

الفصل السابع

كل الصيد في جوف الفرا

١ - « جورج سانتايانا » وعوالم الوجود :

كل شيء في جوف الطبيعة ، هذه هي الدعوى التي تتردد على أقلام الفلاسفة — وعلى أقلام كثير من الأدباء — خلال النصف الأول من القرن العشرين ، فإن كان الانسان جسما من ناحية وعقلا من ناحية أخرى ، فكلتا الناحيتين من مقومات الطبيعة على حد سواء ، انه ليس هناك ما يبرو البتة أن تتجاوز الطبيعة بحثا عما يفارقها لنفسر به الطبيعة وما يجري فيها ، فالطبيعة تفسر نفسها بنفسها ، الطبيعة هي الحقيقة الشئية برمتها ، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء ، وبهذه النظرة تتخلص من التفكير الثنائي الذي كان يشطر الكون شطرين : مادة وروح ، كما يشطر الانسان شطرين : جسم وعقل ، فسم ما شئت بما شئت من أسماء ، لكنك لن تتجاوز بأسمائك ومسمياتك مجال الخبرة ، والخبرة بكل مجالها في الطبيعة لا تعدو حدودها ، تكوين الأشياء وفسادها كلاهما من ظواهر الطبيعة ، الولادة والموت كلاهما طبيعي ، وكذلك

الثبات والتغير ، قسم الانسان ما أردت من تقسيم ، قل انه جسم وعقل ، أو قل انه جسم فقط وما العقل فيه الا ظواهر سلوكه ، أو قل انه عقل خالص وما الجسم الا أداة ، فهذه الوحدة الواحدة التى هى الانسان ، أو هذه الأقسام كلها التى هى الانسان ، هى الطبيعة فى وجه من وجوهها .

وما دام الأمر كذلك فالمنهج العلمى هو منهج التفكير كله مهما يكن موضوع التفكير ، اذ ليس هناك ما يستحيل على هذا المنهج ، فما العلوم ان لم تكن نظرا الى الطبيعة من هذه الناحية أو تلك ؟ وأى موضوع تتناوله بالبحث سيكون أيضا نظرا الى الطبيعة من احدى نواحيها ، والمنهج الذى يصلح هنا يصلح هناك ، فليس لما اصطلحنا على تسميته بالموضوعات العلمية امتياز خاص على سائر الموضوعات من حيث طريقة البحث ، كلها أجزاء من خبرة الانسان ، ولا فرق بين خبرة وخبرة من حيث علاقتها بالانسان وقابليتها للبحث والنظر ، لكن ماذا نعنى بالمنهج العلمى ؟ نعنى به أساسا أن يكون موضوع البحث مما قد يشترك فى ملاحظته أكثر من فرد واحد ، فهو علمى وعام ، وليس بالغيبي الكامن فى ذات الفرد الواحد ، لا يدركه الا صاحبه دون سواه ، ولذلك فليس من المعرفة ما هو بحكم طبيعته مقتصر على فرد واحد فى رؤيته وادراكه ، ليس منها ما يراه الصوفى بحدسه أو ما يراه الانسان فى استبطان ذاته ، وليس منها ما يقوم

على الايمان — ان كان مبعث الايمان ذاتيا — وليس منها ما يستند صدقه الى سند من سلطة دون أن يكون قابلا للتحقيق بعيدا عن ذلك السند .

لك أن تنظر الى الطبيعة على أنها مادة وحركة ، ولك أن تنظر اليها على أنها سيال من حوادث ، لك أن تقول ان الطبيعة لا تقصد الى غرض معين أو أنها تنحو نحو غاية مقصودة وأن فيها من القيم ما يشعر به الانسان من خير أو جمال ، لكنها ستظل هي الطبيعة كما كانت وكما ستكون الى الأبد ، ان الطبيعة في واقعها لا تتغير بنظرة الانسان اليها ، ولا بالقيمة التي يلصقها بها ، فقد يختار الناظر اليها نظرة العالم ، أو قد يختار نظرة الفنان ، أعنى أنه قد ينشد فيها الباحث ماهو حق أو قد ينشد فيها ماهو خير أو جميل ، لكن هذه النظرات المختلفة كلها لن تجعل من الطبيعة شيئا آخر غير ما هي عليه ، فالعالم والفنان معا يتغذيان بغذاء مصدره واحد وان اختلف الغذاء — وها نحن أولاء نعرض عليك من هؤلاء الطبيعيين من اختار نظرة الشاعر لكنه مع ذلك « طبيعي » ، بل سرعان ما أصبحت كتبه مرجع الطبيعيين جميعا ، وهو « جورج سانتايانا » .

كان « سانتايانا » (١٨٦٣ — ١٩٥٣) شاعرا وأديبا ناثرا وفيلسوبا ، ولد في أسبانيا ونشأ وتربى في أمريكا ، وظفر بأستاذية الفلسفة في جامعة هارفارد ، وهو في الفلسفة واقعي ،

غير أنه التفت بالواقعية لفئة خاصة هي هذه التي أطلقنا عليها اسم « الفلسفة الطبيعية » — فهو — كسائر الواقعيين في عصره — يدير فكره حول نقطتين رئيسيتين هما : أن الأشياء التي هي موضوعات المعرفة الانسانية موجودة وجودا خارجيا مستقلا عن تلك المعرفة ، وأن تلك الأشياء الموجودة — موضوع المعرفة — لا يتحتم أن تكون كائنات عينية ، بل قد يكون وجودها مما اصطلحنا على تسميته بالوجود الضمنى ^(١) .

فهو يذهب — كما يذهب كذلك كثير من الواقعيين ^(٢) — الى أن وعى الانسان — أو شعوره أو عقله — انما يدلّه على حقائق الأشياء التي يعيها ، كما هي في ذاتها خارج نفسه ، وليس وعيه اياها ، أو معرفته لها ، مما يغير من تلك الحقائق أو يحورها أو ييطلها ؛ فمعرفة الانسان للشيء الذى يدركه صورة تمثل ذلك الشيء تمثيلا صحيحا ؛ على أن الانسان اذ يتصل بالأشياء ليدركها ، فانما يتصل بها اتصالا مباشرا لا تكون فيه حلقة وسطى بين الجانب العارف والشيء المعروف اللهم الا المعطيات الحسية ؛ نعم يتصل الانسان في

(١) الوجود العينى هو ما يسمى بالإنجليزية existence ؛ والوجود الضمنى هو ما يسمى subsistence .

(٢) ذكرنا في الفصل السابق أنه كان بين السبعة الفلاسفة الذين كونوا جماعة الواقعية النقدية ؛ ولو أنه لم يلبث معهم طويلا ، ثم اتخذ لنفسه طريقاً خاصاً به .

عملية المعرفة بالعالم المعروف اتصالاً مباشراً ، فيدرك فيه ما يحتوى عليه من خصائص وحقائق ، يدرك اللون كما هو واقع ، ويدرك الشكل كما هو واقع ، ويدرك اطراد وقوع الحوادث كما يقع ؛ فان أدرك الانسان فى شىء ما لونه الأزرق كانت الزرقة صفة فى الشىء لا اضافة أضافها الانسان من عنده خلال عملية الادراك ، وان أدرك فى شىء ما أنه مثلث أو مربع ، كان التثليث أو التربيع صفة فى الشىء المدرك ، وان أدرك أن الأشياء تتجاذب على اطراد معين يصوره قانون الجاذبية ، كان هذا الاطراد المدرك جزءاً من الطبيعة ، وهكذا — هذه الصفات وهذه الخصائص وهذه الطبائع كلها هى ما يسميه « سانتاينا » بالجواهر (١) — جمع جوهر — ، ولما كانت هذه « الجواهر » لا بد لها من سداة أو ركيزة تستند اليها لتظهر ، تحتم افتراض وجود عنصر مادي (٢) ليكون مسرحاً — ان صحت هذه الكلمة فى هذا السياق — تظهر عليه تلك الصفات والخصائص والطبائع ، فلا بد — مثلاً — من مادة تتلون بالزرقة ليدرك الانسان اللون الأزرق ، ولا بد من مادة تتشكل على هيئة المثلث

Essences (١)

Substratum (٢) — يكاد ينفرد سانتاينا بين المعاصرين جميعاً

بالإبقاء على عنصر المادة ، أما الباقون فقد تخلصوا من « العنصر » الثابت أياً كان واستبدلوا به حركة وتغيراً وتطوراً .

ليدرك الانسان هذه الصفة ، وهكذا الى آخر ما يدركه
الانسان في عالم الطبيعة من ضروب المعرفة .

فان سأل سائل : ومن ذا أدراك حين تعي مجموعة من
الصفات مجتمعة كاللون الأزرق وشكل المثلث الخ أن هذه
الصفات المجتمعة انما اجتمعت في شيء خارجي له وجود
مفارق لوجود أفكارك في ذهنك ؟ ان الانسان اذ يعرف
ما يعرفه انما يكون على وعى بخبرته الخاصة التي هي في
طوية نفسه ، فما الذي يرر له أن يقرر للشئ الخارجي
وجودا مستقلا بحيث يكون ذلك الشئ الخارجي مقابلا
لتلك الخبرة الخاصة الباطنية ؟ ان سأل سائل سؤالا كهذا —
وهكذا يسأل المثاليون — أجاب « ساتتايانا » بما أسماه
« الايمان الحيواني » ^(١) ففى كيان الانسان الطبيعي هذا
« الايمان » بأن معرفته الداخلية صورة من عالم خارجي
موجود ، على اختلاف ما بين الجانبين ، فالجانب الداخلى
وعى وعقل ، والجانب الخارجى مادة .

انه لابد من الركون الى مثل هذا « الايمان » لكى تفرق
بين حالتين مختلفتين من حالات الادراك : أما أولاها فحالة
تشق فيها بأن « الجوهر » — أو ان شئت فقل « الفكرة »
— المائل فى أذهانتنا هو كذلك متجسد فى شيء عيني خارجي،
وأما الثانية فحالة تعلم فيها أن « الجوهر » المائل فى

Animal faith (١)

الذهن ليس متجسدا في شيء عيني خارجي ، كما هي الحال في المدركات العقلية وفي التصورات الخيالية وما الى ذلك ، فليس منا من لا يفرق في خبرته بين هذين النوعين من حالاته الادراكية الشعورية ، فكيف نعلل هذا الفرق بين الحالتين اذا نحن لم نفترض في الحالة الأولى وجود عالم خارجي يقابل أفكارنا ، ثم نفترض في الحالة الثانية أن الموقف الشعوري قاصر على أنفسنا وليس له امتداد في عالم الأشياء ؟ واذا كان ذلك كذلك فكيف يجوز الافتراض في الحالة الأولى اذا لم نركن فيه الى « ايمان » بأن العالم الخارجى موجود الى جانب ذواتنا المدركة الواعية ؟ اذن فهذان نوعان من الوجود : وجود عيني ووجود ضمنى ، الأول يكون له أصول خارج الذهن وصور لتلك الأصول داخل الذهن ، والثانى يكون مقتصرًا على التصور الذهني وحده دون أن يكون لذلك التصور طرف فعلى مقابل له في عالم الطبيعة ، على أن الوجودين معا سيظلان موجودين حتى اذا انمحت من وجه الأرض كل العقول الانسانية ، فستظل الشمس — مثلا — جزءا من الطبيعة ، أدركها الانسان أو لم يدركها ، وستظل « فكرتها » موجودة وجودا ضمنيا حتى اذا لم تكن قد ظهرت بعد في عالم الطبيعة الظاهر ، وهذا المربع المرسوم أمامي سيظل هناك سواء وقع في ادراكي أو لم يقع ، وكذلك ستظل « فكرة » المربع موجودة وجودا ضمنيا سواء بقيت على وجه الأرض مربعات مرسومة

أو انمحت ، واذن فالتفرقة بين « الوجود الفعلى » و « الوجود الضمنى » ستظل قائمة حتى ولو لم يكن هناك العقل الانسانى الذى يدركها .

ونقول هذا الذى قلناه بعبارة أخرى اذ نقول ان عنالك ما لانهاية له من حقائق موجودة وجودا ضمنيا ، أى وجودا ممكنا ، وأن بعض هذه الحقائق قد سلك سبيله الى الوجود الفعلى فى هذه التشكيلات التى ندركها فى عالم الطبيعة ، والتى قوامها خصائص وصفات اختلفت معا فى مجموعات معينة هى هذه الأشياء التى نصادفها فى خبراتنا ، أى أن ما هو ممكن أكثر جدا مما هو كائن بالفعل ، فليس هنالك ما يحتم أن تكون الكائنات الموجودة فعلا هى وحدها الموجودة ، وأن يكون التقاؤها على النحو الذى تلتقى عليه هو الطريقة التى لا طريقة سواها لظهور تلك الكائنات ، بل كان « يمكن » أن تكون الأشياء على غير ما هى عليه الآن ، بأن تخرج مجموعة أخرى من الحقائق الضمنية أو الحقائق الممكنة ، بدل هذه المجموعة التى خرجت بالفعل ، أريد أن أقول ان العالم الموجود الآن ليس هو العالم الوحيد الذى يمكن تصوره ، اذ يمكن تصور كائنات أخرى تجيء على ترتيب آخر ويطرد فيها حدوث الحوادث على نحو آخر ، وسؤالنا الآن هو هذا : على أى أساس برز الى الوجود الفعلى هذا العالم الراهن من مجموعة العوالم الممكنة التى لا نهاية لعددها ؟

وليس هو بالسؤال الحديث الجديد ، بل هو سؤال
ألقاه على نفسه « لينتز » — فى القرن السابع عشر —
وأجاب عنه بقوله ان الله قد اختار هذا العالم الفعلى من بين
الممكنات لأنه « أفضل » الممكنات كلها ، أى أنه « لم يكن
فى الامكان أبدع مما كان » ولذلك وقع اختيار الله على
هذا الذى « كان » ، أى أن مبدأ الاختيار هو مبدأ « خلقى »
من قبل الخالق الذى خلق واختار ، ثم هو سؤال سأل
كذلك الفيلسوف الحديث « وايتهد » — وسيرد ذكره فى
هذا الفصل بعد قليل — وأجاب عنه بقوله ان مبدأ اختيار
ما هو فعلى من بين الممكنات مبدأ « عقلى » ، لأن هذا
العالم الواقع هو أقرب عالم يمكن تصوره الى منطق العقل ،
وأما « ساتنايانا » فيجيب عن السؤال نفسه بجواب آخر
هو الذى ميز فلسفته بأنها فلسفة طبيعية مادية رغم كل
ما اتصف به من شاعرية وروحانية ، وذلك أنه جعل مبدأ
اختيار العالم الفعلى الواقع من بين العوالم الكثيرة الممكنة
لا هو بالمبدأ الخلقى كما ظن « لينتز » ولا هو بالمبدأ
العقلى كما ذهب « وايتهد » بل هو مبدأ مادى صرف .

وكيف يمكن أن يكون هذا العالم الموجود قد خرج
الى الوجود دون سواه من الممكنات لأنه يمثل مبدأ خلقيا ؟
كيف يتفق هذا التفسير مع خبراتنا التى منها أن العالم يفيض
بما ليس من الأخلاق فى شىء ، ففيه الآلام وفيه الشقاء وفيه

الشر وفيه التناحر والتقاتل ؟ ان العالم في مجرى حوادثه لا يعبأ بالأخلاق ولا شأن له بها ، فليس ثوران البركان واغراق سكان الأقليم المجاور بحممه سببه أن هؤلاء السكان قد اقتربوا الاثم ويراد عقابهم على ما اقترفوا ، وليس حلول المجاعة بقوم وفتكها بهم سببه أنهم ضلوا سواء السبيل ، والغيث لا يسقي أرض من أقاموا للعدل ميزانه وحدهم ، بل هو يسقي أرض الظالم والعاذل على السواء ، فاذا اعتقدنا في العالم غير هذا كنا بمثابة من تنكر لخبرته ، فأدرك شيئا واعتقد شيئا آخر ، كلا ولا يجوز أن نفرض لتفسير حدوث العالم الواقع دون سائر العوالم الممكنة وجود مبدأ عاقل سابق على وجود هذا العالم ، نعم ان حوادثه لتتسق مع مقتضيات عقولنا بحيث تستطيع هذه العقول أن تفهمه ، لكن هذه العقول نفسها قد جاءت خلال ظهور العالم نتيجة من نتائج وظاهرة من ظواهره ، فان كان في استطاعتها فهم مجراه ومسيره فلأنها جزء منه ، فالعقل اذ يفهم واذ يعرف لا يقسر ظواهر الطبيعة على سلوك معين يتفق مع طرائقه في الفهم والمعرفة بحيث يجوز لنا أن نقول ان العالم قد جاء وفق منطق العقل ، انه لا يخلق سير الحوادث خلقا على نمطه وغراره ، بل هكذا وجدت الطبيعة وهكذا جاءت سننها ، وبعدئذ يجيء العقل — الذي هو جزء منها — فيدرك المبادئ التي تسرى في ظواهرها ، والتي على مقتضاها تسير وتجرى ، ولو جاءت الطبيعة على واقع آخر ونظام آخر ،

ثم أتتجت عقولا فيما أتتجت ، لفهمتها تلك العقول عندئذ
على نحو ما تفهم عقولنا عالمها الذى أتتجها .

كلا ، بل الطبيعة مادة تسير الى غير غاية ، فلا هى غايتها
تحقيق مبدأ خلقى ، ولا هى تجرى نحو هدف يقره منطق
العقل ويقتضيه ، وهذه الحقيقة المادية التى هى الطبيعة هى
نفسها الأساس الذى عنه صدرت الحياة وصدر الوعى ،
ولولاها لظل الوجود كله من صنف واحد ، هو وجود
« الجواهر » أو الأفكار الممكنة التحقيق ، دون الوجود
الآخر ، وهو وجود تلك الجواهر بعد أن لبست صورة
حقائق فعلية ، بل لم يكن الأمر ليقف عند هذا الحد لولا
وجود الطبيعة المادية ، اذ لولا هذه لما وجد العقل الذى
يدرك تلك الأفكار الممكنة التحقيق ، واذن كانت تلك الأفكار
لتظل قائمة فى « دنيا الممكنات » دون أن تجد سبيلها الى
التحقيق ودون أن تجد العقل الذى يدركها فى دنياها تلك .
وبينما يترك « ساتتايانا » لعلماء الطبيعة أن يقرروا
بأبحاثهم التجريبية ماذا عسى أن تكون طبيعة المادة ، فانه
يدلى برأيه فى خصائصها العامة فيقول انها زمانية مكانية ،
وانها ممتدة ومؤلفة من أجزاء كل جزء منها منفصل عن
زميله ، وان تكن بين هذه الأجزاء علاقات تربطها بعضها
ببعض ، غير أن تلك العلاقات ليست جزءا من طبيعتها ، بل
هى علاقات تتغير ، وذلك مساو لقولنا ان أجزاء المادة تتحرك

ولا تستقر في مكان بعينه ، وكلما تحركت تغيرت بالتالي مجموعة العلاقات التي تصلها بعضها ببعض ، بل قد تغير حركتها تلك من خصائصها الذاتية ، واذن فالمادة سيال متدفق دائم الحركة دائم التغير ، وتوزيع أجزائها على المكان والزمان ما ينفك يتغير ، فينشأ عن هذا التغير تكون الأجسام والحوادث وما قد يتركب من الأجسام والحوادث من تركيبات مختلفة التكوين متنوعة البناء .

هذه التكوينات التي تحدث بسبب تحرك المادة ، انما تتخذ صوراً معينة قد تعاود الحدوث مرة بعد مرة ، أعني أن سيال الحوادث في الطبيعة المادية قد يجري على نسق معين آناً بعد آناً ، فاذا حدث مثل هذا التكرار في وقوع النسق الواحد ، كان ذلك قانوناً طبيعياً ، ومن هذا الاطراد في وقوع الحوادث وامكان صياغته في قوانين ، أمكن التنبؤ بما سيحدث في ظروف معينة بناء على ما اطرد عليه وقوع الحوادث فيما مضى في مثل تلك الظروف ، دون أن يكون هذا الاطراد « ضرورياً » يقتضيه منطق العقل اقتضاء لا مفر منه ، ذلك لأن كل نسق من الحوادث ، أو كل سلسلة منها تكون وحدة ، انما تحدث — اذ تحدث — حدوثاً تلقائياً بغض النظر عن أن تكون مسبقة بأشباه لها أو غير مسبقة ، وهذا معناه « ألا ضرورة في العلاقة القائمة بين السبب والمسبب ، وألا يقين بأن القانون (الطبيعي) ثابت » (١)

(١) Santayana, Realms of Being : ص ٣٠٣

فليس لأية حادثة مبرر لوقوعها من حادثة غيرها ، أى أن الحادثة المعينة لا تقع لأن شبيها لها قد وقع ، أو لأن أى شىء آخر غيرها قد حدث ، وليس هناك فى حكم العقل ما يمنع أن يقف هذا الاطراد الملحوظ فى وقوع الحوادث ، بحيث يجرى المستقبل فيقطع الشبه بالماضى ، لا ، بل ان هذا بعينه هو ما يحدث ، ولولا ذلك لما كان هناك خلق جديد ولا تطور ، فما أكثر ما تجيء الواقعة أو الحادثة أو الشىء جديدا كل الجدة بحيث يكون فريد نوعه ، وبحيث لا يكون له فى كل ما وقع فى الماضى من شبيه .

وما الكائنات الحية الا مثل من أمثلة التكوينات المادية التى تحدث من تجمع الأجزاء المادية على اطار معين ، فكأنما الخصائص « العضوية » كائنة فى الطبيعة مستعدة لأن تظهر فعلا بعد أن كانت موجودة امكانا ، اذا ما تجمعت أجزاء المادة على النحو الذى يمكنها من الظهور ، وماذا يميز الكائن الحى من خصائص لا تكون فى المادة الجامدة ؟ يميزه أنه قادر على الاحتفاظ بوجوده عن طريق التغذية بموجودات أخرى ، كما أنه قادر على تكرار نمطه بالتناسل ، وكذلك يميز الكائن الحى انه مستطيع أن يصلح بنفسه ما فسد من تكوينه ، ولا كذلك المادة الجامدة ، فلا هى تقف على غيرها ليدوم بقاءها ، ولا هى تكرر نمطها بالتناسل ، ولا هى قادرة على أن تصلح بنفسها ما قد يفسد من نظام تكوينها وتركيبها

وهاته القدرات فى الكائن الحى هى ما نطلق عليه اسم «النفس» (١) فالنفس هى مجموعة وظائف الأعضاء والحوافز والدوافع التى تجتمع فى الكائن العضوى ، والتى بفضلها ينشط ذلك الكائن ويمارس ما يمارسه من صلات مختلفات بمحيطه الطبيعى الذى يتحرك فيه ، واذن فالنفس هى هذه المجموعة المادية المعينة — التى هى الجسد — وقد عبرت عن حقيقتها فى نشاط وفاعلية وعمل .

غير أن الأحياء على اختلاف ضروبها وإن اتفقت فى « النفس » — أى فى قدرتها على الاحتفاظ بحياتها وعلى تكرار نمطها وعلى اصلاح نفسها بنفسها — إلا أن منها ما يعود فيتميز عن بقيتها بالوعى الذى يعى به أنه كائن حى ذو خصائص معينة وألوان من النشاط معلومة ، فالشجرة تتغذى كما يتغذى الإنسان ، وتكرر نمطها كما يكرر الإنسان نمطه وتصلح عطبها كما يصلح عطبه ، إلا أنها لا تكون على وعى — كما يكون الإنسان على وعى — بأنها تقوم بهذا الذى تقوم به ، هذا الوعى فى الإنسان هو ما يسميه « ساتايانا » بالروح أو بالعقل ، فليس الروح أو العقل — اذن — شيئاً قائماً بذاته ، بل هو ظاهرة من ظاهرات الجسم الحى نفسه ، يتصف بها حين يتصل بمحيطه وبظروفه على نمط سلوكى معين .

(١) Santayana, Realms of Being : ص ٥٦٩

انتهى بنا التحليل حتى الآن الى وجود عالمين : عالم
الممكنات (وهو الذى أطلق عليه ساتتايانا عالم الجوهر ،
أو الأفكار) (١) وعالم المادة (٢) التى تمكن بعض تلك
الممكنات من الظهور الفعلى ، لكن هذا الانتقال نفسه من
عالم الامكان الى عالم الواقع فى الطبيعة المادية ، يخلق لنا
عالمًا ثالثًا هو ما يسميه « ساتتايانا » بعالم « الحق » (٣)
وهو ذلك الجزء من عالم الجوهر — عالم الممكنات — الذى
خرج الى عالم الواقع الفعلى ، ولذلك كان « عالم الحق »
هذا عالمًا عرضيًا كالوجود نفسه ، وأعنى بذلك أنه لم يكن
هناك ضرورة عقلية تقتضى أن يخرج من عالم الممكنات هذا
الجزء الذى خرج فعلاً دون سائر أجزاء الممكنات التى لم
تخرج وظلت على حالها عالمًا ممكنًا ، فالوجود كله عرضي
بمعنى أنه قد كان يجوز ألا يحدث ، وبالتالي يكون « الحق »
عرضيًا بمعنى أن ما قد تحقق فى عالم الواقع قد كان يجوز
ألا يتحقق ، وأن يتحقق سواء من بقية الممكنات التى لم
تقع ، واذن فقد أخطأ الفلاسفة المثاليون جميعًا حين ظنوا أن
ثمة مبادئ عقلية قبلية ضرورية شاملة صدقها محقق ويقينها
ثابت ، أخطأوا اذ ظنوا ذلك لأن الوجود كله بما فيه من

The Realm of Essence (١)

The Realm of Matter (٢)

The Realm of Truth (٣)

عقول وما يترتب عليها من مبادئ الرياضه والمنطق — دع
عنك مبادئ الأخلاق والميتافيزيقا — قد جاء عرضا وقد
كان يمكن ألا يجيء .

تلك اذن ثلاثة عوالم فى الوجود كما تصوره «سائتايانا»:
عالم الممكنات وعالم المادة وعالم الحق ، وأما رابع تلك
العوالم ، وبه يكمل البناء الفلسفى للفيلسوف ، فهو «عالم
الروح» (١) — فما هو ؟ ألم نقل فيما سلف ان بعض
الممكنات ، أو بعض «عالم الجوهر» يتحقق فى عالم الواقع
الفعلى دون بعضه الآخر ؟ اذن فافرض أن الانسان لم يعجبه
هذا العالم الواقع ، وصور له خياله مثلا أعلى كان يتمنى
لو أن العالم جاء على غرارده ، فمن أين له العناصر التى ينشئ
بها تلك الصورة المثلى ؟ انه لا شك يستمدّها من الممكنات
التى لم تجد سبيلها الى عالم التحقيق ، يستمدّها من عالم
الجوهر فى جوانبه التى لم تخرج من حيز الامكان الى حيز
الواقع ، من هذه العناصر يبنى الانسان لنفسه مثلا أعلى
لو تحقق لكان عالما أجمل من هذا العالم الذى نعيش فيه ،
وأكثر خيرا منه ، لو تحقق هذا العالم المثالى لحقق معه
أحلام الانسانية وغاياتها التى قد يستحيل تحقيقها فى عالم
الطبيعة كما هو قائم ، ذلك العالم المثالى هو «عالم الروح»
لكن الانسان اذ ينتقى لنفسه العناصر التى تكون له فى

The Realm of Spirit (١)

خياله عالما أمثل وأكمل من عالمه الواقع ، فانه لا ينسى —
أو لا يرغب له أن ينسى — أنه عالم قد استمد كماله من
خدمته لأغراض الانسان وتحقيقه لغاياته وأحلامه وأمانيه ،
ولو أن نوعا آخر من أنواع الأحياء تخيل عالما يتخذ منه
مثلا أعلى ، لتخيل شيئا آخر غير ما تخيل الانسان ، فلكل
نوع مصالحه ولكل نوع أغراضه .

وعلى ذلك فليس كمال العالم المتخيل كمالا مطلقا ، بل
هو كمال نسبي ، هو كمال بالنسبة للانسان ، وفضلا عن
ذلك فان قيمة ذلك العالم الأمثل هي في مجرد تخيله لا في
تطبيقه تطبيقا عمليا ، ولو كان كماله في تطبيقه وتنفيذه
لا تقلب واقعا لا مثلا أعلى ، ولأصبح نثرا بعد أن كان شعرا ،
ذلك لأن الأحلام لا يزيد من سحرها أن تتحقق ، فلا الخير
يزيد في خيريته ولا الجمال يزيد في جماله بأن نخرج ذلك
العالم المتخيل بخيره وجماله من عالم العقل الى عالم الواقع ،
لا ، بل لعل الفكرة تكون أنقى وهي في عالم الجوهر الخالص
منها وهي في عالم الواقع ، لأنها عندئذ تكون صفاء لا تكدره
غشاوة النقص التي لا بد أن تغشى حوادث العالم الطبيعي ،
فلماذا لا نكتفى بأن تطمح الروح الى ذلك العالم الخيالي ،
فترسم لنفسها صورتها المثلى ، بل ولها أن تتصور كذلك
أن ذلك المثل الأعلى قد تحول الى عالم حقيقى واقع ؟ انها
إن فعلت كان لها بذلك عالم هو بعينه العالم الذى يحاول

الشعر كما يحاول الدين أن يرسمه ، وماذا يصنع الشاعر سوى أن يصور لنفسه جمالا هو أصفى وأنقى من أى جمال على هذه الأرض ؟ وماذا يصنع الدين سوى أن يصور خيرا هو أعظم وأسمى من كل خير فى هذه الدنيا ؟ الشاعر يصور لنفسه جمالا كاملا فى صورة يخلقها بخياله ، والشعور الدينى يصور لنفسه خيرا كاملا فى اله يعبد ، لكننا لا ينبغي لنا أبدا أن ننسى أن صورة الجمال فى الشعر وصورة الخير فى الدين ان هى الا صور فى عالم الخيال لا عالم الحقيقة ، لأن مادة الطبيعة لا تسعف أمثال هذه الصورة الخيالية بوسائل الظهور العينى والتحقيق الفعلى ، ولذلك فستظل هذه المثل العليا الخيالية رموزا نهتدى بهديها لا عناصر من عناصر الواقع الذى نعامله فى حياتنا اليومية ، نعم ان أمثال هذه الصور الخيالية لتغذى نفوسنا وتزيد من خصوبة حياتنا ، لكننا ان زعمنا لأنفسنا أنها موجودات حقيقية فعندئذ نحط من شأن القيم العليا التى جاءت تلك الرموز الخيالية لترمز اليها ، ويصبح الأمر خرافة وتخريفا بعد أن كان مثالا أعلى واهتداء بصيرا .

ومع ذلك فانا نلاحظ أن الفلسفة والدين كليهما لا ينفكان يحطان من شأن هذه القيم العليا بأن يحاولا خلط المثل العليا بالواقع ، انهما بذلك يحولان الشعر ثرا والحلم حقيقة ، انهما لا يرضيان بأن يجعلنا من الله رمزا صافيا فى خيال الانسان ، وصورة

للخير الكامل كما صورته الروح ، ويصران على أن يلقيا به في مضطرب الحياة اليومية بأوشابها وتقائصها ، وذلك بأن يجعلاه كائنا متعينا وشخصا حيا ، انهما بذلك ولا شك يحولانه من روح الى مادة ، لكنهما يغطيان هذا الخزي منهما بمجرد اللفظ الأجوف حين يقولان انهما يتحدثان عن وجود روحاني حين يتحدثان عن الله ، انهما لا يفرقان في حديثهما هذا بين ما هو جوهرى وما هو عرضى من الأمور ، لأن جوهر ما يؤديان بصنيعهما — رغم كل ما يزعمانه — هو أنهما قد هبطا بالاله من عالم الوجود الضمنى — الوجود العقلى — الى عالم الوجود العينى — الوجود الفعلى — فنزلا به من مرتبة المثل الأعلى الى مرتبة الواقع ، والعجيب أنهما لا ينكران ذلك ، بل يزهران بما يصنعان (١) .

وها هنا يأتى دور العقل الانسانى وما يصنعه بذكائه ، فمن مهامه أن يزيل عنا هذا الخلط بأن يهدينا الى الصواب ، والصواب هو أن نفرق بين القيم المختلفة ولا نجعلها جميعا من صنف واحد وطراز واحد ، فقيمة « الحق » انما تتجسد في عالم الطبيعة ، فما هو « حقيقى » موجود وجودا فعليا ، لكن ما كذلك قيمتا الخير والجمال ، فهاتان قيمتان من عالم الروح لا من عالم الطبيعة المتحقق ، اذ الخير والجمال كلاهما تصوران يتصورهما الانسان بخياله ليرسم مثلا أعلى

(١) Fuller, A History of Philosophy : ص ٥٠٧ .

يستريح له في أحلامه ما داما لا يتحققان في دنيا الواقع ، ان
الانسان لتتم راحته النفسية من حيث الخير والجمال اذا هو
جعلهما موضوع تأمل وتفلسف ، لكن راحته النفسية من
حيث الحق لا تتم الا اذا وجد الحق متمثلا في الواقع ،
وهكذا ترى أن ما يكفي في حالة الخير والجمال لا يكفي
في حالة الحق ، والعكس صحيح ، فلماذا اذن تتطلب من
الخير والجمال أن يغيرا من طبيعتيهما ليصبحا واقعا من الواقع
كأنما يراد بهما أن ينقلبا « حقا » بعد أن كانا « خيرا »
و « جمالا » ، وكذلك كما أن الخير ليس حقا ، والجمال
ليس حقا ، فالخير والجمال معا وان اتفقا في كونهما معا مما
تتعلق به الأوهام والأحلام دون الواقع ، الا أنهما يختلفان
اختلافا بعيدا بعد ذلك ، ولهذا كان من العبث والخلط
وسوء الفهم أن تتطلب من « الجميل » أن يكون كذلك
« خيرا » أو من « الخير » أن يكون كذلك « جميلا » ،
وما أكثر ما نرى الفنان — وهو الذي يصور الجمال —
على خلاف شديد مع الأخلاقي ، فترى هذا ينقد ذاك بأن
فنه لا يؤدي الى الفضيلة ، فيرد الفنان — وهو على حق —
بأنه لا شأن له في فنه بالفضيلة ، وكذلك قل فيما ينشب من
خلاف بين « الحق » الذي تنشده العلوم ، وبين الفضيلة
التي يريدونها الأخلاقيون ، فترى هؤلاء يتهمون العلم في بعض
نتائجه بأنه هادم للأخلاق ، لكن العالم قد يجيب — وهو
على حق — بأنه لا شأن له في بحثه العلمي بالفضيلة ، وهكذا.

ترى كيف تفرق هذه القيم الثلاث ، ويجب أن تفرق لأنها مختلفة الأصول ، ومن الخلط توحيدها وإهمال ما بينها من فروق .

لكن الإنسان بعقله لا بد له — من جهة أخرى — أن يتبين كذلك أنه على ما بين عالم الجوهر وعالم الخبرة الفعلية من فوارق ، فهما قد ينطبقان في بعض النواحي ، بحيث يتحقق أحدهما في الآخر ، وعندئذ يتبين أنه لا استحالة — كما أنه لا ضرورة — في أن تكون دنيانا دنيا حق ودنيا خير ودنيا جمال في آن معا ، ليس مستحيلا ، كما أنه ليس ضروريا ، على هذا العالم الذي نعيش فيه أن يحقق جزءا من أمانينا في الخير والجمال ، وإن كنا لا نقصر خيالنا على الحدود التي يحققها لنا عالم الواقع من هاتين القيمتين ، بل نمده إلى حيث عالم الجوهر — وهو عالم الممكنات ، لنجد فيه بقية ما يشبع فينا المثل الأعلى .

أسمى ما يسمو إليه العقل في أدائه لمهته هو أن يحقق الاتساق والانسجام بين الأجزاء المختلفة في خبرته من حيث إيجاد التعادل والتوازن بين القيم المختلفة ، وذلك بأن يستحضر أمام الفكر أكبر عدد ممكن من ممكنات عالم الجوهر ، دون أن يقع بينها تعارض وتناقض ، فهذا هو ذا عالم الطبيعة قد حقق بعض تلك الممكنات دون بعضها الآخر ، لكن حتى في هذا الجانب الذي حققه قد لا يخلو فيه

الأمر من متناقضات ومفارقات ، وسمو العقل هو في أن يسمو بخياله ويعلو ، بحيث يضيف الى فكره — فوق ذلك الذى حققته دنيا الطبيعة المادية — أفكارا أخرى ، وأن يذيب من المجموعة كلها التى اجتمعت له كل ما بينها من دواعى التعارض ، وبمقدار ما يوفق في تجميع عدد كبير من الأفكار — الممكن منها والمتحقق — وفي تنسيق ما تجمع لديه تنسيقا يجعله وحدة متناغمة ، تكون منزلته من السمو ، فتراه — مثلا — يوفق بين الدين والفلسفة والعلم ، بأن يجعل الدين والفلسفة ضربين من ضروب الشعر ، لا وسيلتين من وسائل الوصف العلمى لما هو واقع ، ولذلك فهما لا يصلحان لتفسير العالم تفسيراً صحيحاً ، لكن ذلك بالطبع لا يعنى الحط من شأنهما ، انما يعنى تحديد مجاليهما ، وما مجالاهما الا رسم المثل العليا التى يحلم بها الانسان ولا يجدها متحققة في العالم الواقع ، فان يكونا غير قائمين على أساس يجعلهما من العلوم ، فهما قائمان على أساس آخر يدخلهما في مجال الشعر الرفيع ، والعقل هو من لا يتخذ من اخفاقهما في مجال سببا لا تنقاص ما لهما من قدر كبير في مجال آخر ، وكذلك قل في التفسير العلمى الذى يفسر العالم تفسيراً صحيحاً ، لكنه لا يتمشى مع مثل الانسان الأعلى في الأخلاق ، فلا يجوز أن يتخذ هذا النقص الخلقى فيه سببا للحط من شأنه في مجال التفسير العلمى الصحيح (١) .

(١) Fuller, A History of Philosophy : ص ٥٠٩

تلك خلاصة لفلسفة « ساتتايانا » — وهو فيلسوف أمريكي بالاقامة والاتاج وان لم يكن أمريكيا بالمولد والجنسية — هي خلاصة كتابيه العظيمين « حياة العقل »^(١) (١٩٠٥-١٩٠٦) و « عوالم الوجود »^(٢) (١٩٢٧-١٩٤٠) مضافا الى هذا الأخير مقدمته التي خرجت في كتاب مستقل هو « التسكك والايماان الحيوانى »^(٣) (١٩٢٣) — وهو كما ترى فيلسوف طبيعى بمعنى أنه يدخل كل شىء فى جوف الطبيعة ، على الرغم من هذه الروحانية الشاعرة التى تشع من أفكاره ، فكأنما هو من هؤلاء الناس الذين يرون بالعقل شيئا ويحسون بالقلب شيئا آخر ، فيبالغون فى تلبية نداء العقل ليخفوا بهذه المبالغة خفقات القلوب .

٢ - «الفرد نورث وايتهد»^(٤) والبناء العضوى:

وهذا فيلسوف آخر — مثل ساتتايانا — أمريكي بالاقامة والاتاج ، وان لم يكن أمريكيا بالمولد والجنسية ، ولكن « وايتهد » — على خلاف ساتتايانا — لم يكن أمريكيا بالنشأة والسيرة أيضا ، لأنه لم يرتحل الى أمريكا ليتولى منصب الأستاذية فى هارفارد الا بعد أن بلغ الثالثة بعد الستين

Life of Reason (١)

Realms of Being (٢)

Scepticism and Animal Faith. (٣)

Alfred North Whitehead (٤)

من عمره في وطنه إنجلترا ، حيث أتم مدة عمله أستاذا بجامعة لندن ، وبعدئذ وجهت إليه هارفارد دعوة ليكون أستاذا بها ، وهناك لبث حتى وافته منيته عام ١٩٤٧ ، وكان قد بلغ من عمره السابعة بعد الثمانين ، واذن فهي أربعة وعشرون عاما قضاها « وايتهد » في الولايات المتحدة ، لكنها كانت هي الفترة الأخيرة من عمره ، فكانت بالتالي فترة الانتاج الفلسفى الناضج ، لأنه وان يكن قد أخرج وهو في أرض الوطن مؤلفات هامة في التحليلات الرياضية المنطقية — مثل كتاب « أسس الرياضة » الذى اشترك فيه مع برتراند رسل ، وأخرجاه معا في أربعة أجزاء — الا أن مذهبه الفلسفى لم يكتمل بناؤه ولم يلتبس سبيله الى التعبير الا وهو في أمريكا ، حيث أخرج كتابه الذى عرض فيه لباب فلسفته ، وهو كتاب « التطور وعالم الواقع » ^(١) ، فنحن اذ نذكر « وايتهد » في كتاب يستعرض حياة الفكر في أمريكا ، فانما نعتمد في ذلك على تاريخ انتاجه الفكرى وعلى تأثيره في الاتجاهات الفلسفية أيام اقامته هناك ، والا فهو كذلك حلقة من تاريخ الفلسفة الانجليزية المعاصرة ، ومرحلة هامة من مراحل الفلسفة الأوروبية الحديثة بوجه عام .

وكما يساورنى التردد فى نسبة « وايتهد » الى تيار الفكر

الأمريكي (١) ، فذلك يساورني تردد آخر في اضافته الى « سانتايانا » في فصل واحد يتحدث عن الاتجاه نحو ادخال كل شيء في عالم الطبيعة ، لأنه وان يكن شديد الشبه بسانتايانا في اعتباره لعالم الواقع تحقيقاً لجزء يسير من الممكنات ، وفي نظره الى الممكنات على أنها كائنات عقلية أبدية ، الا أنهما يختلفان في نواح رئيسية أهمها هي أن « سانتايانا » قد اعترف — مع الفلسفة التقليدية — بوجود عنصر مادي وبأن الحوادث ان هي الا أعراض تطرأ على

(١) هذه الحيرة نفسها تراها عند كثيرين ممن يكتبون عن الفكر الأمريكي فيأخذهم التردد في نسبة « وايتهد » الى ذلك الفكر — فهذا هو « الأستاذ رالف برى » (الذى حدثناك عنه خلال حديثنا عن الواقعيين في الفصل السابق) يقول عن « وايتهد » إنه لا يكاد ينتمى الى الفكر الأمريكي ، لكنه يعود بعد ذلك بقليل فيقول : « إنه وإن تكن أمريكا لا يحق لها أن تدعى أنها هي التى أنتجته ، إلا أنها قد آوته وغذته وأسعدته ؛ هذا الى أن طريقتة في التفلسف بما فيها من تعدد الجوانب ومن الحذر في القول ، وتسامحه العقلى ، وارتياحه في النسقات الفلسفية (القديمة) وفهمه للعلم المعاصر ، ونزعتة الطبيعية ، وواقعيته ، واشتباكه شخصياً في شئون الحربين العالميتين وإخلاصه لقضية الحلفاء ، واتفاقه مع الميول الحرة في الميادين الاجتماعية والاقتصادية في بريطانيا وأمريكا ، وإعجابه بوليم جيمس أكثر من سائر الفلاسفة الأمريكيين ، وحسه التجريبي في إدراك كون غنى بالممكنات التى لم تتكشف بعد ، وإيثاره الحكمة على العلم ، وترحيبه بما يبشر به الشباب من مستقبل مرموق — كل هذه الملامح في شخصيته وفي تفكيره قد مكنته من أن يقف مع الفلاسفة الأمريكيين وأن يتخذ لنفسه مكاناً بينهم ، في نفس الوقت الذى ظل فيه محتفظاً بتعبيره عن الثقافة والتقاليد الإنجليزية » Ralph Perry, Characteristically American : ص ٥٨ وهذا بعينه موقف « فكتور لو » Victor Lowe في الفصل الذى كتبه عن « وايتهد » في كتاب Classic American Philosophers الذى جمع مادته Max Fische

ذلك العنصر ، على حين أن « وايتهد » — كسائر التطوريين في العصر الحديث — قد استبدل بالعنصر الثابت تيارا من صيرورة وتغير ، لكن حسبنا بين الفيلسوفين شيئا يبرر ضمهما معا في اتجاه واحد ، أن كليهما قد تخلص من الثنائية التقليدية بين العقل من ناحية والطبيعة من ناحية أخرى ، فمزجاها معا في كون واحد ، وجعلا العقل جزءا من الطبيعة غير مفارق لها ، وهكذا انتهيا الى « تطبيع العقل » أو ان شئت فقل « تعقيل الطبيعة » .

بدأ « وايتهد » حياته العلمية رياضيا من الطراز الأول وعالما من علماء الطبيعة ، ولذلك جاءت أولى أعماله الفلسفية الكبرى متأثرة بتلك الدراسة الأولى ، وذلك بأن تعاون مع « رسل » — كما أشرنا — في اخراج مؤلف ضخيم في منطق الرياضة ، يعد بداية عهد جديد في الدراسة المنطقية ، ولسنا نبالغ اذا قلنا ان لهذا المؤلف ، وأعنى به « أسس الرياضة »^(١) أبعاد الأثر وأعماقه في توجيه تيار الفكر الفلسفي كله في هذه العشرات الأربع الأخيرة من أعوام القرن العشرين ، اذ وجه ذلك الفكر الفلسفي نحو التحليل على نموذج ما ورد في « أسس الرياضة » من تحليلات ، ولو جعلنا للفلسفة المعاصرة صفة واحدة غالبية لقلنا انها الانتقال من « التأمل » الميتافيزيقي الى « تحليل » القضايا العلمية ، ثم استطرد « وايتهد » بعد

هذه البداية فتناول علم الطبيعة بنظرة الفيلسوف ، فأخرج في ذلك « أصول المعرفة الطبيعية ^(١) » و « فكرة الطبيعة » ^(٢) و « العلم والعالم الحديث » ^(٣) ثم كتابه الرئيسى فى مذهب الفيلسفى وهو « التطور وعالم الواقع » ^(٤) وأخيرا « مغامرات أفكار » ^(٥) ، فكان بهذا المحصول الفيلسفى من قادة الحركات المعاصرة فى الفلسفة ، التى يغلب عليها الاتجاه الواقعى بصفة عامة ، على اختلاف التفرعات التى ذهب إليها مختلف الفلاسفة ، لكن هنالك مميزا فريدا يطبع « وايتهد » دون سائر الواقعيين على اختلافهم ، وذلك أن الكثرة الغالبة من هؤلاء قد اتخذت الواقعية مذهباً بعد أن غاصت الى آذانها فى دراسة الفلسفة المثالية التى كان لها السيادة فى أواخر القرن التاسع عشر ، فى انجلترا وفى أمريكا على السواء ، فجاء اتخاذهم للواقعية مشوباً بروح التعصب ضد المثالية ، شأن المرتد من عقيدة قديمة الى أخرى جديدة ، فتراه يسرف فى مناصرة هذه العقيدة الجديدة اسرافاً يميل به الى غض النظر عن كل ما فى العقيدة القديمة من حسنات ، كأنما يخشى أن يعود الى خطيئة الماضى ، فيدراً عن نفسه هذا الخطر

The Principles of Natural Knowledge (١)

The Concept of Nature (٢)

Science and the Modern World (٣)

Process and Reality (٤)

Adventures of Ideas (٥)

بمضاعفة جهاده في سبيل الرأي الجديد ، ومن أجل هذا تلمس في مؤلفات الواقعيين المعاصرين كثيرا من التزمّت في واقعيتهم ، فهم أشد اهتماما بعدائهم للمثالية منهم بالتماس الحق لذاته فيما يكتبون ، أما « وايتهد » فقد دخل ميدان الفلسفة عن طريق الرياضة والعلم الطبيعي ، فلم يكن به حاجة الى تزمّت أو تعصب ، ولذلك تراه يسترسل وراء فكرته التي يحللها ، لا يعبأ الى أي نهاية يسوقه البحث ، فلتكن نهايته واقعية خالصة أو ممزوجة ببعض العناصر المثالية أو كائنة ما تكون ، لأنه لا يقصد الى نتيجة بعينها بل ينشد الحق كما يراه (١) .

وأول ما نذكره عن رأيه في الطبيعة هو أنه يجعل حقيقة الشيء في طريقة تركيبه لا في المضمون الذي يملأ ذلك التركيب ، فمثلا حقيقة الهرم — والمثل من عندي — ليست في صخوره التي بنى منها ، بل في اطاره أو في صورته أو في هيكله ، لأنه يظل هرما اذا أقمناه من خشب أو حديد أو أية مادة أخرى ما دامت طريقة التركيب أو هيكل البناء لم يتغير ، غير أن « التركيبات » التي هي الأشياء التي تتألف منها الطبيعة ليست دائمة على حال واحدة ، بل هي في تغير دائم وحركة دائبة ، بحيث يصبح ذلك التغير أو هذه الحركة جزءا من طبيعتها ، ولو حللنا هذه « التركيبات » الى عناصرها

(١) Collingwood, R.G., The Idea of Nature : ص ١٦٥ .

الأولية ، وجدناها مؤلفة مما يسميه « وايتهد » « بالحوادث » أو « العواير » ^(١) ، و « الحوادث » — كما هي مستعملة في الفلسفة المعاصرة — معناها سلسلة الحالات التي تكون تاريخ الشيء ، فهذه المنضدة — مثلاً — لا تنفك باعثة الى مشاهديها لمعات مختلفات من الضوء وأشكالا مختلفة لسطحها وهكذا ، ومن مجموع هذه الحالات التي يراها عليها مشاهدوها في لحظات الزمن المتتابعات ، أو بعبارة أخرى ، من مجموع هذه « الحوادث » تتألف حقيقة المنضدة في الواقع ، وفي هذا التحليل يتفق « وايتهد » مع كثير من زملائه الواقعيين ، لكنه يتفرد دونهم بقوله انه وان يكن تحليل الشيء ينتهى بنا الى مجموعة من « حوادث » الا أن هذه المجموعة نفسها لا تكون هي الشيء الذي نحله الا اذا ظلت محتفظة بهيئة معينة أو بتركيبة معينة ، أى أن تحليل الكل الى أجزائه ووحداته وان كشف لنا عن مقومات ذلك الكل ، الا أنه يبطله ويفسده ويغير من حقيقته ، لأن الكل ليس مجرد كومة من وحدات ، بل هو هذه الوحدات حين تكون على تركيب خاص ، وهذا التركيب الذى يكون عليه الشيء هو حقيقته وجوهره .

(١) سأستعمل لفظة « عواير » في ترجمة الكلمة الإنجليزية Occasions .

وهي كلمة هامة في فلسفة « وايتهد » ، وفي غنى أن « عواير » تؤدي المعنى المقصود — وأما « حوادث » فترجمة لكلمة events ، وهي أيضاً كلمة هامة في فلسفة « وايتهد » و « رسل » على السواء .

من ذلك تفهم لماذا سميت فلسفة « وايتهد » بفلسفة البناء العضوى ، لأن كل شيء وكل موقف وكل واقعة هي في حقيقتها بناء ذو هيكل معين ، ولو تغير هيكلها ذاك لتغيرت شيئاً آخر ، حتى وإن بقي لها كل مقوماتها كما كانت فالأمر في كل شيء كالأمر في الكائن العضوى ، ليس هو مجرد كومة من خلايا أو مجموعة من أعضاء ، بل هو فوق هذا « تركيبة » خاصة تنتظم هذه الأجزاء وتجعل بينها علاقات معينة ، فالوجود كله كائن عضوى ، وكل شيء فيه كذلك كائن عضوى بهذا المعنى الذى أسلفناه ، ذلك أن الوجود مؤلف من « كائنات فعلية » ^(١) كل منها له وضعه الخاص فى مجموعة الكائنات ، بحيث يتكون من ترتيب هذه الكائنات فى أوضاعها المعينة لها بناء عضوى ، ويعبر « وايتهد » عن المعنى نفسه بلغته الاصطلاحية فيقول إن كل شيء فى الكون هو « مجتمع » واذن فالكون مجموعة « مجتمعات » ، « وليس المجتمع مجرد مجموعة من كائنات نطلق عليها اسماً يدل على فئتها » ^(٢) وهنا نقطة الاختلاف بين « وايتهد » وزملائه الواقعيين : فهل هذه المنضدة — مثلاً — مجرد مجموعة من معطيات حسية — أو حوادث — يتلقاها مشاهدوها ؟ يجب معظم الواقعيين المعاصرين أن نعم ،

Actual entities (١)

Whitehead. Process and Reality : ص ١٢٤ . (٢)

ويجب « وابتهد » بأنها — كأي مجتمع آخر — لا تقتصر حقيقتها على عدد أفرادها ، بل هي كذلك طريقة بناء هذه الأفراد في كائن عضوي .

ونريد أن ننبه قارئنا في هذا الموضع من سياق الحديث ، الى أن « وابتهد » عسير القراءة ، فيصعب جدا حتى على من مارسوا القراءة الفلسفية زمنا طويلا أن يدركوا معنى عباراته في سهولة ويسر ، وذلك لأنه يستخدم لغة اصطلاحية ، فلو علمنا معاني مصطلحاته لزال كثير جدا من صعوبة فهمه ، وانما أقول ذلك هنا لكي يأخذ القارئ هذه المصطلحات التي أوردناها في الفقرة السالفة بمعانيها عند « وابتهد » لا بمعانيها في اللغة الجارية أو في لغة العلوم الأخرى ، فعبارة « كائن عضوي » ليس المقصود بها هو معناها في علم الحياة بل المقصود بها هو أن تكون بين أجزاء الشيء المعين أو الموقف المعين علاقات ذات هيكل خاص ، ولفظة « مجتمع » ليس المقصود بها مجتمعا من أفراد الناس كمألوف استعمالها ، بل المقصود بها هو مجموعة الوحدات التي منها يتألف شيء معين أو موقف معين بحيث يكون بين تلك الوحدات من العلاقات ما يجعلها بناء عضويا .

وننتقل الآن الى نقطة ثانية رئيسية في فلسفته ، وهي أن الطبيعة ليست فقط مقامة على أساس عضوي ، بل هي كذلك في تغير دائم وتطور دائم وسير لا يقف ، فالكائن العضوي

اذ ينشط بحركات متتاليات وفاعلية مستمرة ، لا يكون مصدر ذلك النشاط وهذه الفاعلية فحسب ، أعنى أنه لا يكون هو في جانب ونشاطه في جانب آخر ، بل ان مناشطه كلها وفاعلياته كلها هي نفسها الكائن العضوى ، اذ سيكون بينها من العلاقات ما يجعلها كذلك ، بعبارة أخرى نقول ان الشيء — كائنا ما كان — أو الطبيعة بأسرها باعتبارها كلا واحدا هي عبارة عن مجموعة نشاطها ، ولو جاز لى أن أسوق مثلا يوضح الفكرة من نعمة الموسيقى ، لقلت ان كل شيء ، بل والطبيعة بأسرها ككل واحد هي كنعمة اللحن الموسيقى مؤلفة من حركات صوتية بحيث تكون هذه الحركات هي نفسها النعمة ، فليست النعمة شيئا وحركات الصوت شيئا آخر ، بل ان هذه هي تلك — كذلك قل في كل شيء ، وفي الطبيعة بأسرها ، انه فاعلية متصلة ، أو نشاط مستمر ، على ألا تفهم من ذلك أن النشاط منبعث من مصدر ثابت قائم وحده قد ينشط وقد يفتر عن نشاطه ، بل هو هو نفسه ذلك النشاط أو تلك الفاعلية .

ذلك هو المبدأ الأساسى فى فلسفة « وايتهد » : العالم تغير وتطور وحركة وعمل وسير ، وهل يمكن لفيلسوف مثله نشأ فى جو من علم الطبيعة الحديث أن يقول غير هذا ؟ فهذا العلم الحديث — كما تعلم — قد حلل المادة الى ذرات ، والذرة الى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أو أقل الى

اشعاعات ضوئية متحركة أبدا ، ليست هذه المنضدة التي أمامي جسما صلبا بالمعنى الذى كنا نعرفه للأجسام الصلبة ، بل هى خلية كبيرة من أشعة تتحرك بسرعة كسرعة الضوء ، واذن فالطبيعة كلها قوامها هذه الحركة الدائبة ، وبالتالي فقوامها تغير وتطور لا وقوف وسكون ، وأخص خصائص هذا التغير فى الطبيعة هو أنه يخلق الجديد ، أعنى أن الأجزاء لا تتحرك مجرد حركة تنتقل بها من مكان الى مكان ، بل انها لتتحرك وتنشط ليتكون منها دائما « تركيبات » جديدة كل الجدة لم يسبقها شبيهه فى ماضى الطبيعة ، ومن ثم يكون التطور ، بل يكون الترقى والتقدم .

ولهذا التطور فى الطبيعة خصيستان ، هما « الامتداد » و « الهدف » — فهو « ممتد » فى المكان وفى الزمان معا ، بمعنى أن حركة التغير تسرى فى نطاق مكاني معلوم وعلى فترة زمنية معينة ، وحركة التغير هذه لا تسير الى غير غاية ، بل تقصد الى « هدف » يراد تحقيقه ، فالطفل — مثلا — فى تغيره الدائم من حالة الى حالة انما يسير بتغيره هذا نحو أن يكون رجلا ، وهكذا قل فى كل شىء .

الحق انه ليتعذر علينا أن نتبين فى فلسفة « وايتهد » واقعية صريحة ، أو مثالية صريحة ، بل لعله تعمد أن يمزج هذه بتلك حتى تجيء نظرتة أعلى وأشمل من كل من المذهبين مأخوذا على حدة ، فمثلا ، لو كان واقعيا خالصا لذهب مع

الواقعيين الى القول بتعدد الكون وتكثره ، فهكذا يذهب الواقعيون اذ يرون أن العالم ليس وحدة واحدة ، بل هو مجموعة مشتملة على كثرة من أشياء كما تدل على ذلك خبراتنا ، ولو كان مثاليا خالصا لذهب مع المثاليين الى أن الكون وحدة على الرغم مما قد يبدو من تعدد أشياءه وتكثرها ، لكن « وايتهد » يجمع الرأيين معا في رأى ، فيقول ان الكثرة التى تأتينا مع تجاربنا بالواقع كثرة حقيقية ، لكنه مع ذلك يصر على استحالة أن يستقل شىء بذاته بحيث يستغنى بكيانه عن بقية الأشياء ، وكثيرا ما وجه النقد الى الواحديين من قبله لأنهم لم يدفعوا بواحدة العالم الى نهايتها القصوى ، اذ كانوا يكتفون بأن يجعلوا الأشياء كلها معتمدة فى وجودها على وجود الله ، لكنهم لم يجعلوا وجود الله كذلك معتمدا على وجودها ، أما هو فيرى الوجود المستقل الذى يكفى نفسه بنفسه محال على أى كائن مهما يكن ، فهو مستحيل على الله استحالة على أصغر ذرة من ذرات الوجود ، وهو مستحيل على الأفراد استحالة على الأمم ، وهو مستحيل على الأشياء استحالة على معانى الألفاظ والعبارات ، فيستحيل أن تفهم شيئا من هذه جميعا وهو قائم وحده ، بل لا بد — لكى تفهمه — أن ترى نسبته الى بقية الأشياء ، بحيث تراها جميعا فى صحبة واحدة « كل منها فى حاجة الى بقيتها » .

كل شيء في الوجود ، أو كل « كائن فعلى » — كما يحب « وايتهد » أن يسمى الأشياء — هو بحاجة في وجوده الى سوابق وأسلاف ، كلها تتجمع فيه ، ومع ذلك تراه يبرز في الوجود فردا فريدا ليس له شبيه مما سبقه أو عاصره ، حتى اذا ما تكامل بناؤه وكيانه واكتمل نموه ونضوجه ، استقر في الوجود مقوما من مقوماته وعضوا من أعضائه ، ليحيى مَن بعده فيتشربه كما كان هو قد تشرب أسلافه ، ليكون بدوره فردا في الوجود فريدا ، وهكذا دواليك ، وانظر الى الطبيعة كلها هذه النظرة التي تراها وهي في سيرها تنمو ، تجدها في كل مرحلة من مراحلها تهضم في كيائها كل ما قد سلف ، ثم تتفرد بعد ذلك في مرحلتها الراهنة تفردا يميز هذه الحالة من كل سالفاتها ، فكأنما الطبيعة في تشابك أجزائها تجعل من الكثرة وحدة ، ثم تضيف عند كل مرحلة في سيرها الى تلك الوحدة واحدا ، أى أنها تضيف — عند كل مرحلة في سيرها — الى سالف تاريخها فصلا جديدا أو حالة جديدة ، وهذا هو ما نعنيه اذ نقول ان من خصائص الطبيعة الهامة عند « وايتهد » أنها في سيرها تقصد الى « هدف » ، فهدفها دائما هو خلق الجديد ، الجديد الذى يهضم القديم كله ثم يزيد بما يجعله جديدا ، فقوة الخلق هذه — خلق الجديد — هي عند « وايتهد » المبدأ الذى تنطوى عليه حركة التطور ، فما قوام الكون الا مخلوقاته ،

كل مخلوق منها فريد ، تمثلت في فرديته تلك القوة الخالقة التي ما تنفك ساعية نحو خلق الجديد ، على ألا نفهم من ذلك أن هذه القوة الخالقة شيء غير مخلوقاتنا التي تمثلت فيها ، أى أنها ليست شيئا خارجيا بالنسبة الى مخلوقاتنا ، بل هذه هي نفسها تلك ، فلو تصورنا انعدام هذه الكائنات المجسدة للقوة الخالقة لتبع ذلك انعدام هذه القوة أيضا ، وقوة الخلق هذه انما تتمثل في مخلوقاتنا ، أو مجسدياتها ، أو « الكائنات الفعلية » أو « العوابر الفعلية » (١) على حد سواء ، فهذه الكائنات أو هذه « العوابر » هي قوام العالم بكل ما فيه ، ليس وراءها شيء وليس فوقها شيء ، هي الحقيقة التي لا حقيقة بعدها ، وهي وان تكن متفاوتة القيمة والأهمية ومتباينة النشاط والفاعلية ، الا أنها جميعا سواء من حيث تجسيدها للمبادئ التي تجسدها (٢) .

وقد حان الحين لنا أن نسأل : ما هذه « الكائنات الفعلية » أو « العوابر الفعلية » التي يرى « وايتهد » أنها قوام العالم ، وأنه لا فرق بين واحدة منها وواحدة من حيث تمثيلها للمبادئ العامة التي على سننها تجري الطبيعة ، حتى لقد أسرف في ذلك وقال « ألا فرق بين الله — وهو أيضا « كائن فعلى » — وبين أتفه نفثة من نفثات الوجود في

(١) Actual Occasions

(٢) Whitehead, Process and Reality : ص ٢٧ وما .

أرجاء المكان الخالى القصى البعيد» (١) ؟ وجواب « وايتهد »
 عن هذا السؤال هو : الكائنات الفعلية التى هى قوام الوجود
 هى حالات من خبرة — انظر الى نفسك وأنت على وعى بما
 يحيط بك تجد فى نفسك سيالا من « الخبرة » — أعنى
 وعيك بما تدرك — بما يقع تحت ادراكك ، فهذه « الخبرة »
 التى تتتابع فى نفسك « قطرات » (٢) ، قطرة فى اثر قطرة ،
 هى قوام العالم ، ليس قوام العالم ذرات من مادة ،
 ولا وحدات من روح ، ولا مجموعة من عناصر ، بل قوامه
 « قطرات من خبرة » — كل « كائن فعلى » هو نبضة
 خبرية يدرك بها النابض بخبرته وجود ذلك الكائن الفعلى
 ادراكا مباشرا .

واذ تتتابع « نبضات » الخبرة أو « قطراتها » ، يشعر
 الكائن صاحب تلك الخبرة بشعورين فى وقت واحد : يشعر
 بفرديته التى يتفرد بها فى تلك الخبرة الخاصة ، ثم يشعر بأنه
 رغم فرديته ان هو الا جزء تجاوره أجزاء أخرى بحيث
 يدخل معها فى نسيج واحد هو الوجود ، وهنا يستعمل
 « وايتهد » اصطلاحا آخر من اصطلاحاته الكثيرة ، وهو
 لفظة « التشرب » (٣) أو « الهضم » أو « الامتصاص »

(١) المرجع السابق فى الموضع نفسه .

(٢) التعبير عن « الكائنات الفعلية » بعبارة « قطرات الخبرة » drops of

experience هو من المعالم البارزة المميزة لفلسفة وايتهد .

Prehension (٣)

أو ما يكون له معنى شبيه بهذا ، ليُعبر به عن احتواء الفرد للكل الذي حوله وادخاله معه في عملية تطورية واحدة ، في هذه الوحدة التي تدمج الفرد بغيره من الكائنات ، يكون الفرد « ذاتا » شاعرة بما حولها ، وتكون تلك الكائنات بمثابة الموضوعات التي تتناولها تلك الذات بخبرتها ، واذن فالموقف الذي نسميه « خبرة » يتألف من مركز ذاتي فردي خاص من جهة وأشياء خارجية موضوعية عينية علنية من جهة أخرى ، الأول يكون هو الذات الخابرة ، والثاني يكون هو الجانب المخبور ، والجانبان معا يكونان وحدة لا تقبل الانقسام ، هي التي تمثل قطعة من الحياة وهي في حالة التجاوب مع سواها من حقائق الوجود ، وفي هذا التجاوب بين الذات ومحيطها تكون العلاقة أشبه شيء بانسياب تيار من الخارج الى الداخل ، من الموضوع الى الذات ، وكذلك من الماضي الى الحاضر ، لأن كل ما هو « هناك » مما ينساب تياره الى « هنا » انما هو سابق في الزمن — مهما كانت فترة الأسبقية بالغة القصر — أي أنه ماض بالنسبة الى حالة الخبرة به ، وبهذه النقلة من الماضي الى الحاضر من حيث الزمن ، ومن الخارج الى الداخل من حيث المكان ، تتم عملية الخبرة التي تدمج الفرد بمحيطه ، وهكذا ترى « وایتهد » في تحليله للموقف الشعوري أو الموقف الخبري ، بدل أن يذهب الى ما ذهب اليه « كانت » من حيث خلغ الانسان لذاته على ظواهر الأشياء التي يدركها فيصوغها على

قوالب تلك الذات ووسائلها ، يجعل خبرة الذات وليدة العالم الخارجى وصنيعته ، ان الذات فى حالة خبرتها بمحيطها الخارجى لتخلق نفسها بنفسها أثناء عملية الخبرة نفسها ، فلا هى كانت هناك قائمة قبل ممارستها لخبرتها ، ولا هى من خلق عامل خارجى عنها ، وما يحدث هو هذا : هنالك كثرة من أشياء تحيط بمن سيتناولها بخبرته ، فاذا ما تناولها خابر بخبرته جعل من كثرتها تلك وحدة ، لأنه سينظر اليها من وجهة نظر واحدة ، ويلاحظ أن توحيدها على هذا النحو فى خبرته هو تكوين فريد ، لا تكرار له أبداً فى أى خبرة أخرى ، ويلاحظ كذلك أن صاحب هذه الخبرة هو الذى يقرر ما الأجزاء التى سيضم بعضها الى بعض فى خبرة واحدة متماسكة بحيث تصبح واياء جزءا من كل عضوى ، وبحيث تحقق له غاية منشودة .

اننا فى العادة نتصور الثبات فى أنفسنا حتى ان تصورنا التغير الدائب فى الأشياء التى ندركها ، لكن « وايتهد » — كما رأيت — يجعل الداخل والخارج معا فى تغير لا ينقطع فلا ينفك ما حولنا يتغير وكذلك ما تنفك الذات المدركة تتغير ، فاذا كانت الأشياء الخارجية لا تظل لحظتين متتابعتين على حالة واحدة ، فكذلك الذات المدركة لا تثبت على حالة ادراكية واحدة لحظتين متتابعتين ، كان هرقليطس — وهو من فلاسفة اليونان السابقين على سقراط — يذهب مذهب

«التغير في الأشياء ، وقد صور ذلك في عبارته المشهورة :
« انك لا تعبر النهر الواحد مرتين » ، ومعناها أنك حين تعبر
النهر للمرة الثانية يكون نهرا آخر ، فليس الماء هو نفسه
الماء الذى كان ، وجاء « وايتهد » فوسع من المبدأ نفسه
بحيث شمل الذات أيضا ، حتى ليصح أن يقال عنها عبارة
شبيهة بتلك ، فنقول : « انك لا تفكر الفكرة الواحدة
مرتين » أو « انك لا تمارس الخبرة الواحدة مرتين » (١)
لأنك فى كل لحظة تتغير ذاتا بتغير موضوع ادراكك ، وهكذا
يكون العالم — ذاتا وموضوعا — خلافا أبدا جديدا أبدا ،
لا يدوم على حال واحدة لحظتين متتابعتين .

لكن الشيء اذ يتغير — كما نقول — تغيرا لا يقف تياره
فهو انما يفعل ذلك باطراحه لصفات واكتسابه لصفات أخرى
هذا بديهى ، اذ لو دامت للشيء صفاته لما طرأ عليه تغير ،
فلنا اذن أن نسأل : ومن أين للشيء المتغير صفاته الجديدة
التي بها يتغير ؟ ان تفسير ذلك محال الا اذا افترضنا وجود
تلك الصفات وجودا كامنا ، لا بد أن تكون هنالك كل
الصفات الممكنة ، وأن يكون وجودها « أبديا » لأنها هناك
منذ الأزل وستظل هناك الى الأبد ، حتى يتسنى للعالم أن
يلبس منها ثوبا ويخلع ثوبا فى تطوره الذى لا يقف لحظة
وفى تغيره الدائب الذى لا يفتر ولا ينسى ، واذن فهذا أفلاطون

(١) Whitehead, Process and Reality : ص ٤٣ .

يتحدث من جديد ! اذ لا فرق بين القول بوجود أشياء وجوداً أزلياً أبدياً ، وبين « المثل » التي جعلها أفلاطون قائمة كذلك في وجود أزلي أبدي ، لتظل الأشياء الجزئية تخلق على غرارها ^(١) ، أو قل كذلك انه أرسطو يتحدث من جديد حديثه عن الوجود بالقوة والوجود بالفعل ، فما هو موجود الآن بالفعل كان موجوداً — قبل ظهوره — بالقوة ، وهكذا يتحدث « وايتهد » اذ يقول ان عملية التطور ان هي الا عملية اختار متصل التركيبات وصفات كانت موجودة بالقوة فأصبحت باختيارها موجودة بالفعل ، ولعلك أيضاً تدرك الشبه الشديد هنا بين « وايتهد » وبين « سانتايانا » حين قال ان هناك عالماً للممكنات — أسماء بعالم الجوهر — يتحقق بعضه فيكون هو العالم الفعلي الواقع .

(١) كل الفرق هنا بين « وايتهد » و « أفلاطون » هو أن الأول حين افترض وجود عالم أزلي أبدي من ممكنات ، لم يجعل له رفعة في المنزلة على عالم الكائنات الفعلية كما جعل أفلاطون لعالم المثل رفعة في المنزلة على العالم المحسوس .