الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة محمد بوضياف –المسيلة–

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

العنوان:

الزمان السيكولوجي عند هنري برغسون

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

من إعداد الطالبة:

عشور سليمة

إشراف الأستاذ:

خوضر رياض

السنة الجامعية: 2017/2016

إهداء

إلى من لا يطيب الليل إلا بشكره .. ولا يطيب النهار إلا بطاعته..
ولا يطيب الحياة إلا بذكره وعبادته .. من وفقني في جميع الخطوات..
ولبى ما في قلبي من دعوات من عالي سبع سموات .. جل جلاله
إلى من بلغ الرسالة وأدى الأمانة .. وهدى الأمة .. نبي الرحمة..
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم

إلى من تحت أقدامها تنام أول أمنياتي ... وفوق رأسها أجمل محطات القبل..

إليك يا شمعة حياتي ... وجنتي ... يا نبع الحنان ولحن الأمل...
أمي وهل بعد أمي تنطق جمل ... إلى من تعب من اجل راحتي..
وشاركني عناء مشواري ورحلتي .. يا سندي وقدوتي..يا رفيق الدرب يا أبتي

إليك يا من زرع بدربي فوانيسا تضيء العتمة.. يا حضن الرضا.. ونبض المودة
والرحمة .. أبي وهل بعد أبي تنطق عظمة..

إلى من قاسموني حلو الحياة ومرها تحت سقف واحد تلك القلوب الرقيقة والنفوس البريئة.. رياحين حياتي..
اخواتي الأعزاء تاجي المرصّع امنة ** **

إلى من رسموا من الدموع ألف ابتسامة.. ينابيع الصدق ورفقاء الدرب بهنائه وشقاءه وجمعتني الاقدار بهم عبر طيات سنين الحياة تاركين بصمات الحب والوفاء في ذاكرتي صديقاتي نوال *ايمان *سليمة

و اليك يامن كنت حضنا لاحزاني وافراحي وبهجة الروح
ج*غ**********

وإلى كل من ترك في قلبي ذكرى طيبة

لكم أهدي .. ثمرة كفاحي وجهدي...

سليمة

شكر

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين

انطلاقا من قوله عز وجل ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان الله غني حميد الآية 12 من سورة لقمان، وقوله صلى الله عليه وسلم " : **من لم يشكر الناس لم يشكر الله**"

أتوجه إلى الله عز وجل خالقي والمنعم عليّ بنعمه التي لا أحصيها والمتفضل عليّ بكرمه وجوده، بالحمد والثناء الذي يليق بجلالته وعظمته إذ وفقني إلى إنجاز هذا العمل، وأسأل الله أن يجعله في ميزان

حسناتي، يوم ألقاه، إنه ولي ذلك والقادر عليه. واعترافا بالفضل لأهله فإنني أتقدم بعظيم شكري وامتناني وخالص تقديري إلى أستاذي وقدوتي

الأستاذ: خوضر رياض **** حفظه الله لرعايته لي وتفضله بكل كرم، وعن رحابة صدره، بقبول الإشراف على هذه الرسالة وعلى مساعدته لي، علاوة على إرشاداته القيمة والنافعة، فقد كان نعم العون والسند، فأسأل الله أن يبارك له في علمه وصحته وأن يجزل له المثوبة.

ولا أنسى أن أشكر كل من ساعدني وساهم في إعانتي على هذا البحث ووقف بجانبي لتخطي الصعوبات التي مررت بها، وعلى رأسهم والدي العزيزين أطال الله في عمرهما * على ما تكبداه من العناءات من أجل إسعادي .

كما أتقدم بالشكر والعرفان الى جميع أساتذة قسم الفلسفة وأخص بالذكر الأستاذ خشعي عبد النور

مقدمة

شهد القرن العشرين ظهور عدة تيارات فلسفية حملت لواء النقد والتمرد على التيارات السابقة لها خاصة النزعة المادية، فكانت هنالك رغبة جامحة لهذه التيارات في الثورة على كل ما من شانه ان يؤدي إلى تشيئ الانسان، هذا التشيء الذي أدى إلى اغتراب الذات الإنسانية عن ذاتها كما أدى اضمحلالها وعدم احترام هوية الانسان كإنسان.

ومن بين هذه التيارات نجد التيار او المذهب الروحي (فلسفة الحياة)، الذي جاء كثورة حتمية لإعادة الاعتبار للذات الإنسانية بعد ان فقدت في ظل المادية الالية والذي من أبرز ممثليه الفلسفة البرغسونية التي كشفت عن طاقة فائقة للتجلي الروحاني وذلك بإحداث دراسة نقدية قائمة بالأساس على مسح شامل للأسس الأبستمولوجيا للنظم المعرفية الحديثة التي امتثلت لصور العلم وممارساته لتتحول إلى نقدية روحانية تتقصى دروب التجاوز الذي حصله هذا العقل.

وبما أن الانسان دائم السعي في الكشف عن حقيقة الوجود المحكوم بأطر الزمان الثلاث الذي هو الآخر من بين تجليات الحقيقة الوجودية اد هو بمثابة الجوهر لكل علم او فكر فلا وجود لتطور في العلم او غيره الا في فلك الزمان وكذلك الامر بالنسبة للإنسان الدي يعيش الوجود بأبعاده الثلاث اذ لا يمكنه الخروج عن هذا السير الدائم في مستوييه الموضوعي والذاتي.

إذ شكّل هذا الموضوع (الزمان) وعلاقته بالوجود ككل حيزا بارزا من اهتمامات الفلاسفة عموما لما له من أهمية بالغة في الكشف عن الواقع الوجود الانساني، فالفلاسفة ككل سواء في العصر اليوناني أو الوسيط أو الحديث أو المعاصر وإن اختلفوا في تحديد المفهوم الحقيقي لفكرة الزمن وانقسمت آرائهم حول حقيقة إمكان وجود زمانيين (موضوعي وذاتي) كما هو الحال عند أرسطو، أوغسطين، أينشتاين، وغيرهم، فإنهم يؤكدون على أنه مسألة غامضة تستدعي البحث.

إلا أن الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون ينظر إلى هذه المسالة نظرة مغايرة تماما لسابقتها إذ يغوص في حقيقها من حيث تغلغلها في الوجود من جهة، وعلاقتها بالذات الإنسانية خاصة من جهة أخرى، وهو ما تجلى في طرحه للعديد من المسائل المتعلقة الانسان باعتباره كائنا متزمنا، وعالجها ضمن هذا المفهوم (الزمان). (الذاكرة، الحرية، الدين، الاخلاق) مؤكدا من خلال قراءته للواقع، على انه حياة يتخللها التطور الدائم.

ـ ومن بين الأسباب التي دفعت بي لاختيار الموضوع:

هو الأهمية التي يكتسبها على مختلف مستويات العلم، باعتباره النقطة الأساسية في اثبات حقيقة الوجود الانساني من جهة، ووجود العالم من جهة أخرى.

ـاما الهدف من دراسة هذا الموضوع:

فإني أردت ان أزيل اللثام أو الغموض عن فكرة الزمان، بما أنها فكرة متجذرة في جميع جوانب الوجود. تحمل الطابع الفلسفي والعلمي إلى جانب الطابع الأدبي والديني بدليل الجذور التاريخية لها.

إضافة إلى أني أردت أن أحدد المفاهيم والدلالات التي اخذها هذا المفهوم منذ العصر القديم، وصولا إلى العصر المعاصر بداية من الطرح اللغوي لهذه الفكرة، وصولا إلى المفاهيم التي قدمها الفلاسفة والعلماء.

الاشكالية:

بما أن الزمان وعلاقته بالذات الإنسانية كانت محور هذا البحث فان الإشكالية التي يعالجها تتحدد كما يلي: ما المفهوم الذي قدمه هنري برغسون لفكرة الزمان؟ وإلى أي حد يمكن القول بانه واقعة شعورية ذاتية؟ وهل هو ذو طبيعة مطلقة ام نسبية؟

الخطة:

وعلى ضوء إشكالية البحث وبالاستناد إلى المصادر والمراجع المتوفرة فقد اتبعت خطة تضم مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة.

المقدمة: حاولت فيها أن أمهد للموضوع، وأبرز دوافع البحث والمشكلة التي يعالجها وأسباب التطرق لها.

الفصل الأول: خصصته لمفهوم الزمان بصفة عامة، من حيث إبراز أهم الدلالات التي أخذها المفهوم إبتداء من الدلالات الاشتقاقية والاصطلاحية، والأسطورية والاجتماعية والدينية والفلسفية والعلمية. أي مختلف التصورات التي قدمت لهذا المفهوم عبر مختلف عصور الفكر وعبر مختلف مستويات المعرفة، لأنتقل إلى أنواع الزمان، والتي برزت في تحديد الزمن البيولوجي وحقيقته، إضافة إلى الزمن العلمي الذي برز من خلال النظريتين المطلقة "لإسحاق نيوتن" والنسبية "لألبرت اينشتاين".

كما تناولت في آخر الفصل الأول أبرز النتائج المتوصل إليها.

الفصل الثاني: تناولت فيه مفهوم الزمان السيكولوجي عند هنري برغسون وابعاده، أي الزمان الإنساني الذي يتضح من خلاله تجليات هذا الزمن من حيث أنه لا يمكن إدراكه بدون الانسان، أي لا يدرك إلا من خلال الذات العاقلة، فهو زمن حيوي يتسم بالديمومة، وهو ما يتضح في المبحث الأول من هذا الفصل.

ثم تطرقت لإبراز النظريات التي ترتبط بهذا المفهوم والتي حددها "هنري برغسون " في الكثير من مصادره (**بحث في المعطيات المباشرة للوعي، منبعا الاخلاق والدين**)، والتي من أهمها مسالة الحرية والذاكرة والدين والأخلاق، والتي تجلت في مباحث الفصل (المبحث الثاني، الثالث، الرابع). وقد ختمت الفصل باستنتاجات جزئية تتعلق بالإشكاليات الفرعية التي طرحت عبر مختلف المباحث.

الفصل الثالث: جاء بعنوان امتداد الفلسفة البرغسونية وأبرز الانتقادات الموجهة لها.

حيث خصصت المبحث الأول منه للموقف المؤيد لها، اذ تطرقت إلى تحديد امتداد هذه الفلسفة بعرض نموذج من الفلسفة العربية المعاصرة، وخصصت بالذكر المفكر المغربي (عبد العزيز الحبابي) والمتجلية في نظريته "الشخصانية الواقعية" على أساس ان هذا الأخير قد اخذ من الفلسفة الروحية (البرغسونية) منطلقا في بناء نظريته من حيث إعادة الاعتبار للذات الانسانية.

اما المبحث الثاني من الفصل فقد خصصته بعرض الانتقادات الموجهة لهنري برغسون في هذا الموضوع، من قبل بعض الفلاسفة مثل برتراند راسل وغاستون باشلار وبيار جانيه.

وقد ختمت الفصل كسابقيه باستنتاجات فرعية مرتبطة الجزئية التي طرحت في الفصل، كما ختمت بحثي هذا بخاتمة تضمنت اهم النتائج المتوصل إليها من خلال البحث في هذا الموضوع.

المنهج: للإجابة عن التساؤلات المطروحة في ظل هذا البحث، فلقد اتبعت منهجا تحليليا لجوهر هذا المفهوم (المفهوم) محاولة إبراز اهم التصورات والدلالات التي قدمت له، ابتداء من الفلسفة الابتدائية (الأسطورة) إلى الفلسفة المعاصرة وهو ما يتضح في فصول البحث الأول والثاني.

إضافة إلى اعتمادي على المنهج النقدي والذي يتضح في الفصل الثالث، من خلال عرض بعض الانتقادات الموجهة لهنري برغسون في موضوعه هذا من قبل بعض الفلاسفة أمثال سارتر وغاستون باشلار وبيار جانيه وراسل، الذين أكدوا على الثغرات الموجودة في ظل هذه النظرية.

كما اعتمدت على مجموعة مصادر هنري برغسون، خصوصا التي تعالج موضوع البحث بشكل مباشر او غير مباشرة مثل كتاب (التطور الخلاق، الطاقة الروحية، بحث في المعطيات المباشرة للوعي، منبعا الاخلاق والدين)، هذا إضافة إلى استعانتي بمجموعة من المراجع التي أسهمت في معالجة الموضوع سواء من الناحية الدينية او الاجتماعية او العلمية او الفلسفية، ومنها مؤلفات مارتن هيدجر، غاستون باشلار، عبد الرحمان بدوي، وغيرهم...

كما حاولت الاستعانة والاستفادة قد الإمكان من المعاجم والموسوعات المتخصصة لضبط المفاهيم المتعلقة بفكرة الزمان.

العوائق والصعوبات:

من أهم الصعوبات التي واجهتني في هذا البحث هي صعوبة فهم الفلسفة البرغسونية التي يتخللها الغموض في بعض المفاهيم التي تتسم بالرمزية.

تمهيد

إن الزمان من بين المسائل التي شغلت المفكرين والفلاسفة. إذ حاولوا تفسيره على أساس أنه شيء غير مادي وغير ملموس، إلا أن هذا الأخير في بعض الأحيان نشعر به. ونستخدمه في تقدير أمورنا وفي تقييمها، لكن البحث أحيانا في بعض المفاهيم البديهية التي يتراء لنا أننا نعرفها، يزيدها غموضا، ومنها مفهوم الزمن. الذي لا نملك تعريفا واضحا ودقيقا له. او حتى اي تصور حول حقيقته من حيث هو مفهوم متغلغل في اي ناحية من الوجود بما فيها وجود الانسان او الاشياء.

مما يدفعنا هذا إلى الغوص في نطاق الفلسفة باعتبارها البحث في الوجود أملا في إيجاد معنى منطقي لهذا المفهوم.

وفي ظل هذا يمكن أن نطرح التساؤل: ما معنى الزمان؟

وما هي أبرز الدلالات التي حملها هذ ا المفهوم؟

المبحث الأول: المفهوم اللغوي

نجد ان الزمان من الناحية اللغوية قد اشتق من عدة معاني "إذ يقال أزمن بالمكان: أي أقام به زمانا، والشيء طال عليه الزمن: يقال مرض مزمن وعلة مزمنة.

-**زامن مزامنة**، وزمانا واقت، وزامنه عامله بالزمن.

-**الزمان**: الوقت قليله وكثيره، ومدة الدنيا كلها (ج: أزمنة، وأزمن)، **والزمن**: الزمان "ج" أزمان، وأزمن، ويقال زمن، زامن شديد.**والمتزامن**: المواقت ما يتفق مع غيره في الزمن".[1]

بمعنى أن الزمان يدل على اللحظات أو الأوقات المحددة.

"**والزمان** في اللغة الفرنسية "Temps"، أما في الإنجليزية "Time".

الزمان الوقت كثيره وقليله وهو المدة الواقعة بين حادثتين، أو لهما سابقة، وثانيهما لاحقة، ومنه زمان الحصاد، وزمان الشباب، وزمان الجاهلية، وجمع الزمان أزمنة، نقول السنة أربعة أزمنة، أي أقسام وفصول، ونقول أيضا: الأزمنة القديمة، والأزمنة الحديثة".[2]

أما الزمان في لسان العرب **لابن المنظور** فيعرف على أنه: الزمن والزمان اسم لقليل الوقت وكثيره، أما في المحكم فيقال: الزمن والزمان العصر.

"والزمان يقع على الفصل من فصول السنة، وعلى مدة ولاية الرجل وما أشبه، وفي حديث النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: لعجوز تحضى بها في السؤال وقال: "**وكانت تأتينا أزمان خديجة**".

وأقام زمنه بفتح الزاي عن **اللحياني**: أي زمنا، ولقيته ذات الزمين، أي في ساعة لها أعداد، يريد بذلك تراضي الوقت، كما يقال لقيته ذات العويم أي بين الأعوام".[3]

بمعنى أن الزمان كمصطلح يطلق على السنة وفصولها وأيامها، كما يدل على الوقت وهو ما يتضح في قوله صلى الله عليه وسلم، الذي أشار إليه بمجيء العجوز.

---

[1] خليل توفيق موسى: معجم معاصر (عربي-عربي)، دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط1، سوريا، 2001، ص248.

[2] جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، د ط، لبنان، 1982، ص636.

[3] ابن المنظور: لسان العرب، مج4، طبعة مراجعة ومصححة، دار الحديث للطباعة والنشر، القاهرة، 2003، ص408.

"قال صلى الله عليه وسلم:"إذا تقارب الزمان لم تكد رؤيا المؤمن تكذب" ويقول **ابن الأثير** في تفسير هذا القول بأن القصد منه استواء الليل والنهار واعتدالهما، وقيل أراد قرب انتهاء أمد الدنيا، والزمان يقع على جميع الدهر وبعضه".[1]

أي أن الزمان يوحي بالنهاية أو الفناء، أما الدهر فهو جزء منه، لأنه يتضمن السنين والأشهر مما يستدعي إلى القول أنه يحمل صفة الكلية أي أنه ملازم للوجود بكل أبعاده، ويبرز لنا في تعاقب ظاهرة الليل والنهار والسنين.

من جهة أخرى يمكن القول أن الزمان هو الذي يقطع به من حال إلى حال مثل أن تكون جالسا فأنت في زمانك، أما عندما تقوم، فتلك اللحظة بين قيامك وجلوسك هي الزمان، أي هو اللحظة الفاصلة.

وهو ما تؤكد عليه الفكرة "الزمان مدة تعدها الحركة، فإن لم تكن حركة لم يكن زمانا".[2]

أي أن وجود الزمان مرتبط بوجود الحركة، وانعدامها يعني انعدامه، وبالتالي هو يدل على الحركة لا السكون والثبات، والتغير الذي بدوره يدل على الاستمرارية فالحكم على مرور الزمن يظهر لنا من خلال الحركة، وهو ما نلاحظه على حركة الليل والنهار، والأوقات خلال اليوم.

"والزماني هو المنسوب إلى الزمان أو الموجود في الزمان، وهو مضاد للأبدي لأن الزماني يدل على المتغير والأبدي يدل على الثابت ونسبة الزماني إلى الأبدي كنسبة المتناهي إلى اللامتناهي.

ويقال أن الزماني متعلق بالحياة المادية، فيحين أن الأبدي متعلق بالحياة الروحية، والزمانية "Temporalité" صفة ما كان زمانيا، وهي عند الوجود بين "Existentia listes" حركة تدفع المستقبل إلى الماضي حتى توصله إلى الموت، أي إلى لحظة لا مستقبل بعدها".[3]

يمكن أن نفهم من هذا أن الزمانية هي حركة دائمة ومتغيرة، ومن خلالها يمكن أن نحكم على محدودية الشيء سواء من حيث أنه متناهي أو غير متناهي، وبالتالي فهي صفة إن صح القول.كان نقول بان زمان المخلوقات متناهي بعكس زمن الخالق فهو دائم.

---

[1] ابن المنظور: مج4، المرجع السابق، ص409.

[2] جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 1998، ص326.

[3] جميل صليبا: ج1، المرجع السابق، ص638.

أما في "المعجم الفلسفي لـ إبراهيم مدكور فنجد أن مصطلح الزمان "Temps" يعرف على أنه وسط متجانس غير محدود، تمر فيه الأحداث متلاحقة والمدة هي جزء منه وقد يطلق على مدة معينة".[1]

مما يعني ان مفهوم الزمن عند ابراهيم مدكور هو الوسط الدي لا يعرف الاختلاف بين صوره فلها نسق واحد يجمعها او صفة واحدة وهي الكيف.

ويقال على أن "الزمان في الوجود، دخول ما هو في السيلان، الزمان يوجد فيه الآن من غير أن ينتهي أو يفنى، والزمان يلقي الموجود بالآن، فلولا الآن لما دخل الزمان في الوجود، على الوجه الذي دخله، والزمان هو المدة التي يمكن فيها الحركة والسكون، والزمان تشعر به النفس بذاتها ومع ذاتها، ووجودها قبل كل شيء تشعر به ولحظه بذهنها".[2]

أي أن الزمان هو السيلان المتدفق المتضمن للآن، والتي هي الحاضر الذي يمتد في هذا الزمان، إذا هذا الحاضر هو الذي يرسم طابع السيلان. والذي يمتد ليشكل المستقبل المجهول، بالنسبة لنا، ويفيد إلى الماضي الذي نحياه في اللحظة الحاضرة. عن طريق تذكره.

فالحاضر هو همزة الوصل (اللحظة)بين ما مضى وما هو قادم.

ومادام الماضي يحمل في الذاكرة فإن الذات العاقلة هي التي تعيه وتستشعره ونجد "من معاني فكرة الزمان في الفلسفة الحديثة أنه وسط لانهائي غير محدود شبيه بالمكان، تجري فيه جميع الحوادث فيكون لكل منها تاريخ، ويكون هو نفسه مدركا بالعقل إدراكا غير منقسم".[3]

يعني هذا أن المكان يتصف باللامتناهي والزمان له نفس السمة، مما يؤكد لنا أنهما متلازمان في تركيبة الوجود، وعلى أساس أن هذا الأخير هو سيرورة لانهاية تحدد فيها الحوادث ويكتب فيها التاريخ بدليل ما قال به "مالك بن نبي "بأن الوقت هو ثالث شرط لقيام الحضارة، وهذا التاريخ الذي يكشف عن نفسه بالتغير. مما يعني أنه تغير نسبي تدركه ذات عاقلة.

---

[1] إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، د ط، القاهرة، 1983، ص95.

[2] جيرار جهامي: المرجع السابق، ص ص، 328-329.

[3] جميل صليبا: ج1، المرجع السابق، ص637.

"وفكرة الزمان هي متضمنة "لعدة مفاهيم منها "المدة" والتي هي الغاية من الزمان والمكان إذ يقال لهذه الأمة مدة، أي غاية من بقائها، ومدة من الزمان، برهة منه والمدة طائفة تقع على القليل والكثير.

"والأبد" الدهر والجمع "أباد" و"أبود" والأبد الدائم والتأبيد التخليد وهو استقرار الوجود، في أزمنة مقدرة غير منتهية في جانب المستقبل. إضافة إلى مفهوم "الأزل" بالتحريك القدم ومنه قولهم هذا الشيء أزلي أي قديم".[1]

يعني هذا أن الزمان هو استمرارية في الوجود، هذه الاستمرارية تحمل في طياتها العديد من اللحظات منها المدة، الآن، الحين، القبل، البعد فهو شبيه بالمستقيم الدي يضم جملة من النقاط .

أما "الآن فهو عند "ابن سينا" طرف موهوم يشترك فيه الماضي والمستقبل من الزمان وعند بعضهم الآن اسم للوقت الذي أنت فيه، والآنية هي تحقق الوجود العيني من حيث مرتبة الذاتية، والحين هو المدة أي وقت مبهم سنة أو أكثر".[2]

أي أن الزمان ما هو إلا جملة من الآليات والدهور. قائم على ثلاث أبعاد الماضي الفاني، والحاضر الذي هو الآنية التي نعيشها، لكن سرعان ما تصبح ماضي مع سيرورة الزمن، أما المستقبل فمحكوم بالمجهول. إذ تتطلع إليه الذات لكنها تجهل ما يحمله.

أما (المفهوم الاصطلاحي):

إذ نجد ابن سينا يحدد لنا مضمون الزمان بقوله: "ليس كل ما وجد في الزمان فهو فيه. بل الشيء الموجود في الزمان فأولا أقسامه وهي الماضي والمستقبل وأطرافه وهي الآنات وأما ثانيا فالحركات. وأما ثالثا فالمتحركات فإن المتحركات في الحركة والحركة في الزمان فتكون المتحركات بوجه ما في الزمان. وكون الآن فيه ككون الوحدة في العدد وكون الماضي والمستقبل فيه ككون أقسام العدد".[3]

أي أن الزمان سيرورة حاملة للماضي والمستقبل كأقسام محددة لبدايته ونهايته. وأما الحاضر، فهو الآنية التي تفصل بين أطرافه.

---

[1] إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي (ابن سينا، الرازي، المعري)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1993، ص51.

[2] المرجع نفسه: ص ص، 53-54.

[3] مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 2007، ص،339.

ونجد من الناحية المنطقية نجد مبدأ عدم التناقض الذي يشكل أحد مبادئ العقل التي ناد بها أرسطو يقوم على فكرة أنه من غير الممكن أن يوجد الشيء ولا يوجد في نفس الوقت، فإما أن يوجد أو لا يوجد مما يعني لنا أن الزمان هو آنية فاصلة أو تفصل بين وجود الأشياء.

ولهذا أرسطو يرى "أن وجود الحركات في الزمان هو أشبه بوجود المعدودات في العدد وذلك أن العدد لا يتكثر، بتكثر المعدودات، ولا يتعين له موضع بتعين مواضع المعدودات ويرى أن لذلك كانت خاصية تقدير الحركات. وتقدير وجود الموجودات، المتحركة من جهة ما هي متحركة، كما يقدر العدد أعيانها، ولذلك يقول في حد الزمان:

"أنه عدد الحركة بالمتقدم والمتأخر فيها".[1]

يمكن الجزم من خلال هذا أن الزمان هو نهر متصل يمكن أن نحدده من خلال الحركات والتي تمثل معدودات. قابلة للعد من حيث الأقل، الأكثر أو البعد والقبل.

[1] جيرار جهامي: المرجع السابق، ص330.

المبحث الثاني: المفهوم الفلسفي

إن فكرة الزمان هي حقيقة حتمية نعايشها ونعيها بشكل مباشر وغير مباشر، اذ نجدان الحضارات جميعها وعلى مختلف عصورها وأزمانها لم تهمل هذه الحقيقة (الزمن)، فأدركت أهميتها في السير قدماوتحقيق الوجود وعلىهذا الاساس. ابتكرت وخلقت الأساطير والرموز لتصويرها والأدوات والوسائل لقياسها وبهذا فقد أصبحت جزءا من حياتهم اليومية. وأحد دعائم الوجود عندهم بعد البعد المكاني والمادي.

وبالتالي أصبحت دراستها والغوص في ماهيتها أمر ضروري من جميع النواحي سواء الأسطورية أو الدينية أو الاجتماعية أو الفلسفية. فما هي إذن الدلالات التي حملتها هذه الحقيقة في ظل الفلسفة؟

تعد الأسطورة بمثابة المرحلة الأولى من الناحية الفلسفية التي جسدت لنا الزمان كشيء ملموس. لكن في ظل هذا يمكن ضبط مفهوم لمصطلح الأسطورة على أساس أنها المنطلق الأول للفكر الفلسفي.

ففي الفرنسية "" Mgthé"، أما في اليونانية "Muthos" وتعني الحديث الذي لا أصل له".[1]

كما يشير "عالم الأساطير والمؤرخ **"وليم ارون تومسون"** يشيرإلى مفهومها بقول: إن الأساطير في مستواها العميق هي سرديات تقدم إجابات عن ثلاثة من الأسئلة الجوهرية، من نحن؟ من أين أتينا؟ إلى أين نذهب؟ والأسطورة على هذا المستوى هي مرادفة للدين والظاهري كما نفهمه في العادة، فقصة المسيح مثلا هي قصة تضفي معنى حياة المسيحي المؤمن".[2]

كما أن الأساطير هي تعبيرات عن أنماط بدائية تصور أوجها معينة من العالم الموضوعي إضافة إلى تصوير الوقائع النفسية، وليس إذا من هذا أكثر من الأسطورة الإغريقية. التي صورت التجربة الإنسانية الداخلية من جهة، والمجتمع والطبيعة الخارجية من جهة أخرى.

"فزفس مثلا يوصف بأنه الشخصية المركزية في الديانة اليونانية الهومرية، فزفس يرمز إلى تجربة النور والإشراق الداخلي. فإشراقه يوقد روح صفاء الفكر التي تنفذ إلى الآلهة الأخرى، بل إلى الثقافة اليونانية القديمة بزمنها، تلك الروح التي انعكست في فنهم وشعرهم وفلسفتهم".[3]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الأسطورة هي فلسفة وهمية تحاكي واقع الإنسان بكل أبعاده.

---

[1] جميل صليبا: ج1، المرجع السابق، ص79.

[2] آلان كومبس، مارك هولند: التزامن العلم والأسطورة والالعبان، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرق للطباعة والنشر، ط2، دمشق، 2008، ص119.

[3] المرجع نفسه: ص ص، 129-130.

"وبوقوفنا على مفهوم الرمزية نجد أن هناك تماثيل كثيرة تصور لنا فكرة الزمان، منها تماثيل إنسان برأس أسد يمسك بيده كرة –مفهوم شمسي– وإذا كانت تخلله حية تعض ذنبها فإنه مفهوم الأبدية، وهي رموز للزمن اللانهائي. والمعروف لدى الفرس (ديرفان) أو (كرونوس) عند الإغريق... ويدل فم السنتور المفتوح قليلا والمنكشف عن فكين ضخمين على القوة المدمرة للزمن المفترس".[1]

إذن أن الزمان في الأسطورة اليونانية هو مجسد في تماثيل، وهي تختلف عن بعضها البعض حسب الأبعاد الزمنية اللانهائية والأبدية. إذ أن هذه الأسطورة تقدم الزمان في صورة سلبية متوحشة، تشخص الزمن وكأنه كائنات متوحشة ومدمرة للكون .

وإذا أردنا الخوض في مفهوم الزمان من الناحية الاجتماعية فإننا نجد أن الزمان عند جمهور الناس هو مرور السنين والشهور والأياموالساعات، كما أن الزمان في العرف العامي هو الشيء الذي تكون فيه الحركات وتتفق وتختلف بالقبلية والبعدية.

ويقسمه الناس إلى ماض وحاضر ومستقبل وإلى أجزاء يسمونها أياما وساعات وسنين وشهور وأقسامه بالحركات كالأيام بطلوع الشمس وغروبها. والشهور بدورات القمر والسنين بدورات الشمس.

"كما يمكن حصر الزمن بالإحساس الجماعي للناس كافة، على توالي الأحداث بشكل لا رجوع فيه، هذا التوالي الذي يتجلى بتوالي الليل والنهار. وتعاقب الأيام فرض على الناس تخيل الزمن بشكل نهر جار باتجاه محدد لا عودة فيه. وبدراسة تاريخ الشعوب نجد على سبيل المثال:

"إن شعب المايا يتخيل آلهته يتناوبون في تحريك مسيرة الزمان، بحيث يمارس كل منهم سلطته خلال قيامه بنوبته، وبمقارنة مواقع الأبراج والنجوم الاثنى عشر (12) والمعروفة في حضارة البحر المتوسط وارتباطها بأيام الأسبوع السبعة، وبالكواكب السبعة "السبت Saturday" مثلا هو عيد زحل، و"الأحد Sunday" هو عيد الشمس، والاثنين "Monday" هو عيد القمر".[2]

[1] عبد اللطيف الصديقي: الزمن أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1995، ص ص، 17-18.

[2] كولن ولسون: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 159، مارس 1992، الكويت، ص11.

بهذا نجد أن الزمان يشكل موعد لإقامة الأعياد أو الاحتفالات كما نجده يحمل دلالات اجتماعية دقيقة، "فالرجل يتقدم به العمر ويغدو شيخا مؤهلا لصنع القرار وتفسير القانون، وللسنة إيقاعاتها الاجتماعية. إذ تتحدد معالم الوقت في ضوء الاحتفالات والطقوس والأعياد ومواسم الصوم، وهذه المناسبات هي التي تقوم بتعليم المجتمع وتذكيره وتوثق روابطه في حدود عمله، وتحدد له مواسم بذر الحبوب والحصاد والصيد".[1]

يمكن القول في هذا أن الزمان يشكل قياسا للعمر وللسنة كما أنه يتميز بالتوالي والتكرار على أساس أنه يعبر عن أحداث، وهو ما يتضح لنا في الواقع .

وبالاطلاع على الحضارات الشرقية القديمة، نلاحظ أن الزمان في هذه الأخيرة قد ارتبط بشكل أساسي بالظواهر الطبيعية، خاصة حركة الكواكب والأفلاك والتي على أساسها يتم تحديد أيام السنة والشهور.

وقد اختلفت التقاويم من مجتمع لآخر، فبعضها يعتمد على حركة الشمس، وبعضها يعتمد على حركة القمر، وأخرى تعتمد على النجوم.

وهو ما نجده في السنة الفرعونية.

إذ لاحظ المصريون "أنه في الوقت الذي تكون الفيضان على وشك الوصول إلى القاهرة، فإن آخر نجم يظهر في الأفق –قبيل الفجر هو نجم الكلب، الجبار الشعرى "Sirus" فبمجرد بزوغه اللامع يكون الفيضان السنوي قد بدأ كأن هذا النجم بمثابة النقطة الزمنية الثابتة ليس فقط بالنسبة للفيضان، بل لبدئ السنة الشمسية (أي التقويمية)، ذلك أنهم لاحظوا أن هذا البزوغ الشمسي اللامع لهذا النجم يتكرر كل عام. وعلى أساسه اعتبروا أن الزمن من الذي يمضي بين بزوغين متتالين لهذا النجم يؤلف طول السنة الرسمية بدولة المصرية القديمة".[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن هناك علاقة وثيقة بين الإنسان والطبيعة، إذ سمحت هذه الأخيرة للإنسان أن يستخدم ظواهرها كمقاييس، فالشهر مقياس لدورة القمر، والسنة مقياس لدورة الشمس وحدوث الظاهرة وتكررها تحدد السنة.

---

[1] كولن ولسون: المرجع السابق، ص10.

[2] إميل توفيق: الزمن بين العلم والفلسفة والأدب، دار الشروق للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982، ص33.

وبالدراسة "التي قام بها الفيزيائي "**فيستانلي جاكي**" "Jaki" نجد أن هناك نظرات مختلفة للزمن، إذ قام هذا الأخير بدراسة تفصيلية حول المعتقدات القديمة في الكسمولوجيا الخلقية، ويوضح أن نظام الحكم السلالي الصيني قد بين لا مبالاة اتجاه التقدم التاريخي، إذ أن تواريخهم الزمنية كان يعاد بناؤها مع كل سلالة جديدة".[1]

أي أن الصيغة الزمنية ذات طابع دوراني، على أساس أنه يتم بناؤها انطلاقا من ميلاد كل سلالة.

ومفهوم الزمان لم تقتصر دراسته على الفلاسفة والعلماء فقط، بل كان له بروز أول في الديانات وبالرغم ما تعدد وكثرة الأديان إلا أني اقتصرت على تناول الديانة الإسلامية، والديانة المسيحية، ونموذج من الديانة الهندية.

إذ نجد أن "العقيدة الهندية تؤمن بما يسمى: "الماهايوجا" أي السنة الطويلة ومدتها 12.000 سنة، وهي وحدة الدورة التي يكرر بعدها الزمان نفسه، وتذهب بعض الديانات إلى أن الزمان دورة تقود مجددا إلى مالا نهاية ولا تعني أبدا، تكفل الميلاد الجديد وحياة المستقبل على الأرض ولعل هذا هو السبب الذي يفسر لماذا كان إنسان العصر الحجري القديم يدفن عادة في وضع الجنين، فربما كان يوضع في هذا الوضع الجنيني في رحم الأرض انتظارا لميلاد جديد".[2]

مع هذه العقيدة نجد أن الزمان ذو طابع دائري، فهو دورة متكورة تبدأ من الميلاد ثم نمو ثم الموت ثم العودة لميلاد جديد، وهي حركة دائرية لا نهائية وبالتالي يمكن أن نقول أن الزمان له طابع الخلود أو بالأحرى هو حامل صفة الديمومة التي قال بها بعض الفلاسفة وعلى رأسهم برغسون. ولكنها تحمل صفة الدورانية وليست الخطية.

أما فيما يتعلق بالديانة المسيحية فإننا نجد أن الرؤية المسيحية للتاريخ قد قامت على ثلاثة مفاهيم محورية ونعني بها مفاهيم الزمان، الصيرورة، والغائية والمرتبطة ببعضها البعض.

إذ ينظر الكثير من الباحثين إلى مفهوم الزمان في المسيحية على أنه مفهوم مضطرب ويستشهدون على ذلك بالمفارقة المسيحية المشهورة "ألا وهي ذهابها من جهة أن خلق آدم الذي أخطأ فأصبح مكبلا

[1] بول ديفز: التدبير الإلهي (الأساس العلمي لعالم منطقي)، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد للتوزيع والنشر، ط1، دمشق، 2009، ص37.
[2] المرجع نفسه: ص13.

هو وذريته بالخطيئة حتى جاء المسيح أو آدم جديد فحقق الخلاص للإنسانية، وذهابها من جهة أخرى إلى أن الله خلق في البدء كل شيء في المسيح وهو ما يعني أنه خلق الخطيئة فيه، كما لا يفرق الكتاب المقدس بعهديه بين الزمان التاريخي والوقت الإلهي، أو السرمدية (الأزلية، الأبدية معا)".[1]

يمكن أن نفهم من هذا أن فكرة الزمان تتحدد في أن لها بداية والتي تبرز في مجيء أو بعث المسيح.

وما يمكن ملاحظته على هذه الديانة بعهديها القديم (اليهودية)، والجديد (المسيحية)، هو تغير النظرة لمفهوم الزمان.

إذ تم الانتقال من الفهم ذي الطابع الدائري التكراري المرتبط بالأساس بظواهر الطبيعة ذات الحركات الدائمة، إلى الفهم ذي الحركة أو المسار المستقيم الذي له بداية ونهاية، اي تغير النظرة لفكرة الزمن ككل بعدما كان مجسدا أصبح نقطة حكم على الاحداث.

وهو "ما نجده في آيات الكتاب المقدس، التي تشير إلى أن فكرة الزمان مرتبطة بالإله، إذ تقول "أنا هو الألف والياء، البداية والنهاية الأول والآخر"".[2]

أي أن فكرة الزمان هي الأخرى من بين الأشياء التي خلقها الله، إذ هو متناهي، والله ليس بمتناهي، فالزمان ذو سمة خطية، تحمل في طياتها تتالي للآنيات في حركة مستقيمة لا رجعة فيها.

وهو ما تؤكد عليه فكرتهم "ثمة خط مستقيم يحدد مسيرة البشرية من الخطيئة الأولى إلى التوبة النهائية".

لذلك يمكن أن نقول عن هذه الحركة المستقيمة أنها حركة فريدة، أي ليست بها حوادث متكررة، وهذه الخطيئة مركزها المسيح الذي يعطي لكل لحظة زمنية أهمية "الآن وقت القبول". "اليوم يوم الخلاص" فبمجيء المسيح بدأ العالم وينتهي.

وعلى هذا فإن التطلع المسيحي هو أخروي متهجه نحو النهاية، مما يؤكد حقيقة مسار الزمن.

[1] زينب محمود الخصيري: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1992، ص39.

[2] كولن ولسن: المرجع السابق، ص16.

أما فيما يخص الدين الإسلامي فنجده هو الآخر قد تناول فكرة الزمن في العديد من المسائل على أساس أنها ملازمة للعديد من الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالفرد والمجتمع على حد سواء، والتي تتجلى في جملة من الأفعال المتعلقة بالفرد المسلم.

كالصلاة، الصوم، الحج.

وارتباط الزمن بهذه الأخيرة دليل على قدسية الوقت[1] وليس أدل على هذا من قوله تعالى " **الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ ۚ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمْهُ اللَّهُ ۗ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ۚ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ** ".[2]

ونجد كلا من **القرآن الكريم والسنة النبوية** قد تناول موضوع الزمان بدلالات عدة ففي القرآن الكريم قد وردت فكرة الزمان على مستويين، المستوى الاصطلاحي، والمستوى الفلسفي (النظري)، ففي "الجانب الاصطلاحي نجد أن فكرة الزمن لم ترد بالنص وإنما وردت ألفاظ دالة عليها كالدهر، الحين، الآن، المدة، اليوم، الأجل، الأمد، السرمد، الخلد، الوقت، العصر".

إذ وردت كلمة "الدهر" بمعنى الدهر المهلك لقوله تعالى: " **وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ ۚ وَمَا لَهُم بِذَٰلِكَ مِنْ عِلْمٍ ۖ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ**".[3]

في ظل هذا يمكن أن نقول أن كلمة الدهر تدل على الزمن الطويل.

-أما لفظة "الوقت" فقد وردت بمعنى مقدار من الزمن، أو الشيء المقدر في المدة، وموقوت بمعنى محدود لقوله تعال: " **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا** ".[4]

أما لفظة "السرمدية" فقد وردت بمعنى الزمان الدائم الذي لا ينقطع لقوله تعالى " **قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِن جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَٰهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُم بِضِيَاءٍ ۖ أَفَلَا تَسْمَعُونَ** ".[5]

---

[1] ابراهيم العاتي: المرجع السابق، ص 58.

[2] سورة البقرة، الآية 167.

[3] سورة الجاثية: الآية 24.

[4] سورة النساء: الآية 103.

[5] سورة القصص: الآية 71.

كذلك لفظة "الخلد" فقد وردت بمعنى السرمد أي البقاء لقوله تعالى: " **ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ** ".[1]

أما لفظة "المدة" فقد وردت بمعنى القطيعة أو جزء من الزمان، قلت أو كثرت لقوله تعالى: " **فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ** ".[2]

أما لفظة "اليوم" فقد وردت بكثرة في القرآن الكريم وهي تحمل عدة دلالات منها يوم القيامة، يوم البعث، وهي تعني زمنا مقدرا.

لقوله تعالى: " **الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَٰنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا** ".[3]

أما في" المستوى الثاني وهو المستوى النظري الفلسفي، إذ نجد التقسيم الذي قدمه الفلاسفة المسلمين للزمان من حيث أن هناك زمان مطلق، وزمان طبيعي.فمن خلال "مفاهيم السرمد والخلود والدهر الذي يعني بها الزمان المتطاول الذي ليس له بداية ولا نهاية والذي يرتبط بمفهوم الألوهية ارتباطا وثيقا، يمكن أن نستنتج معنى الزمان المطلق الذي لا تحده حركة ولا يرتبط بالعدد أو الحساب.

أما معاني الليل والنهار واليوم والشهر والساعة نستطيع أن نتصور من خلالها معنى الزمان الطبيعي".[4]

يمكن القول في هذا أن الزمان في القرآن الكريم مرتبط بوجود الله، فهو يتسم بصفة السرمدية واللانهائية من جهة ارتباطه بخلق الكون، ومن جهة أخرى هو زمان في سيرورة خطية منظمة للآنيات والشهور والأيام التي لا يمكنها أن تتكرر.

وبالغوص في تفسير الآيات القرآنية نجد الآراء تتضارب حول "فكرة الخلق".

---

[1] سورة يونس: الآية 52.

[2] سورة التوبة: الآية 04.

[3] سورة الفرقان: الآية 59.

[4] إبراهيم العاتي: المرجع السابق، ص62.

إذ "الآراء فيها تنقسم إلى قسمين الأول يرى أن "خلق العالم والزمان" كان من العدم وهو موقف المتكلمين وبعض الفلاسفة كالكندي، والثاني يرى أن الآيات التي أشارت غلى الخلق في القرآن. تدل على أن هناك وجودا قبل هذا الوجود وزانا قبل هذا الزمان وبالتالي يكون العالم والزمان قديمين".[1]

أي أن العالم والزمان ملازمان لوجود الله. ويستحيل الفصل بين فكرة وجود الله ووجود العالم الذي بدوره متضمن للزمان. أي أن الزمان مطلق وهو أزلي بأزلية الله.

"أما عن الأحاديث النبوية التي أشارت إلى فكرة الزمان فهي كثيرة فنجد قوله صلى الله عليه وسلم: "**إذا اقترب الزمان لم تكد رؤيا المسلم تكدب** ".

ويقول ايضا: لا تقوم الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر، ويكون الشهر كالجمعة، وتكون الجمعة كاليوم، ويكون اليوم كالساعة، وتكون الساعة كاحتراق السعفة" رواه ابن حنبل.[2]

يمكن القول أن هذه الأحاديث تدل على حلول واقتراب نهاية الدنيا. وحلول الساعة كذلك تدل على زمنية الزمان وقدمه، كما ان وحداته ثابتة ففي المستقبل يقصر، والحاضر يمتد، والماضي يفنى.

"كذلك نجد أن فكرة الزمان قد وردت بمعنى الدهر، ففي الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم: "**لا تسبوا الدهر، فإن الله هو الدهر**" رواه البخاري.

وفي الحديث القدسي جاء قوله "يؤذيني ابن آدم، يسب الدهر، وأنا الدهر، بيدي الأمر، اقلب الليل والنهار" رواه البخاري.

والملاحظ أن العرب قد ميزوا بين الزمان والدهر، فالزمان عندهم محدد بفصل من فصول السنة أو بضع شهور بينما الدهر، لا ينقطع، والدهر يطلق على الزمان المتطاول الذي لا تكاد تكون له نهاية، لا من أوله ولا من آخره بينما الزمان محدد ببداية ونهاية".[3]

---

[1] إبراهيم العاتي: المرجع السابق، ص62.

[2] المرجع نفسه: ص65.

[3] المرجع نفسه: ص 67.

يمكن أن نفهم من هذا أن الزمان هو مخلوق خلق الله تعالى، وهو جزء من الدهر، الذي هو سيرورة أبدية، هذا الزمان هو جملة من الآنيات، وله بداية ونهاية محددة ،في حين ان الدهر هو غير متناهي (الله).

وخلاصة القول أن القرآن الكريم والسنة النبوية يمكن اعتبارهما منبعا أساسيا يمكن اللجوء إليه في فهم حقيقة الزمان.

ويمكن أن نحدد جملة من المفاهيم الدقيقة ذات الطابع الفلسفي لهذا المفهوم. والتي حددها العديد من الفلاسفة بدءا من العصر اليوناني إلى غاية العصر المعاصر، وقد اقتصرنا على بعض الأسماء اللامعة في سماء الفلسفة من العصر اليوناني حتى العصر المعاصر ومن بينهم نجد **هيراقليطس**:

إذ "ذهب هذا الأخير إلى القول أن هذا العالم هو واحد للجميع لم يخلقه إله أو بشر، ولكنه كان ممتد الأزل، وهو كان وسوف يكون إلى الأبد نارا حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب فمبدأ الأشياء كلها، ومنتهاها، ليس مخلوقا لإله أو لبشر، وإنما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغيير وهي النار".[1]

يمكن أن نفهم من هذا أن الكون ولد نارا وسينحل إلا نار من جديد. وفي عصور متوالية أي أن النار خالدة وهي تتبدل وتتجدد لكنها لا تنقطع أو تزول، هذا التبدل الذي تتميز به هذه النار هو يمتد إلى كل ما هو موجود في الكون، إذ لا شيء ثابت سواء في الكون أو في العقل أو النفس، فكل شيء متغير من حالة إلى أخرى وبالتالي سيرورة التغير.اي ان كل شئ يعود في اصله الى النار.

وعلى حد تعبيره "لا أحد يستحم في النهر نفسه مرتين"، لماذا لا يمكن الاستحمام في النهر مرتين؟ يمكن أن نقول في هذا أن مياه النهر لا تتوقف عن الجريان أولا، ثانيا نحن في حد ذاتنا نهر دائم الجريان لا يعرف الانقطاع مما يبرز لنا هنا صفة الديمومة، المرتبطة بالزمن، وبالتالي فنحن في حركة مستمرة وتغير دائم.

كما يعتبر أن كل شيء موجود أو غير موجود لأن كل شيء في سيلان دائم أي أن عملية تغير العالم بشكل دائم توضح لنا فكرة الزمن، أو الديمومة.

مما يعني هذا أن الزمن في نظر هيراقليطس ليس مفهوما أجوفا أو تصورا مجردا بل هو قدرة على التغير تساير الكونفي كل جوانبه.

[1] أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، طبعة جديدة، القاهرة، 1998، ص62.

ونجد "**أرسطو**" هو الآخر من بين فلاسفة اليونان الذين بحثوا في حقيقة الزمن.

وأول ما يبتدئ به هو البحث عن الطبيعة الخفية والغامضة للزمان، وعن حقيقة وجوده إذ يقول: "إن بعض الأدلة الخاصة تبعث عن الاعتقاد أن الزمان لا يوجد، وإن وجد فبشكل غامض ومتوهم لا يكاد يدرك فالشيء الموجود يجب أن يكون جميع أجزائه أو بعض منها موجودة، والزمان جزء منه قد كان، والآخر سوف يكون، أما الآن فليس جزءا من الزمان لأن جزء الشيء يصلح لأن يكون مقياسا لكل الذي هو مجموع الأجزاء والزمان ليس مجموعا للآنات".[1]

بمعنى أن الزمان يتألف من آنات قد حدثت أي في الماضي، أو هي على وشك الحدوث في المستقبل أما الحاضر فهو يشكل الحد الفاصل بين الآنات، أي بين الماضي والمستقبل فالآن هو نهاية فترة ماضية وبداية فترة آنية جديدة (حاضرة).

كما يربط الزمان بالحركة إذ يقول: "الزمان مقدار الحركة من جهة المتقدم والمتأخر" ويشرح هذا التعريف "فيقول: إن الزمان ليس إذن الحركة، ولكنه لا يقوم إلا من جهة أن الحركة تتضمن المقدار (العدد) والدليل على هذا أن العدد يسمح لنا بالتمييز بين الأكثر والأقل، والزمان يسمح بالتمييز بين الأكثر والأقل في الحركة، فالزمان إذن نوع من العدد ولكن العدد يفهم بمعنيين، فهناك العدد بمعنى المحدود والقابل للعد، وهناك العدد كوسيلة للعد، ووسيلة العد والشيء المعدود متمايزان [2]

أي أن هناك العدد الموضوعي، وهو جملة الأشياء المحسوسة القابلة لأن تعد أو تحدد من ناحية المقدار، وهنالك الفكرة التي يكونها العقل وبها تعد الأشياء التي هي قابلة لأن تعد. مما يعني ان الزمان هو فكرة مجردة مثل الحركة فهما متداخلان في تسيير الكون.

ويؤكد "على أن الزمان كم متصل ينقسم إلى ما لانهاية ونشأته الامتداد المكاني المتصل أو الخط فالخط ينقسم إلى ما لانهاية وليس له حد أصغر، إذ لا يجوز أن نعتبر النقطة جزء الخط، لأن أي خط يمكن أن ينقسم إلى خطين وهكذا باستمرار".[3]

---

[1] إبراهيم العاتي: المرجع السابق، ص78.

[2] عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1973، ص61.

[3] أميرة حلمي مطر: المرجع السابق، ص291.

أي أن الزمان يستحيل تصوره منعزلا عن المكان فهما ثنائية متصلة لانهائية.

ويحدد لنا أرسطو خصائص الزمان "في أنه لا متناهي من طرفيه، وهو أساس الحركة فلو انعدم الزمان لانعدم القبل والبعد، ولم يكن لنا سبيل إلى عدم الحركة أو قياسها، ومن خصائصه أيضا أن يشتمل على جميع الموجودات المتحركة وهي الكائنات الموجودة في عالم الطبيعة. أما الموجودات الأزلية أي المفارقة للمادة فهي خارجة عن الزمان، والدليل على ذلك عند أرسطو أن الزمان لا يؤثر فنيا".[1]

أي أن الزمان مرتبط فقط بما هو موجود وواقعي حسي، والتي تكون في حالة حركة إذ أن الزمان ليس هو الحركة، وهذا لأن الحركة منها السريع والبطيء. أما الزمن فهو تراتب منتظم في آنيات مقدمة مؤخرة كما أن هنالك متحركات بطيئة تتحرك قليلا في زمن طويل، وهناك متحركات سريعة والتي تتحرك بسرعة في زمن قليل، وبهذا فإنه يمكن القول أن الزمن هو شرط الحركة. وان ارسطو يؤكد عاى الزمن الموضوعي .

أما علاقة "الزمان بالنفس فإن أرسطو يؤكد أن وجود الزمان أو إدراكه مرتبط ارتباطا وثيقا بوجود النفس، فلو لم توجد النفس. ولاسيما القوة الإدراكية منها. لم يوجد شيء من شأنه أن يعد فانعدام الزمان الزمان الذي وصفناه بعدد الحركة، أما حامل الزمان فهو الحركة، فيمكن أن توجد أبدا وأزلا حتى ولم لم يوجد الزمان، فكانت بهذا الحركة المعنى الأساسي الموضوعي للزمان، بينما الزمان فهو المقياس الذاتي إذ يمكن أن يتلاشى هو دون أن تتلاشى هي".[2]

يمكن أن نقول أن نظرية أرسطو في الزمان له جانبان، جانبا موضوعي يرتبط بفكرة الحركة بشكل أساسي أي بكل ما هو محسوس، على أساس أن الأشياء اللاحسية لا تخضع للزمان. وجانب ذاتي يرتبط بالنفس والشعور، مما يعني أن وجود الزمان يتطلب حضور النفس الواعية المدركة للعدد والمقياس. ومادامت الحركة قديمة فإن الزمان يتصف بالقدم، وبالتالي فإن أرسطو يقدم الجانب الموضوعي الحسي على حساب الجانب الذاتي فهو زائل عكس الموضوعي فهو دائم يتضمن الزمن في كل جوانبه، وبهذا يمكن أن نقول أن أرسطو ينادي بالزمن الحسي.

[1] ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس إلى أفلوطين)، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991، ص114.

[2] المرجع نفسه: ص115.

وبالإطلاع على **العصر الوسيط** نجد "**القديس أوغسطين**" هو الآخر قد كان من أكثر الفلاسفة الذين تناولوا باهتمام مشكلة الزمان، إذ وضعها محل تساؤل فيقول: بأن روحه تحترق "تحترق من أجل معرفة الزمن، ويتوسل إلى الله كي يلهمه معرفته وليس ذلك مجرد فضول تافه، فهو لا يستطيع العيش دون أن يعرف ماهية الزمن، وتعلن جميع الأديان الغربية أن الله أزلي، لكن كلمة أزلي لها معنيان مختلفان، فمن ناحية تعني أن الله قد وجد في زمن غير محدد في الماضي، وسوف يستمر في الوجود لمدة لانهائية في المستقبل، أو قد تعني أن الله خارج الزمان تماما، ونجد القديس أوغسطين قد أخذ بالمعنى الثاني عندما أكد أن الله قد خلق العالم. ومع الزمن وليس في الزمن".[1]

يمكن أن نفهم من هذا أن الزمن جزء من العالم الفيزيائي، أي ارتبط بكل ما هو محسوس وأن هنالك زمانان زمان إلهي أزلي غير نهائي. في حين أن الزمن المخلوق هو له بداية ونهاية والمرتبط بالأساس بكل ما هو موجود، وبالتالي فالزمن كبقية الاشياء أو الموجودات مخلوق ومحدد.

ويحدد "لنا مراحل الزمن والتي بدأت أيام الخلق الستة كما سجلها سفر التكوين1-من خلق آدم ونمتد إلى نوح عليه السلام.2-من نوح عليه السلام إلى إبراهيم،3-من إبراهيم إلى داوود عليه السلام، 4-الأسر البابلي، 5-من الأسر البابلي إلى تجسيد المسيح، 6-تجسيد المسيح إلى العصر الحاضر. وسيأتي عصر سابع وهو عصر راحة الإنسان السماوية مع الله".[2]

يمكن أن نستنتج من هذا أن القديس أوغسطين يستنكر فكرة الأبدية، يرى أن كل شيء فان ولا شيء خالد كما قال البعض. وفناءه هو ما تحدده لنا هذه المراحل. زمن يأتي وزمن يضمحل دون عودة.

وحسب "أوغسطين أن الزمان يختلف في نقطتين أساسيتين الأولى هي "الآن" اللحظة الحالية.والثانية شعورنا بجريان الزمن وتدفقه من الماضي غلى المستقبل. إذ يقول: "الزمن كالنهر صنع من حوادث تحصل، وتياره جارف وكل ما يحدث فيه يزول منجرا بمجرد حدوثه".[3]

أوغسطين في ظل هذا يعطي النظرة التشاؤمية للزمن، إذ هو بمثابة النهر الذي يأخذ كل ما وجد في طريقه. تيار جارف، لا يمكن لأحد أن ينفلت منه.

---

[1] بول ديفز: المرجع السابق، ص39.

[2] كولن ولسن: المرجع السابق، ص17.

[3] عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص128.

ويؤكد لنا هذا أيضا بقوله: "نحن نضيق ذرعا بالزمان، لأننا نشعر بأنه لا يسير إلا في اتجاه واحد، ولا يقبل الإعادة بأي حال من الأحوال، ولا سبيل إلى محوه أو القضاء عليه وربما كان أقسى ألم يعانيه الإنسان هو ذلك الألم المنبعث في استحالة عودة الماضي وعجز الإنسان في الوقت نفسه عن إيقاف سير الزمان! حقا إن الزمان ينتزع منا رويدا رويدا كل ما سبق له أن منحنا، ولكن تجربة الشيخوخة الأليمة كثيرا ما شعر الذات البشرية في حدة وقسوة ومرارة بأنه هيهات للمفقود أن يعود!" .[1]

بهذا يمكن القول أن كل تجربة من حياتنا تدعونا أو تذكرنا بالفناء، فعدم حسن استغلال الوقت يدفع بنا إلى القول أن الزمان ينتزع منا شخصيتنا في كل لحظة ويصبح الماضي مجرد ذكريات.

ويؤكد على حقيقة الزمن قائلا:"الزمان –كالموت– حق على كل حي فهو يعمل عمله في كل موجود، وهو ينخر كالسوسة في باطن كل كائن محدود ! ولكن غيرنا من الموجودات –تحسن الخط– أعجز من أن يستشعر وخز الزمان، فهي تنعم بسعادة هيهات أن يعرفها الإنسان. بينما يبقى ابن آدم طوال محياه يتحسر على الماضي ويتلهف على المستقبل دون أن يكون في وسعه يوما أن يقبض على الحاضر يجمع يديه".[2]

مما يعني هذا أن الزمان متغلغل في الوجود، يدركه الإنسان ويستشعر به، فأبعاده الثلاثة موجودة في الذهن إذ المستقبل ممثل في الانتظار. لكن الإنسان يسعى ويتلهف دوما إلى بلوغه دون أن يحسن استغلال حاضره، المرتبط بالانتباه أما الماضي فالإنسان يعيش دوما في تحسر عليه، فهو زائل لكن صوره مرسومة في الذاكرة مما يعني هذا أنه يستحيل قياس الماضي والمستقبل لأن كل منهما عدم، كذلك الحاضر فهو مجرد لحظة آنية يعيشها الإنسان سرعان ما تذهب. وبالتالي فادراك الزمان مرتبط بالذات العاقلة.

كما يمكن القول أنه لا وجود لثلاثة أزمنة ماضي حاضر ومستقبل. بل هناك حاضر الماضي، حاضر الماضي، وحاضر المستقبل. على حد تعبير أوغسطين.

ويقول أنه "من الخطأ القول بوجود ثلاثة أزمنة. الماضي، الحاضر، المستقبل. ويكون الأصح أن نقول: في الكون ثلاثة أزمنة، حاضر الماضي وحاضر الحاضر وحاضر المستقبل وهذه الطرق الثلاث موجودة في عقلنا

[1] زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة والنشر، دط، القاهرة، ص76.

[2] المرجع نفسه: ص78.

ولا أرى لها وجودا إلا فيه. فماضي الأشياء الماضية هو الذاكرة وحاضر الأشياء الحاضرة هو الرؤية المباشرة، وحاضر الأشياء المستقبلية هو الترقب (الانتظار)" .[1]

أي أننا نعيش في الزمن الذي هو الآنية (الحاضر) لكن الزمن الماضي نعيشه في ذاكرتنا لأنه عدم ويستحيل أن يعود. كذلك المستقبل هو مجهول ولا نملك إلا انتظاره ،مما يعني ان حياتنا هي لحظات فانية الواحدة بعد الاخرى.

"ويؤكد أن الزمان مرتبط بالله إذ يتساءل عن الوقت ويرى أنه لا يوجد وقت لم يصنع فيه الله شيئا. لأنه هو الذي صنع الوقت عينه وليس من وقت يتساوى مع الله في الأزلية. لأنه دائم الوجود، ولو كان الوقت دائم الوجود لبطل أن يكون وقتا. فما هو الوقت إذا؟ إن لم يسألني أحد عنه أعرفه، أما أن أشرحه فلا أستطيع، ومع ذلك أؤكد بجسارة، أنه لو لم يكن شيء ينقضي كما كان وقت يمضي، ولولا الماضي لما كان مستقبل ولولا الماضي لما كان حاضر".[2]

أي أن الوقت هو محدود لارتباطه بالموجودات، إذ يمكن للإنسان أن يحس به ولكن إذا طلب منه تفسير معنى الوقت، يجد نفسه يجهل حقيقة هذه الكلمة. ومع هذا نجد أوغسطين يؤكد أن كلا من الماضي والمستقبل يستحيل قياسهما لأنهما عدم لا نستطيع الحكم عليهما بالقيمة أو بالطول.

وبهذا يمكن القول أن فلسفة القديس أوغسطين هي فلسفة وجود. إذ أن الزمن يتسم بالديمومة، هذه الأخيرة التي تحمل في طياتها كل ما هو سلبي أي تدل على الفناء لكل ما هو موجود، وبالتالي فالوجود الحقيقي هو الوجود المتحرر من الزمان هذا الزمان الذي نشعر بأنه متجذر في طبيعتنا ونحس بأنه ملازم لوجودنا.

وهو ما يؤكد قوله في مدنية الله: "ما إن يبدأ في التواجد في هذا الجسم الذي عليه أن يموت. فإنه لا يحدث لنا شيء إلا ويؤدي للموت، إن زمن الحياة الحالية (على الأرض) ليس إلا عدوا نحو الموت لا يسمح فيه لأحد أن يتوقف أو أن يبطئ خطاه لأن الجميع متعجل بنفس السرعة ومندفع إلى نفس النهاية".[3]

---

[1] أوغسطين: الاعترافات، نقلها إلى العربية الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق للطباعة والنشر، ط4، بيروت، 1991، ص254.

[2] المرجع نفسه: ص249.

[3] زينب محمود الخضيري: المرجع السابق، ص54.

مارتن هيدجر هو الآخر أيضا قد اهتم بالبحث في فكرة الزمان وعلاقتها بالوجود، ويعتبر أن الزمان هو المصدر الذي تصدر عنه الآنية أي أنه لا يمكن فهم الوجود في حد ذاته وأبعاده إلا في إطار الزمان.

ويؤكد "بقوله: "الزمان إطار يجول فيه الوجود، أو بالأحرى هو إناء يحتويه"".[1]

بمعنى أن كل ما هو موجود من أشياء، أو كائنات فهي تدور في فلك زمني يحدد وجودها الممتدمن الماضي إلى المستقبل، فالإنسان هو كائن متزمن تحكمه أبعاد الزمان الثلاث الماضي-الحاضر- المستقبل. ولا يحيا إلا في ظل هذه الأبعاد، وعلى حد تعبيره أيضا فإن "الزمانية هي جوهر الوجود، والزمانية بطبيعتها تجاذبية، وانجذاب هي تخارج أصلي، إن المستقبل والماضي والحاضر هي انجذابات "Ekstasien" الزمانية، والعنصر الأهم والأول. فيها هو المستقبل، ولكن حيث أن الموجودات هناك هو موجود –باتجاه- الموت، فإن المستقبل الحقيقي ينكشف باعتباره محدودا وأن الزمان الحق محدود".[2]

أي أن الزمانية هي حركة تدفع المستقبل لأن يكون ماضيا، فهي تجاذبية من حيث أنها تستحضر المستقبل هذا المستقبل الذي يمثل العنصر المهم فيها، لكنه محدود بالموت إذ أن الإنسان في ظل هذا السيل الزماني يعيش دوما حالة قلق اتجاه وجوده، والذي تكون نهايته الموت، وعليه فإن الدزاين (الإنسان) من حيث هو وجودي زماني هو بعد منفتح في كل لحظة ويفسر زمانه انطلاقا من علاقاته وأعماله. وباعتباره ملقى في العالم فزمانيته محدودة متناهية، محكوم عليه بالموت.

وعلى حد تعبيراته كذلك إن هنالك علاقة عكسية وتحديدا متبادلا بين الزمان والوجود، فمادام الزمن وجودي، والوجود زماني، فإن الزمن هو زمن الحدث وهو يتجدد بتجدد الوقائع الحاصلة في الكون، وبالتالي فهو مثل المكان متغلغل في الوجود، وبالتالي فالذي يحدد وجودنا هو الزمان وليس المكان.

وفي ظل هذا يمكن تحديد أبرز النقاط في تقابل الزمان والمكان.

إذ أن الزمان يتسم بالديمومة والتعاقب والتوالي والحركية والصيرورة. والتغير في حين أن المكان يتصف بالامتداد والتجاوز والتتالي، والسكونية والكينونة والثبات.

---

[1] عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، المرجع السابق، ص40.

[2] م بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوروبا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العدد 165، الكويت، سبتمبر1990، ص226.

أما في علاقة "الزمان بالكينونة فحسب **هيدجر** أن الزمان صفة لما هو كائن أو معيار ننطلق منه لنفاضل بين مناطق الكينونة –الزماني مضاد للازماني أو للأزلي– فعلى العكس فإن فكرة الكينونة ذاتها المفكرة تحت أفق الزمان، والتي توضع بعلاقة مع نمط محدد منه هو الحاضر".[1]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الوجود الإنساني يحدد بالزمان الذي هو جوهر الوجود. وليس بالأزلية، وكينونة هذا الأخير محدد بالحاضر الذي هو الآنية التي تربط أطراف الزمان وهو ما يؤكده لنا "قوله: "الزمان هو ما يتحول ويتنوع".[2]

ويؤكد هيدجر "أن الموضوع ليس البحث عن أصل الزمان في مكان آخر غير أنفسنا في هذه الزمانية التي هي نحن كما يؤكد أن المقصود ليس تحديد الزمان ككائن، بل تحويل السؤال من **ما هو الزمان؟** إلى السؤال من **هو الزمان؟** أي أن نسأل إذ لم نكن نحن أنفسنا الزمان، لأن هذه هي الوسيلة الوحيدة "كي نتكلم زمانيا عن الزمان" عوض أن نؤقنمه ككائن مختلف عنا ويعطى هوية تنكر تماما سيرته الزمانية".[3]

أي أن الدزاين من صفاته هو أنه واعي. هذا الوعي الذي يسمح له بأن يكون علاقات مع العالم الخارجي من جهة، ومع ذاته من جهة أخرى، إضافة إلى هذا أنه مركب من وحدة تحكمها ثلاثة أبعاد (الماضي.الحاضر.المستقبل). ومن خلال هذه الأبعاد يخرج عن ذاته ويتصل مع العالم الخارجي بواسطة علاقاته، وانجازاته، مما يجعل له خاصية أساسية أنه كائن متزمن. وبالتالي الزمانية يمكن تعريفها بأنها المعنى العميق للكائن الذي هو الدزاين (الإنسان).

---

[1] فرانسوا داستور: هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للطباعة، ط1، بيروت، 1993، ص5.

[2] المرجع نفسه: ص20.

[3] المرجع نفسه: ص22.

المبحث الثالث: المفهوم البيولوجي لفكرة الزمان.

إن الكائن الحي هو كائن زماني إذ أنه يولد. وينمو. ثم يموت، أي أنه في تغير مستمر، هذا التغير نابع من ذاته فهواذنلا يحتاج إلى قوة خارجية ليتغير مثل الأشياء المادية.

اد نجد في هذا ان بعض التجارب العلمية قد اثبتت أن الجسم البشري مزود بساعات خفيفة لها عقارب تقوم بتنسيق الوظائف المختلفة، لكل عضو من أعضاء الجسم والتي تصل إلى أكثر من خمسين (50) وظيفة يؤديها جسم الإنسان وفق نظام زمني إيقاعي ومن هذا القبيل نجد إفرازات الجسم المختلفة التي تختلف في إفرازاتها في الليل والنهار. إذ أن إفراز الغدد يرتفع في الصباح حتى يصل أقصاه في النهار. كما أن نسبة السكر في الدم تكون في أعلى درجة صباحا وتكون في أدنى درجة لها مساءا.وعليه يمكن ان نتساءلهل يمكن القولبوجود زمن بيولوجي؟ وهل يمكن الجزمبان الكائنات الغير عاقلة تمتلك حسا زمانيا مثل الانسان؟

في ظل هدا نجد أن "للكائنات الحية والإنسان في مقدمتها وظائفها البيولوجية وفق نظام زمني. وكمثال عن مظاهر الزمن عن الإنسان نجد حلول النوم وفق وقت معين، إضافة إلى مواعيد الأكل والعمل. والراحة بالإضافة إلى ظاهرة التنفس التي هي الأخرى ظاهرة دورية. كما نجد درجة الصفاء الذهني التي تبرز عند بعض الناس في أوقات محددة. وفي غيرها في يصيب الذهن التبلد والكسل".[1]

هذا يبين لنا على أن الزمن البيولوجي متجذر في ذات الإنسان فهو زمن داخلي بدرجة أولى ثم أنه زمن أنطولوجي موضوعي يبرز من خلال وظائف الإنسان البيولوجية ونلاحظ "من جهة أخرى الزمن البيولوجي عند الطيور إذ أن هذه الأخيرة تتخذ الشمس هاديا لحركتها وطيرانها، فمثلا صياح الديك وزقزقة العصافير في مواقيت محددة. كما أنها تعود إلى أعشاشها بعد أن تكون قد تزودت بطعامها. كما نجد الطيور المختلفة في هجرتها في فصلي الربيع والخريف تهتدي أثناء رحلاتها الطويلة بالتوقيت النجمي ليلا. وبالتوقيت الشمسي نهارا. ونلاحظ من هذا القبيل أيضا النحل والأسماك مثل ثعابين السمك التي تعيش في نهر النيل وتهاجر إلى البحر المتوسط صيفا".[2]

[1] أميل توفيق: المرجع السابق، ص108.

[2] عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص156.

يمكن أن نعتبر أن دورة النور والظلام تشكل أهم مرجع زمني للكائنات، يضاف إلى ذلك الدورات الشهرية والسنوية، وتأثيرها عليها. لدرجة أنه أثبت علميا أن بعض الحيوانات تنشط لدورة معينة وتستريح لأخرى، وهو ما لوحظ على السنجاب الطائر. إذ أنه ينشط بعد حلول الغسق بزمن قصير ويستريح أثناء النهار. كما تظهر لنا الدورات السنوية بوضوح في الطيور (نمو الريش. وضع البيض. الهجرة). مما يؤكد لنا ان الكائنات غير العاقلة مثلها مثل الانسان تسير وفق سكة الزمن.

كذلك ما نلاحظه من الحشرات إذ يحكمها إيقاع زمني محدد من ناحية فترة التغذية. اللقاح (النحل).

أما فيما يتعلق بآلات ضبط الزمن البيولوجي فقد قسمت بطرق مختلفة وهو ما نجده عند العالم ""بيتندري 1958" إذ ميز بينها.إيقاعات حرة مثل تغير لون الكائن وارتباط هذا التغير بالتغير الزمني الدقيق.والفترات الزمنية المتقطعة والتي تحسب بواسطتها توقع حدوث عمليات بيولوجية فمثلا خروج العذراء الحشرة، يحد في وقت معين من اليوم.ضبط الوقت المستمر عن طريق المشاهدة، مثل: مشاهدة النحلة وهي تتجه في الاتجاه صوب الشمس وملاحظة الاتجاهات المعينة نحو الشمس في مسارها نحو الأزهار. أو في رجوعها للخلية يعرف الزمن البيولوجي".[1]

بمعنى أن الزمن البيولوجي يتسم بالدورية، من حيث أن مدة الحياة تشكل دورة كاملة عند كل الكائنات سواء الإنسان أو الحيوان أو النبات فالإنسان يولد ثم ينمو ثم يموت. كذلك هجرة الطيور عبر الفصول. إضافة إلى تغير حال الأشجار والنباتات من فصل لآخر.مما يعني ان الزمن لا ينحصر في تحديده على الانسان فقط بل هو ممتد الى الكائنات الاخرى ،فهو بمثابة القوة الحيوية التي تسمح لها بالحفاظ على بقائها .

[1] إميل توفيق: المرجع السابق، ص ص، 116-117.

المبحث الرابع: المفهوم العلمي لفكرة الزمان.

إن الزمان الفيزيائي هو الزمان الطبيعي العقلاني في صورته العلمية وهو يفوق الأزمنة الأخرى نظرا لارتباطه بالمكان وهو لا ينفصل عنه. وكما هو متعارف عليه فإن عالم الفيزياء هو عالم مكون من الزمان والمكان والمادة. مما يجعلنا نقول أن هنالك تلازم ضروري بين ما هو فيزيائي وما هو زماني. وعليه فما هو مفهوم الزمن العلمي؟ وماهي أبرز النظريات الدالة على حقيقة وجود هذا الزمن؟

"الزمن الفيزيائي هو وليد الفيزياء الفيزياء اذ نما وتطور بنموها وتطورها. واكتمل باكتمالها –نظرية نيوتن– وتأزم بتأزمها. وانقلب انقلابا جوهريا حين انقلبت بظهور النظرية النسبية إذ مرت الفيزياء بمرحلتين أولاها المرحلة الكلاسيكية (نظرية نيوتن) هي النظرية الفيزيائية العامة. وثانيها في القرن (20) حيث أصبحت نظرية أينشتاين هي النظرية العامة. وتبعا لهذا فالزمان الفيزيائي بدوره قد مر بمرحلتين 1–الزمان المطلق (نيوتن). والزمان النسبي (أينشتاين)" .[1]

أي أن المفهوم العلمي للزمن هو الذي من خلاله يمكن أن نعرف إذا كان الزمن نهائيا أو لانهائي، كما يمكن القول أن هذا المفهوم هو الذي يستعمله الفيزيائيون وعلماء الفلك وله دور مهم في تحديد مواقع الأجسام. وهو مفهوم غير منحصر في العصر الحديث أو المعاصر بل هو يمتد إلى فلاسفة العصر اليوناني كأرسطو الذي ربطه بحركة الفلك. وهيراقليدس الذي يربطه بحركة تغير الكون.

ومن أبرز الأسماء التي لمعت في البحث عن هذا المفهوم نجد **"إسحاق نيوتن"** الذي "يقول في الزمان أنه تدفق مطلق قائم بذاته مستقل بطبيعته. عام وشامل غير مرتبط بالحركة لانهائي وهو ما نجده في نص قوله: إن الزمان المطلق الرياضي بطبيعته ينتج باطراد وبدون النظر إلى شيء خارجي إنه أيضا يسمى "الديمومة" وهو يقدر بحركة الأجسام سواء أكان دقيقا أم غير متساو وهو عادة ما يستخدم بدلا من الزمن الحقيقي مثل الساعة، اليوم، الشهر، الأسبوع".[2]

أي أن الزمان يتسم بالمطلقية، وهو في اتجاه واحد من الماضي إلى المستقبل يتدفق بصفة أو بدرجة ثابتة. زمان في ذاته.

[1] يمنى طريق الخولي: الزمان في الفلسفة والعلوم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، ص116، ص117.

[2] عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص26.

ويعتبر فكرتي الزمان والمكان مطلقيتان. وهما يؤكد عليه في "مستهل كتابه "الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية : 1987" إذ يصرح: إن الزمان المطلق الحقيقي الرياضي، يتدفق من تلقاء نفسه ومن طبيعته الخاصة تدفقا متساويا دون علاقة بأي شيء خارجي".[1]

بمعنى أن الزمان المطلق هو زمان متدفق في كل الاتجاهات بنسبة متساوية في الكون. والمتتبعين له، يتفقون على نفس الأوقات التي تقع فيها الأحداث.

"ويسانده في فكرته هذه معلمه "**إسحاق بارو** " "**ISSAC BARROW**" بقوله: "إن الزمان يقتضي أن تكون الحركة قابلة للقياس" أي أن الزمان المطلق يمكن أن نتناوله في جميع القياسات، كما "يلاحظ على "نيوتن" أنه يسلم بوجود كيانين هما المكان المطلق والزمان المطلق، ويقابل بينهما وبين المكان النسبي، والزمان النسبي، إذ أن الزمان المطلق يناظره المكان المطلق. ووفق هذا الزمن اعتبر "نيوتن" أن هناك زمانا عالميا يتدفق ويمكن أن يقاس من أي مكان في العالم. بأية آلة زمنية، كما اعتقد بإمكانية ضبط الساعات على ساعة عالمية" .[2]

مما يعني ان الزمان والمكان متطابقان وبالتالي فنيوتن يؤكد على الزمن الموضوعي القابل للقياس وهو نفس الامر الذي أكد عليه ارسطو.

"أما الزمان النسبي فهو ظاهري عادي ومشترك، زمن يحس وتقاس ديمومته عن طريق الحركة، ويؤكد هذا بقوله: "إن الزمن الحقيق أو الرياضي والمطلق ... هو زمن في ذاته ومن طبيعته الذاتية أنه يتدفق".[3]

أي أن الزمن النسبي هو المرتبط بأشياء معينة ويحبس بحركتها فهو زمان موضوعي مستعمل في الحياة اليومية، وهو ما يظهر في الواقع.

وبحلول النظرية النسبية على يد الفيزيائي **ألبرت أنشتاين**، نجد أن مسار الزمن قد انحرف إذ لم يعد مطلقا بل نسبيا. يختلف قياسه من شخص لآخر يؤثر ويتأثر بالإضافة إلى اندماجه مع المكان في قالب واحد يعرف "**بالزمكاني**".

---

[1] كولن ولسون: المرجع السابق، ص38.

[2] إميل توفيق: المرجع السابق، ص ص، 80-88.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

"ونجد الزمن في النسبية زمن يتباطأ ويتعدد، ويأخذ أشكالا هندسية مختلفة ذات خصائص بيولوجية، إضافة إلى أنه لا يوجد مستقلا عن المكان والمادة، بل يندمج مع المكان مشكلا كينونة واحدة. تعرف بالزمان –المكان– الزمكان وهي وحدة تدخل في تفسير الجاذبية".[1]

بهذا نجد الزمن النسبي مختلف عن الزمن المطلق، ويمكن الأخذ بالزمن النسبي على حساب الزمن المطلق، وهو ما ينطبق على الواقع. إذ أن هنالك النظريات العلمية والتي هي أكبر دليل على ذلك. إذ تأخذ بالزمن النسبي على حساب الزمن المطلق.

إضافة إلى هذا أنه لا يمكن اعتبار الكون زمانا فقط أو مكانا، بل يجب النظر إليه على أنه اندماج بينهما وهو "ما يوضحه "منكوفسكي" على أن الزمان والمكان (الزمكاني) نموذج للعالم الحقيقي. الأكثر دقة وبساطة من تلك الصورة، التي رسمها نيوتن للزمان والمكان المستقلين فيما بينهما، إذ معنى الزمكان يمكن أن يظهر جليا في أمثلة بسيطة كامتداد الزمكاني للجسم الإنساني، فالكون لدى النسبية هو "الزمكاني" فالأجسام لها امتداد في الزمكاني. وليست تتصرف في الزمن".[2]

أي أن كلا من الزمان والمكان يشكلان كلا متصلا لا يمكن فصله أو تجزئته لأنهما طرفا لتشكيل الوجود.

"ويقول في ظل هذا: "أن الفصل بين المكان والزمان قد صار وهما لا أساس له وأن اندماجهما على نحو ما هو وحده يتسم بسينات الحقيقة".[3]

ويسانده الفيزيائي "**ديفس Davies**" إذ يقدم لنا الزمن على أنه ليس موضوعي. بل هو ذاتي وهذه الذاتية تابعة من وجودنا باعتبارنا واعين ومدركين له. فالشعور به مصدره نحن وبدوننا يموت الزمن.

إذ يقول مؤكدا موقفه "" ليس العالم الموضوعي الذي نعيشه سوى الزمكان بكلية أحداثه في جميع الأمكنة والأزمنة كافة بدون حاضر ولا ماض ولا مستقبل. إنه لا مفر لنا من الاعتراف بأن خصائص الزمن التي نستشعرها في حياتنا العادية ليست موضوعية على الإطلاق، وما كان بها أن توجد لولا وجودنا. باعتبارنا

[1] عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص11.

[2] المرجع نفسه: ص120.

[3] ألبرت أينشتاين: نظرية النسبية العامة، ترجمة: جلال الحاج عبد، ص23.

المراقبين واعين. فوجودنا بات هو الذي يهب الزمن الحياة ويضفي عليه الحركية، وتيار الزمن يتوقف في عالم خال من الحياة"".[1]

أي أن نسبية الزمن راجعة إلى الإنسان الذي هو كائن نسبي، من حيث إصداره للأحكام كما أن السمة الحقيقية للزمن هي الحركة. وبالتالي الزمن الطبيعي لا معنى له. إلا في ظل وجود الزمن الذاتي، كما أن الزمن الذاتي هو حقيقي في جوهره لكنه لا يحقق اكتماله إلا في ظل الزمن الطبيعي.

وبهذا لا يمكن إنكار ذاتية الزمن التي هي نحن ولا إنكار موضوعيته "كوني".اي ان كلاهما (الزمن الموضوعي والذاتي)مكملين في بناء الوجود.

كما يقول "فيورباخ" إن الزمان والمكان هما الشرطان الأساسيان لكل وجود ولكل ماهية، ولكل فكرة ولكل نشاط. لكل ازدهار ولكل تقدم".[2]

وفي الأخير يمكن أن نستنتج عدة نقاط في ظل هذه النظرية.

-إن الزمن لا يوجد مستقلا عن الأشياء فهو ملازم للمكان، كما أن المكان يحدد عن طريق الطول.العرض. الارتفاع أي ثلاثي الأبعاد.

-جميع الأشياء سواء رباعية البعد أو ثلاثية أو أحادية هي زمانية. سواء كانت محسوسة أو لا فكلها لا يمكنها أن توجد خارج سبيل الزمن.

-اندماج المكان والزمان معا في قالب واحد (الزمكاني)، وكل الحوادث، لا تخرج عن هذا الأخير.

-الزمان ما هو إلا بعد رابع مجانبا الأبعاد الثلاثة للمكان (المكان-المادة-الحركة-الزمان).

وما يمكن ان نخلص اليه في الاخير هو أن الفلاسفة عبر التاريخ قد كانت لهم نظرة ثنائية التقسيم لفكرة الزمن.

فهناك من ينظر للزمن على أنه متغير، في حين من ينظر اليه انه يتسم بالاستمرار أو الدوام فهيراقليطس كان يعتبر التغير هو الشيء الحقيقي أو الواقعي الذي يمكن الأخذ به، وهو ما يؤكده قوله "كل الأشياء تندفق في الزمن".

[1] عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص41.

[2] المرجع نفسه: ص51.

أما الاستمرارية فهي مجرد لحظة ساكنة في مجرى التغير، كما أنها مجرد ظاهرة عكس التغير الذي يمثل الجوهر، فلا يمكن تصور إن الزمن لا يوجد مستقلا عن الأشياء، بل هو ملازم للوجود وللأشياء (المكان)، إذ أن كلا من الزمان والمكان هما وجهان لعملة واحدة. فلا يمكن تصور أحدهما دون الآخر، على أساس هذا نجده يحمل صفة الكلية. (الليل والنهار).

بمعنى ان الزمان له صفة الاستمرارية فهو تقدمي لا رجعة فيه أي يمتلك صفة الخطية وهو ما أكدته لنا الديانة الإسلامية والمسيحية. من جهة وهو تكراري من جهة أخرى يحمل صفة الدورانية لارتباطه بالظواهر الطبيعية. وهو ما نجده في تصورات بعض الحضارات.

-الحركة تشكل ماهية الزمان وهو ما نجده عند أرسطو يتحدد باستمرار تبعا لاستمرار الحركة ما دام متجددا من خلال أبعاد الثلاث (الماضي، الحاضر، المستقبل). التي تحمل في طياتها العديد من المفاهيم (الحين.المدة. الآنية....).

-الزمان يتصل بالأشياء الموجودة وعدم وجودها يعني انعدامه أي أن وجودها يعني وجوده. والعكس كما أنه يتسم بالتغير إما بالسلب أو الإيجاب.

اذن يمكن الجزم بان هنالك زمانان، زمان لا عقلاني وجودي وجداني وهو باطني ذاتي كيفي نفسي وهو ما قال به برغسون وزمان عقلاني كوزمولوجي فلكي طبيعي ظاهري موضوعي عملي علمي.نظرية النسبية

وبالتالي فإن الوعي بالزمان في تغير تغيرا حاسما في ظل تطور الثقافات الإنسانية فهو جوهر يتغلغل في كل الأشياء. وهو عامل للمتغير من الماضي إلى المستقبل. سيطر على ثقافتنا. مما يستدعي إلى القول أن الزمان لم يحدد دورانيا بل صار تطوريا بدليل أننا جميعا أبناء الزمان.

تمهيد

هنري برغسون* من أعظم فلاسفة الفكر الفرنسي، إذ تكمل أصالة مشروعه الفلسفي في أنه استطاع أن يتجاوز الأنساق الفلسفية التي عاصرها. بكثير من القدرة الإبداعية أو التركيب الإبداعي لكل المعطيات العلمية وحتى الاجتماعية بعصره، كما أنه تميز بتوظيفه لصيغ تعبيرية تنبض بالحياة والحيوية، وترتبط بواقع العالم المعاش.

إذ يؤمن بكوجيتو الوعي المتحرر، أي كوجيتو الديمومة الخالصة والزمان الحي الذي لا يخضع لقوانين، وإكراهات الزمان العلمي بحيث يؤمن بكوجيتو الحياة الذي هو سيلان دائم، وليس كوجيتو الفكر المنغلق على ذاته.

هذا السيلان الدائم الذي هو الزمن، والذي يعد العمود الفقري لفلسفته، وبهذا فإذا كان الزمن هو جوهر الفلسفة البرغسونية. ففيما يتحدد **مفهوم الزمن السيكولوجي عند برغسون؟ وفيما تتجلى أبعاد هذا الزمن؟**

* ولد هنري برغسون "Henri Louis Bergson" في "18-10-1859"، بشارع لامارتين بباريس، تابع دراسته بثانوية كوندرسيه من سنة 1868-1878، حاصل على جائزة شرفية في البلاغة سنة 1875، كما أنه حاصل على الجائزة الأولى في الرياضيات، خلال المسابقة العامة سنة 1877، انتسب إلى مدرسة المعلمين 1878.

حاصل على شهادة الدكتوراه تحت عنوان: "بحث في المعطيات المباشرة للوعي 1889". عين عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية 1901. أصبح أستاذا في الكوكيج دوفرانس، حاصل على جائزة نوبل للآداب 1927. عل كتابه "مادة وذاكرة" له العديد من المؤلفات: المادة والذاكرة 1896، الضحك 1900، التطور الخلاق 1907، الطاقة الروحية 1919، الديمومة والتزامن 1922، ينبوعا الأخلاق والدين 1932، الفكر والمتحرك 1934. كمما له بعض الدراسات المنشورة بالمجلات: مجلة الميتافيزيقا والأخلاق، المجلة الفلسفية، توفي 04 جانفي 1940.

المبحث الأول: مفهوم الزمان السيكولوجي عند هنري برغسون.

تحتل فكرة الزمن في الفلسفة البرغسونية مركزا جوهري، بدليل تغلغله في جميع المسائل التي عالجها. والتي ترتبط بالإنسان بدرجة أولى، وبالتالي فما المفهوم الذي قدم هنري برغسون لهذه الفكرة؟

نجده يعرف "الزمان النفسي أو "الزمان الداخلي" بالديمومة في فلسفته وتسمى هذه الأخيرة بالديمومة المحضة، أو الديمومة الحقيقية أو "الديمومة المشخصة "وهي تدخل في مقولة الكيف لا في مقولة الكم.

والفرق بينها وبين الزمن الرياضي، أنها لا تقاس كما يقاس هذا الأخير وأن لحظاتها تتجدد باستمرار، وأنها مستقلة عن المكان، كما أن لحظاتها المتعاقبة تتداخل فيما بينها".[1]

أي أن الزمن السيكولوجي هو زمن كيفي لا كمي وهو مستقل عن المكان.

ويمكن القول أن السبب الذي دفع برغسون إلى مناقشة فكرة الزمان هو أنها كامنة في الفلسفة والرياضيات، إذ أن الكثير من الفلاسفة تصوروا الزمان على نمط المكان.

(سبينر-إيمانويل كانط) وهو ما أكده بقوله: "**أدركت أن الزمان في فلسفة سبينر عديم الجدوى ولا يفعل شيئا، ومالا يفعل شيئا هو والعدم سيان، ومع ذلك فقد قلت لنفسي، إن الزمان شيء ما، وهو إذن ذو فاعلية، وماذا يستطيع أن يفعل؟ إن البداهة تجيب على ذلك بأن الزمان من شأنه أن يقف حائلا دون تحقيق الكل دفعة واحدة، أليس هذا دليلا على أن اللاتعين هو من طبيعة الأشياء؟ ألا يحق القول بأن الزمان هو هذا اللاتعين بذاته؟**".[2]

بمعنى أن الزمان الحقيقي هو عكس ما قال به "سبينر" فهو زمن كيفي غير قابل للتصنيف أو القياس.

"ويفصل برغسون فصلا حادا بين الديمومة وبين الزمان العقلاني (الطبيعي) معتبرا إياها الزمان الحقيقي الذي يدرك بواسطته الحدس- الخبرة الداخلية الحية _وهي الضد الصريح على حد قوله للزمان العقلاني الطبيعي الزائف الوهمي غير الحقيقي إذ يقول: "**الديمومة هي الزمان الحقيقي، زمان الحياة النفسية الذي هو عين نسيجها**"".[3]

---

[1] جميل صليبا: ج1، المرجع السابق، ص571.

[2] نقلا عن: مراد وهبة: المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للطباعة والنشر، ط2، مصر، 1978، ص78.

[3] نقلا عن: يمنى طريق الخولي: المرجع السابق، ص92.

بمعنى أن الديمومة ما هي إلا تعاقب إذ كل حالة نفسية تتلو الأخرى. وهو ما يؤكد أن الديمومة هي ميزة الحالة النفسية، إذ أن الحاضر فيها يحمل في طياته صور الماضي، وهي تحمل صفة الاتصال فلا توجد حالة نفسية حاضرة متصلة مع سابقاتها. فكلها على اتصال دائم.ومن جهة أخرى نجد نظرة هذا الأخير للزمن تتحدد في شكلين:

"الشكل الأول وهو بقاء الزمن أو الديمومة (duration)، ذلك أن تعاقب الحالات الشعورية وحالاتنا في الوعي، والإدراك تفترض أننا عندما نعيش مع ذواتنا، فإننا نكف عن انفصال حالاتنا الحاضرة عن حالاتنا السابقة. أما **الشكل الثاني إذ يقول: "أننا نضع حالاتنا الشعورية جنبا إلى جنب. بطريقة معينة نستشعرها جميعا أي ندركها في آن واحد، ليس واحدا وراء الآخر، ولكن إلى جانب بعضها البعض، ومهما يكتنف هذا القول من غموض فإنه يتضمن الاستمرار"**".[1]

الزمن اذن هو زمن حيوي مرتبط بنا نحن، لأننا نحن المدركون ونحن من نستشعره فما دام الوعي في حالة استمرار دائم فإن الحال نفسه بالنسبة لأحوالنا النفسية فهي مترابطة وفي حالة تفاعل مستمر مع بعضها إذ لا يمكن الفصل بينها وبالتالي يمكن القول أن زماننا زمن نفسي.

كما يشير إلى "**أن شعورنا هو مجرد إشارة بسيطة نذكره دائما بما يقوم به الانتباه من عمل صناعي عند صفه الحالات بعضها إلى جنب بعض في مجال مؤلف من سيال متصل، لو كان وجودنا مركبا من حالات منفصلة تؤلف بينها ذات لا تحس بالألم والانفعال لما كان لنا ديمومة. لأن الذات التي لا تتغير لا تتصف بالديمومة**".[2]

أي أن حالاتنا الشعورية هي سيال متصل لا يعرف الانفصال أساسهذات واعية تتغير من حالة لأخرى.

وما يؤكده قوله "**الديمومة تيار لا يمكن عكسه، فهي الأساس العميق لوجودنا، كما نشعر جيدا بأنها لب الأشياء التي نحن على صلة بها**".[3]

---

[1] نقلا عن: إميل توفيق: المرجع السابق، ص86.

[2] هنري برغسون: تطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1981، ص8.

[3] نقلا عن: يمنى طريف الخولي: المرجع السابق، ص92.

بمعنى أن زمان الديمومة هو زمان متصل غير قابل للانقسام وأبعاده التي هي الماضي والحاضر والمستقبل، ليست أجزاء أو لحظات منفصلة بل هي كل متكامل، يتدفق كل واحد منها في الآخر.

كما يرى أنه كلما تعمقنا في فهم طبيعة الزمن فهمنا أن الديمومة تدل على الاختراع، وخلق الصورة والأعداد المستمرة للجديد على وجه الإطلاق وهو ما تؤكد عليه الحياة في انها تفاجئنا دوما بالجديد.

مما يعني هذا أن برغسون يعطي النظرة الايجابية للزمن والمتمثلة في الخلق والإبداع المستمر لما هو جديد، وبالتالي فهو نسيج الحياة الغير منفصل عنها. فلا حياة إلا بالزمان.

وعلى حد تعبير برغسون فإن هذا "**الزمن يمكن اعتباره في واقع الكائن الحي شبيها بكأس زجاجية، يصب فيها السائل، نجد أنها تمتلئ من أسفل في الوقت الذي تفرغ من أعلى، والزمن بالنسبة للكائن الحي، هو زمن مجسم، متجامع زمن يحس، ولكنه بالنسبة لأي جسم مادي هو زمن مجرد**".[1]

أي أنه لا يمكن إنكار فكرة أن الزمن السيكولوجي هو زمن لا متعين، وانه تجربة معاشة أساسها الشعور والحدس.

كما يؤكد على أن الزمن السيكولوجي هو زمن كيفي مجرد. وهو ما يتضح لنا في "قوله: "**إن الزمان يبدو من وجهة النظر السيكولوجية كما لو كان خليطا من تجريدين لا يحتملان درجات أو فروقا طفيفة، وفي هذا المذهب كما في الآخر لا توجد سوى ديمومة وحيدة تحمل كل الأشياء معها، وهي نهر بلا قاع ولا شواطئ ينساب بقوة غير معينة في اتجاه لا يمكن تعينه**".[2]

أي أن الزمان الحقيقي هو الديمومة التي تفتقد للحد، والحيز وهي سيلان دائم. لا يمكن تعينه، لأنه يتسم بسمة التجريد. فهو شعور معاش لا تعيه إلا الذات الواعية التي تعانيه.

وفي ظل هذا يضرب لنا مثلا بقوله ": "إذا أردت أن أعد لنفسي كأسا من الماء المحلى بالسكر وجب عليا شئت أو أبيت أن انتظر حتى يذوب السكر فيه إنه في هذا الحادث مغزى عميق. لأن زمان انتظاري ليس ذلك الزمان الرياضي الذي يمكن أن يطبق تماما على مجرى تاريخ العالم المادي كله، وإن كان هذا التاريخ

[1] نقلا عن: إميل توفيق: المرجع السابق، ص98.

[2] هنري برغسون: مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد علي أبو ريان، د ط، دس، ص453.

مبسوطا في المكان دفعة واحدة. إنه زمان مطابق لما أشعر به من فراغ الصبر أي القسم من ديمومتي. وليس يمكنني أن أطيل هذا الشعور أو أقصره بإرادتي. إنه شيء أعيش فيه، إنه شيء مطلق لا إضافي".[1]

بمعنى أن عملية ذوبان السكر في الماء هي بلا ريب أمور مجردة رغم أن إدراك هذه العملية يكون بالعقل والحواس، لكن لحظة الانتظار هي لحظة نستشعرها وهي تقدمية لهذا لا يمكن إنكار وجود زمن نفسي والذي برز في لحظة الانتظار.

كما يؤكد برغسون أن الذات الإنسانية لو كانت تعيش حالة انفصال بين حالاتها الشعورية أي النفسية فإنه من المؤكد قد انعدمت الروح التقدمية، وتتضح فكرته في قوله:

لو "**كان وجودنا مركبا من حالات منفصلة تؤلف بينها ذات لا تحس بالألم والانفعال لما كان لنا ديمومة، لأن الذات التي لا تتغير لا تتصف بالديمومة ولذلك الحادثة النفسية التي تبقى على حالها ولا تستبدل بغيرها من الحالات اللاحقة فهي لا تدوم أيضا، وإذن فمهما نضم هذه الحالات بعضها إلى بعض على ذات تحويلها فإن هذه الأشياء الصلبة المنظومة على شيء صلب لا تكون ديمومة سيالة مطلقا أما الحياة النفسية الجارية تحت الرموز التي تغطيها فإننا نرى أن الزمان هو نسيجها الحقيقي**".[2]

أي أن الحياة النفسية تتسم بجملة من التغيرات والذات التي لا تتغير حالاتها لا تكسب صفة الديمومة، فالحالات النفسية هي وحدها التي تشهد التتابع (الانفعالات، الرغبات)، هذا الأخير الذي يكون دوما في مجرى متدفق ومستمر لا يعرف النهاية. وبالتالي فالذات التي لا تحل حالة مكان حالة أخرى. فهي ذات لا تتمتع بأية ديمومة.

كما يؤكد أن الزمان النفسي أو الديمومة تختلف تماما عن المكان وهو ما يتضح لنا في قوله: ""**الديمومة غير مركبة من أجزاء متجانسة، وقابلة لأن تتطابق، بل هي كيف محض تقدم، وهي لا تنصرم في لا مبالاة وعلى نسق واحد، مثل الزمان المكاني في علم الميكانيكا. بمحاذاة حياتنا الداخلية. بل هي هذه الحياة عينها منظورا إليها في تقدمها ونضجها وشيخوختها**".[3]

---

[1] هنري برغسون: التطور الخلاق، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، دط، بيروت، 1981، ص ص، 14-15.

[2] المصدر نفسه: ص ص09-10.

[3] نقلا عن: إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: جورج طرابشي، ج7، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1945، ص141.

أي أن الديمومة لا تمثل الزمان الميكانيكي القابل للقسمة والقياس، بل هي الشعور الذي يلازم الذات الإنسانية. هذا الشعور الذي يتعذر عن العقل الإنساني ترجمته، بمعنى أنه يستحيل تقدير النسبة في الحالات النفسية، فمثلا الفرح، الحزن، هي كيفيات ليس لها أي صلة بالعدد أو الكم، لذا فالديمومة هي الحياة بعينها في طور تقدمها من البداية إلى النهاية.

ويؤكد كذلك على أن الفلسفة ما هي إلا عودة لمعطيات الحدس وبالتالي يمكن تحصيل تصورين مختلفين لفكرة الزمان. أو الديمومة.

"**الزمان النفسي هو خالص من كل اختلاط، تتسرب إليه خلسة فكرة المكان. فإذا ألفنا أن نرص حالاتنا الشعورية وندركها متقاربة لا متداخلة، بحيث يتخذ التعاقب شكل خط مستمر أو شكل سلسلة تتلامس حلقاتها دون أن تتداخل، ونعبر هكذا عن الديمومة بالامتداد. إذ أن التطور الأول للديمومة الخالصة يمكن كذلك أن ينكشف لنا خلال الصيغة التي يتخذها تعاقب حالاتنا الشعورية حين نترك حياتنا تنساب وتحجم عن إقامة فاصل بين الحالة الحاضرة، والحالة السابقة اننا عندئذ لا نرص هذه الحالات الراهنة كنقطة بجانب أخرى وانما ننظمها معها كما يحدث عندما نتذكر ايقاعات اللحن الموسيقي التي تذوب بعضها في بعض** ".[1]

أي أن التغير والاستمرار هو سمة حالاتنا النفسية، إذ أنه من المستحيل أن يبقى الإنسان في حياته اليومية على نفس الحالة (المزاج). إذ أن حالته تتغير من لحظة لأخرى كما أن فكرته عن الماضي الذي عاشه تتغير وليست نفسها. هذا التغير هو يتخذ صفة الاستمرارية التي تكون في شكل خط أو سيل دائم تتداخل في ظله الحالات النفسية.

كما يحدد سيمات الزمان، بأنه زمان متصل، وتجربة معاشة. كما أنه زمان واحد وهو ما يتضح في قوله: "**إن زمانا واحد سوف يجمع على امتداد طريقة أحداث جملة العالم المادي، وسوف يمكننا عندئذ أن نزيل الوعيات، البشرية التي كنا قد رتبناها في البدء على فترات متباعدة، كالقدر نفسه من محطات الابدال لحركة فكرنا: لا يعود هناك غير الزمن اللاشخصي الذي سوف تجري فيه كل الأشياء**".[2]

[1] نقلا عن: حبيب الشاروني: أزمة الجرية بين برغسون وسارتر، دار المعارف للطباعة والنشر، دط، القاهرة، 1963، ص25.

[2] نقلا عن: جيل دولوز: البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1997، ص94.

أي أن التواصل هو صفة للزمن النفسي الذاتي أما الانفصال فهو سمة الزمان المادي، اللاشخصي، وبالتالي فالزمان هو تجربة معاشة تعيها الذات الواعية.

ويؤكد على أهمية الزمن ودوره قائلا: "**هو جوهر الحياة كلها وما ينبغي علينا فهمه هو أن الزمان تراكم ونمو ودوام. والدوام هو استمرار تقدم الماضي الذي تتزايد أحداثه قليلا إلى أن تتضخم ويكون المستقبل. وهذا يعني أن الماضي يمتد للحاضر، ويبقى هناك حقيقة وعملا، والبقاء يعني أن الماضي يبقى ولا يضيع منه شيئا. وبما أن الزمان عبارة عن تراكم الصور التي مرت على الوجود فيستحيل أن يكون المستقبل مشابها للماضي لأن في كل خطوة زيادة تضاف إلى ذلك التراكم. وفي كل دقيقة ينشأ شيء جديد غير منتظر**".[1]

فالحالات النفسية هي تراكم في حالة تفاعل مستمر. تراكم للماضي الذي يستحيل أن يعود إلى زمنه، فالذات دوما في حالة تطلع للمستقبل. عن طريق شذرات الماضي الممتدة في الحاضر من خلال الذاكرة. إذن فالزمان هو سيل متصل في حركة مستقيمة تحمل الماضي والحاضر والمستقبل هذا المستقبل الذي يستلزم الخلق والإبداع المستمر لبلوغه فهو يحمل صورا تختلف تماما عن ما هو ماضي وحاضر. ففي كل آنية من آنيات الحاضر هنالك خلق هذا الخلق النابع من ذات واعية، سمتها الحدس الدائم.

ويؤكد على هذا أيضا بقوله: "**كلما تعمقنا في طبيعة الزمان أدركنا أن معنى الديمومة هو الاختراع. وإبداع الصور، وإعداد الجديد المطلق إعدادا متصلا**".[2]

أي أن الكائن الحي يسعى دوما لتحقيق ذاته، وهذا لا يكون إلا بالاستمرارية في إبداع وخلق الجديد بشكل متصل على أساس أن الحاضر لا يبنى إلا عن طريق الماضي كما أن المستقبل لا يأسس إلا انطلاقا من الحاضر، ويكون هذا نابعا بالأساس من "الدفعة الحية" أو الوثبة الحيوية التي هي الطاقة الكامنة داخل كل كائن. او في الحياة كلها، بما انها تفاجئنا بشكل تلقائي بالجديد المختلف عن سابقه.

ويقول أيضا: "**إن الحياة اختراع على غرار الفاعلية الواعية، وأنها إبداع مستمر مثلها**".[3]

أي أن الوعي هو حالة دائمة لا تعرف التوقف، كذلك الحياة فهي عملية بناء للجديد في شكل مستمر. من خلال تغير الحالات النفسية.

---

[1] نقلا عن: ول ديورانت: قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988، ص558.

[2] هنري برغسون: التطور الخلاق، المصدر السابق، ص15.

[3] المصدر نفسه، ص25.

وبرغسون لا يتغاضى عن فكرة الحركة التي هي من المنطقي فكرة مواكبة للزمن. إذ يقول: "**ينبغي أن نميز في الحركة بين عنصرين مختلفين هما المكان الذي نجتازه، والفعل الذي بمقتضاه نجتاز هذا المكان. أو هما الأوضاع المتتالية والتركيب الذي يضم هذه الأوضاع، فالعنصر الأول من هذين العنصرين هو كم متجانس بينما العنصر الثاني ليس له وجود حقيقي إلا في شعورنا**".[1]

يمكن أن نقول أن المكان يقبل القسمة إلى ما لانهاية، بينما فعل الحركة فهو فعل غير قابل للقسمة فهي فعل يحدث في الزمان ولا تشغل مكانا معينا، فالحركة هي فعل مجرد يشعر به من يقوم به فقط.

وعلى حد قوله في الحركة: "**إننا لسنا بإزاء "شيء" وإنما بإزاء "تقدم" فالحركة من حيث هي انتقال من نقطة إلى أخرى انما هي تأليفذهني وعملية نفسية**".[2]

ويوضح لنا هذا بمثاله في سباق (آشيل والسلحفاة) إذ يرى أن كل خطوة من خطوات "آشيل" هي فعل بسيط غير قابل للانقسام. ونفس الأمر بالنسبة لخطوات السلحفاة، بهذا فالحركة ليست شيء قابل للقياس، بل هي فكرة مجردة ذهنية لا يمكن أن نحدد مسارها أو مدتها على أساس أن العقل يدرك الكم ولا يدرك الكيف. أي يتصرف على كل ما يقبل القياس (المكان).

ويقول أيضا مؤكدا على فكرته: "**إن مسيرة ديمومتنا يشبه من بعض نواحيه وحدة حركة تتقدم، ويشبه من ناحية أخرى تعدد حالات تنبسط ولأنه لا يمكن لأياستمارة أن تعبر عن أحد الوجهين دون التضحية بالآخر. فإذا ما أنا استحضرت صورة طيف له ألف لون ولون فإنه سيكون أمامي شيء تام التكوين بينما الديمومة في حالة تكون مستمرة. وإذا كنت أفكر في قطعة مطاط تمتد وزمبرك ينبسط وينقبض غاب عن ذهني ثراء الألوان، وهو السمة المميزة للديمومة التي أحياها. فلم أعد أرى سوى الحركة البسيطة التي ينتقل بها الشعور من لون إلى لون آخر، إن الحياة الداخلية... أنها تنوع في الكيفيات واستمرار في التقدم ووحدة الاتجاه والصورة عاجزة عن تمثيلها**".[3]

أي أنه ما من وسيلة نستطيع التعبير من خلالها على الشعور الذي يكتنف حياتنا مهما كانت، رغم أنه يمكن التعبير عنه بواسطة الأفكار والإيماءات إلا أنه لا يمكن أن نعطي لها الطابع الحقيقي المناسب لها والأدق.

---

[1] نقلا عن: حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص26.

[2] المرجع نفسه: ص27.

[3] هنري برغسون: مدخل إلى الميتافيزيقا، المصدر السابق، ص433.

المبحث الثاني: الزمن السيكولوجي ونظرية الحرية.

إن برغسون في معالجته لمسألة الحرية قد بدأت ككل الموضوعات التي قدمها وهي نقد مواقف فلسفية التي كانت سائدة عند الفلاسفة والعلماء. إذ ينتقد ما قال به الماديون، ويعالج هذه المسألة على أساس أنها ملازمة للاتعين واللاتحديد، وينتهي بالقول بحرية مختلفة تساير الشعور في ديمومته وإبداعه المتواصل.

وعليه الى أي مدى يمكن القول بان الحرية واقعة شعوريةحسب برغسون؟

فنجد أن "الحرية الحقيقية والإيجابية عنده تقتضي جهدا شاقا ومتواصلا، إذ تقتضي أولا أن نتخلص من التصورات العلمية وكذا من التصورات العامية المتأثر بها، تقتضي ثانيا أن نتخلص من العادات العقلية والعادات الاجتماعية. وهي تقتضي ثالثا أن نتخلص من لغتنا الدارجة وألفاظنا المنتشرة، فنحن إن استطعنا أن نتخلص من هذا كله أتيح لنا مباشرة أن ننفذ إلى ميدان النفس الحق وأن نرتد إلى حياتنا الباطنة لمتابعتها في ديمومتها وحريتها".[1]

أي أن نحرر الفكر من أسر العادات الاجتماعية ومن أسر اللغة ومن المقولات العلمية يعد حرية في حد ذاته على أساس ان أنانا تسعى دوما لتحقيق ذاتها. أي أن التحرر نابع من أعماق الذات فقط وهو ما يؤكده لنا قوله:

"**الحرية ليست حرية اختيار أو تردد بين اختيارين ممكنين، ولكنها تحرر يمارسه أنانا، والحرية بالتالي ليست تعبيرا أو ترجمة خاصة بالقدرة على القيام باختيار معقول لا يربطه أي رابط بشيء من الأشياء. لكنها سببية نفسية وتعيين لفعل الأنا برمته**".[2]

أي أن الحرية ليست فعلا إراديا نقوم به بغية الموازنة بين اختيارين كما يرى الماديون، بل هي تدفق الشعور نفسه ودفعته الحيوية اللإرادية. التي لا وجود لمكان للتدبر أو الاختيار فيها، أي أنها حرية داخلية مستقلة عن كل زمان خارجي أي الزمان المكاني. فهي ان صح القول فعل تلقائي ينبع فجأة من الذات.

ويؤكد من جهة أخرى أنه يمكن تقسيم حياتنا النفسية إلى قسمين "**قسم يحيا حياة العمل والضرورة والحتمية الخارجية، وقسم آخر يحيا حياة التأمل والتفكير والانفصال عن الانتباه إلى الحياة –فالحرية– مثلا**

[1] حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص31.

[2] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009، ص10.

تكتشف في الحلم حيث يرتبط شعورنا باللاشعور كما أن عالم العلم يكشف عن عالم آخر غير العالم الذي نعيش فيه. ثم لا يمكن أن نقول أن العالم الأول نفسه الثاني، لأن عالم الحلم يعبر عن فعل نفسي حي، غير منقطع إلى أجزاء، إنما يعني أنه لا يخضع لقانون الحتمية... فالذي يحلم أو يتخيل يتجنب العالم بل يتجاوزه، بمعنى أنه يقوم بعملية خلق ذاتي".[1] أي أن الإنسان يحقق حريته بمجرد الانفلات من حقيقة الواقع المحكوم بقوانين، هذا الانفلات الذي يرجع سببه إلى وجود انفعالات كالتوتر أو القلق تعيشها النفس هذه الانفعالات تبرز عبر حركة لاشعورية مثل "الحلم" التي يمكن أن نعتبرها جزء من الحرية أو المنشأ الأول للحرية، من جهة أخرى يمكن القول أننا أحرار في استرجاع الماضي وهذا بدوره ما يدل على أن الإنسان بمقدوره أن يتجاوز حاضره وواقعه المعاش. ليحقق تكيفه، وهذه العملية الاسترجاعية للماضي هي تتم بحرية وهي في حالة دائمة. على أساس أن الوعي أو الشعور لا يعرف الانقطاع. بل هو في حالة ديمومة.

في ظل هذا يمكن أن نقول "**أن الديمومة ملازمة للحرية، هذه الأخيرة لا تتضح إلا في هذين الضربين من الذاكرة. أي أن التغير يكون من مجال الفعل والعمل، إلى مجال الحلم والتصور، وبالعكس وهو ما يعني أن هناك انتقالا من حالة إلى حالة أخرى وهذه هي الحرية. أما السكون أو الجمود عند مستوى واحد فقط، فمن شأنه أن يهدم الديمومة ويزيل الحياة الإنسانية والنتيجة التي نصل إليها هي أن الحرية هي الديمومة. وهي الزمان الذي يجعلنا نتأرجح بين الماضي والحاضر والمستقبل**".[2] أي أن الحرية هي متجذرة في ذاتية كل فرد. إذ تبرز لنا في الحالة التي تحدث معه، كالحلم. إذ الانفلات من الواقع إلى واقع وهمي متحرر من الحتمية.

وهو ما يؤكده لنا قوله في ظل هذا: "**إن الديمومة الخالصة التي تتحرر من شراك الزمان الفيزيائي تعمل الذات على الغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة هناك حيث يملك الماضي إمكانيات انتشاره وتقدمه واعتنائه بالحاضر الجيد، ولأن اللحظات التي نمسك فيها بذواتنا حينما تكون متحدة بشكل حقيقي مع أفعالنا الحرة قليلة جدا إذا ما قيست بمجموع حياتنا البيولوجية فإنه يتوجب علينا في كل مرحلة من مراحل حياتنا أن نستعيد تملكنا لذواتنا بالشكل الذي تكون فيه ذاتنا هي عينها حتى تستطيع أن نكون أحرارا**".[3]

---

[1] نقلا عن :فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر، دط، الجزائر، ص35.

[2] المرجع نفسه: ص36.

[3] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص9.

أي أن الإنسان هو مقيد في جانبه الخارجي إذ هو خاضع لجمله من القوانين منها الزمان الفيزيائي وإلزام المجتمع، لكنه لا يحقق حريته إلا إذا غاص في أعماق ذاته واستعاد تملك ذاته إذ يصبح هو سيد قراره سواء إيجابي أو سلبي.

وهو ما يوضحه في قوله "**انطلاقا من النفس بأكملها ينبع القرار الحر**".[1]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الحرية بالنسبة لبرغسون هي واقعة مباشرة من معطيات الشعور الذي هو في تغير دائم.

كما يقول أيضا: "**إن وجودنا يتم إذا في المكان أكثر من الزمان، ونعيش للعالم الخارجي أكثر مما نعيش لأنفسنا. ونتكلم أكثر مما نفكر "ومفعول بنا" أكثر من كوننا فاعلين، والقيام بالفعل الحر معناه أن نعيد تملك أنفسنا، وأن نضع أنفسنا ثانية في الديمومة**".[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن الحرية بالنسبة لبرغسون تتحقق في ديمومة متواصلة لا تقبل تفسيرا خارجيا فهي الزمان الحقيقي الذي ندركه انطلاقا من أعماق ذاتنا. ويقول من جهة أخر: "**إننا نطلق اسم حرية على علاقة الأنا الملموس بالفعل الذي ينجزه، وهذه العلاقة لا يمكن تحديدها، ويعود ذلك بشكل دقيق لكوننا أحرارا، إننا نحلل بالفعل شيئا ولكن ليس (حالات) للتقدم وتجزئ الامتداد وليس الديمومة**".[3]

بمعنى أن الحالات النفسية هي حالات لا متعينة، إذ لا يمكن تحديدها فهي حالات تسري في نهر الديمومة، وليست أفعال قابلة للتحديد ونجد الأمر ينطبق على فكرة الحرية. إذ هي قدرة غير محدودة فنحن نشعر بهذه الأخيرة أثناء قيامنا بأفعالنا لكن ليس لها امتداد (المكان).

إذ يقول في هذا: "**إن الفعل الحر يحدث في الزمان الذي يمضي وليس في الزمان الذي مضى إن الحرية هي إذا واقع، ومن بين الوقائع التي نلاحظها ليست هي الأكثر وضوحا فكل صعوبات المشاكل والمشكل نفسه تنتج من كوننا نريد أن نوجد الديمومة الصفات نفسها الموجودة في الممتد وأن نؤول تتابعا ما انطلاقا من التزامن**".[4]

---

[1] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص155.

[2] المصدر نفسه: ص206.

[3] المصدر نفسه: ص195.

[4] المصدر نفسه: ص197.

بمعنى أن مشكلة الحرية قد نتجت بسبب سوء الفهم الذي وقع فيه الماديون. هذا الأخير الناتج عن عدم القدرة في التمييز بين الثنائيات كالتتابع مع التزامن والديمومة مع الامتداد، والكيفية مع الكمية، أي الخلط بين الزمن المتصل الذي هو ديمومة محضة وبين الزمن الآلي الذي نتصوره كالمكان وسطا متجانسا. اي انه من غير الممكن القول بان الزمان له الطابع المحسوس مثل المكان فهنالك فروق بلا شك وهي ان الاول مجرد كيفي في حين ان الثاني ملموس.

كذلك ما ينبغي ملاحظته هو "**أن الحرية التي ينادي بها برغسون تختلف عن فكرة الحرية التي يتصورها خصوم الجبرية أنفسهم، فهؤلاء يرون أن الحرية هي الاختيار المروي لعمل ما. مع القدرة على اختيار عمل آخر فعندما نقوم بعمل من الأعمال يكون هناك بالمثل عدة أعمال أخرى مختلفة وممكنة على السواء، فنحن نقف قبل انجاز العمل إزاء الوجهات الممكنة، ونتردد ثم نختار إحدى هذه الوجهات. إذن فخصوم الجبرية يرون أننا نميز في العمل الحر عدة مراحل متعاقبة تمثل الدوافع والتردد والاختيار. وهذا التصور بدوره يؤدي إلى اعتبار الحياة النفسية لحظات متمايزة كما يؤكد مبدأ الآلية**".[1]

أي أن طبيعتنا تتغير بشكل غير محسوس. إذ أن الحتمية في بعض الأحيان تدفعنا للتنازل عن حريتنا والمتمثلة في القيام ببعض الأفعال. وهذا التنازل يكون أحيانا نتيجة تأثير يحدث على مستوى عواطفنا. إذ يصبح يتصرف بعفوية ضنا أننا نتصرف بحرية، لكن بمراجعة انفسنا ندرك الخطأ. ونحاول البحث عن السبب الذي جعلنا نغير رأينا ونتجه نحو انجاز فعل آخر، ونجد اننا أنه نعمل دون سبب. كذلك يمكن القول ان الحرية التي قال بها الماديون ترتبط بفعل الارادة، على عكس الحرية التي قال بها برغسون المتسمة بالعفوية التي تختلج ذاتنا بشكل مستمر في الرغبة في استعادة ما عشناه من قبل مثلا.

وفي ظل هذا نجد قول "سيتوارت ميل": "**الوعي بحرية الاختيار (الديمومة الواقعة والامكان) يعني أن يكون لدينا وعي. قبل أن نقوم بعملية الاختيار أنه كان بإمكاننا أن نختار بشكل مغاير**".[2]

أي أن هنالك العديد من الأفعال فعندما نمارس أفعالا ما هنالك أيضا أفعال أخرى مغايرة لما قمنا به، قابلة أيضا لأن تتحقق.

---

[1] نقلا عن: حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص36.

[2] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص160.

كما يمكن أن نعتبر في ظل هذا أن الاختيار هو بمثابة عاطفة شديدة تغلب على عاطفة أخرى. أو رغبة قوية تتغلب على باقي العواطف.لكن هذا يتم بشكل واعي لان الذات تعي دوما ما يختلجها .

ويعتبر أن الحياة في حد ذاتها هي سيرورة متواصلة تخلق الجديد دوما وهو ما يوضحه قوله: "**تلوح الحياة في مجموعها كموجة ضخمة إذ تبدأ من المركز تنتشر خارجة والتي تكاد في كل محيط الدائرة أن تتوقف وتتحول إلى تذبذب وعند نقطة واحدة يقهر المانع ويمر الدفع في حرية**".[1]

بمعنى أن الحياة كلها متضمنة "لدفعة حيوية*" فهي إبداع مثلها مثل الذات الإنسانية، ففي جميع نواحيها هي في تدفق مستمر. إذ نجد مثلا في النبات قوة أو طاقة كامنة تدفعه للنمو والتجدد مثله مثل الإنسان. نتمتع بسيل الحرية.

كما يؤكد على ذلك بقوله "**إن الحياة ديمومة وكيف وتطور وحرية، وهي من أجل هذا كله تاريخ. له ماض مرتبط بحاضر رباطا عضويا، ومجرى التاريخ الحيوي لا يقبل التفكك ولا الانفصام**".[2]

أي أن التاريخ له صفة الحركية والتغير وهي أهم ميزات الديمومة. إذ أنه ينبثق من سابقه أي الماضي ويأخذ في التطور إذ في كل لحظة تضيق الجديد كما يظهر لنا في ظل هذا أن برغسون قد أقام الحرية على عدة قيم "منها الاتصال والاستمرارية في الحياة النفسية فبمقتضى الاتصال يرتبط الماضي بالحاضر، كما يرتبط الحاضر بالمستقبل. ويجيء الفعل الحر ثمرة أو نهاية لتطور وتقدم تلقائي بهذا نجده يشبه الفعل الحر بسقوط الثمرة الناضجة. فليس إذن في عالم النفس خلق من لا شيء.

كما أنه لا انفصال عن الماضي. إذ يقول: **ليس من شك أن الماضي بأجمعه يتبعنا في كل لحظة فكلما شعرنا به، وما فكرنا فيه وما أردناه منذ طفولتنا الأولى قائم هناك ومتجه نحو الحاضر الذي سوف يلحق به**".[3]

---

[1] نقلا عن: برتراند رسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة: محمد فتحي الشنيطي، الكتاب 3، المصرية للكتاب، الإسكندرية، 1988، ص449.

* الدافع الحيوي: هو المحرك وأكثر ما يطلق هذا اللفظ على الدوافع الانفعالية أو اللاشعورية التي تحرك نشاط الفرد وتوجهه إلى غاية معينة. (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص557).

[2] نقلا عن: مراد وهبة: المرجع السابق، ص123.

[3] نقلا عن: حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص ص، 40-41.

إذن الماضي يبقى محفوظا في ذاتنا من تلقاء نفسه. ويمتد إلى الحاضر، وعنه تصدر رغباتنا كما أن اتصال الماضي بنا يبرز لنا قيمته في بناء الحاضر. مما يجعلنا هذا نحكم عن هذه الفلسفة بأنها تمتاز باحترام الماضي الذي يمكن أن يمثل للذات التاريخ الذي هو جملة أحداث الماضي.

وما دامت هذه الأخيرة (الفلسفة) قائمة على فكرة الاتصال فإنها بدون شك تبرز الاتصال هذا الأخير الذي يسهم في بعث الشخصية الانسانية من خلال بعث روح الحياة في الماضي عن طريق استحضاره (الذاكرة).

كما يؤكد أن من المنطقي أن كل مظهر خارجي للذات هو ما نطلق عليه اسم "الفعل الحر" إذ **يقول: "إن طبيعتنا تتغير يوميا بشكل غير محسوس، وحريتنا ستعاني من جراء ذلك، خاصة إذا جاءت هذه المكتسبات الجديدة لتضاف فوق أنانا وليس لتمزج فيه، ولكن بمجرد أن يتحقق هذا الاندماج يستوجب علينا أن نقول أن التغير الذي طرأ في طبيعتنا هو جزء منا، وإنا تملكناه، وبكلمة واحدة. إذ جاز لنا أن ننسب الحرية إلى كل فعل نابع من الذات".**[1]

أي أن الطبيعة الإنسانية تتغير حالتها بين لحظة وأخرى، وهذا التغير يؤثر في أغلب الأحيان على الذات الإنسانية في حد ذاتها، خاصة عندما تندمج هذه الأخيرة مع الذوات الأخرى. إذ أن هذه الذوات التي يمكن أن نقول عنها الذوات الاجتماعية (سلطة المجتمع) تبعث سيطرتها على الذات. مما يسلبها الشعور بالحرية. من خلال أن الفرد يصبح مدفوعا للعمل وفق توجهاتهم، والتمسك بآرائها مما يجعله يفقد وجوده الذاتي وتنعدم حريته.

لذلك حسب برغسون يجب السمو بالذات الفردية فوق الذات الجماعية لتحقيق الحرية الحقيقية. وهو ما يؤكده قوله: "**إن الفعل الذي يحمل أثر شخصيتنا هو حقيقة حر**".[2]

أي أن الحرية هي واقعة معاشة تستشعرها الذات الواعية وبالتالي هي تسري في سيل الديمومة الذاتية، إذ أن الفعل الحر في حقيقته ينبع تلقائيا من صميم ذاتنا، فهو تقدم متصل يبدأ باتخاذ القرار ثم ينمو هذا العزم في تنفيذ هذا الأخير. وبالتالي فهي موضوع شعور وليست موضوعا للعقل (إرادة) وبالتالي يمكن أن نقول أن نظرية برغسون في الحرية هي نظرية تقر بالشخصية المتقدمة.

---

[1] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص159.

[2] المصدر نفسه: ص159.

إذ أن "الحرية عنده هي حرية مطمئنة تجد في الماضي رائدا أو هاديا لها، هي حرية ايضا تبعث على الثقة، لأنها تحترم العمل. وتطبعه بقيمة كبرى هي قيمة البقاء فكل عمل نقوم به لا يفر منا أو يتلاشى وإنما هو يضاف إلى الشخصية ويمتزج بها ويغير منها".[1]

إذن فإن الفعل الحر هو الأساس الذي تبنى عليه الذات، مما يدل على وجود انسجام بين الإنسان وذاته. وعلى حركة ديناميكية حية تبعث دوما إلى التطلع نحو المستقبل. والبحث عن الحرية لا يعني البحث عن مفهوم ومعنى له، ولكن معناه أن الذات في حالة تساؤل دائم عن حقيقة وجودها. وهي علامة من علامات وجودنا.

[1] حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص42.

المبحث الثالث: الزمان السيكولوجي ونظرية الذاكرة.

إذا كان الإنسان يدرك حاضره فلا شك أنه يدرك ماضيه كذلك ويستخدمه ويستفيد منه لمواجهة الظروف، فهو لا يدرك الجديد إلا تحت نور الماضي كما أن حياته لا تقتصر على معرفة الحاضر بل تتعداه إلى الماضي والمستقبل ولهذا تؤدي الذاكرة دورا حاسما إذ تضاربت الآراء حول طبيعتها بين الفلاسفة ومن بينهم هنري برغسون الذي يرى أننا نميل إلى النزعة المادية بدليل أننا نميل إلى التفكير في صيغة المكان ولكن الزمان أمر جوهري كالمكان إذ يشكل جوهر الوجود ولكن ما ينبغي فهمه هو أن الزمان تراكم ونمو ودوام، والدوام هو استمرار للماضي الذي تتزايد أحداثه إلى أن يتضخم ويكون المستقبل، في ظل هذا يمكن أن نتساءل: الى أي حد يمكن الجزم بأن الذاكرة تحمل الطابع النفسي عند برغسون؟ وما هي أبرز الأدلة التي قدمها بشأن هذه المسألة؟

إن حديثنا عن الذاكرة من وجهة نظر برغسون هو"تأكيد على أننا أحرار في استرجاع الماضي، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أننا لا نستجيب فقط للمؤثرات الخارجية الحاضرة، كما هو الحال مع الحيوانات، بل نحاول الاعتماد على ذكرياتنا الماضية والاستفادة منها في الحاضر قدر الإمكان بغرض تجاوز المواقف التي نصادفها في الحياة اليومية والتكيف مع الواقع المعاش".[1]

بمعنى أن الإنسان يتواصل مع حاضره بواسطة الإحساس والإدراك وبدون شك أنه يتواصل مع ماضيه ومستقبله كذلك وليس غريبا أن تكون الذاكرة هي سفينة الغوص في الماضي، فهي الخاصية المهمة التي تضمن وحدة وكلية الشخصية الإنسانية، إذ تمكن الإنسان من تلقي التأثيرات الخارجية وتسمح بالنمو التدريجي لسلوكه وبالتالي الارتقاء به، بفضل تراكم خبرته الفردية. هذه الأخيرة (الذاكرة) تعد كفعل حيوي يود الإنسان القيام به في الوقت الحاضر وفي ربط كل عنصر بما سبقه ليحقق تكيفه مع العالم.

ويؤكد على موقفه بقوله: "**إن الديمومة الداخلية هي الحياة المستمرة لذاكرة تبسط الماضي في غمار الحاضر سواء أنطوى الحاضر بوضوح على صورة الماضي التي لا تفتأ تتضخم بلا انقطاع أو بالأخرى، قام شاهدا –بما هو عليه من تغير كيفي مستمر– على العبء الذي يزداد ثقلا باستمرار والذي يجره المرء**

[1] فريدة غيوة: المرجع السابق، ص35.

وراءه كلما تقدمت به السن، ولولا هذا البقاء للماضي في الحاضر لما كانت هناك ديمومة ولكن كان هناك تآن فحسب".[1]

أي أن الزمان النفسي هو سيلان دائم يعمل في كنفه كل ماضي الإنسان، هذا الماضي هو بمثابة التاريخ الذي يمكن أن يعود للإنسان بتدرج مادام يتمتع بالوعي والشعور بالذات، هذا الأخير الذي يمثل روح الديمومة.

ويعرف لنا الذاكرة قائلا: "**الذاكرة هي وعاء البقاء، وخاصة الزمان، تحفظ لنا الكثير من صور الماضي المتراكمة لكي تكون لنا عونا في حياتنا، وكلما اتسع معها نطاق الاختيار أي أنه يعرض للإنسان مؤثرات عدة تستدعي منه سرعة الاختيار للتلبية المناسبة لكل هذه المؤثرات. هذه الأخيرة تكون في الإنسان إدراكا سيستند به في كل ما يفرض له من مشكلات".**[2]

أي أن الذاكرة هي حاملة تاريخ الإنسان فهي تحفظ كل صور الماضي وتستعيد هذه الصور عن طريق عملية التذكار.

إذ يقول في هذا: "**التذكار هو تلك القفزة التي أحل بموجبها في اللامكاني، في الماضي في منطقة ما من الماضي، عند هذا المستوى من التقلص أو ذاك".**[3]

أي أن التذكار هو عملية استرجاع للماضي في الحالة الآنية (الحاضر). بغية تحقيق التكيف مع هذا الحاضر، أي اندماج الماضي ضمن الحاضر، الذي يطلق عليه برغسون مفهوم (التقلص).

ويؤكد من جهة أخرى على التجانس الموجود بين الحالات النفسية بقوله: "**مادام التجانس ينسحب على عدد معين من الدقائق أو الثواني فإن الحالة النفسية الأولية لا تنقطع عن البقاء في الزمان على الرغم من أنها لا تتغير، ومن ذا الذي لا يلاحظ أن عدد الدقائق والثواني المعين الذي انسبه للحالات النفسية الأولية، ليس له على وجه التحديد إلا قيمة، علامة وظيفتها أن تذكرني بأن الحالة النفسية التي يفرض أنها متجانسة هي في الواقع حالة تتغير وتدوم في الزمان؟ إذ ما نظر إليها ذاتها هي سيرورة مستمرة".**[4]

---

[1] هنري برغسون: مدخل إلى الميتافيزيقا، المصدر السابق، ص446.

[2] نقلا عن: ول ديورانت: المرجع السابق، ص ص، 558-559.

[3] نقلا عن: جيل دولوز: المرجع السابق، ص69.

[4] هنري برغسون: المدخل إلى الميتافيزيقا، المصدر السابق، ص ص، 446-445.

أي أنه ليس هناك حالة نفسية مهما بلغت من البساطة لا تتغير في كل لحظة ولا استمرار الحالة بدون إضافة ذكرى لحظات سابقة إلى الشعور الحالي، فعلى أساس هذا تتكون الديمومة الداخلية. إذ هي الحياة المستمرة لذاكرة تبسط الماضي في غمار الحاضر سواء انطوى الماضي بوضوح على صورة الماضي التي لا تفتأ تتضخم بلا انقطاع بشكل كيفي دائم.

وهذا بدوره ما يؤكد لنا على أن الحالة النفسية الأولية لا تنقطع عن البقاء في الزمان وبالتالي فالحالات النفسية هي متجانسة ومتداخلة بشكل مستمر. لذا فالذاكرة لها طابع نفسي بما ان حالاتنا النفسية متواصلة البقاء تحمل كل منها ذكرى الحالة السابقة.

ونجده في ظل هذا يعرف الزمان بقوله: "**الزمان هو في جوهره ذاكرة، وعي، حرية، وهو وعي لأنه ذاكرة قبل كل شيء**".[1]

إذن فالزمان على حد تعبيره هو حامل لذاكرة الإنسان أو بالأحرى الزمان في حد ذاته هو ذاكرة تحمل ماض ولحظات الإنسان.

كما يقول أيضا: "**إن ذاكرتي تدفع شيئا من ذلك الماضي في هذا الحاضر وإن حالتي إذ تتقدم مع الزمن تتضخم بالديمومة التي تجمعها تضخما مستمرا**".[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن الذاكرة تعمل إلى الوراء وهو إعادة الماضي من جديد إلى الحاضر ليبنى المستقبل وبالتالي العلاقة بين الماضي والمستقبل متناسقة ومنسجمة، فعندما نتذكر الماضي، نكون حينئذ في محاولة للتنبؤ بالمستقبل. فتفكيرنا متجه نحو الأمام في الزمن. ومنه تذكرنا لأحداث وقعت معنا نجد أمامنا سلسلة من الأحداث المتراكمة مما يتطلب منا جهدا واعيا. بغية بلوغ المستقبل أي إن هذا الاسترجاع يحتاج إلى أداة تدلنا على الزمن وهي الذاكرة التي تحفظ بالماضي. وتدفعه في الحاضر، وهكذا دواليك.

ونجد برغسون يرفض المادية، وأول ما يرفضه أنها تستمد قوتها من واقعة أن الوعي تابع للجسم. وهو في ظل هذا يرى أنه لا يوجد صلة بين الظواهر النفسية والظواهر الفيزيولوجية ولا حتى صلة التوازي، والدليل على هذا أنه يقر بوجود الذاكرة الخالصة.

---

[1] نقلا عن: جيل دولوز، المرجع السابق، ص53.

[2] نقلا عن: حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص29.

إذ ميز بين نوعين من الذاكرة: الذاكرة الميكانيكية وهي جسمية، وتقوم في مجرد تكرار الوظائف على نحو أتوماتيكي، وذاكرة خالصة تقوم على هيئة صور الذكرى فعلى أساس هذا نجده يرفض فكرة الربط بين الذاكرة والدماغ. وهي العضو الذي يقدمه الماديون على أنه مركز الذاكرة. إذ يقول مؤكدا موقفه هذا قائلا: "**لو كان للذاكرة محل محدد في الدماغ إذن لاختفت أجزاء كاملة من الذاكرة في حالة حدوث إصابات معينة في المخ" ويرى أن الأولى أن نشبه الدماغ بالمكتب المكلف بتوصيل الإشارات والرسائل من جهة لأخرى. كما أن وظيفة الدماغ ليست القيام بواجبات الحياة الروحية بالمعنى الدقيق. ومن جهة أخرى فإن الذاكرة ليست إدراكا حسيا وقد ضعف، وإنما هي ظاهرة مختلفة اختلافا جوهريا فهي الإدراك الحسي**".[1]

إذن نجد برغسون يؤكد على أن الذاكرة ليس مركزها الدماغ على أساس أن الدماغ يمكن أن يتعرض صاحبه لإصابات فيفقد ذاكرته بشكل جزئي أو كلي. وهو ما نجده في الواقع، إضافة إلى هذا أننا نجد أن الذكريات حسبه أنها ليست مادة جامدة بل هي كيفيات شعورية تحمل تاريخا بانفعالاته ومشاعره.

كما نجد أن الروح بعكس الدماغ إذ نجدها تحمل ذكرى الإنسان لكنها لا تتلف، بل هي خالدة. إذ يمكن على سبيل المثال أن يستعيد شخص ما ذاكرته نتيجة انفعال نفسي، مما يؤكد استحالة أن يكون الدماغ مركزا للذاكرة.

وبالتالي فإن الذاكرة ليست إدراكا حسيا، بل هي كيفيات شعورية. تتسم بالحرية. وليس ادل من هذا من الدليل الذي قدمه أصحاب التحليل النفسي الذين نظروا الى الذاكرة نظرة لا شعورية اذ ان اغلب مدركاتنا تنزل الى عمق الذاكرة حيث تستقر و تبقى تمارس نشاطها اللاشعوري ونظرية الكبت خير دليل على البعد النفسي للذاكرة .

ويؤكد على أساس هذا على أن الذاكرة ذو طبيعة نفسية مرتبطة بالروح، والحدس. إذ يقول: "**إننا ندرك وجود الشعور إدراكا مباشرا. بديهيا أكثر من أي شيء آخر، والروح هو الشعور، والشعور إنما هو الذاكرة قبل كل شيء**".[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن الإنسان يستشعر وجوده ويعيه، وبالتالي فهو يحيا حياة إدراك المستند بدوره للماضي الذي يتخلله الروح، بشكل متواصل.

---

[1] نقلا عن: بوشنسكي: المرجع السابق، ص148.

[2] هنري برغسون: الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة، سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، مصر، 2008، ص72.

أي أن برغسون يؤمن بخلود الروح على حساب المادة. (الدماغ). وبالعودة "إلى كتاب (المادة والذاكرة)، نجده قد عرف الروح بأنها ديمومة وذاكرة ومميز في ظل هذا بين نوعين من الذاكرة، ذاكرة هي عادة مكتسبة بالتكرار ولها جهاز محرك في الجهاز العصبي، مثل الذاكرة التي تعي شعرا أو نثرا، وذاكرة بحتة وهي تصور حادثة انطبعت في الذهن دفعة واحدة واحتفظت بخصائصها وتاريخها".[1]

أي أن الذاكرة المكتسبة هي التي تردد الماضي، أما الذاكرة البحتة تتصور الماضي، وهي الذاكرة الحقة بمعنى أن الذاكرة الحقة هي الروح نفسها بما هي حياة وديمومة، بذلك فإن حياتنا الشعورية موجهة للعمل. عن طريق الخلق لما هو جديد، أما الماضي فهو مجرد ذكرى، تتردد الينا من حين لأخر لا ارادیا (لا شعوريا).

ويصر على موقفه بأن الإنسان أو الكائن الحي عامة ليس مادة فقط وهو ما نجده في قوله في تعريف الكائن إذ يقول: "**إن الكائن الحي ليس مجرد مركب من عناصر كما يرى الآليون، ولكن الحياة شيء غير العناصر، وشيء أكثر من العناصر، إذ أن الكائن الحي يدوم ديمومة حقة، فإنه يولد وينمو ويموت وهذه ظواهر خاصة به. لا تبدوا بأي حال في المادة البحتة، وليست الأنواع الحية ناشئة من أصول متجانسة نمت وتحولت بتأثير القوى الفيزيقية والكيميائية على ما شاءت الصدفة العمياء. هذا وهم من الآليين، فإنهم ينظرون إلى الكائنات الحية فيحللونها بالفكر إلى وسائط ويجعلون من هذه الأخيرة أصولا تاريخية**".[2]

إذن برغسون يكذب فكرة الآليين القائلة بأن الكائن الحي هو جسم فقط، أي مادة دون روح. ويقر بأن الإنسان هو ثنائية روح وجسد، لأن الإنسان في تغير مستمر، وما دامت الروح ديمومة، فهو إذن وحدة متكاملة تحمل في طياتها روح النمو والتواصل لتحقيق الوجود.

ويؤكد بقوله: "**إن المادة هي الجهود وهي الهندسة وهي الحتمية الضرورية ولكن تظهر مع الحياة الحركة غير المتوقعة والحرة، إن الكائن الحي يختار أو ينزع إلى الاختيار، إن دوره هو الخلق في عالم يكون فيه الباقي غير الحي محددا، تنشأ منطقة لا تحديد تحيط بالعالم، وكما يتوجب من أجل خلق المستقبل إعداد شيء ما في الحاضر. وكما أن إعدادا ما سيكون لا يمكن أن يتم إلا باستعمال ما كان فإن الحياة ستعمل منذ البداية على الاحتفاظ بالماضي وعلى استباق المستقبل ضمن حقبة يتطاول فيها كل من الماضي والحاضر. والمستقبل على الآخر، وكلها تشكل استمرارية هذه الذاكرة وهذا الاستباق هو الوعي بالذات**".[3]

---

[1] يوسف كرم: المرجع السابق، ص441.

[2] هنري برغسون: الطاقة الروحية، ترجمة: على مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 1991، ص15.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن المادة تشكل الجمود، وبالتالي فإن الحياة تعد ما يكون يتمتع بالاستمرارية وهو الروح. التي تسمح للكائن بالإبداع والخلق. فهو كائن واعي مادام يتمتع بالشعور وله القدرة على الربط بين ماضيه وحاضره. من خلال وعيه.

وبهذا نجد برغسون يربط بين الوعي والذاكرة.

إذ يقول: "**الوعي يعني قبل كل شيء الذاكرة، قد تفتقر الذاكرة إلى الاتباع وقد لا تشمل إلا قسما من الماضي، وقد لا تحفظ إلا ما حصل من قريب ولكن الذاكرة، تكون موجودة، وإلا لا يكون الوعي موجودا، فيها فالوعي الذي لا يحفظ شيئا من ماضيه والذي ينسى ذاته باستمرار يتلف ثم يولد في كل لحظة**".[1]

أي ان كل وعي هو ذاكرة بالضرورة لأن انعدامه يعني انعدام الذاكرة، وبالتالي انعدام الذات في حد ذاتها. مما يعني هذا ان الذاكرة لها سمة الدوام والمتجلية بالأساس في تواصل الحالات النفسية وتداخلها فيما بينها.

وحسب برغسون "إننا نشاهد هذا الوعي أي الذاكرة مقرونة بالحرية، أي استمرارية الخلق ضمن مدة يتواجد فيها النمو مدة تستطيل مدة، إذ يبقى فيها الماضي غير منقسم ينمو ويكبر كالنبتة، كالنبتة السحرية التي تبتكر في كل لحظة شكلها ورسم أوراقها وأزهارها".[2]

أي أن الوعي هو الذي يحفظ الماضي وهو يلازمه دوما كما يعد على أساسه المستقبل الذي يسعى لحلقة أي أن هذا الوعي هو قوة واعية، قادرة على خلق كل جديد خارج نطاقها على أساس أنه يرسم حركات جديدة سواء في الحاضر أو المستقبل. هذه الأخيرة (الحركات) التي يتغلغل في عمقها تيار حيوي يدفعها هي الأخرى إلى الخلق والابتكار.

وبهذا فمادامت الروح هي الديمومة والذاكرة، فلا يمكن إنكار أن الحياة المعنوية الواعية ذات الدوام، المتجدد لا يدركها إلا الحدس.

وفي ظل هذا نجد برغسون يميز بين العقل كوسيلة لإدراك الأجسام المادية والوقائع المحسوسة وبين الحدس كوسيلة باطنية للإدراك المباشر لكل ما هو كيفي زماني.

---

[1] هنري برغسون: الطاقة الروحية، المصدر السابق، ص9.

[2] المصدر نفسه: ص19.

إذ يقول: "**حقا إن التعقل يمكنه القيام بالتحليل وكشف جوهر الأشياء وتحويلها إلى قوانين واضحة، لكنه في الوقت نفسه يعجز عن إدراك الحركة الدائمة. ولا يمكنه اكتناه الوجود الحيوي الزماني الذي هو من اختصاص الحدس**".[1]

إذن فالعقل يقوم بعملية التحليل والتركيب لإدراك الحقائق الجزئية المادية ويجعلها وسيلة لخدمة الحياة العملية. بينما نجد الحدس يقوم بعملية تطلع كلي والتحام مباشر بالحقيقة لكشف جوهرها، خاصة في النطاق الروحي مما يعني انقسام الوجود إلى مجالين مجال المادة المحسوسة الجامدة والتي وسيلة إدراكها هي (العقل). ومجال الحياة المعنوية الواعية ذات التجدد والديمومة ووسيلة إدراكها الحدس. وعلى هذا فإن طبيعة الذاكرة هي نفسية معنوية.

[1] نقلا عن: سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي للنشر، ط1، بيروت، 1973، ص71.

المبحث الرابع: الزمان السيكولوجي ونظريتي الأخلاق والدين.

نجد كذلك ان هنري برغسون لم يستثني فكرة الاخلاق والدين في دراسته لفكرة الزمن السيكولوجي، مؤكدا في ظل هذه الدراسة على ان الدين يشكل العامل الأول في تحقيق التطور للذات الإنسانية باعتباره المنبع الأسمى للقيم الأخلاقية منطلقا في طرحه لهذه النظرية بتحديد جملة من المفاهيم "المنفتح، المنغلق، السكوني، الحركي.

فعلى اي أساس اذن ربط برغسون فكرة الزمان بالأخلاق والدين؟ في ظل هذه المسالة نجده يستخدم "مفهوم المنغلق مقابل مفهوم المنفتح ليجعلهما نوعين من المجتمع مجتمع تحركه غريزة البقاء وآخر يهتز بفعل الإنجذاب نحو الحب وهذا الاختلاف هو توالد لمسألة الديمومة. الأنا السطحي يعبر عن ذاته بوسائل تحجب الحقيقة، مقابل الأنا الباطني اللامعبر عنه.

اذ يذهب إلى القول أن هناك تشابها كبيرا بين المجتمعات البشرية، وحشود النمل والنحل، وذلك من جهة أحكام التنظيم، وارتباط الأفراد فيها بينهم لأجل الاستمرار في البقاء. أما المجتمعات الإنسانية فإنها تعي غايتها من هذا التنظيم وتعمل على أحكامه، لأن العقل اعلى قدرة من الغريزة".[1]

بمعنى أن المجتمعات الإنسانية تنقسم إلى مجتمعات متغلقة تحكمها الغريزة فقط، ومجتمعات يحكمها العقل وهو ما تبرزه فكرة التطورمن خلال وجود تباين من ناحية التطور بين المجتمعات الإنسانية.

"ويعلن ان الفرق بين هذه المجتمعات المنغلقة والمنفتحة هو فرق في الطبيعة وليس في الدرجة، إذ أن المجتمع المنفتح ليس مرحلة فانية للمجتمع المنغلق بل يقتضي الثورة الأخلاقية والروحانية، وهي التي تمكن من الكشف في الباطن الإنساني عن القوة الروحانية النابغة في الأعماق، والتي هي ضرب من الانفعال العميق والتي هي أيضا طاقة روحانية تدفع تكلس الأنا السطحي المرتبط بالأحوال المدنية. والحق أن هذا الكشف البرغسوني مكن من تحويل قيمة الوجود بأسره نحو القيمة الروحية. فهي التي تعد الوجود بالحضور.[2]

[1] مجموعة من المؤلفين: موسوعة الفلسفة العربية المعاصرة، إشراف: علي عبود المحمداوي، ج1، عنوان المقال، هندي برغسون والبرغسونية، لـ نورة بوحناش، منشورات الاختلاف، الرباط، 2013، ص173.

[2] المرجع نفسه: ص174.

بمعنى أن أخلاق المجتمع المغلق هي أخلاق ضيقة، عكس أخلاق المجتمع المفتوح إذ تتسم بأنها عالمية تشمل الإنسانية جمعاء، وهي تتجسد في شخصية تكون قدوة وعن طريق الله نجد الدين يدعو إلى حب الإنسانية.

فعلى أساس هذا نجد برغسون يقول بفكرة وجود نوعين من الأخلاق. ونوعين من الدين.

إذ يقر بأن للتطور اتجاهين (اتجاه الغريزة واتجاه العقل)، وعلى هذا الأساس يوجد اتجاهين متعارضين من الأخلاق. وذلك بدليل أنه بالإمكان تصور العلاقة القائمة بين الفرد والمجتمع على نحوين مختلفين.

"فالفرد قد يتمثل لضغط المجتمع، أو قد يعمل على تجاوز حدود الجماعة والاستجابة لنداء الإنسانية والمجتمع بطبيعته يرحب بالاتجاه الأول لأنه من الضروري للمجتمع أن يحافظ على بقائه، ويعمل على تحقيق وحدته وتماسكها، وهو من أجل ذلك يقوم على الضغط أو الإلزام الذي يفرض على الأفراد جهازا من العادات تنحصر مهمته في صيانة كيان المجتمع فيكون الرباط الذي يجمع بين الأفراد مثل الرباط الذي يجمع بين خلايا الجسم الواحد هذه الأخلاق هي بمثابة رجعة إلى حياة الغريزة".[1]

يمكن القول أن هذه الأخيرة (الاخلاق المغلقة). تنظر إلى صالح الجماعة داخل المجتمع، أي أنها ذات طابع اجتماعي.

"أما الأخلاق المفتوحة فهي ليست وليدة ضغط اجتماعي إنما هي تعبر عن استجابة الفرد لنداء الحياة الصاعدة، ذلك أن الحياة لا تريد أن تقف عند انتاج مجتمعات مغلقة وإلا لما اتصفت بالتطور، وهذه الأخلاق لا تقوم على بواعث ودوافع ذلك أن الأنا كله هو الذي يفعل وليس جزء منه. وهي أخلاق ذات طابع فردي تنزع للعمل لصالح البشرية وتنتشر عن طريق الجاذبية من الأمام، وهي لا تقوم على الضغط الاجتماعي وإنما الاستجابة لنداء البطل. هذا الأخير الذي لا يخاطب العقل بل يخاطب الحساسية وهو لا يعرض قانونا ينفذ بل مثلا يحتذي به".[2]

يمكن ان نفهم من هذا أن الأخلاق المفتوحة هي أخلاق تسمو إلى تحقيق الصالح العام للبشرية جمعاء، والذي يتسم بهذه الصفة هو البطل الذي هو في صورة الرجل الصوفي فهو وحده الذي يعمل على تحقيق الصالح العام للإنسانية.

---

[1] مراد وهبة: المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص ص، 141-142.

[2] المرجع نفسه: ص ص، 142-143.

ويؤكد هنري برغسون على حقيقة الأخلاق المغلقة و المفتوحة موضحا سيمات كل منهما اذ يقول : "الاخلاق المغلقة هي **اخلاق المجتمعات المغلقة الشبيهة في بعض النواحي بخلية النحل أو بيت النمل. وهي تكون أصغر وأكمل كلما رجعت إلى صيغ لا شخصية أي التزام اجتماعي لا تستهدف الإنسانية في مجموعها (تتسع لأمة، الوطن) عكس الأخلاق الكاملة التي تتجسد في شخصية ممتازة تصبح القدوة تدعوا إلى حب الجنس البشري أي أنها تحمل روح التضحية والمحبة، ففي هذه الأخلاق هناك شعور بانفعال جديد هو الينبوع لكل الابتكارات العظمى في الفن والعلم والحضارة الإنسانية. هذا الانفعال يهز كيان النفس هزا عنيفا إذ يحدث تحريكا للأعماق. هذا الأخير لا يستشعره إلا الأبطال والقدسين وكبار الصوفية**".[1]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الأخلاق تنحصر في اتجاهين. اتجاه يقوم على الإلزام الاجتماعي المرتبط تحقيق صالح الجماعة فقط، واتجاه هو بمثابة الوثبة المحركة التي تدفع بالمجتمع نحو النمو. وهو ما يؤكده قول برغسون في كتابه "منبعا الأخلاق والدين" إذ يقول: "إن هناك أخلاقا سكونية هي التي توجد فعلا في لحظة معينة ومجتمع معين. ثم تثبت في العادات والأفكار والمؤسسات ويرجع طابعها الالتزامي إلى ضرورة الحياة، حياة اجتماعية مما اقتضته الطبيعة وهناك أخلاق حركية هي وثبة وهي تتصل بالحياة عامة".[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن الأخلاق السكونية هي المجسدة في إتباع العادات والأفكار ذات الطابع الالتزامي المفروض من قبل المجتمع، هذا الأخير الذي نتج عنه ركود المجتمع وعدم تطوره، في حين هنالك أخلاق حركية. إذ أن في الإنسان شعورا ودافع نحو التعاون هذا الدافع. الذي يكون منبعه في الأغلب هو الله الذي قذفه في أفراد أخيار هم المتصوفة. والذين جاؤوا كمصلحين لحال الإنسانية جمعاء. اذ هم في اتصال دائم بالله فلهم صفة خفية روحية تميزهم عن بقية الناس. هذه الأخيرة (الحقيقة الروحية) هي نتيجة الإتحاد بالله بشكل متواصل فهي رغبة نابعة من عمق الذات من حيث التواصل مع المتعالى، كما لها سمة اليقين الداخلي (الحدس).

كذلك الحال في معالجته لمسألة الدين فهناك دين ساكن وآخر متحركاو الدين (الديناميكي والاستاتيكي).

---

[1] نقلا عن: عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984، ص ص، 337-338.

[2] هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، دط، مصر، 1971، ص290.

إذ أن الدين الاستاتيكي (المغلق) بالنسبة له ليس من نتاج العقل بل يدين بنشأته للوظيفة المخترعة للأساطير التي تفسر بقاء الغريزة أي أنه ينتج عن الخرافات والامتثالات الخيالية.

ونجده يعرف كل منهما بقوله: "**إن الدين السكوني يربط الإنسان بالحياة، وبالتالي يربط الفرد بالمجتمع بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يهدهد بها الأطفال، وهذه الأقاصيص ليست كغيرها من الأقاصيص، فهي لكونها ناجمة عن الوظيفة الخرافية ضرورة لا اتفاقا تحاكي الواقع المدرك. حتى تصبح أفعالا، أما المبدعات الخيالية الأخرى فهي وإن كان لها هذا الميل فتقتضي أن تسير معها. وقد تبقى أفكارا لا أكثر أما تلك فأفكار محركة أوهام تقبلها عقول ناقدة وإن وجب عليها أن ترفضها**"[1] أي أن الدين السكوني هو كل ما يرتبط بالخرافات وكل ما هو خيالي وهو طبيعي عكس الدين الحركي. فهو قد انتشل الإنسان من دوامة الخرافات والأساطير وسار به نحو التطور. وهو ما تجلى في الجانب الأخلاقي (الاخلاق المفتوحة).

كما يقول أيضا: "**إن الدين الاستاتيكي ليس هو كل الدين، إذ لابد من الانتقال من الدين الاستاتيكي الخارجي إلى الدين الديناميكي الباطني، وكلاهما لا ينبثق من العقل إذ الاستاتيكي تحت العقل والديناميكي فوق العقل كما أن الدين الاستاتيكي يدين بأصله للوظيفة المخترعة للأساطير أي بقية عن الغريزة التي تحيط بالعقل كأنها هالة، كذلك القوة المولدة للدين الديناميكي هي ذلك الهداب من الوجدان المحيط بالعقل**"[2] أي أن الدين الديناميكي هو حركي بدرجة أولى وهو ناتج عن قوة مولدة وهي الوجدان أي أنه مرتبط بالحساسية التي هي انفعال داخلي الذي يتجلى في التجربة الصوفية، على عكس الدين السكوني. الذي يحمل في طياته شذرات الغريزة.

وبالتالي نجد "التجربة الصوفية تعني أن تحت المجال الضيق للشعور منطقة عميقة هي منطقة الحياة الباطنية، حياة اللاشعور إذ أن اللاشعور هو نوع عال مما تحت الشعور، وأعلى من الشعور وهو يصعد بالنفس إلى حياة روحية ممتنعة على العقل بالمعنى الضيق. ففي هذه المنطقة اللاشعورية يتم الاتصال بيننا وبين الله وبين سائر النفوس فيما بينها وبهذا نجد أن التجربة هذه تدل على أننا نشارك مشاركة لا شعورية في موجود أعظم وهو الله".[3]

---

[1] هنري برغسون، منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص226.

[2] نقلا عن: عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المرجع السابق، ص339.

[3] مراد وهبة: المذهب في فلسفة برغسون، المرجع السابق، ص144.

بمعنى أن التجربة الصوفية في حقيقتها هي تفاعل داخلي مع الله، تفاعل روحي بدون وساطة، وبالتالي هي شعور قوي إن صح القول، وهذه التجربة هي التي تبرز فيها صفة الديمومة، باعتبارها طاقة خلاقة، وبالتالي فالحب الإلهي المتجسد في الصوفية ليس شيئا غير الله.

ويؤكد لنا برغسون عن هدف الصوفيين بقوله: "**إن ما يريده كبار الصوفيين هو أن يبدلوا الإنسانية تبديلا أساسيا فيبدؤون بأن يكونوا هم القدوة**".[1]

أي أن الدين الحركي هو دين متطور، جوهره وثبة حيوية. التي تتجسد في الله الذي هو ديمومة خالقة يعبر عنها الصوفيون على أساس أنهم يعملون على تحقيق الخير العام للإنسانية. بما ان الله هدفه هو الخير العام في اعلى مستوياته.

وهو ما يتضح لنا في قول برغسون: "**إن الصوفي الكبير يحس بالحقيقة تنحدر فيه من منبعها قوة فعالة، فلن يستطيع أن يمنع نفسه عن نشرها كالشمس لا تستطيع إلا أن تسكب نورها، ولكن نشر هذه الحقيقة لن يكون بالكلام وحده، ذلك أن الحب الذي استحوذ عليه ليس هو حب الإنسان لله فحسب بل هو حب الله لجميع البشر. فمن خلال الله، وبالله يحب الإنسانية كلها حبا إلهيا**"[2] يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الاندفاع الحيوي الذي نادى به برغسون قد انتقل من الإنسان إلى اندفاع صوفي. أساسه هو قيادة الصوفيين للبشر قيادة حدسية وليست عقلية، قوامها الحب.

إذ أن الحقيقة التي تنزل إليهم يحسون بأنها وثبة حب، هذه الوثبة التي من شأنها أن تبعث فيهم عاطفة جديدة تسهم في تقديم الكثير للإنسانية جمعاء.

وهو ما يؤكده قوله أيضا: "**إن قوة مبدعة في الحب تريد أن تستخرج من ذاتها كائنات جديرة بأن تحب، قادرة على أن تنشر عوالم تكون مادتيها من حيث هي نقيض للروحانية الإلهية. معبرة فقط عن التمييز بين ما هو مخلوق وبين من يخلق، بين الأنغام المتراصفة التي تؤلف اللحن وبين العاطفة غير المنقسمة التي تساقطها**".[3]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الله هو القوة المبدعة (الحب) أي هو الحب في حد ذاته. إذ أنه خلق كائنات وكتب لها أن تحب وتحب، وهذه الكائنات هي نوع من الخلق، وقد تحتم عليها هي الأخرى

[1] هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 256.

[2] المصدر نفسه: ص ص، 249-250.

[3] المصدر نفسه: ص273.

أن ينبثق عليها نوع آخر من الكائنات، أي أن الحب هو القوة الخلاقة التي ينبثق من خلالها الخير العام للبشرية، هذا الحب هو الله نفسه.

إذ يؤكد على هذا بقول: "**إن الكائنات وجدت حتى تحب وتحب، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنما هي حب، ولما كانت منفصلة عن الله الذي هو هذه القدرة نفسها**".[1]

يمكن أن نقول في هذا أن الحب الإلهي هو حب يفيض إذ يشتمل الإنسانية، هذا الحب يبلغ للإنسانية عن طريق المتصوفة لأنهم هم القدوة.

بهذا يمكن أن نقول أن الله عند برغسون ليس عقلا اسمى، وإنما هو خلق مستمر للعوالم، أي أنه الانفعال الخالص الذي يمثل أصل كل خلق. وهو بالتالي ليس كائنا نهائيا بل هو حياة دائبة وعمل وحرية. واخيرا هو الديمومة الدائمة.

كما أن النظر في الدفعة الحيوية التي ناد بها نجد أنها تقوم في نهايتها على نخبة من البشر تتمثل في المتصوفة.

ونجده يؤكد حقيقة هذه النفوس الطاهرة بقوله: "**قد انبثقت نفوس ممتازة، شعرت أنها تمت بقربي سائر النفوس، فلم تقف عند حدود الجماعة ولا اكتفت بالتضامن الذي أقامته الطبيعة، بل ارتفعت في وثبة من حب، إلى الإنسانية كافة. فظهور كل نفس من هذه النفوس كان خلقا لنوع جديد، مؤلف من فرد واحد والوثبة الحيوية حققت في فرد معين من حين إلى حين نتيجة ما كان لها أن تتم لمجموع الإنسانية دفعة واحدة وكل نفس من هذه النفوس تسجل مرحلة من المراحل التي بلغتها الحياة في تطورها**".[2]

أي أن الانفعال الخلاق هو ميزة لشخصيات مميزة تسعى لإيقاظ الإنسانية من سباتها، عن طريق نشر الحب اللامتناهي الذي يستغرق النفوس كلها وبالتالي فإنه يمكن الجزم بوجود ارتباط بين الأخلاق والدين وهو ما يتأكد لنا في قوله: "**إن مسألة العلاقة بين الدين والأخلاق تكون بسيطة جدا في المجتمعات الأولية. "فالأديان البدائية لا يمكن أن يقال عنها أنها لا أخلاقية أو أنها لا تعني بالأخلاق، إلا إذا نظرنا إلى الدين على ما كان عليه في الماضي وأردنا أن نقارنه بالأخلاق. كما صارت إليه في الحاضر، إن العادات في القديم كانت هي الأخلاق كلها وكما كان الدين يجرم الخروج عنها كانت الأخلاق والدين شيئا واحدا**".[3]

---

[1] هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص274.

[2] المصدر نفسه: ص104.

[3] المصدر نفسه: ص135.

وهذا يعني أن كل عمل أخلاقي يظل مرتبطا بالمحبة والفعل، وبالتالي فالانفعال لا يكون خلاقا إلا إذا تعدى المتصوف حالة النشوة إلى حالة الفعل التي تتجلى في نشر العمل الذي كلف به من قبل الله.

وما يمكن استنتاجه

-أن الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أن الواقع قائم على الحركية إذ لا توجد أشياء جاهزة بل توجد أشياء في طور التكوين كما لا توجد حالات مستقرة. بل توجد حالات تتغير باستمرار. فالسكون لا يكون في الأغلب إلا مظهرا أو طيفا نسبي.

-أن الفلسفة البرغسونية فلسفة قائمة على الثنائيات (الزمان والمكان-العقل والحدس) "أخلاق متحركة" و"أخلاق ساكنة"، "دين متحرر" (مفتوح)، و"دين مغلق" (سكوني). هذه الثنائيات التي لا يمكن معرفة بنيتها أو جوهرها إلا بالعودة إلى تجربة الديمومة التي تمثل وحدة للحياة والنمو الدائم.

-أن المنهج البرغسوني هو منهج حدسي يكشف عن انطولوجيا ممتدة في عمق الذات الإنسانية (الأنا). وعمق الحياة البيولوجية، مادام شعورنا الخاص هو في حالة سيلان دائم وهو البوابة التي تسمح لنا بالدخول في باطن حقيقة واقعية (الزمان).

كذلك أنه يستحيل بناء الواقع الحي بتصورات جامدة وجاهزة. لأن الواقع متطور وبالتالي يجب الاعتماد على مفاهيم حركية وهو ما أكد عليه هيرني برغسون في ظل نظريته.

-الزمن هو الأرضية أو النسيج الذي تقوم عليه الحياة الإنسانية الواعية وتتدفق فيه حالاتها دون توقف.

-إن الحالات التي يمر فيها الإنسان، إنما هي حالات متصلة متدفقة في مجرى الزمان وهي حالات تتسم بالتغير المستمر والتداخل فيما بينها.

-تعد الذاكرة عملية فكرية معقدة تحمل في طياتها صور الماضي إلى الحاضر، هذا الماضي الذي يمكن أن نقول عنه أنه ينمو ويتطور كلما تقدم بنا البقاء أو الاستمرارية في الزمن، ويمتد بنا نحو المستقبل.

-إن الوعي البرغسوني هو أن نحيا الحياة وبلغة الفلسفة الوعي هو أن توجد أي أن تتغير، والتغير يعني أن تنضج، وأن ينضج الكائن معناه أن يخلق نفسه بنفسه بشكل دائم، وهي عملية ذاتية داخلية وليست خارجية.

-تعتبر الديمومة تجربة نستحضر فيها الواقع بوصفه معطى مباشر وهي سيلان زمني دائم وهو ما يؤكده قوله: "**في ان كل شعور هو استباق للمستقبل. انظروا إلى اتجاه فكركم في أية لحظة أنه يهتم بما هو موجود ولكنه يهتم في سبيل ما سيكون بالدرجة الأولى**".

-الزمن البرغسوني هو الشعور. وهو الحرية وهو الخلق وهو الذاكرة وهو الأخلاق المفتوحة والدين المفتوح وأخيرا هو الله.

-الديمومة الحقيقية هي اتصال ما هو غير موجود (الماضي)، بما هو موجود (الحاضر)، والزمان الواقعي هو الزمان المدرك والمعاش والغير قابل للقياس لأنه كيفي.

-الحياة النفسية مرتبطة بالروح، وهي تعيش ديمومة خلاقة عكس الجسم المادي الذي يخضع للآلية.

فالروح كيف مجرد لا يخضع للآلية، مما يستدعي للقول أن الإنسان حر في جوهره الروحي، بينما هو مقيد ومجبر في جانبه المادي (الجسد).

-فالروح حسب برغسون هي الأصل الذي انبثق منه الوجود المادي، على أساس أن الماديون يردون الظواهر النفسية والروحية إلى أصول جسمية مادية. فرد برغسون المعادلة إلى أن الوجود المادي إلى أصله الروحي.

_كذلك يمكن القول ان الفلسفة البرغسونية، قد وضعت التعادل بين الوجود والصيرورة على أساس ان الوجود أساسه التطور.

_كما تعد البرغسونية فلسفة امتلاء على أساس ان ابعاد الوجود (الماضي، الحاضر، المستقبل) متكاملة.

أي ان هناك عملية جدلية دائمة اذ تسير هذه الأخيرة مباشرة من الوجود (الماضي)،الى الوجود (الحاضر).دون افساح المجال للعدم .

_الزمن السيكولوجي هو معطى ذاتي ذو بعد انساني من جهة، وذو بعد إلهي مطلق ميتافيزيقي من جهة أخرى.

-إن الوعي هو ميزة الإنسان فعن طريقه استطاع الزمان (الديمومة)، أن تتحرر من المادة فيظهر على هيئة شعور أو حدس، بينما تبقى الديمومة عند الحيوان سجينة المادة على شكل غريزة.

-الزمن السيكولوجي هو زمن باطني والشعور هو هذا الزمان الذي يدوم ويتحول داخل تجربة عميقة لا يشهد وجودها إلى الحدس الذي هو ضرب من التعاطف الباطني والتطابق بين الذات والموضوع.

وأخير يمكن القول أن الزمان في ظل البرغسوني قد أعرب عن نفسه بثلاث صيغ، الصيغة الذاتية إذ بحث في الخطاب الشعوري عن نسق جديد للفلسفة، كما له صبغة حيوية إذ نقل الخطاب الشعوري إلى الحياة ليكتسب الوجود بنية مماثلة لبنية الشعور ويقوم بعد ذلك على ديمومة تتطابق وبنية الذات، فيظهر الكون كسمفونية للخلق والإبداع، كما له صبغة أخلاقية من حيث أن الزمن (الديمومة) يتجلى كفلسفة جديدة هي فلسفة الروح.

تمهيد:

ليس غريبا أن نقول عن الفلسفة البرغسونية أنها الفلسفة التي ترعرعت في جو من الاطمئنان. واتخذت من مقولة الديمومة أساسا لها. ومنطلقا في دراسة العديد من المفاهيم. وأهم عامل في بعث الثقة في النفوس وأشاعت الانتعاش في جميع جوانب الحياة خاصة الروحية. إذ بفضل هذه الأخيرة أصبحنا نرى العالم كرواية خلق وإبداع متجدد وليس أدل من هذا من رؤية جانبها الإيجابي الذي تجلى في امتدادها سواء على مستوى الفكر الأوربي أو العربي. فهي كانت بمثابة الإنارة لكثير من هذه الفلسفات التي سعت على الدوام إلى تحقيق واقعها، ووجودها.

وفي ظل هذا يمكن أن نتساءل:

إلى أي مدى كان لهذه الفلسفة الروحية امتداد وتأثير في الفكر الفلسفي؟

المبحث الأول: الموقف المؤيد للفلسفة البرغسونية

صحيح أن الفلسفة العربية مازالت تشق طريقها نحو العالمية، ومازالت واقعة تحت التأثير الحاسم للفلسفة الأوروبية. إذ أن هذه الفلسفة بحاجة إلى دراسة تسهم في تطوير الخطاب الفلسفي العربي وتحديد ملامحه ونقاط ضعفه وأصالته ومتطلبات تقدمه، ولهذه الأهمية وجب تناول واحدة من هذه الفلسفات العربية المعاصرة موضوعا للدراسة. وهي الفلسفة الشخصانية لصاحبها محمد عبد العزيز الحبابي. ذلك أن هذه الأخيرة تشكل مدخلا إلى عالم الفلسفة العربية المعاصرة من جهة. ومن جهة ثانية أنها تدل على الجانب الإيجابي للفلسفة البرغسونية والذي ظهر في امتدادها، فالشخصانية تعد نقطة انطلاق بالنسبة للمفكر المغربي عبد العزيز الحبابي في بناء مشروعه الإبداعي الرامي إلى تطوير نموذج الهوية الإسلامية والطموح إلى بناء مجتمع عربي منفتح على الهوية الغربية أساسه الشخصانية الواقعية.

وعليه يمكن أن نتساءل: ما مفهوم الشخصانية الواقعية؟ وما هي أبرز مبادئها؟

إن أهم ما يميز **عبد العزيز الحبابي**،* وشخصانيته هو أنها فلسفة تجديد إسلامي. وتوظيف الإسلام كما هو معلوم ليس بالشيء الجديد عند المفكرين العرب. لكن الشيء الجديد عنده هو محاولته تشييد مذهب فلسفي قائم على أساس إسلامي.

وفي ظل هذا المشروع الذي يطرحه المفكر المغربي عبد العزيز الحبابي نجد العديد من ملامح التأثر بالفكر البرغسوني وإن كان ليس بطريقة مباشرة.

إذ نجد اهتمام الحبابي بمفهوم **الشخصانية**** في مجاليها الإسلامي، والواقعي جعلته يقدم لها دراسة شاملة تناولت الجانب اللغوي الاشتقاقي من جهة والجانب الاصطلاحي من جهة أخرى.

---

*__محمد عبد العزيز الحبابي (1922–1993)__ ينحدر من مدينة فاس المغربية، درس في الكتاب، ثم في المدرسة. طرد من التعليم الثانوي إثر مشاركته في المظاهرات والمطالبة بالاستقلال سنة 1944، انتقل بعد ذلك إلى باريس، إذ تابع دراسته بالسربون. ويقول عن هذه المرحلة: "لقد تابعت ادراستي العليا في فرنسا بالسربون، وكان المغرب آنذاك مازال تحت الحماية لم أكن أشعر أنني كائن كالكائنات الأخرى". وهو ما دفعه للنضال من أجل استعادة الكائن في ظل هذا أنجز أطروحته: **من الكائن إلى الشخص**، 1954. كرد فعل على الذل متطلعا إلى الحرية والتحرر ومن مؤلفاته نجد: من المنغلق إلى المنفتح، عشرون حديثا عن الثقافات القومية والحضارة الإنسانية 1973. ورقات عن فلسفات إسلامية 1988، من الحريات إلى التحرر 1972.

**__الشخصانية__: Personnalisme: نظرية من يذهبون إلى أن الله شخص حق. مباين للعالم أي ذات قائمة بنفسها. (إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983، ص101).

فعلى حد تعبير "الدكتور "عبد الحي ارزقان" أن الشخصانية الإسلامية هي مشروع عبد العزيز الحبابي. وقد ظهرت في سياق تجاوز الفلسفة المثالية والفلسفة المادية، ومقولاتهما المذهبية، ويتجلى هذا التجاوز في تأويل وقراءته للشخصانية من منظور إسلامي فريد، وإعادة النظر في مفهوم الشخص ولواحقه، (الذات) من حيث هو وسيلة لنقل الإنسان من كيان فردي تابع إلى كيان شخصي "بناء" إنطلاقا من ذاته ومحيطة".[1]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الشخصانية هي مذهب أخلاقي اجتماعي مبني على القول أن للشخص (الإنسان) قيمة مطلقة، إذ نجد الحبابي قد جعلها مشروع متميز يسعى من خلاله لإعادة الاعتبار للإنسان كذات عاقلة. بعدما فقد كيانه في ظل المادية، والمثالية، وهذا من خلال النظر للإنسان في كليته من حيث أنه ذات موحدة ومستمرة البناء. لها جملة مميزات تميزها عن غيرها تجعلها ترتقي في صورة شخصية متكاملة قادرة على تكييف ذاتها مع نفسها من جهة ومع محيطها من جهة أخرى.

من جهة أخرى وفي ظل "هذه الفلسفة نجد أن الإسلام يؤمن بالصيرورة من حيث أن العالم والإنسانية يتطوران نحو نضج يتجلى في التغيرات والاختلافات. فالتطور الإنساني كما يتصوره الإسلام ليس فحسب استعادة تكيف مطلق. كما يرى أصحاب التحليل النفسي الذين يسعون إلى إدماج جديد للمصابين بالعصاب في البيئة السوية. بل هو تحرر وتجاوز الإنسان لذاته".[2]

يمكن القول أن العالم في كليته يتطور في فلك الزمن، وهذا من خلال التغيرات والاختلافات التي تطرأ على الأشياء، والكائنات خاصة بما فيها الإنسان. الذي يسعى دوما لتحقيق ذاته من خلال تجاوز قيود الذات، إلى الانفتاح على الآخر.

وبما أن القرآن الكريم والسنة النبوية يشكلان مصدرا رئيسيا من مصادر النزعة الشخصانية.

نجد أن الإسلام يقر بوحدانية الله تعالى التي مفتاحها "**الشهادة**" والتي لا يمكن أن نحصرها في القول فقط بل يجب أن تمتد إلى الأفعال (العبادات) (الصلاة، الحج...).

فأي "فعل من هذه الأخيرة لا يمكن أن يكتسب الطابع الديني إلا بوجود "**النية**" فهي تعتبر القاعدة الأساسية في الإسلام. والتي هي الاندفاع بالقلب والاعتناق الواعي. لا التقليد الأعمى. وهذا قريب مما جاء به هنري برغسون في اعتبار أن "**الحدس تأمل**". كذلك نجد الذي يشهد بوحدانية الله هو يؤكد في الوقت

[1] عبد الحي أرزقان: المداخلة الثانية بعنوان: الشخصانية من منظور إسلامي، مجلة يتفكرون، العدد الثالث، شتاء 2014، ص 68.

[2] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، دار المعارف للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1983، ص60.

نفسه أن ذاته تشكل وحدة. فمعرفة القدرة الإلهية هي أمر ضمين ذاتي. إذ أن الصلاة مثلا نجد المسلم يقف وحده بين يدي الله، ويبقى في تواصل ذاتي معه، فالمسلم في هذه اللحظة لا يتعارض مع الله. بل له ميزة خاصة في ظل هذه اللحظة تميزه عن الغير".[1]

أي أن كل الأفعال المرتبطة بالذات الإلهية لا يمكنها أن تتسم بالطابع الديني إلا إذا كان جوهرها مبني على القصد المؤدي لهذا الفعل، والقائمة على عزم القلب على الشيء أو الفعل.

كذلك نجد أن الحب الإلهي هو حب متدفق، تسعى كل ذات لاكتسابه. عن طريق القيام بالعبادات كما يمكن أن نقول أن الذات تكتسب **استقلالها الذاتي*** وهو ميزة لها تسمو به عن بقية الذوات الأخرى وبالتالي فالشهادة (لا إله إلا الله). هي التي تكسب الشخص وعيا بذاته، على أساس أن الإسلام يعتبر "الأنا" شعورا ووعيا هذا الوعي الذي هو قبس من نور الله.

فالصلاة مثلا كفعل يؤكد من خلالها الشخص على وجوده المستقل والخاص. أمام الكائن المطلق (الله).

في ظل هذا يمكن القول بوجود تأثير للفلسفة البرغسونية في الفلسفة الشخصانية من خلال "التجربة الصوفية" التي تقول بها البرغسونية والتي هي تفاعل روحي ذاتي مع المطلق المتعالي.

هذه الفكرة التي تظهر في الفلسفة الشخصانية من خلال "فكرة الشهادة" وهو ما يتضح في قول المفكر المغربي الحبابي:

"إن للشهادة قطبين، فحينما نشهد بألوهية الله ووحدانيته نؤكد وجود الله من جهة. ونؤكد وجودنا الشخصي من جهة ثانية. إنه تأرجح دائم بين التجاوز والفيض، بين المطلق والمتناهي، بين ما هو روحي وما هو مشرع. بين ما هو ميتافيزيقي وما هو نفساني. هنا تكمن القيمة الأنطولوجية للشخص حيث يدرك ذاته، أما من الناحية السيكولوجية يترتب عنها (الشهادة) تأسيس علاقات مع الآخر مادام الأنا والآخر يشتركان في آداء الشهادة. أما من الناحية الميتافيزيقية فالشخص يجد نفسه ضمن مستوى جدلي تفيض فيه كل الاختيارات من الأنا. هذه الأخيرة تتجه نحو الإله الخالق المدبر".[2]

---

[1] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص ص، 27 -28.

* **استقلال ذاتي**: يطلق على الحرية النفسية من جهة ما هي أمر واقعي مقابل للعبودية التي هي الانقياد لحكم الغير، أو الخضوع للدوافع الحسية. (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، ص74.

[2] عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص29.

بمعنى أن الشهادة هي تأكيد الذات على الوحدانية الإلهية. هذا التأكيد الذي هو تجاذب بين الذات الإنسانية والذات الإلهية. بين ما هو ميتافيزيقي وما هو نفساني وعلى أساس هذا يحقق الشخص وجوده وكينونته من جهة، ومن الجهة السيكولوجية نجد الذات الواعية عن طريق الشهادة، تحقق كما لها مع الآخر. مما يؤكد لنا هذا أن الدين الإسلامي هو دين ديناميكي بدرجة أولى قائم على الانفعال الوجداني الداخلي (النية، الشهادة). وليس دينا سكونيا، وهو نفس الامر الذي اكد عليه برغسون من حيث تفضيله للدين الحركي.

وبالتالي الفكرة التي يقول بها الحبابي تحمل نفس المعنى الذي قال به برغسون من حيث أن النطق بالشهادة يعني أن الذوات تشارك مشاركة لا شعورية. في موجود أعظم منها وهو الله، (التجربة الصوفية عند برغسون).

هذا الموجود الذي تتفاعل في ظل وجوده الذوات تفاعلا داخليا وخارجيا. تكون نتيجته "الحب".

وهو ما يؤكده لنا هنري برغسون بقوله: "**إن الكائنات قد وجدت حتى تحب وتحب، لأن القدرة الخالقة المبدعة إنما هي حب، ولما كانت منفصلة عن الله، الذي هو هذه القدرة نفسها. كان لا يمكن أن توجد إلا في كون. فكان الكون وفي جزء من هذا الكون**".[1]

أي أن الله كذات مطلقة. هو في حد ذاته حب. هذا الحب الذي يفيض وينتشر بين الكائنات الواعية. تكون نتيجته بناء علاقات محبة متبادلة سواء بين الذوات فيما بينها او بين الذوات وموجدها.

على اساس ان الأنا في ظل الإسلام ماهي الا شعور ووعي، هذا الوعي الذي هو نور من عند الله.

من جهة أخرى يبرز لنا التأثير البرغسوني في ظل الشخصانية من خلال أن الفلسفة البرغسونية تحمل العديد من الثنائيات المتقابلة (المادة والروح، الحركة والسكون، الخير والشر، المنغلق والمنفتح).

[1] هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص274.

والتي يبرز صداها في الشخصانية الواقعية من خلال "قول الحبابي: **إن الإنسان يحمل في طياته منابع التناقضات والصراع، لأنه من طبيعة مزدوجة ومرتبطة بالطبيعة: ويمثل هذا الرباط اللحمة الحقيقية لتاريخ الإنسانية. فإذا كان وجودنا زمانيا فلأنه يصنع التاريخ، وضعه للتاريخ، من طبيعته يخضع الكائن الإنساني باستمرار الضغط قوتين متناقضتين: جسد وفكر، طبيعة وروح".**[1]

وهو ما يتأكد لنا في قوله تعالى: " **وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ ۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا ۖ وَأَحْسِن كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ** ".[2]

بمعنى أن الإسلام يعترف بكلية الشخص، ويسعى لتحقيقها من خلال احداث التوافق بين ما هو روحي وجسدي. من حيث أن الفرد المسلم يقوم بجملة من العبادات التي تسهم في نمو وعيه، فعلى سبيل المثال نجد الطهارة تستلزم فعاليات، تكون فيها الروح هي الأساس وهذا عن طريق النية.

كما يشارك فيها الجسم من خلال الماء، إضافة إلى الصوم، الصلاة... وبالتالي الإسلام هو حركة غيرت وعي الإنسان.

أي أن الإسلام هو الدين الديناميكي الذي جاء كانفتاح معارض للدين السكوني السابق (الجاهلية).

فهو "يسير على نحو ما سارت البرغسونية وهو الرفض للمثالية، وبما جاءت به والقول بوجود ترادف بين (نفس، شعور، شخص)، إذ أن هذه الكلية واعية لذاتها بوصفها "**أنا**" ملتزما في الشهادة وبالشهادة. وعليه فميزة الشهادة أنها تجعلنا ننتقل من الكائن إلى الشخص، أي أننا نرتقي من كينونتنا العامة إلى مستوى الوعي ذلك المستوى الشعوري الذاتي دوما".[3]

أي أنه يمكن اعتبار الشهادة بمثابة الوثبة الحيوية التي عن طريقها يعي الفرد ذاته، وذات الغير، المندمجة في الحب الإلهي، كما أنها بمثابة الجسر الذي من خلاله يكتسب صفة الشخص بعدما كان له صفة الكائن الذي هو الجسد الفاقد للهوية والوحدة.

---

[1] عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص31.

[2] سورة القصص: الآية77.

[3] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص32.

فالشخصية هي التي تمثل حقيقة الفرد على أساس أنها تتميز بالوعي وهو ما تجلى عند برغسون من خلال اعتبار أن شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر أفعالنا وأن القرار الذي يصدر عنها يخلق ويبدع شيئا جديدا. لم يكن من قبل.

كذلك نجد أن فكرة الديمومة البرغسونية تتجلى بوضوح في فكرة الشعور الدائم بوجود الله في ظل الشخصانية ،إذ تؤكد الشخصانية الإسلامية "على أننا نحيا الشعور بوجود الله، وأن ذلك الشعور يحيا فينا، ومن هذه المعاناة الشخصية الوجودية، يمكننا أن نميز الله الحق من آلهة الزور، وأن نقر بأن (لا إله إلا الله). لذا كنا مجبرين عن رفض مجاملاتنا لأنفسنا ورفض الرضى الأخلاقي المجاني. ذلك الرضى الذي نعمل على المحافظة عليه علنا.... لكن الله حاضر، كامل الحضور في كل واحد منا إنه الضمير الحي فحضور الله في كل مكان وزمان يجعل المسلم يسعى دوما لتحقيق تكيفه مع معتقداته".[1]

أي أن الشعور هو الوعي الدائم المتدفق فمن خلال الحدس الذي نستشعر يبرهن على وجود الله، إذ أن الذات الواعية تعي وجود الله وعيا مباشرا، وتكون بهذا دوما في حالة تطلع لبلوغ الكمال، والاندماج مع المطلق المتعالي عن طريق (الحب).

وهذه الفكرة تتفق مع الفكرة البرغسونية في أن معرفة الله هي حدس بدرجة أولى، إلى جانب هذا نجد ضمن هذه الفلسفة "أن العلم وحده غير كاف لاستكمال الشخص إنسانيته، إذ بدون العبادات والفرائض لا تتحقق الشخصانية الحقة، ولتفادي هذا وجب على الفرد المسلم أن يتجاوز ذاته رغبة في حياة روحية، قوامها الحب المزدوج. حب الله، وحب الكائنات البشرية، بهذا يمكن أن تتحقق شخصيتنا عن طريق الإعلاء والذي يجعلنا نندمج في الكل الذي يتجسد في الحياة الروحية، محبة خالصة لذات الله تعالى أولا ثم حب الكائنات".[2]

أي أن الشخصانية هي فلسفة تسعى لتحقيق إنسانية الإنسان، إذ أنها تقوم على القول والفعل في آن واحد. فهي فلسفة عمل، أساسها اكتشاف الذات اولا ثم تجاوزها نحو الذوات الأخرى، والتي تجتمع في الحب الإلهي.

[1] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص37.
[2] المرجع نفسه: ص41.

وهو ما يؤكده لنا قوله: "في ان الشخصانية هي توتر تعبيري عن واقع الحياة حياة الإنسان. هذا الكائن الذي يعيش في التاريخ. ويجعل من أناه تاريخا يكون الإنسان من نفسه بمساهمته في التاريخ، فالوجود الإنساني لا يكون وجودا إلا في **حينونة***. دائمة التفتح، لأن الكينونة المغلقة ليس وجودا، فالذاتية والتواصل هما قطبا الشخص ولكن انا ومع الآخرين في عالم ذي ابعاد مادية روحية فكرية ."[1]

على أساس هذا يمكن القول أن الشخصانية، هي بمثابة فلسفة تحرر. تعبر عن واقع الحياة، إلى جانب هذا هي تقر بالشخصية الفردية، حتى وإنها لا تقبل الذوبان في هذا الجانب الى ابعد حد.

كما يمكن القول أن الوجود الإنساني لا يمكن أن يكسب صفة الواقعية إلا إذا طبع عليه طابع الزمان، الذي من شأنه أن يحدد أبعاد هذه الشخصية وبالتالي فالتواصل هو سمة الشخص المنفتح على الآخر.

كما يؤكد عبد العزيز الحبابي على" أن الشخصانية قائمة على محاربة فكرة السكون، وهو ما يتجلى لنا في أن الدين الذى هو الجوهر المؤسس لها على أساس أن الدين يحارب فكرة جمود النفس الذي بدوره يبرز في مجال العبادات والمعاملات كما أن الأنبياء والرسل ما هم إلا شهودا بالنسبة للأمة فهم مطلق البشر وهم مكلفون برسالة"[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن الشخصانية الواقعية تحمل نفس المعنى الذي قال به برغسون، من حيث اعتباره للقديسين والصوفيين هم القدوة وهو نفس الأمر ينطبق على الرسل والأنبياء.

وليس أدل من هذا من قول برغسون في تأكيده على التجربة الصوفية فيقول: "**ان الصوفيين الحقيقيين ينفتحون ببساطة على الموجة التي تجتاحهم والحاجة إلى أن ينشروا حولهم تلقوه وإن ما يريده كبار الصوفيين هو أن يبدلوا الإنسانية تبديلا أساسيا، فيبدؤون بأن يكونوا هم القدوة**".[3]

أي أن الصوفي أو الرسول هو بمثابة القدوة للإنسانية من خلال السعي إلى نشر الحب الإلهي وذلك على أساس أن معرفة الله هي حدس أولي نتيجته انفعال يؤدي إلى إحداث تغيير في روح هذا الصوفي

---

* **حينونة:** في الشخصانية الواقعية هي الحركة الزمنية التي تتابع فيها أنماط الزمان الثلاث الماضي والحاضر والمستقبل. فلا ماض محضا ولا مستقبل محض. فكل الماضي يستمر ويكون فترات حاضرة، وإن كانتا هذه الفترات قد أصبحت وراءنا. فهي برغم هذا حاضرة في الجامع الكلي للماضي والحاضر الذي هو الزمن في عملية التحين.

[1] محمد عبد العزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرر، دار المعارف للطباعة والنشر، د ط، مصر، 1971، ص 11.

[2] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص 45.

[3] هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص ص، 255- 256.

أو الرسول إذ يشعر بالمسؤولية بتوجيه الإنسانية إلى ما فيه صلاح لهم، انطلاقا من الذات إلى الذوات الأخرى، وبالتالي بناء مجتمع منفتح.

وهو ما سعت إليه الشخصانية من خلال بناء الذات (الشخصية)، دون العزوف عن الذات العامة.

ويؤكد هذا برغسون بقوله: "**إن المجتمع المفتوح هو الذي يشمل الإنسانية بكاملها**".[1]

وعلى أساس هذا يمكن أن نقول أن مصدر الأخلاق الإسلامية والتي هي جملة السلوكات المنظمة لحياة المؤمن يتمثل في الكتاب. والسنة بما تنطوي عليه من سلوك وحديث مع الأخذ بعين الاعتبار أن الأخلاق الإسلامية من وجهة هذا الأخير (عبد العزيز الحبابي)، هي أخلاق شخصانية في مبدئها تجديدية للعالم وللمجتمع والفرد، وشخصانيتها تكمن في أنها فلسفة تتولى الأهمية لما هو كامن ومستتر داخل الإنسان (النية الخالصة والضمير الحي، والعمل المبني على الإرادة والجهد الإنسانيين).

وبالتالي ليس غريبا أن تلتقي شخصانية الحبابي، مع الأخلاق الصوفية التي ناد بها برغسون على أساس أن الأخلاق الحقيقية هي الأخلاق المفتوحة، في بعدها الروحي والتي تسعى لتحقيق الصالح العام للإنسانية باعتبار أن معاني النية والإخلاص تشكل الدعامة الأساسية لكل أخلاق.

من جهة أخرى نجد صدى التأثير البرغسوني على الشخصانية بارز في فكرة أن الفعل الحقيقي هو الفعل المنبثق من أعمال الذات، فعلى حد قول هنري برغسون: "**إن التغيير الذي طرأ في طبيعتنا هو جزء منا وإننا تملكناه، وبكلمة واحدة، إذا جاز لنا أن ننسب الحرية إلى كل فعل نابع من الأنا**".[2]

وهو ما أكد عليه الحبابي بالمقابل في أن أي "إصلاح مهما كان لن يكون فعالا إلا إذا انبثق من أعماق الذات، وهو ما يحدد لنا نوعا من التفاعل والتكامل يقع في التاريخ بين ما هو نفساني (الروحيات والإيمان)، وبين ما هو مادي، ويمكن أن نحدد في ظل هذا ثنائيتين (الروح والجسد)، في الشخص الذي هو وحدة إذ بدون الروح يصبح الجسد مجرد شيء ليس إلا".[3]

وبالتالي يمكن القول أن الشخصانية تحمل في طياتها العديد من الأفكار البرغسونية. إذ أنها ترى أن الوعي يشكل نقطة البداية، والذي يقوم بوظيفة المعرفة عن طريق التعاطف العقلي والروحي.

---

[1] هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، المصدر السابق، ص 288.

[2] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص159.

[3] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص ص، 43-44.

كما هو الحال عند برغسون في تعريفه للحدس بأنه: "**نور منبثق بعد طول صحبة.**"

لذا فالشخصانية هي امتداد لفكر هذا الأخير. وليس أدل من هذا في أنها تعتبر أن الروح الحية هي جوهر الحياة النفسية، وهذه الروح هي حرة تماما وتعيش ديمومة خلاقة عكس الجسم الذي له صفة المادية، فالروح على حد تعبير الحبابي هي سيلان دائم ينكشف في تطلعاتنا وفي حماسنا من أجل بلوغ أي قصد، وكذلك في أحقادنا وآمالنا، وبالتالي يمكن الجزم بأن الجسد يكتسب قداسته بفضل الروح. لأن الروح بالأساس هي فيض من الله، وهو ما يؤكده لنا برغسون أيضا بقوله: **ان "الوجود انبثق من مركز روحي أساسي هو الله. وفاض عنه على هيئة قذائف وباقات مستمرة في حركتها الحية التي هي جوهر وجودها والتي تكشف بعض أجزائها في أشكال مادية".**[1]

إلى جانب هذا نجد فكرة الحرية التي قال بها هنري برغسون. تتوافق مع ما قال به الحبابي وهو ما أكد عليه الدكتور "محمد مزوز" الذي أكد على النسق الفكري للحبابي "انطلاقا من مفهوم الحرية عند برغسون واعتبارها شعورا باطنيا بالديمومة. إذ تمكن الحبابي من إثبات أن الحرية هي مجموعة من الحريات من خلال تصور العلاقة بين الكائن والشخص، إذ لاحظ الحبابي بأن مفهوم الكائن ظل تصوره ساكنا منذ الفلسفة اليونانية مرورا بالعصور الوسطى. ومن خلال مجادلة سارتر وبرغسون تمكن الحبابي من التأكيد على أن الكائن البشري ليس مجرد ذاتية ولا شعورا صرفا بل لأنه شعور في حد ذاته. إنه ملتحم طبيعيا بذوات أخرى. فالحياة تبدأ من الكائن حتى يصبح ذاتا شاعرة(الشخص). ثم تصل لدرجة الوعي (أي الشعور بالشعور)، علما أن الكائن الواعي كائن يتعرف على الطبيعة، ويعمل على التصرف فيها هذا الكائن هو الشخصية".[2]

وبالتالي فلا تطور للشخص إلا في ظل وجود الآخر إذ أن الشخص يتجلى كقوة تتجاوز ذاتها بذاتها من الغريزة إلى تحقيق التكييف ومن اللاهواء إلى تحقيق الاطمئنان الداخلي.

وبالتالي "فإن الشخص في ظل هذه الشخصانية الواقعية هو فترة من فترات التطور، الفترة الممتازة التي يعي فيها الكائن البشري بكل وضوح، الحدود التي تفصل "الأنا" عن "اللاأنا" ويدرك بموضوعية كل ما يربط حريته الذاتية لحريات الآخرين داخل معشر ما بوصفه عضوا من أمة متضامنا مع مجموع أفرادها".[3]

---

[1] نقلا عن: سماح رافع محمد: المرجع السابق، ص72.

[2] محمد مزوز :المداخلة الرابعة بعنوان: منزل الجدل الفلسفي بين الشخصانية والغدية، مجلة يتفكرون، المرجع السابق. ص 14.

[3] محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، المرجع السابق، ص48.

يمكن أن نفهم من هذا أن الجانب الروحي في الشخص في ظل الإسلام هو أن الشخص يشكل الكل، فالحياة الداخلية للمؤمن هي في تدفق لا تتوقف تسعى باستمرار إلى تحقيق الذات في ظل وجود الآخر. وهو ما يتضح أيضا عند برغسون، عندما اعتبر أن حياتنا الداخلية هي تدفق وديمومة لا تتوقف، باستمرار هي ممتدة يسير فيها الماضي معنا بواسطة الحاضر الممتد إلى المستقبل.

وبالتالي فالشخصانية الإسلامية هي تسعى إلى إقامة فلسفة تأليفية واقعية تتجاوز كل ما هو مادي معبرة عن حياة لا تنفصل فيها الفكرة عن الفعل. إذن فإن الإنسان هو شخص له استقلال ذاتي وروحي عكس ما تقول به المادية والمثالية فهو ازدواجية (روح وجسد).

ويؤكد على مفهوم "الشخصية في ظل الشخصانية بقوله: **الشخصية اتجاه متوتر نحو الشخص، وليس الشخص إلا صيرورة ترمي إلى الكمال في تصاعدها نحو الإنسان".**[1]

"أما المداخلة التي قدمها الباحث الألماني "كينر ماركوس" والتي جاءت بعنوان:

Le double dialogue du "personnalisme musulman" entrechrétiens et musulmans, entre, théologiens et philosophes.

إذ بحث هذا الأخير في علاقة الحرية بالشهادة وأورد بأن الحرية هي شرط لتحقيق الشهادة،كما بين أن مفهوم الشخص عند الحبابي هو مفهوم تتوسطه الشهادة من جهة والحرية من جهة ثانية، والشخص من جهة تكلفه والتزامه بالحرية سيتكفل بأخذ القرار نحو الإيمان والدين، وهنا نجد الحبابي يتكلم عن حرية الدين أي حرية المعتقد، ويشدد على أهمية هذه الحرية. من حيث أنها هي من ستخول للشخص حرية الاختيار في الإيمان أو عدمه".[2]

في ظل هذا يمكن أن نعتبر أن حرية الاختيار (حرية الايمان). التي تكلم عنها الحبابي ما هي إلا امتداد لفكرة هنري برغسون، من حيث أن الفعل الحر هو خاضع للاختيار على أساس أن حالاتنا النفسية متداخلة

[1] محمد مزوز، المداخلة الرابعة بعنوان: منزل الجدل الفلسفي بين الشخصانية والفدية. المرجع السابق. ص65.

[2] المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

بالأساس وأن الذات تعيش لحظة اختيار لأحد الأفعال التي تنصب عليها فجأة " وهو ما أكده" "سيتوارت مل" عندما قال: "**يجب أن يكون لدينا وعي قبل عملية الاختيار**".[1]

مما يمكن فهمه أن حرية الاختيار هي نابعة من صميم الذات الواعية التي تتأرجح في اختيار أحد أفعالها، وهو ما أكد كل من الحبابي وبرغسون، وبالتالي فالذات الإنسانية ما هي إلا جوهر روحي بدرجة أولى أساسه الوعي بأداء الفعل، وهو ما يتجلى في شخصانية الحبابي من حيث أن الشهادة هي حرية اختيار في إحداث الإيمان.

1هنري برغسون : بحث في معطيات الوعي المباشرة، المصدر السابق، ص160.

المبحث الثاني: الموقف الناقد للفلسفة البرغسونية.

تعد الفلسفة البرغسونية فلسفة رائدة مقارنة بالفلسفات الماضية عنها، إذ هي فلسفة ثنائية الاتجاه، فالعالم فيها ينقسم إلى جانب مادي، وجانب معنوي (الحياة). أي أن العالم في حقيقته هو صدام بين حركتين، حركة صاعدة نحو التطور (الحياة)، وأخرى نازلة (المادة). وإن صح القول فإن الحياة هي بمثابة القوة الكامنة أو الدافع الحي الذي يكتنف العالم. والمقاوم للمادة. التي من سيماتها الجمود، ونجد أن المنهج الحدسي هو المميز لهذه الفلسفة إذ أن العالم في ظل هذا الأخير هو في حالة اتصال وتركيب.

لكن هذه الفلسفة برغم عظمتها إلا أنها تعرضت لجملة من الانتقادات. فما هي إذن أبرز الانتقادات التي وجهت للبرغسونية؟

إن أعظم ما طرحه برغسون هو هجومه على النزعة المادية الآلية، فعلى حسب اعتقاده أن علماؤنا قد أسرفوا في الثقة في أنفسهم. إن اعتقدوا أنهم قادرون على حصر الكون وصبه في أنبوب من أنابيب اختباراتهم. لكن الحقيقة أن المادية كلغة هي تشتمل على الأعمال والأفعال والصفات والحركة والمادة.

"في ظل هذا نجد هنري برغسون في كتابه "**المادة والذاكرة**" يعلن على أن الذي نطلق عليه "الحاضر" يتكون أساسا من ماض أو بمعنى آخر كل إدراك يحوي أو يرتبط بالذاكرة. كما يواصل حديثه قائلا: **"إن الواقع ما نشاهده ليس إلا الماضي، أما الحاضر فهو مجرد عمليات غير مرئية. تقودنا بالتالي إلى الماضي ومن ثم إلى المستقبل".**[1]

بمعنى أن الحاضر في حقيقته هو الماضي في حد ذاته الذي أعيد إحياءه عن طريق الذاكرة كما أنه يعد همزة الوصل التي تربط الماضي بالمستقبل.

"لكن هذه النظرة لها موقف سلبي عند **رسل "Russel"**. إذ دحضهابكل عنف، مصرحا بأن برغسون قد أحدث خلطا بين ظهور الماضي مع ذاكرتنا الحالية لهذه الأحداث. فهو بالتالي قد ألغى الزمن وقضى عليه وربما يغزو ذلك إلى اختلاف بين الإدراك والاستدعاء. وكلاهما وقائع تتعلق بالحاضر وليس كما يعتقد برغسون أنه مجرد اختلاف بين الماضي والحاضر".[2]

[1] نقلا عن: عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص35.

[2] المرجع نفسه: ص36.

"ولا ريب أن "**رسل**" كان مصيبا عندما اعترض على تعريف برغسون حول الماضي، من حيث دائريته، فالماضي من وجهة هذا الأخير دائري أي قابل للتكرار والعودة وهو ما تفسره نظرية الذاكرة عنده بينما يرى راسل خلاف ذلك.

كما يواصل هجومه قائلا بأن نظرية برغسون قد انتابها موجة من الاضطراب والتشويش بالنسبة لظهور الماضي مع ذاكرتنا الحالية. إذ أن الاختلاف يكمن في التصور والإدراك، وكلاهما حقيقيان للحاضر وليس كما يزعم برغسون خلافا بين الماضي والحاضر".[1]

أي أن حسب راسل أن حضور الماضي في ذاكرتنا هو حاصل نتيجة الاختلاف بين التصور الذي هو التخيل اي تأليف صورة ذهنية تحاكي صور الحاضر. والإدراك الذي هو حضور صورة الشيء في العقل سواءا كان حاضرا أو غائبا، لكن رغم هذا فهما صفتان لاستدعاء الماضي.

من جهة أخرى نجد أن الحقيقة في علم النفس ليست آلية وجبرية حسب برغسون إذ أن الديمومة هي كيف محض. وليست مركبة من أجزاء متجانسة قابلة لأن تتطابق كما أنه ليس في علم النفس خلق من لا شيء مقطوع الصلة بالماضي. ولكن الحرية هي عين صيرورة الأنا. والفعل الحر تقدم متصل يبدأ بضرب من العزم ثم ينمو هذا العزم وينضج مع النفس كلها إلى أن يصدر منها كلها كما تسقط الثمرة الناضجة من الشجرة وهو يؤكده قوله: "**إن الديمومة الخالصة يمكنها ألا تكون سوى تتابع لتغيرات كيفية تتمازج، وتتداخل من دون حدود واضحة ومن دون أي نزوع لأن تكشف كل واحدة عما بداخلها للأخرى ومن دون أي قرابة مع العدد قد يكون ذلك هو اللاتجانس الخالص**".[2]

أي أن الحياة النفسية الداخلية تختلف تماما عن المادة، فهي حالات كيفية. متداخلة غير قابلة للقياس كما أنها مترابطة بين الماضي والحاضر. عكس المادة التي هي قابلة للقياس مركبة. كما أن الأفعال الصادرة عن النفس هي في حالة تناسق دائم فهي صادرة عن أنا واعية أساسها الشعور الدائم الذي لا ينقطع ابدا.

ولكن "لا نرى برغسون قد أفلح في إثبات الروح والحرية، أجل إن إبان الظاهرة النفسية للقياس يدل على أنها صادرة عن مبدأ مغاير للمادة ولا يدل على أن هذا المبدأ مفارق للمادة. إذ أن الإحساس والانفعال

[1] عبد اللطيف الصديقي: المرجع السابق، ص36.

[2] هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، المصدر السابق، ص104.

والتخيل والتذكر ظواهر نفسية وفسيولوجية معا تتم في الأعضاء وبالأعضاء، إذ من المستحيل أن تصد ر من دون مشاركة الجسم.

إضافة إلى أن برغسون قد غلا في رفضه إضافة الشدة إلى الظواهر النفسية ظنا منه أن الشدة لقبولها التفاوت قابلة للقياس كالكمية، والواقع أن الكيفية تختلف شدة ويشهد بذلك الفضيلة. والملكة الفنية إذ تتفاوت لكن لا يمكن تقديرها كميا".[1]

أي أن برغسون قد أخطأ عندما رفض الجانب الجسمي أو المادي في الإنسان على أساس أن كل الحالات النفسية التي تحدث مع الإنسان إنما تتداخل مع الجانب المادي فيه، بدليل ان الإحساس بشيء ما فالتجربة تقدم لنا المعطيات الأولية فقط ولكن انتظامها وتركيبها يحدث عن طريق العقل الذي يعطيها الصورة الحقيقية، إضافة إلى أن بعض الحالات النفسية يكون لها تأثير عضوي على الإنسان، وحالة الاكتئاب والقلق اكبر دليل على هذا ،اذ يفقد الانسان تواجده الذاتي أولا من ناحية الاغتراب عن الذات من جهة، إضافة الى حدوث خلل في الجسم من ناحية المرض (مرض السكري).

وفيما يخص مسألة "الروح فنجده يعرفها في كتابه "**المادة والذاكرة**" على أنها ديمومة وذاكرة، كما أنه ميز بين نوعين لها. ذاكرة هي عادة مكتسبة بالتكرار، وذاكرة بحتة هي تصور حادثة انطبعت في الذهن دفعة واحدة. أي ان الأولى تردد الماضي، اما الثانية فهي تتصوره فهي لا تحفظ في الجسم، وبالتالي فالذاكرة هي الروح نفسها، بما هي حياة وديمومة، ولكن هذه الذكريات بهذا هي محفوظة في حالة أشباح غير مرئية. إذ أن الشعور خاصية الحالات النفسية الماثلة، وما ليس يفعل فلا يخص الشعور وإن كان لا ينقطع عن الوجود على نحو ما".[2]

يمكن أن نفهم من هذا على أن الأساس في شعورنا أنه موجه للعمل، حتى وان بقي الماضي بالنسبة لنا مجرد صور غير مشعور بها، وهذا ما يعني أنها غير مفيدة لنا في بناء الحاضر. وهو ما يظهر لنا في حالة الحلم. إذ أنها مجرد صور وأفكار مجردة، لكن بتدخل الجسم تصبح حقيقة فهو من يوفر لها الوسيلة لتصبح هذه المجردات مادية ملموسة مجسدة على ارض الواقع.

[1] يوسف كرم: المرجع السابق، ص440.

[2] المرجع نفسه، ص441.

أي أن الجسم هو الجانب المسير إذ يحول الصورة التي هي بالقوة إلى الصورة بالفعل وليس أدل من هذا من حالة فقدان الذاكرة إذ أن الفاقد لذاكرته ليست روحه هي المعتلة أو المختلة بل الدماغ، إذ يكون الخلل متغلغل فيه فلهذه يفقد ذاكرته بشكل جزئي أو بشكل كلي.

ومن ناحية "أخرى نجد أن البصيرة الباطنية التي اعتمد عليها برغسون قد تخطئ كما تخطئ الحواس الخارجية وكل واحدة منها يجب اختبارها وتقويمها بالتجربة العلمية كما أن برغسون قد بالغ حين زعم أن العقل لا يدرك إلا الحالات المتقطعة من الحقيقة والحياة. وأنه عاجز علىأن يدرك ما في هذين من تدفق وحركة واستمرار إذ الفكر على نقيض ما ذهب إليه عبارة عن سيل متصل من الأفكار كما قال: "**جيمس**" قبله والأفكار مجرد نقط تختارها الذاكرة في سبيل الفكر والتيار العقلي يعكس استمرار الإدراك وحركة الحياة".[1]

أي أن الإحساس أو الإدراك الحسي هو كثيرا ما يخطئ، فالشأن نفسه بالنسبة للبصيرة الباطنية (الحدس) التي ندرك الأشياء بشكل متصل. كما أنه من غير المنطقي أن نتغاضى عن العقل، فهو حاضر دوما بدليل تداعي الأفكار بشكل مستمر كما أن العقل على حد تعبيرات أرسطو، يتمتع بمبادئ كلية تعصمه من الوقوع في الخطأ، إضافة إلى هذا فإن العقل هو الملكة التي تحلل وتركب كل إحساس أو حالة شعورية تحدث مع الإنسان.

إلى جانب هذا نجد "أن برغسون في هجومه على المادية، لم يتساءل أبدا عن ماهية هذه المادة هل هي أقل سكونا وأكثر جمودا أكثر مما نفكر، وهل من الممكن أن لا تكون المادة عدوة للحياة. أنه يفكر بأن العالم والروح والجسم والنفس والمادة والحياة أمور يعادي ويخاصم بعضها بعضا. ولكن الحقيقة أن المادة والجسم والعالم ليست سوى أمور تنتظر من العقل والذكاء والإرادة أن تعمل على تشكلها".[2]

أي أن النظرة السلبية التي قدمها برغسون للمادة هي خاطئة من أساسها لأنه لا يمكن النظر للإنسان في جانب واحد فقط بل هو ثنائية (جسد وروح).

وحسب "**سارتر**" أن في نظرية الاتصال التي نادى بها برغسون يجب أن ندرس "فكرة الصورة" على أساس أن هذه الفلسفة قد فرقت بين عالمين هما عالم المادة ومجاله المكان. وعالم الشعور ومجاله الزمن. في ظل

[1] ول ديورانت: المرجع السابق، ص568.

[2] المرجع نفسه: ص569.

هذا التمايز بين هذين العالمين تبرر لنا مشكلة الإدراك الحسي التي على أساسها يلتقي هذين الأخيرين ويتحقق نوع من التقارب بينهما، وعليه فكيف يمكن أن يحدث التقارب بينهما برغم الاختلاف البارز؟".[1]

أي أن فكرة الصورة يمكن أن تكون النقطة المشتركة بين عالم المادة وعالم الشعور بدليل تدخل كل منهما في تشكيلها، فالصورة هي تصور ذهني مجرد وبفضل الجانب المادي في الانسان تصبح واقع .

في ظل هذا نجد إجابة برغسون "في كتابه **"المادة والذاكرة"** إذ يضع المادة في منتصف الطريقين، أي بين الامتداد الهندسي وبين الفكرة الخالصة إذ ليست الأشياء أجساما جامدة تماما كما أنها ليست روحا بالمعنى الدقيق وإنما هي بين الاثنين أي وجود وسيط وهو ما يسميه برغسون "صورا". والصورة بهذا هي وجود يقوم في منتصف الطريق بين (الشيء) و(التصور). أي أنها هي همزة الوصل بين الذات والأجسام والشعور".[2]

يمكن أن نفهم من هذا على أن الصورة موجودة بشكل مطلق في الذاكرة لكنها ليست مدركة بشكل مباشر اي مخزنة في الجانب اللاشعوري في الانسان كما قال "فرويد ".

كما يعتبر برغسون الأجسام هي مجموعة من الصور "إلا أن هذه الأخيرة تمتاز بينها ويمكن أن تؤثر على بعضها البعض، ومما يبين هذه الصورة الجسم الإنساني فهو في حد ذاته صورة، غير أنه غير قادر على حفظ الصور أو توليدها. فهو مركز عمل وليس أداة لصنع التصورات، والصور هي ذكريات أيضا لا يمكنها أن تنقطع عن الوجود وإنما تظل في الذاكرة البحتة (الذاكرة الحقة)، التي تتصور الماضي وعن طريق الجسم الذي هو أداة تمثل هذه الذكريات في الشعور ويحدد منها ما يلاءم حاجاتنا، أي مثولها في الشعور من أجل الاستجابة للموقف الراهن (الإدراك الحسي)".[3]

يمكن أن نفهم من هذا أن برغسون يقر بوجود الصور التي هي في حالة وجود دائم في النفس الإنسانية، إذ أن بعضها يحضر في شعورها، وبعضها لا يحضر لكنها موجودة باستمرار وتبقى في حالة لا شعورية.

فهي على حد تعبيره إذ "مثلت" في ساحة الشعور فهي إدراك حسي، أما إذا لم "تمثل" فهي تصور خيالي غير مفيد في الحياة العملية.

---

[1] حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص73.

[2] المرجع نفسه: ص ص، 73-74.

[3] المرجع نفسه: ص75.

وبما أن الفلسفة البرغسونية هي فلسفة اتصال فقد عمل "سارتر" على نقد هذا الاتصال، إذ يقر بأن كلمة صورة التي "بمقتضاها برغسون يوحد بين الشعور والمادة إنما هي تأتي بمعنيين مختلفين، فهي تعني أحيانا تلك الصورة التي هي أقرب ما تكون إلى اللوحة والتي تحملها الذاكرة معها، كما تحمل اللوحة مكانها من الحائط، وهي تعني أحيانا أخرى الصورة التي هي أقرب ما تكون إلى الشيء والتي تكون مندمجة في الصور الأخرى. وموجودة دون أن تكون مدركة أي هناك ازدواج في الدلالة. وسارتر يرى أن برغسون ينزلق من إحدى الدلالتين إلى الأخرى إذ أنها عنده لا تختلف عن الصورة بالمعنى التجريبي أي هي عنصر من عناصر الفكر تتبع الإدراك الحسي".[1]

أي أن الصورة مثلها مثل اللوحة التي تحمل ملامحها في ذاكرتنا. كما أنها هي الصورة الذهنية المكونة في الذهن، أي مرتبط بالجانب الحسي أي أنها تتكون من خلال التواصل مع العالم الخارجي، كلنها تبقى في حالة غياب وتستدعى عند الحاجة إليها. مما يجعلنا تقر ان برغسون يقع في تناقض من ناحية رفضه للعقل من جهة، ثم اقراره بدوره في تركيب الصور .

وما يعاب على برغسون حسب سارتر أنه بهذا قد جعل الصورة ظلا يلازم الإدراك. وفي الحالتين هي نسخة حقيقية للشيء ومثلها مثل الشيء فهي ذات صلابة وجمود ولا تقبل النفاذ إليها أي أنها في حد ذاتها شيء. إذ يقول **"فالصورة ليس لها أن تكون أبدا إلا أشياء".**[2]

أي أن برغسون أخطأ عندما جعل من الصورة مجرد تمثل لشيء يتبع الإدراك الحسي.

إضافة إلى هذا فلو كان "ما يجعل الصورة تكون صورة متمثلة هو فعل الجسد فيها. فكيف يمكن أن نفسر إذا بقاء الصورة بما هي متمثلة حاصلة أيضا في الذاكرة بعدما أن يكون قد كف فصل الجسد المفرد لها. بالإضافة فإن برغسون في حد ذاته قد سبق أن اعتبر بأن الجسد يدخل دخولا موجبا في حصول الصورة من جهة التمثل وكان قد اعتبر بأن الصورة إذ لم تكن واعية فهي لا تكون فاعلة، ولكن من جهة أخرى نجده قد قال بأن الصورة الذكرى أو الصورة الخالصة لا يمكن أن تعود فعليه إلا إذا رفع عنها عائق الجسد. ومن جهة أخرى يؤكد أن للصورة رغبة ونزوع لأن تعيد حاضرة، في حين ما سبق قد رفع عنها الفعلية".[3]

---

[1] حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص83.

[2] جان بول سارتر: التخيل، تعريب: لطفي خير الله، منتدى مكتبة الإسكندرية، تونس، 2001، ص93.

[3] المرجع نفسه، ص ص، 162-164.

فحسب سارتر أن برغسون متناقض في طرح أفكاره حول الصورة. إذ أنه من جهة يرفض حضور الجسد. ويعتبر أن الشعور هو الأساس الحقيقي لها. وأن حضورها يتطلب غيابه. ومن جهة أخرى فدعى أن حقيقتها تكتمل بوجوده من حيث أنه هو من يعد الوسائل ليجعلها في شكل شيء مادي.

"إضافة فما حاجة الصور إلى الوجود حتى توجد لها هذه الرغبة في الوجود؟ أفلم يكن برغسون قد أثبت من قبل بأن الصور المتمثلة أو الذكرى هي موجودة مثلها مثل الصور المدركة. وأن صيرورتها متمثلة ليس هو الذي يعطيها الوجود وإنما يعطيها فقط صفة كونها متمثلة ليس غير".[1]

لكن برغم هذا فالصورة مركزها الذهن وهي ناتجة عن إدراك حسي بدرجة أولى، لان الذهن هو مركز التصورات والتركيب من الوجهة المنطقية.

أما فيما يخص فكرة الحرية "فإننا نجد "**سارتر**" يرى أن الفلسفة البرغسونية لا تكشف في الواقع عن حياتنا الحقيقية على نحو ما نشعر بها. وأنها داخل أنفسنا. وإنما هي تكشف عن حرية أخرى يمكن أن ننسبها إلى شخصيتنا أو إلى ذاتنا الأصلية على أساس هذه الأخيرة ترى أن الحرية تكمن وراء الذات السطحية تتميز بالديمومة الحقة. وأن الفعل الحر يصدر عنها ويأتي مطابقا ومعبرا عنها وبالتالي فالحرية ليست إلا سلوك الإنسان وفقا لشخصيته هذه الشخصية التي يسميها برغسون بالذات العميقة".[2]

أي أن الحرية الحقيقية هي التي تعكس أفعال الشخصية حرية نابعة من الوعي وأن الحرية التي قال بها برغسون ليست حرية حقيقية بل هي حرية ذات عميقة لا تعبر عن حقيقتنا كذوات واعية. "إذ يقول سارتر: إن الذات بمثابة إله صغير يكمن داخلي ويمتلك حريتي باعتبارها خاصية ميتافيزيقية".[3]

كما يصرح سارتر أن الحرية البرغسونية لا ينبغي أن ننسبها إلى وجودنا بل إلى شخصيتنا "الباطنية الثابتة، فوجودنا ليس حرا. وإنما الحر تلك الذات التي تكمل بداخلنا، وما دامت تلك الذات شيء آخر غير وجودي وتختلف عن وجودي الحقيقي فهي إذن بمثابة شخص غيري كامن داخلي. وبالتالي الحرية التي ننسبها

[1] جان بول سارتر: التخيل، المرجع السابق، ص164.

[2] حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص87.

[3] المرجع نفسه: الصفحة نفسها.

إلى أنفسنا (شخصيتنا) إنما هي حرية شخص آخر، كما أنها تتغير وتتحول وكل فعل يصدر عنها يسهم في تعديلها بشكل متناسق".[1]

أي أن الشخصية الإنسانية هي بمثابة تركيب، إذ أن الحرية التي تصدر عن الذات العميقة بشكل تلقائي لا تعبر عن شخصيتنا الحقيقية كذات واعية مدركة لتوجهاتها وأفعالها وعلى أساس هذه الأفعال التي عن طريق تحدث التعديل فهي تدوم في الزمن.

على أساس هذا يؤكد سارتر "أن الحرية البرغسونية لا تتحدث عن حريتنا الحقيقية وإنما هذه الأخيرة (البرغسونية) تسقط الحرية على موضوع سيكولوجي وهو الذات الباطنية هذه الحرية بمثابة الغير بالنسبة لنا. وما دامت هذه الأخيرة هي الكامنة وراء كل فعل فماضيها متصل بحاضرها. وبالتالي فالفعل الحر ليس مثارا للقلق، بما أنها ترشده (الذات) فيأتي مطمئنا إليها كما يأتي الابن مطمئنا لأبيه".[2]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الحرية البرغسونية هي حرية تخص الذات الباطنية وحدها من حيث مسيرتها في سيل الزمن، والتي تحقق وجودها بشكل تدريجي عن طريق الأفعال الصادرة عنها والتي تعبر في الأخرى عن النفس الحاملة لها. وهي حرية خلق، تبعث على الطمأنينة بدل القلق. وهي صفة الإنسان الحي المبدع حسب برغسون لكن سارتر يصر بأنها تقوم على الانفصال أي غير معبرة.

كذلك "نجد "**غاستون باشلار***" يرفض تمييز برغسون بين الذات الخارجية (الظاهرية)، والذات العميقة. ويرفض فكرة الديمومة بوصفها استمرارية. وبدلا من ذلك يقبل وعي الاختلاف، فالاختلاف والتغير هما معا (قانون الطبيعة) و(ضرورة انطولوجية). ولذا يعتقد أنه بدون العالم ليس هناك وعي ولا وجود إنساني ولا صيرورة إنسانية".[3]

أي أن غاستون باشلار يؤكد على فكرة أن الزمن ليس في سيلان دائم وإنما هو في جملة من اللحظات المتقطعة، وليس ادل من هذا من فكرة القطيعة الابستمولوجية التي تحدد الحركة التطورية للعلم.

---

[1] حبيب الشاروني: المرجع السابق، ص87.

[2] المرجع نفسه: ص88.

[*] **غاستون باشلار** من مواليد 27 جوان 1884، في بلدة صغيرة بارسير أو "3Bar-Sur-Auber بمقاطعة الشمباني بفرنسا، تابع دراسته بنفس البلدة، شارك في الحرب العالمية (2)، درس الفيزياء والكيمياء في معهد بارسيراوبا: (1919-1930). في 1920 تحصل على الليسانس في الفلسفة، 1927 نال الدكتوراه في الفلسفة، انتخب عضوا في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية. توفي في 1962.

[3] غادة الإمام: باشلار (جماليات الصورة)، دار التنزير للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001، ص ص، 70 _71.

نجد في هذا ان أسلوب باشلار في الاقتراب من هذه الحقيقة مغايرة لأسلوب برغسون، وهو ما يتأكد لنا في قوله "إن الزمان مأخوذ في تفاصيل مجراه، هو دائما زمان دقيق وعيني مملوء بالثغرات، ولهذا ينبغي علينا أن نؤسس ميتافيزيقا وجود هذه الثغرات في الزمان في مقابل أطروحة الديمومة البرغسونية".[1]

أي أن الزمن قابل لأن يكون عيني حسب باشلار فمن خلال اللحظات المكونة له يمكن أن ندرك حقيقته بشكل أدق. بدلا من أن يكون سيلان ليس لديه بداية ولا نهاية كذلك يمكن القول بأن الزمان التي يتكلم عنه هو الزمان الموضوعي الذي يمكن تحديد بدايته ونهايته وقياسه.

وهو ما يؤكد لنا قوله:" نعي الزمان فقط إذا أكثرنا من لحظات الوعي أي أننا حينما نعي لحظات الانفصال للزمان، وما يحدث فيها، نصبح قادرين على أن نستشعر ديمومته بوصفه لا استمرارية. فالوعي بالزمان يكون دوما وعي باللحظات".[2]

غاستون باشلار إذن نجده يستبدل "فكرة الديمومة" التي ناد بها برغسون "بفكرة اللحظة" التي هي جوهر إدراك الزمن على أساس ان الحياة في حقيقتها مجرد لحظات تمر في حالة تتالي.

كما "يؤكد" غاستون باشلار" أن تحديد حقيقة الزمن هي التي توضح العلاقة التي تربط أصناف المعرفة ببعضها البعض، إذ لا معنى "**للقطيعة الابستمولوجية***" إذا كان الزمن ديمومة مستمرة، إذ لا يمكن أن نتصور الفعل الأخلاقي منزها عن الأغراض والغايات المختلفة إذ لم يكن هناك انفصال بين عناصر الزمن ولا يمكن أن يفترض الخلق الأدبي قطيعة مع المعاش دون أن نرفض مفهوم الزمن المتصل".[3]

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن أي عمل يفرض تجدد والتجدد يتحدد لنا من خلال اللحظات، وعلى أساس هذا نجد أن الخلق الأدبي يفرض تجدد اللحظة الخصبة أو المميزة وانفصالها، إذ نجد أن الصورة الشعرية على سبيل المثال ليست امتدادا للماضي وإنما هي هبة اللحظة. ونفس الشيء نجده في الإبداع الفني الذي يحدث في لحظة مفاجئة، نتيجة الهام يختلج روح الفرد المبدع في اي لحظة.

---

[1] غاستون باشلار: جدلية الزمن، ترجمة: خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط3، بيروت، 1992، ص7.

[2] المرجع نفسه: ص87.

* **القطيعة الابستمولوجية**: تمثل القطيعة التكسير/ العتبة/التفكيك والتجاوز/ تكسر ظواهر/ (القطيعة الابستيمولوجية) المعارف لتدخل بها في ازمنة جديدة، قاطعة اياهاعن اصولها العامة وعن حوافزها الاولية .(سعيد علوش:معجم المصطلحات الادبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1985، ص، 39.)

[3] غاستون باشلار: حدس اللحظة، تعريب: رضا عزوز، عبد العزيز زمزم، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1986، ص5.

ويؤكد على رايه هذا بالقول : "إن حقيقة الزمن تكمن في اللحظة وأنه واقع معلق بين عدمين (الماضي–المستقبل). وهذه الصفة الانقطاعية لزمن يؤكدها الإيقاع الموسيقي أو الخلق الأدبي إضافة إلى نظريات العلم الحديث مع نظرية الكمات، فالواقع الحقيقي للزمن يكمن في اللحظة والديمومة مجموعة من اللحظات لا ديمومة لها".[1] أي أن اللحظة هي فترات متناثرة في سيل الزمن، ولا وجود لديمومة لها.

كذلك نجد باشلار يعالج في كتابه "**حدس اللحظة**" مشكلة الأمن والشعور وعلاقته مع الوعي والواقع. منطلقا من نقده للفكرة الميتافيزيقية السائدة في كتاب "روبنال" والتي مفادها أن الزمن ليس له من واقع، إلا اللحظة بمعنى أن الزمن مقصور على اللحظة ومعلق فيها بين عدمين (الماضي–المستقبل) أي أن اللحظة هي زائلة لا محال، وهو ما يؤكده لنا قوله:

"إننا لا نشعر إلا بالحاضر والحاضر فقط. إن اللحظة المنقضية هي الموت نفسه بما حوى من عوالم زالت وسماوات إمحت والمجهول المخيف نفسه ينطوي في نفس ظلمات المستقبل على اللحظة التي تقترب منا وعلى العوالم والسموات التي لم تنشأ بعد".[2]

أي أن اللحظة بمجرد انقضائها تصبح بمثابة الموت إذ تأخذ كل ما عشناه في ظلها، إذ يصبح الماضي مجهول بالنسبة لنا. كذلك الأمر بالنسبة للمستقبل إذ هو مجهول وبمجرد حضوره في لحظة حتى ينقص ويصبح ماضي. وليس أدلى من هذا من تفكيرنا إذ نلاحظ أن ينمحي دون أن نتذكر ما كان قبل هذا التفكير. أي أن الفكر في سعيه للمعرفة هو سلسلة لحظات منفصلة إذن فاللحظة الحاضرة بالنسبة لنا هي التي من خلالها يمكن أن يدرك الواقع.

كما يؤكد "روبنال" "على أن الفكرة التي نحملها عن الحاضر هي من القوة ومن البداهة الإيجابية مما يجعلها فريدة. فنحن نسكن في الحاضر بكامل شخصيتنا، ففي هذه الحالة فقط نشعر بأننا موجودون في الحاضر وبواسطته إذ أن بين الإحساس بالحاضر والإحساس بالحياة تطابق مطلق".[3]

أي أن اللحظة* هي النقطة التي ننطلق منها في إدراك وجودنا. فنحن نعي حقيقة ما يحدث فيها. إذ لا يمكن أن نحافظ عليها ونمنعها من الانقضاء. فهي تتمتع بالفردية بمعنى أن لكل لحظة ميزتها. وفيها نعيش شعور مختلف عن الآخر، مما يتأكد لنا أن الزمن ليس ديمومة بل هو لحظات زائلة، إضافة إلى هذا أنه يمكن

---

[1] غاستون باشلار: حدس اللحظة، المرجع السابق، ص6.

[2] المرجع نفسه: ص20.

[3] المرجع نفسه: ص 25.

* **اللحظة**: هي المدة من لحظ العين، وتطلق على الوقت القصير. (جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982، ص279).

اعتبار الديمومة إحساس كبقية الإحساسات. له بداية ونهاية، وبما أن الديمومة هي جملة اللحظات التي لا ديمومة لها. فهي اذن شبيهة بالخط المكون من نقط ليس لها بعد.

كما يؤكد روبنال على حقيقة الزمن وانحصاره في اللحظة معتبرا أن الحياة كلها هي مجرد سيل من اللحظات المتميزة فيما بينها، لقوله: "إن الحياة لا يمكن أن تفهم في تأمل سلبي ففهمها حقيقة يقتضي أن ندفعها أكثر من أن نحياها. إذ أنها لا تنساب على طول منحدر في محور زمني موضوعي، بل أنها شكل مفروض على سلسلة لحظات الزمن. ولكنها تجد واقعها الأصلي في لحظة، كذلك يمكن أن ندرك أن اللحظة هي الصفة المميزة للزمن عندما تنقل إلى منطقة البداهة السيكولوجية. إذ يكون الحس مجرد انعكاس

أو استجابة للفعل الإرادي. فلا شيء يدوم سوى الكسل أما الفعل فآني .[1]

يمكن أن نفهم من هذا أن الحياة على حد تعبير، "روبنال" هي اندفاع نحو الفعل هذا الفعل الذي يكون قبل كل شيء مجرد قرارات في لحظات أنية، مما يجعلنا نقول أن الحياة هي مجرد انفصال في الأفعال هذه الأخيرة التي تكون بدايتها قرارات أنية، وعلى أساس هذا يمكن القول أن الحدس عند روبنال هو إدراك لوحدات الزمن المتقطعة أو المنفصلة عكس برغسون الذي يعتبر الحدس هو أساس للديمومة المتصلة.

ويواصل غاستون باشلار نقده لهنري برغسون بقوله "إن الحدس الذي يقدمه برغسون هو صورة للروح أكثر مما هو صورة للأشياء، ولكن الفيلسوف الحقيقي هو الذي يرسم ذرة بعد ذرة. وخلية بعد خلية وفكرة بعد فكرة، ويصل إلى فصل الظواهر عن بعضها لأن الظواهر هي أفعال ولأن الأفعال إذا انتهت بصورة سيئة يجب ضرورة على الأقل أن تبدأ في مطلق عارض وإذ لابد من وصف التاريخ الفعلي اعتمادا على بدايات. ينبغي الاستناد إلى العارض "وجعله مبدءا على حد قول روبنال".[2]

يمكن أن نفهم من هذا أن أي عارض حسب روبنال هو يشكل منطلقا للبداية في بناء الفعل إذ أن المشكلة التي تقف في طريق حل المسألة تكون دافعا قويا للبحث عن حلول.

[1] غاستون باشلار: حدس اللحظة، المرجع السابق، ص27.

[2] المرجع نفسه: ص28.

كما "يرى "روبنال" أننا نسعى بكل قوانا نحو المستقبل المباشر، وهذه القوة الدافعة هي التي تكون ديمومتنا الحالية. فقصدنا هو الذي ينظم المستقبل إذ يقول: ينبغي أن نرغب وينبغي أن نريد وينبغي أن نبسط اليد وأن نمشي لخلق المستقبل فليس المستقبل هذا الذي يأتي نحونا ولكنه هذا الذي نتوجه نحوه".[1]

يمكن أن نقول أن المستقبل ينطلق في بنائه انطلاقا من اللحظة الآنية، فهو خطوط مرسومة في اللحظات التي نعيشها بشكل متقطع ويؤكد لنا روبنال على أهمية اللحظة التي نعيشها والتيمن خلالها نعي وجودنا بقوله: "إذا تأملنا اللحظة فإننا ندرك أن الحاضر لا يمر لأننا لا ننتقل من لحظة إلا لنجد أخرى فالشعور هو شعور باللحظة".[2]

أي أن الحاضر هو مجرد لحظات نعايشها بشكل واعي فكل لحظة تحمل طابع خاص، وبالتالي فإن الزمن في حقيقته هو لحظات، وبهذا فالديمومة هي مجرد إعداد وحدتها اللحظة، التي هي جوهر الزمن ذو الاتجاه الواحد. اضافة الى هذا فان الديمومة التي قال بها برغسون لا تحدد لنا قيمة المواقف التي نعيشها، بل اللحظة هي الزمن الذي يكشف لنا عما عشناه في كل موقف من الحياة.

كما يقول أيضا: "إن الزمن هو اللحظة واللحظة الحاضرة هي التي تملك كل الثقل الزمني، أي الماضي هو فارغ كالمستقبل. والمستقبل ميت كالماضي".[3]

إذن فاللحظة هي النقطة الجوهرية في سلسلة الديمومة على عكس ما قال به برغسون، بأن الزمن هو سيلان دائم لا انقطاع فيه ولا وجود للحظات.

من جهة أخرى "**نجد بيار جانية***" يؤكد على أن معرفتنا للزمان هو حدس عابر إذ من الممتنع تماما معاناة الزمان بكليته من خلال الحاضر وتعليم الزمان بواسطة الحدس مباشرة، إضافة إلى هذا إلى أنه لا يمكن أن نتعلمه مباشرة من خلال ماضينا باعتباره كتلة ذات شكل واحد".[4]

---

[1] غاستون باشلار: حدس اللحظة، المرجع السابق، ص51.

[2] المرجع نفسه: ص50.

[3] المرجع نفسه: ص49.

* **بيار جانيه**: عالم نفس إكلينيكي فرنسي ولد عام 1859، وتوفي 1947، تلقى دراسته في باريس، تخصص في الاعتلالات العصبية والعقلية، درس علم النفس في جامعات عدة في فرنسا، وعين مديرا لمختبر علم النفس في سالبتريان، وعين عام 1888، محاضرا في علم النفس في جامعة السربون من أهم مؤلفاته الحلة العقلية للهستيريين 1892، العصاب والأفكار الثابتة 1898.

[4] غاستون باشلار: جدلية الزمن، المرجع السابق، ص ص، 46-47.

يمكن أن نفهم من خلال هذا أن الذاكرة لا تعلم إلا بالاستناد إلى تضارب جدلي أساسه إحياء الماضي في الحاضر، أي إحاطة صور الماضي بحالة شعورية، وبالتالي لا ذكريات إلا بوجود شعور.

كما يؤكد على أن "الزمان هو معقد ميتافيزيقيا. كما أن المراكز الحاسمة فيه هي انقطاعاته وفواصله، إذ لا يكفي القول أن الانقطاعات الظاهرة تحمل في طياتها تواصلا، قائما بذاته على أساس أن المسالك الزمنية المتفاصلة هي المسالك الألطف والأبسط أما المسالك المتواصلة فهي أشد سطحية".[1]

يمكن القول أن الزمن عند بيار جانيه ذو طابع ميتافيزيقي. كذلك نجد هذا الأخير هو مؤيد لروبنال في فكرته على أساس أن الزمان جوهره الفواصل واللحظات، فالمسالك الزمنية المتفاصلة (اللحظات) هي الأدق في الحكم على الزمان من بدايته ونهايته، عكس المسالك المتواصلة إذ تفتقد للحدود الزمنية التي تسمح بقياسها مما يعني ان حقيقة الحياة التي نعيشها ينكشف في اللحظات التي لا تفتأ تتوقف، كذلك الامر بالنسبة للتطور فهو لا يحدث دفعة واحدة بل بتدرج وتاريخ الامم خير دليل في هذا.

وفي "سياق آخر نجد "بيارجانيه" يعتبر الذاكرة ملكة متأخرة غير مباشرة متصلة بالفعل. ذات علاقة بالتنظيم الاجتماعي على أساس رفضه لفكرة برغسون القائلة "بأن للرجل المعزول ذاكرة"، ويقول على نقيض هذا أن الرجل المنفرد ليس لديه ذاكرة. كما يعتقد أننا نستذكر بشكل أشد عندما نربط الفكرة بالفكرة التي تليها، أكثر مما نربطها بما سبقها، كما أن الزمان المعاش هو الذي يمدنا بمادة الذكريات لكنه لا يزودنا بإطارها وهي أبعد من الذاكرة الخالصة".[2]

يمكن أن نقول في ظل هذا أن الذاكرة لا يمكن أن تتعلق بشخص لوحده، إذ أن المجتمع له الدور في استرجاع هذه الذكريات من جهة ما دام الفرد ابن بيئته، كذلك أن صفاء الذكريات يكون خاصا عندما نعطي اللحظة التي تمر بنا حقها من الاهتمام والانتباه، إذ أن العقل في حالة الانتباه يمنح هذه الذكريات مسارا صحيحا وحتى ولو كان بشكل نسبي.

ونلاحظ من خلال هذا ومن خلال ما سبق ذكره أن غاستون باشلار قد حاول التوفيق بين فكرة روبنال وبرغسون، لكنه يميل بالأخذ بفكرة "روبنال" على حد تعبيره.

---

[1] غاستون باشلار: جدلية الزمن، المرجع السابق، ص ص، 52-53.

[2] المرجع نفسه: ص ص، 60-61.

فالديمومة متصلة بالحدس الباطني وهي تفتقد إلى التدقيق والموضوعية عكس اللحظة التي هي قابلة للتدقيق والموضوعية وهو ما يؤكده قوله: "كانت محاولتنا الأخيرة قبل أن نقبل في النهاية (بصورة قطعية) وجهة النظر المتميزة لجلاء لروبنال".[1]

يمكن أن نقول بأن هذا الرأي هو الصواب. فالزمان في حقيقته هو لحظات منقضية في حالة استمرارية لها بدايات ونهايات، وهي حقيقة حياة الانسان التي هي مجرد لحظات فانية تتتالى.

[1] غاستون باشلار: حدس اللحظة، المرجع السابق، ص35.

وما يمكن ان نستخلصه في الاخير هو

إن النزعة التي أسسها الحبابي هي نزعة انسانية بدرجة اولى تسعى لتعيد الاعتبار للإنسان وذلك بإنقاذه من كل أشكال الاستلاب سواء كان روحيا أو ماليا انطلاقا من إنجاز قراءة تأويلية لمسارها (الشخصية) في الإسلام وكذا من خلال الدخول في حوار نقدي مع الفلسفات الغربية لبناء تطور حول الإنسان.

مما يعني أن الاتجاه الشخصاني لم يتأسس بحد ذاته بل استقى أو انطلق من ملتقى تيارات الفكر الغربي إذ استقى من معانيها جميعا ابرزها الفكر البرغسوني. فبالنسبة له أن الشخص ككائن هو يحيا في تأني ضمن ذاته وفي العالم مع الآخرين.

- كذلك يمكن اعتبار الشخصانية فلسفة شبيه بالفلسفة الوجودية فهي فلسفة قلق وضيق لأنها فلسفة واقعية تبلور ما تجده من قيم أخلاقية، إلى جانب هذا هي فلسفة تفاؤل لأنها تتمحور حول مستقبل الفرد المسلم لأنها فلسفة قول وعمل في آن واحد.
- الشخصانية الواقعية هي حصيلة لتفاعل الثقافة الغربية والإسلامية لذا فهي قد انبثقت من قلق مزدوج سببه الرغبة الملحة في بعث التفكير الواقعي، من جهة ومن جهة أخرى المساهمة في إثارة تيار "النحن" بتجاوز الذات إلى الآخر بغية كشف الذات، تلعب الشهادة في ظلها وساطة مزدوجة فبفضلها يعي الإنسان نهايته إزاء الحضور السرمدي للامتناهي (الله). كذلك لها وساطة من حيث أنها توجه الأنا نحو تحقيق الاكتمال من خلال إدماجه في أمة "النحن". وهو ما سعت إليه الفلسفة الروحية البرغسونية.
- اضافة الى هذا نجد ان الشخصانية الواقعية حاملة لنفس الشعلة البرغسونية وهي محاربة فكرة السكون والقبول بمبدأ التغيير وهو ما يتجلى لنا في الكثير من العبادات والمعاملات.
- الشخصانية الواقعية تسعى إلى تجسيد مجتمع لا ينطفئ نور العقل فيه انطلاقا من القلب (النية). التي هي قوة حيوية.

كما انها تنادي بنفس المثل الأعلى الذي دعت اليه البرغسونية، الذي يجب أن ننزع إليه جميعا وهو أن يجسد كل إنسان الصفات الإلهية في حياته (إن الله كريم، رحيم، مدبر) فعلى الناس جميعا أن يعملون وأن يكونوا كرماء. ورحماء...، اضافة الى هذا أنها تؤكد على فكرة أن شخصيتنا ككل هي منبع ومصدر أفعالنا

وهي توافق ما قال به برغسون من حيث أن شخصيتنا هي مصدر الفعل، وأن الفعل إنما يخرج عن الذات وحدها وبالتالي هو حر حرية كاملة.

- كذلك انه لا يمكن الجزم بان الانسان يعيش في زمن واحد كما قال برغسون بل هو يعيش في بعدين زمنيين زمن ذاتي روحي يسعى من خلاله لإدراك زمنه الثاني وهو الزمن الموضوعي الذي يحدد وجوده المكاني وهو ما أكد عليه كل من راسل بيار جانيه، غاستون باشلار الذي قدم فكرته ضد برغسون من خلال طرحه لفكرة الزمن عند روبنال والتي تقوم بالأساس على ان الزمن الحقيقي ليس هو السيلان الدائم بل هو اللحظات التي نمر بها ، فنحن نحكم على واقعنا باللحظات التي تتالى في شكل تقطعات، اذ نحن من نحدد ما عشناه في الماضي وما سنعيشه في المستقبل وهو ما أكد عليه باشلار بفكرة أن التقدم هو اللحظات التي نمر بها.

اضافة الى هذا فانه يمكن القول ان غاستون باشلار برغم ما قاله بشأن فكرة اللحظة (روبنال) والديمومة (برغسون)، الا انه يؤكد على تآلفهما وتضمن كل منهما للأخرى وذلك على اساس انه من المستحيل ان نفسر الديمومة (الصيرورة)الزمنية بالثبات مادامت الجدة (اللحظة) اساسية في الصيرورة. وليس ادل من قوله في حقيقة تطور الكائن "ليس الكائن هو الجديد في زمن متشابه وانما اللحظة هي التي بتجددها تنقل الكائن الى الخط الأصلي للصيرورة، ومن ناحية اخرى فان اللحظة عندما تهجم تفرض نفسها فجأة وهي عامل مركب للكائن ففي هذه النظرية تحافظ اللحظة على ضرورة فرديتها «. اي ان اللحظة هي بمثابة الفراغ الذي يسترجع فيه الكائن نفسه لوهلة لينطلق من جديد في بناء ذاته.

من ابرز النتائج التي نتوصل اليها في نهاية هذا البحث:

ان الزمان كفكرة فلسفية وعلمية قد اخذ مفاهيم متعددة اذ حاول كثير من الفلاسفة منذ العصر اليوناني حتى العصر المعاصر تفسيره كل حسب رؤيته، ابتداءا من هيرقليدس الذي أكد على ان الكون يعيش حالة تغيير بما فيها الانسان، والذي اعتبر ان التغيير هو الشيء الواقعي او الحقيقي الذي يمكن الاخذ به وليس ادل من هذا من قوله "كل الأشياء تتدفق في زمن ".

كذلك انه لا يمكننا تصور ان هذا الزمن هو مفارق لوجود العالم او لوجودنا. بل هو ملازم للأشياء وللوجود. وبالتالي فهو يتسم بالكلية المتغلغلة في الكون، إضافة الى ان الزمن يحمل طابعين، طابع الخطية وهو ما أكدته الديانات من جهة، وطابع الدورانية وهو ما بينته الاساطير.

كما انه يمكن القول ان الزمان، قد ارتبط بالبيولوجيا وبالعلم، ارتباطا وثيقا مما يجعلنا نقول ان هنالك زمانان، زمان عقلاني طبيعي موضوعي، وزمان لا عقلاني بل هو وجداني ذاتي كيفي. وعلى ضوئهما فسرت الظواهر سواء تعلق الامر بما هو جامد او ما هو حي.

وبالعودة الى الطرح البرغسوني لهذه الفكرة نجد ان برغسون يقر بوجود زمان خالص، وهو الزمان الذاتي الذي يفتقد الى البعد المكاني مما يعني انه يعطيه صفة الديمومة الحقيقية، والتي هي اتصال الغير الموجود (الماضي)، بالموجود (الحاضر). وحقيقة هذه الديمومة هي متجذرة في ذاتنا على أساس ان شعورنا الخاص هو في حالة تدفق وسيلان دائم.

وبالتالي فمفهوم الزمان السيكولوجي عند برغسون هو الديمومة "التي هي التيار الذي هو الأساس العميق للوجود الإنساني "، وما دامت الحالات التي يمر بها الانسان هي حالات متصلة ومتدفقة في سيل الزمن فهي اذن متغيرة بالأساس اذ لا تعيها الا الذات التي تعانيها.

من جهة أخرى نجد ان هنري برغسون قد ربط هذا المفهوم بالعديد من المفاهيم. منها الحرية اذ ان اكتشاف هذا الأخير للزمن من حيث هو كيفيات وديمومة متصلة باستمرار هو الذي ادى به للقول بان الحرية واقعة شعوري مباشرة من معطيات الوعي (الشعور). في تغيره وذلك بانتقاده للتصور العلمي في تفسيره للكيفيات النفسية.

وهو بهذا فانه يقر بان الحرية هي أساس الديمومة، وحقيقة هذه الديمومة هو الحرية، باعتبار ان الحالات النفسية حالات شعورية كيفية، تتسم بالنسبية

إضافة الى ربطه لفكرة الذاكرة بهذا المفهوم، اذ انه يرفض الفكرة التي قال بها المذهب المادي من حيث ان مركزها هو الدماغ، وتحمل الطابع المادي بالأساس.

مؤكدا على انها هي عين الديمومة وان صح القول فإنها الديمومة نفسها، على أساس ان الزمان هو حامل لوجود الانسان بأبعاده، مما يعني ان حقيقة هذه الذاكرة تكمن في انها تحمل الطابع النفسي المحض مادامت حقيقة هذه الديمومة واقعة مباشرة أساسها الشعور.

وفي مؤلفه "ينبوعا الاخلاق والدين". نجد برغسون يعطي للزمان بعدا اخر وهو ما تجلى في ربطه الزمان بالأخلاق من جهة وبالدين من جهة أخرى اذ في مجال الاخلاق يقر بوجود اتجاهين للتطور وهما الغريزة والعقل.

فالأخلاق المفتوحة تعبر عن استجابة الفرد لدفعة الحياة الصاعدة وهي التطور، وهي ذات طابع ذاتي، على عكس الاخلاق المغلقة التي هي متوقفة على الغريزة وعلى الالزام الاجتماعي. فالأخلاق المنفتحة هي التي تسمو لتحقيق الصالح العام بطلها الرجل الصوفي، الذي يخاطب الحساسية ويعرض المثل العليا التي يقتدى بها. اما مسألة الدين فالأمر نفسه إذ يقر بوجود نوعين من الدين، الدين السكوني الذي يرتبط بالفرد والمجتمع والأساطير، في حين أن الدين الحركي فهو دين باطني ناتج عن قوة مولدة وهي الوجدان بدرجة أولى والذي يتجلى لنا في التجربة الصوفية التي هي الانفعال المؤدي إلى التغيير بطلها الرجل الصوفي الذي يدعو إلى الاتحاد بالذات الإلهية.

الا انه لا يكتفي بربط هذه الفكرة ببعض المفاهيم فقط بل يتعدى هذا الى ربطها بالحياة ككل، مؤكدا على ان الحياة هي سيل متدفق لا يمكن للحساب الرياضي ان يحيط به، معتبرا ان كل ما في الحياة تتسم بروح التطور التي تتخلله بشكل كامن سواء جماد او حيا .

بهذا فانه يمكن القول ان الرؤية البرغسونية تتسم بقيمة أخلاقية ،بما انها تؤكد على حقيقة تطور الانسان ، وذلك بفتحها امامه سبيل التطور الروحاني المكمل لتطوره العضوي وهو ما نلاحظه في ربطه نظريتي الاخلاق والدين بالزمن ليتفوق الانسان روحانيا بقدرة الحب التي تنبثق من روح كل فرد ليحافظ على القيم ،في ظل هذا نجد ان البرغسونية تكشف لنا عن تجربة الديمومة التي هي بمثابة تجربة للخلاص اذ ترتقي بالذات الإنسانية عبر الاخلاق الفاضلة لتحقق الكمال ،وهو الاتحاد الذاتي مع الديمومة الكلية (الذات الإلهية).فهي بمثابة البديل المنطقي للتصورات الوضعية و المقاربات العلمية اذ تفسح امام العقل الحديث امل الروحانية والمتجلي في التجربة الصوفية ،اذ يكون التصوف بديلا عن الضيق الذي فرضته الآلة عن الذات الإنسانية .

وبالتالي فإننا نخلص إلى أن الفلسفة البرغسونية هي فلسفة انفتاح بالأساس بدليل أن برغسون قد اتبع منهج التعمق بدل منهج التحليل وذلك من خلال الغوص في الطبيعة السيكولوجية للحياة ،الذي يوصلنا إلى الطبيعة الأنطولوجية من جهة أخرى وبالغوص في الطبيعة الأنطولوجية نصل إلى الطبيعة الصوفية للحياة، اذ ان المجال السيكولوجي حسب برغسون يلهمنا بالديمومة من حيث هي حرية .في حين ان المجال الأنطولوجي يوحي لنا بهذه الديمومة من حيث هي وثبة حيوية في الوجود وبالتالي فالزمن البرغسوني هو واقعة شعورية ذاتية

تحمل الطابع النفسي مادامت الذات هي التي تعانيه وهو في الوقت نفسه مسار للحياة وهو الحرية والذاكرة والخلق والأخلاق المفتوحة والدين المفتوح وأخيرا هو الله.

اذن الفلسفة البرغسونية هي فلسفة كشفية، اذ تمكننا من فتح حقول جديدة تتجاوز العقل الى الروح، فالديمومة بتغلغلها في نواحي كل الوجود تبرز لنا الممارسة السطحية للعقل في حركة الوجود. بهذا فان البرغسونية كثورة تحرر قد استطاعت ان تنقل الانسان من ضيق الآلة وتخلصه من سيطرتها، فكانت تمجد الروح الحية بحيث أصبحت بهذا فلسفة تنويرية بحق خلافا لما قبلها وكان لها دور كبير في هيكلة الذات الإنسانية وقيادتها نحو تحقيق الاستقلال الذاتي.

بهذا فالوظيفة الخلاقة للزمن عند هنري برغسون تتجلى لنا في فكرة "الوثبة الحيوية "التي تناقض كل التصورات الآلية، اذ تغدو الطبيعة في ظل هذه الفكرة عملا جادا أساسه الخلق المتنوع المناقض للمادة وهو ما أكد عليه عندما اعتبر ان مقاومة المادة الجامدة هي العقبة التي وجب التغلب عليها أولا.

وحقيقة هذه الفلسفة يتجلى لنا في امتدادها الى الفلسفة العربية من حيث ان ملامحها تظهر في الفلسفة الشخصانية لعبد العزيز الحبابي هذه الأخيرة التي تجعل من "النية"، التي هي بمثابة القوة الكامنة في ذات المسلم تدفع به الى السعي في بناء ذاته من جهة، والسعي نحو تحقيق التكامل وهو الاتحاد مع" وهي الذات الإلهية"، وهي مطابقة للفكرة التي نادى بها هنري برغسون.

قائمة المصادر والمراجع:

أ-قائمة المصادر:

القرآن الكريم

1- هنري برغسون: تطور المبدع، ترجمة: جميل صليبا، اللجنة اللبنانية للترجمة، الروائع، بيروت، 1981.

2- هنري برغسون: مدخل إلى الميتافيزيقا، ترجمة: محمد علي أبو زيان.

3- هنري برغسون: بحث في المعطيات المباشرة للوعي، ترجمة: الحسين الزاوي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2009.

4- هنري برغسون: الأعمال الفلسفية الكاملة، ترجمة: سامي الدروبي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2008.

5- هنري برغسون: الطاقة الروحية، ترجمة: علي مقلد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1991.

6- هنري برغسون: منبعا الأخلاق والدين، ترجمة: سامي الدروبي، عبد الله عبد الدائم، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، مصر، 1971.

ب-قائمة المراجع:

7- إبراهيم العاتي: الزمان في الفكر الإسلامي، (ابن سينا، الرازي، المعري)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1993.

8- ألبرت إينشتاين: نظرية النسبية العامة، ترجمة: جلال الحاج عبد.

9- الان كومبس، مارك هولند: التزامن العلم والأسطورة والألعبان، ترجمة: ثائر ديب، دار الفرق للطباعة والنشر، ط2، دمشق، 2008.

10- إميل توفيق: الزمن بين العلم والفلسفة والأدب، دار الشروق للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1982.

11- أميرة حلمي مطر: الفلسفة اليونانية تاريخها ومشكلاتها، دار قباء للطباعة والنشر، ط جديدة، القاهرة 1998.

12- إميل برهييه: تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: جورج طرابشي، ج7، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1945.

13- أوغسطين: الاعترافات، نقلها إلى العربية: الخوري يوحنا الحلو، دار المشرق للطباعة والنشر، ط4، بيروت، 1991.

14- برتراند راسل: تاريخ الفلسفة الغربية، ترجمة:محمد فتحي الشنيطي، الكتاب3، المصرية للكتاب، الإسكندرية، 1988.

15- بوشنسكي: الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزت قرني، سلسلة عالم المعرفة، العد 165، الكويت، سبتمبر 1990.

16- بول ديفز: التدبير الإلهي (الأساس العلمي لعالم منطقي)، ترجمة: محمد الجورا، دار الحصاد للتوزيع والنشر، ط1، دمشق، 2009.

17- جيل دولوز: البرغسونية، ترجمة: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1997.

18- جان بول سارتر: التخيل، تعريب: لطفي خير الله، منتدى مكتبة الإسكندرية، تونس، 2001.

19- حبيب الشاروني: أزمة الحرية بين برغسون وسارتر، دار المعارف للطباعة والنشر، القاهرة، 1963.

20- زكرياء إبراهيم: مشكلة الإنسان، دار مصر للطباعة والنشر، القاهرة.

21- زينب محمود الخضيري: لاهوت التاريخ عند القديس أوغسطين، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط1، القاهرة، 1992.

22- سماح رافع محمد: المذاهب الفلسفية المعاصرة، مكتبة مدبولي للنشر والطباعة، ط1، بيروت، 1973.

23- عبد اللطيف الصديقي: الزمان أبعاده وبنيته، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1995.

24- عبد الرحمان بدوي: الزمان الوجودي، دار الثقافة للطباعة والنشر، ط3، بيروت، 1973.

25- غادة الإمام: باشلار (جماليات الصورة)، دار التنوير، للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 2001.

26- غاستون باشلار:جدلية الزمن،ترجمة: خليل احمد خليل، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر ، ط3، بيروت ، 1922.

27- غاستون باشلار: حدس اللحظة، تعريب: رضا عزوز، عبد العزيز زمزم،دار الشؤون الثقافية العامة ، بغداد ،1986

28- فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، دار الهدى للطباعة والنشر، الجزائر.

29- فرانسو داستور: هيدجر والسؤال عن الزمان، ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للطباعة، ط1، بيروت، 1993.

30- كولن ولسن: فكرة الزمان عبر التاريخ، ترجمة: فؤاد كامل، مراجعة: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 159، مارس 1992، الكويت.

31- ماجد فخري: تاريخ الفلسفة اليونانية (من طاليس إلى أفلوطين)، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1991.

32- مراد وهبة: المذهب في فلسفة برغسون، دار وهدان للنشر، ط2، مصر، 1978.

33- محمد عبد العزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، دار المعارف للطباعة والنشر، ط2، القاهرة، 1983.

34- محمد عبد العزيز الحبابي: من الحريات إلى التحرر، دار المعارف للطباعة والنشر، مصر، 1971.

35- ول ديورانت: قصة الفلسفة (من أفلاطون إلى جون ديوي)، ترجمة: فتح الله محمد المشعشع، منشورات مكتبة المعارف، ط6، بيروت، 1988.

36- يمنى طريف الخولي: الزمان في الفلسفة والعلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999.

37- يوسف كرم : تاريخ الفلسفة الحديثة ،دار المعارف للطباعة والنشر ،ط5،القاهرة.

قائمة الموسوعات والمعاجم

أ-قائمة الموسوعات

38- جيرار جهامي: موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، لبنان، 1998.

39- عبد الرحمان بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، 1984.

40- مجموعة الأكاديميين العرب: موسوعة الفلسفة الغربية المعاصرة، أشراف: علي عبود، ج1، منشورات الاختلاف، الرباط، 2013.

ب- المعاجم:

41- إبراهيم مدكور: المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983.

42- ابن المنظور: لسان العرب، مج 4،طبعة مراجعة ومصححة ،دار الحديث للطباعة والنشر، القاهرة ،2003.

43- ايمن أبو الروس :عظماء ومشاهير (نماذج مشرقة لمشاهير اضاءوا العالم ،علماء ،مكتشفون ،مخترعون)، دار الطلائع للنشر و التوزيع،ط1،القاهرة،2007.

44- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، 1982.

45- جميل صليبا: المعجم الفلسفي ،ج2،دار الكتاب اللبناني،لبنان،1982.

46- جورج طرابيشي : معجم الفلاسفة (الفلاسفة ،المناطقة ،المتكلمون ،اللاهوتيون ،المتصوفون)،دار الطليعة للطباعة والنشر،ط3مفهرسة،بيروت،2006.

47- خليل توفيق موسى: معجم معاصر (عربي-عربي)، دار الإرشاد للطباعة والنشر، ط1، سوريا، 2001.

48- سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة ،دار الكتاب اللبناني ،ط1،بيروت،1985.

49- مراد وهبة: المعجم الفلسفي: دار قباء للطباعة والنشر، د ط ،القاهرة، 2007.

ج-المجلات:

50- مجلة يتفكرون: مجموعة مقالات حول الشخصانية، العدد الثالث، شتاء 2014.

1-فهرس المصطلحات:

الأبد (الأبدي): "Etermité".
هو الدهر والدائم والأبد الزماني هو المدة التي ليس لها حد محدود في الماضي والمستقبل أو الزمان الدائم الذي ليس له امتداد ولا انتهاء.
الآن: "Instant": عند الفلاسفة هو نهاية الماضي وبداية المستقبل به ينفصل أحدهما عن الآخر.
الامتداد: "Etendue": هو الانبساط وقد يأتي بمعنى البعد.
الذات: "Essence": يطلق على الماهية بمعنى ما به الشيء هو هو. ويراد به حقيقة الشيء ويقابله الوجود.
الذاكرة "Mémoire": هي القدرة على إحياء حالة شعورية مضت وانقطعت مع العلم أنها جزء من حياتنا الماضية.
الرؤية "Vision": تطلق على مشاهدة الحقائق الإلهية أو المشاهدة بالحيال أو المشاهدة بالوحي.
الروح "Esprit": مقابلة للبدن لأنها تمثل القوة العاقلة، والبدن يمثل الحر أنها الحيوانية.
السرمد "éternel": هو الدائم الذي لا ينقطع، وهو الشيء الذي لا نهاية له.
الشعور "Consciousness": هو مرادف للإحساس، وهو عند علماء النفس إدراك المرء لذاته ولأحواله وأفعاله إدراكا مباشرا.
الإحساس "Sensation": ظاهرة نفسية متولدة من تأثر إحدى الحواس بمؤثر ما وهو يشمل معرفة بالشيء الخارجي.
الاختيار"Libre arbire": هو ترجيح الشيء وتخصيصه وتقديمه على غيره والمقصود بحرية الاختيار هو القدرة على اختيار أحد المقدورين.
الإدراك "Perception": في الاصطلاح الديكارتي يطلق على جميع أفعال العقل.
الإنسانية "Humanité": هي المعنى الكلي الدال على الخصائص المشتركة بين جميع الناس، كالحياة

والحيوانية، النطق،... أو هي جميع خصائص الجنس البشري.
البداهة "Evidence": هي الوضوح التام الذي تتصف به المعرفة عند حصولها في الذهن.
التجانس "Homogénéité": هي ما كانت جميع أجزائه متساوية بالطبع دون اختلاف في الكيف. "
التذكر "Réminiscence": هو الاحتيال الإرادي والجهد الفكري لاستعادة ما الدرس.
التصوف "Mysticisme": طريقة سلوكية قوامها التقشف والزهد والتخلي عن الرذائل والتحلي بالفضائل لتزكوا النفس وتسمو الروح. وهو حالة نفسية يشعر فيها المرء بأنه على اتصال بمبدأ أعلى.
التمثل "Assimilation": هو حصول الصورة في الذهن، والفرق بين التمثيل والتمثل هو أن التمثل هو التصور في حين التمثيل هو التصوير والتشبيه.
مبدأ التناقض "Principe de contradiction": هو القول أن الشيء نفسه لا يمكن أن يكون حقا وباطلا معا.
الحدس "Intuition": هو الاطلاع المباشر على معنى حاضر بالذهن، أو هو المعرفة الحاصلة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي وهو المعنى الذي أخذ به "شو بنهاور".
الحرية "Liberté": تطلق على القوة التي تظهر في صميم الذات الإنسانية أو على الطاقة التي بها يحقق الإنسان ذاته في كل فعل من أفعاله. فيشعر بحريته مباشرة.
الحساسية "Sensibilité": قوة الإحساس، أو مجموع العمليات الحسية التي تمكن المرء من تمثل الأشياء أو هي قوة الشعور بالظواهر الانفعالية.
الدزاين "Dasein": كلمة ألمانية معناها الوجود الحاضر وعند "هيدجر" كينونة الموجود الإنساني أو كيفية وجوده.
الدين "Religion": هو الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها كالإيمان بالإنسانية وبالعلم.
الديناميكا "Dynamique": قسم من علم الميكانيكا يبحث في الحركات المادية من جهة علاقتها بالقوة التي تحدثها.
الشدة "Intensité": خاصية كل ما يقبل الزيادة والنقص دون إمكان تحديد دقيق لها. مثل شدة الألم

وشدة الفرح.
الشخصانية "Personnalisme": مذهب أخلاقي واجتماعي مبني على القول أن للشخص الإنساني قيمة مطلقة وهو مذهب الفيلسوف "مونيه".
الانفعال "Passion": ميل انتخابي أقل شدة وانتظاما من الهوى وأقل ارتباطا بالعوامل العضوية أي هو جملة الأحوال والنزعات الوجدانية.
التتالي "Succession": علاقة بين حدود مختلفة ذات نظام شبيه بنظام الأعداد وإن كانت غير موجودة في الزمان.
الحركة "Mouvement": ضد السكون وهي الخروج من القوة إلى الفعل على سبيل التدريج ومعنى التدريج هو وقوع الشيء في زمان بعد زمان أو هي تشغل الشيء حيزا بعد أن كان في حيز آخر.
الحيز: الامتداد "étendue" والمكان "Espace".
سيكولوجيا: نظرية نفسية تذهب إلى أن الإرادة هي العامل النفساني الأول وتعتمد على وحدة الدوافع والرغبات أو بالأحرى تعتمد عليه الأفعال بما يصاحبها من انفعالات.
الأنا "Moi": هو الذات التي ترد إليها الأفعال الشعورية جميعها، وجدانية كانت أو عقلية ويقابلها ذات الغير والعالم الخارجي.
انطولوجيا "Ontologie": أحد بحوث الفلسفة الرئيسية الثلاث، وهو يشمل النظر في الوجود.
الحتمية "Déterminisme": مبدأ يفيد عموم القوانين الطبيعية وثبوتها ويقوم على مجموعة الشرائط الضرورية لتحديد ظاهرة ما، فكل شيء في الوجود يرد إلى العلة والمعلول.
حرية سيكولوجية: هي القدرة على تحقيق الفعل دون الخضوع لمؤثر خارجي وإنما تصدر الأفعال عن المرء نفسه بحيث يشعر أن الفعل صادر عن إرادته.
الصيرورة "Devenir": التغير في ذاته من حيث أنه انتقال من حال إلى آخر. ويقابل السكون وعدها هيراقليطس صراعا بين الأضداد ليحل بعضها محل بعض.
الغريزة "Instinct": صورة من صور النشاط النفسي يقابل الوعي.

الكيف "Qualité": إحدى مقولات أرسطو، وهي من أهم أعراض الجوهر ويقابل الكم من حيث أنه لا يقبل القياس.
كيفي "Qualitatif": ما لا يمكن التعبير عنه بحدود كمية أو عن طريق علاقات محددة ومنه الحكم الكيفي.
المادة "Matière": ما به يتكون الشيء.
المكان "Espace": وسط غير محدود يشمل على الأشياء وهو متصل ومتجانس لا تميز بين أجزائه وذو أبعاد ثلاث هي الطول والعرض والارتفاع.
وجدان "Afiection": مجموع الظواهر الوجدانية من لذة وألم وانفعال.
الوعي "Conscience": إدراك المرء لذاته وأحواله وأفعاله إدراكا مباشرا وهو أساس كل معرفة.
اندفاعة الحياة "Elanvital": عند برغسون قوة حيوية أصيلة تنتقل في الكائنات الحية من جيل إلى آخر وهي مصدر الحياة في تطورها وتشعبها.
المتصل "Continu": عند الفلاسفة هو الذي لا تتميز أجزاؤه بعضها عن بعض أي الذي ليس له أجزاء بالفعل.
اللامتجانس "Hétérogène": هو المركب من أجزاء أو عناصر مختلفة الطبائع أو متباينة البنى والوظائف وهو مقابل للمتجانس. اللاشعور "Inconscient": مجموع الأحوال النفسية الباطنية التي تؤثر في سلوك المرء وإن كانت غير مشعور بها.
المثالية: هي المذهب القائل بأن حقيقة الكون أفكار وصور عقلية وأن العقل مصدر المعرفة.

فهرس الأعلام

ابن سينا: Ibnsina:

أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ولد في قرية افشنة في 980 ميلادي، درس الفلسفة على يد دعاة إسماعليين مبادئ الفلسفة اليونانية والهندسة والحساب على نحو ما كان يدرس في الهند. برع في الرياضيات وتعلم الفقه القرآني على يد زاهد. كان يلقب بإسماعيل أو إبراهيم الماسك، علمه الفيلسوف أبو عبد الله إبراهيم بن الحسين النابلسي الفلسفة والمنطق والهندسة.

له العديد من المؤلفات: منها الشفاء، القانون في الطب، النجاة، الموسوعة الفلسفة بعنوان دانيش نامة العلائي (باللغة الفارسية)، إذ عالج فيها جميع المعارف السائدة في عهده وهو أول من عرف بالفلسفة الأرسطية.

إسحاق نيوتن Isaac **nwton**:**1642 _1727**

من مواليد 4 يناير 1643، في إنجلترا، من أبرز نظرياتها، قانون الجاذبية الأرضية 1667، مكتشف النظرية ذات الحدين المعممة وطورها، إذ أصبحت تعرف بحساب التفاضل والتكامل والكميات المتناهية الصغر. كما اسهم كثيرا في علم الضوء ،وارسى أسس تحليل الطيف، واثبت ان الضوء الأبيض يتالف من الوان قوس قزح ،بتمرير شعاع من الضوء من خلال منشور ،.كما تمكن من صنع تلسكوب استخدام المرايا المعاكسة بدلا من العدسات.

إسحاق بارو Isaac Barrow:

1630-1677، هو عالم لاهوت إنجليزي اشتهر بدوره في تطوير علم التفاضل والتكامل وخاصة، لوضع إثبات علم للبرهنة الأساسية والتكامل. وهو أستاذ لإسحاق نيوتن.

أرسطو Aristote:

يعد أرسطو أعظم نوابغ النظر العقلي في تاريخ الفكر اليوناني، مؤسس مدرسة اللوقيون سنة 335 ق.م. ألف جميع المجالات، فله الكتب المنطقية، الطبيعية، الميتافيزيقية، الأخلاقية، الشعرية، لهذا يعد أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية ويمتاز مع أستاذه أفلاطون بدقة المنهج واستقامة البراهين والاستناد إلى التجربة الواقعية ولذا يلقب بالمعلم الأول.

ألبرت إينشتاين Albert Elnsteln:1879 _1955

فيزيائي أمريكي من أصل pألماني ولد في "أولم" ببافاريا 14 أذار 1879، أتم دراسته الثانوية في ميونيخ، وتسجل في المعهد المتعدد الفنون في زيوربخ، نشر في 1905 حوليات الفيزياء، وضمنها مباحثه الأولى في نظرية الكوانت ونظرية النسبية والحركات البراونية، عين عضوا في أكاديمية العلوم ببرلين 1912، ومنح في العام الموالي جائزة نوبل، إضافة إلى نظرية المجال الوحدوي، أو المعادلة التي من شأنها أن تحل جميع نقائض الفيزياء والنظريتين الاهتزازية والكوانيتة والجاذبية توفي في 18 سان 1955.

القديس أوغسطين Saint Augustin:

أشهر آباء الكنيسة اللاتينية ولد في طاجسطا (اليوم سوق اهراس) 13 تشرين الثاني 354م، توفي 14 آب 430م، درس في مسقط رأسه، ثم درس الخطابة، أول ما ألف كتاب في الجمال وفي اللياقة في 3 مجلدات، كتاب الاعترافات، ثنائية النفس، يعد أعظم من أسس الفكر المسيحي.

إيمانويل كانط Emmanuel Kant:

فيلسوف ألماني ولد ومات في كونيغسبن (بروسيا الشرقية)، في 22 نيسان 1724، 12 شباط 1804، له العديد من المؤلفات أولها المبادئ الأولى للمعرفة الميتافيزيقية تقدم برسالة بعنوان المونادولوجيا الطبيعية، أهلته لأن يخلف معلمه كنوثرت إضافة إلى مؤلفه بعنوان نقد العقل الخالص، ومؤلفه صورة العالم المحسوس والعالم المعقول وفي مبادئهما، نقد العقل العملي، أسس ميتافيزيقا الأخلاق.

برتراند راسل Bertrand rasel: 1872- 18:

أستاذ للفلسفة بجامعة كمبردج (1910-1912)، وأحد أعلام المنطق الرياضي في العصر المعاصر، من أصل إنجليزي، نشر العديد من المؤلفات منها: مبادئ الرياضيات 1903، مسائل الفلسفة 1912، معرفتنا بالعالم الخارجي 1914، المدخل إلى الفلسفة الرياضية 1918، تحليل الفكر 1921، تحليل المادة 1927، تاريخ الفلسفة الغربية 1946.

بيار جانيه Pierre Janet:

عالم نفس إكلينيكي فرنسي ولد عام 1859، وتوفي 1947، تلقى دراسته في باريس، تخصص في الاعتلالات العصبية والعقلية، درس علم النفس في جامعات عدة في فرنسا، وعين مديرا لمختبر علم النفس في سالبتريان، وعين عام 1888، محاضرا في علم النفس في جامعة السربون من أهم مؤلفاته الحلة العقلية للهستيريين 1892، العصاب والأفكار الثابتة 1898.

جون بول سارتر jhon paull sarter : (1905-1980):

من مواليد 21 جوان 1905 بباريس، تخرج من دار المعلمين في 1925، بشوايتزر، ثم نال شهادة التبريز في الفلسفة، عين أستاذا في معهد هافر الثانوية عام 1931، درس بالمعهد الفرنسي ببرلين 1933، متحصل على جائزة نوبل للآداب 1964.

له العديد من المؤلفات: مقال سيكولوجية الخيال 1940، رواية الغثيان 1938، كتاب الوجود والعدم 1943، مقال الوجودية 1946، رواية الذباب 1943. توفي أثر مرض في 1980.

جون سيتوارت مل jhon stiwarte mel (1806-1874):

فيلسوف إنجليزي، أحد رواد المذهب الحسي، له العديد من المؤلفات منها: تاريخ العلوم الاستقرائية 1837، فلسفة العلوم الاستقرائية 1840، كتب العديد من المقالات وجمعها في عدة مجلدات بعنوان مقالات

ومناقشات كما ألف كتبا في المنطق منها المنطق القياسي والاستقرائي 1848. ثم كتابه محاولات في الدين، الذي نشر بعد وفاته 1874.

لودفيغ فيورباخ Ludwing Feaerbaah:

لودفيغ أنرياس فيورباخ فيلسوف ألماني ولد في 28 يوليو 1804، في مدينة لاند سهوف بولاية بافاريه الألمانية وتوفي في 13 سبتمبر 1872، كان تلميذا لهيغل، من أبرز مؤلفاته: نقد الفلسفة الهيغلية 1839، جوهر المسيحية 1841، أسس فلسفة المستقبل 1843.

غاستون باشلار Gaston Bachelard:

فيلسوف فرنسي ولد في27 حزيران 1884 -12 تشرين الأول 1962، حاصل على شهادة التربية في الفلسفة سنة 1922، وعلى الدكتوراه في الآداب سنة 1927، وجاءت أطروحته بعنوان دراسات في تطور مسألة فيزيائية الانتشار الحراري في الجوامد، وفي سنة 1927 أيضا نشر كتابه بعنوان محاولة في المعرفة المقاربة، وفي 1930 عين أستاذا للفلسفة في كلية الآداب في ديجون، كتب أيضا كتاب حدس اللحظة، والهواء والمنامات، الأرض وأحلام الإرادة...

مالك ابن نبي:Mâlek Bennabi:

مفكر نهضوي ولد بقسنطينة بالجزائر عام 1905 من أسرة متواضعة، أتم دراسته الثانوية بمسقط رأسه، ودراسته العليا بباريس حيث حصل على الدبلوم في الهندسة الكهربائية، وشغل بعد استقلال الجزائر منصب مدير التعليم العالي، كان من تلامذة ابن باديس، عمل في سبيل قومية إسلامية ودعا إلى إقامة كومنولث إسلامي له العديد من المؤلفات: الظاهرة القرآنية، 1946، شروط النهضة، وجهة العالم الإسلامي، ميلاد مجتمع 1947، دور المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، مشكلة الثقافة 1957، مذكرات شاهد القرن 1965. توفي في 1972.

مارتن هيدجر: **martin heidggher**

ولد عام 1889، درس في جامعة فرايبورج الألمانية، صاحب كتاب الوجود والزمان، إضافة إلى كتاب كانط ومشكلة الميتافيزيقا 1929، وهو المؤسس الحقيقي للفلسفة الوجودية. موضوعه الرئيسي الذي تدور حوله كل فلسفته هو الوجود ،ومهمة الفيلسوف في نظره هي إيضاح معنى الوجود وذلك عن طريق الكشف و الايضاح ،أي ان ظاهرة الوجود تتجلى في الموجودات نفسها .

هيراقيطس: hiraghits

فيلسوف يوناني سابق عن عصر سقراط، كتب بأسلوب غامض لذا قيل عنه الفيلسوف الغامض، تأثر بأفكاره كل من سقراط وأفلاطون وأرسطو، قال بأن النار هي الجوهر الأول، ومنها نشأ الكون، لا يكاد يعرف عنه غير أنه كان من الأسرة المالكة في مدينة أفسس بمنطقة أسيا الصغرى.قال بمبدا التغير الدائم .

هربرت سبينر: herbert spiner(1820-1903):

فيلسوف إنجليزي ينتمي إلى أسرة متوسطة كانوليكية، درس الكتب والعلوم الرياضية والطبيعية، كما له اهتمام بعلوم الأحياء والكيمياء، كانت مؤلفاته مرآة صادقة للفكرة التي تشبعت بها نفسه وهي: النشوء والارتقاء. "حاول تطبيقها على الكائنات الحية، أبرز مؤلفاته: "الرجل ضد الدولة".

هيرمان مينكوفسكي: Herman minkowisk:

هو عالم رياضيات وفيزيائي ألماني من أصل يهودي من مواليد 22 يونيو 18/1864 يناير 1909، عمل أستاذا للرياضيات، طور هندسة الأعداد واستخدم أساليب هندسية لحل المشاكل في نظرية الأعداد والفيزياء ونظرية النسبية، ويعتبر من مؤسسي علم الهندسة المحدبة. ومن أشهر إنجازاته: تطوير النظرية النسبية الخاصة عام 1907. وهو أستاذ لإنيشتاين.

وليام جيمس W.James (1842-1910):

عالم نفس وفيلسوف أمريكي، وهو ثاني فيلسوف عمل على وضع أسس البرغماتية، كان اهتمامه في بداية حياته منصبا على دراسة الطب وعلم النفس كما أن الإيمان الديني والفكر العلمي كان قد شكل أهم المسائل التي راودته ومن أبرز مؤلفاته: مبادئ علم النفس 1890. الردة الاتقاد 1897. البرغماتية 1907.

الفصل الأول

مدخل مفاهيمي لفكرة الزمان

الفصل الثاني

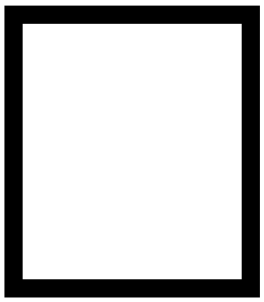
مفهوم الزمان السيكولوجي عند هنري برغسون

الفصل الثالث

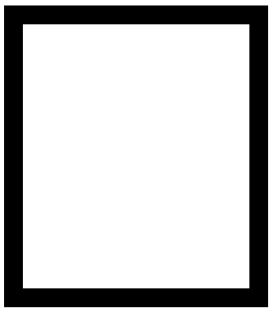
الفلسفة البرغسونية بين التأييد والنقد

مقدمة

قائمة المصادر والمراجع



خاتمة



فهرس المحتويات

قائمة المصطلحات والأعلام

الفهارس