مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

لاعقلانية التجربة الحدسية

حمادي أنوار
باحث مغربي

2025

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 2025-08-04

جميع الحقوق محفوظة © 2025

لاعقلانية التجربة الحدسية

تمهيد: من العقل إلى اللاعقل

إن ما يُمَثِّلُ مشكلةً في العقل هو علاقته باللاعقل؛ فسيادة نمط ما من التفكير يجعل ما يخالفه من الأنماط لاعقليّاً؛ أي دون العقل، كأنه مغالطة أو تضليل أو حتى ضرب من الجنون[1]. وهذه هي كبوة العقل؛ إذ إن منظوره خاصٌّ ونمطيٌّ لا يستوعب ما يقابله، بقدر ما يُخضعه للمقارنة بما هو عليه ويجعله معياراً للتعقل والمعقولية ومحكّاً لهما، غير باحثٍ فيه إلا عما يتماهى وهيكل حدوده الثابتة، الشيء الذي كان محركاً لذلك الصراع الذي وسم السجالات والمحاورات التي دارت بين سقراط وأفلاطون وأرسطو والسوفسطائيين، إلا أن ظفر العقل التاريخي وهيمنته، بوصفه تفكيراً عقلانيّاً، ليسا دليلاً قاطعاً على إحكامه القبضةَ على ما هو كائن، ولا على استنفاذ كل مُمْكنٍ إدراكيٍّ عداه. فالعقل مجرد مجموعة معايير مُنشأة، تقوم على التعريف والحد، وتأبى أن يَحُدَّها أيُّ حَدٍّ، وكونيتها تجعل العقل لا يعترف بغيره متجاوزاً مجاله الخاص إلى مجال آخر لاعقلي أيضاً، واصفاً إياه باللاعقلي بِلِحَاظ تجاوزه للعقل، وليس لأنه أدنى منه. من هنا، نجد أن أهم مظاهر غياب التعقل تطبيقُ أحكام العقل ومبادئه على ما لا تستقيم فيه المعرفة العقلية. إن للعقل حدوداً ينبغي الانضباط لها، لكن في سياقها الخاص. وللقلب والحدس مجموعة من المحددات والضوابط أيضاً، ذات طبيعة تتجاوز الحد إلى الوجد، والمعرفة إلى العرفان؛ وكل محاولة عقلٍ لها فيها إجهازٌ وتطاول عليها، لتتحول إلى مساس مُغرض بالمعقولية نفسها. ولعل هذا الإشكال هو المطب الذي وقع فيه العقل ومعه المذاهب العقلية.

يكمن خلل الفلسفات العقلية، حسب برغسون، في استسلامها للجاهز من الأفكار والتصورات المتواترة، والتي من أجل تصنيفها في حاقِ المعقول رُفِعَ عنها الشك وباتت ثوابت مقدسة؛ فعادة العقل والتعقل، كما يقول باشلار، قد تُشكل اضطراباً للعقل نفسه[2]، وهو ما يتنافى مع روح التفلسف القائم على الحس الثوري والنقدي، وعلى البحث والفحص والتساؤل، وإخضاع جميع الأفكار لمحك الواقع، والنظر إليها نظرة نقدية بعيداً عن ضروب التسليم والطمأنينة العقلية. وهكذا، فإن «الثورة الكبرى التي أحدثتها الفلسفة البرجسونية في عالم الفكر، إنما تتمثل أولاً وقبل كل شيء في تمردها على الكسل العقلي الذي تنطوي عليه سائر النزعات العقلية المطلقة»[3]. وهذا لا يعني أنها دعوة إلى تأسيس فلسفة ‹لاعقلية› أو ‹ضد العقل›، بل هي دعوة إلى تفلسف عقلاني مختلف، طابعه الانفتاح والحركية والتجدد، ثائر في وجه البناءات العقلية الجاهزة والجامدة. إنها فلسفة عقلية حيوية ومرنة، تعطي الأولوية للواقع، وتواكبه في جدته وصيرورته، ما يجعل منها تَعَقُّلاً داخل التجربة، أو حدساً واقعيّاً ملموساً. إنها «جهدٌ قوامه الرؤية la vision، أو رؤية قوامها الجهد؛ وهي بطبيعتها أعدى أعداء المذهب والمذهبية والتحجّر المذهبي»[4].

---

1 - Foucault, Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, Editions Gallimard, Paris (1977). p: 269 في إطار السلطة التي تتمتع بها المعرفة، فإن العقل غالباً ما يحتل المركز ويتم ربطه بكل معاني الحقيقة والصدق والمعقولية والثبات؛ وبذلك فكل ضروب النظر الأخرى التي تختلف عنه تُوصَفُ بأنها نوع من اللاعقل، ولا مناص من الزج بها في الهامش. هنا يتحدث ميشيل فوكو عن سلبية négativité

2 - Bachelard, Gaston, Le rationalisme appliqué, 3 ème édition, PUF, Paris (1966). p: 13

3 - برجسون

4 - برجسون

يَدِين تيار نقد العقل في الفلسفة المعاصرة لجملة من المفكرين والفلاسفة، لعل أبرزهم برغسون بفرنسا، ونيتشه بألمانيا، ووليام جيمس بأمريكا، فضلاً عن اسم ألماني آخر يعتبر الأب الروحي للاتجاه اللاعقلاني المعاصر، وهو شوبنهاور[5]. ويمثل هذا التيار موقفاً غير متوقع آنذاك، في لحظة تاريخية وُصفت بالفاصلة، بلغ فيها العقل مرتبة السيادة والريادة، ليس لأنه استطاع الإجابة عن أسئلة الإنسان الكبرى، وإنما تحت طائلة ما مارسه من إغراء بما أتى به من فتوحات علمية وتقنية، رفعت أسهم الثقة فيه إلى مستويات غير مسبوقة. إن تيار نقد العقل لا يبخسُ العقل قيمته؛ وإنما يعيد الاعتبار لباقي ما يؤثث الوجود الإنساني الواقعي، من وجدان وحدس وقلب وفعل، والذي نُبِذَ وأُقْصِيَ باسم عقلانية لا تؤمن إلا بنفسها، فبات ما نجده في المذاهب الصوفية والرومانسية والفنية، على سبيل المثال لا الحصر، من إعمالٍ للشعور والقلب والذوق والوجدان، ضرباً من اللاعقلانية.

وإذا كانت الاتجاهات اللاعقلانية تتسم بنوع من الرومانسية، فلأن في أبعادها تتجلى الحيوية الجَلِيَّة التي تتجاوز ما هو عقلي. إنها تُمجِّد الحدس بوصفه معرفة مباشرة بالحي والروحي، أو لنقل إنها معرفة حية للروح، ورؤية روحية للحياة، تقوم على تعارض العقل مع القلب، كما حدده باسكال؛ أي اعتبار القلب بمثابة حدس لمبادئ كل ما يتعذر البرهان عليه في أي مجال من المجالات[6]. ومن ثم النظر إلى العقل نظرةً تُجَرِّدُه من تلك الثقة العمياء والمبالغ فيها التي حظي بها في بعض التيارات الفلسفية والعلموية، والتي بوأته مكانة رمزية قوية من الصعب تخليص الفكر البشري منها، رغم أن تاريخ البشرية يشي دائماً بغياب العقلانية والتعقل، وبأن العقل نفسه كثيراً ما يخلف وعده.

من العادات العقلية التي تطَبَّعَ بها الذهن الإنساني، إيمانه بأن كل الحقائق المُتَوَصَّلِ إليها والمُفَكَّر فيها، لا بد وأن يُبرهَن عليها ويُدَلَّل، أو أنها على الأقل قابلة لذلك؛ لكن هل كل معرفة هي من هذا النوع بالضرورة؟ إن المنطق العقلي المبني على قانون السببية، وعلى تلك العلاقة الضرورية بين السبب والنتيجة، مع ما يتيحه من راحة نفسية لمن يفكر وينظر، منطقٌ عاجزٌ ومحدود؛ لأن التسلسل في الأسباب والعلل سيتوقف لا محالة عند درجة معينة لن يكون فيها للتدليل أي معنى؛ أي إن العقل قد يبحث عن بعض الحقائق، وقد يبلغها، متوسلاً منطقاً آخر غير عقلي، وبواسطة منهجية معرفية تختلف عن العقل، وقد تتجاوزه. وكمثال على ذلك، نذكر المبادئ والمنطلقات الرياضية والمنطقية غير المبرهن عليها، والتي نسلم ببداهتها ويقينها، ونؤسس عليها مجموعة من المعارف الجديدة، التي نبلغها بواسطة المناهج الأخرى من استنباط وقياس وتمثيل وغيرها دون أن نطبق ذلك على المقدمات التي انطلقنا منها.

---

5 - Mueller, F.L, L'irrationalisme Contemporain, Editions Petite Bibliothèque PAYOT, Paris (1970). p: 5 ثمة مجموعة من الفلاسفة الآخرين الذين يمكن إدراجهم ضمن هذا الاتجاه، على غرار كيركغور وباسكال وسارتر وفرويد وغيرهم؛ فضلاً عن بعض الاتجاهات أو المدارس الفلسفية المعاصرة التي يمكن اعتبارها لاعقلانية -وهذا الأمر غير اتفاقي- أو على الأقل أنها جاءت لتقويض بعض الاتجاهات العقلانية، ومن بينها الفلسفة الوجودية والفلسفة الفينومينولوجية والفلسفة التأويلية والفلسفة البراغماتية والفلسفة التفكيكية... وغيرها من الاتجاهات المعاصرة التي تصدّت لانغلاق العقلانيات الكلاسيكية.

6 - Granger, Gilles-Gaston, La raison, op. cit, p: 34

ألا يمكن للمنطق إذن أن ينطوي على اللاعقل؟ أَلَيس في المنطق ما يتجاوز المنطق ذاته؟ أوليس العقل هو الأقدر على تجاوز العقل وإظهار نواقصه؟ ألا يحمل كل من العقل والمنطق ما ينقضهما؟

لنتأمل في تقابل ‹المتضايفين› وفي طبيعة العلاقة المنطقية القائمة بينهما، والتي تفيد أنه لا يمكن تعقل أحدهما دون تعقل الآخر؛ فلا يمكنني مثلاً أن أدرك ‹البُنُوة› بعيداً عن إدراك ‹الأبوة›، ولا ‹اليمين› بمعزل عن ‹اليسار›، ولا ‹الأعلى› في استقلال عن ‹الأسفل›...إلخ. إذن أليس في إدراكي لأحد المتضايفين انطلاقاً من المتضايف الآخر بُعدٌ حدسي يجعلني أدرك وجوده دونما حاجة إلى أي أداة أخرى، لا حسية ولا تجريبية؟ أليس هذا إدراكاً مباشراً وفورياً؟

إن هذه الفورية بالضبط، وهذه المباشرية عينها، هما جوهر ما نقصده باللاعقل، وهما أساس الحدس بوصفه رؤية عميقة تمتح من هاتين الصفتين، أو لنقل بلغة ‹مين دو بيران› إنه تلك الرؤية المباشرة لملكة الفهم والعقل[7]؛ أي إن ‹اللاعقل› في كتابنا هذا أكثر عقلانية من العقل نفسه، ومن ثم لا مجال لخلطه بعالم الخوارق والمعجزات والدجل والسحر والتخريف... إلخ، وغيرها من الأمور التي سنُفَصِّل القول فيها ضمن هذا الفصل الخاص بالتجربة الحدسية. إننا هنا بصدد ما يسميه ألان باديو بِـ ‹نظرية عقلانية للاعقلانية›[8] وليس اللاعقل la déraison وفق المنظور الذي يتحدث عنه ميشيل فوكو، بوصفه جنوناً وغياباً تامّاً للتعقل، وما يترتب عنه من عجز عن العمل وعدم القدرة على الاندماج اجتماعيّاً... إلخ[9].

على الرغم من المكانة التي يحتلها مفهوم ‹الحدس› في فلسفة برغسون، بوصفه منهجه وعصب فلسفته، فغالباً ما يستعصي وضوحه التام، وجلاء معانيه واستعمالاته داخل هذا المتن الحيوي الروحي؛ وذلك راجعٌ إلى أنه ليس بالمفهوم الجديد في الفلسفة؛ إذ كثيراً ما تم تداوله من قبل الفلاسفة والعلماء منذ المرحلة اليونانية إلى عصر برغسون وما بعده. لكن ما يمثل مشكلاً عند الخوض فيه هي حمولته الجديدة والمضامين والمعاني الدقيقة التي اكتساها مع فيلسوف الديمومة؛ فالحدس بالنسبة إليه ليس كالحدس الذي تداوله معظم الفلاسفة، والذي يتفرع إلى حدس فلسفي، وحدس علمي، وحدس رياضي، وحدس فيزيائي، وحدس تجريبي، وحدس حسي، وحدس عقلي... إلخ. إنه حدس فوق عقلي، لا يقطع مع العقل، بل يحتوي على شيء منه ومن الغريزة أيضاً. ولعل هذا الخلط وهذا التداخل بين المفاهيم الثلاثة (عقل وغريزة وحدس) هو ما حدا

---

7 - Maine, De Biran, Œuvres Inédites, Tome 2, Publiées par: Ernest Naville. DEZOBRY, E. MAGDELEINE & C ie , LIBRAIRES-EDITEURS, Paris (1859). p: 273

8 - Le point¤ Le point, «La raison, c'est aussi un projet, un risque, Entretien avec Alain Badiou», Le point-Références, N°41, Septembre-Octobre, (2012). p-p: 88-89 ألان باديو، العقل بوصفه مشروعاً ومغامرة في كتابه حول ‹دولوز›، خصوصاً في الفصل المتعلق بالمنهج والحدس، يؤكد ألان باديو أن الحدس يدرك الموضوع بنظرة واحدة هي أقرب إلى المغامرة السردية منها إلى النظرة الديكارتية. لذلك، فهو فكر دون وساطة. إن ‹الحدس الدولوزي-البرغسوني› مختلف عن الحدس في معناه الكلاسيكي؛ خصوصاً حدس ديكارت. نظر: Badiou, Alain, Deleuze, la clameur de l'Etre, Editions Hachette Littératures, Paris (1997). pp: 54-55

9 - Foucault, Michel, Histoire de la folie à l'âge classique, op. cit, p: 90

ببرغسون إلى التأكيد أنه كان دائم التردد أمام استعمال مفردة ‹حدس Intuition›[10]؛ أي إنه لم يكن مطمئنّاً، ولم يكن ليقدم تصوره للحدس بتلكم السهولة التي قد يتصورها الكثيرون.

ومن هنا نؤكد صعوبة طرح هذا الإشكال الفلسفي -رغم أهميته- في السياق العربي والإسلامي، وإعادة بعثه وإحيائه من جديد في قلب ثقافة لم تشهد من الأزمات الفكرية والانجراحات الثقافية والثورات العلمية ما يجعل سَاعِدَها يشتد ويزداد قوة لمواجهة غرابة الجديد وصدمته، والاندهاش والإعجاب به بدلاً من الخوف منه والعمل على التصدي له. إننا في هذه البيئة الثقافية والفكرية الفاقدة لأبسط مقومات العقلانية لسنا على استعداد لقبول وتلقي خطاب ‹لاعقلي› يرقى إلى أبعد مما اعتاده العقل نفسه[11]. ولعل ما يدل على ذلك هو ما تعرضت له ثلة من المحاولات السابقة، كتلك التي جاء بها الحلاج والغزالي والسهروردي وابن رشد وابن عربي، وغيرهم.

إن تردد برغسون حول كلمة ‹حدس›intuition، وربما تفضيله في الكثير من الأحيان استعمال مفردة رؤية vision، يجد له ما يبرره أكثر في الحقل العربي الإسلامي، لسانيّاً ولغويّاً من جهة، وثقافيّاً وفكريّاً من جهة أخرى. وإذا كنا قد أشرنا لبعض ملامح ما هو ثقافي، فإننا نؤكد على المستوى اللساني اللغوي أن اللغة العربية تكاد تفتقد لمفهوم يستطيع أن يُلِمَّ بالمعنى الذي أراده برغسون من قوله بِـحدس الديمومة›؛ فكلمة ‹الحدس› لا تفي إطلاقاً بهذا الغرض نظراً للحمولة الدلالية والمعنوية التي تحملها. وحتى مفردة ‹الرؤية› تم إقحامها هي أيضاً في عالم الرؤى والماورائيات والاستيهامات والأحلام والتخييلات وغيرها. ولعل أقرب المفاهيم إلى المعنى الذي يريده برغسون يمكن أن ندرج ‹الاستجلاء› أو ‹البصيرة›. لكننا، رغم ذلك، سنحتفظ بمفهوم الحدس نظراً لتداوله في التقليد الفلسفي العربي والإسلامي، على أن نعمل على محاولة توضيحه والتدقيق فيه وفي معانيه المقصودة ضمن المتن البرغسوني، وهو المراد الذي نتوخاه من خلال هذا الجزء المتعلق بالتجربة الحدسية.

10 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 25

11 - الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي.

1. مفهوم الحدس:

1.1. في اللسان العربي:

يفيد ‹الحدس› في اللسان العربي معنى الظن والتخمين والتوهم في معاني الكلام والأمور[12]. فالحدس من حَدَسَ يحدِسُ ويَحدُس؛ أي أسرع في السير، ومضى في الطريق على نحو مستمر دونما انقطاع. وفي معجم ‹لسان العرب› يدل الحدس أيضاً على التوهم والظن، وتَحَدَّس أخبار الناس معناه تخبَّر عنها وأراغها لِيَعْلَمَهَا من حيث لا يعرفون به[13]؛ أي إن فيه بعض المراوغة والتمويه والتضليل والانزياح عن الطريق المعلوم والمرسوم والموضوع والمتواضع عليه. ومن هنا قولنا إن فلاناً يَحْدِسُ الكلام على عواهنه؛ أي إنه يرميه على سبيل الظن والتخمين والحزر والتعسف فقط. والحدس، من جهة أخرى، هو السير والمضي على استقامة، فيقال: سيرٌ حدسٌ[14]؛ أي مستقيم ومُتَوَجّه رأساً إلى الوجهة المطلوبة.

يرى الجرجاني أن الحدس يقابل الفكر، ويعرفه بأنه سرعة الانتقال من المبادئ إلى المطالب، ويعرف الحدسيات؛ أي الأمور التي نحدسها، بأنها كل ما لا يحتاج العقل في الجزم فيه إلى واسطة[15]. هذا ما نجده لدى برغسون أيضاً الذي يعارض معنى الحدس الفكري إذا كان من اللازم أن نفهم منه أنه الولوج إلى مبدأ كوني. ومن ثم، فلا وجود إلا لحدس الوقائع المتفردة والمنفردة بواسطة الوعي الفردي[16] بعيداً عن الكليات العقلية المجردة. إن الحدس هو تمثُّل المبادئ المرتبة في النفس دفعة واحدة فيحصل المطلوب، ومعناه السرعة في السير والانتقال من المبادئ إلى الأمر المطلوب والمراد البحث عنه أو تحصيله وإدراكه. والسرعة هنا تعني الحركة دون تدرج، وبها تقتنص النفس الحدود الوسطى والظفر بها من تلقاء نفسها[17]. هذا ما يعبر عنه ‹لالاند› أيضاً في معجمه الفلسفي، فمن بين كل التعاريف التي يجردها نجده يشير إلى الحدس بأنه ذلك الحكم السريع والمضمون، والذي يتخذ شكل تنبؤ غريزي للوقائع كما للعلاقات المجردة[18].

ويربطه معجم صليبا كذلك بالسرعة في السير، والمضي قدماً على غير طريقة مستمرة[19]. وفي معناه الفلسفي لدى الفلاسفة القدماء يعني سرعة الانتقال من معلوم إلى مجهول؛ أي من المبادئ والمقدمات إلى المطالب والنتائج، ومن ثم يتحصل المعنى ويتمثل في النفس دفعة واحدة كالوميض الذي ينبلج في الظلام

---

12 - القاموس المحيط

13 - لسان العرب

14 - لسان العرب

15 - كتاب التعريفات

16 - Frédéric, Worms, Le vocabulaire de Bergson, op. cit, p: 38

17 - موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم

18 - Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, Vol. 1. 4 ème édition, Quadrige/PUF, Paris (1997). p: 541

19 - المعجم الفلسفي

القاتم، أو كالوحي المباغت للموحى إليه؛ ومن هنا ارتباطه بمعنى الإشراق الذي يصيب النفس فتبلغ درجة يغدو فيها المطلق جليّاً ومجلوّاً. وهذا هو البعد الكشفي والإشراقي الذي نجده في تعريف صليبا الذي يقول فيه: «نُطلق الحدس على اطلاع النفس المباشر على ما يمثله لها الحس الظاهر، أو الحس الباطن من صور حسية أو نفسية، أو على كشف الذهن عن بعض الحقائق بوحي مفاجئ، لا على سبيل القياس، ولا على سبيل الاستقراء أو الاستنتاج، ولكن على سبيل المشاهدة التي ينبلج فيها الحق انبلاجاً».

ونقول إن فلاناً حَدَسَ الشاة بمعنى ذبحها. والحداسُ هو الغاية التي يروم المرء بلوغها. لذلك، فالمَحْدِسُ هو المَطْلَبُ، وتَحَدَّس الأخبار وتحَدَّس عنها بمعنى أنه تَخَبَّرها واستعلمها بنوع من الحرص والحذر لكي لا يُعلَمَ باستعلامه ذاك.

وعليه، فإنه إذا كان العقل لغة يفيد عقل الشاة وشد وثاقها بالعقال؛ بمعنى الإبقاء عليها والاقتصار على تكبيلها وتقييدها، فإن حدسها يعني إسقاطها وإضجاعها لأجل ذبحها؛ أي إن هناك علاقة تراتبية بين الفعلين معاً؛ إذ إن فعل حدس الشاة يقتضي، بداية، عقلها، بل إن فعل الحدس لا يستقيم، ولا يمكن أن يتم إلا إذا عُقلت الشاة وقُيّدت على نحو يَشُل حركتها، ويثبتها، ويجعلها طيِّعةً لفعل الحدس.

بهذا المعنى يكون الحدس، حتى في معناه اللغوي، أرقى درجة ومرتبة من العقل، ويأتي بعده ويتجاوزه. ولا بد من الإشارة إلى أن الترجمة العربية لكلمة intuition بالحدس تبقى ناقصة، ولا تفيد المعنى الفلسفي الذي ينطوي عليه هذا المفهوم في أبعاده الفلسفية العميقة. وهو الحامل لمعاني الاستجلاء والبصيرة، كما أنه، بلغة برغسون، رؤية فورية أو نظر بسيط ومباشر؛ أي إنه بعيد عن الترقب والتخمين والتوقع، بل نقول إنه ضد كل تلك الأفعال جميعها التي هي أفعال عقلية فقط. أما الحدس، فيكون فورياً وآنياً، يتصل بالمعيش وبالتجربة الداخلية، ويرى فريدريك فورمس أنه لا يمكن الحديث عن الحدس إلا في قلب تجربة شعورية وزمانية ومباشرة[20]، وهي تجربة لا تقبل أي تفسير منطقي على حد وصف جورج باتاي لها[21].

إن معنى الإدراك البسيط والمباشر الذي تفيده مفردة intuition يعدُّ عارضاً إن لم نقل إنه بعيدٌ عن المعنى الذي يحيل عليه مفهوم ‹الحدس› في اللغة العربية؛ فالحدس مرتبط بالظن والتخمين والتوقع والحزر، لكن يبدو أن الفلاسفة، كما نجد عند ابن سينا في ‹النجاة› مثلاً، قد زاغوا بهذا المفهوم عن تلك المعاني والدلالات، ليغدو أقرب المفاهيم التي يمكنها أن تجسد معنى intuition بوصفه ضرباً من الاستجلاء المباشر لحقيقة الشيء.

من هنا يمكن أن نستشف صعوبة التعبير عن تلك الإشراقة التي تحضر في خَلَد ذاتٍ مُتَبَصِّرة، تمكنت من تجاوز المألوف والمكرور، واستطاعت كشف ما وراء ذلك ‹الما يبدو› أو ‹المُنبَدي›؛ لأن ما يقصده برغسون من

20 - Frédéric, Worms, Le vocabulaire de Bergson, op. cit, p: 38

21 - Bataille, Georges, L’expérience intérieure, Editions Gallimard, collection Tel, Paris (1943). p: 45

مفردة intuition يفقد مجمل حمولته الفلسفية وعمق رؤياه حين نُعَرِّبُه بكلمة ‹حدس›. إن هذه القدرة القوية والبسيطة والمباشرة منزهة عن كل ما يخوض فيه التعقل الغائي والمادي، فلا نيةَ لها سوى بلوغ إدراكِ الجواهر واستكناه الجوانيات، الشيء الذي يضعنا في حاقِ ماهية الروح، أو بالأحرى ماهيتنا الميتافيزيقية، وهذا دليل على وجود شيء فينا يتجاوز تلك الأبعاد التي تم تنميط تعريف الإنسان بمقتضاها، وهو مَبْعثُ ذلك الصوت الداخلي المجلجل، في أقاصي كل ذاتٍ يقظة، دافعاً بِها نحو التساؤل وكأنها في دهشةٍ تواجه رهبة وجودها لأول وهلة.

2.1. في اللسان الغربي:

وتُشتَق كلمة ‹حدس›intuition في اللسان الغربي من الفعل اللاتيني intueri الذي يفيد معنى ‹الرؤية› أو ‹النظر›. والحدس رؤية بالروح مع كل ما تفترضه من مباشرية ولحظية وبساطة وفورية، ويؤكد سبونفيل، في معجمه الفلسفي، أن امتلاك الحدس يعني الشعور أو الشعور المسبق والقبلي دون التمكن من إثبات ما يتم الشعور به أو البرهنة عليه. إن الحدس سابق على الاستدلال، والنفس المجردة كليّاً من هذا الحدس ستكون عمياء[22]، ولن تستطيع النظر أبعد مما تتيحه وتسمح به الحواس المحدودة والعاجزة عن رؤية كل شيء، ومعها تعجز النفس عن إدراك ذاتها أيضاً. فالإدراك الحدسي للنفس يلامس طبيعتَها المتفردة والملموسة، وهذا الحدس هو منبع المعرفة الموضوعية وشرطها الأساس، وهي أيضاً معرفة ملموسة وتجريبية، وبالتالي حدسية.

يطلق الفكر أو الحس الحدسي، حسب لالاند أيضاً، على ما يتعارض والفكر الاستنباطي الاستنتاجي القائم على الاستدلال العقلي الذي يعتمد أساساً التحليل والتجريد. ويُحدده بوصفه معرفةَ حقيقةٍ بديهية كيفما كانت طبيعتها، والتي تصلح مبدأً أو أساساً للاستدلال الاستنباطي[23]، كما أنه رؤية أو نظرة مباشرة وفورية لموضوع خاص بالفكر، يحضر أمام الروح أو الفكر، ليدرك الآن في واقعه المتفرد[24]، كما يمكن أن نقول مع شوبنهاور إنه معرفة تتم دفعة واحدة وبدون مفاهيم؛ أي تلك المعرفة المتفردة والمنفردة بذاتها sui generis، والتي يمكن مقارنتها بالغريزة أو بالحس الجمالي، والقادرة على أن تكشف لنا عن حقيقة الكائنات في ذاتها، على عكس المعرفة النظرية العقلية والتحليلة التي تُعرّفنا بها من الخارج[25].

وتجدر الإشارة إلى أن مفردة ‹الحدس›، بما هو رؤية، لم تستعمل في أصلها اللاتيني إلا في بداية القرن الرابع بعد الميلاد، وقد استخدمها الآباء اللاتينيون بالمجاز للدلالة على رؤية العقل المباشرة للواقع في كليته[26]. وسيشتهر هذا المفهوم، باستعمالاته ودلالاته المتعددة والمتباينة في الكثير من الأحيان، مع جملة من الفلاسفة

22 - Comte-Sponville, André, Dictionnaire philosophique, 4 ème édition, Quadrige/PUF, Paris (2013). p: 494

23 - Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, op. cit, p: 537.

24 - Ibid, p: 538

25 - Ibid, pp: 540-541

26 - المعجم الفلسفي

الذين سنكتفي بالإشارة إلى اثنين منهم فقط هما ديكارت وكانط؛ نظراً للعلاقة التي تربط تصوراتهما بما جاء به برغسون في هذا الصدد، وبحكم النقاش الفلسفي الذي خُلق بين الفلاسفة الثلاثة، ثم سنخوض في مجموعة من التصورات الأخرى داخل تضاعيف هذا القسم.

إن الحدس بالنسبة إلى ديكارت هو تلك الرؤية الفكرية البسيطة لما يَكون بسيطاً، والنظرة الواضحة للشيء الواضح، لذلك يتحدث عن حدس بسيط وبيّن، يمكننا من خلاله الاستنباط بكل يقين[27]. ومن هنا، فالحدس عنده عَملٌ عقلي يدرك به الذهن حقيقة من الحقائق ويفهمها في زمان واحد دون حاجة إلى تعاقب سلسلة من الأفعال والعمليات. ومن أهم ما يحدسه العقل ما يسمى بالطبائع البسيطة على غرار الحركة والزمان والامتداد... إلخ، ثم الحقائق الأولية البديهية التي لا تقبل الشك، كعلم الأنا بوجودها من خلال التفكير. وثمة أيضاً المبادئ العقلية التي تصل بين الحقائق، كعلم الذهن بأن الشيئين المساويين لشيء ثالث يكونان بالضرورة متساويين[28]. لذلك، فالحدس عند ديكارت تصورٌ بسيط ومتميز، يسميه ‹نوراً طبيعيّاً› لا يطاله الشك، يكون صادراً عن العقل الخالص والمنتبه، ونابعاً من النور الوحيد للعقل[29]. ومن أبرز الأفكار التي يمكن حدسها على هذا النحو التفكير والوجود. يتعارض هذا الحدس مع الاستنباط أو الاستدلال، لكن بواسطته، أو لنقل بعده، يكون الاستدلال مضبوطاً ويقينيّاً؛ لأن المقدمات المحدوسة تتسم بدرجات عالية من الصدق والدقة والبداهة، ومن ثم ستعقبها نتائج حقيقية لا محالة؛ أي إن الحدس يتعارض مع الاستدلال العقلي الاستنباطي، لكنه مع ذلك يمكن أن يشكل قاعدة وأساساً ومنطلقاً صلباً ومتيناً له.

أما بالنسبة إلى كانط، فالحدس طريقة مباشرة في المعرفة، يتم بها الاتصال بشيء كيفما كان. إن الحدس عنده هو ذلك الذي بواسطته le par quoi يُقَدَّم ويُعطى لنا موضوع أو شيء ما[30]. لكن كانط يرفض القول بفكرة امتلاك الإنسان لحدس فكري أو خلاق، وإنما له حدس واحد فقط، حسي ومحسوس وسلبي وغير فاعل، ومن ثم فإنه مجرد تلقٍّ للحساسية la sensibilité؛ أي إنه تلك الطريقة التي نتواصل بها مع الموجودات والأشياء.

وردًّا على هذا التصور الكانطي، نجد مفهوم ‹الحدس الفلسفي› عند برغسون، الذي يهمنا بالدرجة الأولى في هذا الكتاب، قد وضع له جملة من التحديدات التي تتوزعها مجمل مؤلفاته تقريباً، إلا أنها تكاد لا تخرج عن إطار الرؤية المباشرة. وبهذا يكون فيلسوف التطور الخلاق قد حافظ على الأصل الاشتقاقي لكلمة الحدس، والذي يفيد in-tueri ومعناه الرؤية والنظر أو المشاهدة[31]. فإذا كانت الديمومة الخالصة لا يتم خَبْرُها

27 - Descartes, René, Règles pour la direction de l’esprit, Traduction et notes par: Jacques Brunschwig. Le Livre de poche, Paris (2016). p: 82

28 - المعجم الفلسفي

29 - Descartes, René, Règles pour la direction de l’esprit, op. cit, p: 85

30 - Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, Traduction et Présentation par: André Tremesaygues & Bernard Pacaud.8 ème édition, PUF/Quadrige, Paris (2012). p: 53

31 - , Samir: «Questions d›intuition», Langue française 20053/ (N° 147pp: 7-18. p: 11-12

واختبارها إلا بتخليصها من سلطة المكان الكامن في تصورنا الذي يمتصها ويزدردها، فإنه من العصي علينا أن نرى voir الحاضر، ولا أن نعرف savoir الماضي، ولا أن نتوقع أو نترقب prévoir المستقبل إلا بإلغاء البعد التجزيئي للزمان من كل فعل من أفعالنا[32]. ومن ثم الغوص في بحر الديمومة والصيرورة.

إن الحدس بالنسبة إلى برغسون هو، تحديداً، منهج للعثور على الإشكالات الحقيقية، وإذا كان شرطاً لكل فكر عند ديكارت؛ إذ يزوده بالبداهة والوضوح، وكان شرطاً لكل معرفة عند كانط؛ إذ يزودها بموضوعها، فإنه عند برغسون شرط ‹ضروري› لاستيعاب المطلق والروح والديمومة والتغير الخالص؛ لأنه يزود الذات بمطلقية الأشياء عنده. فرغم هذه الاختلافات بين تعريفات هؤلاء الفلاسفة للحدس، إلا أنها تشترك في عنصر المباشرية والفورية l'immédiateté[33]، والذي سيتخذ معنى أكثر دقة وبساطة وحيوية عند فيلسوف الديمومة؛ وذلك ما سنتطرق إليه في قادم الفصول.

2. الأصل الغريزي للحدس:

يرتبط مفهوم ‹الحدس› عادة بالغيبيات والماورائيات، وبكل ما هو موغل في عالم الخيال والتأمل المتعالي عن الواقع المحايث، كما أنه متعالٍ أيضاً عن حاق الحس والواقع الماديين، بل وحتى عن العقل المعروف بطابعه التجريدي والنظري. ولعل هنا يكمن سر ندرة هذه الملكة -الحدس- وكذلك سر شيوعها بين أوساط صفوة من الناس الذين تُنسب إليهم بعض القدرات ذات الطابع السحري واللاعقلي المنافي تماماً لكل منطق عقلي أو طبيعي واقعي، وهو الطرح الذي عَملنا على تفنيده في المحور السابق. لذلك، سنعيد التساؤل من جديد حول طبيعة هذا الحدس بُغية الوقوف عند معنى صفة ‹اللاعقل› أو ‹اللاعقلي› الملازمة له في كل الفلسفات، وبالضبط في المتن البرغسوني؛ فهل الحدس لاعقلي فقط؟ ألا يمكن الحديث عنه بوصفه ملكة طبيعية وفطرية في الإنسان؟ ولماذا لا يُدرج الحدس في تعريف هذا الكائن الناطق، رغم اختصاصه الحصري به؟ وفي الأخير سنتساءل حول العلاقة القائمة بين الحدس والغريزة، وما الفرق بينها وبين تلك التي تجمع الغريزة والعقل؟

يتخذ مفهوم ‹الحدس› في فلسفة برغسون معنيين مختلفين؛ فإن كان قد حدده في بحثه المعنون بـ ‹مدخل إلى الميتافيزيقا› بوصفه ذلك الجهد الذي يتيح لنا النفاذ إلى عمق باطن الموضوع المراد إدراكه، لكي نصل إلى معرفة جوانية نبلغ بها المطلق، فإنه في كتاب ‹التطور الخلاق› قد جعله نوعاً من التعاطف العقلي والمشاركة اللذين جمع فيهما بين العقل والغريزة، إلا أن دعامته الأساس هي أنه رؤية مباشرة للروح وبواسطة الروح[34]؛ وذلك اعتماداً على جهد شاق، يترصد الذهنُ من خلاله الواقعَ، وقد وصف برغسون هذا الجهد بأنه شدةٌ أو توتر tension وتركيز، كما أنه انتباه ويقظة أيضاً.

---

32 - Riquier, Camille: «Voir et cependant ne pas croire, Intuition et méthode chez Bergson». In: «L›intuition», TRANS-PARAITRE, N°1. Décembre 2007, pp: 190-218. p: 195

33 - Comte-Sponville, André, Dictionnaire philosophique, op. cit, p: 495

34 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 27

ليست كلمة ‹الروح› في تعريف برغسون للحدس موضع اتفاق كل الفلاسفة والعلماء وجميع المشتغلين بالفكر والمعرفة الإنسانيين؛ وذلك في ما يخص معناها ودلالتها، بل معانيها ودلالاتها العديدة، سواء في اللسان الغربي انطلاقاً من مفهوم esprit، وفي علاقة ببعض المفاهيم الأخرى المتداخلة معه والقريبة منه على غرار âme، أو حتى في اللسان العربي على نحو ما نجد في مفهوم ‹الروح› أو ‹النفس›. لكن الأكيد أن المقصود هنا ليس دينيّاً على الإطلاق، وإنما الدلالة الفلسفية التي تحيل على معنى أكثر من ‹الروح› القريبة من النفس، وهو المعنى الذي يفيد الفكر أو الحس في معناه اللاحسي واللامادي؛ أي ما يعني تلك النزعة أو السمة الفكرية التي تجعلنا نقول إن لفلان حسّاً نقديّاً أو فنيّاً... إلخ؛ أي إنه أقرب إلى معنى الاتجاه أو الوجهة sens؛ أي التوجه الفكري. وعندما نتكلم عن ‹روح› الشيء، فالمقصود حقيقته وجوهره؛ أي ما يشكل ‹الشيء في ذاته›. هنا يتحدث هيغل عن ‹الماهية الروحية› بوصفها الشيء في ذاته ولذاته؛ أي الشيء نفسه، بما هو هو؛ أي بوصفه موجوداً وواقعيّاً يرقى وجوده وواقعيته إلى درجة الحقيقة، هذا ما يضعنا أمام معنى أكثر عمقاً للروح؛ أي الماهية الواقعية والحقيقية والمطلقة[35].

إن هذا الشيء المسمى روحاً، والمُدرَكُ بالروح أيضاً، يمثل حقيقة الحقيقة وجوهرها المطلق الذي فشلت أمامه كل المحاولات الحسية الأمبيريقية والعقلية البرهانية، لا لشيء إلا لأنها من طبيعة غير طبيعته. ومن هنا الحاجة إلى ملكة روحانية-حدسية لإدراك المطلق بوصفه حقيقة روحانية لامادية ولاعقلية؛ إذ إن لها أصلاً حيويّاً وارتباطاً بالمكون الطبيعي والحيوي في الإنسان؛ أي الغريزة.

كثيراً ما يتم الخلط بين ‹العقل› و‹الروح› أو ‹الفكر›، في حين أن الأول ليس إلا شكل من أشكال الروح، وربما أقل منها درجة. إن مجال الروح واسع، إلا أن تصوراتنا العقلية تفرض علينا التعامل مع العقل بوصفه هو الروح في كليتها[36]. ولعل حل هذا الإشكال وتجاوز الخلط القائم بين الروح والعقل، في علاقتهما بالمادة والحياة، يشكل جوهر كتاب ‹التطور الخلاق›.

للخروج من هذه الورطة، فإن العقل مُلزم بأن يتحرر من رِبْقة العادات الآلية والغائية، وأن يعاود الرقي من جديد حتى يقاوم الانحدار الذي أودى به إلى غياهب ما هو مادي وآلي، والذي وصفه ‹هارلد هوفدينغ› بالانحدار أو الانزلاق الطبيعي للعقل. إن هذا ما سيسمح لنا ببلوغ صميم الحياة وعمق الواقع وجوهر الوجود. وبنوع من الرؤية الروحية، نستطيع الإنصات إلى نبض الحياة، وأن نسبح في ديمومة الواقع وصيرورته، وأن نغض الطرف عن أبعادهما العملية والنفعية؛ الشيء الذي من شأنه أن يعيد للتصورات العقلية روحَها وحيويتها ومرونتها وانفتاحها. بناءً على هذا، يمكن القول: «إن الرؤية والعقل شكلان مختلفان لملكة واحدة هي ملكة الفكر pensée. فالفكر يعمل ليكون شيئاً من شيئين؛ إما أن يعمل للتحليل، وإما أن يعمل للإدراك

35 - Hegel, G. W. F, Phénoménologie de l’esprit, Traduction, présentation, notes, chronologie, bibliographie et annexes par: Jean-Pierre Lefebvre. Editions GF Flammarion, Paris (2012). pp: 379-380

36 - Grandjean, Frank, Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson, op. cit, p: 101

المباشر. فإذا عمل الفكر للتحليل فهو العقل. وإذا عمل للإدراك المباشر فهو الرؤية»[37]. بتعبير آخر، نقول إن الفكر إذا كان محدوداً ومنغلقاً وساكناً فَيُطلَقُ عليه العقل. أما لو كان متسعاً ومنفتحاً وحركيّاً، فيُسمى رؤية مباشرة أو حدساً، لكنه قبل أن يحظى بهذه السمة، فإنه مُلْزَمٌ بالانفتاح على الغريزة التي ظلت محافظة على ما فَرَّطَ فيه العقل، وهو الحياة.

إذا كان جوهر العقل يختلف عن جوهر الروح، فماذا ستكون الروح التي ليست عقلاً؟ وماذا سيكون هذا العقل الذي لا يمثل الروح كلها؟ سيجيبنا برغسون مبرزاً أن الروحي ليس عقليّاً، وإنما هو أقرب إلى الغريزة؛ لذلك يصفها برغسون في كتاب ‹الطاقة الروحية› بأنها قوة يمكن أن نلتقط منها أكثر مما تحوزه، كما أنها تُعيد أكثر مما تأخذ وتعطي أكثر مما تملك، ومن ثم فهي أصل الذاكرة ومصدر الخلق والإبداع والتجديد. ونضيف عنصراً مهمّاً يجعلها أقرب إلى الغريزة منه إلى العقل، وهو أنها لا توجد إلا من خلال حركاتها وأفعالها، وبالتالي فهي ليست جوهراً مجرداً وثابتاً، وإنما قدرة على الفعل، وحرية بالدرجة الأولى أكثر من أنها نمطٌ من الوجود[38].

إن ما يميز التطور الخلاق هو أنه لا يضع العقل في مرتبة أرقى من الغريزة، ولا يعتبره تطوراً لها أو اكتمالاً أو ارتقاء. إنه يضعهما معاً في الدرجة نفسها، يسيران في خطين واتجاهين متباعدين ومتوازيين؛ الشيء الذي يلغي أي تتابع بينهما، ويبرز معيتهما وتزامنهما، وكذا انبثاقهما عن أصل واحد هو السَّوْرَة الحيوية. بهذا المعنى، فإن التطور الخلاق يتجاوز الخطأ الذي أشرنا إليه سابقاً، الشائع منذ أرسطو الذي يُقسّم الحياة عموماً إلى ‹نباتية› و‹غريزية› و‹عقلية›.

يتجاوز هذا التصور ما اعتاده الفكر البشري فيما يخص التعاطي مع سؤال تطور الحياة؛ إذ كان يُقلل من شأن الغريزة، ويراها حيوانية في حاجة إلى أن تسمو، وأن ترقى إلى مرتبة الإنسانية، حيث تغدو عقلاً، لكن الغريزة في عمقها هي تلك الاندفاعة أو الوثبة التي تعمل بداخلنا لصالح الحياة[39]. لذلك غالباً ما يتم نعتها بغريزة الكائن الحي الحيوية، سواء كان إنساناً أو حيواناً، وهو ما يستدعي الحديث عن البعد الروحي والجواني، وحتى الفكري للغريزة، والذي ربما لم ينتبه إليه الكثير من الفلاسفة والعلماء، أو أنهم خصُّوا به العقل وحده. يتجاوز ألان (إميل شارتيي) مثلاً هذا الطرح؛ إذ يولي الغريزة دوراً مهمّاً في التفكير الإنساني، خصوصاً لمَّا يفكر في الحيوي والجسدي المرتبط بذاته وبانفعالاته، لذلك يتحدث عن وجود ‹فكر غريزي›[40]. إن جميع المؤشرات تشي بتجرد العقل من هذه الملكة الفكرية والحيوية - الفكر الغريزي- وافتقاده لها، وبأن الغريزة نظراً لما تتسم به من قدرة على الاكتشاف أو الإيجاد المباشر والفوري بلغة هيغل، هي مصدرها وأصلها، والتي بها تستحيل إلى قدرة أخرى لاعقلية هي الحدس.

---

37 - المذهب في فلسفة برجسون.

38 - Frédéric, Worms, Le vocabulaire de Bergson, op. cit, p: 26

39 - Grandjean, Frank, Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson, op. cit, p: 25

40 - Alain, Eléments de philosophie, Editions Gallimard, collection Folio Essais, Paris (2013). p: 235

وبهذا المعنى، يكون الحدس هو الوعي بالغريزة[41] أو لنقل إنه ذلك النور الذي ينير الظلام المهيمن على الغرائز، ويفسح لها المجال لكي تبصر وتتجاوز حالة العمى الطبيعية؛ ذلك ما سيتيح للإنسان أن يدرك حياته الغريزية، ومن خلالها ستتحقق له المعرفة والدراية بموضوع الحياة في كليتها. الغريزة هي الأساس البيولوجي للحدس، إنها متجذرة في الحياة كما في الوجود، إلا أنه لا ينبغي اختزال الحدس في الغريزة، ما دام أنه بمثابة صيغة واعية وموسعة عنها، لا تستوعب فقط أفعال الكائنات الحية وحركاتها، وإنما تدرك ماهية الحياة والديمومة[42].

إن الغريزة حالٌ من أحوال السَّوْرَة الحيوية واتجاهٌ من اتجاهاتها، بفضلها يتكيف الكائن الحي مع بيئته المادية بكيفية آمنة، إلا أنها عمياء. فالغريزة لا تخطئ، كما أنها تتكيّف وتنسجم مع المعطى المباشر. وعلى عكس ذلك، نجد أن العقل ليس بالأعمى، إلا أنه ليس مصدرَ أمان واطمئنان أيضاً؛ إذ غالباً ما يجانب الصواب ويقع في الخطأ. ويمكننا أن نعزي هذا الخطأ إلى أنه يشتغل عن بعد، ويترك مسافة بينه وبين موضوع المعرفة، على خلاف الغريزة التي تلغيها وتتصل مباشرة[43]، وهو ما يلخصه باسكال بالقول إن هناك شيئين اثنين يُعَلّمان الإنسان ويهذبانه: الغريزة والتجربة[44].

بهذا المعنى، فالعقل يفتقد للحساسية والتعاطف la sympathie مع مواضيع إدراكه، بل ومع الواقع عموماً، المتسم بالغنى والتعقيد والغموض، وبعدم قابليته للتحديد في ذاته وفي كليته؛ لذلك فالعقل المحسوس أو العياني يمثل درجة أرقى من العقل الصانع للأدوات، المادي والهندسي؛ لأنه يضع نفسه في قلب الواقع، ويقوم بطي المسافات بينهما. فهذه الحساسية العقلية هي ما يسميه مافيزيولي بالحدس[45]. إن هذه الحساسية وليدة الغريزة، كما أنها مصدر المرونة والليونة والحيوية وكل الصفات التي نجدها حاضرة في معنى التعاطف الحدسي.

تعمل الغريزة مدفوعة بإرادة الحياة والبقاء، وتتحرك بشكل غير واعٍ، تصدر عنها سلوكيات عمياء لكنها مضمونة مع ذلك. إنها معرفة فطرية بشيء ما[46]، ولو أمكنها أن تكون واعية وقادرة على التعبير والكلام، لأفصحت لنا عن جميع أسرار الحياة. فالغريزة لا لغة لها، تتصل مباشرة بالأشياء، وتلتصق بها دون حاجة إلى كلمات أو مفاهيم تتوسط بينهما، وهو الشيء الذي أدَّى ببرغسون إلى اعتبارها تعاطفاً، ومن خلالها توصل إلى الحدس. وعندما نتحدث عن التعاطف sympathie، فإنه يفيد إيتيمولوجيّاً معنى ‹الشعور أو المعاناة مع›. إنه التماهي مع كائن ما والاتحاد به ومعرفته من الداخل[47]، كما أنه حركة نقوم بواسطتها بجهد حول الذات

41 - Grandjean, Frank, Une révolution dans la philosophie. La doctrine de M. Henri Bergson, op. cit, p: 26

42 - Frédéric, Worms, Le vocabulaire de Bergson, op. cit, p: 33

43 - Hersch, Jeanne, L'étonnement philosophique, op. cit, pp: 345-346

44 - Pascal, Blaise, Pensées, collection ``Le Livre de Poche'' Editions Gallimard, Paris (1963). p: 133

45 - Maffesoli, Michel, Eloge de la raison sensible, Editions Grasset, Paris (1996). p: 173

46 - Bergson, Henri, L'évolution créatrice, op. cit, p: 151

47 - Hersch, Jeanne, L'étonnement philosophique, op. cit, pp: 345-346

لبلوغ غاية تكون روحية على نحو خالص. إنه تلك الحركة التي من خلالها يصير الواقع روحاً[48]. لذلك، فالغريزة تُدرك الكائن الحي بالتماهي معه والانصهار والحضور فيه، في حين يضع العقل مسافة تفصله عنه.

إن سؤال الأصل الغريزي للحدس، الذي هو في العمق جوابٌ من ضمن أجوبة أخرى ممكنة عن سؤال أصل الحدس، يجد له أبعاداً أخرى تتجلى أساساً في ما سبق لنا التطرق إليه حول مشكلة العقل والغريزة، والتي يمكننا إعادة صياغتها على النحو التالي: هل نعتبر الغريزة مجرد عملية آلية جوهرها فعل منعكس خالص، أم نَعُدُّها عقلاً مُنحطّاً ومرتكساً؛ أي عقلاً دون مستوى العقل نفسه؟ أو بتعبير آخر، ما موقع الغريزة معرفيّاً وميتافيزيقيّاً وحيويّاً مقارنة مع العقل؟

لحل هذا الإشكال، يلجأ برغسون إلى معنى ‹التعاطف› و‹الحدس›، ويؤكد أنهما أقرب إلى الغريزة منهما إلى العقل، مُعرفاً هذه الأخيرة بأنها تعاطف وأن هذا التعاطف لو أمكنه أن يمدد موضوعه وأن يفكر في ذاته، لَزَوَّدنا بمفتاح العمليات الحيوية، وبحلٍّ للكثير من الإشكالات الفلسفية العالقة. فما يُعوز العقل، إذن، هو هذا التعاطف الذي من شأنه أن يضمن له الولوج إلى جوانية الأشياء؛ لذلك يظل حبيس المادة، كاشفاً عنها بواسطة مفاهيم وصيغ جامدة، يلف حولها دون تَمَكُّنه من اقتحامها. أما الغريزة، فتسير نحو الحياة مُنجزة ما عجز عنه العقل، وكاشفة عما استعصى عليه؛ وهذا بالضبط معنى ‹الحدس› الذي يقودنا إلى باطن الحياة وعمقها، ويحدده برغسون بوصفه غريزة غير مُغرضة وغير غائية instinct désintéressé تعي ذاتها وتشعر بها، وقادرة على التفكير في موضوعها وتوسيعه بشكل غير محدود[49].

إن الحدس بهذا المعنى أقرب إلى الغريزة؛ لأنه يقوم بمجموعة من العمليات بطريقة عفوية وفورية ومباشرة. إن له طابعاً صوفيّاً وخفيّاً يجعله يتجاوز العقل بقيوده وحدوده[50]. فالعلاقة التي تربط الحدس والغريزة بموضوعهما تشبه تلك التي تجمع الفنان بعمله الفني؛ إذ بتعاطفه وحدسه يقوم بتقليص الحواجز واختزال المسافات بينه وبين موضوعه، شيئاً فشيئاً، إلى أن تندثر، ويدركه إدراكاً مباشراً، يتخذ شكل ضرب من الحس الفني والإدراك الجمالي.

وتجدر الإشارة هنا إلى إشكال مفاهيمي كبير حول مفردة ‹غريزة›، التي كثيراً ما نختزلها في مجرد استعداد طبيعي يُمَكّننا من الاستمرار في الحياة باعتبارنا نوعاً حيوانيّاً، ولم يحظَ هذا الشرط الحاسم في وجودنا الحيوي بدهشة من شأنها كشف خبايا طبيعتنا الحقيقية، وليس تلك التي استنبطناها من حكم عقلي غايته الاستعلاء عن حيوانيتنا -هي شرطنا الحيوي- بتحقيرها فقط بدلاً من استيعابها والنظر إليها بشكل موضوعي وواقعي. إن العقل يجردنا دون أن ندري من فطرتنا؛ إذ يشجبُ فينا شِقنا الغريزي الذي هو صلب حيوية كينونتنا وما يمنحنا وعياً بالحياة، تحت ذريعة سموٍّ واهم يُسكننا عالماً لا يشبهنا وغريب عنَّا.

48 - Lapoujade, David: «Intuition et sympathie chez Bergson», op. cit, p: 14

49 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 178

50 - Harald, La philosophie de Bergson, exposé et critique, op. cit, Paris. p: 45

تظل المعرفة الغريزية، بوصفها نفاذاً إلى العمق وكشفاً عمَّا هو كائن واتصالٌ جواني بالواقع، معرفةً عصية عن كل قول. إنها معرفة فعلية تضعنا في كبد الحياة عوض أن تحدثنا عنها، لذلك نقول إنها تُعاش وتُخبَر، إلا أن تَمَكُّنَ الغريزة من الانفلات من وظيفتها الحيوية العمياء واللاواعية، وقدرتها على التفكير في مواضيعها دون أي حدود، هو ما يجعل منها حدساً. لكن هل الغريزة قادرة، فعلاً، على القيام بهذه المهمة؟

يجيبنا برغسون بتأكيد هذا الطرح؛ وذلك باستحضار التجارب الفنية وما تنطوي عليه من تعاطف استطيقي يتيح لها بلوغ جوانية الواقع وجماليته، ما يسمح بتجاوز نقائص العقل، ويُعبّد الطريق لبلوغ معنى الحياة والإتيان على أسرارها[51]. ومع ذلك، لا بد وأن نشير إلى أن هذا التنوير الذي تستحيل به الغريزة إلى حدسٍ، مصدره العقل؛ ومن ثم لا ينبغي النظر إلى الحدس كما لو أنه نقض للعقل وتقويض له وقضاء عليه، بل إنه، لو صح التعبير، تصحيح وتطوير خلاق له. وبهذا يكون الحدس، من حيث ارتكازه على التعاطف، جامعاً بين مباشرية الغريزة وفوريتها، وقدرة العقل على الإدراك والتأمل والتفكير؛ والنتيجة هي انفتاح وعي الأنا العميق على الحياة الباطنية وإدراكها في ديمومتها. لنكون بالتالي أمام ‹فلسفة جوانية› تنطلق -وذلك قبل الفينومينولوجيا- من تجربة الوعي المعيشة[52].

3. الحدس بوصفه سَوْرَة معرفية:

إن الحياة ليست مجرد معطى قبلي، وُجدت بوجود عناصرها التي هي مجموع الكائنات الحية والعضوية، إنما هي تَكَوُّنٌ متواصل واستمرارية وجودية واقعية وحقيقية، تنخلق كل لحظة بفعل حركية العناصر الحيوية وصيرورتها والتفاعل فيما بينها. إنها ديمومة وتطور خلاق، وهذا يفرض علينا ألا نتحدث عن الحياة بشكل عام وفضفاض وصوري، كما لو أنها محض تجريد أو فكرة مجردة، أو مجال بسيط وواسع تندرج تحته كل الكائنات الحية[53]، بل إنها في شكلها العام، والتي تمخضت عنها مجموعة من الأفراد، وأخذت مسارين متباعدين ومتباينين في الآن نفسه، استمراريةٌ وتفاوت واختلاف؛ الشيء الذي دفع برغسون إلى اعتبارها ديمومة في جوهرها[54]. وباعتبارها كذلك، فإن هذه الحياة جديرة بأن تتعلق بأصل بسيط simple - البساطة هنا بمعناها البرغسوني، وهي أقرب إلى الصفاء والنقاء والأصالة- هو تلك الصورة التي تسمى بالسَّوْرَة الحيوية، والتي لا يمكن إدراكها إلا بِمَلَكةٍ فيها من الحيوية والإبداع الخلاق ما يسمح لها ببلوغ جوهرها، وهي الحدس.

علاوة على الجانب الطبيعي والحيوي لمفهوم السَّوْرَة الحيوية، يمكن الحديث عن سَوْرَة من نوع آخر معرفي. إنها تلك الدفعة التي تقود إلى المعنى وتؤجج حيرة السؤال وشرارة الشك وظمأ البحث عن الحقيقة التي ترى سيمون فايل أنها من حاجات النفس الأساس، حتى أنها تتحدث عن قداسة الحاجة إلى هذه

51 - Hersch, Jeanne, L’étonnement philosophique, op. cit, p: 349

52 - مجد برغسون

53 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 26

54 - Arnaud, François, Bergson, op. cit, p: 47

الحقيقة[55]. تحيل السَّوْرَة هنا على ضربٍ من القوة ينهمر بفضلها المعنى المنبثق عن الفكرة الأولى التي تحرك الفيلسوف. فإذا كانت السَّوْرَة الحيويةً قد أعطت جملة من مسارات الحياة من بينها الغريزة والعقل، فإن السَّوْرَة المعرفية هي ما يدفع الفيلسوف ليتفلسف ويفكر وينتج فلسفته الخاصة، التي تبقى متمحورة حول فكرة وحيدة ومركزية، يحدسها على نحو أولي وأصلي وأصيل.

ما دامت هناك حقيقة مفقودة، فثمة طريق للوصول إليها، وذاتٌ تبذل ما في وسعها لتحقيق هذا المراد، كما توجد أيضاً، كما يقول أرسطو، رغبة في المعرفة تنتاب جميع الناس بالفطرة[56]. وقبل ذلك كله يوجد دافع أو مبدأ، أو لنقل إنه المُنطَلَق الذي منه تنبع الأسئلة والإشكالات الموجهة للبحث عنها. لكن هل حقيقة كل الحقائق تتحدد بوجودها؟ بمعنى آخر، هل الحقيقي هو الموجود فقط؟ ثم هل كل الحقائق؛ خصوصاً تلك الموجودة فعلاً، تُقال ويُعبَّر عنها ويُتثَبَّت من وجودها تَثَبُّتاً ماديّاً ملموساً؟

يرى برغسون، فيما يتعلق بالحقيقة، أن هناك ما يكون فوق الكلمة وفوق الجملة، وهو أكثر بساطة منهما معاً. إنه المعنى le sens، ويحدده بوصفه حركة للفكر أكثر منه شيئاً مفكراً فيه، كما أنه اتجاه أكثر منه حركة[57]. يمكن أن نلامس ذلك في أن المعنى ليس هو الشيء في ذاته، وإنما تقريب للشيء وَدُنوٌّ منه؛ أي تقريب الفكر من هذا الشيء واقترابٌ منه دون أن يكون هو في ذاته. إنه ما يعنيه الشيء وليس جوهره وماهيته وحقيقته؛ فكلما اعتمدنا على وسائط أكثر، زدنا ابتعاداً عنه، ومن ثم ستتسع الهوة بين المعنى والشيء، وبين الدال والمدلول. فكلمة sens تفيد المعنى كما تعني الاتجاه أو الوجهة، ونقصد هنا اتجاه الفكر وحركته المتعددين بتعدد درجات المعنى ومستوياته وأشكاله؛ ذلك الاتجاه المنبثق عن قوة الوثبة المعرفية والفكرية التي تضاهي نظيرتها الحيوية.

إذا كانت السَّوْرَة الحيوية تنقسم إلى مجموعة من الاتجاهات، إلى أن تصل إلى أدق الخلايا المكونة للحياة، فكذلك السَّوْرَة الفكرية أو الحركة المميزة لكل فعل فكري أو عقلي، تؤدي إلى مجموعة من الأفكار والمعاني المنبثقة عن المعنى الأول أو الفكرة الأولى المحدوسة؛ ومن ثم تنقسم وتتبعض على نحو تدريجي إلى أن تصل إلى أبسط فكرة أو أدق معنى يتم التعبير عنه بمفردات اللغة ومكونات الخطاب، التي كثيراً ما لا تقول أي شيء؛ إذ إن الكلمات والألفاظ التي أُعْلِنُ بها أنّي واعٍ يمكن أن تُنْطَق بشكل غير واعٍ[58]. والنتيجة خلوها من المعنى، لنسقط في القول دون مَقُول والتلفظ بالدّال بلا مدلول.

إن لكل فيلسوف فكرة أو شيئاً يبلغ أعلى درجات البساطة، يستغرق حياته كلها في محاولة التعبير عنه دون أن يُوَفَّق في ذلك؛ لأن مبتغاه هذا ما كان له أن يتحقق، وما كان له أن يتمكن من صياغة ما يعتمل في

55 - Weil, Simone, L'enracinement, Editions Gallimard, Collection Folio/ Essais, Paris (1949). p: 53

56 - Aristote, Métaphysique, Présentation et Traduction par Marie-Paule Duminil et Annick Jaulin. Editions Flammarion, Paris (2008). pp: 71

57 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 133

58 - Bergson, Henri, L'énergie spirituelle, op. cit, p: 6

عقله ويجول في فكره، دون شعوره بأنه مجبر على تصحيح صيغته وإعادة النظر في الطريقة التي قيل بها، ثم تصحيح هذا التصحيح أيضاً[59]؛ بمعنى أن مسار تفلسف الفيلسوف يكون عبارة عن سيرورة من التصحيح والتصويب، وتصويب ما تم تصويبه وهكذا دواليك، لنصل في الأخير إلى عدم استقراره على حال أو مقال جامد، أو تمذهب منغلق.

يتمحور مسار التصحيح وإعادة التصحيح، وتجديد الصياغة الدائم، الذي يميز فعل التفلسف، حول نقطة ارتكاز أرخميدية في نسق أي فيلسوف، وهي حدسه الأصلي الذي هو مَكْمَن وأصل البساطة والدقة فيه. ومن ثم، فكل تعقيد في أي مذهب من المذاهب ليس إلا وليد ذلك البون الشاسع بين الحدس في بساطته ومباشريته، والوسائل والوسائط التي تستعمل للتعبير عن مضامين ذلك المذهب وتصوراته.

يرى ‹راسل› أن الفلسفة تبدأ عندما ينتهي العلم؛ بمعنى أنها تنطلق من حدود اليقين وتلازم الشك والحيرة. ويكاد برغسون يتجاوز هذا الطرح، مُعلناً أن فعل التفلسف مغامرةٌ أو لنقل مخاطرة un risque. لكن الفيلسوف لا يخاطر بفكره إلا إذا التقط بعض التطمينات والتأمينات في صيغة إشارات توحي له بأنه، رغم كل الغموض والارتياب المحيطين به، ثمة بصيص أمل لبزوغ شيء من اليقين يستقي منه الحدس قوته؛ لكن هذا البصيص وليد الملكات الطبيعية والفطرية في الإنسان ولا علاقة له بالجاهز من الأفكار والمسلمات مهما كانت قيمتها لدى عموم الناس. وما يميز بصيص النور هذا أيضاً تجاوُزه لأي تَشَكُّلٍ أو تصوير، ومن ثم لا يمكن التنبؤ بصيغته التي سينكشف بها.

ليست الفلسفة الحقيقية الخاصة بفيلسوف ما، إذن، مجموع الأفكار والتصورات التي سبقته ولا حتى تلك المجايلة له، بل إنها نتيجة لفكرة أصلية أُولى حَدَسَها على نحو خاص به، وبجهد متفرد ومبدع. لذلك فكل نشاط فلسفي يكون بالذات وانطلاقاً من الذات ولأجل الذات أيضاً. والذات هنا قد تكون فردية أو جماعية، ما يجعل من الأسئلة والإشكالات التي يُتَفَلسف حولها نابعة من محيط من يتفلسف ومن بيئته وعصره. لا يمكن الحديث عن أي ممارسة فلسفية تنبع من الفراغ، بل هناك تبادل وتداخل وتفاعل على مستوى الأفكار والتصورات، وكل فيلسوف يَصْدُرُ بالضرورة عما يحيط به من أسئلة ورهانات فكرية، ومهما أعاد ترديد ما سبقه من قضايا وأفكار، فإنه -لكي يستحق صفة فيلسوف- يقوم بذلك على نحوه الخاص؛ لأن تلك الشرارة الأولى أو الصورة الحدسية الأصلية، تكون متفردة وأصيلة لدى كل فيلسوف، فلا تقبل المحاكاة أو التقليد، وهو ما يجعله يُضفي مُسحته الخاصة على كل سؤال مهما أُعيد وتَكَرر. إن هذا ما يجعل من الفلسفة نمواً وتطوراً أكثر منها تركيباً وجمعاً[60].

تنبع المشكلات التي يطرحها الفيلسوف من مجموع الأسئلة والقضايا التي تحوم حوله. أما الأجوبة التي يقدمها لها، فقد تمتح من مَعين الفلسفات السابقة عليه وتلك المعاصرة له، كما أن ما ينجزه ويبدعه يكون

59 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 119

60 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 122

نتيجة لما قرأ أو سمع أو تعلم، فضلاً عن -وهذا هو الأهم والمطلوب- تأملاته ورؤاه الثاقبة والمتفردة؛ وذلك ما يُكَوّن تلك التركيبة الأصلية لأفكاره؛ أي إن الفيلسوف الحقيقي يتجاوز فعل التكرار والترديد والتقليد إلى فعل حدسي جواني ومبدع، لا يبقى معه الفيلسوف جامداً أو مُنغلِقَ الفِكر، وإنما يرسم لنفسه مساراً كله صيرورة وتطور، مدفوعاً في ذلك بِسَوْرَة فكرية ومعرفية وفلسفية أصيلة وأصلية.

إن الحدس، إذن، انفعال جواني وحركة داخلية، يُدرك الشيءَ في ديمومته، بل يدركه إذ يبدعه. لذلك، فإنه لا يؤدي إلى معرفة تراكمية، وإنما هي معرفة خلاقة ومتجددة ومعيشة أيضاً، كما أنه النواة الأكثر عمقاً لكل معرفة أصيلة وواقعية، كما أن كل حقيقة جديدة تكون أيضاً نتيجة للحدس[61]. تُعَدُّ هذه الملكة الأقدرَ على تخطي المعارف التحليلية التكرارية، التي لا تضيف أي شيء جديد؛ نظراً لما تتيحه للذات المدركة من قدرة على الفعل وحريةٍ تُمَكِّنَانِهَا من بلوغ مرتبة المعرفة الخلاقة والإدراك المبدع. والفيلسوف بهذا المعنى يحيا فلسفته كما يتفلسف حول حياته ويفكر فيها، وكل تباعد بين الفلسفة والحياة يجعل من المتفلسف غير جدير بهذه الصفة؛ إذ لا معنى لحصر الحياة أو الوجود أو الإنسان في مجرد مفاهيم يتم التأمل فيها نظريّاً. إن الفلسفة الحقيقية هي الحياة، بل لا معنى لأي فلسفة إن لم تكن حياة في جوهرها، تأخذ جميع سماتها وتتسم بأبرز صفاتها، وهي الديمومة المعيشة والتطور المبدع.

يتسم العقل البشري بعدم قدرته على إدراك الجديد مباشرة، لذلك فهو مُعَدٌّ ومهيأ لِئَلَّا يفهم أي اختراع أو إبداع حي إلا بِرَدّه إلى القديم الذي يتقدم عليه في الزمان، ومحاولة إبراز العلاقات بينهما؛ ما يعني أنه يدرك الجديد والخلاق على نحو جامد وآلي، بل أكثر من ذلك، يترك الشيء في ذاته ويستمر في اللف حول ما ليس هو. والشيء عينه يقع عندما نتناول فلسفة فيلسوف ما؛ إذ نعجز عن الولوج إلى ذلك الحدس الذي مَثَّل الشرارة الأولى لانبثاق فلسفته، ونظل تائهين بين المنتحلات المتعددة التي اقتبس منها وتأثر بها، الأمر الذي يفسر لنا كثرة تضارب التأويلات للفلسفة الواحدة، إن لم نقل لفكرة واحدة ووحيدة لدى الفيلسوف أو المفكر عينه. والتأويل، في الواقع، عبارة عن إعادةِ تركيبٍ[62] قد تغدو تزييفاً وتحريفاً، وتحميلاً للفكرة أكثر مما تتحمله.

من هنا يرفض برغسون أن تكون الفلسفة مجرد تجميع وتركيب للعلوم وإعادة صياغة لنتائجها على نحو أكثر عمومية، بل إنَّا بصدد نمطين من المعرفة؛ الأول علمي والآخر فلسفي، أو لنقل إنهما تجربتان مختلفتان في الإدراك؛ ففي التجربة العلمية نكون إزاء وقائع مجاورة لوقائع أخرى تتكرر وتقاس، وتمتد في اتجاه التعددية الكمية والمكانية. أما التجربة الأخرى، فتتمثل في صيغة اختراق متبادل، ونفاذ عميق إلى لُبّ الشيء المدرك. إنها ديمومة خالصة منفلتة من كل قانون وعصية عن القياس، إلا أن التجربة في الحالتين معاً تعني الوعي[63]، لكنه في العلم يكون وعياً خارجيّاً، يعي أشياء خارجية بواسطة التقسيم والقياس وربط علاقات في ما بينها. أما في

61 - Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1251

62 - Bergson, Henri, L'énergie spirituelle, op. cit, p: 171

63 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 137

الفلسفة، فيكون وعياً داخليّاً يعي ذاته ويتعمق فيها. ولتحقيق معرفة حقيقية بهذا الوعي، يجب النفاذ إلى ذاته والتوافق معه، بل وأن نَكُونَهُ ونصير فيه ونَصيرَهُ[64].

ينبغي لهذه الفلسفة القائمة على الحدس أن تتحول من أنها غوص في جوانية الذات وأعماقها، إلى اعتبارها تلك الاندفاعة أو الوثبة من الباطن في اتجاه السطح، وأن تعمل بالتالي على دعم حقائق العلم فتصححها وتتأمل فيها. هنا يمكن للتجربة، بمعناها الفلسفي الميتافيزيقي الحدسي، أن تتكامل مع التجربة بمعناها العلمي الحسي والأمبيريقي؛ وبالتالي تتجلى وظيفة الحدس المميَّزة والمميِّزة. إننا بهذا إزاء معنى أوسع للسَّوْرَة في شقها المعرفي؛ إذ يمكن أن تحضر في العلم كما في الفلسفة، وفي غيرهما من التجارب المعرفية والوجودية الأخرى، خصوصاً التصوف والفن، لكن شريطة أن تحافظ على بساطتها ودقتها. بتعبير آخر، نقول إننا إزاء المعنى الأعم الذي يشمل كلّاً من العالم والفيلسوف وغيرهما، وهو العبقري أو الحكيم الذي تتبدَّى سَوْرَته الحيوية والمعرفية في بساطة رؤيته، وفي قدرته على الغوص في الأعماق السحيقة مباشرة وخارج كل تعقيد كيفما كان. من هنا يؤكد لنا شوبنهاور أن أصحاب العقول العظيمة من هذا النوع، لا يفكرون إلا على نحو حدسي، وفي تفكيرهم ذاك يحافظون دونما توقف على نظرهم مُصَوَّباً نحو هذا الحدس ومتصلاً به اتصالاً وثيقاً[65]. ولعل هذا ما يفسر لنا ذلك الإجماع الذي يحصل في الغالب بين كبار المتفلسفين والعلماء حول القضايا الكبرى، رغم اختلافهم في الجزئيات. يحاول كل فيلسوف، كما رأينا من قبل، أن يقول فكرة واحدة طيلة مسار تفلسفه. لذلك، ليس مستبعداً أن تلتقي تلك العقول المتفلسفة تفلسفاً حدسياً دقيقاً وبسيطاً حول الفكرة نفسها.

تحتاج الفلسفة إلى تحري البساطة والتزام الدقة، وأن تحاول الاقتراب من الحياة. فالروح أو العقل أو الفكر البشري يتسم بالبساطة، ومن ثم لا ينبغي أن نُغرق الفلسفة في التعقيد المفاهيمي، وأن نحصرها في جملة من المذاهب المنغلقة. فالتفلسف ثورة[66] على المعتاد والمألوف من الأفكار المُعَدّة والمصاغة مُسبقاً، وخروج عن الشائع من التركيبات والمضامين الجاهزة، وبالتالي محاولة النفاذ إلى تلك الرّجة التي دفعت الفيلسوف إلى التفلسف، وليس إلى اعتناقه مذهباً دون آخر. بهذا يكون التفلسف، بوصفه نشاطاً عفويّاً وممارسة روحية وفكرية، أهم من الفلسفة بوصفها مذهباً. إن المشكل في التمذهب الفلسفي هو أنه يتخذ شكل أنساق فكرية وعقلية تامة البناء، وتكون جاهزة لتقديم إجابات وحلول لجميع الإشكالات المطروحة، ولتلك التي لم تُطرح بعد، وهذا هو المنطق الهندسي الميكانيكي الذي يشتغل وِفقه العقل البشري.

يرى برغسون أن ثمة صُورة تقع بين بساطة الحدس الملموس والعياني وتعقيد التجريدات التي تترجمه. إنها صورة هاربة ومنفلتة، وقد تكون خامدة وغير مستترة، تُلاحق وَعيَ الفيلسوف وعقله، وتتعقبه كَظِلّه عبر الدوران حول ما يأخذ عليه مجامع نظره. فهذه الصورة إذا لم تكن هي الحدس عينه، فإنها تقربنا منه كثيراً

64 - Bergson, Henri, L’énergie spirituelle, op. cit, p: 6

65 - Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1252

66 - î Hadot, Pierre, Exercices spirituels et philosophie antique, Préface d›Arnold I. Davidson. Editions Albin Michel, Paris (2002). p: 233

على عكس التعبير المفهومي والتصوري الذي يكون رمزياً بالضرورة[67]. إن ما يميز هذه الصورة الحدسية قدرة النفي والسلب التي تنطوي عليها؛ فتلك الفورية أو المباشرية التي تتسم بها تلغي إرادة الفيلسوف وحركته وفعله؛ ومعنى ذلك أن يتم القفز على أي عملية عقلية وفكرية أو حسية تستدعي أداة أو منهجاً وسيطاً، وبالتالي ملامسة الشيء مباشرة. ويُشبّه برغسون ذلك بِـ ‹جِنّي› سقراط، الذي يواجه كل الأفكار البديهية والتصورات الجاهزة والتأكيدات التي تُقَدَّم في صيغة أفكار علمية ويقينية، بنداء يقول إن كل ذلك مستحيل؛ ومنه فلا بد من إعادة النظر فيه.

يتحدث برغسون عن قدرة السلب والنفي التي تميز الحدس، ويضيف أيضاً ما يسميه بقدرة النفي أو السلب الحدسية la puissance intuitive de négation. إنها قوة تقض مضجع المتفلسف، وتثير انتباهه إلى الشيء المراد معرفته. وبهذا تتحصل لديه تلك اليقظة الفلسفية الأولى التي قوامها الشك والدهشة والانتباه. ففي هذا الانتباه التفات إلى حقيقة الشيء، والتفات عن علاقاته بالأشياء الأخرى؛ أي عما ليس هو، كما أن في ذلك تجاوزاً لمنطق العقل الهندسي ولآلية اشتغاله السينمائية الجامدة. ونتيجة ذلك أن أي نشاط فلسفي يعتمد هذا التوجه، سينتج لنا فلسفة تُطور ذاتها بذاتها، تبدع وتُقَوّم وتُصحّح على مستوى الأفكار والتصورات بشكل ذاتي، ما سيجعل منها فلسفة خلاقة وحركية وحيوية.

تنبع هذه الحركة التي تسم فلسفة برغسون -وهي حركة منتشرة وموزعة في جميع الاتجاهات، وليست مستقيمة- من حدس الديمومة الذي يُعدُّ دعامة فلسفته ككل. فلهذا الحدس طبيعة إنكارية وتشكيكية إزاء كل الإشكالات والقضايا التي تواجه الفكر. إنه كوجيطو برغسوني يعتمد الدقة والبساطة والمباشَرة في الوصول إلى الحقائق، مع قوة ورنين ونداء يدفعون إلى تبني الدهشة والإنكار في تناول كل ما اعتاد الآخرون التسليم المتسرّع بصحته أو خطئه. يكون الفيلسوف أقرب إلى الصواب عندما ينفي وينكر ويتجاوز، بينما نجده أقرب إلى الخطأ لمَّا يقرر ويؤكد. وقد نقول إن فلسفة برغسون في مجملها ذات نفحة هيراقليطية قائمة على الإنكار والنفي والسلب؛ وذلك نظير ما تزخر به من ثنائيات وتقابلات؛ إذ وهي ترفض مفهوماً، فإنها تقدم بديلاً له يمكن الاستعاضة به. هذا ما يبرز لنا إذن أن الإنكار أو النفي ليس غاية في ذاته، وإنما وسيلة فقط، أو لنقل بتعبير آخر، إنه إنكار منهجي وليس مذهبيّاً على الإطلاق، كما أنه نفي بهدف الإثبات وإنكار بغية التأكيد، بعيداً عن أي نزعة تشكيكية بيرونية (نسبة إلى بيرون Pyrrhon)، بل هو ما يضعنا في قلبِ سَعَة فكر الاختلاف الخلاق.

إن جوهر السَّوْرَة المعرفية أو الفلسفية التي تُلهب فكر الفيلسوف ووجدانه هو الانتباه. إنه انتباه إلى الذات والعالم والوجود قاطبة، تتحول معه الرؤية من عفويتها وسطحيتها إلى عمقها ومباشريتها. إنه انتباه يحمل في طياته جملة من الأفعال والتجارب المعرفية الأخرى؛ من دهشة وشك وتساؤل. ومن هنا نؤكد أن تلك السَّوْرَة المعرفية الأولى ذات طبيعة حدسية، من جهة، كما أنها ثورة في وجه المألوف والمشهور من معارف وأفكار، من جهة أخرى. إنها المحك الذي به يمكن النظر إلى أصالة فلسفة ما من عدمها.

---

67 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 120

ونضيف أن ما جاءت به الفلسفة إلى اليوم من تصورات مذهبية في شكل أنساق مرجعية، قد جعلت منها صرحاً هندسيّاً عبقريّاً، يمكنه استيعاب أي سؤالٍ فلسفي، بل أكثر من ذلك منحت المشتغلين بمجال تاريخ الفلسفة خبرة تحليلية مَكَّنَتْهُم من مراكمة استنتاجات تقنية حول كل اتجاه وكل غاية من أطروحة أو فكرة ما، والظروف التي أدت إلى انبثاقها. لقد صاغت اللغةُ والمفاهيم الفكرَ الفلسفي وهَيكَلَته بشكل أضحى من الصعب على المتصفح لمؤلفات فيلسوف ما العثور على فكرته الخالصة كما انبجست في دواخله لحظة إشراقها، والتي لم يتأتَّ له قولها طيلة حياته نظراً لمدى بساطتها ووضوحها. لذلك، فإن كل التعقيد الذي يسم مذهبه ليس إلا تلك المسافة المهولة بين حدسه البسيط، وبين الوسائل والأدوات التي كان يحوزها من أجل التعبير عنه[68].

4. المعرفة الحدسية ونقد التجريد:

1.4. تجاوز المفهوم:

إن عملية التصور والمفهمة هي عملية جمع ومنع؛ أي إنها تحديدٌ وَحَدٌّ. وكل تحديد هو نفي في الآن ذاته؛ بمعنى أن تحديدنا لواقع معين يفيد استبعاد وإلغاء أي شيء آخر خارجه. فتحديد السكون إلغاء للحركة، وتأكيد الموت يعني نفيَ للحياة، كما يَسْلُبُ الوجودُ العدمَ، والحضورُ الغيابَ... إلخ. لكن إذا كنا بصدد واقع حي ومتطور ومتغير، فإن هذه التصورات تكون صعبة التحقق؛ نظراً لخصائص التناغم والتجانس والحيوية التي يتسم بها، والتي ليس بإمكان العقل استساغتها، وكل فصل فيها سيغدو تزييفاً لهذا الواقع وتشويهاً له. ويعزو وليام جيمس هذا إلى تَعَوُّدِنا الدائم على الولع بالتحليل التصوري للحياة وتفكيكها[69]، بل ولجميع المفاهيم والقضايا ذات الطبيعة المنسابة غير الثابتة التي نكتفي فقط باختزالها في بعض الألفاظ والأسماء الدالة عليها.

يعتمد فعل التفكير على جملة من الأدوات والوسائل التي رسمها العقل وحددها، فَحَدَّته وطوقته؛ وذلك من قبيل ‹المفهوم› و‹الصورة› و‹اللفظ›، و‹اللغة› عموماً. فنحن نتصور الشيء، ونتحدث عنه لغة ولفظاً؛ ومن ثم لا ننفذ إليه كما هو في ذاته. وكُلَّما اتسعت مفاهيم اللغة وعباراتها، وازدادت تجريداً وكلية، اتسعت الهوة بين الذات المُدرِكة وموضوع إدراكها، فيؤدي ذلك إلى الكثير من التعقيد والغموض في القضايا المعرفية والميتافيزيقية التي تثيرها الفلسفة. ويمكننا أن نستحضر هنا قول النّفري إنه ‹كلما اتسعت الرؤية ضاقت العبارة›؛ فالرؤية ضرب من الإدراك قد يتجاوز الحس والعقل، وهو إدراك واسع يُلِمُّ بما لا يسع غيره الإلمام به أو لَمّه. ولكي نعبّر عنه، سوف لن نجد أفضل من الصمت لذلك، ولو كان لزاماً علينا الحديث فلا مفر من مواجهة إشكال ضيق العبارة أمام سَعة المعنى.

---

68 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 119

69 - James, William, Bergson et sa critique de l’intellectualisme, op. cit, p: 246

تتصل مشكلة الإدراك بما يمكن أن نسميه ‹غياب المعنى›؛ إذ باللغة والمفهوم قد لا نفهم أي شيء مما نضع له دالّاً يدل عليه. فكلمة ‹النفس› أو ‹الروح› مثلاً تكاد لا تدل على أي شيء من الناحية العقلية المنطقية؛ وتحديداً من جهة تحليلها تحليلاً لغويّاً ومنطقيّاً. ويمكن إدراجها ضمن القضايا الفارغة من المعنى التي تكاد لا تقول ولا تفيد أي شيء. ويعبر ‹فتغنشتاين› عن ذلك بالقول إن الوقائع هي وحدها ما يُعَبِّر عن المعنى. أما الأسماء، فلا تستطيع ذلك[70]؛ ذلك ما يؤكده برتراند راسل أيضاً، عندما يصف معارفنا المُعبَّر عنها بالكلمات بأنها كلية وعامة، خصوصاً وأن كل جملة تتضمن عدداً من الكلمات، وبالتالي درجة أكبر من التعميم؛ الأمر الذي يطرح إشكال التطابق بين الواقع وتلك الجمل والكلمات والأسماء. والنتيجة أن حقيقة الجمل التي نعبّر بها تترك الواقع غير مُحَدَّد[71]، ليظل غارقاً في تجريد المفاهيم والكلمات والأسماء. إنَّ مَن يتحدث عن ‹الأسماء› يتحدث بالضرورة عن الحروف التي يُعاب عليها عجزُ الحرف الواحد منها عن أن يُخبر عن نفسه[72] فكيف له أن يخبر عن غيره؟ فالحرف حجاب[73] كما يقول النّفري، وإذا جُزت -أي تجاوزت- الحرف وقفت في الرؤية. فمن يرى وينظر بوسعه إدراك الكل وجعله ينطق ويبوح بكل ما ينطوي عليه، وهذا هو المعنى العميق للمباشرية l'immédiateté.

إن البنية التي يتشكل منها كل نسق فلسفي هي نفسها بنية تَشَكُّل الخطاب وصيرورته بشكل عام؛ إذ ينبني على تلك العلاقة بين المفاهيم والكلمات والألفاظ المُشَكّلة للجمل والحاملة للمعاني والأفكار. هنا جوهر حركة الفكر وأساس تَشَكُّل المعنى، وهي حركة يمكن تشبيهها بسيرورة انبعاث الحياة في الكائن الحي، إلا أن حياة الفكر هي المعنى، والمعنى في حاجة إلى روح تحافظ على حركيته وانسيابيته وحيويته؛ لأنه إذا افتقد لذلك سيسقط في المادية والجمود؛ وبالتالي في الغموض واللامعنى.

توجد علاقة إشكالية بين اللغة والمعنى، تتمثل في أننا نُعبّر عن أفكار ومعاني جديدة، نحدسها ونبدعها الآن بواسطة عبارات وجمل قديمة ومأثورة، أو لنقل إننا نعبر عنها بلغة تشمل ثلة من المفاهيم والعبارات الموجودة مسبقاً وقبلاً والمتفق عليها اعتباطيّاً. إذن، فأكبر خطر يمكنه تهديد الحدس هو عدم قابليته، بوصفه تجربة إدراكٍ للمُباشِرِ وَالفوري، لأن يُقال ويُعَبَّر عنه في ظل نزوع اللغة المادي والعملي؛ إذ بدون لغة يظل الحدس، حسب إدوارد لوروا، غير قابل للتوصيل والتبليغ، وسوف ينضب ويبقى في حدود أنه مجرد صرخة منعزلة خاصة بالذات التي تحدس[74].

---

70 - Wittgenstein, Ludwig, Tractatus logico-philosophicus, op. cit,p: 42

71 - Russel, Bertrand, Signification et vérité, Traduit de l'anglais par: Philippe Devaux, Editions Champs essais, Flammarion, Paris (2013). p: 128

72 - المواقف والمخاطبات.

73 - المواقف والمخاطبات

74 - Le Roy, Edouard, Une philosophie nouvelle, Henri Bergson, Librairie Félix Alcan, Paris (1912). p: 34

والسؤال الذي يمكن طرحه إذن هو كالتالي: كيف يمكن للغة القائمة على هذه العلاقة الاعتباطية بين الدال والمدلول، مع ما يَسِمُها من ثبات وتقادم وجمود، أن تستوعب الدفق الدلالي والمعنوي للأفكار والمعاني والدلالات التي نحدسها بشكل مباشر وفوري وخلاق؟

يجيبنا شوبنهاور جازماً أنه لا وجود لمعرفة فعلية وحقيقية، تكون مباشرة وفورية، إلا بالحدس[75]. فهذه المعرفة تكون حاضرة وبقوة، وتتطلع على الدوام إلى مستقبل خلاق ويعد بالجديد دائماً، على خلاف المعرفة العقلية، فهي لا تنفك تربط علاقات بين الراهن والماضي، وعوض الحدس نجدها تركن إلى الذاكرة المبنية على التكرار والاجترار الجامدين للأفكار. إن المعرفة الحدسية هي معرفة حدس اللحظة بلغة باشلار، لكنها لحظة تنصهر في ديمومة معيشة وحيوية. أما المعرفة العقلية التجريدية والتأملية، وحتى الحسية، فيمكن أن ننعتها بأنها معرفة ماضوية تتأسس على الذاكرة والذكرى؛ خصوصاً ‹الذاكرة-العادة› التي ملؤها التكرار والاجترار.

إن المعرفة الحدسية حسب شوبنهاور مباشرة، بينما تلك المجردة والعقلية لا تتم إلا عبر المرور من وساطة الذاكرة[76]. والمشكل في الذاكرة هو أنها لا تسعف صاحبها باستمرار، ولا تكون جاهزة على الدوام في كل لحظة وحين؛ فالذات هنا لا تكون حرة وذات إرادة قوية وسيادة على نفسها تسمح لها بفتح خَزّان ذكرياتها على النحو الذي تريد، وإنما تبقى رهينة بعض الشروط التي تتوزع بين السيكولوجي والاجتماعي والذهني والجسدي أيضاً. ونضيف كذلك أن الذاكرة غالباً ما تكون عرضة للتلف والضياع؛ فكثير من ذكرياتنا يطالها النسيان، وبالتالي لا يمكن استحضارها في اللحظة الحاضرة التي تحتاجها فيها الذات لبناء معرفتها. أما الحدس، فدائم الحضور بقوة، يقظ ومنتبه، متأهب وآفز، آني وفوري.

في هذا الإطار، يتحدث وليام جيمس عن نقد العقل ونقد التفكير التصوري والمفاهيمي قائلاً: «يتأسس هذا النقد على اعتبار أن المفاهيم لا تُدرك الواقع وإنما تدرك فقط المظاهر التي تتزود بها حواسنا، وتقدم المفاهيم أشكالاً ثابتة لهذه المظاهر، التي رغم صحتها إلا أنها لا تسعفنا في إدراك الواقع في ذاته. لنأخذ ‹الحركة› مثالاً؛ كيف تقدم نفسها لحواسنا؟ إن ما يظهر منها للحواس هو مجرد نقاط وأمواج ونبضات»[77]. في حين أن فعل الحركة نفسه يُطمَس ويُغَلَّف بالجمود والثبات؛ لأن العقل ينظر إليه بوصفه مجموعَ عددٍ لا حصر له من اللحظات. وهذا اللامحدود أو اللامتناهي الذي يتطلبه العقل يتعارض مع الخبرة الحسية؛ فالمعطيات التجريبية سوف تنطوي على تناقض ذاتي إذا ما تم التعامل معها بمنطق عقلي؛ لأن اللاتناهي المجرد والنظري، كما نقول به عند تقسيم لحظات الزمان ومواضع المكان، يصعب تحقيقه حسيّاً وتجريبيّاً. إنه لا تناهٍ ذهني وعقلي وليس عياني، يُقال ويُنطَق ويُعبَّر عنه دون أن يُلمس عن كثب[78].

---

75 - Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1254

76 - Ibid, p: 1257

77 - James, William, Bergson et sa critique de l’intellectualisme, op. cit, p: 227

78 - Russel, Bertrand, La méthode Scientifique en philosophie, Traduit de l’anglais par: Philippe Devaux, Editions Petite Bibliothèque PAYOT, Paris (1971.(

يؤكد هنا شوبنهاور أن المفهوم (التصور) الخالص لشيء ما، دون حدسه، لا يقدم إلا معرفة عامة بهذا الشيء[79]. فلا يمكن تحصيل الفهم البليغ والإدراك العميق إلا بالقفز على المفهوم واللغة، ومن ثم الارتماء في قلب المعنى المحدوس مطلقاً ومباشرة. إن المعرفة الحدسية، وفق هذا التصور، تتجاوز منطق العلاقات والمشابهات والتقابلات التي لا تمثل إلا نوعاً من التلاعب بالألفاظ والكلمات، وتقف معه الذات المدركة موقف المتردد والمشاهد من الخارج. إنها ذاتٌ تشاهد الشيء حسيّاً دون أن تنظر إليه وفيه حدسيّاً، لذلك فهي معرفة برانية تعتمد الرموز فقط[80].

لقد كان برغسون عدوّاً للمعرفة التصورية المفاهيمية؛ إذ إن المفهوم بالنسبة إليه عدو المعرفة الحقيقية التي يحددها بوصفها شيئاً يتجاوز العقل المهيَّأ للفعل وليس للمعرفة[81]. لا يحوز المفهوم إذن على أي قيمة موضوعية؛ لأنه كما يرى برغسون ليس صناعة بشرية، فما يصنعه الإنسان لا يتعدى جملة من الصور الجامدة الصادرة عن عالم الحس، والتي تقوم بإعادة بناء الواقع ميكانيكيّاً.

إن المفهوم كما يؤكد ذلك القديس توما الأكويني، وعلى عكس برغسون، ليس نتيجة بنية عقلية سابقة على التجربة؛ إذ يريد أن يكون -وهو كذلك فعلاً- تعبيراً عن الوجود نفسه ونتيجة للتجربة، وأن يكون قادراً على تأسيس استدلالات، وإن تجاوزت أحياناً التجربة، فإنها لا تتجاوزها إلا باسم هذه التجربة نفسها، وهو الاتجاه الذي ينكره برغسون ويرفضه؛ إذ يرى، على غرار كانط، أن كلَّ مفهومٍ مجردٍ هو بناء قبلي a priori[82].

تحظى المفاهيم بأهمية كبرى في الفلسفة؛ إذ تشكل عُدّتها الأساس، إلا أن شوبنهاور يرفض الاشتغال انطلاقاً منها ويدعو إلى الاشتغال عليها[83]؛ بمعنى أنه لا ينبغي اعتبارها معطيات ننطلق منها بقدر ما يجب عَدُّها مواضيع نفكر فيها ونتفلسف حولها وليس بها. إن الفلسفة كما يؤكد دولوز إبداعٌ للمفاهيم، وهذا الإبداع لا يتأتى إلا بالتفلسف والنظر، وبغيرهما من الأفعال التي تسبق هذا الإبداع الذي يكون نتيجة وليس مُنطلقاً. لكن ما هذا المنطلق إذن؟ إنه الإشكالات والأسئلة الحقيقية؛ لذلك نقول إن الفلسفة إبداعٌ للمشكلات قبل أن تكون إبداعاً للمفاهيم، كيف لا، وتاريخ الإنسان بالأساس تاريخ لصياغة المشكلات وطرحها[84] شريطة أن تكون مشكلات حقيقية غير زائفة، تتسم بالحيوية والإبداع في مقابل جمود المفهوم وثباته. فالمفاهيم هي أصل التمثلات المجردة. ومن ثم، فإنها أساس التفكير العقلي الذي يقابله التفكير اللاعقلي الذي هو تلك المعرفة الحدسية المباشرة وغير المجردة والواقعية والمعيشة.

---

79 - Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1250

80 - Kolakowski, Leszek, Bergson, First Published, Oxford University Press, Oxford (1985). p: 24

81 - Jolivet, Régis, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, Gabriel Beauchesne et ses fils Editeurs, Paris (1934). pp: 99-100.

82 - Ibid, p: 102

83 - Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1270

84 - Deleuze, Gilles, Le bergsonisme, op. cit, p: 5

2.4. نقد التجريد:

إن من يتحدث عن ‹التجريد› يسقط لا محالة في الحد والفصل والحصر والثبات؛ وبالتالي يضع حدوداً لإمكانات المعرفة والإدراك البشريين. تتصل هذه الحدود بطبيعة الإدراك وبدرجته أيضاً. أما طبيعته، فتتمثل في ما إذا كان مباشراً وحدسيّاً أم إنه عقلي وتجريدي وتصوري، في حين أن الدرجة تتبدى في العلاقة بموضوع الإدراك، وبما إذا كنا قد أدركنا الشيء في ذاته وجوهره أم إننا ظللنا في حدود ما نتمثله على أساس أنه هو. ونتيجة ذلك أن العقل، كما يقول غرانجي، ثابت ويجد نفسه في ارتباط حرج بمظاهر الأشياء كما ثَبَّتَتْهَا اللغة[85]. ومن ثم، فكل تفكير عقلي وتعبير لغوي، بصدد شيء ما، لا ينفذان إلى حقيقته وجوهره، ويظلان في حدود سطحيته وما يتبدى منه خارجيّاً، بل إن هذه اللغة، حسب ميشيل مايير، لا تتكلم إلا لذاتها ولا تسمح لنا بالفهم إلا انطلاقاً منها[86]. وهذا ما يرمي بنا في بحر العموميات والكليات المجردة التي تحاول قول كل شيء دون أن تفيد أي شيء.

يتَّسمُ الحدس في ذاته بأنه أكثر وضوحاً ويقيناً من التجريد، حتى إن الحدس يسبق التجريد؛ لأن لكل معرفة أصلاً، هو ذلك الحدس أو الإدراك المباشر والملموس، العقلي أو الحسي لكائن ما. وبهذا يتفوق الحدس على التجريد باكتفائه بذاته، في حين لا يستطيع التجريد ذلك أبداً. ونضيف أيضاً أن بوسع الحدس أن ينتمي إلى كل من المعرفة العقلية والحسية. أما التجريد، فيظل حبيس ما هو عقلي فقط[87]. ومن هنا، فالعقل يعجز عن تحقيق أرقى درجات المعرفة وأكثرها اكتمالاً؛ لأنه لا يُعنى إلا بالكليات المجردة للمحسوسات؛ أي تلك التجريدات والصور المُنْتَزَعَةِ حسيّاً والمُؤَسَّسة على المادي والجزئي. أما الروحي والفكري والحيوي، فلا يدخلون ضمن ما يستطيع معرفته.

إن الحياةَ تجربةٌ أنطولوجية في صيغة تنوع كيفي واستمرارية في النمو والتطور، كما أنها انسيابية وصيرورة يصعب تثبيتهما. لكننا مع ذلك، نحاول التعبير عن هذه التجربة الداخلية بواسطة مفاهيم يُعرّفها برغسون بأنها أفكار مجردة أو كلية أو بسيطة[88]، إلا أن ذلك لن يسعفنا في التعبير عنها ومحاولة استيعاب التدفق المتواصل للأنا العميق الذي لا نحظى باكتشافه لاستحواذ الأنا السطحي على وجودنا. هنا تتبدَّى قيمة التجربة الحدسية بوصفها حلّاً جذريّاً لا محيد عنه من أجل استغوار وجودنا الدفين والخبيء، فلا يمكن لأي صورة أو مفهوم عام أو فكرة مفترضة تعويض حدس الديمومة الخالص. إن تجمُّع هذه الصور أو الأفكار يمكن أن يقود الوعي البشري إلى تلك النقطة التي تمثل البؤرة التي ينبثق منها الحدس؛ لأن هذا الأخير لا ينطلق من فراغ، وإنما مما له علاقة بالعقل والوعي والغريزة على نحو ما ورد في كتاب ‹التطور الخلاق›.

---

85 - Granger, Gilles-Gaston, La raison, op. cit, p: 59

86 - Meyer, Michel, De la problématologie, Editions Le Livre de poche, Biblio Essais, Paris (1986). p: 67

87 - Jolivet, Régis, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 16

88 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 185

يكمن مشكل التعبير الصوري والرمزي عن الشيء في طبيعة المفاهيم والأفكار المجردة والصور والرموز. فهذه الأخيرة تحل محلَّ الشيء المراد إدراكه والتعبير عنه؛ الأمر الذي لا يتطلب منا أي جهد؛ إلا أنه ما إن نبذل مجهوداً، ولو بسيطاً، للاقتراب مباشرة من هذا الشيء حتى نكتشف بجلاء أن تلك الرموز لا تُعَبّر إلا عن المشترك بين الشيء وأشياء أخرى. بتعبير آخر نقول إنها تعبّر عن التشابهات والفروق والاختلافات وأنماط العلائق الممكنة بين الأشياء. ومن خلال كل هذه المقارنات والعلاقات، ذات الطبيعة الخارجية، يسكننا الوهم فنُقنع أنفسنا بأن مجموع ذلك يشكل حقيقة الشيء التي تجد لها ما يكافئها عقليّاً وصوريّاً وتجريديّاً.

يستطيع ما يحيل عليه الكلي والمجرد، من أفكار ومفاهيم وتصورات، أن يخدم منهج التحليل في الدراسات والأبحاث العلمية للشيء في علاقته بأشياء أخرى، بيد أن هذا لا يعني إمكانية تعويضه للحدس بوصفه ذلك التحقيق والبحث الميتافيزيقي في ما يمثل جوهر الشيء وأُسَّه. ينبري التحليل العلمي والعقلي فقط لما يَكُونُ غير شخصي في الشيء؛ أي لما لا يمثله في ذاته. فالمفاهيم العقلية والعلمية تنبني على الكليات التي لا علم إلا بها حسب أرسطو، والتي تُعَمِّم، في الآن ذاته، ما يتم تجريده من أفكار، وهو ما يجعل المفهوم أو التصور غير قادر على أن يرمز إلى خاصية الشيء الخاصة إلا بجعلها مشتركة مع ما لانهاية له من الأشياء[89]. وبدلاً من ذلك يشوهها من حيث قيامه بتمديدها وتوسيعها وربطها بغيرها، فاتساع الشيء أو توسيعه إلى ما لا نهاية ينأى به عن حَدّه الجامع المانع، ليُظْهِرَهُ هجيناً وأكدراً يفتقد للوضوح والصفاء والدقة، ومن ثم ننتقل من الحديث عن الشيء إلى تمثلاتنا حوله وتصوراتنا له.

تتعدى سلبيات المفاهيم المجردة والبسيطة ونقائصها مسألة تقسيم وحدة الشيء الملموسة والواقعية، لكي تطال أيضاً الفلسفة في مجملها؛ إذ تُوزعها إلى مدارس ومذاهب متعددة ومختلفة. وهنا تغدو الميتافيزيقا، من حيث هي الفلسفة أو الحكمة الأولى، مجرد لعب وتلاعب بالمفاهيم والألفاظ والأفكار، وحتى تتجاوز هذا المآل عليها أن تتحرى الدقة من جهة، وأن تتعالى على تلك المفاهيم الغامضة والفضفاضة لكي تصل إلى الحدس، من جهة أخرى. ومن هنا نؤكد مع شوبنهاور أنه: «لا يمكن أبداً للتجريد أن يعوض الحدس»[90]. لأن المفهوم المجرد لا يمكنه، هو أيضاً، أن يحل محل الصورة أو الرؤية. واللغة والمفاهيم والألفاظ والتجريدات غير قادرة على شغل مكانة التجربة المعيشة والحدسية. وفي الأخير، نقول إن العام والفضفاض لن يشكل بديلاً للخاص والذاتي والحميمي.

3.4. نقد اللغة:

يلتقي النقد البرغسوني للغة مع نقده للعقل؛ فإذا كان هذا الأخير يعجز عن الخوض في الكثير من القضايا والإشكالات وفق منطق لا مادي، فكذلك اللغة بحكم قواعدها ورموزها لا تستطيع استيعاب تدفق المعاني والمفاهيم، ما يفسر جمودها وتوجهها نحو ما هو عملي ومتمكن (مكاني) أيضاً، ومن ثم عجزها عن التعبير

89 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 187

90 - Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1255

عن الحقائق الواقعية والعميقة. ويؤكد برغسون هذا، عندما يشرح كيف أن اللغة تُحَلّل الديمومة وتجزئها إلى أجزاء وصور ومواضع ثابتة، فتُجرّدها من صيرورتها وحركتها وتَغَيُّرِها؛ حتى يكون فَهْمُها متاحاً وممكناً. لكن ذلك يشوه المعنى، وقد يقلبه إلى ضده في كثير من الأحيان، كما يحصل في مفهوم الزمان الذي يستحيل إلى مكان بمجرد أن يتم التعبير عنه لغة. إذن، فالتفكير المفاهيمي واللغوي، المكاني والمادي، بوصفه تفكيراً عقليّاً، يتعارض مع التفكير الحدسي بوصفه جهداً حرّاً ومتحرراً لفكر منفتح وحيوي له طابع فني ومبدع[91].

تقوم اللغة على غرار العقل بتشييء الحقائق الواقعية وتمكينها، فضلاً عن تعبيرها عن حقائق كبرى واختزالها في مجرد كلمات وعبارات نادراً ما تفيد المعنى عينه، وقد لا تفيده أبداً، فهي تتعارض والطابع الخلاق للوجود، وهو ما يطرح العديد من المشاكل، عندما يتم إبداع أفكار وقضايا جديدة ومتجددة باستمرار؛ هنا يقف الفكر عاجزاً عن النطق والتعبير. فاللغة، كما يقول فرنسيس فولف، تقوم فقط بتسمية الأشياء أو تنسب إليها أشياء أخرى دون أن تستطيع خلقها أو صناعتها في تفردها وتعددها[92]، كما أنها كثيراً ما تُعَقّد وتُلْغز بعض المفاهيم الميتافيزيقية لدرجة جَعلِ استيعابها بالأمر المستحيل. ومن هنا يكون دورها مزدوجاً؛ إما أن تصور الحقائق على غير حقيقتها فتزيدها إبهاماً ولَبساً، وإما أن تُمَكّنَها وتجعلها مادية وجامدة على عكس طابعها المنساب والمرن. وفي كلتا الحالتين، فإنها تخون المعنى وتجانب الحقيقة والصواب باعتمادها على المفاهيم والرموز الجامدة.

يعود أصل العديد من المغالطات والإشكالات الفلسفية إلى مسألة اللغة وسوء التعبير عنها، وعجز الألفاظ والمفاهيم عن استيعاب غزارة المعنى واشتراكاته ومجملاته العديدة، مع ما يترتب عنه من تزييف للحقائق وتشويه للوقائع. ولعل هذا هو سر توجه برغسون نحو اللغة الأدبية الجميلة والبسيطة التي نالت إعجاب الكثير من الأدباء والفنانين، معتبراً أن الجديد يحتاج دائماً إلى لغة جديدة وبسيطة تستوعبه وتستطيع تبليغه، وما من مسوغ للحديث عنه بلغة قديمة قد تكون مُعقدةً وتَجَاوَزَهَا الزمن الراهن. فالجديد في حاجة دائماً إلى تجديدٍ وبعثٍ لا إلى ارتكاس وتقهقر؛ لذلك: «يدعو برغسون إلى التخلي أثناء عملية التفلسف عن اللعبة اللغوية -إن صح التعبير- وإلى الاتجاه إلى الواقع والكشف فيه عن قواعد حقيقية للفلسفة»[93]. فالواقع هو المحك والفيصل، وكل فلسفة لا تحتوي الواقع وتحتضنه وتنطلق منه، تبقى بعيدة عن إشكالات الإنسان والحياة، فتفتقد لقيمتها الأساس.

إن اللغة التي لا تعبر بدقة عن الحقيقة الواقعية تبقى محض رموز وألفاظ وعبارات لا معنى لها، كما لو أن الكلمة تُخبر عن الكلمة فقط، وأقصى ما في وسع اللفظ هو التلفظ، لنجد أنفسنا بصدد دال دون مدلول وصورة دون فكر أو مضمون. يجب على أي مفهوم فلسفي أن يوحي بمعنى أو فكرة أو حقيقة أو معرفة حاصلة ومتحققة في الذات، هذا ما عبَّر عنه القديس أوغسطين بأن الحقائق اليقينية تكون ثابتة وحاضرة في

91 - J. Segond, L’intuition bergsonienne, Librairie Félix Alcan, Paris (1913). p: 12

92 - Wolff, Francis, Dire le monde, 1 re édition, Quadrige/PUF, Paris (2004). p: 163

93 - إشكالية القيم في فلسفة برغسون

النفس وبعيدة عن أي مصدر حسي أو تجريبي كحقيقة وجود الإله. ونجد صدى هذا الطرح لدى ديكارت من خلال الكوجيطو الذي يربط الحقيقة بالفكر وبالأنا (الذات المفكرة). من هنا: «يلتقي أوغسطين وديكارت وبرغسون في حقيقة مشتركة هي أن الذات مبدأ الفكر ومصدر الحقيقة، وأنه يجب درء كل آليات الفكر التي تحول بين الذات وكشف الحقيقة ومنها اللغة، ومن الضرورة اللجوء إلى الحدس الباطني لتبيان حقيقة الفكر»[94]. فمسار الفكر نحو الحقيقة وتطوره يكون رهيناً بالتخلص من رموز اللغة حتى يتأتى الخوض في أعماق الذات ودواخلها، وبلوغ حقيقة الواقع دون أي تعارض بين اللغة والفكر.

لا يدعو هذا الطرح إلى التخلص من المفاهيم واللغة بصفة نهائية أو كلية؛ إذ كيف يُعقل ذلك ما دام لا تفكير ولا علم إلا بها؟ وهو ما يبرزه فرنسيس فولف قائلاً إن محاولة التفكير دون لغة هي محاولة لغوية[95]، إلا أن الفلسفة عموماً، والميتافيزيقا خصوصاً بصفتها علماً كسائر العلوم، تحتاج هي الأخرى إلى مفاهيم ولغة للتعبير عن الأفكار والأطروحات، وحاجتها هذه تلزمها بتحيين مفرداتها وحمولاتها المفاهيمية وتنقيحها باستمرار، بما يخدم دينامية التطور الفكري وطبيعة الحياة، وأن تستبعد الجامد والعام والفضفاض. إن المفاهيم الميتافيزيقية ليست صلبة ومتحجرة وتامة الصنع وجاهزة كما يشاع عنها؛ وإنما هي متحركة وخلاقة. لذلك نقول إن الميتافيزيقا إبداعٌ للمفاهيم، كما أنها جملة من المفاهيم المبدعة والخلاقة. وبين إبداع المفاهيم ومفهمة ما هو مبدع وخلاق، مع الحفاظ على مرونته وليونته، يجد الحدس مسوغاً للانبثاق.

5. الرؤية الحدسية بين البساطة والدقة:

إن جوهر الفلسفة هو البساطة. والتفلسف حسب برغسون فعل بسيط[96]؛ بمعنى أنه ذلك الاتجاه المباشر إلى الشيء موضوع التفكير والتفلسف، بعيداً عن التعقيد المصطنع والسطحي ونهلاً من روح الدقة والوضوح. والمراد هنا من كلمة ‹بسيط› simple هو معنى التلقائية والمباشرة والفورية. إنها بساطة خالصة ومتخلصة من أي شائبة معيارية كانت أو منهجية. إنها حركة مباشرة بين الذات والموضوع وغايتها بلوغُ كشف حقيقيٍّ عن الشيء في ذاته. يقول راسل إنه لا يوجد عدو للتفكير أشدّ فتكاً من البساطة الزائفة[97]؛ فالبساطة بمعنى الوضوح والجلاء والبداهة تؤدي إلى اليقين الذي تتغياه كل عملية فكرية وعقلية، لكن تحولها إلى نوع من الرعونة والابتذال الفكريين يُسقطنا في الوهم واللاحقيقة، ثم إن بساطة فعل التفلسف هي المكون الأساس والأعمق الذي يميز هذا الفعل عن غيره من الأفعال؛ فالفيلسوف هو من يرى بوضوح وببساطة تكون أقرب

94 - إشكالية القيم في فلسفة برغسون

95 - Wolff, Francis, Dire le monde, op. cit, p: 19 يمكننا، في هذا الإطار أن نستحضر موقف هايدغر من اللغة والخطاب؛ إذ يؤكد أن الإنسان دائم الحديث ويتكلم باستمرار دونما توقف، وحتى عندما لا ينطق بأي شيء ولا يتلفظ بأي كلمة، ويبقى في موقف المستمع، فإنه مع ذلك يتكلم. لا يمكن للإنسان إذن ألا يتكلم حتى ولو ظل صامتاً، لكن لماذا نتكلم؟ ولماذا نملك لغة؟ يجيب هايدغر: لأن الكلام مسألة طبيعية فينا، وليس وليد إرادة سابقة على الكلام نفسه؛ وبالتالي فالإنسان يمتلك اللغة والقدرة على الكلام بالطبيعة. انظر: Heidegger, Martin, Acheminement vers la parole, Traduit de l'allemand par: Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier & François Fédier. Editions Tel Gallimard, Paris (1976). p: 13

96 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 139

97 - Russel, Bertrand, The Analysis of Mind, op. cit, p: 13

إلى ‹السذاجة›، غير أن سذاجته تلك هي ما يرمي به في بحر التساؤل والدهشة والشك في ما اعتاده عموم الناس. إن هذا الساذج أو الأبله un idiot قد خلق لنفسه منظوراً جديداً وأبدع منظاراً دقيقاً يرى به رؤية متفردة ومنسلخة عن منطق العادة، نسميها فلسفة وتفلسفاً قائمين على الرؤية الحدسية.

ليس الحدس فِعْلَ استنباطٍ أو استكناه مُتَعَقّل، وإنما فعلُ استجلاءٍ مُتَبَصّر ومُسْتَغْنٍ عن كل غائية أو تفسير أو أداتية، كما أنه تَلَقٍّ آنيٌ للواقع كما هو في قلب حركته المنسابة، ونفاذ إلى جوهره الصائر. وبهذا المعنى إذن، فإن فعل التفلسف لا يحمل أي نية أو قصد سوى ملامسة ما هو كائن بموضوعية خالصة، أو لنقل مع هايدغر إن الفلسفة نفسها قد انبثقت عن تلك الرؤية التي تلمح نمط ظهور ما يظهر ويبدو؛ أي نمط الوجود بشكل عام[98]. ومن هنا كان لِزاماً البحث عن وسيلة قمينة بهذه المُهمة وقادرة على تمكين المُتأمل من مباشرة مواضيع تأمله بشكل تلقائي يسمح له برؤية الأشياء على سجيتها وعلى سجيته هو أيضاً. لذلك، كان الإدراك الحدسي آلية الكشف الأمثل ووسيلة البلوغ الآمنة، ليس لماهية الشيء، وإنما للشيء نفسه. يقول برغسون: «إن اتجاه الفكر المشترك، كما ينبثق من بنية الحواس والعقل واللغة، أقرب من دون شك إلى الاتجاه العلمي منه إلى الاتجاه الفلسفي»[99]. ولأن العقل مجردُ تَعَقُّلٍ للشيء بإخضاعه للقياس والمقارنة مع غيره من أجل استنتاج تصور عنه؛ فالحدس تعاطُفٌ مباشرٌ مع الشيء نفسه. وفي هذا يضيف: «نسمي حدساً ذلك التعاطف الذي بواسطته ننتقل إلى باطن الشيء لكي نلتقي بالمتفرد فيه؛ ومن ثم بما لا يمكن التعبير عنه»[100].

الحدس في معناه العام هو كل عملية فكرية تتم دون خطاب[101]. وقد يكون هذا الخطاب عقليّاً أو حسيّاً أو لغويّاً أو غير ذلك؛ بمعنى أنه فعل معرفي وإدراكي للموضوع يكون فوريّاً ومباغتاً ويواجهه في حاقه وميدانه الخاص به الذي هو نفسه في ذاته، على عكس العقل الذي يخاطب الموضوع بوسائط ومواعين تَتِيه به في ما ليس هو؛ أي إنه، حسب تأويل ميرلوبونتي للحدس البرغسوني، حركة للفهم تتم بناء على فعل التقاءٍ بسيط مع الموضوع[102]. نجد هذا المعنى لدى القديس توما الأكويني الذي يرى في الحدس أنه معرفة بسيطة ومطلقة، والمقصود بالبساطة هنا عدم تجاوزها موضوع المعرفة إلى موضوع آخر، كما أنها تستبعد تعددية الأفعال الاستدلالية والاستنباطية وكثرتها، وهي معرفة مطلقة لأنها تبلغ ماهية الشيء[103]. لنقل إنها تغدو معرفة مطلقة بالمطلق على اعتبار أن جوهر الشيء في ذاته هو مطلق هذا الشيء الذي لا يمكن أن يصطبغ بصبغة نسبية أو نسبوية. أما النسبي، فإدراكنا له ومعرفتنا به.

---

98 - Heidegger, Martin, «La naissance de la philosophie», in: Beaufret, Jean, Dialogue avec Heidegger, Les Editions de Minuit, Paris (1973). p: 28

99 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 139

100 - Ibid, p: 181

101 - Jolivet, Régis, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 36

102 - Merleau-Ponty, Maurice, L'union de l'âme et du corps chez Malebranche, Biran et Bergson, Notes prises au cours de Merleau-Ponty, Maurice à l'Ecole Normale Supérieure (1947-1948), recueillies et rédigées par: Jean Deprun.2 ème édition, Librairie philosophique J. Vrin, Paris (2014). p: 124

103 - Jolivet, Régis, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, pp: 37-38

إن الحدس أرقى صور التفكر والنظر وأكملها، وهو ذلك الفهم أو الإدراك غير الاستدلالي الذي يتجاوز كل عمليات العقل المنطقية من استنباط وقياس واستقراء...إلخ. إنه استيعاب لموضوع المعرفة في حقيقته وواقعه الملموسين، وفي وجوده الحي المعيش والعياني. ولهذا، فإنه ضد كل معرفة غير مباشرة بالشيء، وكل معرفة تتأسس على تلك النقلة من المعروف إلى المجهول ومن المقدمة أو السبب إلى النتيجة. إن المعرفة الحدسية، كما ينظر إليها فتغنشتاين، كشفٌ جواني للذات[104] تنبني على الفعل وليس على القول، وعلى العمق وليس على السطح، وهي ضرب من الرؤية الكاشفة والمستجلية لكل المعاني المنفلتة وشديدة البساطة وبعيدة الغور. ويعبر جاك ماريتان عنها بحدس ‹المعنى الجواني› المستقل تماماً عن الإدراك الخارجي[105].

في إطار حديثنا عن الحدس، يمكن أن نتكلم عن نوع من الحضور la présence؛ أي حضور الذات العارفة في الواقع الملموس للشيء المعروف، ومن ثم حضور موضوع المعرفة أيضاً على نحو مباشر في ذهن العارف، وعندما نقول ‹حضور الموضوع› فالمقصود تلك الصورة الأولية منه التي تكون لحظة اتصال آني بين الذات وموضوعها. وبهذا تكون المعرفة أكثر اكتمالاً وتماماً تبعاً للرؤية الملموسة؛ وبالضبط عمقها ووضوحها[106]. يتحدد الحدس إذن عبر ضربين من الرؤية، أو لنقل إنه ينبغي للرؤية الحدسية أن تتخذ صيغتين اثنتين؛ أن تكون ملموسة وغير مجردة من جهة، ومباشرة وفورية وبسيطة من جهة أخرى[107]، وهي بذلك تختلف، حسب شوبنهاور، عن رؤية العين الحسية التي لا تنظر إلا إلى الخارج والسطح، كما لو أنها إذا ما انعكست على ذاتها الباطنية فلن ترى إلا الظلام والسواد التام والفراغ الكلي[108]. وهو الطرح الذي يقول به هايدغر أيضاً عندما يؤكد أن العين، بوصفها عضواً ماديّاً وجسميّاً في الإنسان، ليست مصدر فعل الرؤية أو النظر، فإنها لا تعدو أن تكون مجرد عضو يعمل في قلب ملكة للإحساس وليست هي الملكة نفسها. إن العين، بوصفها وسيلة أو أداة، غير قادرة على الرؤية، وبالتالي فحاسة النظر هي التي ترى بمساعدة من العين[109]. فكذلك الحواس عموماً يمكنها أن تساعد حدس الإنسان، لكنها لا تستطيع لوحدها أن تتيح له أن يرى رؤية مباشرة ومحضة.

---

104 - Wittgenstein, Ludwig, Recherches philosophiques, Traduit de l'allemand par: Françoise Dastur, Maurice Elie, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud et Elisabeth Rigal. Editions Gallimard, Paris (2004). p: 236

105 - Maritain, Jacques, Distinguer pour unir ou les degrés du savoir,5 ème Edition, Desclée De Brouwer et C ie Editeurs, Paris (1948). p: 281

106 - Jolivet, Régis, L'intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 10

107 - إن هذا مثلاً هو ما قاد إميل سيوران إلى تأكيد أن الإنسان حيوان غير فوري وغير مباشر Cioran, Sur les cimes du dé- indirect sespoir, Texte traduit par: André Vornic. Revu par: Christiane Prémont. 1 re Publication, Editions L'Herne, Paris (1990). p: 116

108 - Schopenhauer, Arthur, Esthétique et métaphysique, Traduction d'Auguste Dietrich. Le Livre de poche, Paris (2016). p: 101

109 - Heidegger, Martin, De l'essence de la vérité, approche de l'allégorie de la caverne et du Théétète de Platon, Texte établi par: Hermann Mörchen, Traduit de l'allemand par: Alain Boutot. Editions Gallimard, NRF, Paris (2001). p: 69

ويتلخص هذا التصور في النقد البرغسوني لمذهب التوازي النفسي الجسدي le parallélisme[110]. إن ما يميز الحدس الفلسفي أيضاً اكتفاؤه بالرؤية الخالصة؛ أي النظر المستغني عن الكيف النمطي. فالملتمس للحقيقة حدسيّاً لا يحتاج منهاجاً ولا صيغة لمناولة موضوع تأمله، بل يكفيه الانتباه اليقظ والعميق، أو بعبارة أخرى استبطان l'introspection جوهر حقيقته الذي يمتلك طبيعة ميتافيزيقية غير مادية، وقد نقول إنها روحية لا تقبل التعليل أو التفسير inexplicable. ومن ثم، فإدراكه يحتاج إلى تجربة فوق عقلية وفوق طبيعة أعراضه المادية، ولا بد لهذه التجربة أن تكون روحية وميتافيزيقية أيضاً. فما دام الشيء مُشَكَّلاً من مكونين؛ الأول مادي والآخر لا مادي، فلا مناص لإدراكه من أن يقوم على تجربة معرفية تكون قادرة على الإحاطة بهذين المكونين، وهي تجربة تجمع بين العلمي الوضعي والميتافيزيقي الروحي. وإذا كان عمل العقل يتلخص في حساب وتفسير وتعليل ما يتم إدراكه ومعرفته، فثمة ما يَكُونُ عصيّاً عن أي تفسير، وهو ما يعاش ويُلمس حدسيّاً، ويُتَحَسَّس ويُستشعر قلبيّاً ووجدانيّاً، ويُرى بشكل نوراني ونيّر.

يمثل الحدس بالنسبة إلى برغسون نوراً يبدد ظلمات العقل؛ لذلك على الفلسفة والفلاسفة التشبث بهذا النور الذي لا يسطع إلا نادراً، ومحاولة إلهابه وإشعال فتيله كلما عَمَّ الظلام وسادت عتمة العقل. وكلما مضت الفلسفة في هذه المهمة وفي إنجاز هذا العمل، أدركت أن الحدس هو الروح، بل والحياة نفسها. على عكس العقل الذي يجتزئ من كل ذلك ما هو عملي فقط نابع من تقليد أعمى للمادة[111]. إن هذا النور الطبيعي أول ما لفت انتباه ديكارت في رحلة بحثه عن الحقيقية معتبراً أن الإنسان لا يحتاج إلى معرفة كبيرة وَتَفَقُّه واسع لكي يبلغ الحقيقة، وإنما حسبه القدرة على التجرد من وهم الحواس وأحكام القيمة، والتمكن من النظر بالنور الطبيعي الموجود بداخله[112].

إن الحدس رمز للحيوية والانفتاح والانجذاب والليونة؛ لذلك فإنه أكثر خصوبة وإنتاجاً. ومن هذا الحدس يمكننا المضي صوب العقل على نحو مغاير تماماً، حيث يغدو للعقلانية معنى مهم، على خلاف لو انطلقنا من العقلانية وصولاً إلى الحدس؛ فذاك ليس بالأمر المتاح. فهذه العلاقة بين العقل والحدس، بوصفهما فاعليتين شعوريتين وفكريتين، هي ما يبرز علاقة الفلسفة بالحياة الروحية والتصوف، المندرجين ضمن ما يمكن تسميته بفلسفة الحدس. إن هذه الأخيرة القائمة على الحياة والروح إذا لم تعمل على مواجهة المادة والانتقال من حياة الجسم إلى حياة النفس أو الروح، فإن العديد من القضايا والمسائل ستظل عالقة، من قبيل فكرة الخلود

110 - Bergson, Henri, Matière et Mémoire, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine, 54 ème édition, Editions PUF, Paris (1953).p: 5
يؤسس برغسون لتمييز عميق وجذري بين الجسد بوصفه مادة، والروح أو النفس بما هي المكون اللامادي في الإنسان؛ ومن أجل ذلك يبحث في العلاقة القائمة بين النفس (أو العقل أو الفكر) وبين الدماغ أو المخ؛ إذ ينتقد نظرية التوازي ويرفضها بقوة، وهي القائلة بالتوازي النفسي الجسدي. فهو ينفي أي ازدواجية بين النفس والجسد رغم الارتباط الواضح بينهما على مستوى النشاط والوظيفة. إنه يرى أن للمخ وظيفة تقليدية -محاكاة- يقلد فيها حياة النفس، ويمثل للعلاقة بينهما بعلاقة عصا قائد الأوركسترا مع السمفونية؛ فهذه الأخيرة تتجاوز حركات العصا كما تتجاوز حياةُ النفس حياةَ الدماغ، إلا أن برغسون يرجع ليؤكد الدور المهم الذي يلعبه الدماغ في ربط الحياة النفسية (العقلية) بالعالم الواقعي المادي؛ إذ إنه يضمن لكل من الفكر والعاطفة والشعور ذلك الارتباط بالواقع، ويتيح لهم القيام بأفعال فعّالة وذات وقع وتأثير كبيرين. ويجمل ذلك بالقول: ‹إن الدماغ هو عضو الانتباه إلى الحياة›. يمكن الرجوع إلى محاضرته الشهيرة سنة 1912 الموسومة بـــ ‹النفس والجسد› ضمن كتاب ‹الطاقة الروحية›.
Bergson, Henri, L'énergie spirituelle, op. cit, pp: 29-60

111 - Bergson, Henri, L'évolution créatrice, op. cit, p: 268

112 - Descartes, René, La recherche de la vérité par la lumière naturelle, Traduction et notes par: Emmanuel Faye. Le Livre de poche, Paris (2010). pp: 73-74

وسؤال الموت ومشكلة الإله وغيرها. وإذ ذاك سنكون بصدد تعارض قوي بين الفلسفة والعلم، دون أن تقوى الفلسفة على الصمود أمامه؛ وهنا بالذات تتجلى قيمة الحدس في الفلسفة البرغسونية، ويبرز لنا لماذا نحن في حاجة إلى هذا الأفق un horizon، بلغة الفينومينولوجيا، الضامن لاستقلالية الإنسان وانفتاحه، ومن ثم تجاوز محدودية العقل الأداتي المنغلق[113].

يمثل برغسون لبساطة الحدس ومباشريته بمثال ‹العين› ووظيفتها البصرية؛ فالعين، بما هي عضو، شديدة التعقيد والتركيب، وإذا قمنا بتحليلٍ علمي وعقلي لفعل النظر لوجدناه أعقد بكثير ولَمَا تَمَكَّنَّا من فك لغزه. لكن الطبيعة في خلقها لهذه العين بوظيفتها وتركيبها المعقدين، لم يكلفها ذلك كثيراً، بل إنه مجرد فعل بسيط لا يختلف عن فعل رفع اليد، وَنَقْلها من مكان إلى آخر، وهذا الحدس هو الذي يصور لنا التطور باعتباره عملية خلاقة ومبدعة، وليس تطوراً مرحليّاً يقف عند كل محطة وكل لحظة وكل موضع ثابت. إنه مخالف تماماً لتَطَوُّر سبنسر وداروين المادي، وللمذهب الغائي le finalisme والميكانيكي le mécanisme أيضاً. فالقائلون بالميكانيكية يركزون على تلك المواضع الثابتة، في حين يقف الغائيون على النظام الذي تخضع له تلك المواضع، وكلاهما في منأى عن الحركة التي هي الواقع نفسه[114]، حيث الحاجة إلى شيء من البساطة التي لن توحي بسرها إلا لِمَن جدَّ وثابر وعاند، فتكبَّد مشاق عديدة وقام بجهود ذهنية وعقلية كبيرة تتيح له الغوصَ في أعماق الواقع واستغوارَه؛ وبذلك يسعه أن يقدمه ويشرحه في قالب بسيط وبيِّن دون أن يعني ذلك أنه سهلٌ. إنها تلك المباشرية والفورية التي ينطوي عليها هذا المفهوم المحوري في فلسفةٍ برغسون، وهو l'immédiat الذي يفيد الإدراك المباشر دون إعادة بناءٍ وتقسيم ما يتم إدراكه، على عكس العقل الذي ليس شيئاً آخر غير تلك النظرة القائمة على إعادة البناء La reconstruction[115].

عندما نقول إن الحدس مباشر وبسيط وليس إعادة بناء، فإننا نقصد أنه لا يعيد بناء موضوعه، وإنما يدركه كما هو؛ أي يدرك الشيء في ذاته. إنه ليس تمثلاً للواقع أو تصوراً له، فذاك شأن العقل وديدنه؛ إذ إن تمثل الموضوع هو إعادة بنائه وصياغته من جديد، كما لو أننا إزاء خلق جديد لموضوع جديد. أما الحدس، فيدركه كما هو. هنا يؤكد برغسون في كتابه ‹المادة والذاكرة› قائلاً: «لا توجد بين ‹الظاهرة› و‹الشيء› علاقةٌ كتلك القائمة بين المظهر والواقع، وإنما توجد بينهما ببساطة علاقة الجزء بالكل»[116]. ويحيل هذا القول على نظرية برغسون في الإدراك المتصل بالضرورات العملية وبالمادة التي يعتبرها مجموعاً أو كلّاً يضم عدداً من الصور في ذاتها. إن هذه النظرية بمثابة رد على التمييز الذي وضعه كانط بين الظاهرة (phénomène) والشيء في ذاته (noumène)، بل ورفضٌ لها من حيث إنه يشكل جوهر مفهوم ‹التمثل› عنده[117]. ففيلسوف الديمومة شأنه شأن شوبنهاور، يرفض أي معنى للمعرفة المبنية على التمثل والأحكام المسبقة.

113 - Levinas, Emmanuel, Totalité et infini, Le Livre de poche, Paris (2017). p: 35

114 - Bergson, Henri, L'évolution créatrice, op. cit, p: 92

115 - Arnaud, François, Bergson, op. cit, p: 37

116 - Bergson, Henri, Matière et Mémoire, op. cit,p: 259

117 - Arnaud, François, Bergson, op. cit, p: 40

إن وصف الحدس بأنه معرفة مباشرة يعني تجاوزه لأشكال الوساطة الممكنة في فعل المعرفة؛ ومن هذه الأشكال المقارنةُ والمشابهةُ... إلخ، ثم ذلك الشيء الذي به par quoi والذي فيه en quoi تتم معرفة الموضوع، والذي من خلاله نتمثله أيضاً، علاوة على ما هو معروف مسبقاً بوصفه وسيطاً لمعرفة المجهول وطريقاً إليه[118]. فمعرفتنا بالشيء لا ينبغي أن تتأسس على ما نعرف، وإنما يجب أن تنطلق من الاعتراف بالجهل ومن الشك في كل معرفة أو معتقد. هنا نتحول من الإدراك بوصفه إعادة بناء reconstruction إلى الإدراك بوصفه تفكيكاً déconstruction يكون سابقاً على البناء la construction.

تستدعي معرفة الحياة وإدراك التطور والتغير، على نحو صحيح ودقيق، كثيراً من المكاشفة والمباشرة؛ ما يمكن تحصيله بواسطة التعاطف والمشاركة الباطنيين اللذين هما أس الحدس؛ إذ يتطلبان القطع مع الجاهز والعودة إلى حالة الفكر البشري النقية والخالصة التي تلتقي مع ما نعتبره لحظة نظرية لبداية تجربة الحياة، وهي اللحظة الآنية التي لا ماضي لها ولا ذكريات. إنها تلك اللحظة المنفتحة على المستقبل والمندفعة صوبه بقوة في صيغة تطور مبدع وكيفي وحيوي.

إن الجمع بين ‹الحيوي› و‹المعرفي› يُمَكّننا من فهم التطور والتجديد والإبداع في الحياة؛ ومنه بلوغ الأنا العميق وإدراك جوهر الحياة ومعنى المطلق والوصول إلى ما هو روحاني وأخلاقي، بل وحتى الصوفي؛ هنا يتجلى معنى الطابع الخلاق في حدس الديمومة من حيث إنه رؤية ثاقبة. في هذا الإطار، يتحدث ميرلوبونتي عن تجربة الشيء المرئي واصفاً إياها بأنها تنظر إلى الشيء بوصفه موجوداً مسبقاً بالنسبة إلى الناظر، دون أن تكون انصهاراً أو تطابقاً بين الرائي والمرئي[119]. إننا هنا بصدد نظر حسي لا يرى إلا ما هو قابل للإحساس والرؤية. أما الحدس بوصفه رؤية بسيطة، فينظر إلى ما كان موجوداً وما لم يكن موجوداً بالنسبة إلى النظر الحسي والعقلي. إنه يخلق ويبدع من حيث إنه ينظر، وبالتالي ينصهر الرائي والمرئي لتتحقق المباشرية.

فضلاً عن تلك السمات والخصائص كلها التي تميز الحدس في فلسفة برغسون، يمكن أن نضيف إليها أيضاً أنه فعل نظري acte théorique. وفي هذه الخاصية تمييز له عن الطابع العملي والمادي للعقل. إنه أقرب إلى التأمل والتفكر والنظر؛ لذلك حدده برغسون بأنه رؤية أو مشاهدة‹vision›. وبما أن هذا الحدس يخوض في قلب الواقع ويدركه ويبحث في ما يعجز العقل عن بلوغه، خاصة الجانب التطوري والحركي والحيوي والخلاق فيه، فإن له سمة أخرى، وهي أنه فعلُ حركةٍ وجهد وإبداع وتغير. إنه رؤية مباشرة للواقع كما هو ورؤية للديمومة وفي الديمومة vision de la durée, et dans la durée ورؤية مباشرة للروح بالروح vision directe de l’esprit par l’esprit[120].

118 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 11

119 - Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l’invisible, Editions Gallimard, Paris (1964). p: 162

120 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 27

عندما نقول إن الحدس متصل بالحركة والحياة والإبداع، وإنه جهد وفعل ونشاط؛ فذلك يعني تعلقه بالإرادة vouloir أكثر من الرؤية voir، بل إنه رؤية من حيث إنه إرادة. والإرادة، في جوهرها، هي القدرة على الفعل والتنفيذ والتحقيق، أو لنقل إنها سلطة أو قوة بلغة جانكيليفتش[121]؛ أي إنه ليس مجرد رؤى وتأملات وخيالات واستيهامات fantasmes، بل يملك أبعاداً مهمة تربطه بالواقع، حتى إنه يبلغ أهم ما فيه، ونقصد جوانيته ودواخله بعيدة الغور. فإذا كان العقل يتناول ما يكون تام الصنع وجاهزاً، فإن الحدس ينبري لما هو قيد الصنع والحركة والتطور؛ أي إنه يجمع بين الرؤية والإرادة[122]. والعقل أيضاً قد يرى، لكنه لن ينظر إلا لما هو تام ومصنوع، ولن يرى إلا من الخارج والسطح. في حين أنه بالحدس والوعي والفكر والروح يكون النظر محايثاً للفعل، ما يحيل على اتصال آخر بين الرؤية والإرادة[123].

يرى جون لوك أن الفرق الحاصل على مستوى وضوح المعارف يتعلق، أساساً، بالطريقة المختلفة التي يدرك بها عقلنا أو فكرنا مدى توافق الأفكار الخاصة به أو تعارضها. فلو فكرنا في طرق تفكيرنا، سنجد أنه عندما يدرك الفكر أو العقل توافق فكرتين أو تعارضهما، بنفسهما، على نحو مباشر وفوري دون تدخل أي فكرة في الأخرى، يمكننا الحديث حينها عن المعرفة الحدسية[124]. إننا أمام معرفة كاشفة ومكشوفة لدرجة الوضوح والتجرد التام من أدنى شائبة يمكنها أن تعكر صفاءها الذي يتحول إلى نور تنجلي بواسطته الحقيقة، وينبجس معه المطلق.

يتسم هذا النوع من المعرفة بعدم قابلية الحقيقة فيه للاختبار أو التجريب، أو بالأحرى يكون فيه العقل غير مجبر على تحمل عناء ذلك؛ فهو يدركها كما تدرك العينُ الضوءَ بمجرد الالتفات صوبه. ويضع لوك الحقائق الرياضية والمنطقية[125] الجلية والبديهية ضمن هذا الضرب من المعرفة، على غرار معرفتنا بأن اللون الأزرق ليس هو الأبيض، وأن العدد4 ضعف العدد2، وأن الكل أكبر من جزئه... إلخ. فالتفكير هنا يركز على الأشياء والحقائق في حد ذاتها، في حدسها على نحو بسيط دون حاجة إلى غيرها.

إن ما يميز المعرفية الحدسية أيضاً اليقين الذي يسم حقائقها، أو ما يقع تحت مسمى ‹البداهة› في فلسفة ديكارت؛ فلا مجال فيها للتردد أو الشك أو الارتياب. ويشبهها جون لوك بِـ ‹شروق الشمس في يوم جميل›؛ إذ تدركه الأبصار مباشرة ودونما حاجة إلى أي تدليل أو برهنة عليه. إن هناك يقيناً وبداهة يؤسسان لهذه المعرفة، وكل واحد منا يشعر بمدى قوة ذلك وصلابته، إلى درجة أنه لن يتجرأ على طلب ما يكون أكثر يقيناً وبداهة منه. وأصل ذلك هو أن هذا النوع من المعرفة يتصل بفكرة توجد في فكر أو عقل الإنسان، وبفكره

121 - Jankélévitch, Vladimir, Le Je-ne-sais-quoi et le Presque-rien, Tome 3, La volonté de vouloir. Editions du Seuil, Paris (1980). p: 47

122 - Bergson, Henri, L'évolution créatrice, op. cit,p: 238

123 - Ibid,p: 251

124 - Locke, John, Essai philosophique concernant l'entendement humain, Traduit par: Pierre Coste. Librairie Générale Française (1 re Publication 2009), Le Livre de Poche, Paris (2016). p: 782.

125 -

وعقله يدركها. وكل من يعاند فيطلب يقيناً أرقى من ذلك، يكون حسب لوك جاهلاً بما يطلب، ولا يعدو أن يكون مجرد شخص بيروني شكاك[126]؛ بمعنى أن لديه ‹إرادة الشك› من أجل الشك فقط. ومن هنا يعلي جون لوك من قيمة المعرفة الحدسية، نظراً لبساطتها وبداهتها، ويؤكد، شأنه شأن ديكارت وشوبنهاور وبرغسون، بأنها تتجاوز المعرفة البرهانية الاستدلالية، ويعتبر الحدس ضرورياً لقيام أي معرفة أو يقين.

إن البساطة المنشودة في التفلسف، والدقة المراد بلوغها عبر الحدس، والمباشرة التي يدعو إليها برغسون من خلال الرؤية الحدسية، تشترط أساساً نزاهة الفيلسوف واستغناءه عن كل شيء إلا عن مطلب الحقيقة؛ لأنها ضالته الأولى والأخيرة. فالحدس ليس وسيلة بقدر ما هو سياق وجداني لا يمكنه أن يسعف من يبحث عن تبرير أو حجة لدحضِ موقف ما أو تعزيزه. إنه المقام الذي من شأنه أن يرقى بالفلسفة إلى مرتبة العلم من حيث اليقين والصرامة، ولعل هذا هو شعار أو مطلب هوسرل الذي كان يروم بلوغ فلسفة في صيغة ‹علم دقيق وصارم›، كما أن هذا النمط الحدسي في التفلسف تغدو معه الفلسفة أقرب إلى الواقع المعيش، تنطلق منه وتفكر فيه، وبالتالي تصبح تجريبية ووضعية بالمعنى البرغسوني للتجربة. هذا ما سيُخَلِّص الفكر الفلسفي من جمود المذاهب وتكلس التيارات التي تحولت معها الفلسفة إلى عقيدة أو جملة عقائد منغلقة.

لقد أدى اختزال الفلسفة في خلاصات مذهبية ثابتة وقوالب جاهزة إلى هيكلة محتواها الذي اعتراه التنميط، فأصبح متمحوراً حول حلقة مفرغة من تيمات معينة لا تقبل ما عداها. ويمكن القول إن الصرح الفلسفي بات مُجرّدَ نسيجٍ مفاهيمي لا غير، يجبر أيّ فيلسوف على الإذعان لترتيبه والسير وفقاً لنظامه بغَض النظر عن فُرادة فكرته وبساطتها، وَجِدَّة تصوره ودقته. ويقدم لنا برغسون مثالاً بليغاً على ذلك، وهو ‹سبينوزا› الذي رغم تَمَيُّزِ مذهبه وثراء ما جاء به في كتابه الإيثيقا Ethique، نجد أن وراءه كمّاً هائلاً من مفاهيم الديكارتية والأرسطية، ولا يمكن لأيّ صيغة أو عبارة، مهما بلغت درجة بساطتها، أن تتيح إمكانية التعبير عَمَّا حدسه سبينوزا[127]. فلو كان له السبق التاريخي على ديكارت، لكتب لنا أشياء أخرى تخالف تماماً ما نلفيه الآن في متنه الفلسفي. لكن بما أن هناك شخصاً يُدعى ‹سبينوزا› مفكراً وكاتباً وفيلسوفاً، ففي جميع الأحول كان سيصلنا تصورٌ أو اتجاهٌ فلسفي ما يدعى ‹السبينوزية› Le spinozisme.

يقوم كل مذهب فلسفي على ‹روح› خاصة به، وهي ماهية فكر الفيلسوف الذي يمثله. إنها مثلُ شبحٍ غير مرئيٍّ يتربص بنا، ونحن نحاول الاقتراب من حمولة مذهبه الفكرية، لكننا لا نحظى، مهما حاولنا، سوى بصورة تقريبية تتضح معالمها، رويداً رويداً، كلما أوغلنا في التأويل والبحث في ما أراد قوله الفيلسوف، لنصبح أمام صورة وسيطة une image médiatrice لا هي بحدس الفيلسوف الأصلي الذي يستمر أمامنا كَأَثَرٍ لا يمكن الإمساك به، ولا روح المذهب الذي لا نتمكن منه إلا بوصفه تجريداً ملتبساً وغامضاً.

126 - Locke, John, Essai philosophique concernant l’entendement humain, op. cit, p: 783

127 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 124

6. لاعقلانية التجربة الحدسية:

على الرغم من القيمة الفلسفية التي يحظى بها الحدس إلا أن التاريخ يشهد على العديد من التهم والتلفيقات التي أُلصقت به ونُسِبت إليه، والتي اختزلته في معانٍ مثل الفراسة والحذر والترقب والتنجيم... إلخ، لدرجة أن صارت المعرفة الحدسية وكأنها خرقٌ للحجب وتَوَقُّعٌ للممكن، وربما حتى للمستحيل، والتنظير لإمكانية حدوثه دون أيّ سند أو دعامة عقلية أو منطقية؛ بمعنى أنه بات لصيقاً فقط بتلك التجارب الموغلة في الافتراضات والاحتمالات القبلية، وبعالم الماورائيات والروحانيات، بل ثمة من حَصَرَه في نوع من الدجل والسحر، وفي كل ما لا يستسيغه العقل والمنطق. لكن التأمل الفلسفي في هذا المفهوم المُتجاوِز لكل مَفهَمَة، يشي بأن الأصل في الحدس هو التعقل الصحيح في أرقى تجلياته، وبالضبط في تجاوز العقل بالعقل لبلوغ طور ما فوق العقل.

تُعزى لاعقلانية الحدس إلى تلك الإضاءة الخفية والمبهمة الكامنة في عمق العقل؛ أي ذلك العقل الغائر الذي ظل محافظاً على وشائج قوية بينه وبين الغريزة والحياة، والذي لم يتطبع بحدود المادة وجمودها؛ أي إن صفة الحدس اللاعقلانية هنا نابعة من أنه نورٌ غريزيٌّ في العقل وحسٌّ عقليٌّ في الغريزة، وما كان ليكون حدساً إلا لأنه ليس غريزة ولا عقلاً. إنه رؤية لاعقلية ولاغريزية نابعة من الروح والفكر، وقادرة على جعل الذات المدركة تتبصر وجدانيّاً، فينهمر موضوع إدراكها متدفقاً في كليته وفي ذاته، وفي لحظته الآن وهنا، في منأى عن ذكرياته الماضية وعن علاقاته بغيره من المواضيع الأخرى.

يُقَسِّم جيل غاستون غرانجي العقلَ إلى نوعين: عقل استدلالي وعقل حدسي. أما العقل الاستدلالي، فيُحَدّدُه اعتماداً على تصور أفلاطون بوصفه ذلك الحوار الداخلي للنفس مع ذاتها[128]، وهو تفكير برهاني واستدلالي، يتمفصل تمفصلاً منطقيّاً. في حين يحيل العقل الحدسي على بلوغ الحقائق دُفعة واحدة، وإدراك الماهيات على نحو مباشر دون اللجوء إلى سيرورة من العمليات البرهانية المُجزَّأة[129]؛ أي إننا إزاء مرتبتين من المعرفة والإدراك، أو لنقل إنهما درجتان من العقل؛ تعتمد الأولى وساطة البرهان والاستدلال، في حين أن الثانية تسير رأساً إلى الموضوع لتدركه دون توسط أو هداية من أي عنصر آخر خارجي.

بناء على هذا التقسيم، يمكن أن نتحدث عن عقل ‹عقلي› وآخر ‹لا عقلي›، بيدَ أن صفة ‹عقلي› لا تعني التعقل والمعقولية، بقدر ما تحيل على نمط من التفكير المُوجه من لَدُن منهج أو مجموعة من المناهج والوسائط التي تتوسلها الذات العاقلة في عملياتها العقلية، لكن هل يعني هذا أن ننفي صفة ‹العقلي› عن الضرب الثاني من العقل اللاعقلي؟ أو بتعبير آخر: أليس في الحدس شيء من العقل؟

128 - Platon, Théétète, Traduction et présentation par: Michel Nacry, Editions GF Flammarion, Paris (1994). p: 245

129 - Granger, Gilles-Gaston, La raison, op. cit, p: 11

يرى برغسون أن الكائن العاقل يمتلك في ذاته ما يمكن أن يتجاوز به نفسه[130]. فكما أن بوُسعه خلق ذاته بذاته بفعل ما يحوزه من قدرة على نفي أوضاعه السابقة وتجاوزها إلى أخرى جديدة؛ فباستطاعته الارتفاع عن المحددات العقلية والحسية التي تحكم الفكر البشري عموماً؛ وذلك أيضاً بفعل التعقل. يتجاوز الإنسان ذاته اعتماداً على العقل، لكن ليس بواسطة العقل الآلي، وإنما بالعقل المنتبه لفعل تعقله والمتحرر والخلاق. إنه الحدس، فهو الوحيد الذي يقوى على المُضي إلى أبعد الحدود، إلى ما وراء العقل والفهم، لكن لا بد أن نشير من جديد إلى نقطة غاية في الأهمية، وهي تلك العلاقة الثلاثية بين كل من الحدس والغريزة والعقل. يؤكد برغسون أنه رغم تجاوز الحدس للعقل، فإنه تجاوزٌ بواسطة العقل نفسه؛ إذ لولا هذا الأخير الذي يُحدث تلك الهزة أو الرجة التي تسمو بالحدس إلى مرتبة الرؤية والتبصر، لظل هذا الحدس حبيس الموضوع الذي يهمه عمليّاً، واسْتَمَرَّ غير قادرٍ على مجاوزة مظهره الخارجي وحركاته السطحية؛ شأنه شأن الغريزة[131]. بهذا المعنى، يكون العقل مثل نواة مضيئة في درب المعرفة، رغم أن الغريزة تظل على ارتباط وثيق به. لكن قد يحدث أن يطال العقلَ شيءٌ من العجز في إدراك بعض المعارف، ما يمكن للحدس أن ينبري له.

إن الحدس هو الحلقة المفقودة التي بها يمكن للعقل أن يبلغ كماله الحقيقي، وأن يتبوأ مستويات الإدراك العليا؛ لأن المعرفة التي يوفرها لنا العقل، وحده دون حدس، جاهلة بالحياة التي لا يدركها سوى الحدس المُلِمِّ بِدَفَقِها المنساب وبطبيعتها الخلاقة وببعدية صيرورتها المنفلتة من كل توقع أو حسم؛ والنتيجة هي التحول من ‹عقل الحياة› وتَعَقُّلِها إلى ما يسميه جورج زيمل بـ‹حدس الحياة›[132]. وإذ يُسَلِّم العقل بعجزه هذا، فإنه يقر بأن الحياة لا يجب أن تدخل ضمن دائرة بحثه، وأنها منفلتة من أي حتمية أو سببية ميكانيكية، أو غائية أو غيرها من القوانين والمبادئ التي تؤسس لمنطق العقل وهندسته. وهنا يجب معاودة التعقل باستحضار كلا الجانبين؛ إذ لا ينبغي قطع الصلة بين الحدس والعقل أو أن نجعل من الأول إلغاء للثاني؛ بل لا بد من انفتاح العقل على مقولات الحدس بما يتيح له الكشف عن خبايا أكثر إيغالاً، وبلوغ إدراكٍ أكمل وأسمى.

في إطار التمييز بين ‹العقل› و‹الحدس›، نقول إن العقل هو مجموع العمليات والملكات الاستنباطية، وهي عمليات مُعَدَّة في الأصل للتفكير في المادة، وفي العلاقات بين الأشياء، وفي العلاقة بين تلك العلاقات. أما مجال اشتغال الحدس، فيتعلق بِـ‹الروح›؛ أي حاق اللاعقل واللامادة واللامحسوس. إنه مجال للتجربة والفعل المباشرين، أو لنقل بلغة وليام جيمس إننا إزاء تجربة أو تجريبية جذرية لاعقلية تتأسس على الفعل، كما تشترط الفورية والمباشرية بالضرورة لكي تكون جذرية[133]. وبتعبير آخر، نقول إنها تشترط الحدس لكي تكون كذلك.

---

130 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 152

131 - Ibid, p: 179

132 - Simmel, Georg, Intuition de la vie, Traduit de l’allemand et présenté par: Frédéric Joly, Editions Payot & Rivages, Paris.(2017)

133 - James, William, Essais d’empirisme radical, Traduit de l’anglais et préfacé par: Guillaume Garreta & Mathias Girel. Editions Champs essais, Flammarion, Paris (2017). p: 58

يمثل العقل والحدس في ‹التطور الخلاق› شكلين وتمظهرين للسَّوْرَة الحيوية، على اعتبار أن موضوع الحدس هو الحياة، في حين تشكل المادة موضوعاً للعقل؛ لذلك نجد إميل سيوران يربط الحدس بالروحاني والشعوري والرومانسي والحيوي[134]. فالحياة والمادة طاقة شعورية، أو لنقل إنهما تجسيد لها، وهي أصلهما معاً. وفي الكتاب الآخر ‹الطاقة الروحية› يقر برغسون أن المرتبة التي وصل إليها الحدس، إنما هي نتيجة دفعة أو هزة مصدرها العقل. وبهذا، فالحدس دون عقل لن يعدو أن يكون مجرد غريزة هو أيضاً. وقد أوضح ذلك لجاك شوفالييه، عندما بيَّن له أن كان بإمكانه وصف الحدس بطابع العقلانية لو أنه كان يقصد العقل بالمعنى الكانطي، لكنه فضل أن يجعل منه ‹رؤية› تقع فوق العقل وَتَفُوقُه، لكي يتأتى له أن يطلق لفظ ‹العقل› على التصورات والبناءات التي تتعاطى مع المادة وتتعقلها، في حين ينبري الحدس لدراسة الروح.

لقد نتج هذا الخلط والتضارب في فهم فلسفة برغسون، والنظر إليها بوصفها فلسفة لاعقلية، عن ذلك الربط الدائم الذي نقيمه بين العقل والثبات الذي يتجلى في قوانين المنطق العقلي ومبادئه، ما جعل الخضوع لما هو مادي الذي تشهده العلوم الطبيعية ينتقل إلى مجال الفلسفة أيضاً؛ إذ توصل برغسون إلى أن الفلسفة اليونانية لم تَسْلَم من ذلك هي الأخرى، في حين كانت الفلسفة الحديثة أكثر تحرراً نوعاً ما. إن الفلسفة اليونانية القديمة جدّاً، وبالضبط تلك السابقة على سقراط، كانت أقرب إلى الحدس[135] بوصفه الأداة المُثلى لتَمَثُّل الأشياء وإدراكها بطريقة مباشرة. وقد افترضت أن العناصر التي يمكن إدراكها بالحواس قادرة، بواسطة التغير والصيرورة، أن تُنقَل إلى عناصر أخرى. لكن مع بارمينيدس ستدخل الفلسفة في طريق مسدود لم تستطع الخروج منه أبداً، حيث إن نقد مفهوم ‹التغير› الذي قام به الإيليون، وتأكيدهم أن الثابت وحده قادر على أن يؤدي إلى الحقيقة، كلها أمور أدت إلى انصباب الاهتمام على المفاهيم المجردة والتعميمات والنتائج المترتبة عنها؛ وذلك في قالب ثابت عوض اقتحام ما ينطوي عليه الإدراك والوعي المباشر[136].

إذا كانت للعقل كل هذه القيمة في الفلسفة البرغسونية، وإذا كان برغسون نفسه يؤكد أن أي تجاوز للعقل لا يمكن أن يتحصل إلا باستعمال العقل نفسه؛ فلماذا لم نأخذ من فلسفته إلا نقده للعقل؟ ولماذا يتم التعامل مع هذه الفلسفة كما لو أنها لاعقلية أو أنها ضد الفلسفة نفسها؟ ألا يُعدّ نقد العقل ونقد بعض مظاهره واستعمالاته جوهر التفكير الفلسفي والعقلي؟

---

134 - Cioran, Emil (1932): «L›intuitionnisme contemporain», traduction du roumain par Laure Hinckel, in: Emil Cioran, Direction d'ouvrage du Cahier de L'Herne N° 90 par: Laurence Tâcu & Vincent Piednoir. Préface et choix des textes de la présente édition: Yves-Jean Harder, Editions Champs essais, Flammarion (2015), Paris. pp: 36-37
يعدّ هذا النص بحثاً نال به إميل سيوران شهادة الإجازة سنة 1932، والذي ناقش فيه أساساً فلسفة برغسون الحدسية. ويوجد نص آخر مهم للفيلسوف ذاته، عالج فيه سؤال الحدس من منظور آخر، يتعلق بـــ ‹روحانية برغسون الجديدة›؛ وذلك في إطار ما سماه سيوران ‹المذهب التأليهي باعتباره حلاً للمشكل الكوسمولوجي›. انظر: Cioran, Emil: «Le Théisme comme solution du problème cosmologique», traduction du roumain par Alain Paruit, in: Emil Cioran ,op. cit, pp: 27-33

135 - Frère, Jean, Les grecs et le désir de l'être, Société d'édition ``Les Belles Lettres'', Paris.(1981)

136 - Höffding, Harald, La philosophie de Bergson, exposé et critique, op. cit, p: 6

يجيبنا، هنا، جاك شوفالييه أن السياق التاريخي والفلسفي الذي انبثقت فيه البرغسونية كان شاهداً على تَبَوُّء العقل مرتبة الإله[137]. لذلك يمكن أن نعتبر نقد برغسون بمثابة الصدمة التي أنزلته من برجه العاجي والعالي وجعلته يمشي فوق الأرض. ولا بد وأن نشير إلى نقطة أساس نراها مهمة جدّاً للبحث في عقلانية برغسون وتوجهه الحدسي، وهي أن فيلسوف الديمومة لم يعترض على العقل، كما أنه لم يلغيه ولم يستبعده؛ لكنه قام بنقده فقط، ولا يمكن لنقد العقل أن يتم إلا بالعقل نفسه، كما أن في الحدس ضرباً من العقل وكثيراً من الغريزة، وفي العقل شيء من الحدس وأهدابٌ من الغريزة أيضاً.

تظهر العلاقة القوية التي تجمع العقل بالحدس، والتي يبدو فيها الأول رهيناً بالثاني، من خلال مفهوم ‹الديمومة› الذي اكتشفه برغسون قبل أن يخوض في مفهوم ‹الحدس›، وقبل أن يتحدث عن حدس الديمومة المعيشة. فللديمومة واقع كيفي وحيوي معيش خاص بها، لا يتمكن العقل من إدراكه، وهو أمر متاح للحدس المتصل بالروح والذي يرى، حسب جاك شوفالييه، بنور إلهي ويكتشف الأشياء على نحو فوري، وبانطباع مباشر للوضوح الإلهي على فَهْمِنا الذي لا يعدّ هنا فاعلاً، وإنما متلقٍّ للإشراقات أو الإشارات الإلهية. ويمكن أن نلمس في هذا التعريف الذي وضعه جاك شوفالييه للحدس أبعاداً صوفية واضحة المعالم، ومرد ذلك إلى ارتباطه بتصور ديكارت في هذا الشأن، والذي أكد قدرة النفس على التقاط بعض المعارف الحدسية وتَلَقِّيها من الإله على غرار الأفكار الفطرية التي يضمن صحتها[138]. فتلك قدرة عقلية تؤدي إلى نوع من البداهة والوضوح، الشيء الذي يعبّر عنه أبو حامد الغزالي -وقد عبّر عنه غيره بأسماء وتصورات عديدة- بالعلم اللدني أو الإلهام[139].

يرتبط الحدس بمعنى ‹التعاطف›، وهو تعاطف عقلي نغوص به في دواخل الشيء المراد معرفته؛ فنبلغ درجة إدراك ما لا ينقال وما لا يَنْعَبِر. إن منطق الحدس عاطفي الطابع، دون أن يعني هذا خروجه عن العقل[140]. وهذا الانفعال العاطفي، أو لنقل التعاطف، يجعل الذات المدركة تنفذ إلى الملموس والمتفرد، وتزودها بالحرارة التي تنيرها وتثيرها لأجل البحث. إننا هنا على أعتاب تجربةٍ للحدس غير عقلية، يمكن أن ندرك سِمتها الأساس من خلال ما أكده برغسون في إحدى رسائله لجاك شوفالييه، بتاريخ 28 نيسان/أبريل 1929م؛ إذ صرح له أن كل فلسفته، منذ كتابه الأول حول ‹معطيات الوعي المباشرة› ضد فلسفة كانط، حيث تتحدث عن إمكانية قيام حدس فوق حسي. ويوسع برغسون هنا من مفهوم ‹العقل› الذي تحدث عنه

137 - Chevalier, Jacques, Bergson, op. cit, p: 303

138 - لمزيد من التفاصيل انظر: Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, pp: 85-86

139 - ونشير إلى أن هذا الإلهام أو العلم اللدني يلتقي كثيراً مع ‹المعرفة القلبية› عند باسكال، ومع الحدس الفكري عند ديكارت، الذي هو بالأساس وظيفةٌ للروح أو الفكر. لذلك، فإنه بمثابة توضيح وتبيين وتنوير، بواسطته يتمكن الفكر من أن يرى وينظر، بضوء ونور إلهيين، الأشياء التي يريد اكتشافها بواسطة انطباع مباشر للوضوح الإلهي على فهمنا. إن هذا الفهم ليس مجرد وسيط، وإنما هو مُتَلَقّ لأنوار الألوهية؛ لذلك يدخله ديكارت في إطار ما يسميه بـ ‹المعرفة بواسطة النور الطبيعي›.

140 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 60

صاحب ‹نقد العقل الخالص›، ويصف الحدس الذي أسس عليه منهجه الفلسفي بالحدس الفكري intuition intellectuelle، وإن كان يفضل نعته بفوق الفكري supra-intellectuelle[141].

بهذا المعنى، فإن الحدس البرغسوني ليس حدساً لاعقليّاً أو ضد العقل، بل إنه فوق عقلي، لا يلغي عمل العقل بقدر ما يؤكد أهميته ويستدعيه بالضرورة ويتأسس عليه. لكن عندما يَشْرَع العقل في بسط سيطرته على الإنسان والتحكم فيه، فمن اللازم الخروج عنه وتجاوزه وعدم الوفاء له من جديد؛ لأن من سيستمر خانعاً وخاضعاً له لن يفيد لا العقل ولا الإنسانية معه، ومن يملك الجرأة على دفع العقل خارج ذاته سيكون قادراً على بلوغ كل معرفة إنسانية ممكنة: العلم والميتافيزيقا، وحتى الإنسان كذلك، الذي لا يسعه أن يوجد وأن يتحرك ويعيش إلا في المطلق.

بناء على ما سبق، يتضح أننا إزاء تصور أكثر عمقاً للعلاقة بين الحدس والعقل، يتجاوز بعض التأويلات والدراسات التي زعمت أن برغسون يقول بالتعارض بينهما. وهذا ما عبَّر عنه قائلاً: «لن نقول شيئاً عمن يدَّعي أن الحدس عندنا غريزة أو عاطفة. فكل سطر مما كتبناه لا يحتمل مثل هذا التأويل، بل إن في كل ما كتبناه تأكيداً لعكس ذلك، وهو أن الحدس بالنسبة إلينا تفكير»[142]. لا يفصل الرجل إذن بين الحدس والعقل، كما لا يقيم أي تعارض بينهما من شأنه أن يجعل الواحد منهما مستقلّاً عن عمل الآخر، أو أن تكون نتائجهما مختلفة ومتباينة، بل إن الولوج إلى الحدس، حيث توجد الميتافيزيقا بمواضيعها المتنوعة، ليس بالأمر السهل ويتطلب عمل العقل بوصفه شرطاً أوليّاً وضروريّاً[143]؛ لكي لا يكون التفكير الحدسي مجرد إبحار في عالم من الخوارق والتصورات الخيالية التي لا يملك لها أو عليها أي سلطان. وبالتالي، نخلص إلى أن التجربة الحدسية عقلية في الأساس، تتجاوز العقل بالعقل لكي تبلغ ‹ما فوق العقل› دون أن تسقط في مطبات التخمين والحزر والتنبؤ والتخريف.

7. تجربة الحدس بوصفها صيرورة:

‹لا يمكن أن نسبح في النهر مرتين›؛ هكذا تحدث هيراقليطس، ورغم ما قد يبدو على هذا القول من بساطة أو ربما سطحية، إلا أنه ينطوي على الكثير من الدقة، بل والحكمة أيضاً. فالنهر هنا يوحي بالجريان والانسياب والتدفق...إلخ، وهي الخصائص عينها التي تَسِم الوجود، وتسم معه الإنسان من حيث هو إحدى مكونات هذا الوجود، بل إنه المكون الأقدر على التأمل فيه وفي ذاته، والأقدر أيضاً على استيعاب عجزه عن بلوغ الغاية القصوى لهذا التأمل. فما سر هذا العجز؟ وكيف السبيل إلى تخطيه؟

141 - Chevalier, Jacques, Bergson, op. cit, p: 304

142 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 95

143 - Höffding, Harald, La philosophie de Bergson, exposé et critique, op. cit, p: 49

إن التأمل في الوجود هو دون شك من أعمق الإشكالات الفلسفية التي طرحها الإنسان وأعقدها، ولا يزال يطرحها إلى اليوم؛ ولعل سؤال ‹لماذا يوجد شيء بدلاً من لا شيء؟› الذي اشتهر مع لايبنتس، من أشكلها على الإطلاق.

لكن هل يكفي التساؤل عن الوجود وأصله؟ وهل يسعفنا مجرد التمييز بين ‹الوجود› و‹العدم› أو ‹اللاوجود› في حل جميع المعضلات الميتافيزيقية والأنطولوجية التي تؤرق بال الإنسان؟ أوَليس حريّاً بنا تجاوز سؤال الوجود في مقابل ‹العدم› إلى التساؤل حول طبيعة هذا الوجود وقابليته للإدراك؟ أليس الوجود في حد ذاته، رغم بداهته، مشكلاً أدعى للتساؤل والتأمل؟ أوَليس في الزعم بإمكانية معرفة الوجود تثبيتاً له وتقسيمه إلى لحظات متعددة، وبالتالي إلى حقائق مختلفة للموضوع نفسه؟ ألا يضعنا هذا النهج أمام أنماط وتصورات مختلفة ومتعددة للوجود الذي لا يقبل أي حقيقة أخرى غير الوجود نفسه؟

لقد أخذ سؤال الوجود منحى مغايراً تماماً لما هي عليه طبيعة الوجود نفسه؛ إذ بات التثبت منه قائماً على التفكير، والتفكيرُ عقليٌّ بالأساس. وكل حديث عن العقل يحيل بالضرورة على معنى ‹الجوهر› أو ‹الماهية› أو ‹الحقيقة›؛ فجميع الموجودات، بلغة منطقية، عبارة عن حقائق، ولكل حقيقة-موجود جوهر، وكل جوهر يكون ثابتاً؛ أي إن الثبات هو جوهر الجوهر نفسه، ليغدو بذلك جوهراً للوجود. فهل يصح الحديث عن وجود ثابت أو جوهراني؟ أوَليست فكرة الوجود عينها مناقضة لفكرة الجوهر؟

إن سمة الوجود الأبرز هي الوجود نفسه، والذي يحيل على الفعل والحركة والانفلات من قيود الاسم أو المفهوم الجامد. ففي الوجود إيجاد وانوجاد وتواجدٌ، ما معناه التحول من وجود إلى وجود آخر غيره؛ أي الصيرورة إلى مصير وجودي آخر مختلف ومتغير عن سابقه، وهو المصير الصائر والحال الذي يحول ويؤول إلى حال غيره ضمن صيرورة الوجود وديمومته، إلى أن يعانق حالاً آخر لا يمكنه التنبؤ به أو توقع مآلاته.

فكيف السبيل، إذن، إلى إدراك هذا الذي لا يستقر على حال؟ وكيف للإدراك الحسي القائم على التقاط صور للشيء أن يدرك المنفلت من أي تصوير أو تصور؟ وهل بوسع العقل الذي يعتمد التجريدات والتصورات والمفاهيم الثابتة أن يُلِمَّ بالوجود المتحرك والصائر والمتمرد على كل تحديد أو تعريف وأنْ يَلُمَّهُ؟

إن المنطق العقلي، كما أشرنا إلى ذلك من قبل، منطقٌ جاف وغير حيوي، وجامد وغير متحرك، ومكاني وغير زماني. ونكاد نقول إنه منطق عدمي وغير وجودي؛ إذ لكي يكون عكس ذلك، فهو في حاجة لأن يصير مع صيرورة الوجود وحيوية الحياة، وينساب مع انسيابية الزمان. إن العلم العقلي نفسه، حسب غرانجي، كان يبدو منذ نشأته كما لو أنه يريد التخلص من الزمان، حتى إن صُروحَ الرياضيات وآثارها الأولى كانت منصبة على نظرية في الثابت، وبالضبط في اللازماني المتمثل في الأعداد والأشكال[144]، بل إن أسس التفكير المنطقي الأولى تتمثل في ثلة من قوانين الفكر التي يرى المناطقة أن ‹مراعاتها تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ›. وأول هذه

144 - Granger, Gilles-Gaston, La raison, op. cit, p: 91

القوانين ‹مبدأ الهوية› الذي يشي بالثبات ويعلن أن الشيء هو هو؛ أي تطابقه مع نفسه، ولا يمكن أن يكون شيئاً آخر غيره (‹أ› هي ‹أ›). إنه تفكير يُعنى بالسكون بوصفه حقيقة الشيء، ويقلل من شأن المتغيّر والمنساب، ويدعو إلى عدم الثقة فيه. فالتغيّر نقص، وكل متغير عرضي؛ ومن ثم لا ثـقة إلا في الجوهري الذي لا يريم[145].

يحيلنا هذا التصور على ما يسمى بالفلسفات الجوهرانية، والتي هي من بين الفلسفات التي انتقدها برغسون. في هذا الإطار يقول ‹كمال يوسف الحاج›: «البرغسونية [...] عدوة الجوهر في الجوهر. هذا الجوهر بتر للجوهر، هو تجريد. وكم تعطي ‹لفظة تجريد› معنى الاقتطاع، والانسلاخ، عما يجب أن يكون»[146]. يكمن جوهر فلسفة برغسون أو لنقل روحها، في أنها صيرورة حيوية وحركية وتطورية مبدعة، لا تقبل ثبات الجوهر وجموده. وحتى جوهرها مخالف لجوهر فلسفات الجوهر نفسها. فطبيعة الإنسان الذي يتفلسف والذي نتفلسف حوله، هي الحركة والتغير. أما الثبات والسكون، فمعناهما الموت. ويرى ‹جانكيليفيتش› أن فلسفة جوهرية أو جوهرانية هي التي يحاكي فيها المطلقُ ما هو ساكن وغير متحرك، ويرتبط فيها الجلال والعظمة بالوقوف والثبات أو على الأقل بالبطء[147].

لقد صور وليام جيمس النقص الكامن في هذا النزوع المنطقي الثابت الذي هو جوهر التصورات العقلية، بتأكيده، بناءً على فلسفة برغسون، أن الاهتمام بالتصورات المفاهيمية يشلُّ حركة الحياة، ويزج بها في قلبِ منطقٍ هشٍّ وجاف ينظر إليها بوصفها قد تحققت وانتهت واكتمل تحققها كليّاً[148]. وفي هذا إلغاء لمعنى التطور وتغاض عن مبدئه الذي هو جوهر الحياة، بل فيه طمس للوجود ونزوع نحو العدم والفراغ.

يجعل برغسون من الحقيقة الواقعية، سواء أكانت عقلاً أو مادة، صيرورة دائمة، وهي شيء يخضع لمبدأ الكون والفساد أو التكوين والانحلال؛ بمعنى أنها ليست شيئاً تامّ التكوين ونهائيّ البناء، بل هو في طور التَّكَوُّن. وهنا نكون إزاء الحدس والروح في منأى عن العقل المنهمك في ضرورات العمل، والمنكفئ على التقاط بعض صور صيرورة المادة من آن لآخر، وهي صور ثابتة ولحظية تَوَقَّف معها الزمان، أو بالأحرى استحالت معها الديمومة إلى مكان، والصيرورة إلى جمود. ويعزي برغسون ذلك كله إلى طبيعة نظرتنا إلى الحقيقة الواقعية التي يصفها بأنها عملية ومُغرضة، تلك النظرة التي تزحف بنا بعيداً عن إدراك المعنى الحقيقي للتطور الحقيقي المؤسس على الصيرورة والديمومة. من هنا ينبغي ألا ننقل إلى مجالِ التأملِ والتفكير النظريين ما لا يَصلحُ إلا للعمل، حيث كل فعل يروم هدفاً محدداً، أو يسعى إلى إيجاد ما لم يكن موجوداً من قبل، كما لو أنه فعل يحقق قفزة من العدم إلى الوجود، ومن الفراغ إلى الامتلاء، ومن الغياب إلى الحضور، ومن الخفاء

145 - î¤ Leibniz, Gottfried Wilhelm, Nouveaux essais sur l›entendement humain, Chronologie, bibliographie, introduction et notes par: Jacques Brunschwig, Editions GF Flammarion, Paris (1990). p: 285

146 - من الجوهر إلى الوجود

147 - Jankélévitch, Vladimir, Traité des vertus, Tome1: Les vertus et l’amour. Champs Essais, FLAMMARION, Paris (1986). p: 13

148 - James, William, Bergson et sa critique de l’intellectualisme, op. cit, p: 233

إلى التجلي. يَكُون هذا النمط من التفكير الغائي مشروعاً في مجال المادة والعمل؛ لكنه ليس كذلك في ميدان التأمل والنظر.

إن أهم ميزة تَسِمُ الإنسان هي العقل والفكر والنظر، لكنه كلما استطاع أن يدرك أكبر قدر ممكن من الحوادث والوضعيات كان أقرب إلى العمل والفعل والمادة. للمادة أوضاع وتمظهرات، وللحياة كيفيات أو كيوف؛ وكل كَيْفٍ تغيُّرٌ وتحوُّل وحركة وانتقال من حال إلى آخر ومن هيئة إلى هيئة مختلفة. والعقل يتعاطى مع الحالات والوضعيات وليس مع التغيرات والحركات. هنا يرى برغسون أنه سواء كان الأمر متعلقاً بحركة كيفية أو بحركة تطورية أو بحركة امتدادية؛ فالعقل يقوم بالتقاط مناظر ولحظات ثابتة للَّاثَبَات. وهكذا، فإنه يؤدي إلى ثلاثة أنواع من التمثلات، وهي: الكيفيات والصور أو الماهيات، ثم الأفعال[149]. وكل تمثل من هذه التمثلات يقابله في اللغة لفظ معين؛ فالنعوت ترمز إلى الكيفيات، والأسماء تحيل على الصور والماهيات، في حين أن الفعل يعبّر عن نفسه.

تتسم الصيرورة بتنوعٍ غير محدود، فكل مظاهر الحياة والتطور تنمّ عن شكل مختلف من الصيرورة، حتى وإن كان المبدأ هو نفسه؛ أي التغير والديمومة والتطور والحركة. وفي ظل تنوعها وكثرة اختلافها؛ فإن العقل واللغة، والإدراك عموماً، يعملون على استنباط صيرورة واحدة عامة وشاملة. إنها صيرورة غير محددة، وتجريد بسيط لا يتم التفكير فيه إلا نادراً، ولا معنى له بذاته[150].

ترتبط الصيرورة بوصفها تغيراً بمعنى الحركة والانتقال، خاصة الانتقال بين المناظر واللحظات المتداخلة فيما بينها، والتي من خلال صيرورتها وحركتها وتعاقبها نحصل على وحدة متصلة. لكنها وحدة صائرة غيرة قارة، أو لنقل بلغة دولوز إننا بصدد وجود صائر أساسه الاختلاف، وتكون الهوية فيه مبدأ ثانيّاً فقط، بل تغدو هي الأخرى مبدأ صائراً تدور في فلك الاختلاف[151]. إن هذا الاختلاف هو روح الصيرورة، وجوهر الحقائق الواقعية التي إذا ما شاء الذهن أن يتقدم وإياها ويسايرها؛ فإن عليه الارتماء في عمقها وجوانيتها، حتى يتسنى له إدراك تغيرها في كليته، من جهة، ولكي يتأتّى له، من جهة أخرى، إدراك الحالات والمواضع المتتابعة التي تشكل صيرورة التغير، حتى لا يقع في الوهم فيدرك التغير جموداً، والحركة سكوناً، ويحسب أنهما يتألفان من سلسلة مواضع وفترات من السكون والثبات.

تعدّ الصيرورة -على غرار الديمومة- من المفاهيم التي أقر برغسون بعجز اللغة عن تجسيدها. فقد كان يرى أن طريقتنا في الكلام، مثلها مثل طريقتنا في التفكير، تُوَلِّد العديد من المفارقات والإشكالات الفلسفية الشائكة. فلو أخذنا مثلاً القضية التي تقول إن ‹الطفل سيصير رجلاً› وتعمقنا جيداً في دلالتها، سنجد أن موضوعها، وهو لفظ ‹الطفل›، لا يناسب محموله؛ أي ‹الرجل›. ففي اللحظة التي نحمل فيها الرجل على

149 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 303

150 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 303

151 - Deleuze, Gilles, Différence et répétition, Edition PUF, 12 ème édition 2011, Paris (1968). p: 59

الطفل يكون الموضوع وحده الموجود فقط، أما المحمول (الرجل) فلم يوجد بعد. لذلك، فإننا نكون إما إزاء الطفل أو الرجل. أما الحقيقة الواقعية المتمثلة في الانتقال من الطفل إلى الرجل، فإنها تنفلت من قبضتنا. وكما أن ‹السهم› يكون هو نفسه في جميع المواضع التي يمر منها لقطع المسافة، فإن الطفل يكون هو عينه الرجل بعد أن مرَّ من صيرورة التطور الحيوي. حريٌّ بنا إذن أن نتحدث عن وجود صيرورة من الطفل إلى الرجل، دون أن نكتفي بالقول إن الطفل سيصبح رجلاً؛ وبذلك نولي للصيرورة مكانة مهمة وريادية، وتغدو هي الموضوع والحقيقة الواقعية، ولتصبح كل من الطفولة والرجولة مجرد موقفين ممكنين. وبهذا نتخلص من آلية الفكر السينمائية التي يتم الاشتغال بها في القضية الأولى، حيث كان الطفل موضوعاً والرجل محمولاً، ووفقاً لها تم وضع قناع لهذا المجال العقلي[152].

يرى ميرلوبونتي أن وراء صلابة الماهية والفكرة وجمودهما، ثمة نسيج للتجربة المتعلقة بالزمان، وهذا ما يجعله متأكداً من قدرته على النفاذ إلى نواة الوجود الخالصة والحقيقية[153]. فهناك كينونة في معناها العام؛ أي كينونة هذا الوجود، وثمة كينونة الكائن، وكلاهما يسبحان في ديمومة وصيرورة لا سلطان للعقل الماهوي عليهما. وقد أثَّر هذا الأمر على الفلسفة نفسها، وجعلها تتراجع إلى الوراء، خاصة مع وجود بعض من الفلاسفة ينسبون مثل هذه الأخطاء والأوهام إلى الأشياء والعناصر الخارجية عوض إرجاعها إلى قصور الفكر وضعف موقف اللغة.

إن هذا بالضبط ما عمل الفلاسفة على تكريسه عندما نفوا حقيقة الصيرورة والتغير، فاعتبروهما أوهاماً وأخطاء، ونادوا على عكس ذلك بالثبات والسكون على نحو ما جاء به بارمينيدس الخصم القوي لهيراقليطس القائل بالتغير والصيرورة، ثم مع تلميذه زينون الإيلي صاحب المفارقات الشهيرة. وقد رد عليهم برغسون بالقول إنه كان من الممكن التقليل من حدة هذه النتيجة دون تغيير المقدمات؛ وذلك بالتصريح بأن الواقع يتغير لكن عليه ألا يكون كذلك. فالتجربة تضعنا في مواجهة الصيرورة وفي حضورها، وهذا هو الواقع الحسي؛ لكن الواقع أو الحقيقة المعقولة؛ أي تلك التي ينبغي لها أن توجد هي أكثر واقعية، ولا تتغير[154]؛ بمعنى أنه يتعين على العقل الكشف عن جميع الصيرورات التي تتسم بالتغير: الصيرورة الكيفية والصيرورة التطورية والصيرورة الامتدادية، نقول إن عليه أن يكشف من ورائها عن الشيء الثابت الذي لا يتغير. وهذا الشيء هو الصورة أو المثال بلغة أفلاطون، وهي تحمل أيضاً معنى الكيف والصورة أو الماهية، كما تدل على الفعل الذي يكون بصدد الإتمام، وتدل على غائيته. إنها المعاني الثلاثة التي تتطابق مع دلالات الكلام والألفاظ؛ أي النعوت والأسماء والأفعال كما أشرنا إلى ذلك من قبل.

تقوم علاقة العلم بالواقع على نوع من الصراع والرغبة في السيطرة والتحكم، فهو -العلم- يتحين الفرص للانقضاض عليه من خلال ما يتكرر ويتوقف، لكي يتسنى له أن يتحكم فيه، وأن يطبّق عليه منهجه المبني

152 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, pp: 313-314

153 - Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l’invisible, op. cit, p: 148

154 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 313

أساساً على الفعل l'action الذي يتخذ صيغة جملة من الأفعال الأخرى (التقسيم والتحليل والتركيب والمقارنة... إلخ). أما الفيلسوف، فعلى عكس ذلك صديق الواقع، وقريب منه وإليه، يتعاطف معه وينفعل به أكثر مما يفعل فيه. إن الفيلسوف هو من ينفعل ويتفاعل مع الواقع، ولا يقتصر على أن يفعل فيه. فإذا كان فرنسيس بيكون يقر بأن قاعدة العلم هي الخضوع من أجل التحكم في الطبيعة؛ فبرغسون يؤكد أن الفيلسوف لا يخضع ولا يتحكم؛ إنه يبحث عن التعاطف[155]. إنه لا ينفعل ذلك الانفعال السلبي، أما إذا مر إلى الفعل -وهذا ما يقوم به كثيراً- فإنه يفعل بثبات وروية وحكمة؛ أي إنه لا يفعل مدفوعاً بعفوية عمياء أو انفعال ثائر، بل إن في فعله الذي هو ضرب من التركيز واليقظة والانتباه، الكثير من التفكير، وفي التفكير رزانة وإنصات وإصغاء وصمت، وانسياب مع صيرورة الوجود التي تبدو فيها الديمومة هي حياة الأشياء، وواقعها الأساس[156].

يحاول الفيلسوف أن يضع في الكلمات نوعاً من الصمت وأن ينصت إليها، وقد يسعى أحياناً إلى استمالتها والتودد إليها والتلطف معها، وكل مؤلفاته وأعماله ليست إلا ترجمة لهذه المحاولة وتعبير عن هذا الجهد العبثي. إنه يكتب لكي يقول الوجود ويتحدث عنه، لكنه لم يقله أبداً، ولن يفعل ذلك إطلاقاً؛ لأن الأمر متعلق بالصمت. لذلك، يعاود البدء من جديد، والنتيجة هي ضرورة الإيمان بوجود، أو بإمكانية وجود، لغة للحقيقة والمطابقة، وطريقة تُمكّن الفيلسوف من الحديث عن الأشياء نفسها[157]. إنها اللغة التي كان يطالب بها برغسون، ويدعو إلى ضرورة التعبير بها؛ لغة مرنة وجميلة فيها من الاستعارات والبلاغة الشعرية والفنية ما يكفي لاستيعاب الدفق الدلالي والمعنوي الصائر للمتحدث. وهي لغة حيّة، أو لنقل بتعبير ميرلوبونتي، إنها حياة، وحياتنا أيضاً[158]. لذلك ليس غريباً أن يعتبرها هايدغر مسكن الوجود.

يتضح مما سبق، وبشكل جلي، أن الفلسفة لم يتسنَّ لها بَعدُ أن تعانق الواقع كما هو، وأن تَعْبُرَ إلى جوهر الوجود في تدفق سيره الغامر؛ فحركة الحياة خَلقٌ مستمر وصيرورة لا يمكن اختزالها في بعدية محسوبة مَهْمَا توهمنا ضبط هندسة المادة أو فهم الإنسان. إنها ديمومة حيوية ومتصلة، تؤوي سِجِلَّ أَمْسِها في ثنايا آنِها، وكأنها تَحْيِينٌ للأزل والأبد في كل لحظة. إذن أَنَّى لِعَقْلٍ جُبِلَ على الاستقراء والاستنباط والاختزال والقياس والتقسيم أن يُدرك هذا الوجود الصائر والخلاق والمتدفق والنابع من سَوْرَة حيوية ومبدعة؟ سيكون الجوابُ تسليماً بعجز العقل، واعترافاً بمحدوديته، ومن ثم الإقرار بأن الحدس الفلسفي، باعتباره ذلك الاتصال بهذا العالم، هو الكفيل بهذه المهمة.

لقد جاء الحدس البرغسوني في صيغة رد فعل على توجه الفلاسفة القدامى الذين كانوا يتصدون للصيرورة والتغيُّر، ويحُطُّون من شأن ‹الفعل›، ويعُدُّونه مجرد ‹نظر ناقص›، كما كانت النفس عندهم ارتكاساً وهبوطاً للمثال أو الفكرة une chute de l'idée؛ ومرد ذلك إلى إيمانهم القوي والواثق بأن السكون هو الأصل، ومن

155 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 139

156 - Deleuze, Gilles, Bergson, mémoire et vie, Textes choisis,4 ème édition, PUF, Paris (1975). p: 122

157 - Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l'invisible, op. cit, p: 164

158 - Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l'invisible, op. cit, p: 165

الساكن ننتقل إلى المتحرك، ومن الناقص نتحول إلى التام الكامل، وليس العكس. أما برغسون، فيرى في الوجود تغيُّراً خالصاً وصيرورة متواصلة؛ فلا وجود لأشياء ثابتة وجامدة بقدر ما هناك أفعال وحركات وحياة: «وليس من شأن الفلسفة أن تفسر التغير بجوهر ثابت، أو أن تعلل الحركة بمحرك ساكن، بل إن مهمتها تنحصر في النفاذ إلى صميم الصيرورة الكونية، حتى تدرك عن طريق الحدس (الذي هو في جوهره إدراك للواقع من الباطن، أو تعاطف عقلي مع الديمومة الشاملة) كيف تصبح الأشياء ما هي»[159].

8. حدس الحركة: نقد تصور زينون الإيلي

يتخذ الكون صيغة مركب من الأضداد والثنائيات والمتقابلات، ومن أبرزها ثنائية (المادة والحياة)؛ فكلما تحركت الواحدة سارت الثانية عكسها، تهبط الأولى لتصعد الثانية، ويمكن وصف هبوط الأولى -المادة- بأنه فعل جامد ومهيأ ومعروف مسبقاً. أما حركة هذه المادة، فتكون آنية تتم في اللحظة، وهي أقرب إلى السكون منه إلى الحركة. أما صعود الحياة فحركةٌ وديمومة خلاقة، بوسعها أن تفرض إيقاعها على الحركة الأولى؛ لأن الديمومة تطال الكون برمته، وتلتهم كل اللحظات التي تذوب في ثناياها. تنتقل هذه الديمومة من الحياة إلى المادة كما تنتقل الحرارة من الأجسام الأكثر حرارة إلى تلك الأقل حرارة. وجوهر هذا الانتقال هو نوع من الحركة التي تعاش وتُحدس كيفيّاً وليس كمّيّاً.

يتحدث برغسون عن الحركة بوصفها اتصالاً مستمراً، فلا يفرقها أو يقسمها إلى مواضع ثابتة؛ لأن هذه الأخيرة تتحول وتتحرك تبعاً لحركة المتحرك. إن الحركة لا تتم بين موضع وموضع آخر، بل إن الموضع نفسه يتحول. فالتحول حركة مستمرة ودائمة؛ إذن لا جمود ولا توقف في الديمومة والصيرورة. وبناءً على هذا، عمل برغسون على الانتقال من الجوهر الثابت إلى الوجود المتحرك والمتغير؛ لأنه: «لولا التغير ما ثبت شيء في الحياة؛ إذ الاستقرار موت وفناء، الاستقرار انعدام»[160]. فالتغير أصل الأشياء جميعها، ومن هنا كان الصراع بين الأضداد والنفي بين المتناقضات؛ بين السلب والإيجاب وبين الإثبات والنفي وبين الوجود والعدم... إلخ، ما أضفى على الحياة طبيعة جدلية هي سر حيويتها. إن كل موجود يكون ما هو عليه من جهة، وما ليس هو من جهة أخرى. أو لنقل بتعبير جون بول سارتر، إنني أوجد دائماً في ما وراء ما أنا عليه أو ما أوجد عليه، إني ما لست أنا عليه، ولست أنا ما أنا عليه[161]. وبين ما أمثله وما لا أمثله فعلاً توجد حركة داخلية تترجم تلك القوة الحيوية التي تكتنزها ذاتي، والتي تتولد عن قوة أخرى خلاقة هي السَّوْرَة الحيوية نفسها، بوصفها المحرك الأول للوجود.

إن إشكالية الحركة من القضايا الفلسفية الشائكة التي انبثقت منذ بدايات التفكير الفلسفي الأولى، واشتهرت خصوصاً مع زينون وأرسطو وغيرهما، دون أن ننسى الدراسات العلمية التي عالجت هذه القضية بعمق كبير.

---

159 - برجسون

160 - من الجوهر إلى الوجود

161 - Knee, Philip, Qui perd gagne, essai sur Sartre, Les Presses De L'Université LAVAL, Sainte-Foy (Québec) Canada (1993). p: 33

لذلك، فإعادة التفكير في هذه الإشكالية اليوم ليست من باب الترف الفكري، وإنما نظراً لاتصالها الوثيق بعدد من الأسئلة والمفاهيم الأخرى، خاصة مفهومي ‹الزمان› و‹المكان›، وكذا ما يتصل بهما من مفاهيم معقدة كالاتصال والانفصال والتناهي واللاتناهي... إلخ. ومن هنا نقول إن سؤال الحركة هو سؤال الأسئلة، أو بتعبير أدق ما من إشكال فلسفي إلا ونجده وثيق الصلة بهذا السؤال. فالحياة حركة، والوجود حركة، وحتى التوقف نفسه لا معنى له دون حركة، ونضيف مع برغسون بأن الحركة والتغير يشكلان جذر وأصل كل واقع[162].

على الرغم من القيمة الكبرى لسؤال الحركة علميّاً وفلسفيّاً، واتصاله القوي بكل فلسفة تطورية وحيوية خلاقة، إلا أنه من الأسئلة التي شابها الكثير من اللبس والغموض، بل وصل الأمر إلى حدود التضليل والمغالطة على غرار ما اشتهرت به تصورات زينون الإيلي التي كان برغسون يراها أصل كل التأملات الميتافيزيقية، ومن أبرز العوامل التي ساهمت في تطورها، علاوة على العديد من الأطروحات القديمة في هذا الشأن التي كان لها وقعٌ ملحوظ أيضاً، لا زال مفعوله سارياً إلى اليوم.

كانت الاعتقادات القديمة السائدة ترى أن الزمان الرياضي زمان خطي، يقاس بواسطة مسار متحرك، وكان ذلك يقوم على الخلط بين الشيء المتحرك ومسار الحركة، ومنه تستحيل الحركة إلى مجموعة من المواضع الثابتة، فيتحول معها الزمان إلى مكان؛ فالخط الذي نقيسه غير متحرك وتام التكوين. أما الزمان، فحركة، وهو في طور التكوين وقيد التشكل. إن قياس الزمان لا يطال أبداً الديمومة بوصفها ديمومة حقيقية؛ لأن ما يقاس فقط بعض أطراف المسافات أو اللحظات؛ أي مجموع توقفات أو وقفات الزمان الافتراضية[163]. في حين أن الزمان الحقيقي المعيش لا يمكن رصده أو الجزم بتوقفه وثباته.

يُرجع برغسون الأوهام المرتبطة بالحركة، والمتمثلة في النظر إليها ساكنة، وتأثير ذلك كله على مفهوم الزمان، إلى ما جاء به زينون الإيلي[164] والأدلة التي قدمها لدعم هذا الموقف. وفي هذا السياق، يقول إنه إذا نظرنا إلى ‹السهم الطائر›، فإنه ثابت في كل لحظة؛ لأنه لا يملك الزمان للتحرك؛ أي لكي يشغل موضعين متتابعين، إلا إذا زودناه بلحظتين على الأقل؛ ففي كل لحظة يكون ثابتاً في نقطة من المكان، وبما أنه ثابت في كل نقطة من مساره، فإنه غير متحرك طيلة الزمان الذي يتحرك فيه[165]. وهذا يجعلنا ندرك الزمان ساكناً وثابتاً؛ أي ندركه على غرار المكان. أما الزمان الحقيقي، فلا يدركه عقلنا. ويرى برغسون أن هذا القول كان سيكون واضحاً لو أن بمكنة السهم أن يوجد في جميع النقط التي تشكل المسافة التي يقطعها، ولو أنه أيضاً، في حركته،

---

162 - Bergson, Henri (1916): «La personnalité», in: Ecrits philosophiques, op. cit, p: 514 - 162 ويضيف برغسون أننا اعتدنا الاعتقاد في كون السكون أكثر واقعية وأهمية من الحركة، وأننا نفضل التفكير في أن هذا السكون هو المعطى الأول، والحركة تنبثق منه في ما بعد؛ لكن لو نظرنا إلى الأشياء عن قرب وبعمق فسنرى كيف أن ما الواقعي في العالم ليس السكون وإنما الحركة، وأنه يشكل مجرد حالة خاصة واحدة فقط، وربما تكون استثنائية، من حالات التغير والحركة اللذين يسمان العالم. فحتى ‹الواقع› الذي ننظر إليه كما لو أنه معطى جامد وساكن، سُمي واقعاً لأنه لا يكفّ عن الوقوع والحصول والحدوث، ولا يكف عن أن يكون ما هو عليه، وهي الكينونة التي سرعان ما يتجاوزها إلى غيرها.

163 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 3

164 - Koyré, Alexandre, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op. cit, pp: 10-11 كما يمكن الرجوع إلى المحاضرة المعنونة بـــ ‹الشخصية›، والتي ألقاها برغسون بمدينة مدريد بتاريخ 06 مايو 1916، وقد خصص فيها قسطاً مهماً لمناقشة مغالطات زينون حول الحركة. انظر: Bergson, Henri: «La personnalité», op. cit, pp: 513- 518

165 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 308

يطابق كل مواضع السكون تلك، إلا أن السهم، في الحقيقة، لا يوجد في أي موضع من مجموع تلك المواضع التي تشكل المسافة التي يقطعها، بل يمر منها فحسب، لا أقل ولا أكثر. أما وجوده وتوقفه فيها، فيدخلان في حيّز الجواز والإمكان فقط. إنه إذا توقف في هذه النقطة فسيستمر متوقفاً فيها، لنكون حينها حيال ما هو ثابت وليس متحركاً[166]، فحركته خلال المسافة التي يقطعها عبارة عن وثبة أو دفعة واحدة ووحيدة؛ بمعنى أنها حركة تامة وكاملة بين نقطتين: نقطة بداية المسافة ونقطة نهايتها. وبتعبير هيراقليطس الحدسي نقول إن البداية والنهاية شيء واحد هنا[167]. أما إذا تحدثنا عن تعدد النقط والمواضع، فلن نكون بصدد حركة واحدة، بل ولن يمكننا الحديث عن الوجود نفسه.

يتمخض الوهم هنا عما تخطه الحركة، عندما تتم بالفعل من خلال مسار المسافة المقطوعة، من خط ثابت يمكننا أن نَعُدَّ فيه ما شئنا من المواضع الثابتة ومن فترات السكون؛ فنستنتج أن الحركة لمَّا تتم فعلاً تضع تحتها في كل لحظة موضعاً كانت تتطابق معه دون أن ترى أن المسار الذي تخُطُّه يُخلَق دفعة واحدة، حتى وإن احتاج في ذلك إلى الزمان[168]. فلو اعتبرنا أن السهم المتحرك يستقر في نقطة من نقط المسافة لَكُنَّا نقسم تلك المسافة إلى قسمين، ونقسم فعل الحركة إلى فعلين؛ ومن ثم نكون حِيال فعلين متتابعين؛ وهذا ما جعل زينون يسقط في خطأ تقسيمه للحركة إلى مواضع ساكنة على غرار تقسيمه للخط الذي تسير عليه هذه الحركة. وفي هذا يؤكد برغسون أن مسار الحركة الذي يقطعه ‹المتحرك› يقبل التقسيم، على خلاف الحركة نفسها التي يراها وثبة غير قابلة للانقسام، ويصفها بأنها سلسلة من الوثبات غير المنقسمة وغير المنفصلة[169].

ومما تفيده أيضاً مغالطات زينون أن أخيل لن يلحق بالسلحفاة أبداً مهما حاول ذلك؛ ومرد هذا إلى كون العقلانيين يؤكدون أن الزمان والمكان قابلين للقسمة إلى ما لا نهاية[170]. وبالتالي، فإن أخيل لا يقوى على قطع المسافة التي تفصله عن السلحفاة في الزمان والمكان، بل ستظل متقدمة عليه، وكلما وصل إلى النقطة التي انطلقت منها السلحفاة، سيجدها قد انتقلت إلى نقطة أخرى متقدمة وهكذا دواليك إلى ما لا نهاية، وحتى وإن ضاقت بينهما المسافة فلن يزول الفاصل الموجود بينهما. ويذهب وليام جيمس بعيداً في شرح هذه المغالطة بافتراضه مثلاً أن المسافة بين أخيل والسلحفاة هي عشرون ثانية، ومن ثم سيعالج الإشكال من خلال هذه المدة لوحدها بعيداً عن هذا السباق أصلاً، وبعيداً عن أطرافه. ويسترسل قائلاً: لننظر إلى انقضاء العشرين ثانية ذاتها مثلاً، فلو أن الزمان قابل للقسمة إلى ما لا نهاية تبعاً لتصور العقليين، لما كان من الممكن تدارك هذه المدة والوصول إلى نهاية العشرين ثانية[171]. ما يعني توقف الزمان وعدم جريانه أو ما يسمى باللازمان؛ فمهما انقضى أي جزء من تلك الفترة، فسيظل ثمة جزء آخر متبقِّياً؛ ومعناه أن الكل سوف لن يُستنفذ أبداً.

---

166 - Ibidem.

167 - Axelos, Kostas, Héraclite et la philosophie, Les Editions de Minuit, Paris(1968). p: 50

168 - Bergson, Henri, L’évolution créatrice, op. cit, p: 309

169 - Ibid, p: 310

170 - Koyré, Alexandre, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op. cit, p: 13

171 - James, William, Bergson et sa critique de l’intellectualisme, op. cit, p: 217-218

إن هذا التصور الذي قدمه زينون يقوم على تقطيع المسافة والمدة والمكان بين أخيل والسلحفاة إلى جملة من الأجزاء اللامتناهية، ولا ينظر إليها من حيث هي وحدة متكاملة، كما يؤكد ذلك برغسون. وقد وضح جيمس هذا، عندما بيّن أن جميع وحدات الطبيعة توجد بوصفها وحدات لا بوصفها أجزاء؛ كأن يتم إيجاد الثُّمُن، ثم الرُّبُع، فالنِّصف، وصولاً إلى الكل. أما مغالطة زينون، فتتأسس على اعتبار الزمان مجموعة من اللحظات instants، كل لحظة تكون ثابتة ويقابلها موضع في المكان، ما يجعلنا هنا بصدد المكان الجامد، وليس الزمان الحيوي والمعيش.

يرجع هذا التوجه العقلي إلى تَعَوُّدنا الدائم على بعض التصورات الثابتة والجاهزة التي نجعل منها أنماطاً فكرية نولج فيها كل ما يَرِدُ إلينا من قضايا وأفكار؛ وبهذا ننظر إلى كل واقع جديد بوصفه قابلاً لأن يُدرَج في نموذج عقلي أو فكري من ضمن تلك النماذج الموجودة والجاهزة قبلاً. وتبعاً لهذا المنظور سيغيب أي معنى للتجديد أو الابتكار، بل سيغدو التغير ثباتاً واستقراراً وتحصيلَ حاصلٍ. إن هذه النماذج العقلية والمفاهيم التصورية هي مجرد لقطات ولحظات وصور تم التقاطها وعزلها عن ديمومة الزمان وصيرورة الحياة المستمرة والمنسابة؛ أي إن هذه المفاهيم الجامدة بطبعها لا يمكن أن تحدد لنا وقائع وحقائق ذات طبيعة متحركة ومتدفقة. ومن هنا يرى برغسون أن صعوبة تحليل فكرة الحركة نابعة من صياغتنا السيئة للإشكال عموماً، والمتمثل في أننا نتحدث عن فكرة متغيرة وحيوية -وهي الحركة- بمفاهيم جامدة ووفق منهج سينمائي يعتمد الثابت والجامد من تصورات العقل. لذا، فليس غريباً أن نفشل في حل هذه المفارقة التي ما كانت لِتَطْرح أي إشكال لو تم الخوض فيها بنوع من التعاطف الحدسي والرؤية المباشرة.

يُعد رفض التصور العقلي لمعنى الحركة من أبرز مظاهر نقد العقلانية في فلسفة برغسون؛ فالعقل الرياضي أو الفيزيائي يُعرّف الحركة بأنها شَغْلُ سلسلةٍ من النقاط المتتالية في المكان، والمتعلقة بسلسلة متتابعة من اللحظات الزمنية[172]. ومن ثم، فإن تركيز التعريف على تلك المواضع أو النقط يجعله يغفل التفصيل في كيفية تحرك الجسم وانتقاله من موضع إلى آخر. إنه لمن الجلي أن فعل الانتقال هذا يتم بالحركة، لكن المواضع التي تم إدراجها في التعريف تفتقد لأي عنصر متحرك. ومن هذا المنطلق -الذي يبدو تضليليّاً- أَسَّسَ زينون لنفيه للحركة وقوله بعدم واقعيتها، وأنها مجرد وهم.

ومن هنا يمكن القول إن الحركة ليست مجرد تغيير بسيط في المكان؛ لأن تغيير المكان نتيجة ضرورية للحركة، لكن لا ينبغي التوحيد والخلط بينهما؛ فالحركة شيء وتغيير المكان شيء آخر. إن الحركةَ قوة وطاقة واتجاه داخلي يفعل في جوانية المتحرك الذي، وهو ينعكس من الخارج على المكان، يبدو كما لو أنه تغير في المكان[173]. وبهذا نقول إن الحركة هي تلك الوثبة الجوانية التي تنشط المتحرك وتحركه على نحو باطني لا علاقة له بالانتقال بين الأمكنة الجامدة؛ والنتيجة انتفاء أي فرق بين الحركة والسكون وفق هذا التصور الحدسي والجواني. فحتى تلك اللحظات التي يصفها العقل بأنها لحظاتُ تَوَقُّفِ المُتحرك هي في الأصل حركة واستمرار

172 - James, William, Bergson et sa critique de l’intellectualisme, op. cit, p: 222

173 - Koyré, Alexandre, Etudes d’histoire de la pensée philosophique, op. cit,p: 16

في الصيرورة التي تَسِم الوجود بأكمله؛ بتعبير آخر نقول إن حقيقة الحركة تلك لن تبدو لنا إلا إذا أدركناها حدسيّاً واستطعنا بلوغ سيلها المتدفق بلا انقطاع ولا ثبات. أما إذا اعتمدنا المنطق العقلي الهندسي والكمي، وجزأنا حركة أخيل وحركة السلحفاة، فستظل المسافة بينهما قائمة؛ ما يعني استحالة فوز أخيل بالسباق.

إن الحدس هنا هو الكفيل باستيعاب حقيقة الحركة، ليس بوصفها مفهوماً أو جوهراً، وإنما بوصفها وجوداً وتجربة وفعلاً متواصلاً ومتصلاً؛ أي بالنظر إليها بوصفها واحدة ووحدة كلية ومتناغمة... وهي وحدة داخلية، وحدة في الشدة وليس في الامتداد. لذلك، فإنها مشابهة لظاهرة الحياة أو النفس. وهي أيضاً ديمومة؛ إذ إن بدايتها ونهايتها تتصلان في صيغة وحدة لا يمكن تبعيضها. إنها حالة جوانية لطاقة ندركها في كل جسم يوجد قيد الحركة[174].

من هنا نؤكد أن تجربة الحركة -مثل تجربة الديمومة- لا يمكن ملامسة معناها إلا بالاتصال الحدسي المباشر بها. إن حدس الحركة بمثابة طي للمسافة وللزمان الفاصلين بين لحظة بدايتها ولحظة نهايتها، وهما اللحظتان المنصهرتان في الديمومة. فاللحظة الحاضرة ليست هي الحد الفاصل بين الماضي والمستقبل، بل ثمة انصهار لكل الحدود الممكنة. إننا هنا إزاء معنى مغاير لِـ‹التعدد› أو ‹المتعدد›، والذي لا يعني كثرة الأجزاء بقدر ما يحيل على ما تم طيُّه على أنحاء مختلفة؛ وبالتالي نتوقف على ما يُطلِق عليه دولوز التدفق أو السيلان المطلق الذي يلغي أي فصل بين تلك الأجزاء[175]. هذا ما يشكل ما يسميه لايبنتس بالجسم المرن والطيّع الذي يملك أجزاء متناغمة تشكل معنى ‹الطي› الذي لا ينقسم إلى أجزاء صغيرة، ثم إلى أجزاء تلك الأجزاء، وإنما ينقسم إلى ما لا نهاية له من الطيات الصغيرة التي تحافظ على التناغم والانسجام في ما بينها[176].

وفي الختام، نؤكد مع باشلار أن الفلسفة البرغسونية هي فلسفة الحركة والفعل الذي يدوم. فعوض الحديث عن تجربة اللحظة ينبغي أن نتكلم عن فعل اللحظة؛ أي الفعل l'acte الذي يفيد الحركة ويصعب فصله عن عدم الفعل وعن الحركة التي ما إن تتم حتى تتوقف، والتي قد نصفها بالحركة الثابتة أو الفعل الثابت المنفصل عن سلسلة الأفعال السابقة واللاحقة عليه؛ أو لنقل إنه فعل لا قبل له ولا بعد. ومن هنا تكون تجربة الديمومة المحدوسة حركةً أكثر منها مجرد فعل. إنها فعل متحرك ومتواصل ومتصل، يستمر ويدوم، ويدخل في سيرورة من الأفعال التي لا يمكن تقسيمها. ولذلك، فتجربة الديمومة والحركة هي الوجود ذاته والحياة نفسها التي لا يمكن فهمها بالتأمل فيها تأملاً سلبيّاً وجامداً، بل إن فهمها، حسب باشلار، يقتضي أكثر من عيشها[177]. إنه يتطلب الدفع بها إلى التطور المستمر، وجعلها تتحرك وتتغير لتكون حيوية وخلّاقة.

174 - Koyré, Alexandre, Etudes d'histoire de la pensée philosophique, op. cit, p: 17

175 - Deleuze, Gilles, Le pli, Leibniz et le baroque, Les éditions de Minuit, Collection Critique, Paris (1988). p: 8

176 - Ibid, p: 9

177 - Bachelard, Gaston, L'intuition de l'instant, Editions Gonthier, France (1973). p: 22

9. حدس الديمومة: الزمان المعيش

يَرى شارلز بيغي C. Péguy أن لكل فلسفة ذات مكانة وشأن زمانين اثنين؛ الأول خاص بالمنهج، والثاني بالمذهب. والمقصود بزمان المذهب ذاك الجانب الميتافيزيقي في كل فلسفة. فإذا كان حديثنا عن ‹الجدل› الذي يطبع الأفلاطونية، وعن ‹الهندسة› و‹النظام› في الديكارتية، وعن ‹الحدس› الذي يميز البرغسونية، فإن حديثنا عن هذه الفلسفات يكون بِلِحاظ المنهج. لكن لو ركزنا على الأفلاطونية من منظور ‹المُثل›، وعلى الديكارتية من حيث هي ‹فلسفة للجوهر›، وعلى البرغسونية بوصفها ‹فلسفة للزمان› أو ‹الديمومة›، سيكون تناولنا لهذه الفلسفات إذن من زاوية المذهب والميتافيزيقا، إلا أن ما ينبغي تسجيله على فكرة ‹شارلز بيغي› هذه، هو أن الخوض في منهج أي فيلسوف يكاد لا ينفصل تماماً عن التعاطي مع مذهبه؛ نظراً لأن المنهج ليس إلا مجموع المذهب والفلسفة عموماً -الفلسفة الخاصة بكل فيلسوف- لذلك لا ينبغي التمادي في هذا الفصل.

في إطار هذا التمييز بين المنهج الحدسي في فلسفة برغسون ومذهبه المُؤَسَّس على فكرة الديمومة، كتب رسالة إلى المؤرخ الدنماركي ‹هارلد هوفدينغ› الذي ألَّف كتاباً نقديّاً حول ‹فلسفة برغسون›[178] موضحاً موقفه من اعتبار أنَّ فلسفته تتأسس على الحدس؛ إذ أبرز له أن أي تلخيص أو اختزال لها سيكون شائهاً ومشوّهاً، إذا لم يأخذ بعين الاعتبار أنها تنبني على دعامة أساسية هي حدس الديمومة l’intuition de la durée، وهو هنا لا يفصل بين الحدس والديمومة، وبالتالي يجمع بين المنهج والمذهب؛ ذلك الجمع الذي يَسِمُ فلسفة برغسون في كُلّيتها؛ إذ لا يستقيم الخوض في أحدهما دون استحضار الآخر، كما لا يَصحُّ قبول المنهج دون نتائجه. وفي هذه الرسالة أكد برغسون لهوفدينغ أن نظرية الحدس التي رَكّز عليها -هوفدينغ- أكثر من نظرية الديمومة، لم تتبادر إلى ذهنه ولم يهتم بها إلا بعد هذه الأخيرة بمدة طويلة، ليكون الحدس إذن قد انبثق من نظرية الديمومة، ولا يمكن أن يُفهَم إلا بها[179].

بهذا المعنى، فإن حدس الديمومة هو واسطة العِقد في فلسفة برغسون، وبلوغ المطلق غايتها الأسمى. وإذا كان هذا المطلق بالنسبة إلى ديكارت هو الفكر، فإنه الديمومة عند برغسون؛ أي الزمان الحقيقي المعيش. فالكوجيطو البرغسوني المُؤَسَّس على الحدس والديمومة يكشف لنا عن الأنا أو الذات، ليست تلك الذات المفكرة، وإنما تلك التي تدوم؛ أي التي تحيا في الزمان الحقيقي. وهذه الذات هي أول ما يتأتَّى للإنسان إدراكه قبل أن ينتقل إلى حقيقة جسده وغيره، ثم إلى الحياة والمادة وسائر الوجود قبل أن يبلغ معرفة المبدأ الأسمى والمطلق.

إن هذه النزعة الحيوية الخلاقة والأنطولوجية المتعمقة في بحر الصيرورة والديمومة، التي اعتمدها في دراسة مفهوم ‹الزمان›، هي التي قادت برغسون إلى توجيه نقد شديد للعديد من التصورات الفلسفية والعلمية في عصره وفي العصور التي سبقته، وسنركز في هذا المقام على أبرز نموذج وهو نقده لكانط، لكن

178 - Höffding, Harald, La philosophie de Bergson, exposé et critique, op. cit.

179 - Ibid, p: 161

سنُفَصّل القول بدايةً في تصوره حول الزمان المعيش باعتباره الديمومة الخالصة والمحدوسة، أو التي لا تُدرَك إلا بالحدس.

1.9. الديمومة أو الزمان المعيش:

يرى دولوز أن صَرْح فلسفة برغسون قائم على ثلاثة مفاهيم أساس، وهي: الديمومة والذاكرة والسَّوْرَة الحيوية. وعلاوة على ذلك، يَرى أن الحدسَ منهجُ البرغسونية، وهو ليس عاطفة أو إلهاماً أو انجذاباً، بل إنه منهج مهيأ على نحو دقيق، كما أنه من أكثر المناهج الفلسفية ضبطاً ودقة. لذلك، نجد أن له قواعد صارمة كفيلة بتحصيل الدقة المفقودة في الفلسفة. ولعل ما يميز تناول برغسون للحدس فلسفيّاً ربطه بمفهوم آخر هو ‹الديمومة›، على نحو ما فصَّل في شرحه لهوفدينغ Ḧffding في رسالته التي أشرنا إليها من قبل، والذي نلفي إرهاصاته حاضرة وبادية بشكل قوي منذ مؤلفاته الأولى. لذلك، فإن الحدس يأتي في المرتبة الثانية بعد الديمومة والذاكرة[180].

لا ينبغي أن نفهم من هذا وجودَ فصلٍ بين هذه المفاهيم؛ فالديمومة حسب دولوز كانت ستبقى حدسية فقط بالمعنى العادي والمتداول لكلمة حدس، لولا تلك الدقة الفلسفية التي حددت مفهوم ‹الحدس› بمعناه البرغسوني؛ فاعتماداً عليه قام فيلسوف السَّوْرَة الحيوية بالتأسيس لفلسفة تضاهي العلم في دقته ومنهجه. وبالعودة إلى تلك المفاهيم المحورية الثلاثة (الديمومة والذاكرة والسَّوْرَة الحيوية)، فإنه يتعذر علينا تحديد العلاقة أو العلاقات القائمة بينها دون الركون إلى الحدس بوصفه منهجاً وخيطاً ناظماً بينها، خاصة وأنه هو الذي يُخَوّل لنا استيعاب معنى هذه المفاهيم التي تنفلت من اللغة والعقل.

يرجع هذا الارتباط بين الحدس والديمومة، خصوصاً، إلى أن برغسون يتحدث عن عدم إمكانية خروج الرؤية الحدسية عن إطار الزمان. وبذلك، فإنه يخالف تصورات كل من شيلنغ وشوبنهاور، وغيرهما ممن قال إن العقل يتعاطى مع الزمان، في حين أن الحدس -بوصفه قدرة فوق عقلية- يقع خارج الزمان. ومن هنا تمييزه بين الزمان العقلي الذي ليس إلا زمان مكانيّ، والزمان الحدسي، وهو الديمومة.

يحيل مفهوم ‹الديمومة› على أفكار وتصورات ومفاهيم أخرى لا يمكن التفكير في الحدس الفلسفي -حدس الديمومة- بمعزل عنها؛ ومن بينها: الحرية والإرادة؛ لأن الديمومة، كما أشرنا، ضد الآلية والميكانيكية؛ ما يعني وجود حرية في الإرادة وفي الفعل. فلا مجال للحديث عن التنبؤ انطلاقاً من المتاح والآني، وهذا ما يضعنا أمام مفهوم الخلق أو الإبداع أو الجِدّة. هنا يتحدث برغسون عن ضرورة إعادة التموقع من جديد داخل الديمومة الخالصة[181]. وفي هذا تأكيد على قيمتها ومكانتها ضمن نسقه الفلسفي.

---

180 - Deleuze, Gilles, Le bergsonisme, op. cit, p: 2

181 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 10

إنه يدعو إلى أن نتمثل ونتصور، الآن وفي هذه اللحظة، الفعل الذي سيتم إنجازه على نحو أتم في المستقبل، رغم العلم المسبق بما سيتم القيام به. فالخيال يثير تلك الحركة المنجزة والفاعلة ويذكر بها، إلا أن ما سيُفَكَّر فيه ويُشعَر به أثناء إنجاز أي فعل، لا يمكن معرفته الآن؛ نظراً لأن حالة الروح أو النفس ستكون رهينة بنوعية الحياة التي ستُعاش على اختلاف ظروفها، وتبعاً لما سينضاف إليها من أشياء أخرى خاصة[182]. إن هذا الفاصل بين الآن وما سيُستقبَل من لحظات يُمَثِّل زماناً متصلاً ومعيشاً؛ أي إنه ديمومة، وهو تلك الحياة السيكولوجية التي قد تطول أو تقصر بعيداً عن الاعتبارات الرياضية لمفهوم ‹الزمان›. إن هذا البعد السيكولوجي الداخلي الذي لا يمكن التنبؤ به هو جوهر الديمومة. أما لو حدث أن توقعنا طبيعة الفعل الذي سيُنجَز مستقبلاً، فإننا لن نتوقع في الحقيقة إلا هيأته ومظهره الخارجيين. أمّا جوانيته، فستُحيلنا لا محالة على الديمومة والامتداد والاتصال بين الآن الحاضر وآن المستقبل، وسيستمر ذلك إلى أن نصل إلى لحظة إنجاز الفعل، وهي اللحظة التي لن يغدو معها أي معنى للتنبؤ به؛ إذ سيكون آنئذ قد أُنجز واستُكمِل، أو أنه قيد ذلك.

بناء على هذا، لا ينبغي، في إطار الديمومة، الفصل بين الأزمنة الثلاثة، أو اعتبار الزمان كلّاً قابلاً للتقسيم؛ فالحاضر، نظراً لِلَاتَنَاهِيه في الصغر، عبارة عن طبقة سميكة وكثيفة من الديمومة التي تضم في ثناياها أيضاً الماضي والمستقبل؛ ومن ثم لا يمكن إدراك الحاضر دون استحضار ذكرى الماضي، وهذا الماضي بدوره يدفع صوب المستقبل. وبهذا يكون الحاضر مستقبلاً؛ لأنه سينضوي تحت يافطة الماضي، هذا ما يفسر الأهمية الكبيرة التي يوليها برغسون للماضي، رغم أنه ولّى وانقضى. ففعله يظل حاضراً باستمرار في الحاضر وفي المستقبل، وهو ما يشير إليه في كتابه ‹المادة والذاكرة› مؤكداً أن الديمومة تعني الذاكرة.

إن جوهر الديمومة هو هذه التوليفة بين الأزمنة الثلاثة؛ بين الماضي (الذكرى) والحاضر (الوعي والانتباه) والمستقبل (التطلع). فلا يمكن للإنسان أن يحيا في حاضره، منتبهاً وواعيّاً ومدركاً لما حوله، دون أن يكون له ماض وذاكرة تكتنز تلك الأحداث والوقائع التي تتساقط الواحدة تلوى الأخرى، كما لا يسعه أيضاً أن يعيش في الماضي فقط، يستحضر الذكريات ويسترجعها بعيداً عن الحاضر والمستقبل. إن السكون في زمان واحد، والاكتفاء به، من شأنه أن يقتل الديمومة ويفرغها من حيويتها وصيرورتها؛ فتغدو ميتة وبالتالي لن تكون ديمومة أبداً. إننا بذلك سنكون إزاء ما يسميه باشلار ‹الوعي بالعزلة›[183]. والعزلة عنده هي التخلص من ذكريات الماضي، ومن قوة الترقب والانتظار لما يوجد في قلب الممكن والمرتقب؛ أي العيش والوجود في اللحظة الحاضرة فقط، وهو التصور الذي ينطوي على نقد صريح لنظرية الوعي ومفهوم الزمان البرغسونيين: «ولَمَّا كانت الديمومة ذاكرة، والذاكرة ثلاثة أبعاد أكثرها عمقاً هو المستقبل، ولما كان المستقبل يعني التفتح والتحرر والانطلاق؛ فمعنى ذلك أننا في الديمومة بإزاء شيء جديد؛ أي شيء غير متوقع ولا يمكن التنبؤ به»[184]. بمعنى أن الديمومة ذات طبيعة مبدعة وخلاقة، وهي في مجملها تطورٌ، لكنه ليس ماديّاً أو مكانيّاً، وإنما كيفيٌّ وزماني خلاق من طبيعة الديمومة نفسها، لا يمكن التنبؤ به أو توقع مساراته واتجاهاته بشكل مُسبق.

182 - Ibid, p: 11

183 - Bachelard, Gaston, L’intuition de l’instant, op. cit, p: 13

184 - المذهب في فلسفة برجسون

فضلاً عن هذا التجلي السيكولوجي والأنطولوجي للديمومة، وما يصاحبه من انفعالات وعواطف، توجد تجليات أخرى تنم عن ديمومية فلسفة برغسون نفسها. ونذكر منها، خصوصاً، التجلي الحيوي الذي يصور لنا الحياة بما هي صيرورة من الخلق والإبداع والاتجاه نحو الكمال بعيداً عن كل قيد أو شرط. ونضيف تجليّاً آخر لهذه الديمومة يكمن في البعد الأخلاقي والصوفي والروحي الذي يعد تكملة لما سبق وتتويجاً له، وهو مَكْمَن تَمَيُّز الإنسان عن باقي الموجودات، وفيصل تفرقته عن الحيوان خاصة، الذي يشترك معه في سمات حيوية عديدة. ويمكن الحديث أيضاً عن الطبيعة الأنطولوجية للديمومة التي تُبرز لنا وجوداً جديداً ومختلفاً للإنسان. ويتمثل سر هذا التميز في طابعها الشعوري والمعيش، حيث إن ذات الإنسان تقع في تجربة زمانية حية وكيفية من سماتها الديمومة والصيرورة والحركة والحرية والحياة، وكل ما يضمن للإنسان إنسانيته. إن حياته ذاتُ بُعد أنطولوجي عميق ينبني على التطور والتغير والحركة، وأن يوجد الإنسان ويحيا معناه أن يتطور وأن يكون حرّاً ومبدعاً.

إن الديمومة قائمة في الوجود برمته كما في الحياة النفسية. إنها، حسب سبينوزا، ذلك الاتصال اللامحدود للوجود[185]، وهي لا تقبل الوحدة أو الكثرة أو التقسيم. والمثال الذي أورده برغسون عن ‹ذوبان قطعة السكر في الماء› خير تمثيل لذلك. فالمدة التي يستغرقها السكر للذوبان في الماء هي مدة حقيقية تتصل بالحياة النفسية لمن يدرك عملية الذوبان، كما تتصل بوجود كل من الماء والكوب والسكر. وهنا نستحضر مثالاً آخر لديكارت، مثال ذوبان قطعة الشمع؛ إذ أخطأ عندما اعتبر أن ما يتبقى من هذا الشمع المُذابُ هو الامتداد فقط، غاضّاً الطرف بذلك عن الديمومة والحركة والتغير والتاريخ أو الزمان الذي تتم فيه عملية الذوبان، كما أنه ضرب صفحاً عن التطور والخلق الجديدين المترتبين عنها.

تَجْمَعُ الديمومة، إذن، بين ما هو ذاتي متعلق بالأنا وما يتصل بالحياة والوجود عموماً. فلو أخذنا هذه الظاهرة، ذوبان السكر في الماء، نجد أنها تربط بين شعور الأنا بالانتظار والترقب وعملية حيوية تتم في الكون؛ أي بين ديمومة الأنا الباطنية وديمومة الحياة. فالزمان هنا لم يعد كميّاً ورياضيّاً، بل صار سيكولوجيّاً، وتم التحول من التفكير في تلك الواقعة إلى التأمل في الحياة؛ أي حياتها وعيشها بعيداً عن الحواس والعقل، واعتماداً على الانفعالات والجوارح الباطنية الجوانية.

لقد شكل مفهوم ‹الديمومة› مرحلة مهمة وفاصلة في فلسفة برغسون، قاده شيئاً فشيئاً إلى الحدس بوصفه منهجاً للتفلسف، كما جعل منه، رغم تردده الكبير إزاءه، الأنسبَ والأمثل لبلوغ المعرفة والحقيقة خاصة ما يتعلق بالمطلق. وقد سار في ذلك - هذه المرة- على خطى كل من شيلنغ وشوبنهاور[186] خصوصاً في اعتبار الحدس متعارضاً مع العقل؛ لأنه بحثٌ مباشر عن المعرفة والحقيقة الأزلية، وبمكنته أن يتيح لنا بلوغ ما لا يتيحه غيره؛ كالعلم بمعنى النفس أو الروح أو المطلق أو الديمومة الحقيقية الخالصة والمعيشة. لذلك يقول برغسون: «هناك الكثير من الفلاسفة الذين شعروا بعجز الفكر التصوري عن بلوغ عمق الروح؛ ونتيجة لذلك

185 - Spinoza, L’Ethique,op. cit, p: 116

186 - û? Schopenhauer, Arthur, Le monde comme volonté et représentation, Tome II. op. cit, p: 1256

تَحَدَّث الكثير منهم عن الحدس بوصفه ملكة فوق فكرية. لكنهم اعتقدوا أن العقل يشتغل في الزمان؛ لذلك رأوا في تجاوز هذا العقل خروجاً من الزمان، إلا أنهم لم يدركوا أن الزمان المعقلن intellectualisé مكانٌ، وأن العقل يتعامل مع شبح الديمومة وليس مع الديمومة نفسها، وأن استبعاد الزمان هو الفعل الاعتيادي والعادي والتافه الذي يقوم به فهمنا، وأن مرد معرفتنا النسبية بالروح إلى هذا الأمر؛ وبالتالي فمن أجل الانتقال من التعقل إلى الرؤية، ومن النسبي إلى المطلق، لا يجب الخروج من الزمان (الذي خرجنا منه مسبقاً)؛ بل ينبغي على العكس التواجد من جديد في الديمومة، وفهم الواقع في إطار الحركة التي تعتبر ماهيتَه»[187]. ولعل هذا سيشكّل جوهر النقد الذي وجهه فيلسوف الديمومة لتلك النزعة العقلية والعلمية المتطرفة في دراستها لمفهوم ‹الزمان›، على غرار ما تحدث عنه كانط، والتي أوقعته في خلطه بمفهوم ‹المكان›، أو بلغة أخرى صار الزمان عنده متمكّناً ومتحيّزاً spatialisé.

2.9. من الزمان المكاني إلى الديمومة المعيشة: برغسون ضد كانط

يلعب مفهوم الزمان دوراً محورياً في فلسفة برغسون النقدية؛ إذ يميز بين الزمان الحقيقي المعيش الذي هو ‹الديمومة›، والزمان المكاني أو المتمكن الذي ليس من الزمان في شيء. ومرد هذا التمييز إلى الطابع المادي والمكاني الذي يَسِم تفكيرنا، بل وحتى اللغة والألفاظ التي نفكر بها تفرض علينا تفكيك أفكارنا وتقسيمها على المنوال ذاته الذي نَفْصِل به بين الأشياء المادية. ولعل أكثر الصعوبات والمشاكل الفلسفية ناجمة بالأساس عن هذا التمسك القوي والشديد بإقحام الظواهر اللامكانية في حيز المكان، والتفكير في الكيفي والروحي بمنطق كمي ومادي[188]، وكذا التفكير في المتغير والمتحرك كما لو أنه ثابت وجامد. إن أصل هذه الإشكالات راجع إلى ما أشرنا إليه حول مغالطات زينون الإيلي بصدد الحركة التي نفاها فانتفى معها الزمان، وقد كان لهذه المغالطات تأثير قويّ على الفلسفات وحتى العلوم التي جاءت من بعده، خاصة ‹الفيزياء النيوتونية› التي قدمت تصوراً خطيّاً لمفهوم ‹الزمان› ومعه ‹الحركة›، وهو التصور الذي سيتشبَّع به كانط الذي كان له النصيب الأكبر من النقد البرغسوني.

في إحدى رسائله إلى وليام جيمس بتاريخ 9 أيار/مايو 1908، يؤكد برغسون نقده للتصورات العلمية والوضعية لمفهوم ‹الزمان›، ويبرر نقده هذا بأن الزمان العلمي لا يدوم، كما أن العلم الوضعي عموماً يرفض ما يسمى بالديمومة، متبنيّاً التصور الخطي له، كما نجده لدى نيوتن، والقائم على علاقة التتابع بين ثلة من اللحظات التي ليست في الأخير إلا مجموعة من والنقط والمواضع الثابتة في المكان. فضلاً عن نفيه للحركة والصيرورة والتغير، واعتبار الزمان عموماً غير معيش ولا يدوم، ويُتصور خارج ذواتنا في العالم المادي المكاني.

من أكثر التصورات التي انبرى لها برغسون بالنقد، في ما يهم مفهوم ‹الزمان›، نخص بالذكر تصور إيمانويل كانط الذي اختلف معه أيضاً حول قيمة التجربة ودورها؛ إذ كان الفيلسوف الألماني يَسِمُها بالنسبية ويؤكد

187 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 26

188 - Bergson, Henri, Essai sur les données immédiates de la conscience, 120 ème Edition, PUF, Paris (1967). p: VII

على ارتباطها الضروري بالإدراكات الحسية، بل إنه يُعرفها بأنها معرفة أمبيريقية وحسية[189]، في حين جعلها الفيلسوف الفرنسي مطية من أجل بلوغ المطلق، ونقصد هنا التجربة بأنواعها المتعددة: النفسية والدينية والصوفية بما هي أرقى الأنواع. ولعل أكثر ما يجتمع عليه الفيلسوفان تلك الصلة التي يقيمانها بين الفلسفة والعلم، وجَعْلهما لإشكالية الزمان والمكان مدخلاً لفلسفتهما. فمن خلال بحثهما في مشكلة الميتافيزيقا وطبيعة المعرفة، كان لزاماً عليهما الخوض في هذا اللغز الفلسفي الميتافيزيقي والعلمي الغامض والعصي الذي هو الزمان، وربطه بقضايا ومسائل أخرى من قبيل الحرية والأخلاق والدين. ونكاد نجد هذه التوليفة حاضرة لديهما معاً: «وبالتالي سيُؤَلّف الاهتمام بالزمن مدخلاً إلى الميتافيزيقا عند كليهما، ومن ثم محاولة إيجاد حل لمشكلة الحرية العالقة في منظومة المعرفة العلمية والفلسفية في عصريهما»[190].

على الرغم من الالتقاء الحاصل بين كانط وبرغسون في التأليف بين العلم والفلسفة، فيما يخص تناول الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، يمكننا أن نلاحظ كيف أن كانط ظل رهنَ النزعة العلمية والعقلية في تناوله مفهوم ‹الزمان›[191]، وهو تناول قريب نوعاً ما من تصور إسحاق نيوتن[192]. على عكس برغسون الذي انفتح على ما الفكري والروحي والحيوي، متجاوزاً قيود العقل وحدود العلم الضيقة.

يؤكد برغسون أن أهم ما يميز العقل نزوعه نحو التقسيم والفصل، وكذا التثبيت، ويرى أن: «العقل الإنساني يشعر بأنه في موطنه ما دام مستقرّاً بين الأشياء الجامدة، وخصوصاً تلك الصلبة التي تمثل سنداً لأفعالنا وأدواتِ عملٍ لصناعتنا. إن مفاهيمنا قد تشكلت بناء على صورة الأشياء الصلبة، ومنطقنا هو أساساً منطق الأشياء الصلبة»[193]. هنا أصل الخطأ في البحث في مفهوم ‹الزمان› وخلطه بالمكان، والذي آخذ عليه كانط؛ إذ اعتبر أن العقل، كما صوره صاحب ‹نقد العقل الخالص›، عقلٌ موغل في المكانية ويكاد لا يقوى على التخلص منها. وقد أدى هذا التصور المادي والعلمي للمعرفة، الذي أسسه كانط في نقد العقل الخالص، إلى نوع من الحتمية وقابلية التنبؤ، وألغى بالتالي كل أشكال الحرية والخلق والجدة التي هي من سمات حدس الديمومة الأبرز.

بناء على ما سبق، يمكن أن نخلص إلى أن الحدس البرغسوني يختلف عن حدس كانط، وحتى ديكارت وغيرهما من الفلاسفة الآخرين؛ لأن برغسون يتحدث عن حدس الديمومة، وعن الديمومة الجوانية على وجه التحديد، ويعدُّه وعياً وفكراً ومعرفة وإدراكاً مباشراً، ينبني على الاتصال والتوافق والتعاطف، كما أنه تجربة

---

189 - Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, Traduction et Présentation par Alain Renaut, 3 ème édition, Flammarion, Paris (2006). pp: 249-250

190 - إشكالية القيم في فلسفة برغسون

191 - Kant, Emmanuel, Critique de la raison pure, Traduction et Présentation par Alain Renaut, op. cit, p: 126

192 - Newton, Isaac, Principes mathématiques de la philosophie naturelle, Tome1, Traduction de la Marquise du Châtelet, revue par Alexix-Clause Clairaut, Préface Historique de Voltaire, Préface de Roger Cotes. Editions Jacques Gabay, Paris (1990). p: 8 يقول إسحاق نيوتن في كتابه ‹المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية›: «إن الزمان المطلق، الحقيقي والرياضي الذي لا علاقة له بأي شيء خارجي والذي يجري بانتظام، يسمى ديمومة. والزمان النسبي، الواضح والمتداول، هو هذا القياس الحسي والخارجي لأي جزء من الديمومة (مساو أو غير مساو) مأخوذ من الحركة: كما هو الشأن بالنسبة لوحدات القياس كالساعات والأيام والشهور... إلخ». (نفسه)

193 - Bergson, Henri, L'évolution créatrice, op. cit, p: V يمكن العودة إلى الفصل السابق من هذا الكتاب والذي فصلنا فيه القول بشكل موسع في منطق اشتغال العقل وآلياته، كما بَيَّنا حدوده المترتبة عن تمرسه بالمادة والمكان.

داخلية نصل بها إلى الأعماق ونتجاوز السطح. فالحدس البرغسوني حدس زماني وحركي، أو لنقل إنه حدسٌ لِمَا هو زماني (حدس الديمومة) ولما هو صائر وحركي متحرك أو مُحرِّك، وليس حدساً جامداً وساكناً؛ وبالتالي فإن «موضوع الحدس هو الواقع عينه كما يقدم لنا نفسه»[194]. وهذا الواقع عبارة عن صورة أو مجموعة من الصور في ذاتها، لكن ثمة العديد من الحُجُب تحول بيننا وبينها لا يستطيع إماطتها إلا الحدس. وأصل هذه الحجب ليس كامناً في تلك الصور نفسها، أو في الواقع في حد ذاته؛ لأن الواقع يبدو جليّاً لا يُخفي ولا يُضمر أي شيء، وإنما المُشْكِلُ في تمثلاتنا له النابعة من العقل المادي، والمُعَبَّر عنها بلغة مادية ومكانية غير متحركة هي الأخرى.

انطلاقاً من محاورة برغسون لكانط يتضح لنا أن أهمية كانط، حسب برغسون، تكمن في التمييز الذي أقامه بين مادة المعرفة وصورتها؛ ذلك التمييز الذي لا يرى فيه مجرد طريقة لبناء استقلال المعرفة، وإنما أيضاً طريقة لتأسيس استقلال الواقع وبناء طابعه المطلق في علاقته بمعرفتنا؛ والمقصود هنا بالضبط التمييز بين المعرفة الحسية وصورتها. بيد أن خطأ كانط، من منظور برغسون، يتجلى في أنه منع معرفتنا من الولوج المباشر إلى مادة الحدس الحسي هذه التي تمر عبر اللف حول صورة فكرنا لكي تنفذ إلى المطلق[195]، إلا أن لهذا التمييز الكانطي أهمية كبيرة في بلوغ ما يسمى ‹اللاعقل› بوصفه حدساً يسمح بالاتصال المباشر مع المطلق، أو لنقل إنه اتصال مباشر ومطلق بالواقع، وهو النوع الوحيد من المعرفة الذي تكون معه وبه الميتافيزيقا ممكنة.

يرى كانط أن المعرفةَ حُكمٌ يكون موضوعها واقعيّاً ومعطى في التجربة. وكل تجربة، بالنسبة إليه، تتشكل من حدسٍ للموضوع؛ أي تَتَمَثَّلُه على نحو مباشر ومتفرد، وبهذا التمثل -الحدس- يكون الموضوع معطى من أجل المعرفة، كما تتشكل التجربة أيضاً من المفهوم؛ ومعناه ذلك التمثل غير المباشر بواسطة علامة أو سمة مشتركة بين العديد من المواضيع، والذي به يتم التفكير في الموضوع المراد معرفته[196]. فالحدس، حسب كانط، هو الطريق الأنسب لكي تتصل المعرفة أو الذات العارفة على نحو جيد وأعمق بالموضوع؛ لأنه الوحيد الضامن للاتصال المباشر معه، إلا أنه مع ذلك يؤكد قصور الحدس لوحده، وكذا عجز التصورات المفاهيمية القبلية هي أيضاً عن تشكيل أي معرفة وتحصيلها.

لقد كان للتمييز الذي أقرَّه كانط بين مادة المعرفة وصورتها، وبين الفهم والحدس، وبين الاستطيقا والمنطق الترنسندنتاليين، وحتى بين مادة الحدس وصورته، أثرٌ مهم في فلسفة برغسون حَثَّه على الاعتراف بقيمته ووَقْعِه عليه، خصوصاً على فكره الأمبيريقي؛ إذ زوده بأساس صلب ومتين جعله يضمن أن الظواهر، بما هي كذلك، قابلة للمعرفة معرفة ملائمة[197]. إن قبول برغسون بهذه التمييزات لم يكن كاملاً ونهائيّاً، وإنما كان

194 - Arnaud, François, Bergson, op. cit, p: 39

195 - Worms, Frédéric, «L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Kant et Bergson», Les Etudes Philosophiques, 2001/4. N°59. pp: 453-464. p: 454

196 - Kant, Emmanuel, Les progrès de la métaphysique, Traduction et Présentation par: Antoine Grandjean, Editions Flammarion, Paris (2013). p: 88

197 - Worms, Frédéric, «L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Kant et Bergson»,op. cit, p: 456

فاتحة لبداية مساره النقدي لفلسفة كانط؛ إذ إن إعجابه بما جاء به في ما يخص المكان، وتأكيده على قيمته وأهميته، سيتحول إلى نقد قوي ولاذع في ما يخص الزمان.

يرى فريدريك فورمس أن نقد برغسون لكانط يروم بالأساس إسقاط الحواجز التي تفصل في البداية مادة الحدس عن صورته في حالة الزمان، ثم بعد ذلك إسقاط الحاجز الذي يفصل أيضاً الحدس عن العقل. وفي ما يتعلق بالمكان فقد عمل على إضفاء حمولة ميتافيزيقية على الفهم البشري، وسعى في الأخير إلى أن يمنح ‹صفة الشيء في ذاته› لمعطيات تجربة حياتنا الحسية النفسية والفيزيائية[198]، وهو ما يُظهر لنا كيف أن فلسفة كانط تنطلق من نقطة مركزية وهي نفي حقيقة حدس فكريٍّ يسمح لنا باستيعاب الأشياء على نحو داخلي عميق، أو ما يسميه بمعرفة الشيء في ذاته؛ الشيء الذي حدا بنيتشه إلى اعتبار كانط قد أوقع الفلسفة في نوع من الامتناع حَكَمَ عليها بالبقاء في حدود عتبة الأشياء دون إمكانية النفاذ إلى عمقها[199].

يفسر لنا هذا كيف أن حديث كانط عن ‹الحدس› كان متمحوراً فقط حول ما يسميه الحدس القبلي بوصفه لا يتعلق إلا بالصورة التي بها يمكن حدس الشيء؛ لأن تَمَثُّل موضوع معين أو حدسه حدساً قبليّاً، معناه أن نتمثله قبل إدراكه؛ أي قبل الوعي به أمبيريقيّاً وفي استقلال عن هذا الوعي. فالشيء الأمبيريقي في الإدراك والإحساس أو الانطباع هو مادة الحدس التي لن يكون فيها هذا الحدس تمثلاً قبليّاً. يسمي كانط الحدس المستقل عن المادة والتجربة، والمرتبط فقط بالصورة، بالحدس الخالص. لا يتعلق الأمر بصورة الموضوع كما هو متشكل في ذاته، وإنما بالذات وبالحس وبنمط التمثل الذي يجعل من الحدس القبلي ممكناً؛ لأنه لو كان من اللازم أن تلتقط هذه الصورة من الأشياء ذاتها؛ فسيكون حريّاً بنا إدراك الموضوع من قبل، ولن نتمكن من الوعي بتشكله إلا بهذا الإدراك. لكن المسألة ستتعلق، إذن، بحدس قبلي وتجريبي وأمبيريقي[200].

إن صورة الموضوع، على النحو الذي يمكن أن يُتَصور به في الحدس القبلي، لا تتأسس على تشكيل أو تكوين هذا الموضوع في ذاته، بل على التكوين الطبيعي للذات القادرة على تمثله تمثلاً حدسيّاً. وهذا العنصر الذاتي في التكوين الصوري للحس، من حيث تلقي الحدس للموضوع، هو ما يجعل من قبليته ممكنة؛ بمعنى قبل أي إدراك[201]. فكانط يضع شرط صورية الحساسية وذاتيتها لكي يتحقق الحدس القبلي للموضوع المعطى؛ إذ يؤكد أن تمثل أو تصور هذا الموضوع لا يغدو ممكناً إلا بوصفه كائناً محسوساً أو حسيّاً. أما برغسون، فيرى أن مصدر المعرفة الوحيد هو التجربة[202]، والتجربة بالنسبة إليه هي التجربة المباشرة والفورية والملموسة. وبهذا، فكل ما ينتمي إلى ما هو قبلي a priori وكل ما يَكُونُ تجريداً أو مفهوماً؛ يظل غامضاً وخارج نطاق

198 - Ibid, p: 458

199 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 92

200 - Kant, Emmanuel, Les progrès de la métaphysique, op. cit, p: 89

201 - Ibid, p: 89-90

202 - Bergson, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit, p: 263

المعرفة. وبالتالي، فإن الحدس البرغسوني ليس إدراكاً للماهيات الخالصة ولا معرفة قبلية، وإنما استيعاب أو إدراك ملموس للوقائع والحقائق المتفردة، كما أنه تجربة موضوعية وبعدية a posteriori[203].

بهذا المعنى، تتأسس إشكالية حدس الديمومة أو حدس الزمان المعيش على سؤال القبلية والبعدية الذي هو، في رأينا، جوهر النقاش أو الخلاف البرغسوني الكانطي، فكانط يتحدث عن حدس قبلي ويُدرج الزمان ومعه المكان ضمن المعطيات القبلية أيضاً، وغير التجريبية[204]. أما برغسون، فيجمعهما في وحدة متناغمة ومنسجمة هي ‹حدس الديمومة› التي تحيل على كل ما هو بعدي وتجريبي وملموس ومباشر ومعيش.

10. الحدس بوصفه تجربة أنطولوجية:

1.10. إدراك الوجود بما هو وجود:

على الرغم من القيمة الكبرى الملازمة للعقل، خصوصاً من جهة قوله بالبرهان المنطقي من أجل بلوغ اليقين، إلا أن ثمة مقدمات وبديهيات ويقينيات أولية، كلما تساءل حولها وَشَكَّ فيها، وجد نفسه في حلقة مفرغة وفي ضلال يكون في حاجة إلى من ينقذه من براثنه. إن المنقذ من الضلال هنا، حسب الغزالي، هو ذلك النور الذي يُقْذَفُ في العقل فيدرك به الأوليات دفعة واحدة، وفي غنى عن أي برهان أو استدلال، وهو ما يدفع أي شك أو إمكانية للريب فيها. ويحيلنا هذا على ما يسميه ديكارت بِـ ‹النور الطبيعي›، وهذا النور عند برغسون هو الحدس.

لم يُشَكّل ارتفاع الثقة بالحواس، سواء لدى ديكارت أو حتى الغزالي، بعد تدخل حاكم العقل، لحظة وصول وانتهاء يتم بعدها التسليم بإطلاقية الحقائق التي يبلغها هذا الحاكم، والخضوع لسلطانه، وإنما كان فاتحة لمساءلته هو أيضاً والتثبت من صحة ما يقود إليه من معارف ومدارك. والنتيجة التي لا يمكن الشك فيها هي أن لهذا العقل حدوداً، وأن له نقائصَ لا يمكن غض الطرف عنها، ومن بينها، على سبيل المثال لا الحصر، وتبعاً لما يهمنا في هذا المقام، إيغاله في التفكير الماهوي والجوهرانيالقائم على الحدود والماهيات والتعريف، وما يتمخض عنه من إغفال لحقيقة الوجود وتغييب لها، والذي يتم التعاطي معه بوصفه فكرة مجردة ومفارقة يمكن صياغتها في تعريف منطقي ولغوي ضيق، وهو المعنى الذي يرفضه إريك فايل، مثلاً، عندما يؤكد أن الوجود لا يمكن قوله باللغة أو الخطاب؛ لأنه لا يمكن إلا أن يكون مَعيشاً[205]. والفيلسوف أحسن من يعلم، وحده دون غيره، أن المعيش يكون بالضرورة معيشاً ومُقالاً ومُعبَّراً عنه، وأن اللغة لا تمثل قناعاً للوجود.

---

203 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 103

204 - لالاند، أندري، العقل والمعايير

205 - Weil, Eric, Logique de la philosophie, 2 ème édition, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris (1985). p: 63يمكن الرجوع إلى ترجمتنا لنص إريك فايل المعنون بـــ ‹الفلسفة، الخطاب والعنف›، انظر: فايل، إريك: ‹الفلسفة، الخطاب والعنف؟؟؟؟؟ ¤ ‹التواصل في مواجهة العنف›

لكن إذا ما استوعبناه جيّداً وأدركناه بعمق من جذوره، فتكون اللغة هي الشاهد الأصح والأصلح عليه؛ أي الوجود[206]. أما العقل، فلن يجد بدّاً من التسليم ببداهته والاقتناع بيقينه.

إذا كان الوجود أكثر الحقائق وضوحاً وبداهة، كما أنه المشترك بين جميع الموجودات؛ فلا بد من علم أو أي مجال معرفي لإدراكه. فالرياضيات، مثلاً، تتناوله بلحاظ الكم والحساب، وَتَدْرُسه الطبيعيات من حيث تغيراته وفي أبعاده المادية، وكل الدراسات التي تندرج في هذا الإطار تنهل من العقل ومن منهجه الكمي والهندسي؛ لكن الأمر يقتضي مجالاً معرفيّاً أو منهجيّاً يُدرك الوجود في كليته، ويكون قادراً على بلوغ حقيقته وماهيته، أو لنقل أن يدرك الشيء في ذاته والوجود بوصفه وجوداً في صيرورته وتغيره وحيويته، بعيداً عن أي تدخل خارجي. هذا ما نرى، مع برغسون، أن الحدس وحده الكفيل بتحقيقه.

تبعاً لهذا التصور لن تكون الميتافيزيقا هي ذلك العلم أو المجال المعرفي المُهتم بالغيبيات كما وصفه هيوم، والذي يُعنى بأشياءَ وظواهر لا أساس لها ولا وجود، بل ستكون علماً بالوجود بما هو وجود؛ أي بالوجود الحقيقي في صميميته وأصالته. هذا ما يجعل من معاني الميتافيزيقا موضوعات لحدس عقلي لا لحدس حسي. فالحدس هو السبيل إلى بلوغها، ويتحدد بوصفه إدراكاً لموضوع ما بحضور هذا الموضوع لدى القوة المُدْرِكة[207]. ويفيد ‹الحضور› هنا معنى الحضور الفعلي الذي يلغي أي وساطة بين الذات والموضوع. ويسميه ابن سينا بالانتقال السريع من المعلوم إلى المجهول دفعة واحدة، ما يسمح بإدراك الأمور البديهية في ذاتها، وعدم الاكتفاء بمجرد تمثلات أو تصورات عنها.

يلغي برغسون أي دور للاستدلال العقلي في إثبات أو نفي قضايا الميتافيزيقا ومعانيها، ويعمل في مقابل ذلك على إثباتها من خلال التجربة الخالصة؛ لأن مجال الميتافيزيقا يأخذ جميع صفات الحياة والديمومة من اتصال وانسيابية وتدفق ومرونة يتراجع أمامها كل من العقل والحواس. فما يقومان به من تقسيم وتجزيء وتبسيط... إلخ، بوسعه أن يُيَسِّر مناحي الحياة البشرية، ويُسَخِّر الطبيعة والمادة لخدمة الإنسان، لكن ذلك لا يسعف في إدراك الوجود من حيث هو وجود أصيل ومنساب وفي كليته. فلا مجال إذن لإدراك ما هو ميتافيزيقي أنطولوجي وحيوي وروحاني غير مادي إلا بالتجربة المعيشة، وبالضبط التجربة الحدسية المباشرة التي تتم في ديمومة الوجود المتطورة والخلاقة.

2.10. من الذات المفكرة إلى الوجود المحدوس

يمتلك كل إنسان معرفة ذاتية -حضورية- بنفسه، وهي معرفة اعتيادية ومستمرة وغامضة وغير محددة، أو لنقل إنها غير محدودة، لكنها واقعية جدّاً، ويمكن نعتها بأنها إدراك مباشر[208]. إننا هنا إزاء معرفة ملموسة

206 - Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l’invisible, op. cit, p: 165

207 - العقل والوجود

208 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 19

وتجريبية تكون وليدة حضور بسيط للنفس في نفسها؛ هذا ما يعبّر عنه القديس توما الأكويني بالقول إن النفس تُرى وتُدرَك بماهيتها الخاصة؛ أي إنها تعي ذاتها بذاتها وتُدرِكها بواسطة ضرب من الاستبطان. ويعبر كانط عن ذلك بالقول إن وعيي بذاتي هو فكر أو تفكير يجعلنا أمام ‹أنا› مزدوج: الأول بوصفه ذاتاً عارفة، والثاني بوصفه موضوعاً؛ ومن ثم فأنا الذي أفكر يمكن أن أكون أنا نفسي موضوع حدس[209]. علماً أن هذه المسألة لا تفيد نوعاً من الازدواجية، بقدر ما تحيل على مسألة أن الأنا أو الذات قادرة على الإدراك والحدس، كما بِمُكْنَتها أن تكون موضوع حدسٍ وإدراك. ولعل حدسَ النفس لنفسها هو أرقى درجات العلم يقيناً.

إن معرفة النفس بنفسها عبارة عن معرفة بحضورها الأنطولوجي في ذاتها، وهذا هو مبدأ الحدس الراهن والآني الذي تدرك به النفس نفسها إدراكاً ملموساً وتجريبيّاً. وفي الوقت ذاته تدرك حياتها ووجودها، الشيء الذي يضعنا أمام نوع من الوعي بالشعور والوعي بالمعرفة، وبالتالي الوعي بالوجود على غرار ما نجد في الكوجيطو.

تتم معرفة شيء خارجي قبل معرفتنا بأننا نعرف، وكذلك النفس تدرك معرفتها الراهنة بوجودها بواسطة فعل عقلي فكري أو حسي. هذا ما يفيده الكوجيطو الذي لا يستدعي أي استدلال، وإنما يُعَبِّر عن حدس متزامن لأفعال النفس، وللذات المفكرة أو التي تشعر، والتي هي المبدأ[210]. إن تصور ديكارت للوجود يقربنا أكثر من ماهية الوجود المتحركة حركة متفردة، فهو وجودٌ خاص في الذات وبالذات؛ أي إنه وجودٌ لا يحدده الحضور فقط وإنما حركةٌ خاصة هي حركة ‹الوعي والتفكير›. وهنا يمكن استشفاف المفارقة القَيِّمة بين الوجود الفعلي الذي تكون حركته انوجاداً وخلقاً فكريّاً، والوجود الآخر المنحصر في حضوريته المتحركة إثر التأثر والانفعال الناجم عن مبدأ السببية المتحكم في الوجود.

يُعَبّر الكوجيطو الديكارتي عن حدس تم بموجبه الانتقال من التفكير إلى الوجود؛ أي إنه ليس انتقالاً قائماً على الشرط أو العلية؛ بمعنى أن الارتباط بين الفكر والوجود ليس جبريّاً ولا يعبّر عن قياس، وإنما عن حدس. والحدس لا ينبثق من حركة عقلانية، فقد شكَّ ديكارت في العقلانيات؛ لأنها تقوم على التحليل والعدد والنسب، وهي كلها مفاهيم يمكن الشك فيها. إن الفكر الذي كان ديكارت يقصده في الكوجيطو رؤية مباشرة وانقشاع مفاجئ وانبلاج فوري[211]. لكن اللغة هي التي أفسدت الحدس الكامن في الكوجيطو، فاستحال معها إلى قياس؛ وذلك من خلال الواسطة -‹إذن›- التي أقامتها بين ‹أنا أفكر› و‹أنا موجود›[212]، فأفقدت هذه التجربة طابعها المباغت والفوري.

يمكن تلخيص إدراك النفس لنفسها، ووعيها بهذا الإدراك، بالقول إنني أدرك تجريبيّاً أنني أنا الذي أفكر، أنا بمعنى الوجود؛ أي الجوهر الحقيقي الواقعي والملموس الذي أَكُونُه وأوجد عليه[213]. فالوجود هو عينه

209 - Kant, Emmanuel, Les progrès de la métaphysique, op. cit, p: 94

210 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, p: 21

211 - من الجوهر إلى الوجود

212 - A je pense, j’existe Maine, De Biran, Œuvres Inédites, Tome 2 ,op. cit, p: 323

213 - Jolivet, Régis, L’intuition intellectuelle et le problème de la métaphysique, op. cit, pp: 21-22

التفكير والانوجاد، وهما صيرورتان ملؤهما الحركة والتغير والفعل، إلا أننا لا ندركهما في طبيعتهما المتحركة؛ لأننا أَلِفْنَا تمثل الثبات بوصفه صفة للوجود وللفكر معاً. إن الوجود لا يعني، إطلاقاً، حضورا عينيّاً أو مجرداً يكون دائم الكينونة، بل إنه فعل، والفعل حركة، والحركة حياة. والإمساك بحقيقة الوجود هذه لا يمكن أن يتأتى إلا بحدسه، لنكون إزاء تجربة حدسية أنطولوجية أو تجربة أنطولوجية حدسية.

تتسم كل التجارب الحياتية والمعيشة (الوجودية والفنية والصوفية والدينية...إلخ) باستعصائها عن أي تحديد؛ فلو أردنا أن نختزل تجربة ما في ماهية معينة، يجب علينا، حسب ميرلوبونتي، أن نأخذ مسافة بيننا وبينها وأن نقبض عليها بحسنا وفكرنا، ما يجعلها تمر ونحن معها إلى ما يسمى بالشفافية المتخيلة، وبالتالي التفكير فيها دون أي سند أو دعامة، وسيتعيَّن علينا بعد ذلك أن نعرف أيّ لحظات هذه التجربة تشكل حقيقة تلك الكينونة[214]. فالتجربة الوجودية، كغيرها من التجارب، تتم في صيرورة غير قابلة للتقسيم، ومنه فلا مسوغ ولا سبيل إلى حصرها أو اختزالها في لحظة ما في الزمان أو في المكان، لكي نكون قادرين على تحديد ماهيتها نظراً لأنها دائمة وتحصل في الديمومة؛ لذلك نحن في حاجة إلى استدعائها وحثها على الانكشاف والتجلي بما يتماشى وطبيعتها، الشيء الذي لن يتأتى إلا بالقبض عليها بفعلٍ واحدٍ يكاد لا ينفصل فيهِ فعلُ الوُجودِ عن فعل الإدراك.

إن تجربة الديمومة تجربة مميزة ومتميزة عن ضروب الخبرات الخارجية والتجارب الحسية الظاهرة؛ فهي أنطولوجيا جوانية تُصَوِّر اتصال الحياة الباطنية وانسيابها وعدم انقسامها، وأنطولوجيا زمانية معيشة أيضاً ذات أبعاد سيكولوجية وروحية وصوفية عميقة، تنكشف فيها الأنا وتتبدى حقيقة الواقع في زمانية متصلة تجمع الماضي؛ فتراكمه في الحاضر، ثم تستشرف به المستقبل في إطار حرية وإرادة خلاقتين. وتتبدى أنطولوجيا تجربة الديمومة عند برغسون من خلال ارتباطها بالأنا أو الذات، وكذا انتقاله من طابعها المفهومي التصوري إلى طابعها الحدسي والفعلي (من الفعل Action)؛ بمعنى أنها خبرة فعلية وواقعية للأنا التي يتم انطلاقاً منها التأسيس لما هو أخلاقي وصوفي، حتى ينتقل الأنا من بُعده السيكولوجي المنغلق فيه على ذاته، إلى تجربة الانفتاح أخلاقيّاً وقيميّاً ودينيّاً، بعيداً عن قيود العقل والعلم وكل أنماط التجربة. واعتماداً على صنوف أخرى من المشاركة الحدسية والانفعال الوجداني والتعاطف كما بيّن ذلك ماكس شيلار Max Sheler الذي يؤكد أن كل ما يندرج ضمن القيم والأخلاق وكل ما هو روحيٌّ وانفعاليٌّ مجردٌ لا يُدرَك إدراكاً عقليّاً، وإنما يحتاج إلى تعاطف وحدس.

3.10. حدس الديمومة وإدراك الوجود: الذاكرة والوعي

يوجد الأنا وجوداً مزدوجاً؛ فإما أن يكون عميقاً وجوانيّاً أو يظهر سطحيّاً وبرانيّاً، ويتحدد هذا الوجود من خلال ثلاثة أنماط أو نماذج من الوعي؛ فهناك الوعي الفعال والنشيط الذي يتجه نحو المستقبل ويميل إلى الفعل أكثر من التأمل. ونشير إلى أن برغسون في هذا النوع من الوعي كان وفيّاً للنزعة الروحية الفرنسية

214 - Merleau-Ponty, Maurice, Le visible et l’invisible, op. cit, pp: 147-148

بوصفها فلسفة للفعل[215]، وهو ما يُجَسّده بحثه حول ‹الجهد الفكري› ضمن كتابه ‹الطاقة الروحية› الذي يُعْلي فيه من شأن الفعل، ومن إنسان الفعل الذي يحرك كل قدراته العقلية والذهنية لحل المشاكل الراهنة التي تواجهه. وليس غريباً أيضاً أن يكون الفعلُ جوهرَ الوجود الحر والإرادة الحرة. ومن ثم، لا معنى لكل من الحرية والفعل إلا بالانخراط في ديمومة أنطولوجية أو في أنطولوجيا ديمومية زمانية خالصة.

أما النموذج الثاني، فهو الوعي المرتبط بالذاكرة والمتشبع بذكريات الماضي والمنغمس في أحداثه. ونجد أن هذا الوعي متصل اتصالاً قويّاً بالذاكرة وبالحلم، وَيَسْلُك مُمارساً على الإنسان نوعاً من الاستيلاب، كذاك الذي نجد تجلياته في نظرية اللاوعي عند فرويد. فالوعي ذاكرة، وانطلاقاً من أنه انتباهٌ إلى الحاضر، فإنه حلقة الوصل بين الماضي والمستقبل، وبما هو كذلك نجده يحفظ ذكريات الماضي في الحاضر ويتطلع إلى المستقبل، الشيء الذي يحيلنا على معنى ‹الذاكرة الخالصة› la mémoire pure التي تقوم على حدس الماضي المُحْتَفَظ به في الذاكرة، وبالضبط بعض هذا الماضي الذي يتم النهل منه تبعاً لأهميته والحاجة إليه في الحاضر والمستقبل، في إطار عالم مادي نتصل به عن طريق الإدراك الحسي. يكمن عمل الوعي، بوصفه ذاكرة، في تزويد الحاضر والمستقبل بذكريات الماضي حتى يُنجز الإنسان جملة من الأعمال على أتم وجه. هنا يكون الفعل الحاضر أكثر أصالة ما دام يستحضر تاريخ الأنا، وتكون الذاكرة بمثابة حدس جديد يُوَفِّق بين ما كان وما سيكون[216].

وفي الأخير يوجد النوع الثالث الذي يجمع بين الإرادة والمعرفة، وهو ‹الحدس›. ويقدمه لنا كتاب ‹التطور الخلاق› بوصفه ملكة فوق عقلية، إنه بالضبط قرار وإرادة للوعي الفردي من أجل الاتصال بمبدئه الأصلي؛ وذلك عبر الانفصال عن كل ما يَكُونُ تام الصنع. ومن هنا يمكن أن نتحدث في فعل الحدس عن الانسجام القوي بين فعل ‹الرؤية›voir وفعل ‹الإرادة›vouloir.

نلاحظ إذن أن للحدس معنى آخر لا يقل شأناً عن سابقه؛ فعلاوةً على اعتباره معرفة ورؤية مباشرة وباطنية، فإنه يتخذ معنى التوفيق بين الإدراك الحاضر والذكرى الماضية؛ أي بين معرفة ما كان واسترجاعه ومعرفة ما هو كائن والانتباه إليه، ليكون ذلك كله نقطة ارتكازٍ لبلوغ معرفة ما سيكون في المستقبل. ويحيلنا هذا على الجانب الحيوي الأنطولوجي في الحدس الذي يوحي إلى ذلك الربط بين الوجود الواقعي في الحاضر وما ليس واقعيّاً -أي الممكن- مستقبلاً، ثم بين الحي وغير الحي، بين الروحي والمادي.

إننا هنا إزاء وعي حدسي أو حدس واعٍ، والوعي قد يكون حدسيّاً وقد لا يكون. أما الحدس، فهو بالضرورة واعٍ ومنتبه ويقظ. ينتبه الحدس انتباهاً قويّاً ومُرَكزاً للحظة في ديمومتها، وللسكون في حركته، ولمواضع الوجود ولحظاته في وجودها وانوجادها وصيرورتها؛ ومن هنا تكون التجربة الحدسية تجربة ديمومة وصيرورة ووجود وحياة ووعي.

---

215 - Vieillard-Baron, Jean-Louis, Le secret de Bergson, Editions du Félin, Paris (2013). p: 7

216 - ‹مدخل إلى كتاب المادة والذاكرة لبرغسون› Worms, Frédéric, Introduction à Matière et mémoire de Bergson, Collection: Les grands livres de la philosophie, 1 re édition, PUF ,Paris (1997). p: 25

يتيح لنا التفكير في ‹الديمومة› و‹الذاكرة› أن نلمس ما يميز تصور برغسون لأنطولوجيا الذات، وهي أنطولوجيا لا تتأسس على الوجود الحاضر فقط؛ إذ لو كانت كذلك لما كان أي معنى للزمان الحقيقي المعيش أو الديمومة. لذلك، فإنها تقوم على الذاكرة؛ أي الماضي والتذكر. فالأنا قديم وانتباهه لحاضره رهين باسترجاعه لماضيه. وهذا ما يجعلنا بصدد أنطولوجيا تجمع بين الديمومة والذاكرة، إلا أنها ليست كلُّ ذاكرة؛ وإنما الذاكرة الخالصة والروحية التي تتعارض مع ذاكرة الجسد والمادة. ويبرز فيها استقلال الروح (النفس) عن الجسد، فيجعلنا هذا إزاء أنطولوجيا روحية أو إنها أنطولوجيا للروح، متزمنة وليست متمكنة، وأكثر من ذلك إنها دائمة ومتغيرة وصائرة؛ ومن هنا تَوَصّل برغسون لفكرة ‹الخلود›.

إن حياة الأنا الوجودية والمزدوجة والنشيطة والفعَّالة والموضوعية والعلمية من جهة، ثم حياة الأنا الذي يتبع مساره الخاص والسري من جهة أخرى، لها علاقة قوية بنمطين من التفلسف يحكمها التمييز الذي وضعه برغسون بين الكم والكيف، الزمان والمكان، ثم العقل والحدس. ويضعنا هذا التقسيم أمام ضربين من الحياة: الأولى فعالة وعملية ومتشبعة بالحاضر وبمُهماته العاجلة التي ينبغي أن تُنجَز. والثانية هي الحياة التفكرية أو التأملية. وبين هذه وتلك يُعلي برغسون من شأن النوع الأول الفعال والعملي، الأمر الذي يكشف عن نزعة براغماتية في فلسفته[217] دون أن نغفل أن ما كان يَهمه بالأساس هو حياة الفكر، والحياة الفلسفية كما كان يتصورها أرسطو، والتي تقوم على تجاوز الوضع البشري أو الشرط الإنساني[218].

4.10. الحدس الخلاق: خلق النفس لنفسها[219]

يمر تجاوز الوضع البشري عبر العقل، دون أن يعني ذلك اختزاله في هذه الملكة فقط؛ لأنه يقتضي قدرة أخرى أسمى وأرقى هي الحدس حتى يتسنى لنا الانتقال، بناء على هذا التجاوز، من البشري إلى الإلهي؛ ومن ثم المشاركة في الحياة الإلهية، والانفلات من قيود العقل والمادة واللغة والمجتمع. إن من شأن ذلك أن يتيح للإنسان خوض تجارب أنطولوجية أخرى لاعقلية وفوق طبيعية، تكون زمانية لا مكانية، وتسمح له بولوج عالم من الخلق والإبداع والتجديد، حيث يبزغ الأنا العميق وينبثق فيه العنصر الإلهي ظافراً ومسيطراً على كل ما هو مادي وآلي. وبهذا المجد يتحصل لديه ما يسميه برغسون بالفرح الإلهي[220]. إنه، بلغة سبينوزا، ذلك الفرح المصحوب بفكرة حول الذات، وحول الإله باعتباره علة؛ لذلك فإنه أعظم فرح ممكن؛ إذ يستمتع بالذات وبالإله معاً. لذلك يسميه صاحب ‹الإيتيقا› بِـ‹حب الإله العقلي›، وهو أقرب إلى ‹التصوف› نظراً لارتكازه على ‹النوع الثالث من المعرفة›، الذي تدرك به النفس الأشياء بضرب من الأزلية، فيفسح لها المجال لإدراك الإله ومعرفته[221].

---

217 - Vieillard-Baron, Jean-Louis, Le secret de Bergson, op. cit, p: 79

218 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 218

219 - البحري، خالد، مفهوم الخلق في فلسفة برغسون

220 - Bergson, Henri, L'énergie spirituelle, op. cit, p: 24

221 - Spinoza, Ethique, op. cit, p: 495-496

إن ولوج تجربة حدسية في هذا المقام يُعَدُّ بمثابة انغماسٍ في عمق الوجود، وانطلاقٍ في تجربة المعيش أو العيش في الديمومة الخلاقة الخالصة. فالحدس فعلٌ وخلقٌ وحياة ونمط كينونة ووجود يتسم معه الإنسان بميسم إلهي؛ لأنه يخلق ذاته بذاته على نحو مستمر، ويسلك كما لو أنه إله. لكن المقصود ليس بلوغه مرتبة ‹الإنسان الأعلى› عند نيتشه؛ وإنما يفيد فقط الرُّقي بحياة الأنا الجوانية لكي تتحقق وظيفة الكون الجوهرية، ألا وهي صناعة الآلهة[222]. ويمكن أن نتحدث هنا عن معنى ضمني لصناعة الآلهة، وهو تأليه الإنسان وجعله قادراً على الانفلات من شروط وجوده، ولكي يتمكن، حسب إريك فروم، من إعادة التفكير في ذاته ويعمل على تطويرها، بل وإحداث تغييرات أساسية وجوهرية في شخصية الإنسان عموماً، بما هي إجراء يمهد لبناء إنسان جديد[223]، أو على الأقل بهدف أن يكون الإنسان إنساناً بالمعنى الحقيقي للإنسانية.

يشكل سؤال الإنسان محور البعد الأنطولوجي في تجربة الديمومة المُدرَكة إدراكاً حدسيّاً، كما أنه هو الذات الفاعلة القادرة على ممارسة الفعل الحدسي. وعندما نتحدث عن السؤال حول هذا الكائن الناطق، فلا يمكنه إلا أن يكون سؤالاً أنطولوجيّاً بالدرجة الأولى؛ وذلك على منوال: من أنا؟ أو من أكون؟ (Qui suis-je ?).

إنه سؤال منفلت وزئبقي يصعب ضبطه والتحكم فيه، كما لا يجوز تقديم إجابة ثابتة وقارة حوله؛ لأن كل تحديد له سيتقادم لا محالة. فالأنا تخلق ذاتها باستمرار، وتخلق نفسها بنفسها، ثم إنها تتغير وفق ديمومتها الداخلية وكذا ديمومة الوجود الذي يضمها. من هنا فالسؤال حول من أنا؟ أو من أكون؟ سؤال ديمومي زماني وأنطولوجي حيوي، يقتضي جواباً حدسيّاً تعجز اللغة عن وصفه؛ فجوابه لا يُدرَك ولا يُعرَف ولا ينقال. إنه جواب يعاش ويمكن التعبير عنه -ولو تجاوزاً- بالقول: إني أناً جواني وعميق، يحيا ويدوم، يتغير ويصير، ولا يمكن أن يُرى إلا حدسيّاً وروحيّاً (على نحو لامادي).

فوراء هذه المادة الجامدة والفانية، وخلف هذه الهالة من القشور السطحية والمظاهر الخارجية التي تشكل ما يسمى بالجسد، توجد ماهية مطلقة وحيوية وخلاقة وفوق مادية. إنها ماهية متفردة لا تُضاهى، وذات طبيعة نيّرة تحتاج لفعل معرفيٍّ وإدراكي يمتح من معين نورٍ ولطافة من يُدرِك؛ فالوجود النيّر واللطيف لن يُدرَك إلا على نحو نيّرٍ ولطيف أيضاً. ‹فالنور يشير إلى الظهور›، كما يرى الغزالي، وما كان الظهور إلا للإدراك. وبلوغ هذا الأخير موقوفٌ على وجود النور الذي هو الظاهر والمُظهر، وهو ليس بمدرك ولا به إدراك، بل عنده الإدراك[224]. فلا يكفي نور الذات وحده، ولا نور الموضوع وحده أيضاً؛ بل إن الأمر يستلزم تجربة نورانية حدسية توجد فيها الذات البشرية وجوداً نيّراً لا يبلغه إلا الصفوة القليلة من ذوي النفوس الخالصة والرؤية البسيطة والثاقبة والمباشرة.

222 - Bergson, Henri, Les deux sources de la morale et de la religion, op. cit, p: 338

223 - Fromm, Erich, To have or to be? First published, Continuum, London & New York(1997). p: 7

224 - مشكاة الأنوار.

إن الإنسان، إذن، تجربة أنطولوجية معيشة في قلب الديمومة يتجدد فيها باستمرار. فلا يمكن للأنا أن تكون هي نفسها في لحظتين مختلفتين؛ إذ إنه لا وجود للحظتين متشابهتين بالنسبة إلى كائن واعٍ[225]. فوعيي وشعوري بالخوف أو السعادة الآن، لا يمكن أن يظل هو نفسه أو يتكرر في لحظة أخرى؛ لأن اللحظة اللاحقة والقادمة لا توجد خالصة ومتطابقة مع اللحظة السابقة، بل إنها توجد بوصفها لحظة جديدة تحمل معها ذكرى اللحظة التي سبقتها؛ ومن هنا يكون الزمان، ومعه تجربة الوجود والحياة الإنسانية، مثل كرة الثلج، تتضخم وتتضاعف في كل لحظة وحين. بهذا المعنى، يكون الوعي بالذات والوجود وعياً خلّاقاً ومتجدداً لا يخضع لمنطق التكرار. إنه وعي مؤسس على الاختلاف وليس على التكرار، وكل وعي ليس كذلك سيكون وعياً دون ذاكرة، ومن ثم لن يكون وعياً على الإطلاق، ومعه سينعدم أي معنى للوجود.

225 - Bergson, Henri, La pensée et le mouvant, op. cit, p: 183

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com