العلوم الطبيعية والمباحث الإلهية

بقي رأي العلم الحديث في المسألة الإلهية.

ويحق للعالم الطبيعي أن يبدي رأيًا يحتج به في المباحث الإلهية بمقدار نصيبه من صحة العلم وسعة الأفق وقوة العارضة وصدق العبارة، وهو يستفيد هذه الخصال من طول البحث وتعود التمحيص والتجربة ووفرة المعلومات في موضوع واحد أو موضوعات متعددة، ويستطيع — إذا كان ممن يستدلون بنظام الكون على قدرة صانعه — أن يتوسع في تفصيل الشواهد على دقة النظام واطراده في ظواهر المادة وخفاياها التي تحتجب عن غير العلماء المتفرغين لهذه العلوم.

أما العلوم الطبيعية نفسها فليس من شأنها أن تخول أصحابها حق القول الفصل في المباحث الإلهية والمسائل الأبدية؛ لأنها من جهة مقصورة على ما يقبل المشاهدة والتجربة والتسجيل، ومن جهةٍ أخرى مقصورة على نوعٍ واحد من الموجودات، وهي بعد هذا وذاك تتناول عوارض الموجودات ولا تتناول جوهر الوجود، وهو لا يدخل في تجارب علم من تلك العلوم.

فالبيولوجي يدرس أعضاء الجسم الحي، ولكنه لا يستطيع بعلمه أن يبين أسباب الاختلاف بين الخلية الحية والخلية الميتة أو الخلية الجامدة، ولا يستطيع أن يقرر ماهية الحياة؛ لأن أعمال الأعضاء شيء والقوة التي تعمل بها تلك الأعضاء شيء آخر لا يدخل في نطاق البيولوجية التي يتعلمها أقدر المشرحين أو العارفين بتركيب الأجسام الحية.

وإذا قرر العالم البيولوجي أن المادة قابلة لتوليد الحياة فهو لا يقرر ذلك في حدود علمه، بل يقرره في حدود ظنه وتقديره، ويجوز لعالم المعادن — بمثل هذا الحق — أن يقرر أن المادة لا تملك خاصة الحياة؛ لأنه درس ذرة المادة في صورها المعدنية دراسة العلماء.

فالعلم الطبيعي لا يحق له الفصل في المسألة الإلهية.

ولكن العالم الطبيعي يحق له إبداء الرأي في هذه المسألة بحق العقل والدليل والبديهة الواعية؛ لأنه إنسان يمتاز حقه في الإيمان بمقدار امتيازه في صفات الإنسان، أما العلم نفسه فلا غنى له عن البديهة الإنسانية في تلمس الحق بين مجاهل الكون وخوافيه.

وبعض العلماء ينكرون ثقة البديهة ويزعمون أنها تناقض أصول البحث والدراسة، فيغفلون عن عمل هذه الثقة في سريان العلوم وتعميم نفعها بين من يعرفونها ومن لا يعرفونها على السواء.

فكيف تسري المقررات العلمية بين العلماء — فضلًا عن الجهلاء — لولا ثقة البديهة؟

كيف يعرف المهندس صدق الطبيب في مباحثه العلمية؟ ولا نقول كيف يعرفها الجاهل بالطب والهندسة؟

كيف تصبح المقررة العلمية حقيقة يعتمد عليها العارف والجاهل في إنفاق المال على بناء العمائر وتصحيح الأجسام ومد السكك وصناعات الحديد والخشب والحجارة وما إليها؟

ما من حقيقة من هذه الحقائق تسري بين الناس بغير ثقة البديهة وثقة الإيمان.

ما من حقيقة من هذه الحقائق يعرفها جميع المنتفعين بها معرفة العلماء، أو يمكن أن يعرفها جميع الناس كما يعرفها بعض الناس.

وهي مع ذلك مسائل محدودة يتاح العلم بها لمن يشاء.

فلماذا يخطر على البال أن حقيقة الحقائق الكبرى تستغني عن ثقة البديهة الإنسانية ولا يتأتَّى أن تقوم في روع إنسان إلا بتجارب المعامل التي يباشرها كل إنسان؟

نعم إن الحقيقة العلمية يعرفها كل من اختبرها ويتبين صدقها بالامتحان إذا تيسرت موازينه ومعاييره، وهي عند الطلب ميسورة لأكثر الناس.

ولكنك تستطيع أن تجزم كل الجزم أن الأمر كذلك في العقيدة والإيمان، فإن الذين يختبرون شعور الرسل والقديسين بإيمانهم لا بد أن يشعروا بذلك الإيمان كما شعر به الرسل والقديسون، وقد يعبرون عنه بأسلوب غير أسلوب العلماء في صوغ النظريات وتركيب المعادلات، فلا يدل ذلك على عجب، بل يدل على أمرٍ مألوف معهود: وهو أن التعبير عن الوجدانيات غير التعبير عن المعقولات، وآية ذلك في مبتكرات الفنون، وفيما نراه كل يوم من أساليب الناس في التعبير عما يحسون.

فبهجة الربيعة ينعم بها الطائر والجواد والإنسان، فيرسلها الطائر تغريدًا، ويطلقها الجواد صهيلًا، وينظمها الإنسان قصيدًا إن كان من الشعراء، وينحتها تمثالًا إن كان من المثالين، ويرددها ألحانًا إن كان من الموسيقيين، وينقلها إلى شخوص قصة إن كان من كتَّاب القصص والروايات، ويؤلف منها أسطورة إن كان ممن يتخيلون الأساطير، ولا نشك في وجود الشعر لاختلاف العبارات؛ لأن الشعور موجود لا شك فيه.

ويبلغ إنسانًا ما يسره فيترجم عن سروره بتوزيع الصدقات وإطعام المساكين، ويبلغ غيره ذلك النبأ بعينه فيترجم عنه بوليمةٍ يدعو إليها الأحباب والأصدقاء، ويبلغ آخرين فيعبرون عنه بالقصف واللهو أو بالراحة وإعفاء النفس من الأعمال أو بالصلاة والدعاء، وقد يتهلل الوجه وقد تسيل الدموع من العيون، ولا شك فيما يترجمون عنه، وإن كان لكل سرور ترجمان يوافق الإنسان.

فثقة البديهة لازمة في مقررات العلم فضلًا عن مقررات الإيمان بالغيوب، ولزومها يقتضيه العقل ولا يعتمد على وحي البديهة وحده، أو على مجرد التسليم.

إن الكائن الذي يستحق الإيمان به هو الكائن المطلق الكمال، كما أسلفنا في ختام الكلام على خلاصة الفلسفة الوضعية، أي فلسفة أوجست كونت.

والكائن المطلق الكمال هو الكائن الذي لا يدخل في حدود العقول ولا يخضع لتجارب العلماء.

فما الذي يقضي به العقل في هذه المناقضة؟

إنه لا يقضي بأن يكون سبب الإيمان هو مبطل الإيمان؛ لأنه كلام لا يسيغه عقل ولا علم، ولكنه يقضي بما قضى به الواقع أيضًا واتفق عليه المفهوم والمحسوس، وهو ألا نكتفي بالعقل وحده ولا بالعلم وحده في الإيمان بالكائن الذي يستحق الإيمان، وأن نعلم أن ثقة البديهة متمم لا غنى عنه لوظيفة العقل والعلم في معرفة الله، ولا عجب في ذلك، وهي مسألة أكبر من المسائل العقلية والمسائل العلمية؛ لأنها مسألة الوجود كله في جوهره وعرضه وفي ظاهره وخافيه، ومسألة العالم والمعلوم والعقل والمعقول.

وقد اختارت طائفة من العلماء المعاصرين موقفًا غير هذا الموقف في مواجهة الغيب وتفسير العقيدة الإلهية، وكان أكثرهم من البيولوجيين الذين يقررون أن المادة تشتمل على خواص الحياة، وأنه لا حاجة إلى فرض قوة غير القوى المادية لتفسير نشأة الأحياء على الكرة الأرضية.

وكلامهم هذا لا قيمة له من العلم نفسه إلا في اليوم الذي يروننا فيه مكانًا تنشأ فيه الحياة من الجماد كما نشأت في زعمهم قبل التطور الأخير، أو في اليوم الذي يروننا

فيه مادة مخلوقة بأعين العلم تتحول إلى حياة، أو في اليوم الذي يحللون فيه خلية تلد إنسانًا سويًّا فيصنعون خلية مثلها في مقاديرها تلد إنسانًا يرث ما ينمو في الخلية الحية من خلائق الآباء والأجداد منذ آلاف السنين.

والكيميون الذين يقولون كما يقول هؤلاء إن الإشعاع كافٍ لتفسير المادة وتراكيبها العضوية وغير العضوية مطالبون بمثل ما يطالب به أولئك البيولوجيون، فالإشعاع يملأ الفضاء.

فليركِّبوه كما حللوه، أو يُرونا مكانًا يتحول فيه الشعاع إلى ذرة وتتحول فيه الذرة إلى خلية، ولا يكونون بعد ذلك قد أبطلوا قولًا من أقوال المؤمنين بالله؛ لأن عمل الصانع لا يثبت عمل المصادفة، بل يرده إلى صانع ألهمه وجعله في حكم الطبيعة التي تتخلق كما أراد.

ويعزز القول بأن إنكار الحقيقة الإلهية هو مسألة العالم لا مسألة العلم — أن كثيرًا من العلماء الممتازين ينكرون هذا الإنكار ويؤمنون «بالعقل» في هذا الوجود، ويعتبرون تفسير الكون بالإرادة الإلهية أقرب تفسير إلى العقل وإلى الضمير، وبين هؤلاء أفذاذ من علماء الطبيعة وعلماء الرياضة أو من العلماء الذين جمعوا بين الطبيعة والرياضة واستقرت لهم في هذه العلوم مكانة أعلى وأثبت من مكانة المنكرين، وإذا جازت المفاضلة بين حقوق العلماء في بحث المسألة الإلهية فأرجح العلماء حقًّا في هذه المباحث هم علماء الطبيعة الفلكيون؛ لأن الفلكي يعتمد على بديهة العقل الرياضية، والطبيعي يعتمد على تجارب الحس الخارجية، والذي يجمع بينهما يجمع بين دلائل العقل والمشاهدة، ويبني حكمه على نظام السماوات ونظام هذه الأشياء التي نلابسها في حياتنا الأرضية، فهو يتلقى الفكرة الإلهية في أوسع نطاق.

وقد يرجح حقَّ العالم الرياضي في هذه المباحث اعتبارٌ آخر تبرزه لنا الكشوف الحديثة في مختلف العلوم الطبيعية، ونعني به أن الكون كله يوشك أن يتراءى لنا في نسيج من النسب الرياضية التي تسوغ قول الفلكيين الأقدمين: «إن الله يهندس» وإن الهندسة تترجم لنا حكمة الله في مخلوقاته العلوية والسفلية على السواء.

ومن أكبر هؤلاء العلماء سير أرثر إدنجتون Eddington الذي يقول: «إن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث، وإن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية في عقل عاقل، ولكن الإنسان هو سر الكون الأكبر، وهو الذي يدرك هذه النسب

ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة، وإنه إذا جاز للحركة الآلية أن تخلق في المستقبل «إنسانًا آليًّا» فليس مما يجوز في العقول أن تتخيل ذلك الإنسان سائلًا عن الحقيقة أو مباليًا بأسباب الحق والباطل، ولكن هذا الشوق إلى الحقيقة هو هو لبُّ لباب الحياة وهو هو محور الوجود الإنساني منذ نجم من صلب هذه الطبيعة: هذا هو الذي يجعل الإنسان شيئًا مغايرًا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية، ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الإنسان: فيم كل هذا؟ لم يكن جوابًا صالحًا لتلك الصيحة أن ننظر إلى هذه التجارب التي نتلقاها من حِسِّنَا ونقول: كل هذا هو ذرات وفوضى، وهو كرات نارية تحوم وتحوم حول القضاء المحتوم، كلا، بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوي الحق في محرابها، وتكمن فيها قوابل لتنمية الذات بمقدار ما فيها من النزوع إلى تلبية عناصر الخير والجمال.»

ومن كبار العلماء الفلكيين الطبيعيين الذين ينظرون إلى الحقيقة الإلهية هذه النظرة جينز Jeans صاحب المباحث المعدودة في الإشعاع والذرات الغازية، وهو ينبذ التفسير الآلي كما ينبذه إدنجتون، ويستدل بالنسب الرياضية على وجود الله؛ لأننا لم نستخرج هذه النسب من الكون بل استخرجناها من عقولنا، فلما عرفناها وطبقناها على ما حولنا عرفنا أنها كانت موجودة عاملة قبل أن نهتدي إليها ونترقى إلى مراقبة عملها في نواميس الكون ونواميس الحياة، فحق لنا أن نفهم أن هذه الحقائق الرياضية هي حقائق عقل إلهي أودعها أفكارنا كما أودعها هذه العوالم من حولنا. قال: «إن العقل لا يعد بعد طفيليًّا على عالم المادة كما بدا لبعضهم من قبل، بل نحن آخذون أن نراه ونرفع إليه التمجيد لأنه هو خالق عالم المادة والمهيمن عليه، وليس المقصود بالبداهة عقولنا الإنسانية، ولكنما المقصود هو العقل الذي نحسب من أفكاره تلك الذرات التي تنمي لنا العقول»، فالكون أحرى أن يسمى «فكرة عظيمة» لا آلة عظيمة، وإنه لَأَهْوَلُ خطرًا من الأفكار في رأس إنسان.

والعلَّامة ألبرت أينشتين صاحب النسبية حجة في الرياضيات وفي الطبيعيات وله مشاركة في فن الموسيقى ومقاصد الفلسفة، وهو قوي الإيمان بوجود الله، ويقول: «إن أصحاب العبقريات الدينية من جميع العصور قد عرفوا بهذا النوع من الشعور الديني الذي لا ينتمي إلى نِحلة ولا يتمثل الله في أمثلة بشرية، فكيف يتأتَّى أن ينتقل هذا الشعور الديني

الكوني من إنسان إلى إنسان إذا لم يبرز في صورة معينة أو مراسم معلومة؟ إنني لأرى أن أهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي أن يوقظا هذا الشعور وأن يستبقياه حيًّا في الذين تهيئوا له ...»

ومن طبقة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفي بإيمان العقل أو الضمير بوجود الله، فالسير أوليفر لودج الرياضي الطبيعي المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة، ويرد على الذين يزعمون التناقض بينها وبين القوانين الأبدية بأنهم يخطئون التصور إذ «يتصورون أنفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه يعمل فيه من ظاهره ويحاول أن يبدل مظاهره بالابتهال إلى نظام في القوى المسيرة» ... و«لكننا إذا استطعنا أن نتفطن إلى أنفسنا وأننا نحن جزء صميم من النظام بأسره، وأن رغباتنا ومطالبنا هي نفحة من الإرادة المسيطرة الهادية لم يمتنع على حركات عقولنا أن يكون لها أثر فاعل إذا سرنا بها وفاقًا لأصدق ما في الكون من القوانين وأعلاها.»

ويضرب السير أوليفر مثلًا لذلك بالدولة العادلة التي تكون خلجات الآحاد فيها جزءًا من التشريع والإدارة إذا هي سلكت سبيلها الحق إلى التعبير السليم والتوفيق بينها وبين أصول النظام.

ولا تزال كتب العلماء المؤمنين تطالع القراء في الغرب بآرائهم في وجود الله وأسبابهم التي تبعث فيهم الإيمان به والثقة بتدبيره، ومن أحدثها كتيب الأستاذ كريسي موريسون Cressy Morrisson الذي كان رئيسًا لمجمع العلوم في نيويورك، وقد سماه: «ليس الإنسان بوحيد»، ولخص فيه سبعة أسباب للإيمان بالحقيقة الإلهية يعرفها الطبيعيون والرياضيون وتأبى عليهم أن يردوها إلى المصادفة؛ لأنها لا تختل أبدًا مع أن التوافق بينها بالمصادفة لا يتجاوز نسبة الواحد إلى ألوف الملايين، ومن أقوى هذه الأسباب السبعة قوله عن الناسلات Genes وفحواه «أنها تبلغ من الدقة أن جميع الناسلات التي يتولد منها سكان الكرة الأرضية جميعًا لو وضعت في حيز واحد لما زادت على قمع الخياطة، ولكنها كانت في كل خلية حية وفي طواياها أسرار الخصائص التي يتصف بها جميع الآدميين.» قال: «وإن قمع خياطة لحيز صغير إذ يحتوي فيه جميع خصائص الأفراد الموزعة بين ألفي مليون من البشر، ولكنه واقع لا ترقى إليه الشكوك، فكيف إذن تنطوي في هذه الناسلات جميع عوامل الوراثة المتخلقة من حشود الأسلاف وتستبقي لكل فرد مقوماته النفسية في مثل هذا الحيز الذي بلغ الغاية من الدقة والصغر.»

ونحن نرى من هذا المثال ما يستطيعه العالم من تفصيل الأدلة التي يتناقلها من لا يدرسون العلوم الطبيعية، فإن خلق الذكر والأنثى معجزة كافية لإثبات القصد والتدبير في خلق الحياة واستدامة أسباب البقاء للأحياء، وإن الغرائز النوعية التي تؤدي هذه المعجزة لأبرز من أن تخفى على عالم أو غير عالم، ولكن العالم الطبيعي وحده هو الذي يستطيع أن يضاعف هذه الدلالة أضعافًا فوق أضعاف؛ لأنه يرينا بمثل الدليل المتقدم أعجب أعاجيب هذه الغريزة التي تخفى على سواه، ويبين لنا أن الحياة قوة من عالم المكان والزمان؛ لأن الحيز الذي يحتوي الناسلة هو الحيز الذي يحتوي كل ذرة في حجمها من الذرات المادية، ولكنه يتسع لآفاق من القوى لا أثر لها في ذرات الأجساد، وقد قيل على سبيل التعجيب والإغراب أن «لو» تضع باريس في علبة صغيرة، وظن القائل أنه بالغ أقصى المبالغة في تصوير الاستحالة والإعجاز الذي تستطيعه الفروض أو الأماني المشتهاة. ولسنا هنا بصدد فرض باطل أو أمنية خيالية، ولكننا في صدد حقيقة أعجب من جميع الفروض والأخيلة؛ لأنها لا تضع باريس وحدها في علبة صغيرة، بل تضع النوع الإنساني كله في أقل من العلبة الصغيرة: في قمع لا يتسع لأكثر من أنملة، وهو يتسع مع ذلك لكل ما في النفوس من الأحاسيس والحوافز والأسرار، ولكل ما في العقول من الأفكار والفلسفات والمبتكرات، ولكل ما في الضمائر من العقائد والأخلاق والأشواق، ولكل ما في الأجسام من الوظائف والمحاسن والأشباه، ولكل ما بين هؤلاء من الأواصر والوشائج والعلاقات.

فإن كان العلم هو الذي يعوق هذه الآية عن الوصول إلى العقول فما هو بواصلٍ إلى شيء وما من شيء هو واصل إليه.

لكن العلم براء من هذا التعطيل الذي يشل العقول ويفقدها شجاعة الاعتقاد، فإذا جاز له أن ينكر فإنما يجوز له ذلك بحجة واحدة: وهي أنه يجهل وليس أنه يعلم، ومن الجهل لا من العلم أن نجعل الجهل مرجعًا للوجود من أعلاه إلى أدناه، فليقل «العالم» إنه يجهل لأن الأمر أكبر من أن يعرفه ويحيط بحدوده، ولكن الأمر الذي لا يعرفه ولا يحيط بحدوده موجود لا شك فيه.

خاتمة المطاف

مهما يكن من تشعب الرحلة التي قضيناها على صفحات هذا الكتاب، فهي نقلة يسيرة بالقياس إلى الرحلة الإنسانية الكبرى في هذا السبيل، ولعل ما بقي منها أضعاف ما سلف؛ لأن السعي إلى الحقيقة الأبدية لن يزال سعيًا موصولًا في كل جيل.

وقد أوجزنا وكان لا بد لنا من أن نوجز، ولكننا توخينا في الإيجاز ألا يتخطى حَدَّ الضرورة، وَحَدُّ الضرورة هو أن يكون البيان كافيًا للإشارة إلى الوجهة العامة وأن يكون كافيًا لتقرير النتائج التي يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير، سواء من جانب العقائد الدينية أو من جانب المباحث الفكرية.

وخاتمة المطاف قد تنتهي بنا إلى النتائج الآتية، وهي «أولًا»: أن التوحيد هو أشرف العقائد الإلهية وأجدرها بالإنسان في أرفع حالاته العقلية والخلقية، ولكن الإنسان لم يصل إلى التوحيد دفعة واحدة، ولم يفهمه على وجهه الأقوم عندما وصل إليه، بل تعثر في سعيه، وأخطأ في وعيه، ولم يزل مقيدًا بأطوار الاجتماع وحدود المعرفة عصرًا بعد عصر وحالًا بعد حال، فلم يُلهم من هذه العقيدة إلا بمقدار ما يفهم، ولم يهتد إلى خطوة جديدة فيها إلا بعد تمهيد أسبابها وتثبيت مقدماتها، فكان الإيمان مساوقًا للخلق والعرفان.

وليس في ذلك كله ما يقدح في الغاية البعيدة التي يؤمها من وراء هذه الخطوات، وليس في جميع هذه الأخطاء ما يقدح في الحقيقة الكبرى؛ لأن معرفة الإنسان بالحقيقة الكبرى دفعة واحدة هي المحال الذي لا يجوز، وترقيه إليها خطوة بعد خطوة هو السنة التي اتبعها في كل مطلب بعينه.

فلم يكن من الجائز أن يتعرف الصناعات والعلوم جزءًا جزءًا في هذه الآماد الطوال، وأن يتلقى حقيقة الوجود الكبرى كاملة مستوفاة منذ نشأته على هذه الأرض أول نشأة،

ولقد مضى عليه عشرات الألوف من السنين وهو يخلط في طهو غذائه، وحاجته إلى الطعام لا شك فيها، ومادة الطعام بين يديه، وعلم الطعام ليس بالعلم المغيب وراء الحجب والأستار، فإذا فاته أن يدرك الوجود المطلق قبل أن يتقن غذاءه فليس من الجائز أن نعجب لذلك، أو أن نستفتح به أبواب التشكك في كنه العقيدة أو في لباب الحقيقة، وإنما العجب ألا يكون الأمر كما كان.

والنتيجة الثانية التي يرتضيها العقل ويتطلبها الضمير في خاتمة المطاف أن الإله الأحد «ذات» ولا يسوغ في العقل أن يراه غير ذلك.

فقد مرت بنا أقوال تضاربت فيها الآراء، وأحكام تنوعت فيها المقاييس، ولكننا وجدنا بينها إجماعًا على شيء واحد مع صعوبة الإجماع في هذه الأمور، وهو أن «الذاتية» أعلى ما نتصوره من مراتب الكائنات على الإطلاق.

فالأقدمون الذين قالوا بالعقل والهيولى، والمحدثون الذين قالوا بالنشوء والارتقاء، والنشوئيون الذين قالوا ببقاء الأنسب أو قالوا بالانبثاق، وغير هؤلاء وهؤلاء مجمعون على قول واحد، وهو أن الترقي إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات: إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده.

فالجماد المبهم الذي لا تعيين فيه أقل من الجماد الذي تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات.

وهذا الجماد أقل من النبات.

وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة، وبين ثمرة وثمرة، واتجه إلى التخصيص بعد التعميم.

وهكذا آحاد الحيوان.

وهكذا آحاد الإنسان.

حتى إذا بلغ غاية مرتقاه أصبح «ذاتًا» لا تلتبس بذات أخرى من نوعه، وكان هذا هو المقياس الصادق لترتيب درجات الكمال في جميع الكائنات.

فالكائن الأكمل لن يكون مجردًا من الذات، ولن يتخيله العقل عقلًا مجردًا من الذاتية كما وهم بعض أصحاب الديانات، وناقضوا أنفسهم فيما وهموه.

فالعقل يعقل وجوده لا محالة.

ومتى عقل وجوده فهو «ذات.»

أما العقل الذي لا يعقل وجوده فتسميته بالعقل ضرب من العي والإحالة، وتسميته بغير هذا الاسم تلفيق يحار فيه التعبير، فإذا كان قوة مادية فلا معنى لفرضها بمعزلٍ عن قوى الكون، وإذا كان قوة عقلية فلن تكون القوة العاقلة في غير ذات.

ونأتي بعد ذلك إلى النتيجة الثالثة وهي إدراك هذه الذات.

فكل شرط يذهب إليه الذاهبون لتقييد «الذات» الإلهية بصفةٍ من الصفات المعهودة لدينا فهو شرط قائم على غير أساس.

فلا أساس للقول بأن «الله» لا تكون له صفات متعددة؛ لأنه جوهر بسيط.

ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الإرادة اختيار بين أحوال، والله منزه عن الأحوال.

ولا أساس للقول بأن الله لا يعلم الجزئيات لأنه يعلم أشرف المعقولات، وهو ذات الله.

فنحن قد جهلنا البساطة في المادة وأحكامها ونحن نلمس الأجسام ونعيش في الأجسام.

جهلنا البساطة المادية فقال الأقدمون: إن المادة كلها من النار والتراب والهواء والماء، ثم عللنا التركيب بتعدد العناصر واختلاف توليف الذرات، ثم علمنا أن الذرات كلها تنتهي إلى إشعاع وهو أبسط ما تراه العين ويلم به الخيال، وقد كانوا قديمًا يقولون إن الأجرام العلوية خالدة أبدية لا يعرض لها الفساد والتغير لأنها نور بسيط، فكل الأجسام إذن نور بسيط لا نعلم منه إلا أنه حركة في فضاء! ونحن قد جهلنا أحكام البساطة وصفاتها في المادة المحسوسة قرونًا بعد قرون، ولا نزال نعلم أننا واهمون فيما تتصف به من الحركة والسكون، فمن أين لنا أن ندرك أحكام البساطة الإلهية قياسًا على وصف لا تحيط به العقول؟

من أين لنا أن إرادة الله من قبيل إرادتنا؟ وأن علم الله من قبيل علمنا؟ وكيف يكون الوجود إن لم يكن وجودًا يفعل ويخالف العدم؟ وكيف يخالف العدم إذا كان سلبًا لا أثر له على سبيل الثبوت؟

هنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى، بل كان كذلك أصدق فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

فكل ما نعلمه أنه جل وعلا كمال مطلق وأن العقل المحدود لا يحيط بالكمال الملطق الذي ليست له حدود، وليس لهذا العقل أن يقول للكمال المطلق كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد.

ويفضي بنا الكلام في طاقة العقل إلى نتيجة رابعة، وهي الصلة بين العقل والإيمان.

فكيف نؤمن إذا كان العقل الإنساني قاصرًا عن إدراك الذات الإلهية؟ وكيف تأتي الصلة بين الكمال المطلق وبين الإنسان؟

وقد نمهد للجواب على هذا السؤال بسؤالٍ آخر يرد البحث إلى نصابه، فنسأل: أيراد بالعقل إذن أن يكف عن الإيمان حتى يكون عقلًا كاملًا مطلق الكمال؟ أم يراد بالعقل أن يؤمن بإله دون مرتبة الكمال؟

لا هذا ولا ذاك مما يراد أو يقع في حسبان، فالكائن الذي يستحق الإيمان به هو الكائن الذي يتصف بالكمال المطلق في جميع الصفات، وغير معقول أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان، وغير معقول أن يستحيل الإيمان مع وجود الإله الذي يتصف بأكمل الصفات، فالمخرج الوحيد من هذا التناقض أن الصلة بين الخالق وخلقه لا تتوقف على العقل وحده، وأي عجب في ذاك؟ إن الإنسان كله لفي الوجود؟ وليس العقل وحده هو قوام وجود الإنسان، فلماذا تنقطع الصلة بين الخلق والخالق إذا حسرت العقول دون ذلك المقام.

أفمعنى هذا أن العقل الإنساني لا عمل له في مسألة الإيمان؟

كلا، بل له عمل كبير، ولكنه ليس بالعمل الوحيد.

وفرق بين أن يعرف العقل حدوده وبين أن يبطل عمله، فإن العقل ليستطيع التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة التعطيل، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عُطْلٍ من الإيمان، ويستطيع أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود، ويستطيع أن يسأل نفسه: أممكن أن يمتنع عليَّ الإيمان بالله لا لشيء إلا لأنه متصف بأكمل الصفات التي يتعلق بها إيمان المؤمنين؟ فإن لم يكن ذلك ممكنًا فليعترف «بالوعي الديني» لأنه ضرورة لا محيص عنها، ولأنه واقع ملازم للإنسان في محاولاته الأولى، ولن يزال ملازمًا له في مقبل عصوره أبد الأبيد.

وهنا يعرض السؤال عن مشكلة الخير والشر التي برزت بعد الأديان الكتابية إلى الصف الأول بين مشكلات علم الكلام وعلم اللاهوت، وكانت قبل الأديان الكتابية سببًا للقول بالتثنية وتعدد الوساطات بين الله وعالم المادة أو عالم الهيولى.

ففي سياق الكلام على كمال الذات الإلهية يسألون: كيف يتفق هذا الكمال وما نحسه في هذا العالم من النقص والشر والعذاب؟

والسؤال متواتر ولكنه عجيب؛ لأن الكمال المطلق صفة الخالق وليس صفة المخلوقات، وكل مخلوق محدود، وكل محدود فلا بد فيه من نقص يحس على صورة من الصور: صورة قبح أو صورة شر أو صورة عذاب.

ولو جاز أن يخلق الله إلهًا آخر لوجب أن يكون هذا الإله محدودًا وأن يكون حده نقصًا على صورة من تلك الصور أو على صورة غيرها لا نعرفها.

ونحن لا نعالج أن نحل المشكلة كما يحلها القائلون بأن الألم والشر والرذيلة أوهام زائلة ليست لها حقيقة باقية، فإن كانت أوهامًا فهذا لا يحل المشكلة ولا يصرفها؛ إذ لا شك أن وهم السرور أطيب من وهم الألم، وأن وهم الخير أفضل من وهم الشر، وأن وهم الفضيلة أكرم من وهم الرذيلة.

ولكننا نرى أن المشكلة كلها مشكلة اقتراح بعد التسليم بوجوب النقص في المخلوقات، وأن المراد بالاقتراح أن يكون النقص مرضيًا للناقصين، أو أن يكون خلوًا من الألم والعذاب.

إلا أن اقتراح الإنسان على الكون كاقتراح كل جزء صغير على مجموعه الكبير، ولا فرق بينه وبين اقتراح الحجر الذي يريد أن يدخل الجدار في الوسط أو في الزاوية، وكاملًا أو مكسورًا من بعض الأطراف دون الأطراف الأخرى، وعاليًا على المشارف أو مدفونًا في جوف الأساس.

ومن لنا أن النقص الذي لا يرضينا هو أقرب إلى الكمال من النقص الذي نرضاه؟ أليس حافز الألم هو وسيلة الشوق إلى الكمال والتفرقة بينه وبين النقص في شعور الضمير؟

بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء، وأنها وسيلة التهذيب والازدياد في نمو فضائل الإنسان، ولو أننا سألنا رجلًا ناضجًا أن يُسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيرًا بين الآلام والمسرات، ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار الآلام.

ونحن نحكم على غايات الأبد بتجارب العمر القصير، فلا فرق في ذلك بيننا وبين من يحكم على الرواية المعروضة أمامه بكلمةٍ في خطاب أو كلمة في جواب، ثم يحكم على التأليف والمؤلف كأنه شهد جميع الفصول وقابل بينها وبين شتى الفصول والروايات.

والأمر كما أسلفنا في هذا الكتاب فرض من ثلاثة فروض: فإما إله قادر على كل شيء ولا يخلق شيئًا، وإما إله يخلق إلهًا مثله في جميع صفات الكمال، وإما إله يخلق كونًا محدودًا يلم به النقص الذي يلم بكل محدود.

وهذا هو الفرض الوحيد المعقول، وإذا اقترح مقترح أن يكون النقص على صورة لا نحسها فليس اقتراحه هذا بمقبولٍ عند جميع العقول الآدمية فضلًا عن العقل الإلهي المحيط بما كان وما يكون؛ لأن الإحساس بالنقص أقرب إلى الكمال عند الكثيرين من نقص لا نحسه ولا يفرق في شعورنا بين الحسن الشهي وما هو أحسن منه وأشهى.

والإنسان بَعْدُ قرين الزمن وليس بقرين الآزال والآباد، ولا بد لقرين الزمن من عوارض ومن غِيَرٍ، ولا بد في هذه العوارض والغِيَرِ من فوارق بين الأحوال وفوارق بين الآحاد وفوارق بين الجماعات، وإلا كانت أبدية إلهية لا يطرأ عليها اختلاف.

وهذه الفوارق هي ما نشكوه ونقترح غيره، فغاية ما يقال في هذا الاقتراح أنه يقبل المراجعة والمناقضة وليس بالحكم الأخير في أسرار هذه الأكوان.

ونحسب أننا نظلم نَصيب الحس إذا قلنا إن مسألة الإيمان مسألة عقل ومسألة «وعي» ليس للحس فيها من نصيب.

فنحن نستطيع أن نرى بأعيننا أن الإيمان ظاهرة طبيعية في هذه الحياة؛ لأن الإنسان غير المؤمن إنسان «غير طبيعي» فيما نحسه من حيرته واضطرابه ويأسه وانعزاله عن الكون الذي يعيش فيه، فهو الشذوذ وليس هو القاعدة في الحياة الإنسانية في الظواهر الطبيعية، ومن أعجب العجب أن يقال إن الإنسان خلق في هذا الكون ليستقر على إيمان من الوهم المحض، أو يسلب القرار.

وليست حجة للمنكر أن يقول إن الإنكار ممكن في العقول، بل حجة للمؤمن أن يقول إن حال المنكر ليست بأحسن الأحوال، وإنه إذا أنكر عن اضطرار تبين لنا على الفور أنه في حال «غير الحال الطبيعي» الذي يستقيم عليه وجود الأحياء.

وخاتمة المطاف أن الحس والعقل والوعي والبديهة جميعًا تستقيم على سواء الخلق حين تستقيم على الإيمان بالذات الإلهية، وأن هذا الإيمان الرشيد هو خير تفسير لسر الخليقة يعقله المؤمن ويدين به المفكر ويتطلبه الطبع السليم.