فلسفة الدين
عند جون. س. مل

د. ظريف مصطفى حسين

مقدمة

وضع المسألة الدينية:

هلا تعدو المسألة الدينية أن تكون وجهاً من وجوه الفلسفة؟ أم أن الفلسفة لاتعدو أن تكون وجهاً للدين؟ كلا الاحتمالين وارد فى تاريخ الفلسفة، ولقد حاول جوزيا رويس فى كتابه الموسوم «الوجه الدينى للفلسفة» تجلية ودعم الاحتمال الأول، فى حين كان هيجل هو أبرز ممثل للاحتمال الأخير. وفى أحيان قد يقف الدين بدلاً أو نائباً عن الفلسفة، وإذ ذاك يصبح الدين فلسفة شعبية أو العكس، فتصبح الفلسفة هى دين الخاصة، وإلى هذا المعنى ذهب كل من ابن رشد فى كتابيه «فصل المقال...» و«الكشف عن مناهج الأدلة»، وشوبنهور فى كتابه «العالم كإرادة وتمثل».

ومع ذلك، فإذا بدأنا بالوجه الدينى، ووضع المسألة وضعاً فلسفياً، فإننا نجد أن تأسيس هذه المسألة قائم، أساساً ، على مستوى الثنائية التقليدية بين المثالية، من جهة، والواقعية، من جهة أخرى، بين التصور والواقع، بين الصدق المنطقى والخير الخلقى، بين البرهان والسلوك، أو بلغة كانط، بين العقل النظرى والعقل العملى، متخذاً، فى العمق، بعداً إبستمولوجياً يتجلى، أو لا يتجلى عن قيمة خلقية أو بالأحرى، برجماطية، وهى تجل أساسى لمسألة الشريعة فى دين الوحى.

ووضع المسألة الدينية على المدرج الفلسفى ابستمولوجيا واكسيولوجيا يكون إما رأسياً، وذلك باخضاع أى من قيمتى الصدق المنطقى (الحق) والخير الخلقى (الواقع) للأخرى، وبذلك تتخذ إحداهما مشروعية تأسيسها من واقع هذا الاندراج.ويتخذ هذا الاندراج طابع اللزوم المنطقى، فماهو صادق منطقياً (إذا كان مبرهناً فقط، أى ديناً طبيعياً) أم معتقد فقط (دين سماوى بطريق الوحى) أم كلاهما معاً (معتقد ومبرهن) بغض النظر عن أولية أحدهما على الآخر (أى البرهان والإيمان) أو معتقد عن طريق غنوصى أو حدسى، أى بغير الوحى المفارق الخارق)، يؤسس الآخر، أو يكون أفقياً، تجاورياً، انفصالياً، أى يفصل بين ما للدين من قيمة عملية (خلقياً) وما له من صدق برهانى منطقى (نظرياً)، أى بين العقيدة والشريعة (الأخلاق الدينية)، وفى هذا الوضع الأخير للمسألة تسوية للزوم المنطقى الذى يضع أحد طرفى المسألة كمقدم والآخر كتال ضرورى عنه، بل يظل كل منهما فى استقلال تام عن الآخر، ولكل مصدر وقيمة.

وإذا كان أفلاطون يقف على قمة أولئك الذين وضعوا المسألة بالوضع الرأسى فى نظرية المثل، حيث تظل قيمة الخير هى المبدأ الحاكم، وأوغسطين فى مبدئه أنا أومن كى أتعقل، إذ الإيمان شرط المعرفة الحقة (البرهانية)، فإن مل، وكما سيتضح فيما بعد، هو أبرز من وضعوها وضعاً أفقياً، فلن يصادر بهذا اللزوم ولايجعله ضرورة، ومع ذلك فإن هناك علاقة (ما) بينهما هى مصدر الصعوبة فى هذه الطريقة للوضع.

وتأخذ صياغة الاسئلة المتعلقة بالمسألة الدينية شكلاً ما، بقدر تأسيسها على أحد الاحتمالات السابقة، فمثلاً، إذا كانت هذه الصيغة هى: هل يمكن الاستدلال الصحيح على وجود الله؟ كانت قيمة الصدق المنطقى (أو قيمة أى برهان طبيعى آخر، غير الوحى، كالاستقراء والأدلة التقليدية على وجود الله). على قمة التراتب الهرمى والمبدأ الحاكم لكل قيمة بعد، حتى إن كان غيرها لايلزم عنها لزوماً صريحاً بل ضمنياً، ـ حتى إن كان الواقع لايلتزم بذلك فى صورته المثالية ـ أما صيغة: هل ما يزال الدين يشكل عنصراً مهماً فى تشكيل الحياة وتنظيم السلوك؟ وبالتالى الحضارة؟ فإنها تصادر بقيمة المسألة الدينية عملياً وتأخذ طابعاً برجماطياً. ويمكن أن تأخذ هذه الصيغة طابعاً تأليفياً مع الصيغة الأولى لتتشكل عدة أسئلة فرعية ولكنها مؤسسة، كالتالى: هل الدين معقول وبالتالى نافع؟ هل الدين معقول وغيرنافع؟، هل الدين نافع وبالتالى مقبول؟ هل الدين نافع وغير معقول؟ وهذه الأسئلة التى تعبر عن قضايا إما شرطية (قضايا لزوم) أو قضايا عطفية، قد توحى بالانفصال، تعبر أدق تعبير عن المشكلة الحالية عند جون مل.

وإذا كان كانط أول من فصل الطابع البرجماطى للدين عن أساسه النظرى فى كتابيه

«نقد العقل الخالص» و«نقد العقل العملى»، فإن هيجل كان أبرز من وحد بين الطابعين، طبقاً للجدل الذى يجمع جمعاً تأليفياً بين العقل والواقع كأساس للفعل الروحى المطلق للفلسفة التى تتخذ من الكفاية العقلانية قناعاً تغطى به الوجه الدينى للفلسفة، أى العقل الكلى المصدر الأساسى لكل قيمة. وفى المقابل كانت الفلسفات التجريبية، ـ خصوصاً لوك وهيوم ـ، والوضعية تشجب مثل هذا التوحيد وتؤكد على نزعة الفصل وتتشكك فى التأسيس وتتراوح بين محاولات الإبقاء على الطابع الوضعى البرجماطى للدين، وبين إلغائه بناء على عدم مشروعية التأسيس، وهى بذلك تتسق مع مقدماتها الأولى التى أعلنها لوك وهيوم، من بعد، من حيث أن كل المعارف ذات أصل تجريبى، وليس الدين، بالقطع، إلا واحداً من بين موضوعات التجربة، وهكذا تلتقى مع كانط فى تحديد إقامة الدين فى ميدان الأخلاق، ولو مؤقتاً، عند مل، ووضعه نهائياً بين الأقواس عند الوضعيين، ومع ذلك فلقد أجمع الجميع على عدم استخدامه، بعد ديكارت، ضامناً للحقيقة المطلقة، بل وزادوا على كانط التأكيد على عدم مشروعية استخدامه حتى كمجرد مصادرات للعقل العملى، ولكنه كممارسة يستطيع،ولو إلى حين، أن يسدى الكثير فى مجال الأخلاق، وهو المنحى الذى سيتخذه مل. فصل تام، إذن، بين الدين كمعتقد والدين كأساس أو حتى مجرد قواعد دائمة للسلوك، وهذا الفصل يتخذ أساسه الفلسفى من تقدم الواقع والتجربة على مجرد التصورات التى قد تتخذ فى الفلسفة المثالية طابعاً تأملياً، لاترنسندنتالياً نقدياً.

والآن، فمل بوصفه ممثلاً للتجريبية التقليدية والوضعية، هل يحاول القفز على المسألة الدينية بإنكار خضوعها، مسبقاً، لمعايير الفهم الظاهرى التى هى المعايير الأساسية التى تؤسس كل فلسفة ترنسندنتالية، مثالية أكانت أم تجريبية، بالمعنى الواسع للمصطلح؟ وهو إن كان، فى نهاية التحليل، يصل إلى موقف متشكك من الدين، فهل يتنكر لدوره وضعياً؟ وهذه مسألة لايمكن فهمها إلا إذا فهم الدين على أنه مجرد ثقافة، فنقد الدين لايعنى قطيعة مع الدين كحضارة وثقافة خاصة أو حتى مجرد تراث، أو على الأقل مكون تراثى إيجابى يعد من مصادر الخير الإنسانى إلى جانب منافسه التقليدى: العلم؟

ومل يصوغ الأسئلة بخصوص المسألة الدينية بكل الصيغ الممكنة السابقة، ويحاول تأسيس النتائج، ولكن المشكلة فى كل فلسفة لاتكمن فيما تبغى، بل فى الطريقة التى يصل بها هذا الاستنتاج إلى غايته، فيها. وتتوقف قيمة مثل هذه الطريقة على مسألتين: هل هى طريقة ملائمة للموضوع المعنى؟ وهل هى متسقة كمنهج، ذاتياً؟ ولكن يبقى السؤال الموضوعى الأهم، هنا، وهو: كيف يمكن تأسيس استمرار الأخلاق الدينية بعد اجتثاث أصلها الدينى؟ وهل يمكن التوفيق بين ما لا اعتقده، وما أراه خلقياً؟، ليس على مستوى المجال البيولوجى المحض، وهو مستوى الحياة المعتادة، بل على مستوى التأسيس الفلسفى العقلى؟

١ـ نقد اللاهـــوت:

(أ) فى «سيرته الذاتية» قدم مل نفسه على أنه واحد من الأمثلة القليلة فى بلده، من الذين لم ينتبذوا الاعتقاد الدينى، بل إنهم لم يعتنقوه أصلاً[١].(وهو، فى هذا الصدد، يعترف بالحاد أبيه.[٢] ومع ذلك، فلقد اعترى قناعاته الدينية بمرور السنين كثير من التغيير، فإذا كان اعتقاد والده بالمسيحية على حافة الانهيار حينما كان مل الشاب فى مراحل تعليمه الأولى، ـ وبذلك، كانت النزعة الخارقة للطبيعة Supernaturalism، قد استبعدت، تماماً، من برنامجه التربوى[٣] فقد اعتنق تعاليم بنتام Benthamأشد الاعتناق، وأخيراً كانت ديانة الإنسانية[٤].

ومع ذلك لم يتجنب مل الانغماس فى مسائل الدين فى سياق متابعة اهتماماته الرئيسية، وهى تنطوى على ثلاثة محاور رئيسية:

(١) الأخلاق النفعية.

(٢) الدفاع عن المبادئ الليبرالية فى مواجهة التقييدات التى تقيد المناقشة والجدل الحر.

(٣) واخيراً، تقويم الكيفية الخاصة (النوعية) بالتعليم الجامعى السائد.[٥]

وعلى ذلك فإن مساهمات مل فى فلسفة الدين، تمثل طبيعة عصر العقل فضلاً عن القرن الذى أدى إلى ميلاد الحركة الرومانتيكية، ولذلك نجد هيوم فى كل صفحة، وقليلاً ـ على الأقل،فى «ثلاث مقالات عن الدين» ـ ما نجد اثراً لكل من شليرماخر أو هيجل أو كوليردج أو نيومان Neoman.[٦]

أما هذه المساهمات الرئيسية، فتوجد فى «ثلاث مقالات فى الدين» المنشور فى عام ١٨٧٤ بواسطة هيلين تيلور، و «فحص فلسفة السير وليم هاملتون»، خاصة الفصل السابع، و «أوجست كونت والوضعية». ويظل العمل الأول ضمن هذه المساهمات هو بؤرة الاهتمام الفلسفى بالدين، وفيه يهاجم الأرثوذكسية على المستويات الابستمولوجية والأخلاقية[٧]. ولقد أدى نقده المرير للعقيدة الدينية فى «فحص فلسفة السير وليم هاملتون» إلى نشوب نزاع دام مع أعدائه القدامى فى الكنيسة الإنجليزية، ومن هنا تأتى أهمية هذا الكتاب، أى تقدير مكانة الدين فى الحياة الفردية والاجتماعية من خلال تقدير لإمكانية مصداقيته، فى حين أن الجوانب الاجتماعية والسياسية قد قبض عليها تماماً فى كتاباته: «أوجست كونت والوضعية» و«نفعية الدين». أما مقالاه: «الطبيعة» و «الألوهية» فلقد عالجا، بصورة مباشرة، مسألة «حقيقة» الدين أكثر من مجرد «نفعيته».[٨]

وإلى مدى أبعد، فإن السهم الأوفر من مقال «الألوهية» قد تم تكريسه للاهوت الطبيعى، وفيه يعالج: الأدلة التقليدية على وجود، وصفات الله، وكل الاعتبارات الخاصة بالوحى

والخلود. وفى هذا المقال يرى مل المعتقدات الدينية مجرد نظريات برهانية Theorems ويتساءل عن الأسس العقلية التى لها[٩] وهو، قبل ذلك، يناقش الاعتراضات الأساسية الابستمولوجية على اللاهوت الأرثوذكسى، فلقد بدت المسيحية فى نظر الفيلسوف لاتلوى على شىء إلا مجرد معتقدات إفتراضية Credenda Propositional لا يمكن لأى إنسان عاقل أن ينظر إليها على أنها ممكنة الإدراك.[١٠]

(ب) والأرثوذكسية التى يهاجمها مل تفترض قسمة فى اللاهوت إلى لاهوت طبيعى يتعامل مع ما يمكن تأسيسه عن الله من خلال ممارسة أو تدريب قوانا أو ملكاتنا المعرفية، وذلك من دون الإهابة بمساعدة إلهية، ولاهوت موحى يتعامل مع تلك الحقائق التى يفترض أنها من الممكن اكتسابها كنتيجة للوحى الإلهى. فأما قلب اللاهوت الطبيعى فهى البراهين على وجود الله الذى يتصور على أنه كلى القدرة، كلى العلم، كلى الخيرية. ولكن اللاهوت الطبيعى قد يطلق، أيضاً، مزاعم موحدة عن الطبيعة الإنسانية، والمصير الإنسانى...

فأما اللاهوت الموحى فى المسيحية، فيتضمن تعاليم مسيحية مسلماً بها، أو متلقاة، كالتعاليم المتعلقة بالتجسد، مثلاً. وهناك خط هام فى الأرثوذكسية المسيحية يعتقد بأن التعاليم الموحاة قد أمكن إيصالها من خلال وسائل فوق طبيعية (خارقة) بنبى أو أنبياء، ومن على شاكلتهم، أولئك الذين يبلغون هذه التعاليم إلى غيرهم.

ولقد اعتقد لوك Locke، مطوراً للخط الفكرى الموجود أساساً، ومن قبل، عند توما الأكوينى[١١]، بأننا نملك علة الاعتقاد بالحقائق الموحاة، بما أننا نمتلك علة الثقة بمفوضين Proposers مفترضين عن الحقيقة الموحاة، موثق تفويضهم الإلهى بآيات خارجية، وخاصة، المعجزات. وهذا الموقف هو خلاصة مقال هيوم «عن المعجزات»[١٢]. ولكن كلما كان اللاهوت الموحى موضع الاعتبار، نجد مل يضيق من وجهة النظر الهيومية عن المعجزات مجادلاً بأن «المعجزات لاتملك أى زعم، أيا كان، بأن طبيعة الوقائع التاريخية، فضلاً عن كونها ليست صحيحة، كلياً، ذات بداهات عن أى وحى[١٣]. فلا يجب، أن تساق المعجزات، بالضرورة، إذن، كتصديق Testimony لأن يكون هذا الكائن هو أيضاً، موحى ذاتياً Self-Revealing بطريقة خاصة للغاية[١٤]. ولسوف تتبدى هذه النقطة بصورة أكثر جلاء فى إطار نقد مل لدليل المعجزة، فيما بعد، فى إطار نقد الأدلة على وجود الله.

(جـ) **وجود الله:** إن التعاليم الأبوية التى جعلت مل بتمرد كل التمرد على «خالق الجحيم ذى القدرة الكلية». على حد تعبير كالفن، واعتناق مل فكرة: «أن أصل العالم والذات ينبغى أن يظل مجهولاً، لأنه يتجاوز تجربتنا، من ناحية، ولأن أية عبارة تطلق عن الأصول تولد دائماً سؤالاً آخر عمن خلق الله من ناحية أخرى». إن هذا وجد دعمه بمطالعات مل لكل من هيوم،

وكونت. وهو يعترف لأحد مراسليه، فى فترة الصبا بأنه يتفق تماماً مع برنامج كونت السلبى الذى يستبعد الله من الدين، وأنه يأمل أملاً قوياً فى التحقق النهائى لدين الإنسانية الوضعى.[١٥]

ومع ذلك فإن الأزمة الفكرية التى حلت به، دفعته إلى مراجعة مسألة الألوهية من موقف شخصى، وكان سان سيمون وكونت ذاته قد وصفا القرن التاسع عشر بأنه عصر الانتقال والنقد، العصر الذى تقوم فيه الآراء والمؤسسات المتعارضة جنباً إلى جنب، وقد تجد ما يبررها جزئياً. وكان كونت على استعداد كافٍ لأن يعقد مع الكاثوليكية صلحاً استراتيجياً، وذلك لتأمين الانتصار السريع الذى أحرزته المؤسسات الوضعية، غير أن مل احتج بأن هذه الحالة المختلطة تتسحب على المعتقدات انسحابها على المؤسسات، وأن الاستبعاد المتزمت للألوهية لم يأت فى الوقت المناسب، ولم يؤسس تأسيساً متيناً. وانتقد كونت لأنه أغلق المناقشة الفلسفية عن الله قبل الأوان، ولأنه لم يسمح بالحرية العقلية فى مثل هذه المسألة المتشعبة الجوانب[١٦]. ومنذ ذلك، فلقد أصبحت اهتمامات مل الدائمة أن يبحث إلى أى مدى يمكن لكل من المفكر الظاهرى والوضعى أن يبرر موقفه من اعتناق مفهوم عن الله، على الأقل خلال ذلك العصر الانتقالى الذى وصفه ماثيو آرنولد بدقة، بأنه يتسكع بين عالمين: أحدهما قد انقضى فعلاً،والآخر غير قادر على أن يولد[١٧]. وهو يتساءل الآن: هل يقتضى الوضع الحالى للبينة Evidence العقلية من المرء، وبصورة قاهرة، أن يرفض الله؟ وهذا هو الجانب المنطقى من مسألة الدين، لايكتمل إلا بسؤال آخر: هل الوضع الحالى للقوة الاجتماعية كفيل بالانتقال العملى المباشر إلى الدين الإنسانى الجديد؟ وهو الجانب العملى للمسألة[١٨]. ومل يفضُل كونت فى كونه لم يبدأ مباشرة من المسألة الأخيرة، لأنه قد أجاب عنها بالنفى، من جهة، ولأنه حاول، أيضاً، الإجابة بالنفى عن الأولى، فمسألة نهاية دين الله ليست منتهية كما ارتأها كونت، بل تتطلب التبرير المؤسس. فلامناص، إذن، من البدء من جديد، لا من مسألة نفى الدين بل من جهة عدم كفاية الأدلة على وجود الله. وهذه المسائل هى مقومات اللاهوت الطبيعى، فإذا لم يكن الوحى قد أتى، بشأن الدين، بشىء مقنع: فإذا كان المؤمنون قد يعتبرون وجود الله من قبيل الوحى Revealions أو حتى تكشفات أو إلهامات لرغباته، فإن هذا مما لا يعتبره غير المؤمنين كذلك. ولذلك فإن السؤال الذى يضطر المؤمنون وغير المؤمنين أن يتواجها بشأنه كان: ما إذا كان النظام الطبيعى بما يتضمن من آيات وعلامات يحمل درجة كافية من الاقناع على وجود هو نتيجة لخلق ذكى؟

واستنتاج مل الممكن توكيده: «إن الاتجاه العقلانى لذهن مفكر نحو ما هو فوق الطبيعى، سواء فى الدين الطبيعى أم فى الدين السماوى (دين الوحى)، هو موقف الشكية، بوصفها

متميزة من الاعتقادية من جهة، ومن الإلحادية، من جهة أخرى[١٩]. فمل يؤكد على وجوب رفض جميع أنواع الإنكار Denials الدوجماطية، ليس فقط فيما يتعلق بوجود الله، بل، أيضاً، فيما يتعلق بالأدلة على خلق ذكى. فأهم مهام الشاك فى نظره هى توضيح وتفسير المعتقدات الإيمانية من دون التوكيد على الحماقة والسخف العقلى الذى تنطوى عليه مثل هذه العقائد[٢٠]. فالجانب المنطقى عند مل، إذن، هو الأساس فى معالجة المسألة الدينية، من الناحية المنهجية، وهذا هو الذى يعطى المغزى والقيمة لفلسفته فى الدين وإن كان الجانب البرجماطى لها هو غاية هذا التأسيس، فلنبدأ، منهجياً، معه من فحص الأدلة على وجود الله.

١. الدليل الانطولوجى:

يتألف هذا الدليل، عن القديس أنسلم (١٠٣٣-١١٠٩) ـ وهو ما نص عليه ديكارت، فيما بعد ـ من النقاط التالية:

(أ) من الحق أنه يوجد إله، برغم أن الوسواس الخناس يقول فى قلبه: «لايوجد إله».[٢١]

(ب) إن الله لايمكنه أن يتصور على أنه غير موجود ـ فالله هو الذى لايتصور ما هو أعظم منه ـ وهو لايمكن تصوره «غير موجود».[٢٢]

(ج) كيف قال الأحمق فى قلبه ما لايمكن تصوره؟ فالشىء قد يتصور بطريقتين:

١. عندما تكون الكلمة الدالة عليه متصورة؛

٢. عندما يكون الشىء ذاته مفهوماً.

ومهما كان المدى الذى تصل إليه الكلمة، فإن الله لايتصور أنه غير موجود؛ فهو لايستطيع ذلك فى الواقع.[٢٣]

(د) ذلك أن الله هو ما لايمكن تصور ما هو أعظم منه، وكل من يفهم ذلك حق الفهم، سيفهم، بالتأكيد، أن هذا الكائن يوجد حق الوجود، ولايمكن حتى أن يتصور عدم وجوده فى التصور. وإذن، فكل من يفهم أن الله موجود هكذا، وجوداً حقيقياً، لايمكنه أن يتصور أنه لايوجد.[٢٤]

ومل يحتكم فى هذا الدليل إلى كل من هيوم وكانط الذى انتقد هذا الدليل فى «نقد العقل الخالص» كالتالى: «وأيا ما كانت المحمولات التى نفكر بها فى شىء... فلن نضيف شيئاً، على الأقل، إذ نبين أكثروأكثر أن هذا الشىء «يوجد». وإلا يمكن ألا يكون هو هو نفس الشىء، على الدقة، ما يوجد، بل شىء أكثر مما نعتقد فى التصور Concept، ولن يمكن، إذن، القول إن الموضوع الدقيق لتصورى «يوجد»، وإذا فكرنا فى شىء، فى كل ملمح للواقع باستثناء ملمح

واحد، فإن فقدان الواقع ليس مضافاً بواسطة قولى إن شيئاً ناقصاً «يوجد». وعلى الضد، إنه يوجد بنفس النقص الذى فكرت فيه به، وإلا فما يوجد قد لايكون شيئاً مختلفاً عما اعتقدت عندما فكرت فى كائن على أنه مجاوز للواقع، بلا أى نقص، فإن السؤال يظل هو ما إذا كان موجوداً أم لا».[٢٥]

ومل يحتكم، إذن وببساطة إلى تمييز كانط بين تصورنا عن شىء، وكون هذا الشىء مدركاً بالفعل. وهو لم يجادل بأن «الوجود» ليس صفة Property على الإطلاق، رغم أن هيوم وكانط كليهما جادل فى ذلك، وناقش المسألة من قبل. فأما سعادته فكانت للسماح بالتضاد الجلى بين «وجود موضوع ما» وكوننا نتخيل Imagining أنه يتجلى ويفصح عن ذاته[٢٦]. ولسوف يستفيد من هذا التمييز فى نقل «وجود الله» من مستوى «الاعتقاد» إلى مستوى «الأمل»، فيما بعد.

وهكذا كان بوسع مل أن يسخر من كل فلسفة مثالية على النمط الهيجلى الذى يربط روح العالم بالله؛ ففى كتابه «تاريخ الفلسفة» يفترض هيجل عدة مرات أن كل الفلسفة هى فلسفة «وحدة وجود» Pantheistic. وتصدق مثل هذه السخرية، أيضاً، على افتراض هيجل أن التاريخ والسيادة الفلسفية للتنظيمات والأنماط التى تنتجها، أو ما أسماه هيجل بـ «التاريخى المفهوم» Begriffene Geschichte يكونان (يشكلان) تذكر الروح المطلق، والواقع، والحقيقة واليقين، بحكمها،وبالتالى، معرفة روح الله ذاته. فمن دون مثل هذه المعرفة، كما يصف هيجل، فقد يستحيل الروح المطلق إلى روح لا حى، ووحيد.[٢٧]

ويبلغ الخلط الهيجلى مداه بين التصور والواقع، بتصوره أن وحى الروح - الذى هو العقل، أيضاً - هو نظام العالم، ومرحلته العليا هى الفكرة عن الله فى العالم، وذلك، فى نظره، هو تمثل الإلهى، (المطلق) أو «الدين» الذى يكتمل فى المعرفة الحقة بالله؛ فالمعرفة الحقة بالله هى المعرفة المطلقة[٢٨]. وفى مقدمة كتابه «فلسفة الدين» يلاحظ هيجل أن «الروح، بقدر ما هى روح الله، ليست روحاً خلف النجوم، خلف العالم، بل العكس، فالله حاضر، فى كل شىء حضوراً كلياً، ويوجد كروح فى كل الأرواح، فالله حى يعمل ويقضى باستمرار. فالدين هو نتاج الروح الإلهية، إنه ليس اكتشافاً للإنسان، بل عمل للسيرورة الإلهية، وخلق لها[٢٩]. يحتفظ مل، إذن، بالبعد الترنسندنتالى - بالمعنى الواسع فى مقابل البعد الباطن - النقدى فى مقابل كل الفلسفات التبريرية المتفائلة، بالإضافة إلى احتفاظه بالجانب الشكى التجريبى من هيوم والذى لم تفلح الفلسفة الكانطية فى الاحتفاظ به، وخاصة فى «نقد العقل العملى»، كما سيتجلى فيما بعد.

٢. دليل العلة الأولى:

« لكل شيء ـ لة»، هذا هو أصل الدليل العلى[٣٠]، والدليل من العلة الأولى بوجود التجربة الإنسانية، ومقدم كاستنتاج منها، ككل. إن كل شيء مما نعرفه ـ كما هو معتقد ـ له علة، ويدين بوجوده لهذه العلة. فماذا عسى أن تكون علة وجود هذا العالم الذى ليس إلا تجميعاً من كل ما نعرف، يدين لها بوجوده؟[٣١] ومل يضع الدليل وينتقده على الطريقة الهيومية بصورة دقيقة وإلى حد الانطباق التام، ويستأنف الدليل سيرورته: فألا يجب أن يكون للجماع الكامل علة واحدة؟ أو يمكن أن يكون لكل عضو فيه علة مختلفة؟ كما كتب هيوم: «ألم أبين لكم أن الأسباب الخاصة (العلل) بكل فرد فى جماع العشرين جزءاً من المادة، فأرانى اعتقد بأن هذا شيء لايقبله العقل، وهل لك أن تسألنى، من بعد، عن علة العشرين ككل؟ إن هذا يجد تفسيره، كافياً، فى تفسيره علة الأجزاء».[٣٢]

وتأسيساً على نزعته الظاهرية يؤكد مل «إن حقيقة التجربة، إذا تم التعبير عنها بصدق، لاتنقلب إلى شيء مما نعرف أنه يشتق وجوده من علة، بل فقط، كل حدث أو تغير... والمتغيرات هى نتائج لتغيرات سابقة، أما الموجودات السائدة، بقدر ما نعرف، فليست نتائج على الإطلاق. ومن الحق أننا نعتاد على الكلام، ليس فقط عن الأحداث، بل عن الموضوعات، أيضاً، بأنها منتجة بواسطة علل، كما ينتج الماء من اتحاد الهيدروجين والأكسجين. ولكننا نقصد من ذلك فقط: إنها عندما تبدأ فى الوجود، فإن بدايتها هى نتيجة لعلة. ولكن بدءها فى الموجود ليس موضوعا بل حدث»[٣٣] ومل لاينازع فى الاعتراض الذى يقول إن علة الشيء ذاته هى علة بدء شيء فى الوجود.. والأهم هو أن ذلك لايصدق على الثوابت فى الطبيعة (الصفات والجواهر) ـ هذا فى مدى المعرفة الإنسانية ـ إذ أن هذه ليست لها علل، رغم أنها هى ذاتها أسباب أو أسباب مجتمعة Con-causes لكل شيء يحدث. ويرتب مل على ذلك، أن التجربة لاتقدم أية أدلة ولا حتى تشكيكات (تشابهات) Analogies لتبرير توسيعنا إلى حد الثابت، بصورة ظاهرة ـ توسيعنا للتعميم المؤسس، فقط، على مجرد ملاحظتنا لما هو متغير.. فالتعليل، من واقع التجربة، لايمكن أن يمتد بمشروعية إلى جماع الكون المادى نفسه، بل فقط إلى ظواهره المتغيرة. ولكن ما هى العلل؟ إن علة كل تغير هو تغير سابق، وهذا لايمكن إلا أن يكون كذلك، إذ لو لم يكن هناك، جدلاً، أى مقدم جديد، لما كان هناك تال جديد، أيضاً. مع التأكيد على أنه، بناء على أن ذلك لاينطبق إلا فى مجال المتغير فقط، لايصدق إلا على ما له بداية فى الزمان فقط، ولذلك فالعلل محدودة، وبالتالى فالنتائج محدودة، أيضاً وبنفس النسبة.

والنتيجة الأساسية من هذا الجدل هى أن الماهية العميقة للتعليل، كما يوجد فى داخل حدود معرفتنا، لاتتسق مع العلة الأولى[٣٤]. ولذلك فالألوهية، بقدر ما هى مؤسسة على

ضرورة العلة الأولى، لاتجد دعماً من التجربة[٣٥]: إذ ليس هناك من حاجة إلى علة لوجود ذلك الذى ليس له بداية. وكل من المادة والقوة (أيا ما كانت النظرية الميتافيزيقية التى تقدم الواحدة أو الأخرى) لاتمتلك، فى مدى تجربتنا، أية بداية، حتى مما يمكن تسميتها بـ «الذهن». إن الظواهر أو المتغيرات فى الكون تمتلك، فى الحقيقة، بداية وعلة، ولكن علتها سابقة دائماً على كل تغير، ولا حتى المتشابهات للتجربة تعطينا علة لأن نتوقع، من مجرد حدوث التغيرات، أننا إذا اقتفينا أثر السلاسل بأبعد ما يمكن، فإننا سنصل، حتماً، إلى المشيئة الأصلية Primaeval Volition الأولى. وهكذا، فإن العالم، بمجرد وجوده، ليس حاملاً شهادته على إله.[٣٦]

والنسخة الهيومية للدليل، هى: «ولكن قد يعترض معترض: «لا أعنى أن لكل شىء سبباً (علة)، بل أعنى أن كل شىء «عدا الله» له علة». ولكن لماذا نتوقف عند هذه النقطة بالذات؟ فإذا كان لنا أن نتوقف عند حد، فلماذا لانتوقف عن الكون ذاته؟ عند الحد الذى معه، على الأقل، تكون لنا عنه بعض التجربة وبعض المعرفة، «فإذا توقفنا، ولم نواصل بعد، فلماذا نذهب بعيداً؟ ولماذا لانتوقف عند العالم المادى؟ وكيف نقنع أنفسنا بلا أن نتقدم إلى ما لانهاية؟ وبعد كل هذا، فما هى القناعة التى توجد فى ذلك التقدم اللانهائى؟... وإذا كان العالم المادى يتأسس على عالم مثالى مشابه، فإن هذا العالم الأخير يجب أن يتأسس على عالم آخر، وهلم جرا، بلا نهاية. إذن فقد يكون من الأفضل عدم الذهاب إلى ما يتجاوز حدود العالم المادى الحاضر. وبافتراض أنه يحتوى على مبدأ نظامه فى داخل ذاته، فإننا، فى الواقع، نعطى التأكيد بأنه هو الله؛ وكلما وصلنا إلى ذلك الوجود الإلهى، كان ذلك أفضل، وعندما نخطو خطوة واحدة فيما وراء النظام الدنيوى، فإننا نثير، فقط، نزوة فضولية مستحيل أن ترضى، إطلاقاً».[٣٧] وهكذا يلتقى مل بهيوم فى آخر المطاف. فإذا كانت مقدمة البرهان هى أن لكل شىء علة، فإنها تقف ضد العلة الأولى أكثر مما تقف جانبها، حيث إنها تتطلب، أيضاً، علة أولى؛ فقد لايكون هناك مبرر لوجود العناصر الإساسية للطبيعة، فى مقابل تأليفاتها المتغيرة، بلا علة.[٣٨]

وكما أوضح كانط « فإن مبدأ العلية ليس له من معنى ولا معيار لتطبيقه يتسم بالأمان التام ما لم يكن فى العالم المحسوس فقط. ولكن فى الدليل الكوسمولوجى، فإنه، على الدقة، يوجد من أجل تمكيننا من التقدم إلى العالم الحسى، وهو إذ ذاك يستخدم»[٣٩]. وهكذا ليست هناك حاجة، فيما يقول ريشنباخ H. Reichenbach إلى حدث أول؛ إذ أننا نستطيع أن نتخيل أن كل حدث كان مسبوقاً بحدث قبله، وأن ليس للزمان بداية. إن لانهائية الزمان فى كلا الاتجاهين لا تقدم أى صعوبات للفهم. فنحن نعرف أن سلاسل الأعداد - فى خط الأعداد - ليس لها نهاية، إذ لكل عدد عدد أكبر منه، وإذا أضفنا إلى ذلك الأعداد السالبة - فى الطرف

المقابل فإن سلاسل الأعداد ليس لها بداية، على الإطلاق، إذ لكل عدد، عدد أصغر منه. ولقد عولجت السلاسل اللامتناهية فى بدايتها ونهايتها بنجاح فى الرياضيات بلا أدنى مفارقة. والاعتراض بوجوب حدث أول، أى بداية للزمان هو اتجاه خاص بكل ذهن غير مدرب. فالمنطق لايخبرنا بأى شىء عن بنية الزمان. وهو، مع ذلك، يقدم وسائل معالجة السلاسل اللامتناهية بلا بداية ولانهاية، على السواء».[٤٠]

٣ـ دليل الاتفاق العام:

يرى مل أن الدليل ابتداء من الإجماع العام General concent للبشر لايحمل أى مغزى فلسفى. وهو لايعتقد بمبدأ القبول أو الاتفاق agreement حيث أنه بمجرد ما يتعرض لأدوات الفحص فإن ما يبدو على أنه موضوع اعتقاد يختلف من مجتمع إلى آخر، وفى حالة المجتمعات البدائية توجد سلاسل من الخرافات ليس لأحد من العقلانيين أن يتحمل مسئوليتها[٤١]. ومهما يكن، فإن هذا الدليل لايعدو أن يكون مجرد مبدأ هزيل من طراز شعبى، عامى Vulgar petitio principii؛ إذ يفترض إما أن وجود معتقد ما فى الذهن الإنسانى هو الدليل على وجود الله، فقط لأن الله لايعذب مخلوقاته بتضليلهم، أو أن هذا الاعتقاد يوجد، فقط، لأن البينة التى يستند إليها جيدة Good؛ والبديل الأول يسلم بالمسألة جدلاً؛ إذ يفترض وجود ما يشرع، هو، فى البرهنة على وجوده، فأما الأخير فيرتد بنا خلفا؛ حيث السؤال عما إذا كانت البداهة (البينة)، هى، فى الحقيقة، بداهة جيدة.[٤٢]

٤ـ دليل الوحى والمعجزات:

فى مقال «الألوهية» يطرح مل هذا التساؤل: «هل يمكن لأية بداهة أن تكفى للبرهنة على الوحى الإلهى؟ وما الطبيعة والحد اللذان يجب أن تكون هذه البداهة عليهما؟[٤٣] ولقد نبذ مل جميع الإلهامات Revealations الباطنية، زاعماً أنهم يمكن أن يكونوا ذوات أصالة ذاتية Self-authenticating، فقط، فيما يتعلق بطبيعتهم الخلقية، ولذلك فإن أكثر الإلهامات الخلقية قابلية للإدراك والتصور ربما يكون غير كاف لدعم مصداقية أو أصالة Authenticity الوحى. وهكذا فلقد استمر فى جدله: «فالوحى، بذلك، لايمكن البرهنة على كونه إلهياً إلا ببينة خارجية أو بمدد وعون من الوقائع فوق الطبيعية. فنحن مضطرون لاعتبار ما إذا كان من الممكن البرهنة على مثل هذه الوقائع، وإذا كان ذلك كذلك، فأية بينة مطلوبة للبرهنة عليها؟[٤٤]

والحالات الأكثر وضوحاً والمتعلقة بالوحى الخارجى هى المعجزات. ومل يقترب هنا من المسألة، كعادته، عن طريق مناقشة هيوم الشهيرة. (وفى «المنطق» III,25,2 نشأت المشكلة

بمناسبة الاستقراء، وفى «الألوهية» كانت بمناسبة البرهنة على وجود الله). وهو فى مقاله الأخير يتساءل: «ما إذا يمكن اعتبار ما يوصف على أنه بداهة أو بينة على المعجزة (أى حدث معجز يعزى إلى علة فوق ومضادة لقوانين الطبيعة)؟ وهل يمكن أن توجد بينة كافية على حدوث المعجزات؟ إذا كانت هناك علل مستقلة للاعتقاد بوجود كائن فوق طبيعى؟ ويعتقد مل: «إنه من المستحيل، بداهة، التأكيد على أنه إذا كان هناك واقع فوق طبيعى حادث بالفعل، إذن فإن البرهنة على حدوثه مما لايمكن إدراكه بالملكات الإنسانية. وهذا مما يمكن البرهنة عليه ببداهة أحاسسنا كما يمكن البرهنة على الأشياء الأخرى».[٤٥]

وينتهى مل، فى الحقيقة، بأنه الآن - ١٨٧٠، فى المرحلة الحالية من تطور العلم - ليست هناك بينة يمكن تخيلها كافية لدعم الاعتقاد بأن المعجزات قد حدثت فعلاً، وبأن الفرضيات البديلة لن تكون، أبداً، أكثر من مجرد احتمالية وهى أن البينة testimony خاطئة، مزيفة، مزورة... إلخ، أو أن الظاهرة يمكن تفسيرها فى حدود ما هو حاضر غير معروف، أى القوانين الأكثر بعداً (القصوى) للطبيعة. ولقد وصل مل إلى استنتاج ينطوى على مفارقة بصورة قوية وهو: إنه قد تكون هناك أحداث إعجازية، فعلاً، وأنه لن يكون لدينا أسس كافية لقبول مثل هذه الأحداث، بما هى كذلك. ولكن النقطة الحاسمة فى حجته هى: إن سمة سيادة القانون Law-governed Character فى الكون قد تم تأسيسها.[٤٦]

يؤكد ومل، طبقاً لهذه السمة، على أن حدثاً ما لايوصف بكونه معجزاً مهما كانت درجة غرابته، إذا أمكن أن يحدث إذا تكررت نفس مجموعة الظروف التى أدت إليه من قبل. ولذلك فمن أجل تأسيس معجزة، فيجب أن يحدث حدث من دون أن يكون مسبوقاً بمجموعة الظروف التى تكفى لجعله حادثاً مرة أخرى. واختبار معجزة ما هو: هل سيعود حدث للظهور عندما تتوافر ظروف أدت إليه من قبل؟ فإذا كان، وإلا فالحدث معجزة. وحتى فى هذه الحالة، فإننا، بالقطع، لا نكون على يقين من أن الحدث كان معجزة بهذا المعنى؛ فلانكاد نعرف، بالقطع، أنه إذا قدر لهذه الظروف ذاتها أن تعاد، فإن «المعجزة» قد لاتعود؛ وعلى الأفضل، فإن ما نستطيعه، فقط، هو أنه عندما تكون نفس الظروف أبعد، كما نعرفها، (وعندما نفسر، فقط، هذه الظروف التى نعتقد أو نعرف أو علمنا أنها متعلقة علياً بالحدث، فإننا فى حاجة إلى إضافة هذا التحوط، وإلا فإن الظروف المتضمنة قد تمتد لتغطى الحالة الكاملة للكون، الذى لا يمكنه، بالطبع، إعادة نفسه)، فإن الحدث المعجز المزعوم لا يكون قد حدث، ولكن هناك ظروف أخرى لم تحدث لنا لتقديرها كما لم تكن متعلقة علياً، وإذا أضيف إلى الظروف أنها تتكرر، فإن الحدث قد يعود للحدوث».

والسؤال الآن هو: هل تعتبر بعض الأحداث معجزات، أى تدخل من الله؟ لقد أكد هيوم

فى مقاله الشهير «عن المعجزات» بأن مرشدنا الوحيد لتقرير قيمة احتمالية هذه الأحداث المزعومة هو كلية أو مجموع تجربتنا للنظام الموجود للطبيعة. وكتب هيوم: «ليست هناك بينة No testimony كافية لتأسيس معجزة من دون أن تكون من ذلك النوع الذى كذبه أو بطلانه أكثر إعجازاً من الواقعة الذى يجتهد ويناضل من أجل تأسيسها». وبمقتضى كل معجزة تم تسجيلها فإن الأكثر اتساقاً مع سياق تجربتنا الاعتقادية، فإنها لم تحدث. إن الناس قد يضللون (أو حتى يكذبون)، بالشائعات المنتشرة ويبالغون فيها وتتراكم على مدى شاسع حتى عندما تنتشر على مسافة صغيرة من مصدرها، فالناس قد يعتقدون بأى شىء ويذيعونه على أنه صحيح عندما يكون شيئاً «يرغبون» فى الاعتقاد به وهم مشروطون، بقوة، بالفعل، نحو الاعتقاد. وهذه هى كل الوقائع المعروفة جيداً لكل منا، ولاتتطلب أى معجزات من جانبنا للاعتقاد بها، ونحن على علم بكل هذه الأشياء فى تجربتنا اليومية، ومعظم المعجزات قد أخبر بها أناس فى سالف الأزمان لانستطيع أن نفحص حكاياتهم، وكانوا، فضلاً عن ذلك غير مدربين ill-trained على النقل الدقيق لما رأوه، وكانوا يرغبون ويتمنون، فى العادة، حدوث المعجزات؛ والرغبة هى أم الاعتقاد، وحتى لو كانت المعجزة مشهودة ومدعومة من قبل أناس كثر، كما كانت الحال مع فاتيما Fatima، فإن علة شكنا فيها أعظم من علة اعتقادنا بها من حيث أننا نعرف ماذا كان قد حدث فى الطبيعة، من أجل تفسيره - الآن - على أنه حقيقى... وهكذا، فإن كل الأحداث التى قيل أو نقل أنها معجزات لا «تدل» على صحتها من جهة طريقة النقل: فليس لدينا دليل حاسم على أن ذلك قد حدث؛ والعكس صحيح.[٤٧]

وسمت النقد التاريخى الذى ساد خلال عصر التنوير الأول وخاصة عند فولتير يتبدى جلياً فى مقال «الألوهية»؛ إذ يمتد شكه ليطال حتى حقيقة المسيح كما هو معروض فى الأناجيل؛ فيرى أنه ليس شخصاً تاريخياً. ويتعجب من الغلو فى الإضافات على هذه الحقيقة المزعومة من قبل خلفائه واتباعه؛ بما يكفى لحشر حشود من المعجزات عنوة، وهى معجزات مظنونة للمسيح. ويتساءل: من من تلاميذه أو أنصاره (الحواريين المهديين) كان أقدر على التقول على المسيح أو تخيل الحياة والشخصية الموحاة فى الأناجيل؟ ومل إذ يستبعد صيادى المصلى Galilee والقديس بولس، بحكم ما هو معروف عنه من مزاج تقوى... يعتقد أن تلميذاً غير معروف قد قام بحشر interpolated - فى الأجزاء الغامضة (الصوفية) من انجيل يوحنا - المادة المنقولة عن فيلون Philo والأفلاطونيين الإسكندريين، على لسان المخلص Saviour فى أحاديث مطولة عن نفسه، ولايقل عن ذلك ما هو محتشد فى الأناجيل الأخرى، رغم أنه من المزعوم نشرها فى مناسبات ذات أهمية عمقى، وعندما يكون كل اتباعه الرئيسيين حاضرين، أى الأكثر ذيوعاً وسيادة فى العشاء الأخير. والشرق متهم، من مل، بوفرة رجاله الذين كانوا قادرين على سرقة أى كمية من هذه الأقوال وخاصة الشرقيين الغنوصيين، من

بعد... وبرغم هذا التصور الشكى العقلانى تبقى، فى نظر مل، إمكانية أن المسيح كان فى الواقع ما افترضه عن ذاته أنه كذلك ـ ليس إلهاً، لأنه لم يطلق أبداً هذا الزعم البسيط بأنه يمتلك هذه الطبيعة (اللاهوتية)، ومن المحتمل أن يكون هذا الزعم أشيع عنه كمجدف، كما يتبدى من الناس الذين أدانوه ـ بل هو إنسان يحمل تفويضاً خاصاً معبراً وفريداً من الله لقيادة البشر إلى الحق والفضيلة ـ انظر المفارقة فى حديث مل عن المسيح وعلاقته بالله، حيث يتبدى، هنا، كإنسان مؤمن موحد باله مفارق![٤٨]

ومهما يكن من أهمية هذا النقد التاريخى للدليل من الوحى والمعجزات فإن نقده باسم سمة سيادة القانون فى الطبيعة هو الأهم من الناحية الفلسفية والتحليل العقلى، ومن هنا يتطلب تعليقاً خاصاً، نظراً لأن هذه السمة تتأسس فقط بواسطة مبدأ علىّ بوصفه مبدأ تأليفياً قبلياً.

ولقد أنكر مل أن ذلك كذلك، ومع ذلك فشل فى الإدلاء بمبررات أو أسباب صحيحة مقبولة للاعتقاد بكلية universality العلية. ويجب التأكيد على أن معرفتنا بالقوانين العلية محدودة للغاية، ولأننا نجهل هذه القوانين المتعددة، حتى لو كانت هناك قوانين حاكمة على كل الظواهر، فإن أعظم درجات الزعم لا تخرج عن مستوى الاحتمال بأن يكون هذا الكون محكوماً بسيادة القانون، وإذ ذاك فكل حدث، وكل ظاهرة إن هى إلا نتيجة عملية لقانون علىّ. ولكن الاحتمالية لاتحتاج فى أفضل الأحوال أن تكون من درجات عُلى.

وكان مل يحاول تبرير المبدأ العلى من خلال الاستقراء induction وذلك بطريق العد أو السرد enumeration. وهكذا فلن نستطيع قبول هذا التبرير إلا لكى نبقى فى داخل حدود التجربة الإنسانية، وليس فى الأجزاء القصوى من الكون. وفضلاً عن ذلك، وكما تشير ملاحظات مل، فقد يكون هناك شىء ما غير متسق، بصورة أساسية، مع المنطق الاستقرائى الذى يتضمن نتائج خاطئة يسلم بها بهذه الطريقة، أى أنه إذا حدثت معجزات واقعية، وكانت معتمدة من شهادة العيان، وبدعم التصديق، فإنها لابد من نبذها على أنها ليست معجزات واقعية.

إن حساب الاحتمالات مثلما أوضحه مل تشوبه الشبهات ويثير الشكوك، بوضوح جلى، متى تحول إلى حساب لا احتمالى، ومضاد لقوة البينة (أياً كانت بداهتها)، بينة (بداهة) أن الأحداث غير الشبيهة بالقانون non-law-like، تحدث، سواء أكانت مثل هذه الأحداث تحدث أم لا. وحتى هذه الأيام فليس القول أو افتراض أن الظواهر تحدث على نحو مضاد لكل القوانين العلية، محصناً ضد التساؤل والتشكك. ومن اليسير تصور بعض الأبحاث التى تأتى لتبرير النتيجة التى مؤداها أن بعض الظواهر ليست خاضعة للقوانين العلية الطبيعية،وبذلك، فهى بلا

أسباب أو نتائج لأسباب فوق طبيعية ـ قارن نتائج مبدأ اللاتحدد لهيزنبرج فى هذا السياق ـ ومن الصعب، مع ذلك، أن نرى ما يمكن أن تحمله البداهة الإضافية من حسم ما إذا لم تكن الظواهر ذات علة أم كانت نواتج لعلل فوق طبيعية. إن هذه الواقعة، وحدها، قد تجعل أية محاولة للبرهنة على وجود الله ابتداء من حدوث معجزة، هى محاولة فاشلة أو غير ممكنة النجاح إذا لم يكن ذلك مؤسساً على أن المبدأ العلى كان «حقيقة تأليفية قبلية»، وحتى لو حدث هذا، فإن الاعتراض بعدم وجود حدوث إعجازى يمكنه أن يكون معجزاً بما يكفى لارساء الأساس من أجل تسمية علته بـ «الله»ـ إن هذا الاعتراض قد يكون مفنداً للزعم من أساسه.[٤٩]

وبغض النظر عن مسألة كون المبدأ العلى حقيقة «تأليفية قبلية»، فإن سمة سيادة القانون بقدر ما تدعم الاعتراض على أهلية دليل المعجزة، فإن الفرض المقابل، أى عدم سيادة القانون وكلية تطبيقه، تدعمه، أيضاً وبنفس الدرجة: فكلية العلية تفند الحدوث المعجز، من حيث المبدأ، إذ تقاوم مجرد افتراضه، ولكن عدم سيادته، رغم أنه يسمح لإمكانية الحدوث الخارق للقانون بالمرور، إلا أنه لايجعل إمكانية مشروعية أن يسمى الخارق (الشاذ عن القانون) معجزاً، إذا ما كانت إمكانية عدم الخضوع الكلى لمبدأ العلية حقيقة واقعة؛ فلا يمكن، مثلاً، أن يعد سلوك الإلكترونات حول نواة الذرة، وعدم القدرة على التحديد الدقيق لسرعتها وموضعها فى نفس الوقت ـ وهو ما لا يخضع للعلية بالمعنى التقليدى ـ سلوكاً معجزاً، لمجرد افتقارنا إلى صياغة القوانين التى تحكمها فضلاً عن طريقة ذلك تكنيكياً. ولذلك فإن المصادفة التى كانت تقف فى الماضى دليلاً، ولو كان احتمالياً، على إمكانية حدوث المعجزات، أصبحت الآن تمنع مجرد افتراض مثل هذا الحدوث؛ فالحدث المعجز قد يفسر بالخضوع إلى قوانين قد لانتمكن الآن من معرفتها وليست، الآن، فى حدود تجربتنا الإنسانية ـ التى ليس لها، فى كل مرحلة تاريخية، مفهوم محدد، سلفا، بل تتسع بقدر طاقات البشر ووصولهم إلى إمكانيات أعظم فى مجالات المعرفة النظرية والعملية، إذن، فلا يجب الإهابة، بأى درجة، بسمة سيادة القانون هذه لدعم الاعتراض على إمكانية الحدوث المعجز؛ فليس للقانون معنى واحد ينطبق على جميع الظواهر بنفس الدرجة، ولذلك فلم يكن مل على حق فى التمسك بهذه الحجة لدعم موقفه، هنا.

وكذلك فإن مناقشة مل لبداهة المعجزات، حينما تكون هناك أسس مستقلة للاعتقاد بوجود الله، غير كافية، بنفس الدرجة. فلقد أطلق الزعم بأنه يجب حتى، فى هذه الحالة، أيضاً، انتباذ البداهة بوصفها غير كافية، بادئاً نقاشه ابتداء من معرفتنا بطريقة الله فى حكم العالم، أعنى حكم الله للعالم خلال قوانين عامة. وهذا هو علة النزاع المستمر بين مل والمؤلهين Theists، ومهما يكن من أمر هذا النزاع، فإن دليل مل، هنا، هو مبدأ ضئيل Petitio principiiوبسيط.[٥٠]

٥ـ دليل التصميم (الدليل الغائى):

يؤكد مل بأن الدليل على وجود الله إذا أراد أن يكون علمياً، على الحقيقة، فيجب أن يكون كذلك انطلاقاً من علامات ظاهرة لتصميم الطبيعة. وما يجعل مثل هذا البرهان علمياً هو كونه «مؤسساً، بالكامل، على التجربة»[٥١]. ورغم أن مل قد فسر فى الفصل الثانى عشر من كتاب «هاملتون» Hamilton الدليل من التصميم على أنه دليل من التماثل analogy (المؤسس على المماثلة والتشابه النسبى والمقارنة)، فقد زعم فى مقال «الألوهية» أنه يمكن أن يكون أفضل من هذا إلى درجات أبعد، أى دليلاً استقرائياً مؤسساً على منهج الاتفاق Agree-ment. ويمكن صياغة هذا الدليل، على مرحلتين، كالتالى:

١ ـ تجد وقائع مصطنعة Artifacts (كالآلات)، وأشياء طبيعية (كالحيوانات وأعضائها) مما تتشابه فى كونها ذات أجزاء تتحو إلى أداء غاية معينة، ما. وهذا التشابه، بالإضافة إلى حقيقة كون الوقائع المصطنعة ذات علة غائية متماثلة، يوفر الدليل القوى لتسليم مضمون بأن الأشياء الطبيعية (المشابهة لها) ذات علة متماثلة، ومن ثم فإن هذه الأشياء قد انتجت، أيضاً، بواسطة مصمم ذكى،وهكذا يمكننا، من ثم، الاستدلال بأن هذه الأشياء منتجات لتصميم ذكى، حقاً، أى بواسطة علة غائية، سابقة عليها.

٢ ـ إن هذه الأشياء الوثيقة الصلة معاً، فى الطبيعة تتجاوز، إلى أبعد حد، قدرات الإنسان لدرجة يجب معها أن تكون قد انتجت بواسطة الله.

وفى تقويم الدليل، يميز مل تمييزاً مهماً بين مجرد الدليل من التشابه، والدليل الاستقرائى الحقيقى. وهو يقول إن كليهما «يجادل بأن شيئاً ما معروفاً بأنه يشبه آخر فى ظروف معينة... سوف يشبهه فى ظرف آخر[٥٢]. والمسألة هى: إذا كان (X)، (Y) يشبه أحدهما الآخر فى الصفات P1.....Pn، وكان (X) له صفه أكثر وهى Pn+1، إذن فإن هذه الوقائع تشكل الدليل على قضية أن (Y) يشبه (X) فى هذه الصفة الأخيرة Pn + 1. وفى الدليل الاستقرائى يفترض مل أن البداهة مقدمة من أجل ما يسميه بالأطروحة الارتباطية Connectivity، أى أن Pn + 1 تعتمد على، أو مرتبطة، بطريقة أخرى بـ P1 ..... Pn. ولكن من مجرد دليل التماثل (التشابه)، فإن البداهة (البينة) لاتدعم مثل هذه الأطروحة. فدليل التماثل، إذن، ليس حاسماً؛ إذ أن تشابه شيئين فى جوانب عديدة لايثبت بذاته أنهما سوف يتشابهان فى جوانب أخرى لم تفحص بعد. وحتى لو كان ذلك كذلك، فإن هذا لايعنى أن دليل التماثل قد أثبته. فقط، فإن البحث فى الشيئين هو ما سوف يمكننا من اكتشاف ما إذا كانا متشابهين فى جانب جديد، من عدمه[٥٣]. إن هذا الدليل قد يكون، إذن، أكثر ضعفاً، وعلى كل حال، فإن قوته تعتمد على ما إذا كانت نقاط التشابه بين (X)، (Y) متعددة، وكانت نقاط الاختلاف قليلة.[٥٤]

وكما هو جلى، فإن الدليل من علامات التصميم هو مجرد دليل من التشابه، إذ لاشىء يفترض حول الارتباط بين خاصية كون الشىء انتاجاً لتصميم ذكى، وخاصية تشابه الوقائع الاصطناعية والأشياء الطبيعية. فالاستدلال على التصميم الذكى قد يكون استدلالاً زائداً Superfelous لاينتج، بالضرورة، من مقدمات مناسبة. وهذه هى دائماً مشكلة أدلة العلة الغائية، فهى أدلة تحكمية أكثر من كونها تعتمد الصدق المنطقى غاية لها. ولسوف يتضح هذا بصورة أجلى فى السياق التالى. ولكن، فيما يعتقد مل، فإن هناك نسخة أكثر قوة للدليل المستقر بصورة صحيحة، إذ يعتمد على بداهة أن الصفة أو الخاصية المعنية Property أى خاصية امتلاك أجزاء تنحو نحو أداء Conspiring غاية خاصة، تمتلك ارتباطاً حقيقياً بأصل ذكـــى»[٥٥] ولايكاد يبين لنا مل، بصورة جلية، ما هو هذا الارتباط، ولكنه يضع فى حسابه، بالقطع، ارتباطاً علياً.

فالوقائع الاصطناعية، كالآلات، تمتلك خاصية امتلاك أجزاء تنحو نحو غاية معينة، لأنها صممت بحيث تترسم هذه الأجزاء هذه الغاية، وإذا ضربنا مثال بالى Paley المفـضل: ان الساعة ذات الأجزاء تترسم غاية معينة، وهى بيان الوقت وتحديده، وهى تمتلك هذه الأجزاء لأنها صممت لبيان وتحديد الوقت. وقصارى القول هو أن الدليل بأن الأشياء الطبيعية تشبه الحيوانات وأعضائها فى كونهما إنتاجين لتصميم عاقل، - إن هذا الدليل متاح، ولكن ليس ابتداء من حقيقة كون هذه الأشياء مماثلة للوقائع المصطنعة التى تمتلك أجزاء تترسم غاية والتى أنتجها تصميم ذكى، فقط، بل أيضاً، بواسطة حقيقة أن الاعتبار الذى تشبه به الأشياء الطبيعية الوقائع المصطنعة هو الخاصية - أى خاصية امتلاك أجزاء تنحو نحو غاية - التى تمتلكها الوقائع المصطنعة لأنها قد تم تصميمها بهذا النحو لأداء الغاية معينة.

ومل يتقدم لإيضاح مسألة التصميم بالإحالة إلى مثال العين، وهو المثال الآخر الذى استخدمه بالى. والاعتبارات التى ساقها قد قصد منها دعم الزعم بأن العين صممت لتكون ذات أعضاء تنحو نحو غاية. والاعتبار الأول هو أن المنظور المعنى الذى منه ينظر إلى عناصر تكوين العين وترتيب هذه العناصر معاً، على أنها متشابهات، هو من أجل تمكينهم الحيوان من الرؤية. فأما الاعتبار الثانى فهو أن العدد الهائل لنماذج العيون هو دليل بديهى على أن الترتيب الخاص لأجزائهم لايمكنه أن يكون إنتاجاً للصدفة، بل عن علة مشتركة. وأما الاعتبار الأخير، فهو: بما أن عناصر (العيون) تتفق فى ظرف واحد لتنحو نحو إنتاج الرؤية[٥٦]، فإن العلة المعنية يجب أن تكون مرتبطة، بطريقة مناسبة، بالرؤية. وهذه النقطة الأخيرة، فيما يفترض مل، هى أقصى درجة يمكن أن يوصلنا إليها الاستقراء - والتكملة الطبيعية للدليل. فيما يكتب مل - كما يلى:

« إن الرؤية، بوصفها واقعة ليست سابقة على وضع البنية العضوية للعين بل نتيجة (تالية) عليها، يمكنها فقط أن ترتبط بإنتاج هذه البنية فى طبيعة علة غائية، وليست كافية، أى أن الرؤية ليست هى، بل مجرد فكرة سابقة عليها، عنها، هى ما يجب أن تكون هى تلك العلة الكافية .ولكن هذا، تواً، هو ما يسم الأصل بأنه منبثق عن إرادة عاقلة[٥٧]. ومل يصل إلى هذه النتيجة بضمان قوانين الاستقراء، حيث استدل على أن تأليف عناصر العين، (مثلاً)، معاً لإنتاج الرؤية، كان علة مألوفة بالنسبة لهذه العناصر، ومشتركة، أيضاً، ألا وهى العلة الغائية لا العلة الكافية؛ والطريقة الوحيدة التى تنقلب فيها العلة الغائية إلى علة كافية هى أن تكون «فكرة» سابقة عن النتيجة هى العلة الكافية، وكانت هى الأصل المريد الذكى.[٥٨]

وبتقديم ملاحظات مل السابقة عما يشكل دليلاً استقرائياً على وجود مصمم ذكى، يمكن للمرء أن يتوقع أن تأخذ الاعتبارات عن العين الصورة التالية : أفرض جدلاً: (١) أن العين ذات أجزاء تنحو نحو أداء غاية، (٢) وأن العين، من هذه الوجهة، تشبه الآلة، و(٣) أن الآلات ذات أجزاء تنحو نحو أداء وظيفة لأنها صنيعة تصميم ذكى (وهى الأطروحة الارتباطية الوثيقة الصلة، هنا)، فقد نستدل، إذن، على أن العين ذات أجزاء تنحو نحو غاية (الرؤية) لأنها صممت بتصميم ذكى. والإجراء الواقعى لمل هو الجدل فى أن أجزاء العين يجب أن تكون قد أتت معاً من خلال علة مشتركة مرتبطة بطريقة ملائمة بالرؤية، وبالتالى تكون «النتيجة الطبيعية» هى أن التصميم الذكى هو العلة الوحيدة المقبولة.

وليست هناك أية إشارة إلى التشابه بين العيون والآلات، أو إلى الارتباط، فى حالة الالآت، بين امتلاك أجزاء ناحية نحو غاية وكونها مصنوعة بتصميم ذكى. إن التشابهات (المماثلات) التى يتحدث عنها مل هى التى بين «الأجزاء التى تتألف منها العين والترتيبات التى تشكل نظام هذه الأجزاء»[٥٩]. وما يقوله مل، هنا، هو إنه إذا كانت ملاءمة Suitability العين للرؤية يمكن الاستشهاد بها لتفسير وجود الأعين، إذن يجب أن يكون الأمر كذلك عن طريق مقاصد كائن ما عرف كيف تعمل العين وكيف تؤدى وظيفتها[٦٠]. وبهذه الصورة يبدو هذا الدليل على أنه قد يشكل بداهة، وأن لم تكن قوية، بأن الكون فى صورته الحالية هو عمل من أعمال خالق ذكى.[٦١]

والجانب الملغز فى مناقشة مل هو أنه يأخذ الاعتبارات حول العين لتطابق «منهج الاتفاق» - فمن خلال هذا المنهج - طبقاً «لنسق المنطق» - إذا وضعت حالتان أو أكثر لظاهرة ما (تحت طائلة البحث) فى ظروف واحدة فإن الظرف الذى تتفق فيه كل الحالات، فقط هو علة الظاهرة المعطاة»[٦٢]. والمنهج المقصود هو من أجل تعيين علة من عناصر علية مرشحة ومعروفة على أنها حاضرة. وإذا كان الاعتقاد بالدليل الاستقرائى باعتبار أنه يسلم إلى نتيجة

وهى أن العين هى إنتاج لتصميم ذكى، فقد يميل المرء إلى الاعتراض بأنه: بما أن التصميم الذكى؛ فى حالة العين غير معروف أنه حاضر، لذلك لايمكن للدليل أن يكون نموذجاً لمنهج الاتفـــاق[٦٣] وفى المقابل، أيضاً، لايعد تفسير مل لهذا الدليل تفسيراً مستنداً إلى منهج الاختلاف؛ إنه لايقبل إعادة إقراره بما هو كذلك؛ إذ أن هذا المنهج يتطلب ملاحظة كل من السابق واللاحق، المقدم أو التالى. وفى حالة العين، فإن ما هو قابل للملاحظة، فقط، هو اللاحق أو التالى، فأما المقدم أو السابق، فيستدل عليه، فقط. ولقد رأينا تواً أنه لايمكن إقراره طبقاً لمنهج الاتفاق خاصة حينما يترجم إلى لغة التشابه (المماثلة)، ذلك وكما يعترف مل، غالباً، فإن منهج الاتفاق لايعطى البينة وذلك بسبب ظاهرة تعدد العلل.[٦٤]

ومع ذلك، فإن إعادة نص مل على الدليل معرضة لعدة اعتراضات، إذ أن دليل التصميم مؤسس على هذه الصيغة المعهودة: «إن الكون (توسيعاً) منظم، والنظام هو نتيجة للتصميم الذكى»، ولكن دليل التنظيم، الأساس، مهدد بكل أنواع الهجوم كالتالى:

١ ـ إن كلمـــة نظام Order ليست جلية بذاتها: فما يبدو منظماً بالنسبة لشخص قد لا يكون كذلك بالنسبة لآخر.

٢ ـ وليس من البديهى أن الكون منظم بمعنى خاص، فكل ترتيب هو نظام.

٣ ـ وأخيراً، وهو الاعتبار الأهم، ما الضمان بأن النظام هو نتيجة تصميم؟[٦٥]

إن كل نظام فى الكون يتطلب ذكاءً، وحيث أن الذكاء فى حالة المتعضيات ليس ذكاء إنسانياً، إذن، يجب، أن يكون إلهياً. هذا ما يقوله المدافعون عن الدليل الغائى. ولكن قد يعترض معترض، بأنه لايجد بينة على تخطيط ذكى، بل ببساطة اقتران أو تلازم Concomi-tance قائم على الصدفة بين العديد من الأسباب. فلا يجب أن ينظر إلى بيت العنكبوت، مثالاً، على أنه إنتاج مصمم ذكى، وقس هذا على عدد لا نهائى من الأمثلة، ونحن نعرف أن المسألة ليست كذلك، وبالتالى فما لم ننبذ التفسيرات المتاحة باستخدام وبمصطلحات الأسباب الطبيعية، فلن نكون فى حاجة إلى المصادرة بعلة خارقة للطبيعة.

وعلى هذا فإن بنية العين التى هى مؤثرة للغاية عند مل لاتوفر أى أساس للاعتقاد بعلة وحيدة ذكية ومخططة[٦٦]. وما أمثلة التصميم الذكى إلا أدلة على رغبة المؤمنين فى أن تكون كذلك. ولقد جاءت نظرية دارون فى «الانتخاب الطبيعى» بديل ممكن لنقض الدليل من التصميم الغائى الذكى. فطبقاً لهذه النظرية فإن العين التى نعرفها الآن قد تطورت من أكثر البنى بدائية ربما كانت مجرد ترتيبات من خلايا ضوئية حساسة على سطح الجسم. وهذه البناءات ربما كانت قد ظهرت فى بعض أنماط السكان، بوصفها تباينات صُدفية مميزة لهؤلاء الأفراد من غيرهم من السكان. وبالتالى فقد تكون قد منحت أفضلية لهم من دون غيرهم إذ

رفعت من فرص بقائهم أحياء من أجل التناسل. وهذه الأفضلية انتقلت منهم بالوراثة إلى ذراريهم ومن ثم إلى باقى السكان وتزداد نسبة ذلك بمر الزمان وعلى هذا الأساس، أ ـاً، تتعدت بنى العين خلال سيرورة التطور الزمانية... وبالتالى أمكن تفسير التصميم فى العين على أنه نتيجة للتكيف البيئى للحيوانات كأسلحة من أجل البقاء، وهى نتيجة تراكمية لمجموعة من الظروف، وليست نتاجاً لخطة أو فكرة مثالية مسبقة فى ذهن كائن ذكى مريد مخطط. وبهذه الصورة قد تقدم نظرية التطور توازناً كبيراً مع احتمال الخلق بواسطة الذكاء المصمم الذى كان مل يتمسك به حتى الآن.[٦٧]

ومع ذلك فلم يقابل مل هذه النظرية بنفس حماسة المعاصرين له؛ إذ وجد كيف أنه من الصعوبة النظر إلى هذه المستجدات Novelties كحواس جديدة (العين، مثلاً) تتجلى بواسطة حادثة تطورية نشوئية genetic، وتعجب كيف أن الملكات الإنسانية والقدرة على الكلام والتفكير العقلى قد جاءت كلها فى آخر الأمر من مجرد سيرورة أو عملية زمانية![٦٨] ولذلك ظل ينظر إلى نظرية دارون على أنها فرضية قد تكون صحيحة، إلا أنه حط من قيمتها كمنهج افتراضى لصالح التفسير البديل[٦٩]، القائم على مجرد احتمالية الاستقراء. ورغم رؤيته لهذه النظرية على أنها مجرد نظرية تأملية ولم تحقق فرضيتها بعد، إلا أنه اعتقد أن بإمكانها إضعاف الدليل من التصميم الذى كان يعتد به[٧٠]، إلى حد ما.

ولهذا بدا مل كما لو كان متردداً بشأن ولائه لهذا الدليل وقناعته به، فلقد بدا وكأنه يعانى من توتر باطنى؛ ذلك أنه فى الفصل الذى خصصه عن أدلة وجود الله يفترض مل أن الكيفيات الوظيفية أو الغائية teleological لصفات الكائن العضوى organic واضحة جلية، وتقدم دليلاً أصيلاً على خالق؛ ولكنه عندما كان فى سياق مناقشة «صفات الله» عدل عن ذلك وافترض أن التصميمات ليست مؤثرة impressive إلى أبعد حد، كما أن توجههم الهادف goal-directedness ليس جلياً كما تفترض البراهين المعتادة[٧١]. وهكذا سلم مل بالنقص فى دليل التصميم، ومع ذلك فإن إمكانية ألا يكون تصميماً على الإطلاق هى إمكانية تجد قوتها. «فدليل التماثل analogy، إذن فى حاجة إلى الشمول الذى يثق به مل»[٧٢]، وإن كان يأمل فى أن تكون نظرية الانتخاب الطبيعى تتسق فقط مع نوع مختلف من الخالق قد بدأ الكون فى طفرة، وتركه للانتخاب الطبيعى لكى ينتج نتائجه، ويعود أخيراً ليقول «ولكن يجب الإقرار بأن ذلك من شأنه أن يضعف بشدة البينة على مثل هذا الاعتقاد».[٧٣]

ولم يكن دارون أول من حاول الاستغناء عن فرضية المصمم الكونى لتفسير نشأة الأنواع، فلقد كانت هناك محاولات منذ آلاف السنين لصياغة نظريات عن التطور العضوى محاولة تفسير وجود الكائنات العضوية من دون الاستناد إلى فرضية المصمم. وأشهر هذه المحاولات

القديمة نظرية انكسماندر Anaximander (٦١١-٥٤٧ ق.م)، وطبقاً له تنشأ المتعضيات أصلاً من البحر، ومن ثم تطورت إلى مخلوقات أرضية، ولكنها لم تكن محملة بالبينات كما حملت نظرية دارون هذه، ومع ذلك يبقى احتمال تكيف دليل التصميم قائماً، وبقى فعلاً، تاريخياً، مع وجود نظرية التطور، كما رأينا، وكما لم يمنع انكسماندر بنظريته أفلاطون فى محاورة تيماوس Timaeus من طرح فرضية المصمم (الصانع Artificer) الذى صنع العالم (الكون) من المادة بيديه على مثال أو خطة، فلن يمنع دارون بعض الناس من أن يظلوا يتمسكون بدليل التصميم هذا.

فقد رأى كانط أن تطبيق الاعتبارات الغائية على الطبيعة، رغم ذلك، قد أسدى بعض القيمة بالنسبة للاهوت بمجرد ما أن يتم تحديد وجود وصفات الله، بما فيه الكفاية، ببعض الطرق الأخرى. وبمجرد ما تم تأسيس وجود الله كمصادرة للعقل العملى، وبالتالى كافتراض مسبق للخلقية الأصلية، فإن هذا المذهب، بالإضافة إلى فكرة الإنسان، بوصفه كائناً يمتلك القدرة على الخلقية وتعمل هذه وظيفة لعقلانيته، يمكنه أن يعطى القوة والدعم للقراءة الافتراضية Hypothetical للغرض فى الطبيعة، والتى أمكن لها أن تؤسس ذاتها فى «نقد الحكم». وإذا كانت وظيفة النقد الكانطى هو إنكار المعرفة من أجل إفساح المجال للإيمان: فليس ذلك لتأسيس معرفة ميتافيزيقية بواسطة الدليل النظرى (وفى هذه الحالة معرفة أن الطبيعة ككل قد خلقت بواسطة إله خير وحكيم من أجل إرضاء حاجات الناس ووفاء لأغراضهم) بل، بيان أن مثل هذه الفرضية على الأقل تجعل الحس أداة مشجعة (على الاستكشاف) ولبيان أنه لايوجد أى تناقض وسخف فى فكرة الطبيعة والفاعلية الإلهية التى هى مفترضة بواسطتها، وبالتالى تسمح لنا بالاستفادة من مفهوم الغائية لتكملة الإيمان العقلانى بالله الذى كان قد برره «نقد النقل العملى».(٧٤)

ولكن هيوم يعتقد فى «محاورات فى الدين الطبيعى» أن دليل التصميم ليس له أساس فى البرهنة على وجود الله. بل يصف كل الأدلة المقدمة على وجود الله بأنها سفسطة فلاسفة، سواء أكانت هذه الأدلة مجردة أم بعدية! أما فيما يتعلق بالتماثل فإن دليله ضعيف؛ ذلكم أن التباين هو الأكثر بروزاً وما نزعمه عن التماثل ليس سوى محض تخمين وافتراض مسبق فيما يتعلق بالعلة المشابهة. والتجربة، فى نظره، كفيلة ببيان العلة الحقيقية لأية ظاهرة، فضلاً عن كلية الأشياء أو حدوث الكون ككل. فالعلة الغائية، إذن، إن هى إلا مصادرة على المطلوب، أى مفترضة قبلياً لا بعدياً.

وانطلاقاً من نزعته الشكية يتساءل «هل رأيت الطبيعة فى أى موقف على أنها تماثل الترتيب الأول للعناصر؟ وهل تشكلت العوالم على عينك؟ وهل كان عندك فراغ لتلاحظ التقدم

الكلى للظاهرة، ابتداء من مظهر النظام وحتى تجمعه النهائى؟ وهل ذكرت تجربتك وحررت نظريتك؟[٧٥] وإن صحت طريقة هيوم فى طرح الأسئلة فيما يتعلق بمسألة التصميم فإن نظرية دارون ذاتها لن تكون أفضل حالاً من أية نظرية مجردة؛ إذ لن تخضع للمعايير العلمية التى وضعها هيوم، ولعل هذا هو ما جعل مل لايحتفى علمياً بنظرية التطور، فهو يشترك وهيوم فى تفضيل المنهج الاستقرائى على غيره من المناهج. ومع ذلك يظل مل متسقاً مع منطقه، ولايريد أن يذهب بالشك إلى أقصى درجاته، ذلك أن فرضية التصميم إذا لم تكن، بالفعل، تحمل آيات اليقين فإنها لاتخلو من بعض إمكانياته؛ فالمسألة ماتزال معلقة، إذن، وفى حاجة إلى مزيد من حسم، أو بعض الإيمان!.

وهى مسألة وضعها توما الأكوينى على هذه الصورة: «إن وجود الله، والحقائق المماثلة عنه، التى يمكن معرفتها بواسطة العقل الطبيعى، ليست أدوات للإيمان، بل هى مجرد تمهيدات للأدوات؛ ذلك أن الإيمان يفترض مسبقاً المعرفة الطبيعية، تماماً كما تفترض النعمة Grace الطبيعة، افتراضاً مسبقاً، والكمال يفترض الشىء الذى يكون هو كماله. ومع ذلك، فلايوجد شىء يمنع الإنسان الذى لايستطيع أن يدرك الدليل من أن يقبل، كمسألة إيمان، شيئاً هو فى ذاته قادر على أن يكون معروفاً ومبيناً علمياً».[٧٦]

وفى المقابل نجد فويرباخ يضعها كالتالى «إن العقل لايمكنه أن يقوّم، هو ذاته، موضوعاً للحس،... والدليل على وجود الله يتجاوز حدود العقل»[٧٧]. وهو لايفعل ذلك كى يوسع الطريق للإيمان، كما فعل كانط، بل يأخذ عنه نقده أدلة وجود الله فى حدود العقل النظرى، ويدافع عنه ضد هيجل، ويؤكد على أن فكرة وجود الله فى كل تلك الأدلة كانت فكرة تجريبية، مطلقاً، وإننا لانستطيع استنباط الوجود التجريبى من فكرة قبلية[٧٨]. وإذا قسنا المسألة بمقياس الأكوينى نجد أنه متسق مع فويرباخ فى أن المسألة هى قضية: أننى إذا أمنت فلسوف انظر إلى أدلة وجود الله بعين اليقين، وإذا لم أكن كذلك فلا حاجة لى بها ! هذا هو موقف فويرباخ، مثلاً، فى الاتجاه المقابل. ومسألة تجاهل، فضلاً عن نقد الأدلة على وجود الله ذات وجهين: وجه إيمانى خالص لايحتاج فيه إلى دليل، ووجه إلحادى لايقنع بأى دليل، وهما الوجهان اللذان يمثلهما الأكوينى وفويرباخ، هنا، وهما وجهان لشىء واحد والاختلاف بينهما فى الدرجة، حتى لقد ذهب الأخير إلى القول بأن الاعتقاد بالله، تاريخى، فقط، ولايعدو أن يكون تصوراً إلحادياً[٧٩]. وهكذا، فإن هذا الاعتقاد دمر، وقيس على مستوى الاعتقاد بالعالم، وبالآثار الطبيعية بوصفها الوحيدة التى تتصف بالحقيقة[٨٠]. وهذا الحكم يجد تطبيقه، بدقة، على حالة مل الذى أراد أن يلتمس الدعم على الاعتقاد من البينات الخارجية، بعد نقد لكل الأدلة من الوحى والمعجزات، تماماً كما قال فويرباخ: «وكذلك، فالاعتقاد بالمعجزات لم يعد

أكثر من مجرد اعتقاد بالمعجزات التاريخية القديمة[٨١] ولكن هل يجد مل ما يدعم هذا الإيمان الهش، من طرق أخرى؟

٦. دليل المنفعة:

يذكر مل فى مقاله «نفعية الدين»: «أن مشكلة حقيقة الدين قد شغلت المفكرين إلى حد الانتهاء إلى اعتبار نفعه». ما قصده هو: أنه على أساس القراءة التقليدية للدين، كان نفع الدين معتمداً على حقيقته. وأيا ما كانت الشاكلة التى يوجد عليها العالم، فنحن فى غنى عن معرفة كيفيتها، ومادام يعتقد بأن الدين، بصفة عامة، يخبرنا بهذه الكيفية، فإن الناس على حق فى التركيز على مسألة الحق والباطل فيما يتعلق بمزاعم الدين عن العالم. ولكن الأمور قد أصابها التغيير، فانقلبت الأدلة، فى القرن التاسع عشر، إلى حد بعيد، إلى دليل على «نفعية الدين».[٨٢]

وكما أن مل الذى ينتهى إلى نفس التقليد الفلسفى الذى ينتمى إليه باركلى - هذا رغم أنه يوحد بين الموضوعات والإحساسات الممكنة أكثر من الإحساسات الواقعية، - قد ضرب صفحا عن ضرورة إله يجرب الإحساسات التى لانجربها، من أجل الاحتفاظ بوجود مستمر بالعالم الخارجى[٨٣] فقد أراد، أيضاً، عزل الدين عن الأخلاق، أى أنه، ميتافيزيقياً، رفض أى ضرب من ضروب الضمان الإلهى، وأخلاقياً رفض دعم الله للخلقية فى الأفعال الإنسانية، على مستوى التأسيس.

ولذلك فإن قضيته ليست، ببساطة، هى: «إنه إذا كان الدين باطلاً، فلن يكون هناك، كنتيجة لذلك، أفضل من نبذه»، والعكس هو الصحيح: فمن المؤكد، تماماً، أن الدين قد يكون نافعاً خلقياً من دون إمكانية دعمه عقلياً[٨٤]. والعكس صحيح: فالعقائد الحقة قد تكون ضارة، والعقائد الباطلة قد تكون نافعة. ومع ذلك يقول مل « إن نفعية الدين لم تكن هناك حاجة لتأكيدها حتى توقفت الأدلة على حقيقته، إلى أبعد حد، عن الاقناع... إن دليلاً على نفعية الدين هو استئناف لغير المؤمنين لأغرائهم لممارسة التظاهر بالدين (النفاق)، بصورة مقصودة جيداً، وإلى أنصاف المؤمنين لجعلهم يحولون أنظارهم عما يمكن أن يزعزع عقيدتهم الهشة، وأخيراً، إلى الناس كافة للامتناع عن التعبير عن أية شكوك قد يشعرون بها، حيث إن تأسيس أهمية عظمى، للبشر هى مسألة غير مأمونة الأساس؛ فهؤلاء الناس يجب أن يحبسوا أنفاسهم عن جيرانهم خشية نسفها»[٨٥]، ولم يكن مل فى حاجة إلى هذا التأكيد لأنه فصل من البداية خلقية الدين عن مجرد الإيمان؛ فالحاجة إلى الدليل من نفعية الدين لاتنشأ عن نقص القناعة بحقيقته، إذن. ففى جوابه عن السؤال «ما الذى يمكن أن يدفع المرء إلى بذل فعل

خلقى؟ كان مل على قناعة بأن عصره تتفصل فيه نفعية الدين عن حقيقته المزعومة والتى يشيع توكيدها.[٨٦]

وفى عصرنا نجد برتراند رسل يتخذ نفس الموقف، يقول: «أننى احترم الذين يعتقدون أن الدين حق، وبالتالى يجب أن يعتقد به، ولكننى اشجب كل الشجب أولئك الذين يقولون إن الدين يجب أن يعتقد به لأنه نافع، وأن السؤال عما إذا كان حقيقياً لا يعدو أن يكون مضيعة للوقت»[٨٧]. وكذلك يؤكد مل على إدانة أولئك المدافعين عن الدين، إذ يعجزون عن كسب قضية العقيدة، فإنهم يلجأون إلى افتراض احتياج الناس إلى النزعة الخارقة للطبيعة كى يحتفظوا بخلقيتهم، خصوصاً، أولئك الذين يتميزون بصعوبة المراس، من الطبقات الدنيا[٨٨]. ويجب التأكيد، مع ذلك، على أن الفصل بين الدين والأخلاق، فيما يرى مل، ليس برجماطياً بل نظرياً، فقط، وهذا ما سيجد تأكيده فى سياق علاقة الدين بالأخلاق، فيما بعد.

(د) صفات الله:

١. هل يمكن معرفة صفات الله؟

لقد حاول منسل Mansel فى كتابه «حدود الفكر الدينى» البرهنة على عدم إمكانية معرفة صفات الله، وأن ما لدينا عنها لايتجاوز حدود المعرفة النسبية، مقارنة بطبيعتنا الإنسانية، فمثلاً: قد ننسب الخيرية إلى الله ولكن ليس بمعنى محدد. وهذا ما جعل مل يكرس الفصل السابع من كتابه «فحص فلسفة السير وليم هاملتون» للهجوم على منسل، محتفظاً بتوجيهات وآراء والده، وبنقده الأخلاق الدينية، وأخلاق سيدجويك Sedgwick، قبل أعوام[٨٩].وحاول من خلال هذا الهجوم التأكيد على القول بأن البشر يمكنهم، فى كل حال، الإدعاء بمعرفة الأشياء فى ذاتها، سواء أكانت مقاعد، موائد، أم الله ذاته. والمشكلة كانت هى المعنى الذى تتخذه المعرفة الإنسانية عن صفات الله، خاصة تلك الصفات ذات المغزى الأخلاقى، خاصة خيريته، بالمعنى العادى للخيرية، إذا ما كان موضوعاً أصيلاً للعبادة والتوقير وللخشية. وكان اعتراض مل الضارى على قناعات منسل إن هو إلا مظهر لمشكلة النزعة التأليهية Deitism فيما يتعلق بما يجب توكيده عندما تعزى الصفات إلى الله. وكان تفسير مل معرضاً لصعوبات... إذ يتضمن عناصر تقل أو تزيد من النزعة «اللاأدرية» وهى ما تجعله غير كاف. وهكذا فإن التفسير المقدم، جزئياً، فى اللاهوت التقليدى بلغة مذهب التماثل Analogy (التشبيهية) كزعم بأن الكمالات Perfections الخالصة (القدرة، المعرفة، الخيرية، الحياة) تصدق على الله بمعنى مميز ولكنه ليس معنى مكافئ لذلك المعنى الذى يصدق على البشر - إن هذا يتضمن، كما يعترف كوبلسون F.C. Copleson عنصراً واقعياً للاأدرية، فيما يتعلق بصفات الله.[٩٠]

وكان مل محقاً فى تمييزه بين استحالة معرفة أى شىء غير ما تعلمه لنا التجربة ـ الموقف التجريبى على الأصالة ـ، والصعوبات الخاصة بإضفاء معنى على المزاعم عن الله. وكان هذا هو موقفه، بصفة عامة: إننا إذا لم نعرف ما هى صفات الله، إذن فلن يكون بمقدورنا معرفة أى شىء عنه، والبديل هو اللا أدرية agnosticism المعتدلة decent كموقف مقبول نتبناه، فقط، عن وجوده وطبيعته. ولكن مل، ضد منسل، يرفض هذا البديل، ويطبق منهجه على صفات الله، خاصة القدرة والعلم الكلى والخيرية. ولكن، قبل ذلك، هل المصمم واحد أم عدة؟ بل، ما هى طبيعة الله؟

٢. **إن الأدلة على وجود الله**، فشلت حتى الآن فى جعله حقيقة يقينية سواء كعلة أولى أم كعلة غائية، وحتى لو نجحت هذه الأدلة فلن تفلح فى بيان طبيعة الألوهية وماهيتها، إذا أفلحت فى وضع اسم «الله» بدلاً من اسم «العلة». وكان الدليل الاحتمالى عند مل قد تأدى إلى النظر إلى الله على أنه مجرد «مصمم» للكون، والآن هل هو مصمم واحد أم مصممون؟

لقد تردد مل بين الواحدية والاثنينية المانوية Manichaeanism: ففى مقال «الطبيعة» سلم مل بأن النمط المانوى يتسق مع وقائع الأمور. وفى «الألوهية» نزع نزعة توحيدية Mon-otheism. والدليل على واحدية الإله يبدو أنه مؤسس على وحدة الخطة plan... بالإضافة إلى أنه ليس هناك فى اللاهوت الطبيعى أساس لعزو الذكاء أو الشخصية للعقبات أمام الله (كما فعلت المانوية مع الشر، الشيطان)، التى تقاوم، جزئياً، ما يبدو أنه أغراض الخالق. وهكذا فإن قول مل بالتوحيد ظل هو الاتجاه السائد رغم أنه سيحتفظ، ضمناً على الأقل، بالنزعة المانوية فيما يتعلق بالتأكيدات حول صفات هذا الإله المصمم.وعدم إقدام مل على تشخيص قوى الشر، لن يمنعه من تصور ألوهية لاتتصف بأى من صفات المطلق الكامل على الطريقة التقليدية.

٣. **القـــدرة:** إن كل علامات التصميم التى توفر الدليل على خالق تقف ضد إمكانية أن يكون هذا الخالق شامل القدرة: ذلك أن التصميم اختراع Contrivance، أى تكييف الوسائل من أجل غاية، وطبقاً لمل «فإن ضرورة الاختراع، أى الحاجة إلى استخدام الوسائل، هى نتيجة قصور القدرة»[٩١]. وبذلك فإن الله إن لم يفعل ذلك فلن يكون بإمكانه، البتة، تحقيق غاياته مباشرة. ومن الواضح أن استخدام الوسائل لانجاز الغايات ليس دليلاً كافياً على أن الغايات لايمكن إنجازها مباشرة[٩٢] ودعما لذلك فإن مل يجادل «بأن كل فكرة عن الوسائل تتضمن أن الوسائل ذات فاعلية وكفاءة لايمتلكها الفعل المباشر لذلك الكائن الذى يستخدمها. إذن، يمكن القول، بناء على ماسبق، إن الكائن كامل القدرة يجب ألا يكون فى حاجة إلى استخدام الوسائل لتحقيق الغايات، وبالأحرى، يجب ألا يكون فى حاجة إلى بناء أشياء تتكيف مع غايات معينة.

ومع ذلك يوجد اعتراض أصيل جلى على هذا الخط الفكرى لمل: فإننا فى حاجة إلى التمييز بين الزعم بوجود أشياء فى الطبيعة مبنية بطريقة تجعلها تتحو نحو بعض الغا ات، والزعم بأن الخالق قد اضطر إلى استخدام الوسائل لتحقيق غايات لم يكن قادراً على إحداثها بواسطة «ليكن» Fiat كذا... وإذا سلمنا جدلاً بأن الخالق قد شكل العين حتى تصبح قادرة على تمكين صاحبها من الرؤية، فهل ينتج عن ذلك أنها لم تخلق بواسطة «ليكن». يبدو أن مل يخلط فكرة الوسائل التى بها تملك العين القدرة على الرؤية بفكرة الوسائل التى صنعت بها العين ذاتها، وبهذا يكون قد خرج على خط البرهان الصحيح.[٩٣]

إن المؤمنين المؤلهين لاينظرون، فقط، إلى الحيوانات وأعضائهم... على أنهم يوفرون آيات على تصميم الخالق، بل يأخذون من النظام الأوسع للأشياء فى الطبيعة، والحياة الإنسانية شاهداً على أغراض الخالق. وقد يكون، مثلاً، قد رتب أن تعانى الكائنات البشرية من أجل أن يكونوا أكثر نماء روحياً. وقد تكون هذه حالة أوضح لاستخدام وسائل من أجل غايات يريد هو إنجازها. وقد يعترض مل بأنه بما أن الخالق كامل القدرة هو الذى أحدثها، مباشرة، إذن فلقد امتلكت هذه المخلوقات المستوى المرغوب من الروحية، وينتج عن ذلك أن الله (الخالق) إذا كان قد كيف الوسائل الموصوفة، أو أية وسائل أخرى من أجل غاية مختارة، إذن فإنه محدود القدرة. ومع ذلك يظل النزاع مع المولهين مفتوحاً فى الاستحالة المنطقية لإحداث الروحية فى أفراد بلا تدبير الوسائل من أجل الإنماء والتطوير تجاهها.

ولكن مل يصر على أن ما تبينه لنا علامات التصميم ليس إلا أن الخالق كان مسئولاً عن البناءات الوظيفية فى الطبيعة، غير أن هذه العلامات لاتبين، مثلها فى ذلك مثل أى دليل آخر متاح، كيف أن المواد التى صنعت منها هذه البناءات، أو حتى القوى التى تخضع لها هذه المواد، قد أحدثت بواسطة الخالق. ومع ذلك، وفيما يتعلق بالتحديدات الدقيقة لقدرة الخالق فإن مل يشير إلى «أنها مجهولة لنا بالكلية»[٩٤] رغم أنه يعتقد، بالمثل، أنها تعزى إلى طبيعة الجواهر والقوى المتاحة أكثر من عزوها إلى أى ذكاء شيطانى devilish مفرط.[٩٥]

٤. **العلم الكلى** Omniscience: كلية العلم متعلقة، عند مل، بالقدرة، بوصفها شرطاً أساسياً لكلية القدرة، ويعتقد مل بأن فرضية خالق كلى العلم، برغم أن الوقائع المعروفة لاتناقضها، إلا أن مثل هذه الوقائع، أيضاً، لاتدعمها. وبينما يجب على معرفة الخالق بالقوى والخصائص الخاصة بالأشياء أن تتجاوز، إلى أبعد حد، المعرفة الإنسانية، إلا أنه ليس هناك من أساس نستطيع به الاستدلال على أن هذه المعرفة كلية، كاملة[٩٦]. ويبدو من ذلك أن مل كان يميل إلى اللاأدرية فيما يتعلق بالزعم القائل بأن الله كلى العلم، إن لم يكن ميالاً إلى إنكاره، إطلاقاً.[٩٧]

٥ . **الخيرية**: بعد أن قدم مل الأدلة المعتادة لبيان أن الله لايمكنه أن يكون قد جمع بين كمال القدرة وكمال العلم، يتقدم الآن، وبقوة، لطرح هذا السؤال: هل هناك أية بينة على أن المصمم كان ذا مقاصد خيرة تجاه خلقه؟ إن مل يسأل، إذن، عن عناية الله ولطفه، بالطبيعة والمخلوقات. وهو فى البداية، يرى أن دليل تكيف البشر والحيوانات مع بيئاتهم ليس دليلاً مقنعاً»[٩٨] وإن كان يثير إعجاب الطبيعيين حتى ليستلهمون منه الآيات على الغرض الإلهى. وبذلك نجد أن نظرية دارون لم تساهم فقط فى إضعاف احتمالية الدليل من التصميم، كما يتمسك به مل، بل أيضاً تركت آثارها على الاعتقاد بتصميم خير benevolent يعنى بمخلوقاته ولايتمنى معاناتهم، وهو المنبع الأساسى للاعتقاد بالتصميم[٩٩]. إذ التكيف لاينطوى على الأمن والسلام بين الطبيعة والمخلوقات بل حرب ضروس، يمتنع معها زعم العناية. ولاجرم فإن أكثر ما تنحو إليه علامات التصميم ليس موضوعاً سامياً، بل، فقط، جعل البنية تدوم فى الحياة، أو فى أى نظام إلى حد معين من الزمان: الفرد لمدة أعوام قلائل، والنوع لمدد أطول، وإن كانت محدودة. ولاتفضل هذه العلامات تلك المتضمنة فى الطبيعة اللاعضوية.

وتفترض علامات التصميم، فى الحد الأقصى لها، فقط: أن الخالق لايريد «الخير بالنسبة لأى مخلوق واع، بل الدوام المشروط لفترة محدودة، للشىء ذاته، سواء أكان حياً، أم غير حى»[١٠٠]. وبتعبيرات أكثر تشاؤماً يتساءل مل: إذا كانت الحياة مجرد مشهد للصراع والألم والموت المتواصل واللانهائى... فهل المصمم ينازع كل هذه المعاناة، فقط، لمجرد حفظ النوع على حساب الفرد؟ وفضلاً عن ذلك فليست الطبيعة أكثر عناية بالأنواع من الفرد: فهناك آلاف من الأنواع انقرضت خلال المجاعات، والتغيرات المناخية ومهاجمتها من غيرها من الحيوانات، أو بسبب بعض الطفرات الحادة والتى لاتدع للأنواع القائمة فرصة للتكيف. فالطبيعة دائماً حمراء الأظفار. وهو يقول فى مقال «الطبيعة»: وكحقيقة واقعية، فتقريباً كل الأشياء التى يشنق بسببها أو يسجن الناس من أجل عمل آخر، هى أعمال يومية للطبيعة. القتل، وهو أكبر الجرائم فى نظر القوانين الإنسانية، الطبيعة تفعلها مرة واحدة بالنسبة للأحياء. وفى نسبة كبيرة من الحالات، يتم ذلك بعد عذابات مطولة، تماماً كما تنقض الوحوش الكاسرة حمراء المخالب على الكائنات الطبيعية.. فالطبيعة تخوّزق الناس، وتدهمهم تحت عجلاتها، وتتركهم فرائس لوحوش متضورة ضارية، ثم تسلمهم إلى الموت، وترميهم بالأحجار كالشهيد المسيحى الأول، وتهلكهم بالجوع، وتجمدهم بالبرد القارس، وتسممهم بكأس معجلة وبطيئة، كأس زفيرها، وتدخر لهم الآلاف من أبشع الميتات... والطبيعة تعمل بإهمال متغطرس لكل رحمة وعدالة مصوبة بسهامها على الأنبل والأفضل، غير مبالية بالأوضع والأسوأ.... إلخ.[١٠١]

إن ما يصف مل به الطبيعة يقع تحت مشكلة الشر، وهى الاعتراض الرئيسى على الدليل الغائى (التصميم)، إذا ما كان يقصد به البرهان على وجود مصمم خيّر. وهذه مشكلة قديمة: فلقد وضع ابيقور Epicurus (٣٤٢-٢٧٠ ق.م) المشكلة كالتالى: «هل يريد الله دفع الشر ولكنه لايستطيع؟ إذن، فإنه ليس قادراً كل القدرة. هل هو قادر كل القدرة ولكنه لايريد؟ إذن فهو شرير. وهل يجمع بين القدرة والإرادة؟ إذن فماذا عن الشر؟»[١٠٢]. ولقد صاغ القديس أوغسطين المشكلة - فى معرض إنكارها - كالتالى: «إما أن الله لا يستطيع أن يمحو الشر أو لايريد: فإذا كان لايستطيع، إذن، فليس قديراً كل القدرة؛ وإذا لم يكن يريد، إذن فإنه ليس خيراً كل الخير[١٠٣]. أما هيوم فقد وضع الدليل على شكل معضلة كالتالى: «إذا كان الشر فى العالم من قصد الألوهية، إذن، فليست خيرة. وإذا كان الشر فى العالم ضد قصدها، إذن فليست قادرة كل القدرة. ولكنها إما طبقاً لقصدها أو على الضد منها. إذن، فإما أن تكون الألوهية ليست خيرة أو أنها ليست قديرة كل القدرة».[١٠٤]

إن معضلة هيوم مشروعة، فلسفياً، ولقد كانت هناك عدة محاولات للخروج منها بالتشكيك فى واحدة أو أكثر من المقدمات بطريقة أو بأخرى:

(أ) لا يوجد شر فى العالم: وهذا حل يجعل الألم والمعاناة وهماً، فالناس يعتقدون ذلك، ولكن هناك تقدم فى محاولة منع الألم أو التخفيف منه.

(ب) الشر شىء سلبى: وهى محاولة تنتمى، أساساً، إلى القديس أوغسطين إذ طور هذه الفكرة بأن الشر ليس إيجابياً، بل مجرد نقص، حرمان، سلبى. ليس هناك من شر، بل فقط غياب نسبى للخير؛ فالشر، ببساطة، عدم. وقد يضاف إلى ذلك - كما فعل أوغسطين: إن ما هو حقيقى واقعى يجب أن يكون كاملاً، وهكذا فإن الله يمكنه أن يكون كذلك بهذا المعنى وبصورة كاملة؛ أما خلقه فمحدود متناه، بالضرورة، فيجب، وبنفس الضرورة، أن يتضمن الخير الناقص، وبالتالى يتضمن الشر بدرجة أو أخرى». وواضح أن هذه المحاولة تبوء بالفشل إذ ما نظرنا إلى حالات الشر الواقعية فى العالم، كالأمراض وغيرها.[١٠٥]

(ج) الشر ضرورى للخير العظيم: إن هذا العالم ليس كاملاً، بل أفضل العوالم الممكنة - ليبنتز .. والشر ضرورى للخير، ووجود الشر فى العالم ينسجم مع خيرية الله إذا ما علمنا أن الشر الموجود هو أقل ما يمكن للحصول على أعظم خير ممكن. ولكن هل الله فى حاجة إلى أحداث الشر من أجل الخير؟ إذن فالنتيجة عجزه عن فعل الأفضل والقدرة إذن محدودة[١٠٦]. ولكن، على أسس اللاهوت الطبيعى، فقط، فإن الخيرية هى واحدة من صفات الخالق[١٠٧] فكيف عالج مل المشكلة؟ إن مل مضطر فى الواقع إلى الاختيار بين زعمين، قرنى إحراج: اما أن الله قادر قدرة كلية وبالتالى شرير، أو إنه خير وبالتالى محدود القدرة. ولقد قبل مل القرن

الأخير من إحراج بيل، لأنه كان يتفق مع نسخته من الدليل القائم على التصميم وذكر فى احدى حواشيه التاريخية القليلة أن محاولة ليبنتز للرد على بيل قد أفضت به إلى أن يضع حداً معيناً على الله. وتفسير الشر عن طريق مجموعة مجردة من الماهيات الممكنة التى ينبغى أن يخضع لها العقل والإرادة الإلهيان وكأنها قانون مستقل، معناه أن ندخل، ضمنياً، عاملاً محدداً فى الطبيعة الإلهية.[١٠٨]

ويشير مل إلى استحالة التوفيق بين الخيرية والعدالة اللامتناهية، والقدرة اللامتناهية للخالق، ويقول، أيضاً، إن أية محاولة لتفعيل هذا التوفيق لاتتضمن فقط تورطاً فى تناقض مطلق من وجهة نظر عقلانية، بل تبدو إنها تتجاوز النظرة المتمردة للدفاع اليسوعى عن النقائض enormities الأخلاقية.[١٠٩]

ويسخر من قضية «أن الله يخرج الخير من الشر» وهى التى صاغها توما الأكوينى بناء على قول أوغسطين كالتالى: «بما أن الله هو الخير الأقصى، فقد لايسمح بأى شر بأن يوجد فى أعماله، بل بالأحرى فإن قدرته وخيريته الكليتين جالبتان الخير حتى من الشر»، وهى القضية التى تدعم الزعم بالخيرية اللامتناهية لله؛ حيث يسمح للشر بأن يوجد، ومنه ينتج الخير[١١٠]. وهى قضية مزيفة فى نظره، يقول: «وأن يسمى مثل هذا الكائن (الله) الذى يدفع، بلا رحمة، ثمناً باهظاً فى وسائل شريرة للحصول على غاياته الخيرة، - أن يسمى ذاته خيراً، لهو مجرد تملق ومداهنة.[١١١]

وهذا يبرر زعم هوبز Hobbes بأن «فى الصفات التى نعزوها إلى الله، لسنا مقدرين مغزى الحقيقة الفلسفية بل مغزى القصد المرائى لاعطائه أعظم توقير نستطيعه»[١١٢]. وقد يكون ذلك لتحذير المدافع الدينى، بصورة مشوبة بالوسوسة، لتجنب أى زعم بأن الله يمكن أن يكون محدداً بقوانين كونه. وهكذا فإن افتراض أن المعاناة، كحقيقة واقعية، يمكنها أن تنقى الأشخاص أكثر من أى شىء آخر، ليس مجرد فرض مشكوك فيه، بل، أيضاً فى هذا السياق، افتراض تجديفى؛ إذ الفكرة عما هو ضرورى عليا كوسيلة لغاية مضادة للشروط المسبقة الضرورية منطقياً، لا يمكنها أن تنطبق على القدرة الكلية الخالقة.[١١٣]

المشكلة إذن هى فى الزعم بأن الشر ضرورى للخير، والجمع بين القدرة والخيرية الكاملتين لله، فى غياب دقة التصميم، يقول هيوم «... إذا عرضت عليك منزلاً، أو قصراً لا تجد فيه جناحاً مناسباً، حيث تشكل نوافذه وأبوابه... وممراته ودهاليزه... مصدراً للضجيج والصخب والتعب والظلام وأعلى درجات الحرارة والبرودة؛ إذن لسوف تلقى باللائمة، بالضرورة، على من قام بتصميمه واختراعه، بلا أدنى مراجعة. وإذا حاول المعمارى (المصمم) أن يستعرض ألمعيته ويبرهن لك على أنه إذا كان قد تبدل موضع هذا الباب وهذه النافذة، فإن

بلاءً عظيما سوف ينجم، وما يقوله قد يكون محقاً فيه: فإن تبديل جزء واحد مع ترك بقية المبنى كما هو، ربما كان يزيد من عدم صلاحية وملاءمة المبنى. ومع ذلك يظل تأكيدك عامة هو: إنه لو كان ماهراً وذو مقاصد طيبة، لكان قد رسم الخطة والتصميم للكل، ولكان قد ضبط الأجزاء بهذه الطريقة، ولكانت كافة الأمور قد عولجت، والتى تؤدى إلى عدم ملاءمة المبنى.(١١٤)

يستحيل، إذن، تبرير الشر بأنه يجلب الخير؛ فالميل الغالب هو أن الخير ينتج خيراً ولاينتج الشر إلا شروراً، هكذا قال مل: «إن الصحة والقوة والثروة والمعرفة والفضيلة ليست، فقط، خيرات فى ذاتها، بل تيسر وترقى اكتساب الخيرات، سواء من نفس النوع أم من أنواع أخرى... والعكس بالعكس؛ فمهما قيل عن الشر الذى يتحول إلى الخير، فإن الاتجاه العام للشر هو نحو شر متفاقم.. إن كل الأفعال السيئة تقود إلى الأخرى، سواء فى الشخص نفسه أم فى المشاهد أو فى الذى يعانى. وكل الصفات السيئة تجد دعمها وقوتها بالعادة. وكل الرذائل والحماقات تميل إلى الانتشار، والعيوب الذهنية تولد عيوباً خلقية، والعكس... وهكذا إلى ما لانهاية».(١١٥)

وبذلك يتحدى مل كل الافتراضات الارثوذكسية، وخاصة موقف منسل الذى يقتبس منه النص التالى: «إنها حقيقة تفرضها علينا التجربة والتى ليس من المجدى إن كان ممكناً - إخفاؤها، وهى حقيقة أن تمثل الله على نموذج الأخلاقية الإنسانية العليا، والتى نحن قادرون على تصورها، ليس كافياً لتفسير كل الظواهر المعروضة من خلال مجرى عنايته الطبيعية. إن بلاء المعاناة الجسدية،والسماح بالشر الخلقى، ومعاكسات adversity الخير.. هذه كلها وقائع يمكن التوفيق، بلا أدنى شك، - ولا نعرف كيف - بينها وبين الخيرية اللامتناهية لله، ولكنها لا تفسر، باليقين، على أساس افتراض أن نمطها الوحيد والكافى يوجد فى الخيرية المتناهية للإنسان».(١١٦)

وقد يفهم من هذا النص أن منسل يعتقد أن مشكلة الشر تصدر عن قصور فى النظرة إليه إذا ما حاولنا إدراكه بالمقارنة بين خيرية الله وخيرية الإنسان. ولكن مل يتجاوز نص منسل الأكثر تبسيطاً للمسألة وينكر خيرية الله، على هذا المستوى، قائلاً: «إذا أراد خالق البشر أن يكونوا فاضلين، فيما يجب، لجاءت تصميماته متنافرة تماماً كما لو أرادهم أن يكونوا سعداء؛ ولكن نظام الطبيعة بنى بلا أدنى انتباه إلى متطلبات العدالة فضلاً عن تغاضيه عن متطلبات الخير (السعادة). فإذا كان قانون كل الخلق هو العدالة، وكان الخالق قديراً كل القدرة، إذن لكان يجب أن تقسم المعاناة والسعادة فى العالم، بالقسطاس المبين، ولنال كل حظه منهما بقدر ما اقترفه من أفعال حسنة أم سيئة، ولم يكن هناك إنسان ينال السوء أكثر من غيره دونما

استحقاق، ولما كان للعرضية والمحاباة مكان فى مثل هذا العالم، ولوجب أن تكون كل الحياة الإنسانية تمثيلاً لدراما مبنية كقصة خلقية كاملة...» ولكن العالم الذى نحيا فيه ليس كذلك أو يختلف عن ذلك كل الاختلاف .، فيما يستطرد مل، . لدرجة معها تكون العودة مرة أخرى إلى نصب الميزان فى الحياة الآخرة لأقوى الأدلة على أن النظام فى هذه الحياة الدنيا غالباً ما كان مثالاً للظلم.. ويرتب مل على ذلك أنه بناء على أكثر النظريات تناقضاً وسخفاً عن الخير، حتى لوصيغت بوازع التعصب الدينى أو الفلسفى، لايمكن لحكومة الطبيعة أن تتشابه مع عمل كائن يجمع فى نفس الوقت بين الخيرية والقدرة الكلية.[١١٧]

ولهذا يؤكد مل إن كل الكلمات المريرة التى كيلت حتى الآن ضد شرية إله القدر المحتوم predestinationism، خصوصاً عندما يعتقد، أيضاً، بأنه مالئ جنهم بكل من لم يكن من المصطفين المخلصين . هى كلمات مبررة ومقبولة. ويشعر مل بالحنق البالغ إزاء خالق النار، الذى استطاع أن يخلق ما لا يحصى من الأجيال والذرارى من الكائنات البشرية وهو يعلم بالعلم السابق foreknowledge بأنه يخلقهم لهذا المصير... وأى نوع من الإهانات والإزدراء لأكثر أنواع العدالة الإنسانية شيوعاً، والذى ينغمس فى المفهوم المسيحى الشائع عن الطبيعة الخلقية لله، يغوص فى اللامعنى، إزاء هذه الإحالة المثالية البغضية للشر wickedness.[١١٨]

والسؤال الآن هو: هل نحن فى وضع يسمح لنا بالاستدلال على أن الألم والمعاناة فى العالم يتعارض مع ما لله من صفات تقليدية؟ إن منسل محق فى هذا التساؤل، وعدم التفات مل لهذه التساؤلات جعله يتورط فى تناقضات جعلته ينظر إلى إلهه ليس على أنه محدود القدرة، بل يمثل الشر المحض وهذا يناقض بكل حسم كل أساس من دليل التصميم المحتمل أنه يؤدى إلى التدليل على وجود الله. إذن فمل لم يستبعد القدرة الكلية لله لحساب الخيرية؛ بل استبعدهما معاً لحساب الإنسان، وهذه هى غاية فلسفة مل وخاصة دين الإنسانية، فيما بعد. والآن: ما هو الموقف الخلقى الذى يجب أن يتخذه المرء إزاء مثل هذا الكائن: الله؟ إذا كان الموقف قد وصل إلى هذه النقطة بخصوص الألوهية وشريتها فليس هناك ما يبرر، طبقاً لمل، توقير الله، فضلاً عن عبادته ! فإذا كان المعيار المناسب القابل للتطبيق لتأسيس خيرية الله يجب، بالضرورة، منطقياً، أن يكون مختلفاً «كل» الإختلاف عن تلك المعايير المطبقة أو المستوفاة بواسطة البشر الأخيار»[١١٩] فإن الألوهية لم تبلغ، إذن، عند مل، الحد الأدنى لخيرية الأخيار من الناس. ويبدو مل كما لو كان متسامحاً ويقبل المساواة فى مقاله عن سيدجويك: «إننا إذا عبدنا الله لأنه كما يزعم حكيم، عادل، رحيم، إذن فإن كلمات «حكيم» و «عادل» و «رحيم» لايجب أن تحمل من الدلالة فوق ما تحمله بالنسبة للبشر».[١٢٠]

ويمضى قائلاً: ههنا اتخذ وقفتى، إذن، مستنداً إلى مبدأمسلم به للمنطق والأخلاق وهو

إننا إذا كنا تعنى أشياء مختلفة فليس لدينا الحق فى تسميتها بنفس الأسم أو تطبيق نفس المحمولات عليها، خلقية أكانت أم عقلية. وليس للغة من معنى عن ألفاظ: عادل، رحيم، خير، إللهم إلا ما نحمله على أخواننا من البشر؛ وإذا لم نكن نقصد هذا بالتعبير بها، إذن، فلا حاجة بنا لاستخدامها».

وفى نص بالغ الخطورة على اللاهوت الأرثوذكسى يقول: «لست أنوى أن أدعو أى كائن بأنه خير ولست أنوى تسميته هكذا ما لم أكن اعنى ذلك حين أحمل هذا اللقب أو النعت على إخوانى من البشر؛ حتى لو ارسلنى هذا الكائن إلى الجحيم، لعدم فعلى ذلك، فإلى الجحيم سوف أذهب»[١٢١]. وأخيراً: إننى لو أخبرت بأن العالم قد نظم وحكمه كائن صفاته هى ما هى لامتناهية ولكننى لا أعرف ماهى، لكنت قد تحملت وصبرت على هذه الأخيار، ولكن الشىء الوحيد الذى لم ولن أفعله هو أنه «أعبد» كائناً كهذا.[١٢٢]

ويضيف مل: «إن عدداً هائلاً من الأشياء التى يفترض أننا ننسبها إلى الله ليست متسقة مع أى شىء مما يمكننا أن ندعوه «خيراً» لدرجة معها نحاول تغيير معنى «الخير» ليتناسب مع التناقض discrepancy. ولقد أخبرنا بأن الله خير، ولكن خير بلانهاية، فإننا، بالطبع، لانفهم الخير اللامتناهى. ولكن، بالقطع، فإن نفس الدليل يمكنه دعم وجهة النظر بأنه إما أن الله أو العالم سىء، بما لانهاية: وإذا ما بدت لنا بعض الأشياء كما لو كانت خيرة، فلا بأس، فنى ضوء المعرفة اللانهائية فإننا نستطيع أن نرى أنها كلها سيئة بعد كل ذلك. فالكون صورة مصغرة للشر... وفضلاً عن ذلك، فإذا كان الله خيراً بلانهاية، فإن الحقيقة تظل أن الخيرية اللامتناهية يجب أن تظل «خيرية»، رغم ذلك، كما ينبغى للفضاء اللامتناهى أن يظل مكاناً»[١٢٣]. إن هذا النص يؤكد إصرار مل على تعريف الله فى حدود تعريف الإنسان؛ وقياس اللامحدود على المحدود، والمطلق على النسبى؛ ويحيل الاختلاف النوعى إلى مجرد اختلاف فى الدرجة، بل ما هو أكثر من ذلك: يجب القول بأن خيرية الله إذا ما زعم أنها تختلف فى النوع عن خيرية البشر، فلن يزيد هذا، فى نظره، عن تحريف فى تكوين العبارة، فقط. ويستنكر مل كل محاولة لتجاوز حدود معانى الصفات متى عزوناها إلى الله ويتساءل: هل يكون الله ممكناً إلا لأنه خير ؟ ومادام مل قد أنكر الخيرية كاملة وناقصة، على الله، فقد انتفى، بهذا الإنكار، إمكان الله. يقول «إن توكيد ما لانستطيع التفكير فيه، وفى معناه بكلمات، وهو تعريف مناسب، يمكن إعطاؤه عن الزيف الخلقى».[١٢٤]

والسؤال الآن: هل يوجد الشر لأن الله محدود القدرة أم لأنه هو ذاته الشر؟ لقد انتقل مل خلال النصوص السابقة، من الفرضية الأولى إلى الأخيرة وكأنه كان، فى البدء، يحاول تمهيد الأذهان لما سوف يعلنه من تجديف على الله سوف يقابله اللاهوتيون، والعامة، على

السواء بالاستكار البالغ. إذن لم يتوقف مل عند حد الزعم بعدم التماسك incoherence فى صفات الله، من خلال المعضلة التى صيغت بأشكال متعددة، فى السابق، بل ارتد صراحة إلى النزعة الثنوية ditheism فى صورة المانوية أو الذرادشتية القديمة؛ فالكون ليس إنجازاً لتصميم واحد بل هو حلبة صراع بين إلهين؛ وهذا يفسر الشر بواسطة وجود إله للشر. وإذا طبقنا هذا المذهب على مل نجد أنه ينظر إلى الله وصنيعته (العالم) على أنهما أصل الشر ناكصا عن زعمه القديم بأن الله خير؛ وبالتأكيد فإن خيريته محدودة ـ طبقا لهذا الزعم ـ لوجود خطط متعارضة معه من جانب إله الشر؛ ولكن الله ذاته قد أخذ جانب الشر، فماذا عن جانب الخير، إذن؟ هل العالم كله شر؟ هل لايتجاوز الشر كونه طبيعياً إلى الشر الخلقى؟ وإذا كان ذلك كذلك فما هو أساس الخير؟ إن لم يكن من الله؟ هل يكمن الخير فى شىء ليس صنيعة أو تصميماً لله؟ أليس الله ـ طبقاً لمل ـ محدود القدرة؟ وإذا كان الله ليس مصمما ـ مع فشل دليل التصميم فى إثبات خيرية الله، وبالتالى فشل كأساس برهانى ـ وليس خالقاً (لأن الخلق يفترض القدرة الكلية ليس فقط على مقاومة المادة، بل صياغتها أو تشكيلها، وعلى أفضل الأحوال، على خلقها من العدم ex nihilo) ـ فماذا عن أصل العالم؟ هل القول بالقدرة المحدودة لله يتضمن أولاً الزعم بأنه هو قد استطاع أن يحد من قدرته؟ وفى هذه الحالة لسوف يظل هو ذاته لامتناهى القدرة؛ إذ لن يحدها إلا هى، وأخيراً، هل يتضمن أن هناك أشياء مستقلة عن الله؟ وبالتالى إلى الحد الذى معه تفقد الألوهية السيطرة عليها؟.[١٢٥]

وقد تجد بعض هذه التساؤلات إجابات عنها، فيما بعد، من خلال مل ذاته، وفى سياقات أخرى، ومع ذلك، وفى هذا السياق يمكن القول إن الزعم مباشرة بأن الله يجب أن يكون محدوداً بواسطة مادى صلب، حادث، هو محاولة للتوفيق بين قدرة الله والشر فى العالم، وذلك باستبعاد المذهب الأساسى للتوحيدية المسيحية، هو إتباع، مع بعض الاختلاف والتنويع، للمسألة المانوية، كما سلف، وهو الطرح الذى أنكره بلاهوادة الآباء الأرثوذكس والمجالس الكنسية[١٢٦]. وربما وجد مل الثنوية أفضل من التأليهية، من خلال فكرة الاختراع فى الأشياء التى وجدها (مل) مؤثرة Impressive[١٢٧]. ورغم ما يبديه مل من لادرية وما لايبديه، فلم تكن لديه الأسس الكافية لكل ما أشار إليه على إنه إله: هل هو شخصى، هل هو ذاته العالم، بعدما تردد بين التوحيدية والثنوية؟ باختصار ماهى طبيعته وما هى طبيعة علاقته بالعالم؟

ومهما يكن من صعوبة الأسئلة التى تثيرها فلسفة مل، فى هذا الصدد، فمن المؤكد أن تحيز مل للمانوية تحت تأثير والده جيمس مل، كان تمهيداً لتأسيس لاهوت إنسانى وضعى بعد تقويض أسس اللاهوت التقليدى من داخله وعلى أرضه «وبعد إزالة الرعب من جهنم من قلوب الناس، ودك عاصمة الجحيم الأخلاقية. وأفضل ما يدافع عنه أصحاب القضية، بل

أفضل ما يمكن عمله هو: أن يكبحوا نفوسهم من أجل مصالح النظام الاجتماعى، والأكثر فضلاً لأنصاف المؤمنين هو أن يدعوا بالتراتيل فى وضح النهار. وأعظم شىء للكل هو الإمتناع عن إطلاق الشكوك الوقحة جهاراً»[١٢٨] وعلى الأقل، وطبقاً للرؤية المانوية للأشياء، فللإنسانية غرض جدير، قيم فى الحياة. وهى إعانة ودعم العناية Providence فى صراعها ضد الشر. ولكن هل يعنى هذا أن كل الدوافع «الطبيعية» يجب تشجيعها؟ وفضلاً عن ذلك فقبل أن يستسلم مل لهذا النفاق الجبرى، فلسوف يكون عليه أن يحدد بدقة كيف يكون الدين نافعاً خلقياً، فى الواقع[١٢٩]، بعد أن حمل كتابه «ثلاث مقالات فى الدين» أشد الحملات على الالتزامات الخلقية أو اللاخلقية للمسيحية التقليدية.[١٣٠]

٢ـ تأسيس اللاهوت الناسوتى:

(أ) إعادة بناء الخيرية:

بعد أن سعى مل، فى المرحلة الأولى من هذا البحث، إلى تقويض اللاهوت، الطبيعى والمسيحى من خلال نقد الأدلة على وجود الله، وخاصة الدليل من التصميم، وبالتالى نقد بساطة الألوهية بعزل صفات الله،والتأكيد على عدم التماسك بينها، وأخيراً بتجريد الألوهية من العناية واللطف والخيرية حتى المحدودة منها، يحاول السعى، من الآن فصاعداً، إلى إعادة بناء اللاهوت، ولكن هذه المرة ليس على أرض الألوهية، بل على تأكيد الجانب الناسوتى من الدين على حساب المظهر اللاهوتى له.

وإذا كان مل قد استطاع إنجاز المرحلة الأولى من خلال نقض أساس وجود الله من جهة الأخلاق، فإنه يسعى الآن إلى إعادة بناء الدين الناسوتى عليها،، بعد إعادة بنائها، أيضاً، على أسس ناسوتية، ذلك أنه ليس هناك من دين بلا أخلاق، فجوهر الدين عنده، الأخلاق: ولذلك نجد مل يعمد إلى تأسيس الدين على الأخلاق ليجعل هذا التأسيس مشروعاً، على غرار المرحلة الأولى، إذ بنقض الدين ينقض الخلقية (وأساسها، هنا، خيرية الله، وخلقية نظام العالم). والأن ما هو أساس الأخلاق؟

أولاً، يجب التأكيد على أن الأخلاق والفضيلة تدرك، عند مل، على أن الحياة الأخلاقية الفاضلة هى التى تناسب الوفاء بمطالب الوجود الاجتماعى، وبالتالى تتطلب تقييد المصلحة الذاتية والميول العدوانية وتشجيع النظر والاهتمام إلى خير المجتمع.[١٣١] ومن هذا التعريف المبدئى للحياة الفاضلة نبدأ فى تحليل المسألة. أولاً يتضمن معنى ناسوتية أصل الفضيلة، ثانياً، يتضمن اصطناعية الأخلاق والفضيلة وأخيراً، متطلبات الأخلاق والفضيلة وتشمل الدعم والتشجيع ومما سيتبدى بعد ذلك من نزوع برجماطى تجاه الدين التقليدى. ولنبدأ الآن،

بأولاً: فكما جادل مل فى «المقال عن كونت»، و«نفعية الدين» فى «أن العالم ليس صنيعة hand-iwork خير كامل القدرة، فعلى أفضل الأحوال توجد ألوهية قديرة قدرة ناقصة فى الإنجاز، تحتاج منا إلى عون نستطيع أن نمنحه إياها». وهذه بالقطع، كانت أول خطوة، من مل، نحو دفاعه عن اللاهوت الناسوتى أو ما أسماه دين الإنسانية.(١٣٢)

ومن جهة أخرى فقد ناقش مل ما أكده ضد منسل Mansel وقبله سيدجويك من أن معايير الخير والشر هى معايير إنسانية، وهى تستند إلى طبيعتنا؛ ذلك أن الله والطبيعة يقفان على قدم المساواة أمام الحكم الإنسانى. وإننا إذا اتبعنا بعض جوانب الطبيعة فى السيطرة على الجوانب الأخرى، وإذا قررنا تكريس أنفسنا لخدمة إله، إذن فإن المعايير التى اتخذت بها قراراتنا لهى معايير إنسانية.(١٣٣)

وأما ثانياً، فإن معنى اصطناعية الفضيلة والأخلاق يبرز ضد النزعة الطبيعية الأخلاقية وهى التى يهاجمها مل كل الهجوم بناء على نقده الدليل الغائى،وبالتالى نقد العناية، ومن ثم عدم خلقية نظام العالم. ولكى تتضح المسألة أكثر يجب أيضاح معنى «الطبيعة» فما هو المعنى الذى يقصده مل من هذا المصطلح؟ ومن ثم يمكن العروج إلى بيان مدى خلقية اتباعها، أم إخضاعها وتغييرها أم مقاومتها، بعد بيان طبيعة علاقة الإنسان بها (المذهب الطبيعى وغير الطبيعى).

إن مفهوم الطبيعة - فى مقال «الطبيعة» - يعنى عند مل أحد أمرين: فقد تعنى تراكماً أو حشداً من قوى وخصائص الأشياء ككل، وبهذا المعنى فإن الطبيعة هى كل الأشياء الممكنة فعلياً وفيزيائياً. وقد تعنى، أخيراً، معنى مضاداً للفن والاختراع. وبهذا المعنى، فقط، فإن الطبيعة هى «فقط كل ما يحدث من دون أى تفويض ارادى أو قصد إنسانى(١٣٤). وبعبارة أخرى فإن مل يرى أن الطبيعة إما أن تستبعد الإنسان (كما فى التعريف الأول)، أو تتضمنه، كما فى الأخير. وهى بالمعنى الأخير تملك فى داخلها خاصية «التحسين الذاتى» Self-improvement، على عكس المعنى الأول إذ تخلو الطبيعة من أى معنى للخلقية على الإطلاق. «وتقريباً كل الأشياء التى يتعلق بها الإنسان أو يقصد بها ويعملها من أجل إنسان آخر، هى منجزات يومية للطبيعة»؛ إذ لا يمكن أن تكون من عمل كائن هو كامل القدرة تام الخيرية، فى وقت واحد، أو هى لاتتجلى عنه.(١٣٥)

وهدف مل، هنا، هو نقد كل المذاهب التى تجعل من الطبيعة، بالمعنى الأول، اختباراً ومقياساً للحق والباطل، الخير والشر، بل وكل المذاهب التى ترتبط، بأية صيغة أو درجة، بقيمة أو موافقة أو الاتساق مع تقليد أو اتباع أو إطاعة الطبيعة(١٣٦). ويفعل ذلك مل خشية الرأى السائد الذى يرى أن المخطط العام للطبيعة هو نموذج لنا نقتدى به: أى أننا يجب، بقليل

أو كثير من الحرية فى التفاصيل فقط، أن نتوجه ككل، بالروح والتصور العام، بكل الطرق الخاصة للطبيعة: ذلك أن هذه الطرق هى صنيعة الله، وبالتالى، فبما هى كذلك، كاملة... أما أجزاء الطبيعة والمرتبطة بالنظام التلقائى لها، وطبقاً لميل المتكلم، إن هى إلا تجليات إرادة الله؛ أى نمط من بصمات أصابع رسمت الاتجاه الذى تأخذه الأشياء بصفة عامة، ومن ثم فإن أفعالنا الإرادية قد قصدت أن تتجه هذا الاتجاه».[١٣٧]

وتزداد هذه النقطة وضوحاً إذا توقفنا على ولاء مل لرؤية هيوم للفرق بين «يكون» و «ينبغى»، فيؤكد مل، بحسم بالغ، أن «قوانين الطبيعة» هى مجرد قوانين وصفية descriptive أكثر من كونها إرشادية prescriptive، ويهاجم خلط مونتسكيو Montesquieu بين هذين المعنيين لمصطلح القانون[١٣٨] وبذلك يرى أن اتخاذ الطبيعة على أنها تتضمن قوانين وبالتالى قواعد إرشادية خلقية هو مجرد توصية لاعقلانية ولاخلقية، معاً: «لا عقلانية لأن كل فعل إنسانى، بل وكل فعل نافع، أيضاً، يكمن فى تبديل وتحسين المسار التلقائى للطبيعة: ولاخلقى، لأن مسار الظواهر الطبيعية يحفل بكل ما يثير المقت والاشمئزاز لدى اقتراف البشر إياه، وبالتالى فكل من يسعى، فى أفعاله، لتقليده «يرى ويفهم على أنه شر البرية».[١٣٩]

وإلى هذا الحد كان الشر طبيعياً، لاخلقياً إلا إذا كانت الأخلاق طبيعية بالمعنى السابق، يقول مل «إذا اتبعت الطبيعة، كما هى فى الواقع، إذن فلسوف تسلك بطريقة لاخلقية، ولن يكون عندك مبرر جيد للاعتقاد بأن الطبيعة غير ذلك[١٤٠]، فالخلقية تتوقف، إذن، على الفعل الإنسانى إزاء الطبيعة»، فأعظم هدف وموضوع للفعل هو أن يغير ويحسن الطبيعة»[١٤١]. بدلاً من تذكير أو تحذير admonition أو إرشاد نفوسنا بواسطة الطبيعة، وإلا فلن يكون هناك أى فعل للشر مما لايمكننا تبريره.[١٤٢]

وبذلك يكون مل قد رغب فى الارتفاع بمستوى الإنسانية، واطرائها، وليس فى الانتقاص منها ولا التقليل من جدارتها، وهذا يبرز الجانب الإنسانى العميق فى فلسفة مل، بصفة عامة، وهو يقصد من وراء ذلك، التأكيد على اصطناعية artificiality الفضيلة والمدنية والثقافة، ليس من أجل إيضاح أن الطبيعة حمراء الأنياب والمخالب، بل لبيان الإنجاز الإنسانى لاصطناع ما لا تستطيع الطبيعة اصطناعه[١٤٣]. ولكن هل يعنى ذلك أن مل ضد الطبيعة، أو أنه يعانى من اغتراب طبيعى، كذلك الذى يعانيه، بصورة نمطية المفكرون الليبراليون؟[١٤٤] إن الموقف الطبيعى الذى يهاجمه مل ينتمى إليه حشد من المفكرين المتباينين من أمثال بيكون وماركس، وهو الإلحاح على مكان الإنسان «فى»، وكـ «جزء» من النظام الطبيعى،ومهما كانت ولاءاتهم متباينة تجاه هذا التقليد فإن الإصرار يكون دائماً على أن الناس هم جزء من الطبيعة، وإن أفعالهم يمكن تفسيرها بواسطة العلم الطبيعى.[١٤٥]

ولكن مل، من خلال تعريفه الأول للطبيعة يضّمن أن كل ما نفعله هو جزء من المجرى الطبيعى للأحداث؛ فلسنا نملك قوى أو ملكات غير طبيعية أو فوق طبيعية، وأن أيا ما تفعله الكائنات البشرية فإنما يكون بتحويل بعض قوى الطبيعة ضد القوى الأخرى، ليس إلا. وكل ما يرغب مل هو: توكيد الجانب العقلانى والخلقى تجاه الطبيعة، لا ضد الطبيعة، وفرق شاسع بين المعنيين، فأما خلقية هذا الاتجاه فتكمن فى صيغة شرطية تجعل ضرورة تحسين الطبيعة هى شرط هذا التغيير؛ فليس أى فعل تجاه الطبيعة يعد مشروعاً، كالتدمير والتلوث وغير ذلك مما يغير مسار الطبيعة بصورة تدعم إنهيار النظام الطبيعى ضد إمكانية التكيف البشرى معها. ودعم الموقف الاصطناعى، عند مل، يجد تبريره إذا ما علمنا، طبقاً لبعض اتجاهات الموقف الطبيعى، أن الدينى غالباً ما أعاق التقدم انطلاقاً من موقف: لاتعبث بالخلق! وعلى ذلك فإن اللاعقلانية تنشأ، بالأحرى، من نقص فى بداهة رؤية المحاولات التى تضطلع بها كل التوصيات العقلانية من أجل تحسين الطبيعة.(١٤٦)

وأخيراً، تأتى متطلبات الفضيلة والأخلاق: ولبيان هذا الجزءمن التعريف، تحت إمرة مفهوم الطبيعة يجب أن نطرح هذا السؤال: هل تكمن متطلبات الفضيلة فى الطبيعة الإنسانية؟ وبعبارة أخرى: هل نحن مؤهلين لأن نسلك سلوكاً فاضلاً ابتداء من طبيعتنا الذاتية؟ أو هل نملك المصادر المطلوبة لملاحقة الغايات النبيلة؟ والسؤال، بكل صيغه، يسأل عن طبيعة وأساس الفضيلة ومتطلباتها عند مل، وبالتالى عما إذا كانت خيراً فى ذاتها، وعلاقة كل ذلك بالتأسيس الدينى.

إن مل، للإجابة عن هذه الأسئلة، مثله فى ذلك مثل كل المفكرين الفكتوريين لايهتمون الاهتمام التقليدى بما إذا كنا مؤهلين للفضيلة، فى حالة ما إذا كنا نملك المصادر المطلوبة لمتابعة غايات خيرة. وفى حالة مل، فإن المسألة حادة، والاعتبارات التى طورها فى مقاليه «الطبيعة» و «الألوهية» تبين أنه بعيد تماماً عن النظرة المسيحية الأفلاطونية المتفائلة عن انسجام النظام الطبيعى مع النظام الخلقى. فلقد حاول أفلاطون، فى الكتاب الثانى من «الجمهورية»، بيان أن العدالة خير فى ذاتها. وأن الفضيلة تنشأ عندما تؤدى عناصر حياتنا النفسية وظيفتها جيداً تحت إمرة الحكمة. ولقد انتقلت فكرة أفلاطون هذه إلى التقليد المسيحى؛ فلقد حول المسيحيون شكهم فى أننا غير مؤهلين للفضيلة إلى مذهب فى الخطيئة هو بمثابة بيان لحاجتنا، ليس لمجرد الهداية، بل للخلاص والفداء redemption. وخلاصة الموقف الأخير أننا لم نخلق أشراراً، بل نفكر فى الشر تحت ضغط قوى تعمل ضد الطبيعة الخيرة.

ولقد اتبع أوغسطين هذا التقليد معتقداً أن الشىء إذا تم توظيفه على الأصالة، فإنه يكون كما قصد الله،وبذلك يكون خيراً. وفى كتابه «عن الاختيار الحر للإرادة» وهو من أعماله

الأفلاطونية، يقدم تفسيراً للنفس على أنها تمتلك عناصر مختلفة من بينها العقل الذى وظيفته حكم سائر العناصر، وبالتالى المحافظة على النظام فى الأجزاء. ورغم أن أوغسطين لم يتكلم بوضوح عن إتباع المرء للطبيعة، فإنه، بوضوح يتصور الفضيلة بوصفها مسألة لدعم نظام فى النفس، ويتصور دعم مثل هذا النظام كمهمة لإخراج طبيعة المرء إلى حيز الواقع Actualising[١٤٧]. والفكرة الرئيسة عند أوغسطين هى أننا ندنس طبيعتنا عندما نسلك، قصداً، بطرق لاتحترم النظام الأصيل لعناصر طبيعتنا، ضد العقل والضمير. وتبعه جوزيف بطلر، فى القرن الثامن عشر، فى كتابه «المواعظ الخمس عشرة»، عندما يتصور طبيعتنا على أنها نظام أو دستور مكيف من أجل الفضيلة، فالفضيلة تكمن فى اتباع المرء طبيعته[١٤٨]. ولم يكن بطلر قلقاً إزاء ما وضعه مذهب الخطيئة الأصلية، بل بشأن موقف التحفيز motivation الإنسانى الذى يفترض أننا مخلوقون من أجل خير خاص وليس خيراً عاماً.[١٤٩]

ولكن مل لم يعر تحليلات بطلر أدنى اهتمام، وربما يكون ذلك لأن مل لم يدرج بطلر ضمن المفكرين الذين لايتعلق كلامهم، عن الطبيعة، بما هو كائن، بل بما ينبغى أن يوجد[١٥٠]. وبغض النظر عن إساءة مل فهم بطلر فى المسألة الأخيرة؛ إذ قد يعنى بطلر أن اتباع طبيعتنا لايعنى مجرد أن نحيا كما ينبغى، بل بالأحرى، أن نحيا فى إنسجام مع الطرق التى يتكيف نظامنا معها وهى الطرق التى يجب أن نكون من خلالها مكيفين مع كوننا مصممين بواسطة الله، إلا أن مل ينقد الزعم بأننا مكيفين مع الفضيلة لأننا مصنوعون من أجلها لأنه ضد اللاهوت الغائى المتفائل الذى سبق أن اتخذ ضده كل الاعتبارات عن الشر على أنها حاسمة.[١٥١]

ويقف فى وجه مل، أيضاً، كانط فى «نقد العقل العملى» الذى يحتفظ بالمسألة التقليدية التى يهاجمها: فقد ظن الله مؤخراً (فى النقد الثانى) على أنه ضرورى لوجود الخير الأقصى؛ وهو ظهر يضمن السعادة بالنسبة للفضيلة، كما أن القوانين الأخلاقية فى إنجازها تكمن فى جدارة الإنسان بالسعادة، ويمكن النظر إليها على أنها أوامر إلهية. وقبول هذه الأخيرة يعرف بأنه هو الدين... إن الله ليس كائناً خارجاً عنى، بل مجرد فكرة فىّ. والله هو العقل العملى أخلاقياً المشرع لذاته... إذن فهناك إله واحد فقط فىّ، حولى، فوقى[١٥٢]

وبما أن العقل العملى، لا النظرى، هو الذى يضمن لكانط، أخيراً، استخدام الله كمفهوم، فإن اللاهوت عنده لايمكنه أن يكون ذا مضمون نظرى، ويكون الدين، فقط هو الاتجاه لإنجاز كل الواجبات كأوامر إلهية. فقضية «يوجد إله» ليست حكما نظرياً، عند كانط، بل مصادرة عملية، نقطة توجه[١٥٣]. ومل إذ يعجز عن الاعتماد على هذه النظرة، حتى الآن، لايستطيع أن يلتمس القوة من تصور التوظيف الأصيل لعناصر طبيعتنا من جهة، ومن المثل الأعلى لكل

فضيلة مؤسسة فى باطننا، كما فعل كانط، أخيراً. وهو يفضل اكتساب الفضيلة على ضوء معارفنا بها من واقع الدين واللاهوت، ولكنه لايعترف بسمو أصلها ويفسرها تفسيراً وضعياً اجتماعياً لاتفسير ميتافيزيقياً مثالياً (لاهوتيا). هو يتهم كل من يفعل ذلك بأنه روماتيكى يرفع الغريزة على حساب العقل، وبالتالى يقع فى سديم الضلال المبين، من أمثال روسو وغيره من التربويين.[١٥٤]

ومع ذلك يتمسك بالفن والتربية بوصفهما وسيلتين لتكييفنا للفضيلة، فى مقابل الطبيعة بالمفاهيم السابقة، وهذا يتأكد بفكرة مركزية مؤداها أن الرغبات البشرية، وليس الله ولا الطبيعة، هى ما يضفى القيمة على العالم. وينتج عن ذلك أن المعايير التى بها ينبغى أن نوجه أفعالنا هى ذاتها الشىء الحاسم، وليس ما يمكننا أن نلاحظه فى العالم الخارجى. إنه واجب الإنسان لأن يتعاون مع القدرات الخيرية «لا عن طريق التقليد والإتباع، بل بالنضال المستمر لتحسين مجرى الطبيعة . وذلك بجعل ذلك الجزء منها والذى يمكننا أن نمارس عليه سيطرتنا، وشيكا إلى أن يصبح منسجماً مع المعيار الأسمى للعدالة والخيرية»[١٥٥]. وتلك هى، إذن، متطلبات الفضيلة والأخلاق عند مل.

وهكذا يسعى مل، الذى بدا أكثر من مجرد مقوض للاهوت وشاك فى قابليتنا للفضيلة، فى ضوء شكوكه فى العقائد الدينية . يسعى إلى عبور الفجوة بين الحال التى نحن عليها، وما ينبغى أن نكون عليه، أى الانتقال من اللاهوت وأخلاقه إلى الناسوت، ولكن بطريق البناء من واقع انقاض الأخلاق اللاهوتية التى تصلح للدخول فى بناء الأخلاق الناسوتية الجديدة، ومن ثم يكتمل البناء لدى اكتمال صرح ديانة الإنسانية. وبذلك يستأنف السؤال عن الإمكانيات البرجماطية للأخلاق اللاهوتية، وهل هناك تلازم بين الأخلاق والدين؟

(ب) من الأخلاق إلى اللاهوت الجديد:

بعد أن أعلن مل أن الإنسانية لم تستطع، حتى الآن، أن تسير قدماً نحو ترتيلة العقل البسيط، أى ترتيلة «اتبع الطبيعة»[١٥٦]، وجاء هذا الإعلان بوازع من العقل المثقف المتنور الذى لايجد الفضيلة ملكاً مقصوراً على الدين التقليدى من دون غيره من الأديان والنظم، تحت بند الطبيعة؛ إذ لامساس بما خلقه الله، ترى هل يدخل تعديلات منهجية على برنامجه من أجل تأسيس لاهوت يقف على أرض الناسوت وحدها بعد تجريدها من كل أثر ومظاهر للألوهية؟ وهلا ينفك مل يستمسك بعرى العقل دونما أخذ بناصية الوجدان الذى كم نعاه على الفلاسفة الرومانتيكيين، من قبل؟ وهل علاقة الأخلاق بالدين التقليدى لاتتجاوز العرضية ومجرد الإتفاق بدواعى خارجية حتى ليسهل على مل، بأقل جهد تحليلى، أن يفك عراها؟ وهل الأخلاق وحدها تكفى لتأسيس دين؟ (وهذا السؤال الأخير سوف يكون أخطر ما يواجه فلسفة

مل بأسرها)، وإذا كان ذلك كذلك، فما هى متطلبات مثل هذه الأخلاق؟ والآن، نبدأ فى وضع السؤال: ما هو الدين؟ وإجابة مل هى أن ماهية الدين هى الاتجاه الأقوى والجاد للعواطف والرغبات نحو موضوع مثالى، مدركاً على أنه السمو الأعلى، والتفوق العادل على كل الموضوعات الأنانية للرغبة»[١٥٧]. وهذا التعريف للدين من جانب مل يتضمن ثلاثة أركان هامة وهى: الركن الوجدانى، والمثالى، وأخيراً النزاهة. وإذا حاولنا تطبيق هذا التحليل على الدين التقليدى الذى ينكره مل فهل نجده مناسباً؟ وألم ينكر مل، منذ قليل، كل الجوانب الوجدانية فى تصور الخلقية والفضيلة؟ وأليس الله على رأس كل الموضوعات المثالية ونموذجاً أعلى لها؟ وأخيراً، ألا يدعو الدين إلى الإيثار والنزاهة وتجاوز كل نوازع الأنانية فى تلبية موضوعات الرغبة؟ أليس الدين متصوراً بهذه الطريقة، هو، بلا أدنى شك، «مصدر كل رضاء شخصى وكل مشاعر مهذبة[١٥٨]، وكل عنصر للخير فى حيوات الأفراد؟ فما بال مل، إذن، يسأل: «ما إذا كانت المنافع المتشابهة والمتكافئة يمكن إنجازها من دون، أو، بالأحرى، من دون دين فوق طبيعى؟ وكيف يمكننا، من دون مثل هذا الدين، أن نكون موجهين من خلال شىء أعظم Grander وأجمل مما هو متحقق فى وقائعية الحياة الإنسانية؟

وقبل الإجابة عن هذا السؤال الأهم، يجب أن نسأل، مع مل، كيف يمكن تفسير اعتناق عقيدة دينية؟ ثم، ما هو الخير الحقيقى الذى أسدته الأديان التقليدية سواء للأفراد أم للمجتمع، وهل يمكن للمعتقد اللافوق طبيعى (الوضعى، الناسوتى) أن يسدى أكثر من ذلك؟ فأما تحليل مل لاعتناق الدين والطريقة التى يجد بها دعمه، أيا ما كانت الأخلاق التى يمارسها مجتمع ما، فيتقدم على خطوط شكية وتجريبية. وهو يميز بين الخلقية Morality والدعم الدينى للخلقية، ويعزو اعتناق كل من الخلقية والدين إلى السلطة، كالدولة والتعليم والتربية، والرأى العام، فهذه، فى نظره، عوامل فعالة فى إحداث الانسجام مع المستويات الخلقية المرغوبة، ويصل مل إلى نتيجة خطيرة، عند هذا الحد، وهى أن الدين لأنه غالباً ما يكون مرتبطاً بكل هذه العوامل، فإنه يبدو له نفعيته التى له. وهذه العوامل، فى نظر مل، هى المؤثرات المسئولة عن التسليم المستمر بالعقائد والاتجاهات الدينية، ومن ثم عن التسليم المستمر بالمبادئ العملية المصاحبة لها. وكما لم يعط مل أى وزن للتأثيرات المنسوبة غالباً لتوقع الثواب أو العقاب، لم يعط أيضاً الوزن المتوقع للشر الذى تحدثه المؤسسات والممارسات الدينية.[١٥٩]

ولكن رغم تعليقه أهمية كبيرة على فاعلية التربية المبكرة والضغط من جانب الرأى العام والدولة يبدو أنه صحيح، إلا أن تسليمه الظاهر بهذه الوسائل لإنجاز الانسجام الخلقى لايتفق مع المباحية permissivencess الليبرالية للحرية liberty، ومع ذلك فهو لايبدو وكأنه عرض للحجج مقدم إلى وجدان المرء وأهوائه، لا إلى عقله ad hominem، رغم أن حدود هذه

الحجة مؤسس على مقدمة تقول إن كل انسجام خلقى مرغوب فيه،والمسألة المتعلقة بما إذا كان الدين نافعاً فى إنجاز هذه الغاية.[١٦٠]

وبصورة أساسية يمكن القول إن ما أراد مل إنجازه هو الزعم بأن «أية» خلقية مع كل الثقل الذى يدعمها من الخلف، كما هو الحال مع العقيدة الدينية، سوف تحوز اعتناقاً أو سلطة Hold فعلية. ويرتب على ذلك أنه ليس الاعتقاد الدينى، بما هو كذلك، هو الذى دعم الخلقية فى الماضى، كما أن انحلال الاعتقاد الدينى لاينبغى أن يجعلنا نخشى من أن ينجم عن ذلك انهيار خلقى. ويعكس مل علاقة الدين بالخلقية فيجعل الأخيرة هى أساس الدين كما يدعم حب الوطن، مثلاً، الاعتقاد بالله فى حالات كثيرة، هذا رغم أن مل يحذرنا من الأخطار الملازمة لربط الخلقية بالدين: فإذا قدر للخلقية أن تتبع من الدين وتصبح مراسيم مقرورة، إذن فسيكون عسيراً استئصالها أكثر مما ينبغى. ويضرب مثالاً: إن الأخلاق المسيحية بوصفها متميزة من الاتجاه الخلقى، المثير للإعجاب، والخاصة بالمسيح ذاته، كانت حافلة بكل أنواع القسوة لدرجة معها أصبح من الصعب تصحيحها من جانب جماعة اللاهوتيين المؤيدين لها.[١٦١]

وبذلك يفترض مل أن عزو أصل فوق طبيعى إلى المبادئ الخلقية المسلم بها لذو أثر سىء وضعياً، إذ يجعل مثل هذه المبادئ فى حصانة من المناقشة والنقد، وبالتالى تعمل ضد إمكانية مراجعات عقلانية فى ضوء المعرفة العلمية المتزايدة والمشاعر المتغيرة. وخلاصة قول مل، هنا، هى أنه رغم أن الدين كان، فى الحقيقة، نافعاً اجتماعياً، فليس هناك أدنى مبرر لافتراض أنه ضرورة سواء كملزم للأخلاق أم معلم لها، رغم أنه يؤكد أن أفضل خلقية أمكن إنجازها بالعقل والخيرية، والتى تقادمت فى الزمان، كانت عندما افترض المفوض الإلهى، بالعادة، أنه يستخدم مكافآت وعقوبات زمنية[١٦٢]. ومل لا يخشى من وضعية الأخلاق على انهيار الخلقية وهو يؤكد ذلك مراراً: «هل عندما يكون الناس مايزالون أوباشاً لم يتلقوا أى حقائق خلقية أو علمية - إذا افترض أنهم لم يتلقوها بطرق فوق طبيعية - هل ينتج عن ذلك أنهم قد يقلعون الآن عن الحقائق الخلقية فضلاً عن العلمية لمجرد أنهم ماعادوا يعتقدون أنها ذات أصل اسمى من حكمة ونبل القلوب الإنسانية، وهل الحقائق الخلقية ليست أقوى بما فيه الكفاية - فى بداهتها الخاصة - من أجل استبقاء اعتقاد البشر عندما يحدث مرة أن يكونوا قد اكتسبوها؟[١٦٣] وواضح أن مل يرمى من وراء هذا التساؤل الأخير إلى إمكانية تأسيس دين أو عقيدة ابتداء من إرساء دعائم خلقية معينة. فما هى أسس هذه الخلقية، وما هى مقومات هذا الدين؟ إن مل لايجيب عن هذين السؤالين إلا من خلال طرح سؤال آخر: ماذا عن تأثير الدين على خير الأفراد؟

لم ينكر مل الدور الحقيقى للدين للأفراد كما لم ينكره للمجتمع، من قبل، على أثر الأزمة الفكرية التى تعرض لها عام ١٨٢٦، والتى نتج عنها شعوره بالإحباط لعدم تحصيله البهجة والسعادة من وراء إنجاز أهدافه، وإذ ذاك تنامت اتجاهات الرومانتكية الراكدة وأدرك أن للمشاعر دوراً حاسماً فى تشكيل خلقية الإنسان وحياته الباطنة. يقول فى سيرته الذاتية: «لقد تعلمت بالتجربة أن الأحاسيس السلبية فى حاجة إلى إنمائها ورعايتها تماماً كالقدرات الإيجابية المطلوب تغذيتها واثراؤها وتوجيهها، أيضاً. إننى لم أفقد روية - ولو للحظة، - ولم أغمط قيمة ذلك الجانب من الحقيقة التى رأيتها من قبل؛ ولم اتحول إلى خائن للثقافة العقلية، ولم أتوقف عن تقدير قدرة وممارسة التحليل كشرط أساسى لكل من التحسين الفردى والاجتماعى. ولكنى اعتقدت أن ذلك له نتائج يجب تصحيحها، بأن نلحق به أنواعاً أخرى من الإنماء والرعاية والتهذيب Cultivation، إن دوام التوازن المطلوب بين القدرات يبدو لى الآن ذا أهمية أساسية. إن تهذيب ورعاية المشاعر والانفعالات قد أصبح واحدة من النقاط الأساسية فى عقيدتى الأخلاقية والفلسفية. أما أفكارى وميولى فلقد تحولت بدرجة متزايدة نحو كل شىء يبدو أنه قادر على أن يكون أداة لذلك الموضوع».[١٦٤]

وبذلك يكون مل قد انقذ الأخلاق النفعية من التحلل الممكن بسبب جفائها الملحوظ عند بنتام ومل الأكبر، من قبل. وكان مل يشعر بالقلق البالغ إزاء هذا السؤال: هل الأخلاق المتصورة على أنها مؤسسة على اعتبارات نقعية يمكن أن تستحوذ على أذهان الناس؟ وهو يهيب بتهذيب المشاعر لمهمة الانقاذ هذه: «إن الترابطات associations الخلقية، التى هى ككل من إبداع اصطناعى Artificialعندما تنمو الثقافة العقلية، تستسلم للقوة الحالة للتحليل.: وإذا أمكن للشعور بالواجب، عندما يرتبط بالمنفعة، أن يظهر بصورة عشوائية، تماماً، وإذا لم يكن هناك جانب رائد من طبيعتنا، أى إذا لم تكن هناك فئة قوية من المشاعر والأحاسيس التى يتفق معها هذا الارتباط الذى قد يجعلنا نشعر أنه مناسب لحاجتنا وطابعنا، ويميل بنا إلى رعايته فى الآخرين فضلاً عن الاحتفاظ به فى أنفسنا، - إنه إذا لم تكن توجد، باختصار، قاعدة أساسية للأحاسيس والمشاعر بالنسبة للأخلاق النفعية، فلقد ينحل مثل هذا الارتباط، أيضاً، حتى بعد غرسه من خلال التربية».[١٦٥]

وربما تستدعى تفرقة مل بين الأخلاق الدينية التقليدية القائمة على الضغط السلطوى الاجتماعى والأخلاق القائمة على المشاعر الإنسانية وترقيتها والقائمة بدورها على مقتضيات غاية التطور - ربما تستدعى تفرقة برجسون المميزة بين ما أسماه بالأخلاق المغلقة التى لا تصلح للإنسانية بأسرها، والأخلاق المفتوحة التى تهب الحرية للمشاعر وهى إنسانية وشخصية وجوهرها التقدم والخلق[١٦٦]. وإذا كانت الأخلاق الأولى تتفق مع فكرة الواجب

التى ينادى بها كانط . والتى يأمل مل الآن فى تضمينها أخلاق المشاعر ولاصلاح أخلاق المنفعة . فإن الأخلاق المفتوحة تقوم على الاستجابة لنداء البطل، والبطل يؤثر على إرادتنا تأثيراً فعالاً مباشراً لأنه لايخاطب العقل، بل الحساسية، وهو لايجتذبنا بالاستدلال، بل بالقدرة. ولايعرض قانوناً ينفذ، بل مثلاً يحتذى[١٦٧]. وباستبعاد كافة الأمور المتعلقة بمضمون والأساس الفلسفى لكلتا الفلسفتين إلا أن هذه المسحة الوجدانية هى الجانب المميز لفلسفة مل فى مرحلتها الراهنة. ولسوف تتضح جوانب هذا التلاقى فى مرحلة لاحقة.

ويتضح هذا، الآن، بصورة أجلى عندما نرى مل يسلم بأن الدين فوق الطبيعة يجلب الخير لمعتنقيه ويقدر دوره فى تهذيب المشاعر، ومدى المشاعر أو الانفعالات المرتبطة بتحصيل السعادة فى متابعة الغايات الجديرة. ولكنه يتشكك فى أن يكون هذا هو الخير الذى يتدفق من الاحالة المثالية لحياتنا الأرضية، أى تهذيب ورعاية المثل الأعلى كتصور لما يمكن أن تصنعه»[١٦٨] ولكن حتى تتمكن الأخلاق الناسوتية من ترسيخ قواعدها، إذ هى مفتقرة إلى كافة أنواع الدعم التى للأخلاق التقليدية للاهوت، فيجب أن يظل الدين قائماً بدوره التقليدى والذى يتمثل، عند مل، فى إمداد الأفراد بصورة خيالية عن عالم أفضل والسماح لهم بأن يأملوا بأن يعكس ذلك شيئاً أكثر مما يتمنون. ويؤكد مل أنه بوضوح جلى، وتحت ظروف مفضلة، كان هذا الإيمان أو الأمل قوة واقعية أحيلت خلقياً، وأيضاً، تعزية للأفراد[١٦٩]. وبالتالى للإنسانية جمعاء. فرغم أن الحيوات الإنسانية الفردية زائلة، عابرة، إلا أن حياة النوع البشرى ليست قصيرة؛ كما أن ديمومته اللامتناهية تكافئ، عملياً، اللانهائية، وعندما ترتبط هذه بالقدرة اللانهائية على التحسين، فإنها تقدم للمخيلة والعواطف موضوعاً واسعاً بما يكفى للوفاء بأى مطلب معقول للجلال أو العظمة والطموح»[١٧٠]. ودين الإنسانية، عند مل، لايجعل عظمة الطموح ممكنة، فقط، بل يتجنب النواقص الخلقية للدين فوق الطبيعى إلى حد أنه يخلو من التعاليم التى تشجع الاهتمام غير الضرورى بالخلاص الشخصى، كما أنه لايتضمن أخلاقاً مريبة تتعلق بالاعتقاد[١٧١]. ولكن مثل هذا الدين يقوم على الفن ويتوحد معه حتى لقد استبق مل ماتثيو ارنولد Matthew Arnold بزعمه «أن الدين والشعر يوجهان ذاتيهما، على الأقل فى وجه واحد من وجوههما، إلى نفس القطاع من التكوين الإنسانى: فكلاهما يدعم نفس الرغبة أو الحاجة إلى تصورات مثالية أعظم وأجمل مما نرى متحققاً فى وقائع الحياة الإنسانية، والدين، متميزاً من الشعر، هو نتاج الرغبة التائقة إلى معرفة هل هذه التصورات الخيالية ذات واقعيات، مجيباً عنها فى عالم غير عالمنا (الحياة الآخرة). وفى هذه الحالة يتمسك الذهن، بتوق بالغ، بأية شائعة تتعلق بالعوالم الأخرى، خصوصاً عندما يطلق هذه الشائعات من يعتقد بكونهم أحكم من غيرهم.. ويصبح الاعتقاد بإله أو بآلهة، وبحياة بعد الموت لوحة تغطيها كل الأذهان، كل طبقاً لقدرته وسعة خياله، بالصور المثالية كما لو كانت

اختراعاً. وفى تلك الحياة الأخرى يأمل كل إنسان فى أن يجد الخير الذى أخفق فى إيجاده ووجوده على الأرض أو الفضل (اللطف) الذى اقترحه عليه الخير الذى رآه وعرفه جزئياً على الأرض».[١٧٢]

ولكن قارئ هذه النصوص قد لايعرف كيف أن افتراض أن الأخلاق المفضلة بالنسبة للمرء قد تتوالد، وتمتد كدين؟[١٧٣] حتى لو أخذ مثل هذا الدين معنى السمو الخلقى، بصورة أعلى وأجل. فمن الواضح أن هناك إشباعات مما لم يستطع مثل هذا الدين الوفاء بها، وهى مما تعد مقدمة للخلقية الضرورية؟ ومل فى مواجهته مثل هذا التساؤل المتوقع أوضح أن فلاسفة اليونان لم يكونوا أكثر رهباً من الموت منا، وأنهم قد استمتعوا بحياتهم أكثر من غيرهم، ومع ذلك فتم يكن لديهم أى اعتقاد بالخلود. ولقد كان من مظاهر البوذية أنها قدمت الفناء annihilation كجائزة فوز، لا كشىء مرعب، بل حتى المؤمنين بالخلود عليهم أن يواجهوا ذلك.

ودعماً لموقفه، هنا، لم يدع مل دليلاً على الخلود إلا نقده، سواء فى إطار نقد الأدلة على وجود الله، أم بوصفه نظرية مستقلة. وهو، بوصفه ظاهرياً يسلم بإنكار وجود المادة بوصفها جوهراً متميزاً من الإحساسات الممكنة والواقعية؛ وبذلك فقد حاول التأكيد على أن أولئك الذين يستدلون، من ثم، على خلود النفس من طبيعتها الخاصة، مضطرون، أولاً، إلى إثبات أن الصفات المعنية ليست صفات للجسم، بل لجوهر منفصل»[١٧٤]. واستنتج مل من ذلك أنه ليس هناك ضمان للخلود من الدين، وأن أية إمكانية للحياة بعد الموت تتأسس على افتراض نعمة boon قد يستطيع أن يمنحها الكائن القدير الذى يتمنى السعادة للإنسان، إذا ما قد وصلت الرسالة التى يزعم أنه قد أرسلها، بالفعل، ليثبت، بالتالى، أنه قد وفى بالوعد[١٧٥]. وبذلك تلاشت إمكانية الخلود مع تلاشى كل إمكانية للتدليل على وجود الله.

ولزيادة الدعم النفسى لأولئك الذين يعتقدون بالخلود حتى الآن يصطنع مل هذه النقطة قائلاً: «إنه من الطبيعى، وبصفة عامة، أن لايشعر أولئك الذين يعتصرهم القلق على إطالة حياتهم الحاضرة، أو على الحياة الآخرة، بأنهم سعداء، البتة... إن اللا أنانيين يموتون مرة واحدة، فقط، كأنهم يرون حيواتهم منجزة فى حيوات أخلافهم[١٧٦]. وبذلك يخرج مل، فى هذه النقطة، أيضاً، على الافتراض الكانطى بأن الخلود ضرورى للخير الأقصى، وأن هذا يفسح الطريق للاعتقاد بأنه ضرورى للأخلاق ذاتها، بالإضافة إلى مصادرته بـ «الحرية» وبـ «وجود الله».[١٧٧]

ومع ذلك سوف يتحول هذا الافتراض أو المصادرة الكانطية على الخلود، عند مل، إلى مجرد «أمل». والجدية التى أخذ بها مل عملية تهذيب المشاعر كأساس للدين الجديد تجد

بيانها الأكبر من خلال تأملاته عن «المخيلة» فى الجزء الأخير من مقال «الألوهية»، حيث يوضح «أن المبدأ العقلانى لتنظيم مشاعرنا فضلاً عن آرائنا من خلال البداهة، وبصورة حاسمة، ليس متعارضاً مع «الانغماس فى الأمل»، فى منطقة من مناطق المخيلة فقط، تلك التى لايوجد فيها أية إمكانية لاحتمال الحصول على أسس للتوقع»[١٧٨]. ولقد ذهب إلى حد افتراض أن «الانغماس فى الأمل فيما يتعلق بحكومة الكون (العناية) ومصير الإنسان بعد الموت، عندما ندرك بكل جلاء أنه ليس لدينا أساس لأكثر من مجرد أمل - إن هذا الانغماس مشروع وممكن الدفاع عنه فلسفياً». وكذلك، أيضاً الأمل فى «أن المسيح كان فى الواقع هو من افترض ذاته أنه كذلك... أى إنسان يحمل تفويضاً خاصاً وجلياً وفريداً من الله لقياد البشر إلى الحق والفضيلة».[١٧٩]

ومدافعاً عن مجرد الأمل يؤكد مل أن الأثر الطيب له أبعد عن الابتذال والتفاهة. إنه يجعل الحياة والطبيعة الإنسانية أعظم هدف للمشاعر، ويعطى قوة عظيمة وجلال أعظم لكل الأحاسيس التى تستيقظ فينا إزاء أخواننا من المخلوقات والبشر بصورة أكبر. إنه يهدئ شعور الحنق من الطبيعة الذى يسبب شعوراً مؤلماً عندما نرى الجهود المضنية والتضحيات من أجل حياة أسمى فى شكل حكمة وذهن نبيل، وكل هذا يختفى من العالم فقط متى حان الحين للوصول إلى نقطة يبدو فيها أن العالم قد أخذ فى جنى ثماره.[١٨٠]

ومع ذلك فإن هذا الاتجاه، فى نظر مل، تحكمه بعض المحاذير إذ ينبغى أن تكون هناك مبادئ تحكم تهذيب وتنظيم المخيلة بالنظر، أولاً، إلى منعها من تحريف استقامة الذهن والاتجاه القويم للأفعال والإرادة، وأخيراً، منعها من أن تستخدم كقوة لزيادة التأميل فى الحياة وإعطاء السمو للطبع character، وهى أشياء لم يعتبرها المفكرون ممن تشابهوا فى انتحاء هذا النحو وخاصة المهتمين بالتربية الإنسانية[١٨١]. وهذا هو ما يميز إتجاه مل عن غيره من كل الاتجاهات الرومانتيكية المحض؛ إذ لم يخرجه «الانغماس فى الأمل» لاعقلانياً طوبائياً، يقول: «إن الحقيقة هى عالم العقل ووظيفته ودائرة اختصاصه، وإنه بواسطة تهذيب الملكة العقلية ورعايتها فإن هذه الدائرة تظل فى طريقها نحو الاستفاد معرفياً، دائماً، ويكون التفكير فيها، غالباً، على أنها مطلوبة بمقتضى الواجب وظروف الحياة الإنسانية. ولكن عندما يكون العقل مهذباً إلى أبعد حد، فإن المخيلة تتبع، بأمان، غايته، وتبذل أفضل ما لديها لجعل الحياة أسعد وأحب، فى داخل قلعته، مدعومة بكل الدعائم والتحصينات المتزايدة والتى يحتفظ بها العقل سياجاً يحمى الحدود.[١٨٢]

وأهم ما فى السلوك الآمل، طبقاً لهذا التعايش الآمن بين العقل والمخيلة، هو أنه يعطى المهماز لكل الملكات ويحفظ كل الطاقات الفعالة فى نظام عمل جيد. وعندما يتلقى كل من

العقل والمخيلة ثقافته المناسبة فلن ينجح أحدهما فى اغتصاب الامتياز على الآخر.. وطبقاً لذلك فإن مل يعطى القاعدة الذهبية للحكمة العملية؛ إذ يستنتج أنها لاتكمن فى جعل كل وجوه الأشياء بارزة بصور متكافئة، فى تأملاتنا المعتادة، بل فى إعطاء السيادة العظمى لكل تأملات هذه الوجوه إذا ما قدر لها أن تتعدل، أو تعتمد على سلوكنا.[١٨٣]

وهذا ما يدعمه الفن فى حياتنا، ولكن إذا ما كانت حياتنا قصيرة، والفن أطول، فهل هذا يصيبنا ببعض الإحباط؟ يرى مل للإجابة عن هذا السؤال أن الأمل يسلم بإمكانية أن الفن المستخدم فى تجميل وتحسين النفس ذاتها قد يكون مفيداً للخير فى حياة أخرى، وإن لم يكن كذلك فى الحياة الدنيا . إذ يسمح مل بالأمل مجرد الأمل فى الخلود فى الحياة الآخرة . ولكن هذا لايهم إلا إذا كان أملاً فى توسيع المستوى العام للمشاعر. والمكسب المتحصل فى الإغراء المتزايد برعاية وتهذيب المشاعر والطبع، حتى نهاية الحياة هو مكسب واضح من دون تخصيص. والسؤال الآن: علام يقوم هذا الفن الذى هو دعامة دين الإنسانية، عند مل؟ هل يقوم على التربية أم على كهنة جدد تصبح كهانتهم فى حدود هذا الفن؟ أم على قدوة.. إلخ؟ وهل يمكن أن يعانى هذا الفن من أية إحالة، ولتكن مثالية، وهل يسمح مل بمثل هذه الإحالات؟ وماهى حدود مثل هذا، إن وجد؟

الحق إن مل يرى أن الإحالة المثالية Idealization لمستوى الامتياز فى شخص هى إمكانية فعلية، حتى إن كان هذا الشخص متصوراً على أنه شخص خيالى (متخيل). ولقد كان الدين، منذ ميلاد المسيحية، يقوم على طبع ورعاية الاعتقاد بأن أعلى تصوراتنا للتأليف بين الحكمة والخيرية، إنما توجد فى صورة عينية، فى كائن حى عيناه علينا، ويرعى خيرنا. ولايجد مل غضاضة من إمتداح المثل الأعلى المسيحى لأنه خلال أحلك وأكثر الفترات تحللاً فى تاريخ المسيحية فقد كان هذا المثل ينهض مصباحاً من فوق[١٨٤]. والمشكلة فى نظر مل، إذن، ليس فى إمكانية الإحالة، هذه، بل فى إحالة من النمط المضاف للنمط الناسوتى، أى عندما يضطر المتعبدون إلى ضرورة تكميل مبدأ الخير بإمتلاك قدرة لامتناهية غير مبالين بالتناقضات الناجمة عن مثل هذه الضرورة، وقد سبق بيان ذلك فى إطار مشكلة الشر فلا حاجة بنا، هنا، لتكرارها.

ويعتقد مل أن أفضل ما فى مذهبه أو ديانته الجديدة هو أنه لايمكن أن يتشكك فى ذياك الاعتقاد الذى لايعتريه الشك، أى الاعتقاد بوجود حقيقى فعلى لكائن يحقق أعظم مثلنا العلى عن الكمال، وبأن وجودنا فى أيدى ذاك الكائن بوصفه حاكماً على الكون، فذلك، فى اعتقاده، يعطى قوة لهذه المشاعر مما لايمكن أن تستمده من أية تصورات مثالية مجردة. بالإضافة إلى أن هذه الديانة لاتعانى من شتى التناقضات الناجمة عن الدين التقليدى

اللاهوتى.. وبذلك فإن الدين الجديد الذى يتأسس على الناسوت، فقط، يمكنه، إلى جانب المزية الأخيرة، التمتع بمزايا الدين اللاهوتى القديم؛ وهذا فى نظره، لايجعل المؤمنين القدامى يتحسرون على فداحة خسارتهم بتركهم عقيدتهم بدافع فتنة الدين الجديد.(١٨٥)

ولا جرم، فإن لهم فى المسيح - الذى هو ناسوت فقط بعد تجريده من كل رتبه الإلهية وخاصة التجسد - أسوة حسنة: فلقد أكد مل أن الإلهام الذى نبحث عنه فى المعتقدات الدينية التى لاتصدق، الآن، يمكن أن يستمد من الإنسان ذاته الذى يوفر ممثلوه العظام - سقراط، هـــووارد Howard، واشنطون، انطونيو، والمسيح - النماذج العظيمة التى هى نصب أعيننا. وهذه النماذج والتوجه إليهم عاطفياً هو جوهر الدين عند مل، وهو المعنى الذى ضمنه فى تعريف الدين من قبل فى فقرة سابقة. وهذا الشرط، فى نظره، قد تم إنجازه والوفاء به من خلال «دين الإنسانية» بشكل بارز، وبمعنى أسمى لايقل عن الأديان الفائقة للطبيعة. حتى فى أعظم تجلياتها ولايغمط من قيمته إنكاره للحياة الآخرة: إذ عندما يتوقف الناس عن الحاجة إلى وجود مستقبلى كسلوى عن معاناة الحاضر، فلسوف يفقد هذا الوجود قيمته الأساسية عندهم.(١٨٦)

ومع ذلك يبدو مل فى النص الحالى لا أدرياً أو، على الأقل، يخلط مرة أخرى - وهو الذى حذرنا، من قبل، من مغبة هذا الخلط - بين مجرد الأمل فى مثل أعلى يعزز المشاعر تجاه ديانة الإنسانية، والاعتقاد الفعلى فى وجود مثل هذا النموذج. وهذا الخلط ربما يمكن عزوه إلى أحد احتمالين: الأول أن مل ربما يكون قد انتبه إلى أن مسألة الدين ذات طابع خاص بما تمتلكه، فعلاً، من مشاعر المعتنقين لها بزملة من السلطات، وبالتالى يحاول المزاوجة بين الحسم والهوادة فى محاولاته إغراء الناس ليفتنهم عن عقيدتهم كمرحلة انتقالية مؤقتة تمهيدية لدين الإنسانية، بالإضافة إلى عدم ملاءمة الظروف الوضعية فى المجتمع لتقبل مثل هذه الدعوة بالانتقال المفاجئ، وهذا هو التحليل الذى ينتمى إلى معايير المعقولية. فأما الاحتمال الأخير، فهو أن يكون مل، ذاته كإنسان، لايستطيع أن يفرق، بلا قصد منه، بين الأمل والاعتقاد الفعلى على مستوى العقيدة: فالمؤمن بالله يملوّ الأمل فى العناية واللطف به ودعمه، وما ذاك إلا لأنه يعتقد بوجوده. وربما كانت هذه النقطة أحوج ما يكون هنا للتحليل المؤسس سيكولوجياً. ويبدو هذا لدى حديث مل عن المسيح، إذ يقول: «ولايقال إن الدين قد أبدى اختياراً رديئاً فى اصطفاء هذا «الإنسان» بوصفه ممثلاً مثالياً ومرشداً للإنسانية». وعند هذا الحد، فإن الإيمان العقلانى يظل غير ممسوس، ذلك أن الدين الوحيد الذى يقف المسيح نموذجاً له على أنه الدين الصحيح هو دين الإنسانية فى تشكله الطبيعى ودعوته الدنيوية.(١٨٧)

والآن نسأل: ما هذا الدين الذى اختار المسيح ممثلاً ومرشداً للإنسانية؟ لايمكن فهم هذا

السؤال إلا إذا تعاطفنا مع تصور مل للدين وضعياً؛ وعند هذا الحد فقد فشل مل فى تفسير لماذا يكون الدين بما هو كذلك؟ ولا يمكن فهمه غائياً إلا إذا أدركنا الجانب البروتستانتى فى فكر مل الدينى، وبذلك لاينظر إلى المسيح إلا كبشر مثلنا مع استبعاد كافة التضمينات اللاهوتية الأخرى المعروفة فى عقيدة التثليث. وبذلك، ورغم كل التناقضات الكامنة فى فكر مل، هنا، وهناك، إلا أنه بدا إصلاحياً وإن لم يتمكن من أدواته فى بعض الأحيان.

ومع ذلك يظل التفسير الظاهرى الذى قد يرضى عنه مل هو أنه، وانطلاقاً من «نفعية الدين» قد نحا نحو إحلال دين الإنسانية محل الدين فوق الطبيعى، وليس هناك من إلماعة، حتى فى القسم الختامى من مقال «الألوهية» تشير إلى أنه كان يتمنى أن يتحول «الانغماس فى الأمل» فيما يتعلق بالاعتبارات فوق الطبيعية والألوهية المتناهية، إلى فرضية تفسيرية لا إلى مجرد مصدر للعزاء والطموح، ولكن أليس مجرد الأمل، فى حد ذاته، فى حاجة إلى تأسيس؟[١٨٨] ولكن إذا كان مل قد اعتنق، بجدية، إمكانية أن هناك شيئاً مهماً سوف تفقده الحياة إذا خلت من الدين[١٨٩]، فهل يعتقد أن دين الإنسانية هو شىء جدير ومختلف تماماً عن الدين التقليدى ويبذه؟ وإذا كان ذلك صحيحاً فعلى أى أساس يمكن إطلاق هذا الزعم؟

ربما نجد هذا الزعم مشبوهاً لاعتبارين جديرين بالملاحظة: أولاً إن ما يطلق عليه مل اسم «دين»، على الأصالة، هو ذلك الذى يطلقه على تقديم نفس التعزية والمواساة والدعم إلى الأفراد، فضلاً عن المنفعة للمجتمع، فماحجته فى خلع صفة الدين الأصيل عن الدين السلفى الذى قدم له المثل الأعلى للدين موضوع الدعوى؟ هل المسألة هى تبديل الأسماء وحسب؟ فأما الاعتبار الأخير، فإقرار مل بأن الدين، فى كونه معقلنا ومعلمنا secularized سوف يفقد الأشياء التى يعتمد عليها أى دين لاهوتى، فى التأثير. وهناك شك آخر، عملى: فمن المقبول، على الأقل، أن الناس يحصلون على تصوراتهم الخيالية عن الله (أو آلهتهم) واعتقاداتهم حول الطريقة التى يؤثر بها هؤلاء بقواهم، أو كيف تعمل فى العالم، من الطريقة التى تعمل بها ثقافتهم على عقولهم وعواطفهم[١٩٠] وهذا قد يحيط الدين التقليدى بسياج تتحلى بروح القوانين فى إطار العقيدة الواحدة. ومع ذلك فليس لنا أن تقرر نظرياً إصرارنا على إيمانى عقلانى علمانى من الممكن الاعتقاد به، ومن ثم نأمل فى تشييد نظام اجتماعى يتلاءم ويتكيف معه.

وإذا لم يصطنع العالم نوعاً مناسباً جاهزاً من المعنى، فإن الإيمان الذى نسعى إليه لن يكون متاحاً؛ وإذا كان هذا كذلك، فإن أعظم الحقائق التى حاول المفكرون من أمثال مل، وكونت من قبل إبرازها لإيجاد بديل منه، أى بديل من الإيمان التقليدى، قد تمتلك بعض البداهة بأن ما يبحثون عنه لا أمل فيه[١٩١]، وحتى لو بات مل مدعوماً بالاعتقاد الذاتى بأنه يمثل نموذجاً مثالياً للبشرية يسعى إلى الخلود الشخصى فى الطموحات الدائمة للنوع

البشرى، لا فى بقاء شخصى لذاته هو، وأن هذا قد يعوضه عن تدمير كل إمكانية للخلود العينى فى حياة أخرى بعد الموت، أى أنه استبدل خلوداً وضعياً بالخلود الروحى الذى ظن الدين التقليدى أنه ما من دين قادر على إنجازه. وربما وجد مل فى النصحية البيوريتانية Puritan: «اعمل مادامت الدنيا نهاراً»[١٩٢] إنجازاً فعلياً، من جانبه للطموح الشخصى بالخلود الوضعى.

ولكن الأهم من ذلك هو أن مل لايفتأ يسأل الله فى تحقيق هذا الإنجاز وفى نفس الوقت، لايستشعر فى نفسه حرجاً من إطلاق الزعم بأن دينه يظل هو الإمكانية الوحيدة لإسداء نصيبنا فيما هو مطلوب من أجل تحقيق مصير الإنسانية، وحتى يكتمل هذا الدين ويغدو دين المستقبل، وهذا لن يكون إلا بشرط: إذا أمكن لكل من الأمل والتشجيع الذين يمكن اشتقاقهما من الشعور بأنه قد تكون هناك ألوهية ليست قديرة كل القدرة من شأنها أن تقدم لنا العون فى الصراع المستمر بين قوى الخير وقوى الشر فى المعركة الكونية - طبقاً للديانة الثنوية - وذلك نصرة لكل ما يشجع قوى الخير[١٩٣] إذا أمكن لهما أن يحاطا بكل رعاية ودعم منا. فأية مفارقة، إذن، ينطوى عليها تأسيس دين يطلب المدد من ألوهية تنكر لقدرتها من قبل، بل وأنكر عليها خيرتها؟! بل ألحق بها كل أنواع الشرور خلقية وطبيعية؟! إن هذه المفارقة وغيرها تدعونا إلى الحسم بأن مل لم يقرب السؤال عن الدين بطريقة علمية، بل كان طريقه إنطباعياً Impressionistic بما فيه الكفاية. وهذا يدعونا، الآن، إلى السؤال عن حدود مثل هذا الدين الناسوتى.

(ج) حدود ديانة الإنسانية:

لقد حاول مل، حتى الآن، موافقاً كونت، افتراض أن الإنسانية يمكنها أن تعمل بمثابة موضوع الدين؛ فإذا كانت أحدى فضائل المسيحية وكل الأشكال التأليهية الأخرى هى أنها قد قدمت موضوعاً عينياً إلى أولئك الذين تشعر إزاءهم بارتباط، إلا أنها، كدين متقدم، وبطبيعة الأشياء، اعتمدت فى ذلك على الارتباط بموضوع مثالى، وليس موضوعاً للتجربة العملية التى هى مجال العمل الفلسفى الوضعى والتجريبى؛ فالموضوع العينى، سواء أكان مثالياً أم واقعياً، طبقاً لديانة الإنسانية، هو النوع البشرى، متصوراً ككل متصل، متضمناً الماضى والحاضر والمستقبل.[١٩٤]

وفضلاً عن ذلك، فإن هذا «الكائن العظيم» Grand Etre لذو مزية وأفضلية على الألوهية التقليدية؛ فهو يحتاج، على الأصالة، ولاءنا ودعمنا ومساعدتنا من أجل إنجاز أغراضه، فى حين يُدعم الإله التقليدى ليكون كامل القدرة فى المقام الأول؛ ولذلك فليس فى حاجة إلى مساعدتنا. ويتعاطف مل مع كونت أيضاً حين زعم بأنه لأن وجود عناية قصوى

سامية شيء مما لايمكن التدليل عليه بطريقة أو بأخرى، فإن الخدمة العظمى التى يمكن إسداؤها لأى شيء مما يمكن تسميته بـ «الله» هى أن نؤدى واجبنا - عملاً بالنصيحة البيوريثانية البروتستانية السابقة - من خلال النوع البشرى. وهو يوافقه أيضاً على أن الخلقية قد تكون أفضل وأكثر تأثيراً من جهة كونها تتوحد وتتجسد فى دين يترجمهاوينقلها، بل كان أن وافق على أن كونت قد رأى، رأى العين، العناصر الأساسية للعقيدة الدنيوية[١٩٥]. ولكنه لايوافقه على نقطتين أساسيتين: الأولى: العناصر السخيفة ظاهرة السخافة الكامنة فى كتابه «دين الإنسانية» وخاصة الطقوس - وهو يبغض النزعة الطقوسية طبقاً لانتمائه البروتستانتى - لا لأنه لا يعتقد أن من شأن هذه الطقوس أن تكون ذات تأثير عاطفى، بل لأنه يرى أن الإيماءات التقوية devotional يمكن أن تكون ذات قيمة لو أنها نبعت من عواطف أصيلة[١٩٦] أما الاعتراض الأعظم والأخير على ديانه كونت وعلى المذهب الاجتماعى الذى يدعمها، فكان على النزعة اللاليبرالية الشاملة، ويبدو هذا جلياً فى كتابه «فى الحرية»، إذ يمكن أن تؤدى هذه النزعة إلى الاتجاه نحو الطغيان[١٩٧]. وليس هذا محل بيان أوجه الاتفاق والاختلاف بين مل وكونت فى رؤيتهما لمشروع ديانة الإنسانية بالتفصيل، والأهم هو أن مل بمقاومته، تحت تأثير والده جيمس مل، وبكل شراسة، الاعتقاد بألوهية كاملة القدرة ينظر إليها بوصفها «أبينا» - الذى فى السماء - إلا أنه قد أظهر، كما يمكن القول، مهارات خيالية فى عبادة «هاريت بوصفها سيدتنا» Harriet as aur lady، أى نمط من السيرة العذراء متمثلة فى ديانة الإنسانية[١٩٨]. وهكذا زعم مل أن هناك بديلاً أو - على الأقل - نائباً عن الدين يمكنه دعم الخلقية، بما يكفى، تماماً كما فعلت المسيحية.

ولاعتبارات تاريخية يجب التأكيد على أن كونت - وبعده مل - لم يكن هو صاحب براءة اختراع دين الإنسانية هذا؛ فلقد بشر به سان سيمون فى كتابه «المسيحية الجديدة ١٨٢٥، ولقد كانت عملية العلمنة secularization تنتاب الاجتماعيين فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر، وكان دوركايم Durkheim بصفة عامة، يتصارع طيلة حياته، مع مشكلة ما إذا كان، وبأى معنى يمكن أن يكون المجتمع «قادراً» على أن يصبح ككل «معلمنا». ولقد كان اهتمامه بتجذير الفرد فى المجتمع بعلاقات خلقية يمكنها أن تكون بمثابة نفس الأهداف بوصفها «دينا» فى شكله التقليدى. وكان كتاب كونت السابق، مثار قلق كل من دوركايم ومل، وربما كان هذا هو الذى جعل مل، من بين التيار الأوربى الرئيسى، أكثر من كرس فكره بصورة أجلى وأعمق ليس، ببساطة، لحقيقة الدين، بل للمعنى الاجتماعى له، ولنفعيته الاجتماعية، إلا أنه بدا، قياساً على كونت ودوركايم، لا أدريا اجتماعياً ولاهوتياً[١٩٩]، كما يبدو من مواقفه، حتى الآن.

ولم يكن مل بدعاً من الفلاسفة، فى القرن التاسع عشر، الذين تصوروا الله إنساناً، وإن لم يكن يتمتع بنفس الروح النيتشوية التى يتحلى بها فويرباخ مثلاً فى كتابه «ماهية المسيحية»،

الذى حول الله - ومعه شتراوس أيضاً، - إلى إنسان فى نهاية المطاف، بعد أن نظر إلى الأديان نظرة تاريخية وأطلق عبارته الشهيرة: «إن اللاهوت هو الانثروبولوجيا»، ويعنى بها أن الدين، طبقاً للتحليل النفسى (لابالمعنى الفرويدى الاصطلاحى الحالى) هو نتيجة إسقاط نفسى، ويمثل الناسوت بعد موضعته. فلقد خلق الإنسان آلهته على صورته، من واقع حاجاته ومثله المتغيرة عبر العصور. وهكذا جعل فويرباخ الاغتراب الإيجابى عند هيجل اغتراباً سلبياً، وهكذا أصبح الدين يمثل اغتراب الإنسان ذاتياً[٢٠٠]. وبذلك يعد فويرباخ - جنباً إلى جنب مع كونت - رائداً فى الدعوة إلى دين إنسانى واجتماعى خالص يخلو من الله. والمعنى الصحيح للدين (مادام قد أصبح إنسانياً صرفاً) هو أن يكرس المرء نفسه لتحسين العلاقات الشخصية المتبادلة بين الناس على أساس علاقة «الأنا والأنت»، تلك العلاقة القائمة على الدافع الباطنى الخالص من الحب المتبادل والمشاركة فى طبيعة جوهرية واحدة.[٢٠١]

ولقد استعار ماركس، فى موضوع الاغتراب الدينى، الكثير من فويرباخ، ولكنه أظهر روحاً نقدية أشد لم يظهرها فى مسألة وجود الله، ولم يكن راضياً عن محاولة فويرباخ للإبقاء على التفرقة بين اللاهوت والدين، وعن تشييده لنوع إنسانى من الدين يخلو من الله. وبذلك فقد أغلق ماركس تلك الفجوة الممتدة بين النظريتين اللاهوتية والدينية معلناً أن كل ضرب من الموقف الدينى اغتراب لشطر من الماهية الإنسانية، وبالتالى فإنه يسىء إلى بنى الإنسان[٢٠٢] والخلاصة هى أن ماركس اعتبر الدين كجزء من البنية الفوقية ومن ثم كوسائل لاضطهاد وظلم oppresion الطبقة.[٢٠٣]

إن كل هذه الاعتبارات لايراد بها البرهنة على تأثيرات مل المباشرة فى هؤلاء المفكرين، من جهة فلسفة الدين، بل لبيان الإطار العام الذى حكم القرن التاسع عشر من خلال أبرز مفكريه، فى النظر إلى الدين والارتداد به إلى مصاف الأمراض الاجتماعية أو بوصفه أخطر القوى المضادة لكل حركات الاصلاح على كل الجبهات من خلال عصر التنوير الثانى، وبالتالى تحويله من مرض إلى قوة اجتماعية، فى أغلب الأحيان. وبذلك عانى مل من التأثيرات المتبادلة بين أقطاب هذا العصر فى هذا الجو العام. ولكن تأثيره المباشر، وببروز بالغ، على خط التفلسف العام، وخاصة فى المسائل المتعلقة باللاهوت التقليدى والألوهية محدودة القدرة، فقد تجلى أكثر عند وليم جيمس.

فلقد تحدى جيمس، عامة، المعرفة اللاهوتية وخاصة فى مقاله «الفعل المنعكس والتأليهية» وأظهر قطعية حاسمة فى محاضراته «تنوع التجربة الدينية»: حيث يرى أن «النزاع الفلسفى يكمن فى أن الدين يمكن تحويله إلى علم يقنع الكل - من خلال اللاهوت - ومع ذلك فليست هناك أية فلسفة دينية بإمكانها اقناع جمهور المفكرين. وليس من المأمول، فى اعتقاده،

نجاح محاولات البرهنة بعمليات فكرية خالصة على حقيقة التسليم بالتجربة الدينية المباشرة؛ وبذلك يرى وجوب مقاطعة اللاهوت الطبيعى قطعياً، وعدم اعتماد إيماننا على مثل هذا الضمان. وهذا هو الجانب السلبى فى فلسفة الدين عند جيمس، فأما الجانب الإيجابى فيبدو فى تأثره الموثق، بالرسائل وقوائم مراجعه المطبوعة، بمل فى مذهبه فى الاعتقاد البرجماطى فى إله متناه وهذا إنما يكون، عنده، فى المجال العملى وحده، ولا يفصل جيمس تسليمه بهذا الاعتقاد عن كل دعاوى نظرية لمعرفة الله، فحسب، بل عن حصر «مل» للألوهية فى مجرد الأمل المتخيل[٢٠٤] ولذلك فلقد زعم بأن شكلاً ما من أشكال «النزعة فوق الطبيعية» أو نمطاً ما من أنماط الميتافيزيقا التأليهية أو الكوسمولوجيا التأليهية يجب أن يتعلقا بأى دين على الأصالة، وبذلك فإن الاعتقاد بإله صفاته «خلقية» بصورة أساسية، أو متعلقة بتجربة إنسانية يمكن الدفاع عنه بوصفه عنصراً ضرورياً للتجربة الدينية، رغم أن هذا لايمكن أن يكون بمثابة أساس للاهوت العقلى.[٢٠٥]

خاتمة

إلى هذا الحد، يظل الاعتراض الأكبر على مشروع مل قائماً، وهو:

١ . هل يمكن إبتداء من مقدمات ظاهرية الوصول إلى نتائج تربو إلى مستوى تأسيس دين؟ وبعبارة أخرى: هل يمكن تأسيس دين لاميتافيزيقى؟ لقد أحل مل الناسوت موضوعاً للدين، عينياً محل اللاهوت، وجعل أنبياء هذه الديانة مجرد «القدوة» من دون أن تتمثل هذه القدوة تفويضاً من مبدأ يتجاوزها، ويؤسسها ويدعمها. فالا يجب أن تتمثل القدوة ما يمكن أن يستلهم، عملياً، للتوحد مع النموذج الأساسى موضوع القدوة، وإلا ظللنا فى مجال لايبرح أرض الأخلاق، ووحدنا بين الدين والأخلاق، وأنكرنا على هذه الأخيرة إمكانية تمثل المظهر العملى، السلوكى، فقط من دون إخلال بالتأسيس النظرى له؟

ولبيان ما سبق يمكن القول إن القدوة ذات نمطين:

(أ) قدوة خلقية (برجماطية تتوحد مع موضوع وضعى، فقط).

(ب) وقدوة دينية (صوفية التوحد مع موضوع روحى).

وعلى هذا الغرار، وبصورة وثيقة الصلة، يجب التمييز بين نمطين من الاعتقاد:

(أ) الأعتقاد الذى يصدر عن ارتباط تجريبى نسبى مشروط بين موضوع أو فكرته بإشباع معين، ويتأسس هذا على المستوى أو المجال البيولوجى الذى يؤسس، بدوره، الأخلاق كوسيلة إشباع كمى (مقياس النفع)، وتصدر عن ذلك النزعة العلمية scientism.

(ب) فأما المعنى الأخير للاعتقاد فيعنى ارتباطاً توحدياً مطلقاً، غير مشروط يتضمن موضعة المثل الأعلى للشيء (موضوع الإشباع) أو إحالته مثالياً، وذلك يجد تأسيسه سيكولوجياً أولاً، وقد يحال انطولوجياً، فى نهاية الأمر، وبذلك تتأسس العقيدة Dogma، وتتطلب إشباعاً كيفياً (مصدر العقيدة الدينية).

٢ ـ والآن ما هى أهمية كل من القدوة والاعتقاد بالنسبة للدين والأخلاق؟ يمكن التأكيد على أن كل من القدوة والاعتقاد من النمط الأول يتجنبان الطرح الذى يزعم إمكان الانتقال المباشر منه إلى النمط الأخير بطريق الطفرة، أى الانتقال من الكم إلى الكيف طبقاً للمادية الجدلية. كما يفتقد هذا النمط الأول منهما الجانب السرى أو الصوفى Mystical الذى قد يتوفر للنمط الأخير، ذلك الجانب الذى يميز نمط العقيدة الدينية (وليس مجرد المظهر الطقوسى لها). وهكذا، فإذا كان من الضرورى أن يحتفظ، بطريقة ما، بهذا الجانب، فليست كذلك الأخلاق إلا التماساً للموضوع الذى يمثل أو يموضع المثل الأعلى لها فى الدين. والاحتفاظ بالبعد الصوفى يعنى ضرورة التأسيس الميتافيزيقى للدين أو قد يكون العكس صحيحاً، أيضاً، سواء أكان الدين لاهوتياً أم ناسوتياً، حتى إن كانت هذه الميتافيزيقا فى صورة ميتافيزيقا للإنسان تتجاوز مجرد التأسيس الظاهرى لوجوده، أو ميتافيزيقاً للطبيعة أو للكون، إذا ما سمح للإنسان إما أن يتنازل عن كونه مجرد جزء منها أو بأن تتوحد هى مع المبدأ الذى هو موضوع للعلو الإنسانى.

ولقد تورطت فلسفة مل فى الخلط بين هذين النمطين من القدوة والاعتقاد؛ فنشأ عن ذلك الزعم بإمكانية امتداد الأخلاق إلى دين، نظرياً، وإن توحدا عملياً (كما فى الأخلاق اللاهوتية، فى مقامات الصوفية) مع تأسيس الأولى على الأخير. وهنا فلقد أخفق مل فى إدراك الجانب الصوفى فى قدوة المسيح، فمشروعية هذه القدوة والافتتان بها إنما لأنها تتمثل المثل الأعلى للاهوت فضلاً عن توحدها معه (بالتجسد). ولذلك فلقد تأكد إخفاقه فى تأسيس الجانب الأنطولوجى، فضلاً عن السيكولوجى للدين الناسوتى مما يتوفران للدين اللاهوتى.

٣ ـ وإذا كان بمكنة المشاعر تأسيس عاطفة دينية، على ما يزعم مل فقد أخفق، أيضاً، فى التمييز ووضع الحدود الدقيقة بين الشعور ومجرد الرغبة التى تنطوى على إشباع المجال البيولوجى، وبالتالى من طابع نفعى. وهنا يبرز السؤال: ما هى طبيعة مثل ذاك الشعور الذى يمتاز بأنه مقوم أساسى فى تشكيل العاطفة الدينية؟ وكيف يمكن التوفيق بينه وبين غرضية المنفعة؟ لقد كان مل فى حاجة إلى تأسيس مدرج للقيم يبين طبيعتها وأساسها والأفعال الشعورية التى تقصدها مجليا كل الحدود الفاصلة بين مجالات الحياة الخلقية والحياة

الدينية. وهنا يمكن، فى هذا السياق، صياغة المسألة، كالتالى: «هل الأخلاق النفعية المؤسسة على مجرد المجال البيولوجى يمكنها أن تؤسس الدين، على المستويين السيكولوجى والانطولوجى؟ إن ذلك، مرة أخرى، فى حاجة إلى الميتافيزيقا، ولايكفى إظهار الغاية (العملية) حتى تتأسس الوسيلة (النظرية، أومستوى التأسيس) تلقائياً»، وبلا أى جهد فلسفى مواكب. ومن ذلك مثلاً: إذا كان وجود الإنسان عرضياً، لا ضرورياً، - فيما تقول نظرية التطور - فهل يدعم ذلك دينا ناسوتياً؟ وفيهم تشارك مشاعرنا الدينية، إذن، ألسنا فى القدوة الدينية نقرر أننا نشارك مشاركة لاشعورية - بمعنى الآنا العميق عند برجسون - فى موجود أعظم منا نستطيع أن نطلق عليه اسم الله؟[٢٠٦]

٤ - ولقد أنكر مل الخلود زاعماً أن فلاسفة اليونان والبوذيين قد أفلحوا فى تأسيس أخلاق من دون اعتقاد به، وبالتالى أخلاق لا دينية لا لاهوتية. ولكن لم يفلح مل، من جانبه، فى إدراك أن الفلسفة اليونانية كانت تقيم الأخلاق على الميتافيزيقا المؤسسة، بدورها، على الدين: إذ كانت الفلسفة فى نشأتها الأولى صدى روحياً لتجربة دينية يقصد بها إلى توكيد العلة المقدسة للصورة الكونية التى يقتنصها الإيمان. فتأخذ من الدين لغته وتستقى منه كثيراً من المقولات والمفاهيم. وتاريخ الفلسفة اليونانية يدلل على ذلك؛ فلقد أخذت هذه الفلسفة مصادرها من التفكير الدينى عند هوميروس وهزيود. فقد كان الدين أخلاقاً وفلسفة وقانوناً... إلخ[٢٠٧]. وهم إن لم يكونوا قد آمنوا بالخلود التقليدى فى الحياة الآخرة، فقد آمنوا به، مثلاً، على شكل تناسخ الأرواح (وقارن مثلاً نظرية التذكر عند أفلاطون)... أو أشكال أخرى تكافئ هذا الاعتقاد. أما بالنسبة لبوذا والاحتجاج بأنه لم يكن يؤمن بالخلود، بل بالفناء، ومع ذلك نجح فى تأسيس دين، فلم ينجح مل، كما لم ينجح من قبل، فى اختيار النماذج التى يحتكم إليها: فقد كان بوذا ميتافيزيقيا يؤسس الوجود على فكرة الإرادة التى هى مصدر الشر والصراع فى العالم، ولذلك فلقد لجأ إلى التصوف من أجل الخلاص من إلحاحها فى طلب الملذات، ولكنه الفناء بالزهادة والتقشف، وليس بالانتحار. وحتى إن كان الدين وثنياً فإن هذا لايغير فى المسألة؛ إذ جوهر الدين لايكمن فى موضوعه، بل فى مفهومه، وهو الاعتقاد الذى يساهم ذاتياً فى تشكيل هذا الموضوع.

٥ - وإذا كان مل قد عزل الأخلاق عن الدين: إذ لاتدور معه سلباً وإيجاباً (طرداً وعكساً)، بمعنى أن صحة الدين لايلزم عنها نفع أخلاقى، والعكس، فإننا إذا عكسنا القضية، فلن يلزم عن ذلك أن الأخلاق النفعية تنتج - إذا أمكن تأسيسه بداءة - دينا صحيحاً.

٦ - وبنفس الطريقة: فإذا كان مقلوب كل قضية ميتافيزيقية ليس سوى قضية ميتافيزيقية، وبنفس الدرجة، فإن الدين الناسوتى الذى يزعم مل كونه وضعياً، ليس إلا مقلوب

الدين التقليدى، وكل ما فى الأمر هو أن موضوع هذا الدين قد أصبح عالياً علواً فى المباطنة، يتجه نحو الزمانية ويتغير فى المكانية، وقد يخرج منهما معاً إلى الأبدية. إنه، إذن، سلب للاهوت التقليدى بالمعنى الذى يتخذ به الإلحاد معنى اللاهوت السلبى فى مقابل اللاهوت كإلحاد إيجابى، ويتوقف هذا الحكم على الموضوع الذى نبدأ منه، وهو نسبى يتوقف على مفهوم الدين الذى نؤسس به حكم الإيمان، وهكذا فالدين الجديد لاهوت يسعى إلى خلع اللاهوت الأصيل من على عرشه ليقوم مقامه. ومن ثم يحيل هذا الدين الأخلاق إلى دوجما Dogma ضد منطق تأسيسها (الوضعى) لايقبل النقد والمراجعة. وما أخطر الدوجماطية على الأخلاق الوضعية إذ لا تغدو عزيزة على التورط فى الإنغلاق المذهبى، مما يتطلب تقويضه.

٧ ـ ومع ذلك، فمن خلال نقده اللاهوت السلفى، فى الجزء الأول من هذا البحث، نجح مل فى تسجيل اسمه فى سجل التنوير الجديد، فى القرن التاسع عشر، إذ كان يأمل، كغيره من تنويريى القرن أن تتجاوز البشرية هذه المرحلة إلى مرحلة يكون فيها الإنسان إله ذاته، وتختفى المؤسسات الدينية التقليدية وتحل محلها مؤسسات وتنظيمات وضعية كفيلة بالوفاء بمتطلبات البشرية والقضاء على الشر[٢٠٨]. وهذا هو المثل الأعلى للتنوير، عند مل[٢٠٩]، وهو أيضاً، روح الحضارة الغربية، وسبيلها إلى ذلك سيادة النزعة العلمية scientism (حيث يمثل العلم أمل البشرية لخلاص العالم «وضعياً»)، استمراراً لعقيدة التقدم.[٢١٠]

الهوامش:

1. Mill, Autobiography, Clumbia Uni : Press, New Y. 3rd Ed. New Y. 1960, and In شThe Collected Works of John Stuart Mill, J. M. Roboson, General Editor, (Toronto : University of Toronto Press, 1963-91), Vol. I. P.45. Hereafter (CW).
2. Mill, Autobiography,P.38. Hereafter (A).
3. Eugene August, J.S. Mill, Charles Scribners Sons, New York, 1935, P.244.
4. Ibid. P. 245.
5. J. Skorupski (Editor), The Cambridge Companion To Mill, Cambridge Uni. Press 1998, P.176. Hereafter (CM).
6. Mill, Theism, Reprinted By B.M. Reardon, Religions Thought In The Nineteenth Century, Cambridge Uni. Press, Cambridge, 1966, P.299. Hereafter (Theism).
7. Op.Cit., P.176.
8. Alan Ryan, J.S. Mill, Routledge & Kegan Paul London and Boston, 1974, P.219.
9. Theism, P.300.
10. Ibid., P. 299.
11. Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, Bk. I. and Locke, An Essay Concerning Human Understanding, Bk. IV, Chs. 18-19.
12. Hume, Enquiry Concerning Hnman Understanding. Sec. X.
13. CM., P.177.
14. Theism, P.300.
15. A, (Edi. By Coss) pp.27-33. and The Later Letters (CW. Vol. XV).

١٦- جيمس كولينز ، الله فى الفلسفة الحديثة ، ترجمة فؤاد كامل ، مكتبة غريب، القاهرة ، ص ٤٠٢.
١٧- نفسه ، نفس الصفحة .
١٨- نفسه ، ص ٤٠٣.
١٩,CW. Vol, X, P.482.
20. Loc. Cit.
21. St. Anselm, Proslogium (Chs. 2 And3) and Appendix (Ch.1) (La Salle, 111 : Opencourt Publishing Co., 1939). Reprinted By Bronstein & Schulweis, Approaches To The Philosophy of Religion, New York, Prentice-Hall, Inc, 1954, P.136.
22. Ibid., P. 134.
23. Ibid., P. 138.
24. Ibid., 139.
25. Kant, Critique of Pure Reason, Normans Kemp Smith, Trans. pp. 505-6.
26. Alan Ryan, Mill, Ibid., P.243.
27. Carl . J.Friedrich, The Philosophy of Hegel, The Modern Liberary, New York, 1953, P.XIX .
28. Ibid, P. XXVI.
29. Hegel, Lectnres on The Phil. of Religion (Trans. By E.B. Speirs and J. Bnrdon Sanderson) (1895), Vol. I, P.133. In, Ibid, P. XXXIII.
30. Hume, Dialogues Concerning Natural Religion, Part IX.
31. Theism, P.153.
32. Op.Cit., Parti, IX.
33. Op.Cit., P. 153.
34. Ibid, P. 154.
35. Ibid., P. 157.
36. Ibid., P. 159.
37. Hume, Dialogues...., Part (IV).
38. CW, Vol. X, P. 436.
39. Kant, Critique of Pure Reason, P. 511.
40. H. Reichenbach, The Rise of Scientific Philosophy, University of California Press, 1951, pp. 207-8.
41. CW . Vol. X, pp 442. F.

42. Ibid., P. 422.

43. Theism (1st Ed. P. 215 : Toronto and R.K.P. Ed. P. 469).

44. Ibid., pp. 216-17. (Toronto and R.K.P. P. 470).

45. Ibid., P. 217 (Toronto ... P. 470).

46. McCloskey, J.S. Mill, A Critical Study , Macmillan, St. Martinصs Press, 1971, P.166.

47. John Hospers, An Introduction To Philosophical Analysis, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1965, P. 453.

48. Theism, pp. 306-7.

49- Op.Cit., pp. 166-67.

50. Ibid., P. 167.

51. CW. Vol. X, P. 446.

52. Ibid., P.447.

53. J. Hospers, Ibid, P. 476.

54. Op.Cit., Vol, VII (A Systems of Logic) pp. 555-58.

55. Ibid., Vo. X, P. 447.

56. Ibid., P. 448.

57. Ibid., P. 448.

58. Ibid., P. 448.

59. Loc. Cit.

60 Alan Ryan, Ibid, P. 244.

61. CF . CW . XXIV, P. 1083.

62. Ibid., Vol, VII, P. 390.

63. CM, P. 180.

64. McCloskiy, Ibid., P. 168.

65. Hospers, Ibid, pp.456-7.

66. McCloskey, Ibid., P. 167 , CF. Also ; Bishop William Paley, Evidences of The Existence and Attributes of The Deity (1802(. Passage Reprinted In ;P. Edwards and H Pap, ;A Modern Introduction To Philosophy , P. 412.

67. Theism, P. 300. CF : Clarence Darrow, The Delusion of Design and Purposeس, In ;The Story of My Life (New York : Charles Scribnersص, Sons, 1932), P.413.

68. Alan Ryan, Ibid., P. 243.

69. McCloskey , Ibid, P. 168.

70 CM. P. 182.

71. CW. Vol. X, pp. 453-4.

72. Roberston, The Dynamics of Religion, Watts & Co., London, 1926, P.150.

73. Op. Cit., P. 449.

74. John Kemp, The Philosophy of Kant, Oxford, New York, Toronto; Oxford Univ. Press, 1968, P.119.

75. Hume, Dialogues on Natural Religion, Ed, Prof. Kemp. Smith (Edinburgh : Thomas Nelson and Sons, Ltd, 1947, Repinted By Bronstein ... Ibid., pp. 170-71.

76. Aquinas, The Summa Theologica, Reprinted By Bronstein... Ibid, P. 133.

77. Feuerbach, The Essnce of Christianty, Reprinted By Bronstein, Ibid, P.150.

78. Loc. Cit.

79. Ibid, P. 157.

80. Loc. Cit.

81. Loc. Cit.

82. CW. Vol (X), P.403.

83. J. P. Dany, زMill on Matter صIn J. B. Schneewind, Ed, Mill (Macmillan, London, 1970). pp. 137-8.

84. Op.Cit., P.405.

85. Mill, Three Essays, Toronto and R. K.P. Ed., P.403.

86. Theism, P. 299.

87. B. Russel, Why I am Not A Christian (London : George Allen & Unwin, Ltd., (1958), P.172.

88. Eugene August, Mill, Ibid, P.251.

89. Mill, (A), pp. 28F; Mill, CW. Vol. X , P.53, Mill, Hamilton, P.101.

90. MicCloskey, Ibid, pp. 171-72. CF. Aquinas pp. 134-7.

91. CW. Vol, X, P. 451.

92. Op. Cit., P.170.

93. CM., P. 182.

94. CW. Vol, X, P. 456.

95. Op. Cit., P. 183.

96. Ibid., P. 183.

97. McCloskey, Ibid., P. 170.

98. CW. Vol.X, P. 456.

99. J. Hospers, An Introduction ... P.458.

100. CW. Vol, X, P. 457.

101. Mill, Nature, pp. 28-30 (Ist. Ed).

102. Hospers, Ibid, P. 461.

103. Antony Flew & Alasdair MacIntyre, (Editors), New Essays In Philosophical Theology, SGM Press Ltd., London, 1966. P. 144.

104. Op.Cit., P. 461.

105. Wallace I. Matson, The Existence of God, pp.142-3. Cited In Ibid., pp.462.

106. Hospers, Ibid, pp. 463-64.

107. Alan Ryan, J.S. Mill, Ibid., P.245.

١٠٨- جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة ، ص ٤٠٩.

109. Cw., Vol.X, P. 456. CF . New Essay In Philosphical Theology, Ibid.,P.144.

110 Bronstein, Approaches.. P. 136.

111. Mill, Three Essays on Religion (Longman Ed. 1814), P.186.

112. Hobbes, Leviathan, Everyman Ed. Ch. XXXI, P. 195.

113. Op. Cit., pp. 176-07.

114. Hame, Dialogues... Part XI, P.204.

115. Mill, Natures, (Ist Ed.) P. 35-6.

116. CW . Vo.. IX, 101.

117. Op.Cit., pp.37-8.

118. Mill, Tree Essays ... (Ibid). pp. 113-14.

119. Loc. Cit., Passim.

120. Mill, An Examination of Sir William Hamiltonصs Philosphy (2nd Ed. Longman, Geen, Reader & Dyer, London, 1865) (Hereafter Hamilton), P.101.

121- Ibid, P. 131.

122. CF .Cw. Vol. IX, P. 103.

123. Op.Cit., Loc. Cit.
124. Lo. Cit.
125. Antony Flew, ..., New Essays ... P. 168.
126. Antony Flew, God and Philosophy, Hutchinson of London, 1966, P.51.
127. Loc. Cit.
128. Eugene August, Mill, ... P. 251.
129. Ibid., pp. 250-1.
130. Flew God and Philosphy, P.51.
131. CM, P.199.
132. Mill, Hamilton, P.241.
133. Loc. Cit.
134. CW. X. , P. 375.
135. Theism, P. 299.
136. Op. Cit., pp. 377-78.
137. Ibid., P. 382.
138. Ibid., P. 378.
139. Ibid., P. 402.
140. CM. P. 189.
141. Op.Cit., P. 380.
142. Hamilton, P. 240.
143. Ibid., P. 241.
144. S.S. Wolin, Politics and Vision (Allen & Unwin, London, 1961), pp. 317-18, Cited In Alan Ryan, Ibid., P. 240.
145. CW. Vol. X, P. 379.
146. CM., P. 189.
147. Ibid., pp. 190-200.
148. Ibid., P. 190.
149. Ibid., P. 200.
150. Ibid. P. 191.
151. Ibid. pp. 191-2.
152. Kant, Critique of Practical Reason, Trans. By Lewis White Beck, The

University of Chicago Press, Chicago. Illinois, 1949. P. 48.

153. Loc. Cit.
154. CW. Vol. X., P. 392.
155. Ibid., P. 402.
156. Eugene Angust, Mill, P. 246.
157. Op.Cit., P.422.
158. Ibid., P. 420.
159. CM., P. 192.
160. McCloskey, Mill, P. 163.
161. CW. Vol.X, P. 417 F.
162. Ibid., P. 412.
163. Ibid., P. 416.
164. Ibid., P. 147.
165. Ibid., pp.230-31.

١٦٦- بوشنسكى ، الفلسفة المعاصرة فى أوربا ، ترجمة د. عزت قرنى، سلسلة عالم المعرفة ، الكويت، ١٩٩٢، ص ١٨٩.

١٦٧- د. مراد وهبه ، المذهب فى فلسفة برجسون، الأنجلو المصرية ، ط ٢ . القاهرة ، ١٩٧٨، ص ص ١٤٣-١٤٤.

168. CW., X. P. 420.
169. Alan Ryan, Mill, P. 238.
170. Op.Cit., P. 420.
171. CM. P. 195.
172. CW. X., P. 419. CF. Three Essays . .... Ist ed, P.103.
173. Op.Cit., P. 197.
147. Three Essays (Ist Ed. P. 197); Toronto Ed., P.460.
175. Theism , P. 301.
176. CW. X., P. 426.
177. Kant, Critique of Practical Reason, P. 47.
178. Theism, P. 302.
179. Ibid., P. 307.
180. Ibid., P. 304.

181. Ibid., P. 302.

182. Ibid., P. 304.

183. Ibid., P.303.

184. Ibid., P. 305.

185. Ibid., P.306.

186. Ibid., P. 300.

187. Loc. Cit.

188. CF. CM. P. 199.

189. Ibid., P. 176.

190. Alan Ryan, Mill, P.239.

191. Alasdair Macintyr, Secularization and Moral Change (Clarendon Press, Oxford, 1967), Lecture III, Cited In Ibid, P. 293.

192. M. St J. Packe, The Life of J.S. Mill (Secker & Warbury, London, 1954), P. 507.

193. CW. X., pp. 488-9.

194. Ibid., P. 333.

195. Alan Ryan, Mill, P. 234.

196. Op. Cit., P. 343.

197. Op.Cit., P. 229.

198. Eugene August, Mill, P.245.

199. Alan Ryan, Mill, P. 219.

200. Feuerbach, The Essence of Christianty, Passim.

٢٠١- جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة ، ص ٣٤٠.

٢٠٢- نفسه ، ٣٥٧.

وأيضاً :

McCloskey, Mill, Acritical Study, P.164.

203. Herbert W. Schneider, A History of American Philosophy, Forum Books, Inc., New York, 1975, pp. 322-3.

٢٠٤- جيمس كولينز، الله فى الفلسفة الحديثة ، ص ص ٤١٩-٤٢٠.

205. Op. Cit., P. 325.

٢٠٦- د. مراد وهبة ، المرجع السابق، ص ١٤٤.

٧-٢- نفسه ، ص ١٠٨.

208. Mill, The Spirit of The Age, Chicago, 1942, P.6.

209. Mill, Autobiography , Ch. 4.

210- Mill, System of Logic, Bk. VI . Ch.X.