هيرمينوطيقا الزمان بين أرسطو وبرجسون

"دراسة تحليلية نقدية مقارنة"

أ. د. حربي عباس عطيتو
أستاذ الفلسفة القديمة والوسطى
كلية الآدب- جامعة الإسكندرية
(مقرر المؤتمر)

;

تقديم

تتناول هذه الورقة دراسة تحليلية نقدية مقارنة لهيرمينوطيقا الزمان بين فيلسوفين كبيرين هما أرسطو باعتباره فيلسوفاً يونانياً، وهنري برجسون باعتباره فيلسوفاً معاصراً.

وبحث موضوع الزمان من الموضوعات والقضايا الصعبة والشائكة التي واجهت الفلاسفة والعلماء في مختلف العصور التاريخية وذلك نظراً لما يرتبط به من مسائل ونظريات أخرى كالمكان والتغير والحركة والديمومة والحرية وغيرها.

والزمان عنصر هام من عناصر الوجود الإنساني، فالإنسان ليس حيواناً يعيش خارج الزمان، بل هو داخل في تكوين الإنسان، فالإنسان والزمان عنصران متلازمان لا يمكن أن يوجد أحدهما أو يُفهم دون الآخر. "فالإنسان حيوان حضاري"، ولعل هذه المقولة إن دلت على شئ فإنما تدل على ارتباط الإنسان بالزمان.

ولقد اختلفت وجهات نظر الفلاسفة والعلماء بصدد الزمان، فزينون الإيلي تلميذ بارمنيدسالإيلي، اتخذ الزمان عنده صيغة رياضية، فالزمان عنده ينقسم إلى ما لانهاية من الآنات، وهذه الآنات ليست إلا كيانات تصورية بحتة. ورغم أن زينون الإيلي نفى عن الوجود الكثرة والحركة أو التغير عن طريق حججه الشهيرة، بيد أنه قد وقع في مغالطات لأنه خلط فيها بين قابلية المكان والزمان للانقسام، وبين فكرة الانقسام إلى ما لانهاية.

وقد ذهب أفلاطون إلى أن الزمان الحقيقي هو الزمان الأزلي الأبدي، صورة الدهر وهذا يؤكد أن كلام أفلاطون يوجب القول بحدوث العالم وبوجود هيولى قديمة سابقة عليه.

والزمان عند أرسطو مرتبط بالحركة لأنه مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر لأنه عددها أي أنه يعد السابق واللاحق.

وفي الفكر الإسلامي نجد الكندي قد أشار إلى الزمان بصدد حديثة عن مشكلة العالم فيعرفه في رسالته "في حدود الأشياء ورسومها" بأنه مدة تعدها الحركة، غير ثابتة الأجزاء، والزمان مؤلف عنده من آنات، والزمان متصل وليس منفصلا، معنى ذلك أن الزمان عنده مرتبط بالحركة متابعا بذلك أرسطو.

وابن سينا يربط بين الزمان والحركة متأثرا بأرسطو، إذ لا وجود للزمان دون الحركة، ومن لا يحس بالزمان. والزمان ليس محدثا حدوثا زمنيا، بل حدوث إبداع لا يتقدمه محدثه بالزمان والمدة بالذات.

وفي العصر الحديث نجد فيلسوفا مثل ديكارت يرى أن الزمان طبيعي آلى أي زمان الموجودات الحسية أو الظاهرية، بيد أنه يشير إلى الزمان بمعنى آخر وهو الزمان السيكولوجي وبخاصة في برهانه الثاني الذي ساقة على أثبات الجوهر الإلهي.

والزمان عند هيوم وكانط مجرد من المحتوى الموضوعى، الزمان والمكان لدى كانط يعد صورة من صورتي الحساسية الصورية وهي من قوى العقل النظرى الخالص، الزمان والمكان عنده مقولتان فبليتان سابقتان على التجربة.

وفي الفكر المعاصر يرى الفيلسوف الفرنسي "هنربرجسون"أن الزمان الحقيقي هو زمان الديمومة، ميزه حياتنا الداخلية أو السيكولوجية ولا صلة له بالعلم أو الواقع الخارجى أو المكان الذي يتسم بالتجانس والامتداد والكثرة العددية.

الزمان الحقيقي عند برجسون هو الزمان الباطنى لتجربتنا وليس زمان الساعات.

وفي العلم المعاصر نجد تصورات مختلفة في النظر إلى الزمان والمكان عند بعض العلماء، فالزمان والمكان عند "نيوتن" لهما وجود مستقل عن المادة ولكنه موضوعى، أنهما مطلقان، ولا شك أنه تصور مادى ميكانيكي.

أما أينشتين واضع نظرية النسبية فانه يفهم الزمان فهماً موضوعياً خالصاً، فالزمان والمكان في نظره مطلقان. والكون عنده عبارة عن متصل زماني مكاني، فلا يوجد زمان دون مكان، ولا مكان دون زمان، وتفسيره الجديد للجاذبية قد اعتمد فيه على الخصائص القياسية لمتصل الزمكان، فكأن أينشتين يفهم الزمان حسب نظريته النسبية فهماً موضوعياً خالصاً، فالزمان والمكان مطلقان بالمعنى الفلسفي ولكنهما نسبيان فيزيائياً أي يتوقفان على خصائص المادة المتحركة.

* إشكالية الدراسة وتساؤلاتها:

تكمن إشكالية الدراسة وتساؤلاتها في الإجابة عن التساؤلات التالية:

- ما طبيعة الزمان وما حقيقته عند أرسطو؟
- ما الزمان وما صلته بالحركة، وما أنواعه في فلسفة أرسطو؟
- هل يعتبر الآن جزءً أم ليس جزءًا من الزمان عند أرسطو؟ وهل يمكن اعتباره حداً فاصلاً بين الماضي والمستقبل؟
- ما صلة النفس بالزمان عند أرسطو؟
- ما مفهوم الزمان وحقيقته في فلسفة برجسون؟
- كيف ناقش برجسون صلة الزمان بالحركة، العليّة، الحرية، الذاكرة، المادة، التطور، والأخلاق ومسائل أخرى.
- إلى أي حد يختلف التصور البرجسوني عن التصور الأرسطي بصدد مفهوم الزمان؟

وسوف استخدم في معالجة هذا الموضوع بعض مناهج البحث المختلفة لاسيما المنهج التحليلي، والمنهج النقدي، والمنهج المقارن. ولاشك أنها مناهج تستقيم تماماً مع طبيعة الدراسة.

*** محاور الدراسة:**

أولاً: التصور الأرسطي لمفهوم الزمان.

١- الزمان والحركة: الزمان لازم من لوازم الحركة.

٢- خصائص الزمان وطبيعة الوجود الخاصة به.

٣- الصلة بين الزمان والنفس.

٤- إشكالية علاقة الزمان بالآن.

٥- أنواع الزمان عند أرسطو.

٦- قدم العالم والحركة والزمان.

٧- خلاصة.

ثانياً: تصور برجسون "فيلسوف التعضون" لمفهوم الزمان.

١- مؤلفاته التي عرض فيها أو في أجزاء منها لمفهوم الزمان.

٢- مفهوم الزمان من خلال مراحل تطور الفلسفة البرجسونية.

٣- الزمان المطلق (الديمومة)، وتفرقة برجسون بينه وبين الزمان المكاني أو الآلي.

٤- مشكلة الحرية.

٥-الزمان والذاكرة (مشكلة الإدراك والذاكرة).

٦- العلاقة بين المادة والعقل (النفس والجسم).

٧- الزمان البرجسونى والأخلاق والدين

٨-خلاصة.

أولاً: التصور الأرسطي للزمان:

سبقت الإشارة إلى أن الزمان من الموضوعات الهامة التي ترتبط إرتباطاً وثيقاً بالإنسان، لكن لا يمكن إدراك حقيقته لأنه تصور غامض، فالقديس أوغسطين في مؤلفه (الاعترافات)[١]، الكتاب الثاني وخاصة الفصل الثاني عشر قد تساءل عن ماهية الزمان؟ فأجاب قائلاً: حينما لا أسأل عنه أعرفه، وبمجرد ما يتعلق الأمر بتفسيره، فإنني لا أعرفه البتة، أي أن الزمان صورة الأبدية، والزمان لا وجود له بوصفه أزلياً أبدياً، وإنما وجد الزمان كما وجدت الأشياء.

وهناك مفاهيم كثيرة ومختلفة لمصطلح الزمان: لغويّة، علمية، فلسفية، ودينية. ولن نتوقف عند هذه المفاهيم والمدلولات المختلفة التي يتخذها هذا المصطلح، **فالمرء يجد تحليلات وتفصيلات دقيقة لمفهوم الزمان وذلك في كتاب الدكتور حسام الدين الألوسي بعنوان "الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم"**

والآن نتجه إلى مناقشة التصور الأرسطي لمفهوم الزمان فكيف تناول أرسطو موضوع الزمان في فكره الفلسفي وخاصة الفلسفة الطبيعية، ما علاقة الزمان بالحركة، والآن، وما خصائص الزمان وأنواعه وعلاقته بالنفس.

(١) علاقة الزمان بالحركة:

يبدأأرسطو كعادته في سرد آراء السابقين عليه الذين تناولوا– مسألة الزمان– ولو في إشارات خاطفة، يدرسها وينقدها لأن عقلية أرسطو عقلية ناقدة لا يقبل الآراء والمسائل دون تمحيصها. انتقد أرسطو آراء المدرسة الفيثاغورية الذين ذهبوا إلى أن جميع الأشياء في الزمان، وأنها جزء من كرة الكون، كما انتقد أستاذه أفلاطون الذي ذكر أن الزمان عبارة عن حركة الكل أو صورة الأزل المتحركة للكل أو بمعنى آخر الزمن صورة الدهر[٢]. وعامة الفلاسفة يرون أن الزمان بمثابة حركة أو تغير، ولكن أرسطو يرد عليهم بقوله أن الحركة أو التغير إنما تكون في الشيء المتحرك أو حيث يتفق له أن يكون، في حين أن الزمان في كل مكان، كما أن هناك من الحركات ما هو أسرع وما هو أبطأ ولا يقال ذلك في الزمان، إذ الزمان مقياس الأسرع والأبطأ، ومن ثم يترتب على ذلك أن الزمان مختلف عن الحركة وإن كان لا يمكن تصوره مستقلاً عنها، ولولا تعاقب حالات الوعي على النفس لاستحال إدراك الزمان[٣].

---

(1) St. Augustine, confessions, BK.II, Ch. 14.
(2) Plato, Timaeus, 37c.
(3)Aristotle, Physics. BK. 4., 219 b1

وهذا هو شعور الذين تقول عنهم الأسطورة إنهم إذ ينامون في هيكل سردينيا أو سردا (عاصمة ليديا) بجانب رفاة الأبطال ويستيقظون يصلون لحظة يقظتهم بلحظة نومهم فلا يدركون الزمان[١].

وهذا الزمان خلو من الشعور، فالتلازم بين الزمان والحركة من أهم الأسس التي ينبغي الاعتماد عليها عند البحث عن ماهية الزمان، وهذا ليس معناه أن الزمان هو الحركة لأن الحركة أو التغير لشيء إنما هو في الشيء وحده[٢].

فما خصائص الحركة، مادام الزمان والحركة ومتلازمين؟

(٢) خصائص الزمان:

١- الحركة متواصلة فوجب أن يكون الزمان متواصلاً.

٢- الحركة تقسم إلى ما قبل وما بعد، فوجب أن يقسم الزمان إلى ما قبل وما بعد أيضاً، فنحن ندرك الزمان كما أدركنا الماقبلوالمابعد من أحوال الحركة، فالزمان ليس عين الحركة، بل عددها. فكأن أرسطو في دراسته لخصائص الزمان وحقيقته يربط الزمان بالحركة ويرى أن العلاقة بينهما كعلاقة العدد بالمعدود[٣].

٣- الزمان قديم وأبدي عند أرسطو عكس أفلاطون الذي قال بخلق العالم أو خلق الزمان. ولما كان الزمان عند أرسطو قديماً لذا فإنه قد ربطه بالحركة الدائرية التي ليس لها بداية ولا نهاية. والحركة الأصلية التي يكون الزمان عددها في نظر أرسطو هي حركة النقلة الدائرية المنتظمة للسماء الأولى (فلك النجوم الثابتة) وهذا أعطى للزمان طابعاً دورانياً، لأن الشكل الدائري هو أكمل الأشياء، فضلاً عن أن هناك سبباً آخر تجريبياً قائماً على الملاحظة أى ملاحظة دوران السماء، وعلى أساس أبدية الزمان والحركة[٤]. يثبت أرسطو وجود المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك البتة. ويشير أرسطو إلى أن التوحيد بين الزمان وبين الحركة أو التغير، فالحركات كثيرة في حين أن الزمان واحد، وإن كان الزمان يظل مرتبطاً بشكل واضح بالحركة أو التغير[٥]. وأننا إذا لم نكن على وعي

---

(١) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت (د.ت)، ص١٤٤.

وانظر: أميرة مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب ١٩٦٥، ص ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

(٢) عبد الرحمن بدوي، الزمان الوجودي، بيروت، ١٩٧٣، ص٥٥.

(3) Aristotle, Physics, 4, 219 b1.

وراجع :

F.D. Miller, Aristotle on the Reality of Time, AGP 56, 1974, p132/ 55.

(٤) أميرة حلمي مطر، الفلسفة عند اليونان، ص٢٠٨.

(5) Physics, D 10- 11.218a 30FF.

=

بالتغير، فلن نكون على وعي بالزمان أيضاً. وتعريف أرسطو للزمان بأنه مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر إنما يشير فيه إلى المقدار الذي يمكن فيه أن يعد أي القابل للعد من الحركة، وليس المقدار الخالص، فالزمان عند أرسطو متصل تماماً كالحركة فهي متصلة أي لا تتألف من نقاط منفصلة[١].

٤- الزمان يشمل جميع الموجودات المتحركة، أي الكائنات التي تفسد في عالم الطبيعة، أما الموجودات المعقولة المفارقة للمادة، فهي خارجة عن الزمان وذلك لأن الزمان لا يؤثر فيها، في حين يؤثر الزمان في كل ما من شأنه أن يكون ويفسد وعلى وجه الخصوص شروط الفساد والتحلل لا شرط الكون[٢].

ولكن بعد أن عرضنا لموقف أرسطو وتأويلاته لمفهوم الزمان وخصائصه، فقط يوجد فارق هام بين الزمان والحركة يتمثل هذا الفارق في أن الزمان ينعدم بانعدام النفس التي تدركه، أما الحركة فلا تنعدم، إذ قد توجد الحركة بعد انعدام سائر البشر. فكأن الحركة هي أساس الزمان أو موضوعه أي أنها حامل الزمان، فيمكن أن توجد أبداً وأزلاً حتى ولو لم يوجد الزمان[٣].

فكأن للزمان جانبين، أحدهما موضوعي هو صلته بالحركة والآخر ذاتي هو صلته بالنفس، وقد يتلاشى الثاني بتلاشي الأول. فكأن أرسطو هنا يجعل من الزمان شيئاً قائماً على أساس المكان كما أنه حاول أن يستخلص صفات الزمان ابتداءً من صفات المكان أو الامتداد ومن ثم جاءت الصورة التي أعطاها للزمان صورة مادية آلية سلبت الزمان كل حيويته[٤].

(٣) الصلة بين الزمان والنفس:

يطرح أرسطو تساؤلاً هاماً يتعلق بالصلة بين الزمان والنفس- فهل يكون للزمان وجود بغير وجود النفس؟ بعبارة أخرى نقول لما كان الزمان هو مقياس الحركة، أيكون هناك زمان ما لم تكن هناك عقول أو نفوس يمكن لها أن تعد وتحسب؟

=

راجع:

(1) Space, Time, Matter and form. Essays on Aristotle's Physics by David Bostock, edit. By Julia Annas& Lindsay Judson, Oxford Uni. Press, U.S.A., 2006, p.135/158.

(2) Physics, BK. 4, 221 b. 5 Time for Aristotle

وانظر:

Physics IV. 10- 14 by Ursula Coope, Clarendon Press, Oxford. Uni., Press U.S.A, 2005.

(3) Physics, BK. 4, 223 A 20 FF.

(٤) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، طبعة أولي، بيروت، ١٩٨٤، ص١١١.

وينتهي أرسطو من تساؤله هذا إلى أنه من المستحيل وجود زمان دون وجود عقل يعد ويحسب، فوجود الزمان إذن مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود النفس[١].

بمعنى آخر أن النفس الإنسانية هي التي تعد وبدونها لا يكون هناك زمان أصلاً، بل وحركة غير معدودة، فالزمان ذو طابع إنساني يعد به الحركات والتغيرات سواء على مستوي الظواهر الطبيعية أى (المستوى الخارجي) أو التغير الداخلي (حالاتنا السيكولوجية الشعورية) [٢].

لكن ماذا عن طبيعة الوجود الخاصة بالزمان؟

إن موقف أرسطو متأرجح بين النظرة الذاتية للزمان، والنظرة الواقعية الموضوعية له، فهو يتحدث عن الزمان باعتبار أنه لا يوجد إلا بوجود النفس الناطقة أو العاقلة، وتلك نظرة ذاتية ذلك لأن الزمان متوقف في وجوده على النفس أو الذات بيد أن هذه النظرة لا يمكن اعتبارها نظرة ذاتية خالصة، لأن أرسطو هنا يجعل الزمان متوقفاً على الحركة، والحركة متوقفة على الامتداد أو المادة أو المكان، ومعنى هذا أن أرسطو يعطي للزمان شيئاً من الوجود الواقعي الموضوعي كذلك.

إذن التصور الأرسطي للزمان يجمع بين جانبين: جانب ذاتي وآخر موضوعي، فتصوره للزمان وكما يقول عبد الرحمن بدوي هو تصور هجين[٣].

(٤) إشكالية علاقة الزمان بالآن:

تكمن إشكالية أرسطو فيما يتعلق بالآن في التساؤل التالي: هل الآن يعتبر جزءًا أم ليس جزءًا من الزمان، وهل يمكن اعتباره فاصلاً بين الماضي والمستقبل؟[٤].

الآن أشبه بالحد الذي يحد الزمان لأنه يفصل الماضي عن المستقبل أو هو نهاية فترة ماضية وبداية فترة آتية.

والزمان راتب منتظم، فهو في نظر أرسطو ليس الحركة، وليس شرطها وهنا يتجه أرسطو إلى تعريف الزمان وبيان خصائصه وهل يمكن تصور وجود الزمان دون وجود النفس الإنسانية. وتلك مسألة قد أشرنا إليها في الصفحات الفائتة.

---

(1)Physics. 223. a, 224 a, 229

(٢) أميرة مطر، مرجع سابق، ص٣٠١.

راجع:

A Companion to the Philosophy of Time, edited by Heather Dyke and Adrian Bardon Wiley- Blackwell Press, 4. K., 2013, p. 47-058.

(٣) أنظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ص١١٢.

(4) Physics, 10- 11, 218a, 30ff.

وراجع:

Space, Time, Matter& form, Essays on Aristotle's physics, by David Bostock, pp. 143-144.

ويعرف أرسطو الزمان بأنه مقياس الحركة بحسب المتقدم والمتأخر ويلاحظ أن أرسطو هنا لا يشير إلى المقدار الخالص، بل إلى المقدار الذي يمكن فيه أن يعد أي الجانب العاقل للعد من الحركة كما سبق أن أوضحنا من قبل.

وهناك تعريف آخر للزمان رفضه الأرسطيون وهو أن الزمان مدة تعدها حركات للفلك(١).

ولما كانت الأزلية أهم خصائص الزمان عند أرسطو أي لم تكن له بداية قط ولن تكون له نهاية أيضاً، إذن فالزمان متصلContinuum تماماً كالحركة متصلة أي لا تتألف من نقاط منفصلة(٢).

وزمان الحركة هو الذي يمكن قياسه أو عده، وإن كان أرسطو لا يقصد بذلك أن نفهمه كما لو كان في استطاعته أن نحسب الآنات التي ينطوي عليها التغير، ولكنه يقصد أنه عندما يكون المرء على وعي بالزمان، فإنه يكون مدركاً للكثرة، أعني كثرة الأطوار(٣).

ولما كانت النفس الناطقة هي التي تعد، فيمكن القول بأنه لولا النفس لما وجد زمان، بل وجد أصل الزمان أى الحركة غير معدودة، إذن اعتبار الزمان كلاً مؤلفاً من ماضٍ ومستقبل هو من النفس.

أما ماهيته فقائمة في الآن، فالزمان متصل بواسطة الآن أي أن الآن يصل الماضي بالمستقبل. وإذا أردنا قياس الزمان فلابد أن يكون لدينا معيار للقياس، ومن ثم يرى أرسطو أن الحركة الدائرية هي الحركة التي تعتبر طبيعية ومطردة بشكل طبيعي ودورة الأفلاك في السماء هي حركة طبيعية ولهذا فهي على هذا النحو أفضل الحركات، فمعرفة الزمان عن طريق الشمس سيكون له ما يبرره(٤).

أما أجزاء الزمان فهي موجودة بالقوة، بمعنى أنها لا تتميز صورياً الواحد منها عن الآخر إلا إذا حسبها العقل، ولكنها لا توجد بالقوة بمعنى أنها ليس لها وجود حقيقي بمعزل عن العقل(٥).

---

(١) حسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠، ص١٠٠.

(2) Aristotle on Time, A Study of Physics, by Tony Roark, Cambridge Uni., Press, U.K. 2011, p. 12- 17.

(3)Ross, Aristotle with an Introduction by John L. Ackrill, Six edit., Routledge, London& New York, 2005, pp. 65- 66.

وانظر: كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول، (اليونان والرومان) المشروع القومي للترجمة، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ٢٠٠٢، ص٤٣٢.

(4) Physics, 222a, 21- 9.

(٥) راجع:

=

موقف أرسطو في هذا الصدد مختلف عن موقف كانط الألماني في العصر الحديث، يذهب كانط في كتابه "نقد العقل الخالص" إلى أن الزمان والمكان مصدرهما إنساني ينبعان من القدرة الحسية في جانبها القبلي، ومن ثم فهما ذاتيان، ورغم ذلك ليسا من خلق العقل، وإنما لهما وجودهما الموضوعي خارجاً عن الذات[١].

(٥) أنواع الزمان عند أرسطو:

يفرق أرسطو بين نوعين من الزمان هما:

أ- الزمان المطلق المتعلق بالأبدية، وهو زمان الموجودات الخالدة.

ب- الزمان الإنساني وهو الزمان الذي يرتبط بشعورنا، الزمان المرتبط بالحركة أي هو الذي نعده بالحركة، الذي نقول عنه أنه لا يوجد دون النفس لأن الزمان عدد والنفس هي التي تعد[٢].

ومهما تباينت الأشياء التي يشملها الزمان ويعدها، فإن الزمان يبقى واحداً، ذلك أن وحدة العدد لا تتأثر باختلاف الأشياء المعدودة[٣].

(٦) قدم العالم والحركة:

كان أرسطو يعتقد بقدم العالم وقدم الحركة معاً، وله حجج على ذلك وهي في الواقع أغاليط أو مغالطات، ومعظم الفلاسفة الدينيين من مسلمين ومسيحيين قد عارضوه في قوله بالقدم واعتبروا ذلك أمراً مناقضاً لفعل الخلق الإلهي، ولأن إثبات عدم وجود عالم قديم إلى جوار الله يعد شركاً أي إثباتاً لعالم قديم إلى جوار القديم الأول[٤].

وحجج أرسطو على أزلية الحركة والزمان وقدم العالم كثيرة نشير فقط إلى حجة واحدة لنبين من خلالها نقده لبعض المذاهب السابقة عليه مثل أنباذوقليسوانكساغوراس.

نص الحجة كما يلي: العِلة الأولي ثابتة، هي دائماً لها نفس القدرة أي لها نفس

=

Aristotle on Time, A Study of Physics, by Tony Roark., p. 41- 54.

وعن قياس الزمان عند أرسطو انظر:

D. Bostock, "Aristotle's Account of Time" Phron. 25, 1980, p. 148- 169.

وانظر: كولستون، مرجع سابق، ص٤٣٣.

(1)Immenuel Kant's Critique of Pure Reason, Translated by N. Kemp Smith, Macmillan, London, 2nd., edit., 1933, p. 38.

(٢) محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، ص١٠٥.

(3) Aristotle on time, A Study of Physics by Tony Roark, p.105/109.

(٤) محمد علي أبو ريان، مرجع سابق، ص١١٥.

قدرتها على الفعل وتحدث دائماً نفس معلولها، فلو افترضنا أنه كان هناك سكون في وقت ما ولم تكن ثمة حركة، فإن معنى ذلك أنه لن تكون هناك حركة بعد ذلك، وإذا فرضنا أن هناك حركة صادرة عن العلة الأولى فإنها ستستمر قدماً وتبقى كما هي، لأنه إذا افترضنا أن العلة الأولى ظلت ثابتة زمناً ما ثم صدرت عنها حركة تكون هي سبب العالم وحدوثه، فإننا نتساءل ما الذي رجح في ذات العلة الأولى إحداث هذه الحركة في الوقت الذي أحدثت فيه ولم تحدث في وقت آخر غيره، لابد أن ثمة مرجحاً اقتضى حدوثها في الوقت الذي استحدثت فيه بالصورة التي حدثت بها، وإذا سلمنا بهذا فكأننا نسلم بوجود تغير في العلة الأولى وقد افترضنا أنها ثابتة على الدوام. إذن فأننا نقع في تناقض مرده أننا نقول بأن فعل الحركة فعل محدث لهذا يجب التسليم بقدم العالم والحركة(١).

وبهذه الحجة التي أوردها للتدليل على أزلية الحركة والزمان وقدم العالم، فإنه يرد على آراء السابقين عليه من الفلاسفة مثل انكساغوراس الذي ظنَّ أن العقل ظل ساكناً زمناً لا متناهياً ثم حرك الأشياء، وهذا الظن يضيف التغير للعلة الأولى، وهذا محال. وفيه رد على أنباذوقليس الذي تخيل أن العالم يمر بدور حركة يعقبه دور سكون، ثم يليه دور حركة، وهكذا إلى غير نهاية، ولكن هذا التصور لا يقوم على أساس مادام مبدأ الحركة واحداً ثابتاً، فالحركة مطردة ليس فيها صعود ولا هبوط(٢).

وأخيراً يمكن القول أن الحركة التي ينصب قيام الزمان عليها قد تكون نمواً أو نقصاناً أو استحالة أو نقلة. فاستكمال المتغير هو حركة التغير، واستكمال القابل للزيادة والنقصان هو حركة الزيادة أو النقصان واستكمال القابل للكون والفساد هو الكون والفساد وأخيراً استكمال القابل للانتقال هو النقلة(٣).

ويتألف الكون عند أرسطو من عالمين متميزين هما(٤): عالم ما فوق فلك القمر، وهذا العالم لا يخضع للكون ولا للفساد، ويتألف من النجوم التي لا تكون ولا تفسد ولا يطرأ عليها التغير، وإنما تخضع للحركة الدائرية والتي لا تسير في خط مستقيم مثل الحركة الطبيعية للعناصر الأربعة. وهذا العالم خالد أزلي بعيد عن الحدوث والفناء، والأثير مادة الأجرام السماوية وتتركب منه الكواكب وأفلاكها والأرض ساكنة وهي مركز الكون وتقوم

---

(١) أرسطو طاليس، السماع الطبيعي م٨، ف١، ف٦، ص٢٥٩، نقلاً عن يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٤٥. وأيضاً راجع: محمد على أبو ريان، مرجع سابق، ص١١٥.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص١٤٥.

(3) Physics, BK. III, 201A10

(4) David Furley, Aristotle the Philosopher of Nature, in Routledge History of Philosophy, vol. v., from Aristotle to Augustine, London and New York, 1999., p.14.

حولها طبقات كروية ومتمركزة من الماء والهواء والنار والحار ، والأرض توجد في الفلك المركزي الذي تدور حوله بقية الأفلاك، وآخر الأفلاك أو أقصاها فهو السماء الأولى التي تحوى النجوم الثابتة وهو فلك الثوابت والتي تدين بحركتها إلى المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك على الإطلاق.

وقد رأى (كاللليبوس)(*) أن العدد (٣٣) هو عدد الأفلاك التي لابد من افتراضها مسبقاً قبل تفسير الحركة الفعلية للكواكب، وقد رجع أرسطو في تفسيره لهذه الحركات إلى نظريات يودكسوسEudoxos والتي أكملها صديقه كاللليبوس، ومن ثم يزعم أرسطو أن هناك (٢٢) فلكاً تتحرك باتجاه الخلف(١).

ويذكر أرسطو تارة أن عدد العقول المحركة للكواكب والأفلاك في عالم السماء (٤٧) عقلاً وتارة أخرى (٥٥) عقلاً محركاً، فضلاً عن أن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك(٢).

أما العالم الثاني فهو عالم ما تحت فلك القمر، وهذا العالم يخضع للكون والفساد، ويتسم بالتغير، عالم مادي، والمادة طائفة من الممكنات، والممكنات متعددة والدوافع إلى إظهارها إلى الفعل متعددة كذلك– فمن هنا ينشأ الاضطراب الشنيع في هذا العالم السفلي. وهذا العالم ينقسم إلى نوعين من الكائنات: كائنات حية وأخرى ليس فيها حياة(٣). وهذا العالم فيه موجودات جمادية وأحياء غير عاقلة، فيه الأمراض والمسوخ والخطأ والخطيئة والاتفاق، والعناصر التي تكون متضادة فيما بينها متضادة من حيث الثقل ومن حيث الكيف: فهى ثقيلة أو خفيفة بالذات، وهي حارة أو باردة أو رطبة أو يابسة، وهذا التضاد أصل التحولات التي تحدث بين العناصر، ولكل واحد من العناصر الأربعة مكان طبيعي وحركة طبيعية إلى هذا المكان على خط مستقيم، النار إلى أعلا، فهى الخفيف المطلق، والتراب إلى أسفل فهو الثقيل المطلق، والهواء تحت النار فهو الخفيف بالإضافة، والماء تحت الهواء وفوق التراب

(*) فلكي مولود في كيزيكوس على بحر مرمرة حوالي ٣٧٠، كان مقدماً في البحث الفلكي، وقد فطن لعيوب يودكسوس فحاول أن يزيلها بإضافة سبع كرات أخرى اثنين لكل من الشمس والقمر، وواحدة لكل من الكواكب الأخرى عدا زحل والمشترى، ومن ثم أصبحت النظرية بعدما هذبها كاللليبوس تستلزم (٣٣) كرة متحدة المركز تدور كلها معاً وتدور كل منها حول محورها الخاص بها وبسرعتها الخاصة بها.

انظر: جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، إشراف إبراهيم بيومي مدكور وآخرون، دار المعارف بمصر ١٩٧٠، ص٢١٣.

(1) Aristotle, De Caelo, I, 2, 269/ 2706 and Meterologica, 1,3, 339 b25.

(٢) قارن ذلك بـ Aristotle, Metaphysics, A, 8.

وانظر: أميرة مطر، مرجع سابق، ص٢١٣.

(٣) عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص١١٣.

فهو الأثقل بالإضافة[١].

ويذكر أرسطو أن الأشياء الطبيعية جميعها يتلازم فيها نوعا الوجود، فهى موجودة بالفعل وتنطوي في الوقت نفسه على وجود بالقوة، لأن تحول الوجود من القوة إلى الفعل يقتضي التلازم في شيء واحد وهو يحصل ما لم يعوقه عائق، فالبارد مثلاً يحتوي على الساخن بالقوة وينتقل إلى الفعل حين يتحول الهواء إلى نار ما لم يقف في طريق التحول عائق، وكذلك فيما يتعلق بالخفيف والثقيل، فالخفيف بالقوة مثل الماء يصبح خفيفاً بالفعل مثل الهواء ويتجه إلى أعلى أو إلى مكانه الطبيعي ما لم يعوقه عائق. فالحركتانتوجههما دائماً غاية واتجاه بحيث تبدو الطبيعة دائماً عند أرسطو ذات تبصر وعناية ولذلك يصفها بأنها لا تحدث عبثاً وإنما كل ما هو موجود فيها موجه نحو تحقيق غاية أو غايات[٢].

خلاصة:

١- ليس للزمان عند الفلاسفة السابقين أية أهمية تذكر، إذ بدت الأحكام الأخلاقية والجمالية والرياضية في تصورهم فوق كل زمان، ومن ثم فالزمان عندهم له أهمية سالبة، وهو في ذاته تدهور وانحطاط، الحقيقة في الماضي أو الماضي الأزلي دون نظر إلى الزمان.

٢- رغم محاولة أرسطو تقديم تعريف للزمان يتسم وطابع الفيزياء وأن يربط بينه وبين الحركة الفيزيائية، ترتب على ذلك تعذر تعريف الزمان ميتافيزيقيا على أنه صورة للأبدية أو حركة النفس بل أصبح يعرف فيزيائياً وكنظام دوري يوضح اتجاه الحركة بين المتقدم والمتأخر أو السابق واللاحق[٣].

٣- أخيراً يمكن القول أن تصور أرسطو وتأويله متأرجح بين النظرة الذاتية الخالصة، وبين النظرة الموضوعية أو الواقعية، فهو تصور هجين في نظر عبد الرحمن بدوي كما سبق وأن ذكرنا من قبل.

---

(1) Aristotle, De Generation and Corruption, II, 2-8 and II 10-11 & Metaphysics, BK II, 2.

وراجع يوسف كرم، مرجع سابق، ص١٠٥، وأميرة مطر، مرجع سابق، ص٢١٥.

(٢) يوسف كرم، مرجع سابق، ص١٥١.

وبصدد الحركة والتغير وأنواعه يمكن الرجوع إلى:

- A. L. Peck, "Aristotle on Kinesis," in Anton&Kustas I. 72.
- Aristotle on time, A study of Physics. By Tony Roark, p. 41-45 & 67-71.

(٣) جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة أحمد حمدي محمود، القاهرة ١٩٦٧، ص١٥٣.

وانظر: حسام الألوسي، مرجع سابق، ص١٠٠.

ثانيا: تصور برجسون (فيلسوف التعضون لمفهوم الزمان):

ينتمى برجسون إلى تيار فلسفي ظهر في القرن التاسع عشر يعرف بالتيار الحيوىأو فلسفة الحياة، كرد فعل للنزعات العقلية ويتجه فلاسفة الحياة ومنهم نيتشهودلتاى وزمل وبعض فلاسفة البرجماتية في أمريكا، وشيلر في إنجلترا، وبرجسون في فرنسا – يتجهون إلى تفسير الحياة تفسيرا عضويا مستقلا عن حكم العقل والتفسير الميكانيكي. ويؤكد هؤلاء الفلاسفة – أي فلاسفة الحياة على مفاهيم التغير والحركة والصيرورة والتجربة والحدس[١].

وبرجسون (١٩٤١/١٨٥٩) فيلسوف فرنسي معاصر وان كان والده من اصل يهودي، ويقال أن أمه كانت من اصل إنجليزي وكانت تشرف على تعليمه وتثقيفه وبفضلها استطاع أن يمتلك ناصية اللغة الإنجليزية، كما أن الثقافة الإنجليزية قد وسمت بطابعها كل فلسفة برجسون، فجاءت تلك الفلسفة تجريبية لا تؤمن إلاّ بالمجسم، واقعية لا تتعلق إلاّ بالجزئي، سيكولوجية تنبض بالشعور بالحرية والشخصية[٢].

١ – مؤلفات برجسون التي عرض فيها لمفهوم الزمان

تصور برجسون للزمان قد رصده في بعض مؤلفاته التي تتسم بالعمق ومنها "بحث في المعطيات المباشرة للشعور" ١٨٩٩ Essai Sur les DonnéesImmédiates de la Conscience. I vol., Paris, F. Alcan, 1889.

وهذا الكتاب الذي عالج فيه برجسون مشكلة الحرية على ضوء فهمه لطبيعة الزمان هو الرسالة الأصلية التي تقدم بها لنيل درجة الدكتوراه من السوربون. أما رسالته الفرعية التي حررها باللآتينية فقد كانت بعنوان "فكرة المحل" أو مفهوم المحل عند أرسطو " Quid Aristotel de loco Senderit", paris, F. Alcan, 1889.

وهي الرسالة الفرعية وموضوعها دراسة لنظرية المكان عند أرسطو على ضوء الحل الذي تقدم به الألمانيكانط في الحساسية الصورية وهي من قوى العقل النظرى الخالص.

وهاتان الرسالتان تتناولان مشكلة الزمان والمكان، والأولى منهما توضح ما يقع فيه الفلاسفة من أخطاء حينما يخلطون بين الزمان والمكان، بينما تبين الثانية ما وقع فيه أرسطو من سقطات حينما خلط بين فكرة المحل وفكرة المكان أو حينما استعاض بالأولى عن الثانية[٣].

---

(١) ساميه عبدالرحمن، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨، ص١٠٥.

وانظر: محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة (دلتاى نموذجا)، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥، (المقدمة).

(٢) زكريا إبراهيم، برجسون، دار المعارف، ١٩٥٦، ص١٨.

(٣) زكريا ابراهيم، مرجع سابق، ص ص٢٢/٢٣.

=

كتب برجسون أيضًا مؤلفات ومقالات كثيرة كما القى محاضرات في موضوعات متنوعة، كما أن له مقدمات وردود ورسائل.

نذكر من مؤلفاته أيضًا (المادة والذاكرة) matière et memoire, Essai Sur la Relation du Corps a C'esprit, I Paris. F. Alcan 1896.

وفيه يهاجم راي علماء النفس آنذاك عن مفهوم الذاكرة، فضلا عن آرائهم في التحديدات المكانية في المخ، كما هاجم أيضًا نظرية التوازى بين النفس والجسم لدى علماء النفس التجريبي. وقد حصل على جائزة نوبل في الآداب بناء على آرائه وانتقاداته التي صرح بها في هذا الكتاب.

أيضًا من مؤلفاته الهامة (التطور الخالق) L'EvolutionCréatice, I. Vol, Paris, F. Alcan, 1907.

وفي هذا الكتاب قدم تأويلا روحيا للتطور مخالفا بذلك أنصار نظرية التطور الذين فسروا التطوير تفسيرا آليا ماديا كما عند هربرت بنسر وداروين وغيرهما.

ومن مؤلفاته (ينبوعا الأخلاق والدين) Les Deux Source de la Morale et de la Religion, Paris, 1932

وفي هذا الكتاب عرض رأيه في الدين والأخلاق، وفي الحضارة الإنسانية ومستقبل الإنسان أي أنه مزيج من التصوف والفلسفة الخلقية والتأملات السياسية ذات النزعة الإنسانية.

هذه الكتب التي ذكرتها آنفا هي التي عرض فيها أو في جزء منها لمفهوم الزمان، وذلك من خلال مراحل تطوره الفكري.

والسؤال الذي يطرح نفسه في هذا الصدد هو كيف يمكن فهم التصور البرجسونى لمفهوم الزمان.

٢ــ مفهوم الزمان من خلال مراحل تطور الفلسفة البرجسونية(١).

يمكن التعرف على تصور برجسون لمفهوم الزمان من خلال مراحل تطور الفلسفة البرجسونية ذاتها.

=

راجع:

Emile Bréhier, "Notice Sur la Vie et les Travaux d'Henri Bergson", Allocution Prononcée à L'Académie Sciences Morales et Politiques, II, Mars, 1946.

(١) محمد على ابوريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، الجزء الرابع، دار المعرفة الجامعية، ١٩٩٦، ص٣٦٣.

- **المرحلة الأولى: هي مرحلة الكشف عن الزمان (الديمومة):** ناقش برجسون حقيقة الزمان والديمومة في كتابه (المعطيات المباشرة للشعور) حيث يفرق بين الزمان، بمعنى الديمومة والزمان المكاني كما يفهمه الجمهور وكما يقره العلم، وينتهى إلى حل ذي أصالة لمشكلة الحرية.
- **المرحلة الثانية: وهي مرحلة حدس الزمان المطلق،** ويترجم عن هذه المرحلة كتاب (المادة والذاكرة)، (ومقال المدخل إلى الميتافيزيقا)
- المرحلة **الثالثة والأخيرة: هي مرحلة الحياة في الزمان المطلق،** وقد عبر عنها برجسون في كتابي (التطور الخالق) و(منبعى الأخلاق والدين).

٣ – الزمان المطلق (الديمومة)، وتفرقة برجسون بينه وبين الزمان والمكان:

الزمان السيكولوجي أو الديمومة هي الفكرة الأصيلة والمحورية التي تدور عليها كل المسائل والقضايا الفلسفية التي تناولها برجسون في مذهبه الفلسفي(١).

ويذكر برجسون أن الحدس الذي ارتآه مصدرا للمعرفة الإنسانية قوة خاصة بالمعرفة الميتافيزيقية لأنه عن طريق هذه القوة نصل إلى حقيقة الروح والحياة والديمومة. وهذه الديمومة نفسها هي التي تسند القول بحرية الاختيار وتدلل على فساد الجبرية والديمومة في تعاقب مستمر، فكل حالة سيكولوجية تتلو وتعقب حالة سيكولوجية أخرى، بيد أن هذا الأمر لا يعنى مطلقا أن كل حالة شعورية تمحو أو تزيل الحالة التي سبقتها وإنما يعنى التعاقب حاضرا يحمل في طياته خصائص الماضي، الأمر الذي يجعل من الديمومة بمثابة اتصال، أي لا توجد حالة نفسية حاضرة تنفصل عن الحالات الأخرى، بل العكس في اتصال.

والديمومة كيف لا تقبل القياس أو العد مثل الزمان المكاني الذي يقبل القسمة والعد(٢). الزمان الحقيقي أو الديمومة هو الزمان السيكولوجي أو النفسي أو الشعوري، أنه عالمنا الداخلي ولا علاقة له البته بالواقع الخارجي أو المكان الذي يتسم بالامتداد والكم والمعية والتجانس والانفصال والثبات والضرورة والآلية وغيرها من سمات(٣).

ويذكر برجسون أننا لا نفكر في الزمان الحقيقي، بل نحيا فيه لأن الحياة تطغى على العقل من كل جانب(٤).

والزمان الحقيقي لا يقبل التنبؤ لأن كل لحظة فيه حاضرة وتنفذ في باطن الأخرى،

---

(١) انظر: ج. بنروبى، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبدالرحمن بدوى، ص١٨٥.

(2) Henri, Bergson, Essai sur les Données Immediates de la Conscience, pp. 170-171.

(٣)انظر: بنروبى، مرجع سابق، ص١٨٧.

(4) Henri Bergson, L'Evolution Créatrice, p. 50.

زمان لا يقبل التنبؤ وذلك لأن وحداته غير متجانسة كالمكان، إنه إبداع[١].

الزمان الحقيقي هو الديمومة Durée مختلف عن الزمان الرياضي أو الزمان العلمى،إنه دفعة سيالة أو مجرى متحرك أو تيار مستمر. ولما كان الزمان مرادفا لمعنى الديمومة فانه يدل على الوسط الذي تجرى فيه الأفعال والحوادث كما في قولنا زمن سقوط الأجسام، من ثم كانت حملة برجسون على مادية العلم وآليته، فدائرة العلم في نظره هي دائرة الكم والامتداد والمكان، بينما دائرة الفلسفة هي الكيف والتوتر والزمان، كما أن منهج العلم مختلف عن منهج الفلسفة، الأول منهجه التحليل، والثاني منهجها الحدس، ولكن رغم اختلافهما في الموضوع والمنهج فانهما يتلاقيان معا في دائرة التجربة[٢].

والزمان الباطنى أو الداخلى هو زمان المعطيات الشعورية أو زمان الديمومة، وتعاقب حالات هذا الزمان وتداخلها في بعضها البعض يختلف تماما عن الحالة التي نجد عليها الكثرة المرصوصة في أجزاء المكان والتي يمكن أن نضع بينها الفواصل وان نعدها ونحدد مقدارها لأنها توجد في وسط متجانس تتلامس أجزاؤه وبهذا يكون مغايرا للوسط الخاص بالديمومة، وهذا الوسط الخاص بالديمومة شبيه بالكائن الحي الذي تتداخل أجزاؤه رغم تمايزها.

إذن هناك زمان خاص بالشعور ومعطياته وحالاته وهو زمان خالص لا أثر فيه للمكان، وهناك مكان خاص بالوقائع المادية الفيزيقية. أما الزمان الشعوري فهو زمان الديمومة الذي نحياه ونحس به في داخلنا، إنه ليس زمان التتابع بل زمان المعية، إنه زمان يظل الماضي فيه حيا في الحاضر[٣].

زمان الديمومة هو زمان فيه جدة باستمرار ولا يقبل التكرار أو الإعادة ولما كان برجسون – كما سبقت الإشارة – قد فرق بين العلم والفلسفة موضوعا ومنهجا، وأن ذلك لا يعنى تقليلا أو انتقاصا من شان العمل والمعرفة العلمية، لذا نجده يفرق بين ثلاثة أنواع من المعرفة: معرفة تقوم على الحدس الشخصي أي حدس الموضوع الحى من مركزه، ومعرفة تقوم على التجريد، وثالثة وسطى تقوم على إدراك صور متوسطة بين معطيات الحدس وبين التجريد.

---

(1) Ibid, p. 340.

(2) Whyte L., Archimedes or, the Future of Physics, Kegan Paul, Trench, Trubner& Co., L.T.D., London, 1927, pp. 22/23.

وللمزيد راجع: صلاح قنصوة، فلسفة العلم، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣، ص٢٣٢.

زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص٣٤/٣٩.

(3) Tricks of Time, Bergson, Merleau – Ponty and Ricoeur in Search of Time, Self and meaning, Mark S. Muldoon Duquesne Un., Press, U.S.A., 2006, p. 84/9.

وراجع: يحيى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣، ص١٠٥/١٠٨.

ويرى برجسون أن الفلسفة تتجه إلى حدس الديمومة أي حدس المطلق ومسايرته في حيويته، أما العلم فانه يوقف الديمومة لكى يدرس جزءا منه، فكأن موضوع العلم هو النسبي في مقابل (المطلق) كموضوع للفلسفة.

نخلص مما تقدم إلى أن حدس الديمومة هو المحور الذي تدور حوله كل الفلسفة البرجسونية، فالمطلق عند برجسون ليس هو الفكر (كما هو الحال عند ديكارت) بل هو الديمومة أو الزمان الحقيقي.

والديمومة لها خصائص منها: أنها مستمرة التدفق وليس فيها مجال للتوقف، تيار متكامل واحد، جدة مستمرة أي لا تتراجع إلى الماضي أي لا تقبل الإعادة، كما أنها لا تخضع للتحليل المنطقي، فضلا عن أنها لا تخضع لمبادئ الاستقراء، أي لا يمكن التنبؤ بها[١].

والنتيجة التي يتوصل إليها برجسون هي أن الديمومة الحقة مجالها الكيف لا الكم[٢].

٤ ــمشكلة الحرية:

أن الخلط بين الديمومة والامتداد، بين التتالىوالتقارن، بين الكيف والكم قد أدى إلى تصور خاطئ لحياتنا الشعورية، فكذلك أدى إلى تعقد مشكلة الحرية سواء عند أنصار الحتمية أو انصار الحرية[٣].

بمعنى آخر إن الهدف الذي يرمى إليه برجسون من دراسته للحرية هو أن يبين أن الخلاف بين أنصار الحرية ودعاة الحتمية مرده إلى أن المشكلة لم توضع وضعا صحيحا وذلك لخلط الفلاسفة بين الديمومة والامتداد، بين التتالىوالتآنى، بين الكيف والكم.

يعالج برجسون فكرة الحرية باعتبارها فكرة ملازمة للآتعينوالآتحديد، ولكن الذي أدهشه هو أن بعض الفلاسفة يقررون الحرية دون أن يقرروا الديمومة، والبعض الآخر يطبق الظاهر على الباطن على العكس فيقحم القوانين الطبيعية في المجال السيكولوجي[٤].

ولقد انبرى برجسون للرد على صورتين من صور الحتمية الطبيعية، ويستند أنصارها إلى مبدأ بقاء الطاقة والى تقسيم المادة إلى ذرات، ومجمل هذه النظرية أن كل ما يطرأ في الكون وفي الموجودات بما فيها الإنسان من تغيرات يمكن أن تحسب حسابا دقيقا وأن ترصد وتكون أساسا للتنبؤ بأفعال وحركات مقبلة.

---

(١) انظر في هذا الصدد:
Bergson's Philosophy of self-Overcoming Thinking Without negativity or Time as Striving MessayKebedePalgrava Macmillan, Switzerland, 2019, p. 51/57.

(٢) زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص٦٥.

(٣) محمد على أبوريان، مرجع سابق، ص٣٨٧.

(٤) مراد وهبه، المذهب في فلسفة برجسون، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨، ص١٢٦.

وهناك حتمية أخرى هي الحتمية السيكولوجية (انصار المذهب الترابطى) وهؤلاء يطبقون الآلية الطبيعية على الحياة الشعورية، ففي نظرهم أن أي فعل إنساني خاضع لتحديد علمي قاطع أي لمجموعة من البواعث أو الحوافز المتراصة غير المتداخلة أي مجموعة من الحالات ذات طبع كمى لا كيفي[١].

ويهاجم برجسون دعاة النزعة الترابطية في علم النفس لأنهم يرون أن النفس تتحدد ويتعين فعلها بعاطفة أو كراهية، بينما كل واحدة من هذه العواطف إذا بلغت درجة كافية من العمق، تعبر عن النفس بتمامها. ويؤكد برجسون أن انصار هذا المذهب قد جانبهم الصواب حينما ردوا كل فعل إنساني إلى مجموعة من البواعث أو الدوافع، فضلا عن أنهم قد وقعوا في خطا جسيم حينما جعلوا من الظواهر السيكولوجية مجرد حالات متمايزة متجاورة في حين يوجد فارق كبير بين التعدد الكمى القائم على التجاور، وبين التعدد الكيفي القائم على التداخل المتبادل، كما أنهم قد وقعوا تحت تأثير المبدأ الآلي فتصوروا تلك الحالات المتمايزة تصورا هندسيا لا شخصيا، ومن ثم فانهم قد جردوها من كل طابع ذاتى كيفي، ومثل هذه النظرية الآلية هي التي دفعت بالحتمية السيكولوجية إلى أن تتصور حالاتنا الباطنة على غرار الألفاظ الدالة عليها فنسبت إليها صفات الموضوعية واللاّشخصية[٢].

ويتعمق برجسون نظرية الحتمية السيكولوجية فيلاحظ أنها ترتكز على مسلمة ميتافيزيقية أن ثمة توازنا دقيقا بين السلسلة الفسيولوجية من الظواهر أو السلسلة النفسية من الظواهر المقابلة لها.

ويرى برجسون أن القول بوجود تواز تام بين هذين النوعين من الظواهر ليس من العلم في شيء وإنما هو تعبير عن فلسفة ديكارت واسبينوزاوليبنتزومالبرانش. وهذا القول ينطوى على تناقض، فضلا عن مناهضته للتجربة، أما أنه قول متناقض فذلك لأنه يعتمد على نظامين في الإشارة يتناقض أحدهما الآخر وهما التصورية والواقعية[٣].

أما انتقاد برجسون لدعاة الحتمية الطبيعية فيتضح في رده عليهم بأن كلامهم هذا قد يصدق على الحالات التي لا تتدخل فيها الإرادة والتي يكون فيها ثمة تواز بين الحالات النفسية والحالات الفسيولوجية، وطبيعي أن القول بالتوازي يعنى التسليم بمعلومية الظواهر

---

(١) محمد على أبوريان، مرجع سابق، ص ص٣٨٨/٣٨٩.

(٢) زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ص٨١/٨٢.

للمزيد راجع:

Henri Bergson, les DonnéesImmédiates de la Conscience, p. 124-126.

(٣)مراد وهبه، مرجع سابق، ص١٢٩.

الأولى للظواهر الثانية أو العكس كما أن قانون بقاء الطاقة يقوم على أساس أنه ليس للزمان أي تأثير في المادة وأن الحركات تتكرر وهذا غير ممكن، ذلك أن الخاصية الأساسية للديمومة هي الجدة المستمرة، أي عدم العودة إلى حالات مشابهة. أما الحالات النفسية فإننا نجد أن كل لحظة حاضرة تتضمن بالإضافة إلى تمثلها الحالي في الشعور ذكرى اللحظة الشعورية السابقة عليها، ومن ثم فان ما نتخيله بمثابة تكرار لحالات سابقة، ويمثل شعورا حاضرا مضافا إليه ذكريات ماضية(١).

فالحرية عند برجسون هي في مجال العمل كالحدس في مجال النظر، والفعل الحر من وجهة نظر برجسون ليس اختيارا بين أمرين وإنما تعنى المشاركة الكاملة للإنسان، فالحرية عين ديمومة الذات، إنها ديمومة لا تعرف القبل والبعد، ولا تقبل تفسيرا يتعلق بالمكان إنها في الزمان الحقيقي، داخل الإنسان(٢).

الفعل الحر عند برجسون لا يخضع للتدبر والتروى ولا يكون فيه أي ارتباط بين علة ومعلول، لأن كل هذه المقاييس لا تجدى في شرح زمان الديمومة، الفعل الحر عند برجسون يجئ ثمرة أو نهاية لتطور أو لتقدم داخلي تلقائي.

ولهذا يشبه برجسون صدور الفعل الحر عن النفس بسقوط الثمرة الناضجة من الشجرة. الفعل الحر فيه تأكيد للشخصية الإنسانية وينبعث عن النفس بأكملها ويظل فيه الماضي حيا(٣).

وخلاصة القول أن نظرية برجسون في الحرية لا تكاد تنفصل عن حدس الديمومة باعتباره المحور الذي تدور حوله كل فلسفة برجسون.

٥ ــ الزمان والذاكرة (مشكلة الإدراك الحسى والذاكرة):

يتضمن كتاب الزمان والذاكرة نقدًا لمذهب التوازى النفسي الجسمي ومحاولة إثبات أن ليس هناك أي ارتباط من هذا النوع بين وظيفة الذاكرة وعمل المخ أو الدماغ، لكن توجد علاقة بين عالم الجسم الكمي وعالم الشعور الكيفي(٤).

---

(١) محمد على أبوريان، مرجع سابق، ص ص٣٣٨/٣٨٩ (بتصرف).

وراجع:

Henri Bergson, Op. cit., p. 128-129.

(2) Henri Bergson, Op. cit., p. 129.

(٣) يحي هويدى، مرجع سابق، ص١٠٨.

وللمزيد راجع:

Thinking in Time, an Introduction to Henri Bergson, By Suzanne Guerlac, Cornell, Univ., Press, London, 2006, p. 42/105.

(٤) محمد على أبوريان، مرجع سابق، ص٤٠١.

وسبقت الإشارة إلى أن برجسون قد حصل على جائزة نوبل في الآداب بناء على آرائه وانتقاداته التي صرح بها في هذا الكتاب.

حاول برجسون في (المادة والذاكرة) أن يقرب المسافة بين العالم الداخلي أو النفسي والعالم الخارجي أو الجسمي وقد تناول برجسون عددا من المسائل في هذا الكتاب أهمها الإدراك الحسي، ونوعا الذاكرة، والصلة بين النفس والجسم.

تناول برجسون مسألة الذاكرة في كتابة (المادة والذاكرة) ويميز بين نوعين من الذاكرة[١]: الذاكرة العادة mémoire-habitude، والذاكرة الخالصة أو المحضة mémoire-pure الأولى بمثابة نظام مغلق من الحركات الآلية تتلاحق وفق نفس النظام ونفس الزمان أي أنها تقيم في الجسم، إنها مجرد تركيب لحركات والمثال على ذلك حفظ قصيدة شعرية، ففي هذه الحالة نحن بإزاء عادة لأن الحفظ يقوم في تكرار مجهود واحد هو ترديد القصيدة مرة تلو الأخرى. أما الذاكرة الخالصة فهي وظيفة للروح أو العقل والمثال على ذلك استحضار الذهن لدرس سمعه، وفي هذه الحالة أي في حالة استحضار درس سمعناه، فان ذاكره قد سجلت مرة واحدة وكأنه حادث وقع لى.

والذاكرة الأولى (الذاكرة العادة) تعود إلى البدن والتي تستعيد الماضي إلى الحاضر بطريقة آلية بحته والذاكرة الثانية (الذاكرة الخالصة) هي تصور بحت وتلك هي ذاكرة النفس التي تعيد إلينا الماضي باعتباره ماضيا خالصا. والذاكرة الأولى مركزها البدن وأداتها المخ والمخ حركة وظيفته الاسترجاع rappel لا التذكر، والذاكرة الثانية مستقلة عن البدن ولو أنها تتحقق عن طريقة[٢].

هذا وقد اهتم برجسون بدراسة العلاقة بين الذاكرة والمخ وتوقف من دراسته عند تحليل أمراض التعرف، والتعرف على الألفاظ أو الكلمات خصوصا، وانتهى من ذلك إلى أن الإصابة التي تلحق المريض في مثل هذه الأحوال لا ترجع إلى أن المراكز التي تشغلها الذاكرة في الدماغ مصابة، بل هي العادة ترجع إلى اضطراب في الأجهزة المحركة فمثلا بعض الأشخاص المصابين بالصمم اللفظى أي عدم القدرة على فهم ما يقال لهم قد يستطيعون أن يحتفظوا بسائر ذكرياتهم السمعية[٣].

---

(1) Henri Bergson, Matière et Mémoire, p. 82-84.

وأيضا: عبدالرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، ص٣٢٧.

(٢) زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص١١٠.

(٣) المرجع السابق نفسه، ص١١٢.

لكن كيف يتسنى للنفس أن تتعرف على الماضي باعتباره ماضيا؟ هنا يعرض برجسون لدراسة ظاهرة التعرف reconnaissance، والتعرف نوعان[١]: تعرف لحظي ويتعلق أساسا بالأفعال ويقوم به الجسم وحده دون تدخل أي ذاكرة، وآخر انتباهي قوامه الانتباه attention وجوهره التصور representation وبذلك يضعنا التعرف وجها لوجه أمام الذكريات الخالصة.

والتعرف الحقيقي يتضمن الانتقال من الداخل إلى الخارج ومن المركز إلى المحيط ومن الفكرة إلى الإدراك وهذا الانتقال يتم بفضل توتر الشعور[٢].

وينتهي برجسون من ذلك إلى نتيجة وهي أن الفكر مستقل عن الدماغ، بيد أن ذلك الاستقلال ليس إنكارا للتضامن الوثيق بينهما وإنما فقط هو إنكار أن النفسي يعادل الدماغي ويوازيه، وبرجسون حينما يقرر هذه العلاقة أنما هو يقررها مستندا في ذلك إلى الرؤية والتجربة[٣].

٦ – العلاقة بين المادة والعقل (الجسم والنفس):

إن نظرية برجسون في الذاكرة كما عرضها في كتابة (المادة والذاكرة) قد مهدت له السبيل لحل مشكلة الصلة بين النفس والبدن أو بين الحياة والمادة. فما تصور برجسون لهذه المشكلة؟ يرفض برجسون نظرية التوازى بين النفس والجسم psycho-physical parallelism التي يؤكد أنصارها أن النفس والجسم يسيران في اتجاهين متوازيين لا يلتقيان ولا يتبادلان أي نوع من التأثير، ولا تنكر هذه النظرية وجود علاقة عليه بين حوادث فيزيائية أو بين حوادث نفسية، فقد يؤدى جرح في اليد مثلا إلى إثاره الأعصاب المرتبطة باليد ونقل التأثير إلى المخ (وهذه علاقة علية بين حوادث فسيولوجية)، وقد يؤدى إحساس بالألم إلى رغبة في أداء عمل ما يخفف ذلك الألم (وتلك علاقة علية بين حوادث نفسية) [٤]. أي أن هذه النظرية تقول بوجود موازاة بين الأحداث البدنية أو الجسمية والأحداث العقلية أو النفسية، لكنها لم تفلح في تفسير الانتظام المطرد والمشاهد بينهما[٥].

ويرفض برجسون هذه النظرية لأنه يرى أنها لا تعبر تعبيرا صحيحا عن العلاقة المشاهدة بالفعل بين الحالات النفسية والظواهر الفسيولوجية أو بين الفكر والمخ عموما[٦].

---

(1)Henri Bergson, Matière et Mémoire, p. 99/100.

(٢) زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص١١٦.

(٣) مراد وهبه، المذهب في فلسفة برجسون، ص١٣٢.

(٤) محمود زيدان، في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٧، ص١٩١.

(٥)عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلسفة، مركز الحكمة، الدوحة، ١٩٩٩، ص٢٦٩.

(6) Henri Bergson, L'Energie Spirituelle, pp. 46/47.

صحيح أن بين الشعور والدماغ علاقة لا يمكن إنكارها، لكن هذه العلاقة لا تعنى أن ما في الشعور يكافئ دائما ما في الدماغ.

ويذهب برجسون إلى القول بأن النشاط العقلي ونشاط المخ وإن كانا مرتبطين فان احدهما ليس نسخة وازدواجا للآخر. فالجهاز العصبي ليس إلا جهازا حسيا حركيا مهمته تكمن في استقبال الحركات ونقلها وتفجيرها، والفارق بين النخاع الشوكي وبين المخ فارق في الدرجة. فالدماغ ليس هو العضو الذي يقوم بعملية التفكير أو الإرادة أو الشعور، بل هو العضو الذي يوجه عمليات التفكير والإرادةوالشعور[١].

فالدماغ هو العضو الذي يقوم بمهمة الانتباه إلى الحياةفالصلة بين النشاط المخى والنشاط العقلي هي كالصلة بين حركات عصا ورئيس الأوركسترا وبين السيمفونية التي يعرفها سائر الموسيقيين تحت قيادته، وكما أن السيمفونية هي شيء اكثر من كل تلك الحركات، فكذلك النشاط العقلي هو شيء اكثر من ذلك النشاط المخى، ومعنى هذا أن الصلة وثيقة بين النفس والبدن[٢].

وأخيرا ما مصير النفس، هل تبقي بعد فناء الجسد؟

أن موقف برجسون من هذه المسألة كما يذكر (عبدالرحمن بدوى) يتسم بالميل إلى تقرير احتمال هذا البقاء على أساس أن حياة الشعور أو العقل أو الروح مستقلة عن حياه المخ أو البدن. فلا مانع من أن يبقي الواحد مع فناء الآخر، بيد أن الأمر كله احتمال في احتمال وقد يتزايد هذا الاحتمال، لكنه لن يبلغ مرتبة اليقين[٣].

٧ – الزمان البرجسوني والأخلاق والدين:

المرحلة الثالثة والأخيرة من مراحل تطور الفكر البرجسوني هي مرحلة الحياة في الزمان المطلق وقد عبر عنها برجسون في كتابي التطور الخالق ومنبغى الأخلاق والدين.

نقد البدء في (التطور الخالق) هي نقده للبيولوجيا الميكانيكية أي لنظرية التطور الآلي لاسيما عند دارون ولامارك وسبنسر. ولقد قبل برجسون مبدأ التطور ولكنه رفض تفسيره على أسس ميكانيكية أو مادية واعترض على مبدأ الانتخاب الطبيعي زاعما أن الكائن الحي عبارة عن أعضاء تعمل في تناسق ومادام التطور يعمل عمله، فلا بد أن يشمل الكائن كله ومن ثم رفض مبدأ حدوث التغيرات في جسم الكائن بالصدفة.

---

(١) انظر: عبدالرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، ص٣٢٩.

(٢) زكريا إبراهيم، مرجع سابق، ص ص١٢٩/١٣٠.

(٣) عبدالرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، ص٣٣٠.

وللمزيد راجع:

Harald Hoffding, la Philosophie de Bergson, Trad, Française Par J. de Coussague, Paris, Alcan, 1916.

ويرى أنه لكلي نفهم عملية التطور فهما صحيحا ينبغي أن نستبدل التفسيرات البيولوجية بتفسيرات ميتافزيقية ونلجأ إلى الحدس لا العقل، لأن الحدس ليكشف أن ما بداخلنا صيرورة مستمرة وديمومة حقيقية وكذلك شعور بوثبة حيويةElan Vital[1].

ويميز برجسون بين نوعين من الأخلاق هما: الأخلاق المغلقة وهي أخلاق اجتماعية تقوم على غريزة الحياة ومن ثم فهي بالضرورة ذات طبيعة بيولوجية، أنها أخلاق جمعية collective تعد رجعة إلى حياة الغريزة وتعد أدنى من مستوى العقل. والأخلاق المفتوحة ليست وليدة ضغط اجتماعي، إنها تصدر عن نزوع سام يتمثل في جاذبية القيم وتدعو هذه الأخلاق إلى المحبة والتضحية وبذل الذات، والفارق بين هذين النوعين من الأخلاق هو فارق في الطبيعة لا في الدرجة، فالأخلاق المفتوحة تنزع نحو خدمة الإنسانية جمعاء، إنها أخلاق ديناميكية تعلو فوق مستوى العقل وتنتشر عن طريق الدفع، أما الأخلاق المغلفة فهي أخلاق فردية وليست جمعية وتنتشر عن طريق الدفع من الخلف[2].

وهذا النوعان من الأخلاق يعتبران مظهرين طبيعيين للتطور الحيوي عند برجسون.

وفي مجال الدين، يميز برجسون بين الدين المفتوح والدين المغلق أو الدين المتحرك والدين الساكن.

الدين الساكن يوجد لدى المجتمعات البدائية والمتحضرة ومن ثم فهو وثيق الصلة بالسحر، أما الدين المتحرك فانه بمثابة تجربة روحية منبعها الحدس لا الغريزة وغايته الاتصال بالله ونجد هذا النوع من الدين لدى كبار الصوفية والمسيح في نظر برجسون هو المثل الأعلى للصوفية، ومن ثم فالصوفي الحقيقي في نظره هو الصوفي المسيحي، والتجربة الصوفية هي الطريق الأوحد لحل مشكلة الله حلا تجريبيا، وأن الخلق مشروع إلهى أراد الله به أن يخلق موجودات تكون جديرة بحبه، وعلى هذا يرفض برجسون جميع الأدلة على إثبات وجود الله ولا يستبقي إلا دليل التجربة الصوفية وأساسها الطاقة الروحية الخلاقة المنبعثة من الوثبة الحيوية[3].

---

(١) عبدالمنعم الحفني، الموسوعة الفلسفية، مادة (برجسون)، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، ص٩٨.

(2) Bergson, les Deux Sources de la Morale et de la Religion, P.U.F., 1932, pp. 27/28.

وانظر: مراد وهبه، مرجع سابق، ص١٤٢.

وأيضا: محمد على أبوريان، مرجع سابق، ص ص٤١٩/٤٢٠.

وراجع: صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، ص ص١٢٠/١٢١.

(٣) محمد على أبوريان، مرجع سابق، ص ص٤٢٢/٤٢٣.

٨ ــ خلاصة:

أثر برجسون تأثيرا كبيراً على الفكر والأدب وكان لفصاحته وبلاغة أسلوبه أكبر الأثر في رواج مؤلفاته، بيد أنه كان كثير الغموض ولم يوف مناقشاته حقها، وكان يبدو واضح النقل من غيره، فالصيرورة منقولة من هرقليطس وهيجل، والتلقائية من شلنج ومين دى بران ورافيسون، والدافع الحيوى شبيه بالنفس الكلية عند افلوطين، وآراؤه في الدين يهودية رغم محاولات إخفاء أصولها[١].

(١) انظر: عبدالمنعم الحفنى، الموسوعة الفلسفية، ص٩٩.

نتائج البحث:

من أهم النتائج التي يمكن استخلاصها من دراسة وتحليل مفهوم الزمان لدى كل من أرسطو وبرجسون ما يلي:

١- الزمان عند أرسطو غير موجود في ذاته، وإنما يتراءى لنا وجوده في غموض دون أن نتمكن من تعيينه وتحديده، فهو كالخلاء، والزمان، والخلاء من لواحق الحركة، وأجزاء الزمان هي الماضي والحاضر والمستقبل وتلك أقسام اعتبارية لا وجود لها في الحقيقة.

٢- تصور أرسطو وتأويله للزمان متأرجح بين النظرة الذاتية الخالصة، والنظرة الموضوعية أو الواقعية، ولا شك أن هذا التصور يعد تصورا هجينا كما يرى عبدالرحمن بدوى.

٣- أن محاولة أرسطو جعل الزمان شيئا قائما على أساس المكان – وذلك لأنه قد استخلص صفات الزمان ابتداء من صفات المكان أو الامتداد – ترتب على ذلك أن الصورة التي أعطاها للزمان كانت صورة مادية آلية سلبت الزمان كل حيويته، من ثم كان الزمان الأرسطي هو زمان الساعات أو هو زمان آلي قد نظر إليه من زاوية الامتداد أو المكان.

٤- أن الفكرة الرئيسة في التصور البرجسوني لمفهوم الزمان هي تمييزه بين الزمان العلمي، والزمن الذي نخبره مباشرة. الأول مفهوم رياضي تقيسه الساعات، وهذا الزمن لا يتدفق وغير فعال ووجوده سلبي، أما الزمان الحقيقي فهو حالات متعاقبة سيالة وتذوب بعضها في بعض، لتكون صيرورة لا تتجزأ، زمنا خالصا أو ديمومة حقيقية نخبرها مباشرة كشئ فعال ومستمر.

٥- المطالع لفلسفة برجسون يخلص في نهاية المطاف إلى أن حدس الديمومة هو المحور الرئيسي الذي تدور حوله كل الفلسفة البرجسونية.

٦- لما كان الحدس هو مصر المعرفة البرجسونية، لذا فان برجسون– في تفسيره لعملية التطور – نجده يستبدل التفسيرات البيولوجية بتفسيرات ميتافيزيقية، ويلجأ إلى الحدس الذي يكشف أن ما بداخلنا صيرورة مستمرة وديمومة حقيقة وشعورا بدافع حيوى، وهذا الدافع الحيوى بمثابة تيار من الشعور نفذ إلى المادة وكان سببا في ظهور أجسام حية. وهنا اختلف برجسون عن دعاة نظرية التطور (دارون وسبنسر وغيرهما) الذين فسروا التطور على أسس ميكانيكية أو آلية واعترض على مبدأ الانتخاب الطبيعي زاعما أن الكائن الحي عبارة عن أعضاء تعمل في تناسق، كما انتقد عجز دارون عن تفسير سبب تكاثر الكائنات إلى أعداد أكبر وأكثر تعقيداً.

٧- يميز برجسون بين نوعين من الزمان: زمان متجانس ويأتي من خلطنا فكرة المكان أو

الامتداد بفكرة الزمان. وآخر زمان حقيقي وهو زمان كيفي شعورى لا علاقة به بالمكان ولا يخضع للقياس الذي يخضع له الزمان الآلي. وهذا الزمان المطلق أي الديمومة تتمثل في تدفق مستمر لوثبة حيوية تنشأ عنها ومن خلالها صور الحياة المختلفة، وهذه الوثبة الحيوية تتدخل في صميم حياتنا الأخلاقية والدينية فتنشأ عنها الأخلاق المفتوحة والأخلاق المغلقة ثم الدين المتحرك والدين الساكن.

٨- أن اهتمام برجسون المتزايد بالزمان السيكولوجي أو الشعوري أو ما يسمي بزمان الديمومة على اعتبار أنه الزمان الحقيقي، كانت النتيجة أنه استبدل بالواقع حقلا جديدا هو حقل الزمان السيكولوجي ورأي أنه يمثل الواقع. فضلا عن ذلك أن برجسون قد أهمل المكان والزمان المكانى مع أن هذا المكان وذلك الزمان يمثلان ما يعرف بالواقع.

٩- لقد أخطأ برجسون في اعتباره أن الزمان والمكان من نوع واحد، إذ أن هذا الخلط من شانه أن يفضي إلى الخلط بين الفلسفة والعلم، بينما هما في الواقع لا يجتمعان معا إن جاز لنا أن نعبر بلغة المناطقة، فموضوع العلم المادة ومنهجه الملاحظة الحسية، أما الفلسفة فموضوعها الروح ومنهجها التجربة الموجهة بالرؤية.

١٠- لم يقدم لنا برجسون حلاً مقنعاً لمشكلة الألوهية إذ اكتفي بالهروب وراء المشاهد الصوفية العيانية والتي اقتصرها فقط على التصوف المسيحي دون النظر إلى التجارب الصوفية في الإسلام وغيره من الديانات الأخرى فلا نكاد نلمح تمييزا أساسيا بين الله والوثبة الحيوية. وهذا من شانه لا يعطينا صورة واضحة عن إله خالق ومخلوقات تعبر عن فعل الخلق، بل لا يسمح لنا بأن نشير إلى ذات إلهية ذات صفات واضحة المعالم، أنما نجد على العكس من ذلك ضربا من الوحدة المطلقة التي لا تمايز فيها بين الخالق والمخلوقات.

ولعل سبب هذا الاضطراب البرجسوني بصدد فكرة الألوهيةإنما يرجع إلى تأثير نظرية الفيض عند أفلوطين وإلى تأثير المسيحية التي تقول بامتزاج الطبيعتين الناسوتيةواللآهوتية وإمكان تحول كل منهما إلى الآخر كما يذكر الدكتور أبوريان في كتابه (تاريخ الفكر الفلسفي، الفلسفة الحديثة، ص٤٢٤).

قائمة المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع

1- Aristotle, Aristotle's Physics, Translated by Richard Hope, University of Nebraska Press, U.S.A., 1961.
2- ————, De Caelo, Translated by W.K.C., Guthrie, Cambridge Harvard University Press, U.S.A., 1939.
3- ————, Metaphysics, Translated by C.D.C. Reeve, Hackett, Publishing U.S.A., 2016.
4- ————, Meteorologica, Translated by H.D.P., Lee, Cambridge Harvard University, 1952.
5- ————, On Generation and Corruption, Translated by Aetarna, Creation Independent Publishing Platform, 2015.
6- Augustine St., Confessions of Augustin, tr. Sir. T. Matthew. Rev. R. Huddleston Burns and Oates, London, 1954.
7- Bergson, H., Essai Sur les Données Immediates de la Conscience, P.U.F., 1970.
8- ————, l'Energie Spirituelle, P.U.F., 1967.
9- ————, Les Deux Sources de la Morale et de Religion, P.U.F., 1932.
10- ————, L'Evolution Créatrice, P.U.F., 1959.
11- ————, Matière et Mémoire, Essai Sur la Relation du Corps a l'Esprit, P.U.F., 1965.
12- Kant, I. Immanuel Kant's Critique of Pure Reason, Translated by N. Kemp. Smith, Macmillan, London, 2nd., edit., 1933.
13- Plato, "Timaeus", in Dialogues of Plato, translated by B. Jowett, vol. III, 4th., edit., The Clarendon Press, 1953.

ثانيا: المراجع العربية والمترجمة إليها:

١- أميرة حلمى مطر، الفلسفة عند اليونان، دار مطابع الشعب، ١٩٦٥.
٢- جان فال، طريق الفيلسوف، ترجمة: أحمد حمدى محمود، القاهرة، ١٩٦٧.
٣- ج.ينروبي، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ترجمة: عبدالرحمن بدوى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٦٧.
٤- جورج سارتون، تاريخ العلم، الجزء الثالث، إشراف: إبراهيم بيومي مدكور وآخرون، دار المعارف، مصر، ١٩٧٠.
٥- حربى عباس، اتجاهات التفكير الفلسفي عند اليونان (فلسفة أرسطو)، دار المعرفة الجامعية، ٢٠١٩.
٦- حسام الدين الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

٧- زكريا إبراهيم، برجسون، دار المعارف، ١٩٥٦.
٨- سامية عبدالرحمن، دراسات في الفلسفة المعاصرة، الطبعة الأولى، القاهرة، ٢٠٠٨.
٩- صادق جلال العظم، دراسات في الفلسفة الغربية الحديثة، دار العودة، بيروت، ١٩٦٥.
١٠- صلاح قنصوة، فلسفة العلم، مكتبة الأسرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٣.
١١- عبدالرحمن بدوى، الزمان الوجودى، بيروت، ١٩٧٣.
١٢- عمار الطالبي، مدخل إلى عالم الفلاسفة، مركز الحكمة، الدوحة، ١٩٩٩.
١٣- كوبلستون، تاريخ الفلسفة، المجلد الأول (اليونان والرومان)، ترجمة: أمام عبدالفتاح أمام، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٢.
١٤- محمد على أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي (الفلسفة الحديثة)، الجزء الرابع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦.
١٥- ـــــــــــــــ، تاريخ الفكر الفلسفي، الجزء الثاني، أرسطو والمدارس المتأخرة، دار المعرفة الجامعية، ٢٠٠٧.
١٦- محمود زيدان، في النفس والجسد، بحث في الفلسفة المعاصرة، دار الجامعات المصرية، ١٩٧٧.
١٧- محمود سيد أحمد، فلسفة الحياة (دلتاى) نموذجا، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠٠٥.
١٨- مراد وهبه، المذهب في فلسفة برجسون، الطبعة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٨.
١٩- يحى هويدي، قصة الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩٣.
٢٠- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار القلم، بيروت، (د.ت).

ثالثا: المراجع الأجنبية:

1- Bostock D., Aristotle's Account of Time, Phron, 25, 1980.
2- ————————, Space, Time, Matter and Form, Essays on Aristotle's Physics, Edited by Julia Annan & Lindsay Judson, Oxford Univ., Press, U.S.A., 2006.
3- Furley D., Aristotle the Philosopher of Nature, in Routledge History of Philosophy, Vol. V., From Aristotle to Augustine, London & N.Y., 1999.
4- Heather Dyke &AndrianBardon (editors), A Companion to the Philosophy of Time, Wiley – Blackwell press, U.K., 2013.
5- Jimeva Canales, The Physicist and the Philosopher, Einstein,

Bergson, the Debate that Changed our Understanding of Time, Princeton Un., Press, U.S.A., 2015.
6- Mark S. Muldoon, Trickes of Time, Bergson, Merleau-Ponty&Ricoeur, in Search of Time, Self & Meaning, Duquesne Un., Press, U.S.A., 2006.
7- MessayKebedge, Bergson's Philosophy of Self-Overcoming Thinking Without Negativity or Time as Striving, Palgrava Macmillan, Switzerland., 2019.
8- Miller, F.D., Aristotle on the Reality of time, A.G.P., 56, 1974.
9- Peck A.L., Aristotle on Kinesis, in Anton &Kustas, I. 72
10- Poark T., Aristotle on Time, A Study of Physics, Univ., Press, U.K., 2011.
11- Ross D., Aristotle with an Introduction, by John L. Ackrill, Six edit., Routledge, London & N.Y., 2005.
12- Suzanne Guerlac, Thinking in Time, An Introduction to Henri Bergson, Cornell, Univ., Press, London, 2006.
13- Ursula Coope, Physics, Clarendon press, oxford Univ., Press, U.S.A., 2005.
14- Whyte L., Archimedes or, the Future of Physics Kegan Paul, Trench, Trubner& Co. L.T.D., London, 1927.

رابعا: القواميس والمعاجم:

١- عبدالرحمن بدوى، موسوعة الفلسفة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٨٤.
٢- عبدالمنعم الحفنى، الموسوعة الفلسفية، الطبعة الأولى، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ت).