

ثم نشبت الحرب العالمية الأولى سنة ١٩١٤ ، فانطوى الفيلسوف الكبير على نفسه ، وراح يفكر فى الدلالة السيكولوجية والميتافيزيقية للحرب ، فكانت ثمرة تأملاته بحثاً صغيراً فى « معنى الحرب » ظهر عام ١٩١٥ . وفى هذا الكتيب الصغير يتساءل برجسون عن مصير الإنسانية ومعنى التقدم ، ويعرب عن ثقته فى انتصار القيم الروحية والقوى الأخلاقية ، ضد قوى الشر والانحلال ، كما ينادى بالعدالة والحق والحرية ضد أنصار البغى والظلم والعدوان . وعلى أثر انتهاء الحرب العالمية الأولى ، قبل برجسون المساهمة فى أعمال هيئة الأمم ، فعين رئيساً للجنة التعاون الفكرى التابعة لها ، ولم يتخل عن هذا المنصب إلا لأسباب صحية عام ١٩٢٥ ، وكان من قبل قد تنازل عن كرسى الفلسفة بالكوليج دى فرانس لتلميذه وصديقه إدوار ليروا

Ed. Le Roy . وفى سنة ١٩٢٨ حصل برجسون على جائزة نوبل فى الآداب ، تقديراً للخدمات الفكرية الجليلة التى أسداها للإنسانية .

وأقعد المرض فيلسوفنا إلى آخر حياته ، فظن البعض أن المذهب قد كُتِبَ عليه أن يظل ناقصاً . ولكن برجسون — مع ذلك — ظل يغالب المرض والضعف والشيخوخة إلى أن طلع على الناس — بعد ربع قرن من الزمان — سنة ١٩٣٢ بكتابه الضخم الذى به اكتمل مذهبه ، ألا وهو « ينبوعا الأخلاق والدين » وقد أحدث هذا الكتاب دهشة كبرى فى الأوساط الفلسفية ، إذ وجد فيه الناس نبرة صوفية لم يعهدوها من قبل فى برجسون ، فضلا عن أنه قرّب صاحبه من الديانة المسيحية الكاثوليكية ، مما لم يكن أحد ليتنبأ به أو يتوقعه ! وحينما توفى برجسون فى ٤ من يناير سنة ١٩٤١ — فى الواحد والثمانين من عمره — سرت بين الكثيرين إشاعة « عماده » وإن كانت زوجة الفيلسوف قد أعلنت بعد ذلك أن الفيلسوف لم يتقبل بالفعل هذا الطقس الدينى . . وهكذا خبا نجم برجسون فى أحلك لحظة من لحظات تاريخ بلاده ، إذ مات فى ظل الاحتلال الألمانى ، ولم يسر فى ركابه سوى أقرب المقربين إليه ! ولكنه مع ذلك ظل حياً فى ضمير الإنسانية التى عرفت له قدره . . .

ولم يقف إنتاج برجسون عند هذه المؤلفات الكبرى التى أتينا على ذكرها ، بل لقد ظهرت له أيضاً دراسات أخرى لا تخلو من أهمية ، وفى مقدمتها كتابه الصغير عن « الضحك » (سنة ١٩٠٠) الذى درس فيه دلالة « الهزلى » Le comique ، كما بحث فيه مضمون « الشعور الجمالى » ، ثم كتابه المسمى باسم « الديمومة والتآنى » Durée et Simultanéité (سنة ١٩٢٢) ، وفيه يعرض لمناقشة نظرية أينشتين فى النسبية على ضوء فهمه لفكرة الزمان . وقد ترجمت أيضاً إلى الفرنسية رسالة برجسون اللاتينية التى كان قد تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من السوربون (سنة ١٨٨٩) بعنوان : « فكرة المحل عند أرسطو » ، ونشرت ضمن مجموعة « الدراسات البرجسونية » التى يشرف على إصدارها بعض تلاميذه . كذلك ظهر منذ أمد وجيز مجلدان ضخمان يشتملان على « كتابات وأقاويل » Ecrits et Paroles لبرجسون جمعها بعض مريديه . وما زالت المطابع توالى إصدار طبعات جديدة لمؤلفات برجسون ، لعل آخرها ذلك المجلد الضخم الذى أصدرته المطابع الجامعية بفرنسا ، حاوياً كل إنتاج برجسون فى طبعة أنيقة موحدة .

٣ — تحليل كتاب « التطور الخالق »

يقع كتاب « التطور الخالق » فيما يزيد عن أربعمائة صفحة ، قسمها برجسون إلى أربعة فصول رئيسية ، وقدم لها بتصدير موجز تعرض فيه لشرح الغرض من كتابه . وهو يقول فى هذه المقدمة إن الهدف الذى يرمى إليه من دراسة مشكلة التطور هو الوقوف على الدلالة العميقة للحركة التطورية ، من أجل الكشف عن الطبيعة الحقة للحياة بصفة عامة . ولما كان العقل البشرى — فى نظره — قد جُعِلَ لدراسة الأشياء الجامدة ، فإن منطقه الخاص الذى يصلح للانطباق على الهندسة ، لا بد من أن يجد نفسه عاجزاً تماماً عن فهم الحياة ، ما دام من المستحيل أن تطبق على الظواهر الحية مقولات عقلية كالوحدة أو الكثرة أو العلية الميكانيكية أو الغائية العقلية . . الخ . ومن هنا فإن برجسون سيحاول فى كتابه « التطور الخالق » أن يبين لنا بوضوح كيف أن إطارات العقل الضيقة الجامدة لا بد من أن تتحطم جميعها ، بمجرد ما يحاول الفيلسوف أن يطبقها على الحياة بصيرورتها المستمرة ، ومرونتها الدائبة ، وديمومتها الحية . وليست ثورة برجسون على المذاهب التطورية المعروفة سوى مجرد نتيجة لاقتناعه باستحالة تطبيق مقولات الفكر العادية التى نشأت من

احتكاكنا بالمادة الجامدة على ظواهر حية هى بطبيعتها غير قابلة للتحليل أو التجزئة أو التقسيم . وهنا يربط برجسون نظرية الحياة بنظرية المعرفة ، فيقول إنه لا سبيل إلى فهم الحياة ، اللهم إلا إذا عمدنا أولا وقبل كل شيء إلى نقد المعرفة ، من أجل الكشف عن طريقة نشأة الذكاء البشرى ، والوقوف على الظروف التى أحاطت بتطوره وترقيه . ومثل هذه الدراسة هى التى ستسمح لبرجسون بالاستعاضة عن فكرة اسبنسر التطورية القائمة على تفسير كل شيء بالرجوع إلى مبدأ عقلى جامد محدد سلفاً ، بمبدأ آخر أكثر مرونة ، وأكثر ملاءمة لطبيعة الحياة ، وأقدر على تتبع « الواقع » فى تكونه ونموه وترقيه المستمر .

ا ـ تطور الحياة ـ الآلية والغائية :

يعرض برجسون فى الفصل الأول من كتابه لدراسة « الديمومة » La durée[1] بصفة عامة ، فيقول إننا قد نتوهم ـ بادئ ذى بدء ـ أن الطبيعة مجردة من معانى « الاستمرار » و « التتابع » و « الزمانية » ـ على نحو ما نشعر بها نحن فى قرارة ذواتنا ـ ولكن الواقع أن هذه كلها ظواهر عامة تصدق على العالم المادى كما تصدق على العالم النفسى ، بدليل أن الطبيعة لا تسرد علينا أحداثها مرة واحدة وفى نفس الوقت ، بل هى تعرض أمامنا ظواهرها المختلفة الواحدة بعد الأخرى فى نطاق الزمان . وأبسط مثال لذلك أننى حينما أريد أن أعد لنفسى كوباً من الماء المسكر ، فإننى لا بد من أن أجد نفسى مضطراً إلى الانتظار ، ريثما يذوب السكر فى الماء . ومثل هذه الظاهرة البسيطة إنما تدلنا على وجود تعاقب زمنى قد ارتبط بديمومتى الخاصة : لأن المدة التى سأنتظرها ريثما يذوب السكر هى مدة حقيقية وثيقة الصلة بحياتى النفسية . وقد يكون كوب الماء ، والسكر ، وعملية الذوبان ، هى جميعاً مجرد « تجريدات » ، ولكن من المؤكد أن ذلك « الكل » Le Tout الذى اقتطعنا منه هذه التجريدات إنما هو « ديمومة » لا تخلو من حركة ، وصيرورة ، وتقدُّم ؛ مَثَلُها فى ذلك كمثل «الشعور» أو «الوعى» conscience نفسه . وبينما اقتصر ديكارت فى مثال « قطعة الشمع » المعروف الذى ساقه لشرح نظريته فى المادة ، على القول بأن ما يتبقى من الشمع المذاب إنما هو الامتداد L'étendue فضرب بذلك صفحاً عن الزمان والتغير والتاريخ ، وقال بأن الكون يخلق خلقاً مستمراً فى كل لحظة من لحظاته ، نرى برجسون فى مثال « قطعة السكر » يؤكد حقيقة الزمان بالنسبة إلى المادة ، فيجعل من الديمومة والتغير والتاريخ جوهر الوجود العام :

حقاً إن الفلاسفة ليميلون فى العادة إلى إنكار التغير ، وتجاهل الصيرورة ، ولكننا لو التمسنا شهادة الواقع ، لأدركنا أنه ليس فى الطبيعة سوى التغير والديمومة والتعاقب والحركة المستمرة . فالحقيقة الأولى فى الطبيعة إنما هى « الصيرورة » و « التغير » ، لا « الوجود » و « الثبات » . والكون فى جملته ، بل كل كائن حى كائناً ما كان ، إنما هو فى جوهره « شيء زمانى » يتمتع بالديمومة ، ويمتد ماضيه إلى حاضره ، ويتكون من تعاقب أطواره « تاريخ » واحد متصل . ولما كان « الزمان » هو نسيج الواقع ، فإن « التطور » حقيقة أكيدة لا تحتمل نزاعاً ولا مجادلة . وقد أصبح « التطور » نظرية علمية عمل على تثبيت دعائمها كل من لامارك ، وداروِن ، وهيكل ، واسبنسر . ولكن كل هؤلاء الباحثين قد انصرفوا إلى تفسير « التطور » تفسيراً ميكانيكياً ، وكأن الحياة إن هى إلا صورة أكثر تعقيداً للمادة الجامدة ، أو كأن تأثير البيئة أو عمليات

(١) كلمة « الديمومة » هى الاصطلاح العربى الذى درج المشتغلون بالفلسفة عندنا على استعماله ، للإشارة إلى ذلك الزمان الحى الذى يقوم على التتابع والاستمرار والصيرورة الدائبة ، فى مقابل الزمان الرياضى الآنى : زمان الساعات والكم المكانى الصرف .

الوراثة هو الكفيل وحده بتفسير شتى التغيرات التى تطرأ على الأنماط الحية المتنوعة . وحسبنا أن نعود إلى نظرية هربرت اسبنسر فى التطور ، لنرى كيف فسر شتى ضروب التطور التى تطرأ على العالم الفلكى ، والعالم البيولوجى ، والعالم النفسى ، والعالم الاجتماعى ، بالاستناد إلى مبدأ آلى موحد هو مبدأ الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المتجانس إلى المتنوع ، ومن اللاّمتحدد إلى المتحدد ، ومن غير المتسق إلى المتسق ..

بيد أننا لو نظرنا إلى ما تنطوى عليه الحياة من اتصال أو « استمرار » ، لتبين لنا أن التطور الحيوى هو أقرب ما يكون إلى تطور الوعى أو الشعور : لأن الماضى هنا يضغط على الحاضر ، ويستخرج منه صورة جديدة لا سبيل إلى التنبؤ بها عن طريق الرجوع إلى ما سبقها من صور . ومعنى هذا أن مثل الحياة كمثل الشعور : من حيث أن كلا منهما يمثل « ديمومة » مستمرة لا تكف عن الخلق والإبداع وابتكار صور جديدة . وكما أن المنحنى لا يتكون من مجموعة من الخطوط المستقيمة ، فإن الحياة أيضاً لا تتكون من مجموعة من العناصر الطبيعية والكيميائية . والواقع أن الكائن الحى — بعكس ما توهم الآليون — إنما هو « كل » مستقل قد خلقته الطبيعة على صورة نسق مغلق أو نظام مقفل . وإذا كانت المادة بطبيعتها مركبة من أجزاء متجانسة يمكن تحليلها وتجزئتها ، فإن الكائن الحىّ هو أبعد ما يكون عن تلك المادة الجامدة التى ترتد إلى عناصر سابقة ، لأنه يمثل « كلا » لا تجانس بين أجزائه ، ولا سبيل إلى تحليله تحليلا آلياً . وكلما زاد حظ الكائن الحى من « الديمومة » ، زاد تميزه عن « الآلية » الخالصة التى ينزلق فوقها الزمان دون أن ينفذ إلى صميمها . ولهذا يقرر برجسون أن فكرة الديمومة إنما هى أكبر اعتراض يمكن أن يوجه إلى شتى النظريات التى تفسر التطور تفسيراً آليًّا محضاً .

ولكننا لن نستطيع — فيما يقول برجسون — أن نسلم بمبدأ « التطور » ، اللهم إلا إذا افترضنا وجود « سَوْرة حيوية » élan vital تكون بمثابة الطاقة الدفينة أو الدفعة الباطنة التى تحمل الحياة على أجنحتها ، منتقلة بها عبر صور متعاقبة تزداد تعقداً شيئاً فشيئاً ، حتى تمضى بها نحو أفق بعيد تظهر فيه أعلى صور الحياة وأرفعها . فليس هناك « حياة » بصفة عامة ، وكأننا بإزاء « تجريد » خالص أو مجرّد « مقولة » عامة تندرج تحتها سائر الكائنات الحية ، بل هناك « تيار حىّ » قد نبع فى وقت ما ، وفى نقاط محددة من المكان ، ثم اجتاز أجساماً كونها على التعاقب ، منظماً إياها واحداً بعد آخر ، منتقلا من جيل إلى آخر ؛ وهذا التيار الحى نفسه هو الذى توزع على الأجناس ، وتشتت بين الأفراد ، ولكنه لم يفقد لهذا السبب شيئاً من قوته ، بل هو — على العكس — قد ازداد شدة كلما كان يوغل فى التقدم . ولو أننا ألقينا نظرة فاحصة على بعض الحفريات ، لاستطعنا أن نتبين أنه قد كان فى وسع الحياة أن تستغنى عن التطور ، أو أن تتطور فى حدود ضيقة جداً ، كما هو الحال — مثلا — بالنسبة إلى بعض الكائنات الدنيا التى لم يطرأ عليها أى تطور مذكور منذ أقدم العهود . ولكن الحياة لم تركن إلى الجمود والثبات ، بل هى قد آثرت أن تعمل على استمرار البقاء وانتشار الأنواع الحية . وليس تطور هذه الأنواع سوى الدليل القاطع على وجود « سورة حيوية » قد عملت على بقاء الحياة واتساع مداها . ومن هذه الناحية قد تكون الحياة مجرد « تيار » ينتقل من بذرة إلى أخرى عبر الكائن الحى المترقى ، وكأن الكائن الحى نفسه مجرد « برعم » يعمل على تفجر البذرة القديمة ، حتى تنبثق منها بذرة جديدة . وإذن فإن بيت القصّيد فى التطور إنما هو استمرار التقدم وتتابعه إلى ما لا نهاية ، ومثل هذا الاستمرار يفترض وجود « طاقة حيوية » قوامها النشاط المتصل ، والعمل الدائب على خلق

صور جديدة من صور الحياة . وهذه « الطاقة » أو « السورة » أو « الوثبة » التى يقول بها برجسون هى أشبه ما تكون بما ذهب إليه اسبينوزا حينما قال « بميل الموجود إلى المحافظة على بقائه » ، أو بما نادى به شوبنهور حينما أرجع كل شىء إلى « الإرادة » . ولئن كانت هناك سمات خاصة تميز « السورة الحيوية » التى نادى بها برجسون عن سائر المبادئ أو القوى الحيوية التى قال بها الفلاسفة السابقون ، إلا أننا نرى برجسون يتوقف عند شتى أشكال الأمومة ، لكى يبين لنا – كما فعل غيره من الباحثين المتقدمين عليه – كيف أن سر الحياة إنما يكمن فى هذا الحب العجيب الذى تتجلى فيه عناية الأم بوليدها ، وحرصها على تهيئة شتى الوسائل لنموه وترقيه . وليس من شك فى أن هذا الاهتمام بالنسل إنما يدلنا بوضوح على أن الكائن الحى لا يخرج عن كونه « نقطة تحول » أو « موضع انتقال » un lieu de passage ، وأن جوهر الحياة إنما يكمن فى الحركة التى تضمن للسورة الحيوية مثل هذا الانتقال .

وإذا كان بعض الفلاسفة قد توهموا أن القول بالتطور لا بد من أن يسير جنباً إلى جنب مع القول بالآلية ، فان برجسون يريد – على العكس من ذلك – أن يفند النزعة الآلية التى تتصور أن المستقبل والماضى كائنان فى الحاضر ، وكأن كل شىء « معطى » فى اللحظة الراهنة .

وحجة برجسون فى رفضه للآلية أنه لو كان فى استطاعتنا أن نعرف مقدماً ، أو أن نحسب سلفاً ، كل ما يقع فى الطبيعة من أحداث ، لكان فى ذلك قضاء تام على الزمان ، ولكان الواقع فى جملته عبارة عن كتلة واحدة موجودة بأكملها منذ الأزل . وهذا هو السبب فى أن دعاة « الآلية » يتصورون « الديمومة » عادة على أنها مجرد مظهر لقصور ذلك العقل البشرى الذى لا يستطيع أن يحيط علماً بجميع الأشياء فى وقت واحد . ولكن الواقع أن « الديمومة » هى تيار لا سبيل لنا إلى مواجهته مطلقاً ، ومن ثم فإنه هيهات لأحـــد أن يصعده أو أن يمضى فى عكس اتجاهه . ومهما كان من أمر تلك الرياضيات الشاملة التى طالما تغنى بها بعض الفلاسفة والعلماء ، فإننا لن نستطيع أن ننكر حقيقة الديمومة التى هى صميم وجودنا ، وجوهر تلك الأشياء التى نتعامل معها . ولو أننا ضحينا بالديمومة فى سبيل الآلية ، لكنا كمن يضحى بالتجربة فى سبيل منطق المذهب .

ولكن رفض برجسون للآلية لا يعنى بالضرورة أنه يسلم بالغائية . وحسبنا أن نرتد إلى مذهب ليبنتس فى « الغائية المطلقة » لكى نتحقق من أنه قد نسب إلى الطبيعة مقاصد شبيهة بمقاصدنا ، فافترض أن جميع الأشياء والموجودات قد جُعِلَتْ بحيث تحقق برنامجاً موضوعاً من ذى قبل . وليس من شك فى أن مثل هذه « الغائية » – فيما يقول برجسون – إنما تتعارض مع ما فى الطبيعة من خلق ، وإبداع ، وجدة مستمرة ، فضلا عن أنها تجعل من الزمان نفسه ظاهرة تافهة الشأن أو عديمة القيمة . وما دامت الغائية تفترض أن كل شىء معروف سلفاً ، وأن الوجود كتلة حاضرة بأكملها ، فإنها لا تفترق كثيراً عن الآلية . وربما كان الفارق الوحيد بينهما هو أن الغائية «آلية مقلوبة» ، لأنها تضع النور الذى تزعم أنه يهدينا أمامنا ، لا خلفنا (كما تفعل الآلية) ، فتستعيض بذلك عن دفع الماضى بجاذبية المستقبل . ولكن التعاقب الزمنى فى كلتا الحالتين يظل مجرد مظهر ، وبالتالى فإنه لا وجود للديمومة أو الزمان الحقيقى فى عالم تسوده الآلية المطلقة أو الغائية المطلقة .

والحق أن فلسفة برجسون الحيوية تريد أن تعلو على كل من الآلية والغائية : لأنها ترى أن كلا منهما قد جانبت الصواب فى فهمها لطبيعة التطور . وآية ذلك أن كلا منهما قد تصورت « التنظيم العضوى » على غرار « الصناعة البشرية » ، فجعلت مقصد الطبيعة معروفاً

من ذى قبل ، وافترضت أن المستقبل ماثل منذ البداية فى صميم الحاضر . وأما نزعة برجسون الحيوية فإنها تميل إلى القول بغائية خارجية finalité externe ، لأنها تري أن العالم العضوى هو أشبه ما يكون بكل متسق ، ولكنها تجعل من هذه « الغائية » دفعاً من خلف وإن كانت تقرر فى الوقت نفسه أن هذا الدفع ليس مجرد دفع آلىّ محض ، بل هو دفع إبداعى . وإذا كان برجسون قد رفض الغائية التقليدية ، فذلك لأنه قد اطرح القول بأن للحياة غاية محددة منذ الأزل . وهو يقول فى هذا بصريح العبارة : « إنه لمن العبث أن يحاول المرء أن يحدد للحياة غرضاً ، بالمعنى الإنسانى لهذه الكلمة ؛ فإن القول بوجود غرض إنما يعنى القول بوجود نموذج سابق لا يعوزه سوى التحقق بالفعل . ولا شك أن هذا القول إنما يستلزم أن يكون كل شىء موجوداً دفعة واحدة ، بحيث يكون من الممكن قراءة المستقبل نفسه فى الحاضر . ومثل هذا الزعم يفترض أن الحياة فى حركتها وتكاملها تتصرف على نحو ما يتصرف عقلنا سواء بسواء ، فى حين أن العقل البشرى لا يخرج عن كونه نظرة جزئية ساكنة إلى الطبيعة ، فهو لا يستطيع أن يضع نفسه — بطبيعة الحال — إلا خارج الزمان . وأما الحياة نفسها ، فانها لا تكف عن التقدم والديمومة والاستمرار » .

ولكن ، على الرغم من أن برجسون يريد أن يبحث فى الماضى — لا فى المستقبل — عن علة ما هو كائن ، إلا أنه يرفض « العلية الآلية » : لأنه يرى أن الدفع الذى صدرت عنه الموجودات هو إلى الفعل الإرادى أقرب منه إلى الدفع الميكانيكى . وعلى حين أن المذاهب الآلية تقرر أن التطور قد تحقق عن طريق الصدفة الميكانيكية ، أو الإضافات العرضية لمجموعة من الأحداث الطبيعية ، نجد أن برجسون يقرر أن هذا التطور قد تحقق عن طريق جهد إبداعى يعبر عن وحدة فى الاتجاه ، ويشبه إلى حد ما حركة الوعى أو الشعور .

وليست « السورة الحيوية » سوى تلك القوة المشتركة التى تشيع فى سائر الأحياء ، فتجعل تطور الأنواع المختلفة متشابهاً من بعض الوجوه . وحسبنا أن نلقى نظرة دقيقة على تطور تلك الأنواع ، لكى نتحقق من أنه وليد قوة حيوية واحدة تصنع لنفسها أجهزة متشابهة ، مستعينة بوسائل مختلفة ، سائرة فى اتجاهات تطور متباينة . فليس من الضرورى للحياة أن تستخدم فى تحقيق أغراضها نفس السبل ، بل هى قد تصل إلى الخصائص التى تريدها للأحياء منتهجة سبلا مختلفة : بدليل أن الحياة قد تؤدى وظيفة الهضم بالجلد أو بالمعدة ، كما أنها قد تؤدى وظيفة الإبصار بأجزاء من الدماغ أو بأجزاء من الجلد . وتبعاً لذلك فان الوظيفة هى الأصل فى العضو ، كما أن الشعور هو الأصل فى الدماغ . وبرجسون يتوقف طويلا عند شتى المذاهب الآلية فى التطور ، لكى ينتهى إلى القول بأن الحياة هى أصل المادة ، كما أن الخصائص هى أصل الأعضاء . وليست الحياة سوى « سورة » أصلية ، أو جهد أصلى ، ينتقل من جيل إلى آخر ، فيفرق فيما بين الأنواع ، دون أن يجعلها تفقد لذلك ما بينها من تشابه فى البنية والترقى ، وهو التشابه الذى يرجع إلى اشتراكها فى أصل واحد .

ب - الاتجاهات المتباينة لتطور الحياة :

لا يشبه برجسون حركة التطور بقذيفة انطلقت من مدفع ما فى اتجاه معين ، بل هو يشبهها بقنبلة انفجرت أجزاؤها شذراً ، فتناثرت مفرقعاتها فى اتجاهات متعددة ، ولم تلبث تلك الشظايا أن انفجرت بدورها على شكل أجزاء صغيرة مفرقعة ، وهلم جرا . وكما أن انفجار القنبلة يستلزم فى تفسيره أن نعمل حساباً لقوة البارود المفرقعة ، ولمقاومة المعدن الذى يقف فى طريقها ، فكذلك ينبغى أن نعمل حساباً لما فى الحياة من « قوة مفرقعة » كامنة فى أعماقها ، ولتلك المقاومة التى

تلقاها من جانب المادة الخام . ولولا هذان العاملان لما تفرقت القوة الحيوية ، ولما تبعثرت على شكل أنواع وأفراد . . والحياة فى جوهرها — كما يقول برجسون — ميل أو اتجاه tendance ؛ والميل ينزع — بطبيعته — نحو الترقى على صورة حزمة أو باقة gerbe تخلق بمقتضى نموها اتجاهات متباينة يكون من شأنها أن تتقاسم سورتها الأصلية . فليس بدعاً أن نرى الحياة تتفرع فى اتجاهات متباينة ، وكأن السورة الحيوية التى صدرت عنها الأحياء قد انقسمت وتشتتت فى اتجاهات متباينة ، خلال عملية تطورها أو نموها عبر الزمان . ولكن المهم — فيما يقول برجسون — أن التطور هو خلق دائب لأشكال جديدة وصور متباينة من الأنواع والأفراد ، دون أن يكون لهذا الخلق اتجاه واحد بعينه يسير فيه دائماً أبداً ، على الرغم من أنه وليد وثبة حيوية واحدة بعينها . وكلما أوغلت الحياة فى التقدم ، تزايد انقسام « السورة الحيوية » الأصلية ، وتكاثرت الأشكال الحية التى تصدر عنها ، وتعددت بالتالى مظاهر التنافر (أو عدم الانسجام) فيما بين الأجناس الحية . وقد يقع فى ظننا أحياناً أن تطور الحياة لا بد من أن يسير دائماً فى خط مستقيم ، ولكن الواقع أن ثمة أنواعاً تتوقف عن التطور ، وأخرى تنتكس إلى الوراء ، مما يدلنا على أن هذا التطور لا يخلو أحياناً من مظاهر ركود أو جمود أو انحراف . حقاً إن الطبيعة فى جملتها دائبة التقدم، ولكن انقسام الحياة خلال مراحل تطورها قد نجم عنه فى بعض الأحيان ضرب من الركود ، وكأن الحياة نفسها قد استنامت لبعض الصور الحية التى أبدعتها ، أو كأنما هى قد اصطدمت ببعض العوائق التى أوقعتها فى مآزق لم تتمكن من التغلب عليها أو الخروج منها . ومهما يكن من شيء ، فقد حقق التطور ضرباً من التقدم فى ناحيتين أو ثلاث من نواحى الطبيعة ، حيث تتمثل تلك الأشكال المعقدة المترقية من أشكال الحياة ، إذ استطاعت السورة الحيوية أن تحقق ضرباً من الانتصار على المادة فى عالم الحشرات والحيوانات العليا والإنسان . وأما فيما عدا ذلك ، فان هناك من ضروب التوقف والانحراف والنكوص ما قد يخيب ظنون القائلين بالانسجام الكلى أو التقدم المطرد أو الغائية المطلقة .

ولو أننا تتبعنا تطور الحياة فى مسارها التقدمى ، لوجدنا أن الدفعة الحيوية الأصلية قد انقسمت وتشتتت : فظهرت مراتب مختلفة من الحياة يعبر عنها النبات بسباته وركوده : torpeur ، والحيوان بغريزته instinct ، والإنسان بعقله أو ذكائه : intelligence والخطأ الأكبر الذى وقع فيه معظم الفلاسفة منذ أيام أرسطو حتى يومنا هذا — فيما يقول برجسون — هو أنهم قد اعتبروا الحياةالنباتية ، والحياة الحيوانية أو الغريزية ، والحياة الإنسانية أو الناطقة ، ثلاث درجات متعاقبة لاتجاه واحد قد تطور وترقى ، فى حين أننا هنا بصدد ثلاثة اتجاهات متمايزة لفاعلية واحدة قد انقسمت وتنوعت ، حينما نمت وتزايدت . فليس الاختلاف بين النبات والحيوان والإنسان مجرد اختلاف فى الشدة أو فى الدرجة ، بل هو اختلاف فى النوع أو الطبيعة ذاتها .

ولو أننا نظرنا إلى النبات ، لخيل إلينا — بادئ ذى بدء — أنه ليس ثمة طابع دقيق يميزه عن الحيوان ، خصوصاً وأن مظاهر التميز — فى مضمار الحياة — ليست فى العادة قاطعة صارمة ، ما دامت كل مجموعة حية لا تملك خصائص نوعية حاسمة تميزها عما عداها ، بل كل ما هنالك أنها تنزع نحو تقوية تلك الخصائص ، وزيادة « نوعية » تلك السمات . ولكن للأحياء النباتية مع ذلك ميلا ظاهراً نحو الركود ، أو نزوعاً واضحاً نحو الجمود ، بدليل أنها تقتات فى مكانها ، وتخلق لنفسها المادة العضوية من العناصر المعدنية التى تستمدها مباشرة من الجو والتربة والماء . وإذا كان فى وسعنا أن نسمى النباتات باسم « طفيليات الأرض » ، فذلك لأنها ليست فى حاجة إلى الانتقال من مكانها بحثاً عن الرزق ، بل هى تظل ثابتة مقيدة ، وكأنما قد قضى عليها بالسكون

أو عدم الحركة . والنباتات محاطة بغشاء من السليلوز هو الذى يشل حركتها ، فضلا عن أنه هو الذى يعزلها عن التأثيرات الخارجية . وهذا هو السبب فى أن النبات لا يتصف بالوعى أو الشعور عموماً (ولو أن الشعور قد ينشط أحياناً لدى بعض النباتات القادرة على الحركة) . وعلى الرغم من أننا لا نستطيع أن نتصور النبات على أنه مجرد مركب جديد من بعض العناصر الجمادية أو المعدنية إلا أن فى وسعنا أن نقول إن الطابع العام لدى شتى أنواع النباتات هو الميل إلى الخمود أو التثاقل أو السبات : torpeur .

وأما النزعة الغالبة على الحياة الحيوانية فهى الميل إلى الحركة أو القدرة على التنقل . ولما كان الحيوان مضطراً إلى السعى وراء رزقه ، فقد حبته الطبيعة بضرب من الحساسية التى تكفل له القدرة على التحرك . وليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين الوعى أو الشعور من جهة ، وبين الميل إلى الحركة أو القدرة على التنقل من جهة أخرى . وعلى حين أن النبات يقوم بمهمة الجمع أو الاختزان ، نجد أن الحيوان هو الذى يقوم بمهمة استنفاد الطاقة الحيوية التى جمعها النبات . وما الجهاز العصبى سوى تلك المقدرة التى يتمتع بها الحيوان على تحرير هذه الطاقة ، وإحالتها إلى حركات وأفعال . وما يميز الكائنات الحية الراقية عما عداها من الأنواع الدنيا إنما هو ذلك الجهاز الحسى الحركى الذى يكفل لها الحركة والفعل . وكلما كان الجهاز العصبى الذى يملكه الحيوان أكثر ترقياً وتفاضلا ، زاد حظ هذا الحيوان من التلقائية والحرية ، وتضاعفت بالتالى قدرته على الخلق والإبداع . ولكن الحيوان — بصفة عامة — هو أكثر الكائنات الحية تلقائية ، لأنه قد استطاع أن يتخلص من إسار المادة ، بعكس النبات الذى ظل مقيداً إلى الأرض . فليس الحيوان مجرد « نبات مترق » بل هو نوع جديد من أنواع الحياة ، لأنه يملك وعياً يستطيع معه أن يتحرك بحرية ، فى حين أن النبات لا يقوى على الحركة أو الاختيار .

فاذا ما وصلنا إلى الموجود البشرى ، وجدنا أنفسنا بازاء ذكاء أوعقل هو بلا شك وثيق الصلة بما طرأ على الجهاز العصبى من تطور وترق . وما يميز الإنسان عن الحيوان إنما هو تلك المقدرة الفائقة على استخدام أدوات غير عضوية ، واصطناع آلات أو أجهزة متعددة المنافع ، واستغلال المادة من أجل تحقيق بعض الأغراض العملية . وكما أن النمل والنحل يمثلان أعلى درجة بلغتها الحياة فى نطاق الحيوانات ذات الأجنحة الغشائية hyménoptères ، نجد أن النوع البشرى هو الذروة التى بلغها التطور فى سلسلة الحيوانات الفقرية . وعلى حين أن « الغريزة » l'instinct تبلغ أَوْجَهَا لدى النمل والنحل ، نجد أن العقل أو الذكاء يبلغ أوجه لدى الإنسان . . صحيح أن لدى الإنسان شيئاً من الغريزة ، كما أن لدى الحشرات شيئاً من العقل أو الذكاء ، ولكن هناك مع ذلك تعارضاً أصلياً فى الخصائص بين العقل البشرى والغريزة الحيوانية . وآية ذلك أن الغريزة وثيقة الصلة بالحياة : لأنها فى أصلها مجرد مقدرة على استخدام آلات عضوية ، أو استعمال أدوات طبيعية ، فى حين أن العقل أو الذكاء هو ملكة تقوم بوظيفة صناعية ، ألا وهى : تركيب آلات غير عضوية من أجل الاستعانة بها على تحقيق بعض الأغراض أو المنافع العملية .

ولئن كان فى استطاعة بعض الحيوانات العليا — كالقردة والفيلة مثلا — أن تستخدم فى بعض المناسبات طائفة من الأدوات الصناعية ، إلا أن من المؤكد أن « الصناعة » fabrication تحتل لدى الإنسان مركزاً لا نظير له عند غيره من الحيوانات . وهذا هو السبب فى أن الإنسان قد استطاع أن « يخترع » من الآلات ما لم يخطر للحيوان على بال ، بينما ظل

الحيوان أسيراً لتلك « الأجهزة العضوية » التى مدته بها الطبيعة . ولما كان الذكاء البشرى هو فى صميمه قدرة على اختراع أدوات أو آلات ، فان الصفة المميزة للإنسان إنما هى العمل أو الصناعة ، لا العلم أو الحكمة .

وقد اهتم برجسون بتحديد الفروق القائمة بين العقل والغريزة ،فذهب إلى أن الغريزة وسيلة ناجحة فى السيطرة على المادة ، ولكنها جامدة فى أساليبها ، محدودة فى آثارها ، فى حين أن العقل وسيلة غير مضمونة فى العادة ، ولكنها مرنة فى طريقها ، وغير محدودة فى آثارها . فالعقل ملكة لا تخلو من مخاطرة ، ولكنها ملكة قد حققت للحياة من أسباب التقدم ما لم تحققه الغريزة الجامدة بأساليبها الرتيبة وطرقها الآلية . ولئن كانت الغريزة تشترك مع العقل فى أنها أداة معرفة ، إلا أن المعارف فى حالة الغريزة لاشعورية عملية ، بينما هى فى حالة العقل شعورية تصورية . ولكن ، على حين أن المعرفة فى حالة الغريزة هى معرفة بأشياء ، نجد أن المعرفة فى حالة العقل هى معرفة بعلاقات . ولهذا يقول برجسون إن الغريزة هى معرفة بالمادة ، فى حين أن العقل هو معرفة بالصورة . والفارق بين المعرفة الغريزية والمعرفة العقلية هو كالفارق بين المعرفة الحملية catégorique التى تنحصر وظيفتها فى تقرير ما هو كائن ، والمعرفة الشرطية hypothétique التى تنحصر وظيفتها فى بيان الصلة بين الشرط والمشروط أو بين المقدمات والنتائج . وإذا كانت المعرفة الغريزية معرفة باطنة مليئة pleine ، فإن المعرفة العقلية معرفة خارجية خاوية vide . والمعرفة الأولى منهما مرتبطة بموضوع محدد ، فهى بالضرورة جزئية مادية ،فى حين أن المعرفة الثانية منهما غير مقيدة بموضوع ، فهى بالضرورة كلية صورية . وبرجسون يضيف إلى هذا أن هناك أشياء لا تستطيع أية قوة أخرى سوى العقل أن تبحث عنها ، ولكن العقل وحده ليس بمستطيع مطلقاً الاهتداء إليها . ولئن كانت هذه الأشياء بالذات هى ما تستطيع الغريزة وحدها الوصول إليه ، إلا أن الغريزة لا تهتم مطلقاً بالبحث عن أمثال هذه الأشياء . فالبحث هو من سمات العقل ، والوصول هو من سمات الغريزة . والعقل يدرك الأشياء « من الخارج » بطريقة آلية محضة ، فى حين أن الغريزة تدرك « من الداخل » بطريقة عضوية حية . وإذا كان من أخص خصائص العقل عجزه الطبيعى عن فهم الحياة ، فذلك لأن مجاله هو مجال الجامد ، والمنفصل ، والساكن ، والميت . وأما مجال الغريزة فهو مجال الحياة ، أعنى مجال الجدة ، والاتصال ، والحركة ، والخلق المستمر . والغريزة هى التى تسمح للحيوان بأن يدرك عن بعد غيره من الأحياء ، بمقتضى ضرب من التعاطف المباشر الذى يتيح له الفرصة للنفاذ إلى باطن تلك الكائنات . ولكن الغريزة موجهة نحو الوظائف الحيوية التى تضمن للحيوان أسباب البقاء ، فهى لا تملك من الوعى ما تستطيع معه أن ترتد إلى ذاتها ، أو أن تتعقل موضوعها . وأما إذا قدر للوعى الكامن فى الغريزة أن يستيقظ ، وإذا تيسر لهذا الوعى أن يستحيل إلىمعرفة باطنة ، بدلا من أن يخرج إلى العالم المادى على صورة « فعل » ، فهنالك قد تستحيل الغريزة إلى « حدس » intuition يكون من شأنه أن يكشف لنا عن أشدّ أسرار الحياةغموضاً . و « الحدس » هو كالغريزة ضرب من التعاطف ، ولكنه تعاطف عقلى تصبح معه الغريزة منزهة عن كل قصد ، شاعرة بذاتها ، قادرة على تعقل موضوعها وتعمقه إلى غير ما حدّ . ومن هنا فإن « الحدس » وحده هو الذى يكشف لنا عما فى الحياة من حركة ، وديمومة ، وجدة ، وإبداع . ولكن « الحدس » الذى يتحدث عنه برجسون لا يعنى المعرفة القلبية التى تعارض العقل ، بل هو يعنى « معرفة فائقة للعقل » يحيل فيها الإنسان ما تبقى لديه من غريزة إلى ضرب من « التفكير » . فالعقل لا بد من أن يظل بمثابة « النواة المضيئة » التى

تنتظم فيما حولها الغريزة ، والحدس البرجسونى لا بد من أن يظل بمثابة « عيان عقلى » يرى الأشياء من « الداخل »

حـ – معنى الحياة : نظام الطبيعة ، وصورة العقل :

يحاول برجسون فى الفصل الثالث من كتابه أن يلقى نظرة شاملة على « التطور » ، حتى يتسنى له أن يستخرج « معنى الحياة » من خلال ذلك الصراع المستمر القائم بين الحياة والمادة . و « الحياة » هنا هى « الشعور » أو « الوعى » عموماً (على اعتبار أن الوعى هو الأصل فى ظهور كل من الغريزة والعقل) ، فى حين أن « المادة » هى ذلك الكل المتجانس الذى لا يعرف الانقسام ، والذى هو إلى التغير والصيرورة أقرب منه إلى الثبات والجمود . وليس « الكون » فى نظر برجسون « شيئاً » ثابتاًساكناً ، بل هو « مجرى » متدفق مستمر . وأما « الحياة » فهى تيار نفذ إلى صميم المادة الشائعة فى الكون ، محاولا أن يحيلها إلى نظام عضوى ، مستدرجاً إياها فى دوامته المتصلة . ولكن هذا التيار لا بد من أن يلقى مقاومة من جانب « المادة » التى هى مبدأ الكثرة أو التعدد ، فليس بدعاً أن ينقسم مجرى الحياة ويتشتت ، دون أن يفقد لذلك شيئاً من قوته أو شدته . وبرجسون يهيب بمبدأ كارنو Carnot فى « انحلال الطاقة » ، فيقرر أن من طبيعة المادة العمل على الإقلال من مقدار الطاقة الموجودة فى الظواهر الطبيعية الكيميائية ، وكأن الصلة بين المادة والحياة هى صلة شىء يتبدد بشىء يتكون ، أو صلة شىء يتراخى بشىء يتوتر ، أو صلة شىء يتمدد بشىء يتركز . وعلى حين أن « الحياة » تريد أن تحافظ على الطاقة ، نجد أن المادة تعمل على تبديدها . ولهذا يصور لنا برجسون العالم المادى بصورة ثقل يسقط أو كتلة هائلة تهوى ، بينما نراه يصور لنا الحياة بصورة جهد يراد به صعود ذلك المنحدر الذى تنزلق فوقه المادة . ومعنى هذا أن « الحياة » تسعى جاهدة فى سبيل التحرر من قيود المادة ، أو السير فى الاتجاه المضاد لاتجاه المادة ، وكأنما هى تريد أن ترفع ذلك الثقل المادى الذى لا يكف عن السقوط . ولئن كانت الحياة لا تقوى على وقف سير التغيرات المادية ، أو رفع ذلك الثقل المادى تماماً ، إلا أن فى وسعها مع ذلك أن تعوق سير تلك التغيرات المادية ، أو أن تؤخر تقدمها . وليس يكفى أن نقول إن الحياة والمادة تمثلان حركتين متضادتين فى داخل عملية التطور ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن الحياة والمادة لا بد من أن تسيرا جنباً إلى جنب ، لأن الواحدة منهما لا تُتَصوَّر بدون الأخرى . وربما كانت أصالة مذهب برجسون الحيوي فى أنه قد أقام التطور على حركتين عكسيتين : حركة صاعدة هى حركة الحياة ، وحركة هابطة هى حركة المادة .

ويعود برجسون إلى مذهبه فى « السورة الحيوية » ، فيقول إن الحياة ليست مجرد طاقة أو قوة ، بل هى شعور أو وعى . ولو قدر لنا أن نشاهد حركة الحياة « من الداخل » لوجدنا أنفسنا بازاء عملية بسيطة يخترق فيها آخر صاروخ سبيله خلال تلك البقايا المتناثرة أو الآثار المتساقطة من الصواريخ المنطفئة . ومعنى هذا أن التيار الحيوى الذى ينفذ إلى المادة هو تيار من الشعور أو مجرى من الوعى . والشعور هو ذلك الصاروخ النارى الذى تتساقط آثاره المتخلفة أو بقاياه المنطفئة على صورة « مادة » . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الحياة تنتمى إلى المرتبة النفسية ، لا إلى المرتبة الآلية ، ما دام الوعى والحياة متلازمين . وربما كانت « الحياة » أقرب إلى « الشخصية البشرية » منها إلى أى شىء آخر : لأنها فى صميمها وحدة متكثرة ، أو كثرة موحدة ، وكأنما هى تحمل فى بذورها اتجاهين متعارضين : أحدهما يسير فى طريق « التفرد » ، والآخر يسير فى طريق « التعدد » . ولكن المهم أن الاتجاه الذى يميز « السورة الحيوية » إنما هو الاتجاه نحو « التفكير » . فليس الأصل الذى انبعثت عنه الحياة بمثابة شعور أو

وعى فحسب ، بل إن ما تبقى من شعلة الحياة التى لم تطفئها المادة هو أيضاً بمثابة وعى أو الشعور . وبرجسون يصور لنا هذا « الشعور » بصورة « رغبة فى الخلق » أو « نزوع نحو الإبداع » ، فيقول لنا إنه يخمد حينما تنزلق الحياة نحو الآلية ، بينما نراه ينشط حينما تستيقظ فيها إمكانية الاختيار . وقد نجد شيئاً من الحرية أو التلقائية لدى الحيوان ، خصوصاً حينما يخرج الحيوان عن دائرة أفعاله الرتيبة الآلية ، ولكن الشعور لم يتحرر بحق إلا لدى الإنسان . وقد ساعد الإنسان على السيطرة على المادة عوامل كثيرة ، لعل أهمها دماغه المعقد الذى مكنه من تركيب عدد غير قليل من الأجهزة الحركية ، فضلا عن مقدرته اللغوية التى أتاحت لفكره جهازاً لامادياً يتجسد فيه ، وحياته الاجتماعية التى اختزنت له شتى جهود البشرية المحققة فى الماضى .

والحق أننا حينما ننتقل من الحيوان إلى الإنسان ، فاننا ننتقل من المحدود إلى اللامحدود ، أو من المغلق إلى المفتوح . وهذا الانتقال إنما يدلنا على أن الإنسان هو الغاية النهائية أو الحد الأقصى لعملية التطور . حقاً إن الحياة لتعلو على سائر المقولات ، بما فيها مقولة الغائية ، فضلا عن أن سائر الأنواع الحية لا يمكن أن تكون قد خُلِقَتْ لخدمة الإنسان وحده ، ولكن لما كان الإنسان هو النقطة الوحيدة التى استطاعت الحياة عندها أن تجرف ما اعترضها من عوائق ، فاننا نقول إن البشرية تمثل أوج عملية التطور . وقد وجد « الشعور » نفسه بازاء مآزق لا سبيل إلى الخروج منها ، فى كل اتجاه من اتجاهات التطور ، اللهم إلا فى اتجاه الوجود البشرى حيث استطاع أن يواصل سيره بحرية . وإذن فان الإنسان وحده هو الذى يعمل على استمرار الحركة الحيوية ، على الرغم من أنه لا يحمل معه كل ما كانت تحمله معها الحياة . . ولكن الإنسان مع ذلك لا يحيا منفصلا عن الطبيعة ، كما أن كل فرد منا لا يعمل بمعزل عن الإنسانية . وهنا يربط برجسون نظام الطبيعة بصورة العقل ، فيقول إن أصغر ذرة من ذرات الغبار متآزرة مع مجموعتنا الشمسية بأسرها ، لأنها لا بد من أن تجد نفسها منجرفة فى تيار تلك الحركة الهابطة غير المنقسمة التى هى حركة المادة . وكذلك الحال بالنسبة إلى سائر الكائنات العضوية ، من أدناها إلى أرقاها ، ومن بدء الخليقة إلى أيامنا هذه ، فى كل زمان ومكان ، فانها جميعاً تعبر عن تلك « الدفعة » الأولية الواحدة التى تمضى فى اتجاه مضاد لاتجاه المادة ، والتى هى فى ذاتها دفعة بسيطة غير منقسمة . وإذن فان الكائنات الحية جميعاً متآزرة متضامنة ، وهى كلها محمولة على أجنحة سورة واحدة كبرى هائلة هى تلك « الوثبة الحيوية » . « وإن الحيوان ليستند إلى النبات ويرتكز عليه ، كما أن الإنسان يمضى قدماً فى سبيله ممتطياً صهوة الحيوان ، والإنسانية بأسرها فى الزمان والمكان لهى أشبه ما تكون بجيش عرمرم يركض ههنا وهنالك ، أمامنا وخلفنا ، ناهضاً بعبء جسيم يجرف فى قوته واندفاعه سائر العوائق وشتى ضروب المقاومة . ومن يدرى ، فربما استطاعت الإنسانية يوماً أن تتغلب على شتى العوائق ، حتى الموت نفسه » .

د — فكرة الله :

ينسب برجسون إلى الله « دوراً » هاماً فى تلك الدراما الكونية التى تقوم على الديمومة والتطور الخالق والسورة الحيوية . وهو يقول فى ذلك بصريح العبارة : « إن الله هو المركز الذى تنبع منه العوالم كما تنبع الصواريخ من باقة عظيمة ، مع مراعاة أن هذا المركز

ليس شيئاً ، بل هو انبثاق مستمر أو نبع متواصل » . حقاً إن برجسون قد وصف الله بأنه فعل ، وحرية ، وحياة غير منقطعة ، ولكنه مع ذلك قد أكد أن الله هو « الينبوع الحر الخالق » الذى تنبعث منه الحياة والمادة على السواء ، بمقتضى جهد إبداعى يتجلى فى تطور الأنواع الحية وظهور الشخصيات البشرية . ولئن كان البعض قد خلط بين فكرة « الله » وفكرة « الديمومة » عند برجسون ، بحجة أن إله برجسون إله متغير قابل للنمو والتزايد باستمرار ، إلا أن فيلسوفنا نفسه قد تحدث عن الله باعتباره ذلك « المطلق » الذى يتجلى فينا أو بالقرب منا ، على صورة مبدأ فائق للوعى . وليست ماهية الله عنده ماهية رياضية أو منطقية ، بل هى أولا وبالذات ماهية سيكولوجية . وإذا جاز لنا أن ندخل فى المبدأ الإلهى ضرباً من الاستمرار أو « الديمومة » ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائماً أننا هنا بازاء « ديمومة » قد اشتدت ، وتوترت ، وتركزت ، حتى استحالت إلى « أبدية » ؛ ولكنها ليست أبدية جامدة مجردة ، بل هى أبدية حية واقعية ؛ ونحن إنما نوجد ونحيا ونتحرك فى صميمها . وإذن فان الله — فى نظر برجسون — هو ذلك الموجود الأسمى الذى نصل إليه حينما نتعمق الوجود ، أو هو على الأصح تلك الديمومة المتركزة المتجمعة التى نبلغها حينما ننفذ إلى صميم الحياة المتطورة الخالقة .

بيدأن الإله البرجسونى ليس إلهاً خالقاً يستخرج « الوجود » من « اللاوجود » ، بل إن فكرة « العدم » أو « اللاوجود » نفسها لهى فكرة زائفة قد لا تقل تناقضاً عن تصورنا لدائرة مربعة ! وبرجسون يتوقف طويلا عند مفهوم الوجود ، لكى يبين لنا أن الوجود ملاء محض ، وبالتالى فان العدم غير موجود وغير متصور . وإذن فلا موضع للتساؤل عن السر فى أن ثمة شيئاً أو وجوداً ، بدلا من أن يكون ثمة عدم أو لا وجود فقط ، ما دام من المستحيل أن نتصور مثل هذا « العدم » . . . وأخيراً يكرس برجسون الفصل الأخير من كتابه لنقد المذاهب الفلسفية عموماً ، فنراه يعرض لدراسة المبادئ الميتافيزيقية الأساسية لدى كل من أفلاطون وأرسطو ، وديكارت وليبنتس واسبينوزا وكانت واسبنسر ، لكى ينتهى إلى القول بأن كل هؤلاء الفلاسفة قد ألغوا الزمان لحساب الأزلية ، وضحوا بالتغير فى سبيل الثبات ، وعمدوا إلى محو « الديمومة » و « الحركة » و « الصيرورة » ، لحساب « المكان » و « السكون » و « الآلية الجامدة » .

٤ — الأثر الخالد لكتاب « التطور الخالق » فى تراث الإنسانية

إذا كان القرن التاسع عشر قد شهد الكثير من التيارات المادية المتطرفة والنزعات الآلية الحتمية ، فقد شاء برجسون فى مطلع القرن العشرين أن يدحض تلك الفلسفات المادية ، وأن يكشف لنا عن تهافت شتى التفسيرات الميكانيكية . وربما كان النجاح الهائل الذى أحرزته فلسفة برجسون الحيوية فى النصف الأول من القرن العشرين راجعاً أولا وقبل كل شىء إلى دفاعه عن الروحية ضد المادية ، وانتصاره للحرية ضد الحتمية ، وحرصه على التمييز بين « الحيوى » le vital و « الطبيعى » : le physique . ولئن كان برجسون قد ذهب إلى أن الفلسفة هى بمثابة تعمق للصيرورة الكونية على العموم ، أو هى مجرد نزعة تطورية صحيحة تمثل امتداداً حقيقياً للعلم ، إلا أن فلسفته

الحيوية قد استطاعت أن تحلق فى سماء الميتافيزيقا على أجنحة ذلك الحدس الفائق للعقل الذى يسر له النفاذ إلى صميم « السورة الحيوية » خلال مراحل تطورها المتعاقبة . وليس من شك فى أن القول بهذه « السورة الحيوية » هو الذى حدا ببعض العلماء إلى الحكم على فلسفة برجسون الحيوية بأنها مجرد تصور شعرى رومانتيكى لعملية التطور ، بدعوى أن هذه الفكرة هى مجرد مجاز شعرى قد لا يقل خيالا أو خرافة عن القول بوجود ملائكة توجه الكواكب أو النجوم ! وهذا — مثلا — ماذهب إليه العالم الفرنسى برتلو Berthelot حينما حكم على كل فلسفة برجسون الحيوية بأنها « برجماتية رومانتيكية » تقيم تفرقة لا مبرر لها بين المادة العضوية الحية والمادة الجامدة غير الحية .

ولكن مهما يكن من أمر تلك المآخذ العديدة التى استهدفت لها فلسفة برجسون فى « التطور الخالق » ، فان من المؤكد أن برجسون قد نجح إلى حد كبير فى بيان قصور التفسير الميكانيكى ، والكشف عن الطبيعة العضوية النوعية للكائن الحى ، فى حين أن شتى المذاهب المادية الآلية قد بقيت عاجزة عن تفسير ما يتمتع به الكائن الحى من وحدة ، وتلقائية ، واستقلال ذاتى . والحق أنه ليس فى عالم الآلة أدنى نظير لتلك الظاهرة الحية التى يقوم فيها عضو من أعضاء الكائن الحى بالحلول محل عضو آخر ، كما قد يحدث أحياناً فى عالم الكائنات الحية . ولئن كان البعض قد أخذ على برجسون تلك « الثنائيات » العديدة التى أقامها بين المادة والحياة ، أو بين العقل والغريزة ، أو بين المكان والزمان ، إلا أن من المؤكد أن وراء كل تلك « الثنائيات » الظاهرية إنما تكمن نزعة « واحدية » جوهرية تقول بكون واحد حى كيفى . وربما كان الأثر الخالد الذى خلفه كتاب برجسون الهائل فى تراث الإنسانية هو هذه « الواحدية الكيفية الديناميكية » التى صورت لنا الوجود بأسره بصورة حقيقة « حية » كبرى هى أقرب إلى الجهاز العضوى المتكامل منها إلى الآلة الميكانيكية الدقيقة . وقد ترددت أصداء هذه النزعة العضوية الحيوية من بعد عند واحد من كبار فلاسفة الإنجليز ، ألا وهو ألفرد نورث وايتهد A.N. Whitehead (المتوفى عام ١٩٤٧) .

٥ — نصوص مختارة من كتاب «التطور الخالق»

(ا) « . . . لنتصور وعاء مليئاً بالبخار على درجة عالية من الضغط ، ولنتصور أن فى جدران هذا الإناء تشققاً ينبعث منه البخار على شكل سيال دافق . ففى هذه الحالة ، سنجد أن البخار المتصاعد فى الهواء لا بد من أن يتكثف كله تقريباً ، لكى لا يلبث أن يتساقط على شكل قطرات . وهذا التكثف وذلك التساقط إنما يدلان على أن ثمة شيئاً يتبدد ، بمعنى أن هناك نقصاً أو انقطاعاً . بيد أنه لا بد من أن يتبقى جزء قليل من البخار المتدفق دون أن يتكثف ، لمدة لحظات قصار ، ومثل هذا الجزء قد يقوم بجهد كبير من أجل رفع القطرات التى تتساقط ، فلا يكاد يقوى إلا على تبطئة سرعتها فى السقوط . وهكذا الحال أيضاً بالنسبة إلى مستودع الحياة الهائل : فان سيالات متوالية تنبعث منه ، وكل منها إنما يتساقط على شكل عالم . وتطور الأنواع الحية فى داخل هذا العالم يمثل ما تبقى من الدفعة الأولى للسيال الأصلى ، وما ظل قائماً من تأثير تلك الدفعة المستمرة فى اتجاه مضاد للمادة . ولكن ، حذار من أن نأخذ هذا التشبيه على علاته : فانه لن يعطينا عن الحقيقة سوى صورة هزيلة ضعيفة ، إن لم نقل

خاطئة خداعة ؛ وذلك لأن التشقق ، واندفاع البخار ، وارتفاع القطرات ، هذه كلها ظواهر حتمية محددة تحديداً ضرورياً ، فى حين أن خلق العالم فعل حر ، كما أن الحياة التى تشيع فى باطن العالم المادى إنما تشارك هى الأخرى فى تلك الحرية . وإذن ، فلنتجه بأبصارنا نحو تشبيه آخر ، وليكن مثلا حركة الذراع التى نرفعها إلى أعلى ، ولنفترض بعد ذلك أن هذه الذراع — وقد تركت وشأنها — قد عادت فسقطت إلى أسفل ، ولو أن ثمة شيئاً لا بد من أن يتبقى لديها ، ألا وهو تلك النفحة الإرادية التى تشيع فيها ، والتى تعمل جاهدة على أن تعود فترفعها . . . إننا هنا بصدد صورة تمثل فعلا خلاقاً أو حركة إبداعية قد انحلت أو تفككت ، ومثل هذه الصورة قد تعيننا على أن نفهم المادة على نحو أصدق وأدق . وسنري عندئذ أن الفاعلية الحيوية قد جعلت بحيث يتبقى دائماً شيء من الحركة المباشرة فى صميم الحركة المضادة ، بمعنى أن هناك وجوداً يتكون عبر وجود آخر يتحلل . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٢٦٨ — ٢٦٩) .

(ب) « . . . إذا قصرنا نظرنا على المادة الغفل ، فقد يكون فى وسعنا أن نغفل عنصر الصيرورة ، دون أن نقترف لذلك خطأ فادحاً ، وذلك لأن المادة — كما أسلفنا — مشبعة بالهندسة ، وبالتالى فانها لا تتصف بالديمومة — من حيث هى (أى المادة) حقيقة هابطة ، اللهم إلا بتماسكها مع حقيقة أخرى صاعدة . وليست الحياة والوعى سوى هذه الحقيقة الصاعدة نفسها . ولو قدر لنا أن نفهم الحياة والوعى فى صميم ماهيتهما ، بمتابعة حركتهما ، لاستطعنا أن نفهم كيف أن باقى الوجود إنما هو مشتق منهما . وعندئذ سرعان ما ينكشف لنا التطور ، وسرعان ما يتبدى لنا — فى صميم هذا التطور — ذلك التحديد التدريجى للمادة والفكر عن طريق التماسك التدريجى للواحد منهما مع الآخر . . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الفلسفة ليست بمثابة ارتداد للذهن إلى نفسه فحسب ، أو مجرد تطابق للوعى البشرى مع المبدأ الحى الذى صدرعنه ، أو مجرد احتكاك بالجهد الخلاق فقط ، وإنما هى أيضاً تعمق للصيرورة بصفة عامة ، فهى « التطورية الصحيحة » ، وهى بالتالى « الامتداد الحقيقى للعلم ... » (« التطور الخالق » ، ص ٣٩٨ — ٣٩٩) .

(حـ) « إن أضخم المشكلات الفلسفية — فى رأينا — إنما تتولد عن المخاطرة باقحام أشكال الفعل البشرى على ميادين أخرى غير ميادينها الأصلية . والحق أننا مجعولون للعمل ، بقدر ما نحن مجعولون للتفكير ، إن لم يكن أكثر . أو ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إننا حينما نساير حركة طبيعتنا ، فاننا عندئذ لا نفكر إلا لكى نعمل . ومن هنا فانه ليس من الغرابة فى شيء أن تنطبع عاداتنا فى الفعل على عاداتنا فى التصور ، أو أن يدرك ذهننا الأشياء دائماً أبداً بنفس النظام الذى اعتاد تصورها على غراره حينما يسعى نحو التأثير فيها . ولا نزاع فى أن كل فعل بشرى إنما يتخذ نقطة انطلاقه من حالة « غير مرضية » نشعر معها بأن ثمة شيئاً ينقصنا ، أعنى من شعور بالنقص أو الغياب . ولو لم يكن لدى الإنسان هدف يسعى نحو بلوغه ، لما أقدم على الفعل أصلا . ومعنى هذا أن الإنسان لا يطلب شيئاً ، إلا إذا شعر بحرمانه من هذا الشيء . وتبعاً لذلك فان فعلنا إنما ينتقل من « لا شيء » إلى « شيء » ، ما دامت ماهيته ذاتها إنما تنحصر فى تطريز بعض « الأشياء » فوق قماش « العدم » . ولكن الواقع أن العدم الذى نتحدث عنه هنا ليس بمثابة انعدام لشيء بقدر ما هو

انعدام لمنفعة . ولنفترض أنني استقبلت ضيفاً لى فى غرفة لم أتمكن بعد من تأثيثها ؛ فإننى عندئذ قد أعتذر لهذا الضيف بقولى : « إن الغرفة فارغة » . ولكننى أعلم مع ذلك أن الغرفة ليست فارغة تماماً ، لأنها مليئة بالهواء . ولكن ، لما كان المرء لا يجلس على الهواء ، فان الغرفة لا تحتوى فى الحقيقة على أى شيء مما هو ذو قيمة ، فى اللحظة الراهنة ، سواء بالنسبة إلى ضيفى أم بالنسبة إلىّ . ويمكننا القول بصفة عامة بأن العمل البشرى إنما ينحصر فى خلق المنفعة ، بحيث إنه طالما بقى العمل غير متحقق ، فانه « ليس ثمة شيء على الإطلاق » أعنى أنه لا وجود لما كنا نريد الوصول إليه . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن حياتنا تنقضى هكذا فى عملية ملء فجوات أو سد ثغرات ، يتصورها عقلنا تحت تأثير عوامل خارجة عن دائرة الفكر ، كالرغبة أو الحاجة أو الأسف ، أو تحت ضغط الحاجات الحيوية . ولو أننا فهمنا من الخلاء هنا أنه انعدام المنفعة ، لا انعدام بعض الأشياء ، لكان فى وسعنا أن نقول ، على الأقل بهذا المعنى النسبي ، إننا ننتقل دائماً من الفراغ (أو الخلاء) إلى الملاء . وهذا هو الاتجاه الذى يسير فيه فعلنا . ولا مفر للنظر العقلى عندنا من أن يسلك أيضاً مثل هذا المسلك . . ولهذا يخيل إلينا أن « الوجود » إن هو إلا سد لفراغ نسميه بالعدم ، وأن اللاوجود — من حيث هو انعدام للكل — إنما هو سابق شرعاً وفعلا لوجود سائر الأشياء . وهذا الوهم هو ما حاولنا نحن أن نبدده ، فبينا كيف أن فكرة العدم ، إذا كان المقصود بها انعدام سائر الأشياء ، إنما هى فكرة تهدم نفسها بنفسها ، وترتد فى نهاية الأمر إلى مجرد لفظ أجوف . وأما إذا أردنا لهذه الفكرة أن تكون فكرة بمعنى الكلمة ، فلا مندوحة لنا من التسليم بأن فيها من المادة (أو الفحوى) قدر ما فى فكرة الكل نفسها . . » . (« التطور الخالق » ، ص ٣٢١ — ٣٢٢) .

(د) « . . . إن موجوداً يكتفى بذاته ليس بالضرورة موجوداً خالياً من كل ديمومة . ولو أننا انتقلنا (سواء أكان ذلك شعورياً أم لاشعورياً) من فكرة العدم إلى فكرة الوجود ، لكان الوجود الذى سنصل إليه فى هذه الحالة مجرد ماهية منطقية أو رياضية وبالتالى لازمانية . وعندئذ سنجد أنفسنا مضطرين إلى الأخذ بتصور سكونى (أو استاتيكى) للواقع : بحيث يبدو كل شيء وكأنما هو قد أعْطِيَ لنا مرة واحدة منذ الأزل . بيد أن من واجبنا أن نعتاد تعقل الوجود بطريقة مباشرة ، دون حاجة إلى واسطة ، ودون الالتجاء إلى وهم « العدم » باعتباره حداً أوسط يقع بيننا وبين الوجود . وهنا لا بد لنا من أن نحاول جهد الطاقة أن نرى لكى نرى ، لا أن نرى لكى نعمل . وعندئذ سوف ينكشف لنا المطلق باعتباره قريباً منا للغاية ، إن لم نقل بأنه — بمعنى مّا من المعانى — باطن فينا . ومعنى هذا أن ماهية المطلق سيكولوجية ، لا رياضية أو منطقية . والمطلق يحيا معنا . وهو — مثلنا — يتمتع بالديمومة ، ولكن ديمومته متركزة فى ذاتها متجمعة حول نفسها إلى أبعد حد . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٣٢٣) .

(هـ) « . . . إن المرء قد لا يجانب الصواب لو أنه قال إن الفارق الحاسم الذى يفصل العلم الحديث عن علم الأقدمين هو أنه ينصب على مقادير ، ويهدف أولا وقبل كل شيء إلى قياس تلك المقادير . ولقد استطاع القدماء أن يمارسوا التجريب ، كما أننا نلاحظ من جهة أخرى أن كبلر نفسه لم يمارس التجريب ،

بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، حينما اكتشف قانونه الذى نعده بمثابة النموذج الأسمى للمعرفة العلمية على نحو ما نفهمها . وإذن فان ما يميز علمنا الحديث ، ليس هو الطابع التجريبى ، وإنما هو التجاوُه إلى التجريب ، وإلى النشاط العلمى عموماً ، من أجل القياس . وهذا هو السبب فى أننا مُحقُّون حين نقول إن العلم القديم كان ينصب على مفاهيم ، فى حين أن العلم الحديث إنما ينشد القوانين ، أعنى تلك العلاقات الثابتة القائمة بين مقادير متغيرة . . .

بيد أن علمنا لا يتميز عن العلم القديم لمجرد أنه يبحث عن القوانين ، أو لمجرد أن قوانينه تصوغ علاقات بين مقادير ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن المقدار الذى نود أن نرد إليه سائر المقادير الأخرى إنما هو الزمان . فما يحدد العلم الحديث على وجه الخصوص إنما هو نزوعه نحو اعتبار الزمان متغيراً قائماً بذاته . . . ولكن الزمان الواقعى ، منظوراً إليه باعتباره مجرى سيالا متدفقاً ، أو باعتباره حركة الوجود نفسه ، لابد بالضرورة من أن يَنِدّ عن المعرفة العلمية . وذلك لأن العلم لا يحدثنا قط عن « التعاقب » بسماته النوعية الخاصة ، كما أنه لا يقيم أى وزن للزمان فى جانبه السيال المتدفق . وليس لدى العلم أية علامة أو أمارة يستطيع عن طريقها أن يعبر لنا عما فى التعاقب والديمومة من سمات خاصة تستوقف انتباهنا . وإذن فان العلم عاجز عن ملاحقة الصيرورة ، فى جانبها الحركى ، اللهم إلا كما تتابع تلك الجسور المقامة على النهر هنا وهنالك حركة المياه المتدفقة تحت أقواسها الحديدية . . . » (« التطور الخالق » ، ص ٣٦٠ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦) .