

البراهين القرآنية

لم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في كتاب من كتب الأديان المنزلة كما تكررت في القرآن الكريم .
فليس في التوراة ولا في الإنجيل أكثر من إشارات عارضة إلى الملحدين الذين ينكرون وجود الله .

لأن أنبياء التوراة كانوا يخاطبون أناساً يؤمنون بإله إسرائيل ولا يشكون في وجوده . فلم يكن همهم أن يقنعوا أحداً من المرتابين أو المنكرين ، وإنما كان همهم تحذير القوم من غضبه وتخويفهم من عاقبة الإيمان بغيره ، وتذكيرهم بوعدده ووعيده كلما نسوا هذا أو ذاك ، في هجرتهم بين الغرباء الذين يعبدون إلهاً غير « يا هواه » إله إسرائيل دون غيرهم من الشعوب !

نعم دون غيرهم من الشعوب . لأن أبناء إسرائيل كانوا يحسبونهم لهم ولا يحبون أن يشركهم فيه غيرهم . فلا هم يشركون معه غيره من الآلهة ولا هو يشرك معهم غيرهم من الشعوب . وهكذا كانوا يفهمون التأليه في تاريخهم القديم ، قبل خلوص الإيمان بالتوحيد من شوائب الشرك والتعديد .

فعباد « يا هواه » لم يكونوا ينكرون وجوده ولا ينكرون وجود غيره . وإنما كان هو إلههم المفضل على غيره من الآلهة ، كما كانوا هم الشعب المفضل على الشعوب .

فالأرباب الأخرى عندهم موجودة كما يوجد إلههم « يا هواه » . . . ولكنها لا تستحق منهم العبادة لأنها أرباب الغرباء والأعداء . وكل عبادة لها فهي من قبيل الخيانة العظمى وليست من قبيل الكفر كما فهمه الناس بعد ذلك ، وغاية ما في الأمر أن طاعة الآلهة الغريبة هي كخدمة الملك الغريب . . . نوع من العصيان والخيانة .

لهذا لم يشغل أنبياء التوراة السابقون بإثبات وجود « يا هواه » أو بإثبات وجود الأرباب على الإجمال ، وإنما كان شغلهم الأكبر أن يتجنبوا غير « يا هواه » وغضبه وأن يدفعوا عن الشعب نقمته وعقابه . ولم يكن له عقاب أشد وأقبح من عقابه لأبناء إسرائيل كلما انحرفوا إلى عبادة إله آخر ، من آلهة مصر أو بابل أو كنعان .

ولما ظهرت المسيحية لم يكن بينها وبين المذاهب الإسرائيلية خلاف على وجود الله ولا على أنبياء التوراة ، وإنما كان الخلاف الأكبر على نفاق الرؤساء والكهان في مظاهر العبادة واستغلالهم الشعائر المقدسة في كسب المال وجلب السلطان ، وتغليبهم مطامع الدنيا على فرائض الإيمان .

ولم يشعر الدعاة المسيحيون بالحاجة إلى تمحيص القول في الربوبية إلا بعد عموم الدعوة في بلاد اليونان والرومان وغيرهم من أمم الحضارة في ذلك الحين ، أى بعد كتابة الأناجيل بعهد غير قصير .

فلم تتكرر البراهين على إثبات وجود الله في أسفار التوراة والإنجيل لذلك السبب الذى أجملناه . أما القرآن فتد كان يخاطب أقواماً ينكرون وأقواماً يشركون وأقواماً يدينون بالتوراة والإنجيل ويختلفون في مذاهب الربوبية والعبادة ، وكانت دعوته للناس كافة من أبناء العصر الذى نزل فيه وأبناء سائر العصور ، ومن أمة العرب وسائر الأمم ، فلزم فيه تمحيص القول في الربوبية عند كل خطاب ، وقامت دعوته كلها على تحكيم العقل في التفرقة بين عبادة وعبادة وبين الإله « الأحد » وتلك الآلهة التى كانت تعبد يومئذ بغير برهان .

كان فيمن خاطبهم القرآن أناس ينكرون وجود الله « وقالوا ما هى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون » . وكان فيهم من يدينون للأوثان ولا يقبلون عبادة غير العبادة الوثنية كما توارثوها عن الأجداد والآباء .

وكان فيهم من يشوبون الوحدانية بالوثنية ، ومن يختصمون على تأويل الكتب المنزلة كما اختصمت طوائف اليهود وطوائف المسيحيين .

وكان يخاطب العقل ليقنع المخالفين بالحجة التي تقبلها العقول الإنسانية ،
فجاء بكل برهان من البراهين التي لخصناها في الفصل السابق ، وجعل الهدى
من الله ولكنه من طريق العقل والإلهام بالصواب .

« قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء » .

« قل إن الهدى هدى الله » . . . « وما كان لنفس أن تؤمن إلا بإذن الله
ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون » .
« فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام » .

وآيات الله مكشوفة لمن يريد لها ويستقيم إلى مغزاها ، ولكنها هي وحدها
لا تنفع من لا يريد ولا يستقيم : « لو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه
يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون » .

فحتى العيان لا يكفي لإقناع من صرف عقله عن سبيل الإقناع ، لأنه يتهم
بصره وسمعه فيما رأى بعينه وسمع بأذنيه ، وكل شيء في الأرض والسماء كاف
لمن جرد عقله من أسباب الإنكار الإصرار .

* * *

« ومن آياته خلق السموات والأرض واختلاف ألسنتكم وألوانكم إن في ذلك
لآيات للعالمين » .

* * *

« ألم نجعل الأرض مهاداً والجبال أوتاداً وخلقناكم أزواجاً وجعلنا نومكم
سباتاً وجعلنا الليل لباساً وجعلنا النهار معاشاً وبنينا فوقكم سبعاً شداداً وجعلنا سراجاً
وهاجاً وأنزلنا من المعصرات ماءً ثجاجاً لنخرج به حياءً ونباتاً وجنات ألفافاً » .

* * *

« وفي الأرض قطع متجاورات وحنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان
وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها على بعض في الأكل إن في ذلك
لآيات لقوم يعقلون » .

* * *

« وأثبتنا فيها من كل زوج بهيج »

* * *

« وأنه خلق الزوجين الذكر والأنثى . . . »

* * *

« وما خلق الذكر والأنثى . . . »

* * *

« فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً . ومن الأنعام أزواجاً يدرؤكم فيه ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير » .

* * *

« ومن آياته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون » .

* * *

« ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » .

* * *

« قل من يرزقكم من السماء والأرض أم من يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ومن يخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله . . . »

* * *

« والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون » .

* * *

« قل أغير الله أتخذ ولياً فاطر السموات والأرض وهو يُطعم ولا يُطعم » .

* * *

« ليس كمثل شئ » .

* * *

« ولله المثل الأعلى » .

* * *

« وفوق كل ذى علم عليم » .

* * *

« يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون به عاماً » .

* * *

وليست هذه جميع الآيات التي وردت في القرآن الكريم بإقامة البرهان على وجود الله ، ولكنها أمثلة منها تجمع أنواعها ، ونرى منها أنها قد أحاطت بأهم البراهين التي استدلت بها الحكماء على وجوده : وهي براهين الخلق والإبداع وبراهين القصد والنظام ، وبراهين الكمال والاستعلاء والمثل الأعلى .

ومما يستوقف النظر أن البراهين التي جاء بها القرآن الكريم وخصها بالتوكيد والتقرير هي أقوى البراهين إقناعاً وأحراها أن تبطل القول بقيام الكون على المادة العمياء دون غيرها ، ونعني بها « أولاً » برهان ظهور الحياة في المادة « يخرج الحي من الميت » . . . « وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة . . . » « وثانياً » : برهان التناسل بين الأحياء لدوام بقاء الحياة « جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً » . . . « وأبنتنا فيها من كل زوج بهيج » .

فلم يحاول الماديون قط أن يفسروا ظهور الحياة في المادة الصماء إلا وقفوا عند تفسير الحاصل بالحاصل ، أو تخبطوا في ضروب من الرجم بالغيب لا يقوم عليها دليل ، وهم إنما يهربون من الإيمان بوجود الله لأنهم لا يصدقون بالغيب ولا يعتمدون غير المشاهدة وما هو في حكمها من دليل ملموس .

فإنهم من يفسر ظهور الحياة في المادة بأن المادة فيها طبيعة الحياة بعد التركيب والتناسق ، وليس في هذا القول تفسير . . . بل هو بمثابة تفسير الواقع المحسوس بالواقع المحسوس .

وبعض العلماء كاللورد كلفن يرجح أن جراثيم الحياة قد انتقلت إلى الكرة الأرضية على نيزك من النيازك الهاثمة في الفضاء ، ولكنه لا يستغنى بهذا التفسير عن تعليل ظهور الحياة حيث انتقلت من موضعها إلى الكرة الأرضية ، ولا يرى أن الحياة من نتاج المادة الصماء .

ولا يسع العقل في أمر ظهور الحياة إلا أن يأخذ بأحد قولين . فلما أنها خاصة من خواص المادة ملازمة لها فلا حاجة بها إلى خالق مريد ، وإنما أنها من صنع خالق مريد يعلم ما أراد .

فإذا كان هذا العالم كله مادة ولا شيء غير المادة ، لزم من ذلك أن المادة أزلية أبدية لا أول لها ولا آخر ، وأنها موجودة منذ الأزل بكامل قواها وجملتها خصائصها ، وأن خصائصها ملازمة لها حيث كانت بغير تفرقة بين المادة في هذا المكان من الفضاء ، والمادة في غير ذلك المكان .

ولا معنى إذن لظهور الحياة في كوكب دون كوكب ، وفي زمان دون زمان ، ولا معنى لأن تظل خصائص الحياة بلا عمل ملايين الملايين من السنين ، بل فوق ملايين الملايين من حساب السنين ، ثم تظهر بعد ذلك في زمان يحسب تاريخه بالآلاف ، ولا يقاس إلى الأزل الذي لا يدخل في حساب .

والمسألة هنا مسألة اضطرار لا اختيار فيه ، فلو كانت إرادة مريد بلحاز تقدير زمن دون زمن وكوكب دون كوكب ، لأن التقدير طبيعة الاختيار والإرادة ، ولكنها خصائص ضرورية لا تملك الاحتجاب من أزل الأزال قبل أن تظهر على الكرة الأرضية أو غيرها من الكواكب في هذا الأملد المحصور من الدهور . فأين كانت خصائص التركيب منذ أزل الأزال ؟ ولماذا يكون التركيب محتاجاً إلى زمان إذا كان من طبيعة المادة وكانت طبيعة المادة ملازمة لها منذ وجد لها وجود ؟ ولماذا

يحتاج التركيب إلى هذا المقدار من الزمان بعينه ولا يتم في غير جزء من المادة وفي غير مكان محدود من الفضاء؟ إن المسألة ليست مسألة ألف سنة ولا عشرة آلاف سنة ولا مليون ولا عشرة ملايين ولا ألف مليون ولا ملايين الملايين من السنين ، ولكنها مسألة « أبد » لا يحصى من بداية العالم وليست له بداية تقف عندها العقول. فلماذا تأجلت خصائص الحياة كل هذا الزمان الذي لا يدخل في حصر ولا إحصاء؟ ولماذا اختلف التوزيع والتركيب في أجزاء الفضاء وآماد الزمان؟ ولماذا جاءت الحياة مصادفة ثم دامت هذه المصادفة بكل ما يلزم لدوامها من تدبير ، وليس للمادة الصماء تدبير ؟

على العقل أن يبدي أسبابه لترجيح القول بهذه الفروض على القول بظهور الحياة من صنع خالق مرید ، ولا نعرف أسباباً لترجيح الفرض العسير على الفرض اليسير .

والفرض اليسير هو الفرض الآخر : وهو أن الحياة قد ظهرت من صنع خالق مرید ، وأتينا إذا فاتنا أن نعلم مقاصده كلها أو بعضها — فليس في ذلك ما ياباه العقل أو ينفيه . لأن الخالق المرید هو الذي يعلم مراده كله ولا يلزم من ذلك أن يعلمه كل عقل ويحيط به كل عاقل . فنحن لا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة العمياء قد اختارت لظهور الحياة هذا الزمان وهذا المكان، ولا نستطيع أن نقول إن قوانين المادة في شأن الحياة لا تسرى إلا بعد ملايين الملايين من الدهور منذ أزل الأزليين . ولكننا نستطيع أن نقول إن اختيار الزمان والمكان من فعل مختار مرید ، وإنه هو الذي يعلم ما قد اختار وما قد أراد . ولسنا بعد هذا محتاجين إلى التساؤل عن اختيار الزمان والمكان لظهور الحياة . لأنه — مع وجود الخالق المرید — لا تكون الحياة الحيوانية أو الحياة الإنسانية هي أول نشأة للحياة الكونية في الزمان كله والمكان كله . وإنما هي ظاهرة من ظواهر الحياة الكونية لا عجب أن يكون لها وقت محدود وحيز محدود .

فإخراج الحياة من المادة الصماء — أو إخراج الحي من الميت — معجزة حقيقية بتوكيد القرآن الكريم وتقريره وتعجيب العقول من خفاء دلائلها على من

تخفى عليه فإن المادة قد تنتظم في أفلاك ومدارات وبروج ، لأن الانتظام حالة من الحالات التي تقع للمادة ولا تضطر العقل إلى افتراض قوة من خارجها . أما أن تنشئ المادة لنفسها أسمعاً وأبصاراً وأفئدة فليست هذه من حالاتها التي يقبلها العقل بغير تفسير . وكل ما قيل في نبي العجب عن تركيب الجسم الحي - أنه لا عجب فيه لأننا نرى الآلات المادية تعمل بنظام وتوزع العمل فيها لمقصد معلوم . ولكن العجب كل العجب في هذا التشابه بين الآلات والأجسام الحية ، لأن الآلات لا تنشأ بغير صانع مريد ، ولا يغنينا تعليل أعمالها بقوانين الحرارة والحركة عن تجاوز القوانين إلى إرادة المهندس المسخر لهذه القوانين .

وقد كان الناس ينظرون بالعين المجردة إلى أعضاء الجسم الحي فيعجبون وسعهم من العجب لدقتها وتساند أجزائها وتعاون وظائفها وسريان عوامل النمو فيها بمقاديره الضرورية على حسب السن والنوع والفصيلة ، سواء في جسم الإنسان أو جسم الحيوان أو جسم الحشرة أو جسم النبات . . . فأحرى بهم أن يعجبوا أضعاف ذلك العجب بعد أن عرفوا بالمجاهر والتحليلات م تتألف تلك الأعضاء ، وعلى أي نحو تتساند تلك الوظائف ؟ وتبين لهم أن هذه الأعضاء البارزة للعيان مجموعة من ذرات لا ترى الألوف منها بالعين المجردة ، وأن كل ذرة منها تقع في موقعها من الجسم وتعاون بقية الذرات فيه كأنها على علم بها وبما تطلبه منها ، ولا تضل واحدة منها عن طريقها لمرض أو عجز طراً عليها إلا تكفل سائرها بإصلاح خطئها وتقويم ضلالها .

قال الأستاذ ليثر Leathers في خطاب الرئاسة السنوي بقسم الفزيولوجي من جامعة أكسفورد عام ١٩٣٦ ما فحواه : إن كل خلية من البروتين تتألف من سلسلة فيها بضع مئات من الحلقات ، وإن كل حلقة منها هي تركيبية من ذرات قوامها حمض من الأحماض النوشادرية ، وهي أحماض يبلغ المعروف منها نحو العشرين ، ويجوز أن يقع كل منها موقعه على اختلاف في النسبة والترتيب ، ولكننا لا نراها في بعض الأنسجة إلا على ترتيب واحد ونسبة واحدة بغير شذوذ ولا اختلاف .

فهل نستطيع أن نتخيل مبلغ الدقة في هذه الإصابة بين احتمالات الخطأ التي لا تحصيها أرقامنا المألوفة ؟

يكفى لتقريب هذه الدقة من الخيال أن نذكر أن الحروف الأبجدية في لغات البشر كافة لا تتجاوز الثلاثين ، ويتألف من تراكيبها المتغيرة كل ما تلفظ به الأهم من الكلمات والعبارات . فإذا كانت خلية البروتين في حجمها الحفي قابلة لأضعاف ذلك التكرار ثم لا نشاهد فيها إلا كلمة واحدة في ترتيب واحد لا يتغير فقد عرفنا على التقريب معنى تلك الإصابة في التوفيق والتركيب .

يقول الأستاذ ليثر لتقريب هذا الخيال : إن الضوء يصل من طرف المجرة إلى الطرف الآخر في ثلثمائة ألف سنة . فإذا أردنا أن نشبه إصابة الخلية في تركيبها بمثل مفهوم - فهذه الإصابة تضارع إصابة الرصاصة التي تنطلق من الأرض فتصيب هدفاً في نهر المجرة بحجم عين الثور ولا تخطئه مرة من المرات ، وهذا على فرض أن حلقات الخلية خمسون فقط وليست بضع مئات !

لقد بطل معنى القصد في لغة العقل إن كان هذا كله مصادفة لا تستلزم الخلق والتدبير .

ونحن مع هذا لا نبغ غاية العجب من هذا التركيب المحكم المصيب . . . لأن الجسم الحي الذي تتكرر فيه هذه المعجزات كل لحظة من لحظاته لا تزال فيه بقية للعجب لعلها أعجب من كل ما تخيلناه ، وهي أن هذه الذرات الحفية تتجمع وتنفرد وتلتئم وتتفصل على نحو يضمن لها التجدد أو يضمن الدوام للحياة ، فيتألف كل حي من جنسين وتخرج من كل منهما خلية واحدة يتكون منهما حي جديد ، وتنقسم هاتان الخليتان تارة أزواجاً وتارة فرادى على الوضع المطلوب في المرحلة المطلوبة ، ويتفق عددها في كل نوع من الأنواع الحية بغير زيادة ولا نقصان ، وينطبق كل حيوان على عادات وغرائز تسوقه إلى التناسل في موعده المقدور ، فيبنى العش قبل أن ينسل إن كان من الطيور ، ويفارق الماء الملح

إلى مداخل الأنهار أو الخلدجان قبل أن ينسل إن كان من سمك البحار ، ويمتلى بالشوق إلى شريكه في التوليد قبل موعد التوليد على اختلاف الأنواع والأجناس .

ونعود فنتقول مرة أخرى : إن معنى القصد قد بطل في عقل الإنسان إن كان القول بالمصادفة هنا أيسر من القول بالخلق والتدبير .

فالقرآن الكريم قد خاطب الأحياء بلغة الحياة ، وخاطب العقلاء بلغة العقل ، حين كرر برهان الحياة وبرهان النسل في إثبات وجود الخالق الحكيم .

وبرهانه على وحدة هذا الخالق يضارع برهان الحياة وبرهان النسل على وجوده وحكمته وتدبيره .

« لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » .

ولن يقوم على ثبوت الوجدانية برهان أقوى من هذا البرهان ، وهو برهان التمانع كما يسميه المتكلمون والباحثون في التوحيد .

وقد اختلفوا فيه ولكنه اختلاف لا موجب له مع فهم البرهان على معناه الصحيح الذي لا ينبغي أن يطول الجدل عليه .

والإمام الشافعي يقول : إنه برهان إجماعي أو برهان خطابي ، لجواز الاتفاق بين الإلهين أو بين الآلهة ، وأن العقل لا يستلزم الخلاف .

والإمامان أبو المعين النسفي وعبد اللطيف الكرماني ينحيان عليه أشد الإنحاء ويقذفانه بالكفر لأن الاستدلال ببرهان إقناعي « يستلزم أن يعلم الله سبحانه ورسوله صلى الله عليه وسلم ما لا يتم الاستدلال به على المشركين ، فيلزم أحد الأمرين إما الجهل وإما السفه ، وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً » .

والإمام محمد البخاري تلميذ التفازاني يدفع التهمة عن أستاذه بأن الأدلة على وجود الصانع تختلف بحسب إدراك العقول ، والتكليف بالتوحيد يشمل العامة وهم قاصرون على إدراك الأدلة القطعية البرهانية ولا يجدى معهم إلا الأدلة الخطابية العادية .

وقال الرازي إن الفساد ممكن إذا تعددت الآلهة ، وقد أجرى الله الممكن مجرى الواقع بناء على الظاهر .

وقال الإمام نور الدين الصابوني فيما رواه عنه صاحب سفينة الراغب : « لو ثبتت الموافقة بينهما - بين الإلهين - فهي إما ضرورية فيلزم عجزهما واضطرارهما أو اختيارية ويمكن تقدير الخلاف بينهما فيتحقق الإلزام » .

وأحسن الإمام إسماعيل الكليني حيث قال في حاشيته على شرح الجلال : « لا يخلو إما أن تكون قدرة كل واحد منهما وإرادته كافية في وجود العالم أو لا شيء منهما كاف أو أحدهما كاف فقط . وعلى الأول يلزم اجتماع المؤثرين التامين على معلول واحد وهو محال ، وعلى الثاني يلزم عجزهما لأنهما لا يمكن لهما التأثير إلا باشتراك الآخر ، وعلى الثالث لا يكون الآخر خالقاً فلا يكون إلهاً » .

وصواب الأمر أن وجود إلهين سرمديين مستحيل ، وأن بلوغ الكمال المطلق في صفة من الصفات يمنع بلوغ كمال مطلق آخر في تلك الصفة ، وأن الاثنينية لا تتحقق في موجودين كهما يطابق الآخر ولا يمايز منه في شيء من الأشياء ، وكلاهما بلا بداية ولا نهاية ولا حدود ولا فروق ، وكلاهما يبد ما يريد الآخر ويقدر ما يقدره ويعمل ما يعمل في كل حال وفي كل صغير وكبير ، فهذان وجود واحد وليسا بوجودين ، فإذا كانا اثنين لم يكونا إلا ممتايزين متغايرين . . . فلا ينتظم على هذا التمايز والتغاير نظام واحد ، وإذا كانا هما كاملين فالمخلوقات ناقصة ولا يكون تدبير المخلوق الناقص على وجه واحد بل على وجوه .

وعلى هذا فبرهان القرآن الكريم على الوجدانية برهان قاطع وليس ببرهان خطاب أو إقناع .

وشأن القرآن في عالم الدين والعقيدة معروف ، وهذا شأنه في عالم الحكمة الإلهية إذ يتناول وجود الله ووجدانية الله .

آراء الفلاسفة المعاصرين

في الحقيقة الإلهية

كان الأقدمون يقولون بالإله « المقيّد » لأنهم يؤمنون بتعدد الآلهة أو بوجود إلهين اثنين يتناظران ويتغالبان ، وهما إله الخير وإله الشر ، أو إله النور وإله الظلام .

ولما شاع الإيمان بالتوحيد بطل القول بالإله المقيّد لأن الإله الواحد لا يحدّد شيء ولا تحييط به القيود والنهايات ، وكل ما قبّته العقول الفلسفية في حقه أن قدرته جل وعلا لا تتعلق بالمستحيل ، ولم يقبل بعض المتكلمين حتى هذا القول . . . لأنهم رأوا أن الاستحالة نوع من التقييد الذي تنتزه عنه قدرة الله . ثم عرف الناس أن الأرض كرة سيارة تدور في الفضاء كما يدور غيرها من السيارات .

وعرفوا مذهب النشوء والتطور ، فقال لهم دعائه إن الإنسان حي كسائر الأحياء التي نشأت على الأرض وتحولت بها أحوال البيئته من طور إلى طور ومن طبقة إلى طبقة في مراتب المخلوقات .

فتواتر القول بما كان لهذين الكشفيين من الأثر الخطير في نظرة الإنسان إلى الكون ، ونظرتهم إلى نفسه ، ونظرتهم إلى حقيقة الحياة .

كان يحسب أن الأرض مركز الوجود ، وأنه هو مركز الأرض أو غاية الخلق كله في الأرضين والسموات .

وكان يحسب أنه شيء علوى تسخر له الأحياء الأرضية ، ولا يحسب أنه فرع من فروع الشجرة التي نبتت منها سائر الفروع .

فتغير نظره إلى الكون ونظره إلى نفسه .

ولكن هل تغير نظره إلى الله ؟

لم يكن ذلك حتماً لزاماً من نتائج العلم بدوران الأرض أو العلم بمذهب النشوء

والارتقاء ، لأنهما خليقان أن يحدّا من قدر الإنسان ولكنهما لا يحدان من قدرة الله .

وغاية ما هنالك أن هذين الكشفيين قد زعزعا عقائد أناس من المتدينين الذين أخطأوا فهّم الدين ، فحسبوا أن الدين يفرض عليهم الإيمان بدوران الشمس حول الأرض وانقطاع العلاقة الجسدية بين الإنسان وسائر المخلوقات . أما الذين تعقلوا هذين الكشفيين فلم يغيروا إيمانهم بالله . بل وجدوا فيهما دليلاً جديداً على اتساع الكون وانتظام قدرة الله في خلقه من أهون الأشياء إلى أرفع الأحياء .

فمن أين جاءت هذه النزعة الحديثة في بعض الفلسفات العصرية التي تؤمن بوجود الله ولكنها تقيده بقوانينه أو تقيده بنواميس المادة والقوة ؟ أو تفرط في هذه الوجهة فتزعم أنه من ثمرات التطور في الكون الشامل . . أو أنه عنصر من عناصره التي تضبطه أحياناً وتنضبط به في كل حين ؟

ليس ذلك من إيحاء مذهب النشوء والارتقاء ولا هو من إيحاء القول بدوران الأرض في الفضاء كما جاء في بعض الآراء ، ولكنه من نتائج الأطوار الاجتماعية وليس من نتائج الكشوف الفلكية أو العلمية . . . وأشبه الأطوار الاجتماعية بإيحاء هذا المعنى هو طور « الحكومة المقيدة » في السياسة الأرضية . فإن الملك المقيد بقوانينه ومشيئة شعبه ومقتضيات ملكه هو أحدث الأفكار العصرية في أطوار الاجتماع ، وليست النقلة بعيدة بين تقييد الحاكم في الأرض وتقييد الحاكم في جميع الأكوان .

وربما كانت هذه النقلة غريبة في بعض الأمم الشرقية التي تعودت أن تدين ملوكها بكتابها السماوي في شئون المعاش وشئون المعاد على السواء ، ولكن الكتب الدينية التي آمن بها الملوك الغربيون لم تتعرض للشئون المعاشية وتركهم مطلقين في وضع الشرائع لهذه الشئون . فلما سهل على الأذهان عندهم أن تتصور الحاكم المطلق مقيداً بعد انطلاقه الطويل في سياسة الشعوب لم يصعب عليها أن تقبل القيود لكل حكم مطلق لم تكن له قيود .

لقد كان الإنسان يؤمن بأنه مركز الوجود ، ولكنه كان يخضع للملوك المطلقين

فلم يكن في وسعه أن يتخيل كيف يجوز الحساب أو التقييد على ملك الملوك في جميع الأرضين والسموات .

ثم عرف أن الأرض ليست بمركز الوجود ، وأنه هو فرع من فروع شجرة الحياة ، فكان خليقاً بهذه المعرفة أن تزيده خضوعاً على خضوع وأن ترضيه من الأقدار الإلهية بكل ما تفرضه عليه . ولكنه صغر من جانب وكبر من جانب : صغر في الكون وكبر في حياته السياسية ، وراح يحاسب الحاكمين الذين كانوا مطلقيين ، وتعود أن يشاركهم في القوانين وقد كانوا وحدهم مصدر القوانين . فليس بالمستغرب في هذه البيئة الاجتماعية أن تنشأ بينها عقول تسيع السلطان المقيد في الكون كله ، وحيثما قام قائم بالتصريف والتدبير ، وقد ساغ لها فهم « التقيد » حيث لم يكن قبل ذلك سائغاً في الواقع ولا في التفكير .

وليس من محض المصادفات فيما نعتقد أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية في البلاد الإنجليزية التي يقال عنها إن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية ، وإن حامل التاج هناك لا يتعرض لسياسة حكومته إلا بمقدار ما يدعوه رعاياه .

وليس من محض المصادفات كذلك أن يكون البادئ بها هو جون ستيوارت ميل صاحب المراجع المعتمدة في مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور ، وصاحب الوظيفة التي تخلى عنها في شركة الهند الشرقية ، حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية .

وقد ولد جون ستيوارت ميل في أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٧٣) واقترنت حياته كلها بأنشط الأطوار في الرقابة البرلمانية وحركات التوسع في حقوق الانتخاب . فنظر في حكومة الكون وعينه لا تتحول عن حكومة الأرض وعلاقة المحكومين فيها بالحاكمين .

ولم يكن جون ستيوارت ميل من الفلاسفة الإلهيين ولا من المعنيين كثيراً بما وراء الطبيعة أو حقائق الأديان ، وقد أنكر أبوه جميع عقائده الدينية في أخريات حياته ولم يكن في مبدأ حياته من ذوى التدين والاعتقاد . . . فلا جرم ينظر ابنه إلى إله الكون ومدبر العالم فلا يستكبر عليه قيود المادة والنواميس .

وإنما عرفت فلسفة ميل في الدين من رسائله الثلاث التي كتبها عن «الديانة» ولم ينشرها في حياته ، ولكنه أودعها صفة آرائه في هذا الموضوع . ولعله قد أودعها كلمته الأخيرة فيه .

فالرسالة الأولى عنوانها «الطبيعة» ، وخلاصتها أن سلوك الطبيعة ليس بالسلوك الذي يحتذيه الإنسان في طلب الكمال ، وأن الإنسان خليق أن يروضها ويقودها لا أن يتخذها قدوة له في آدابه ومعاملاته ، ومن ثم لا يرى أنها من خلق إله رحيم قادر على كل شيء ، لأنها قد أفعمت بالقسوة والألم والعذاب ، وقلما يظفر الإنسان منها بنخير أو بركة غير ما يحصله هو بالسعي الحثيث والجهد الشديد .

والرسالة الثانية عنوانها «فائدة الديانة». وخلاصتها أن الديانات قد أفادت قديماً في تعليم الإنسان مكارم الأخلاق ومحاسن العادات ، وكانت هي المرجع الوحيد الذي كان يرجع إليه في التفرقة بين الحسن والقبيح والمباح والمحظور ، ولكنها قيدت عقله بأحكامها وفروضها فأعجزته عن التفكير في مضامينها والتخلص من عيوبها ، وعنده أن العقائد الإنسانية كافية في تهذيب الناس وقيادتهم بعد زوال العقائد التي تقوم على ما وراء الطبيعة . لولا مزية لهذه العقائد لا توجد في العقائد الإنسانية ، وهي تعزية النفس برحمة الله ودوام الحياة في العالم الآخر ، ولا مانع عقلا ولا علماً في رأى ميل أن يصح وعد الديانات بالحياة بعد الموت .

والرسالة الثالثة عن «الربوبية» وفيها يعترف الفيلسوف بنظام الكون ولا يستريح إلى تفسير ظواهر الحياة بمذهب النشوء والارتقاء . . . إلا أنه يعود فيقول إن هذا النظام لا يثبت وجود الإله القادر على كل شيء ، ولا يلزم منه أن مدبر الكون إله مطلق القوة والكمال . لأن الدنيا على ما فيها من النظام لا تخلو من الآفات والشور التي لا يرتضيها إله قادر على تبديلها . فالله موجود مرید لخير المخلوقات وسعادتها ولكنه محدود القدرة والإرادة ، منصرف العناية إلى أمور كثيرة غير أمور الناس ودائب على تدليل المادة والقوة وتطويعها لما يرتضيه .

كانت هذه الآراء مقدمة لظهور القول بالإلهية المقيدة في العصر الحديث.. وكانت في آراء جون ستيوارت ميل نواة أخرى لظهور هذا المذهب على اختلاف شروحه ، لأنه كان يقول بالكيمياء العقلية ويعنى بها أن امتزاج الأفكار تنشأ عنه أطوار فكرية جديدة لم تكن بينة في الأفكار المتعددة قبل امتزاجها ، كأنها العناصر المادية التي يمتزج بعضها ببعض فتنبثق منها مادة جديدة لم تكن بينة في عناصرها الأولى - وأشهر الأمثلة على ذلك توليد الماء من الهيدروجين والأكسجين ، وكلاهما مخالف للماء في خصائصه ومزاياه .

وشاعت في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين صيغ القول بالنشوء والارتقاء ، ثم شاعت على أثره فلسفة النسبية التي قررها أينشتين وقرر فيها أن الفضاء رباعي الأبعاد وأن البعد الرابع هو الزمان . فلا يتأتى قياس حركة من الحركات بالطول والعرض والعمق وحدها دون أن نضيف إليها الزمان وهو البعد الرابع المتم لهذه الأبعاد .

فآراء جون ستيوارت ميل كانت نواة للفلسفة الإلهية الحديثة في البلاد الإنجليزية وساعدتها الآراء التي تتابعت على أثرها واحدة بعد الأخرى ، فلم يكذب يظهر من الفلاسفة الإنجليز في القرن العشرين فيلسوف واحد يخلو مذهبه من آثار هذه الآراء متجمعات أو متفرقات .

وفي وسعنا أن نطلق عنواناً واحداً على هذه المذاهب في جملتها ، لأنها تقوم على أساس واحد وإن تنوعت في التخريج والاتجاه . فهي كلها صالحة لأن تسمى باسم « التطور الانبثاقى » و « التركيب المنتخب » على حد سواء ، ويتضح معنى هذه التسمية من تلخيص المذهب كله فيما يتصل بموضوع هذا الكتاب . ومن المتعذر مع هذا أن نلخص المذهب كله كما شرحه جميع الكاتبيين فيه ، فقد خاض في شرحه وتخريجه طائفة من الفلاسفة يتجاوزون العشرين ، ونحا كل منهم منحى يعارض به زميله في لباب المذهب أو قشوره ، فليس من المفيد في مقصدنا هذا أن نحيط بجميع هذه الفوارق والمعارضات . . . ولكننا نجتزئ بأكبر هذه الشروح وأبرزها وأدناها على الغاية من جملة تلك الأقوال ،

ولعلنا نخرج منها بالخلاصة الكافية إذا اقتصرنا على شروح ثلاثة من أساطينه وهم مورجان والإسكندر وسمطس ، وهم نخبة القائلين بالتركيب والانبثاق .

* * *

ولد لويد مورجان Lloyd Morgan في سنة ١٨٥٢ وتعلم هندسة المناجم وعلم طبقات الأرض ثم حضر دروس البيولوجية على العلامة توهاس هكسلي ووعى في صباه مختارات جيدة من الشعراء المحدثين والأقدمين ، وحثه أستاذه وهو في أثناء فترة التمرين على مطالعة الفيلسوفين بركلي وهيوم ، فقرأهما كما قرأ فلسفة ديكارت وسبنوزا وليبنتز ، وزاول التدريس في شعاب شتى من الثقافة العصرية بينها من التفاوت ما يدل على سعة الأفق وغزارة الاطلاع ، ومنها العلوم الطبيعية والتاريخ الدستوري وآداب اللغة الإنجليزية وعلم طبقات الأرض وعلم الحيوان ، وكان أول تدريسه في أفريقية الجنوبية . ثم عاد إلى إنجلترا فأُسندت إليه مهمة التدريس في كلية بريستول فترقى فيها إلى منصب العمادة خلال سنوات معدودات . وكان مذهبه في مبدأ الأمر تعديلا لمذهب هربرت سبنسر الذي يقول بأن الارتقاء في عالم المادة العضوية وغير العضوية على السواء — هو انتقال من البساطة إلى التركيب ومن التشاكل إلى التنوع . فكان من رأى مورجان أن الانتقال من البساطة إلى التركيب لا يكفي لتفسير ظهور الحياة ما لم يكن في التركيب شيء جديد ، وقال بأن التركيب يخلق الشيء الجديد على النحو الذي قدمناه في تولد الماء من الهيدروجين والأكسجين ، وقال كذلك باستقرار الخصائص النفسية أو الحيوية في المادة من أقدم الزمان ، وإنما يتوالى التركيب فتبرز الخصائص النفسية بعد أن كانت مكونة في حالة التفرد والبساطة ، ومثل الأشياء في ذلك كمثل الهرم الذي يتسع من أسفله ويتحدد في أعلاه . فالمادة هي قاعدته السفلى والعقل هو قمته العليا ، وكل طبقة فيه تعلو على طبقة تحتها وإنما تعلو بمرور الخصائص النفسية بعد الخفاء .

ودرجات الارتقاء عنده هي المادة في صورتها البسيطة المفردة ، ثم المادة في أخلاطها الطبيعية الكيميائية ، ثم الحياة ، ثم العقل ، وهو أرقى ما وصلت

إليه الموجودات، ولكنه طبقة جديدة من خاصة قديمة مستكنة في أبسط الموجودات، ففي وسعك أن تقول عقل الذرة وعقل الجماد وعقل الشجرة، لأنها جميعاً لا تخلو من عنصر العقل إما على حالة من النزارة التي تكفيها في كيانها، وإما على حالة الاستقرار والاستكنان إلى أن تبرز البروز المعهود في عقل الإنسان .

ومجمل القول في الاتصال بين العقل والمادة أنهما يتطوران معاً ولا يتطور أحدهما من الآخر، ولكنهما متلازمان لا ينفصلان فلا عقل بلا مادة ولا مادة بلا عقل في شيء من الأشياء .

وكان مورجان يسمى مذهبه هذا « بمذهب التركيب المنتخب » أي التركيب الذي ينتج من المركبات صفوة بعد صفوة من خصائص الوجود Synthesis Selective ثم قبل اسم « التطور الانبثاقى » Emergent evolution لأنه أيسر على الأفواه وأقرب إلى الأذهان .

- ولا فرق بين مورجان وزملائه « الانبثاقيين » في اعتبار العقل والحياة من خصائص المادة المستكنة فيها من أزل الآزال، ولكنه يخالف أكثرهم في إثبات الإرادة الإلهية مع إثبات الخصائص المادية، فيسأل غير مرة : وما الذي يخرج هذه الأطوار بعضها من بعض على هذا الترتيب العجيب؟ ويجيب غير مرة : إنه تدبير الإله أو توجيهه الإله . فليست قوانين التركيب والانتقاء عنده بمغنية عن العناية الإلهية في نهاية المطاف .

* * *

أما ثاني الفلاسفة الثلاثة الذين يجمعون شتات المذهب فهو الأستاذ صمويل الإسكندر ، وقد أصبح اسم الإسكندر وحده علماً عليه .

وهو من أبناء أستراليا . ولد في مدينة سدني (١٨٥٥) وتخرج من جامعة ملبورن ثم من جامعة أكسفورد حيث اشتهر بالألمعية والذكاء وأحرز كثيراً من الجوائز والمكافآت ، وكانت الدعوة الفلسفية الغالبة في عهد دراسته هي دعوة هيجل يتممها مذهب دارون وتفسيرات هكسلي وسبنسر ، فهي بهذه المثابة

أقرب إلى الواقعية منها إلى المثالية التي اشتهر بها هيغل في عصره ، ولهذا يعتبر الإسكندر من أساطين الواقعيين .

وهذا الفيلسوف هو أوسع أنصار الفلسفة « الانبثاقية » نطاقاً في شروحه وتعليقاته وأبعدهم أمداً في نتائجه وأشدهم تطوعاً في مزاعمه ، لأنه يشمل الإله بأحكام مذهب التطور المنبثق . . . ويقول إنه ثمرة من ثمراته هي الثمرة التالية لظهور « العقل » في الوجود ، أو هي الثمرة التالية أبدأ لأرفع الثمرات التي يترقى إليها التطور والانبثاق . فكل ما وصلت المادة إلى طبقة من طبقات الارتفاع كانت الفكرة الإلهية هي الفكرة التالية لها أبدأ بغير انتهاء .

فالإسكندر يجمع بين مذهب التطور ومذهب « هيغل » إذ يقول هيغل بأن الله هو « الوجود المطلق » الذي يتمثل في حدود الوجود المشهود ، وأن العقل الإنساني هو آخر مثال وصل إليه الوجود في هذا التجلي الإلهي ، فهو أرفع مثال . وعند الإسكندر أن المادة ومظاهرها جميعاً قد صدرت من مصدر واحد وهو الكون المؤلف من المكان والزمان ، فليس المكان فراغاً إلا إذا انعزل من الزمان ، وليس الزمان عدماً إلا إذا انعزل من المكان ، ولكنهما إذا اجتمعا — وهما مجتمعان أبدأ — نجمت الحركة . وهي أصل المادة وأصل جميع الموجودات . ولاشك أن مذهب أينشتين عن الزمان والمكان كان له أثر كبير في وقوع هذا الخاطر في روع الفيلسوف ، ولكن الأثر الأكبر ولا شك يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التي قررت أن ذرات المادة تتحول إلى إشعاع ، فإذا كان الإشعاع هو أصل المادة وكان الإشعاع مجرد حركة فلا جرم ينظر للفيلسوف أن حدوث الحركة في الفضاء هو أصل المادة في صورتها الأولى ، وأن حدوث الحركة في الفضاء هو عبارة أخرى اتصال الزمان والمكان ، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان .

إذا حدثت الحركة فذلك هو اتصال الزمان والمكان ، وإذا وجدت الحركة وجد الإشعاع وتسلسلت الأشياء المادية من هذا الإشعاع .

وهي تبدو على درجات . فأدنى طبقات المادة — بعد صدورها من الفضاء

والزمان - هي المادة ذات الخصائص الأولية وهي الحجم والشكل والعدد والحركة ثم تعلوها طبقة الخصائص التي تترقى إلى اللون والصوت والرائحة ودرجة الحرارة . أو بعبارة أخرى إن الخصائص الأولية تدرك بجميع الحواس ، وإن الخصائص التالية لها تحتاج إلى الخصى فتدرك منها بإحدى الحواس ، ولا تتم الخاصة للشئ إلا مع اتصاله بشئ آخر ، كما يتم اللون مع اتصال الشئ بالنور ، ويتم الصوت مع اتصال الشئ بالهواء ... فلا بد له في هذه الحالة من بعض التركيب . قال في كتابه المفصل « المكان والزمان والإله » :

« ومن الناحية الأخرى إذا نحن استبدلنا كلمة النظام بكلمة المنظم لم نعد بذلك أن نسمى هذه الحقيقة الواقعة : وهي أن العالم يجري على نسق يخرج منه النظام ، وفي وسعنا أن نسمى العالم الذي ندركه على هذا النحو "إلهاً" . . . ونسبى - أو لعلنا بذلك نذكر - ذلك السرف أو ذلك التلف المنطويين في ذلك الإجراء . . . ولكن بأى معنى من المعانى يصلح إله كذلك الإله للعبادة ؟ إنما يصلح للعبادة على معنى واحد ، وهو أن نعود فندخل على فكرة النظام التي هي وصف لبعض الوقائع المقررة فكرة المنظم المدبر ، وهو الرأى الذي سبقنا فأدحضناه .

« والذي نرجو أن نصنعه هنا هو شئ أقرب إلى التواضع والاعتدال من ذلك وأدنى إلى السياق العلمى المطرد في بعض المسائل الأخرى . فلا نحاول تعريف الله مباشرة بل نسأل أنفسنا : هل هناك محل في العالم للصفة الإلهية ؟ ثم نمحص حقيقة ذلك الكائن الذى يتصف بتلك الصفة ، ونرجع إلى الحاسة الدينية لكى يطابق ذلك الكائن صفات الإله الذى هو أهل للعبادة ، فأين إذن محل الإله في مجرى الأشياء إن كان له محل على الإطلاق ؟

« في هذه المادة التى تتولد من الفضاء والزمان لا يزال الكون يعرض انبثاقاً بعد انبثاق لسلسلة الكائنات المحدودة يتسم كل منها بخصائصه وصفاته ، وأرفع هذه الكائنات المعروفة لدينا هو العقل أو الواعية ، فالإله هو الكائن الذى يعلو على أعلى ما عرفناه .

« ... ولما كان الزمان أبدياً بغير انتهاء ، وكان هو مصدر النماء والارتقاء ... فليس في استطاعتنا أن نخيله واقفاً عند إخراج تلك الكائنات المحدودة التي تتسم بسمه العقل أو الواعية ، ولا بد لنا من أن نرسل الفكر على الاتجاه الذي ترسمناه من تجارب الانبثاق السابقة التي تمخضت عن الصفات الرفيعة . فإن في الزمان والفضاء باعثاً يدفع مخلوقاتها إلى طبقة أرفع فأرفع كما دفع بها إلى الطبقة العاقلة أو الواعية . وليس في العقل ما يدعونا إلى الوقوف عند حد من الحدود لنقول إنه هو الحد الأقصى لما يبثقه الزمان من الآن إلى أبد الآباد . . . بل يكرهنا الزمان نفسه على انتظار مولود آخر من موليده ، ومن ثم يسوغ لنا أن نتبع سلسلة الصفات ونتخيل تلك الكائنات المحدودة التي سمينها بالملائكة وهي كائنات تستمتع بوجودها الملائكي ولكنها تتأمل العقل على نحو يعجز العقل عنه كما نرى العقل يتأمل ما دونه من مراتب الحياة والموجودات السفلى . . . وعلينا أن نسأل : كيف تكون العلاقة بين هذه الآلهة المحدودة المسماة بالملائكة وبين الإله الذي ليست له حدود . . .

« . . . فالإله إذن هو الطبقة المثالية التي تعلو على طبقة العقل والواعية والتي يتمخض الكون الآن ليخرجها من أطوائه ، ونحن من وجهة الاستطراد الفكرى على يقين من استعجان هذه الصفة في الكون وهيئة لولادتها . ولكن ما هي يا ترى تلك الصفة الموعودة ؟ إننا لا ندرى . لأننا لا نقدر على التحلى بها ولا على تأملها ولا تزال محاريبنا الإنسانية معدة لاستقبال ذلك الإله المجهول ، ولا سبيل لنا أن نعرف ما هو ولا كيف تكون الإلهية وكيف يشعر الإله بوجوده إلا إذا نعمنا بصفة الآلهة قبل ذلك . . . » .

إلى أن قال : « فالإلهية صفة تتولى الصفات التي دونها من طبقة العقل الذي يقوم هو أيضاً على ما دونه من صفات وينبثق عندما تبلغ الكائنات مبلغاً مقدوراً من التركيب والتنسيق . » .

ويمضى الفيلسوف في التقدير والتخمين فيقدر أن الإله الأعلى الذى ينبثق عنه العالم هو من معدن الروح والعقل لأنهما الطريق التي تأدينا منها إليه ، ولكنه

يشارك الموجودات في خصائصها الكونية كما يشترك الإنسان العاقل في خصائص المادة وخصائص سائر الأحياء على نحو من الأنحاء .

* * *

فالوجود على رأى هذا الفيلسوف درجات هي : « أولاً » وجود الزمان والمكان و « ثانياً » وجود المادة التي لا كيفية لها غير الشكل والحجم والعدد وما لا يحتاج إلى علاقة بغيره ولا حاسة مميزة لإدراكه ... و « ثالثاً » وجود المادة التي تتكيف باللون والرائحة والصوت ويبلغ بها التركيب مبلغ التمييز بالحاسة التي تناسبها و « رابعاً » وجود الحياة وتبدأ بالاستجابة الحسية التي تشبه في ظاهرها استجابة بعض المواد - غير العضوية - لبعض المؤثرات ، و « خامساً » وجود الحياة العاقلة الواعية ، و « سادساً » وجود الإله الذي يعلو ويعلو مع الزمان الأبدي السرمدي بغير انتهاء .

* * *

والرأى الذى يقول به المارشال كرستيان سمطس لا يطابق رأى الإسكندر في نتائجه القصورى ولا في مبادئه الأولى . ولكنه يلتقى به في عقيدة الانبثاق والتركيب ، بل يجعل الكون كله « تركيبات كاملة » تترقى في مراتب التركيب وتستجد لها صفة لم تكن معهودة فيها قبل ارتقائها من مرتبتها إلى المرتبة التي تعلوها . فليست مادة الكون شيئاً واحداً متشابهاً متكرراً على النحو الذى تخيله معظم الفلاسفة والعلماء ، وليست عناصرها فتاتاً متماثلاً يتأتى عزل كل فتاة منه كأنها جزء لا فرق بينه وبين سائر الأجزاء ، ولكنه مجموعة من التراكيب التي تتماusk كل تركيبية منها كما تتماusk بنية الأحياء ، ولا انعزال بينها وبين ما حولها بل هي متأثرة به مؤثرة فيه ، وكل جزء في التركيبية يأخذ من الكل ما يأخذ الكل منه ، ويجرى في ذلك على سنة الأعضاء في الأجسام . ومن هنا جاء اسم « الهولزم » Holism الذى يطلق على هذا المذهب لأنه تشتق منه كلمة Holo اليونانية بمعنى « الكل » أو المجموع . فالذرة تركيبية ، والعناصر الأولية تركيبية ، والأخلاط الكيمية تركيبية ، وكل جماد أو نبات أو ذى حياة تركيبية كاملة تلازمها صفات تناسب ذلك التركيب .

والحياة هي الصفة التي تناسب التركيبة العضوية ، والعقل هو الصفة التي تناسب التركيبة الإنسانية ، وكلما ارتقت التركيبة نجمت فيها خاصية جديدة لم تكن في أجزائها المتفرقة، أو في التركيبات التي هي أقل منها في طبقات الوجود.

يقول سمطس: «إن من طبيعة الكون أن يسعى إلى تحصيل " الكلية " والكمال والبركة . والمهزيمة الحقة للإنسان – ولطبقات الأخرى من الموجودات – هي في تلطيف الألم بالكف عن الجهاد ، أو الكف عن السعي في سبيل الخير والصلاح ، وإن النزعة التركيبية التي تنبثق من أعماق الكون كالقوة الحية هي الضمان لنا بأننا لا نواجه الإخفاق والحبوط ، وإن آمال الاستقامة والحق والجمال والخير مستكنة في طبائع الأشياء ولن تنتزع أو تضع . وقد اتفقت كلمات الكلية والشفاء والقدااسة Wholeness, healin, holiness في مصدرها من اللغة وفي مصدرها من الواقع والتجربة . . . وهي قائمة في المرتقى الوعر من الكون تنال حيناً بعد حين وستنال مع الزمن مثالا أصدق وأوفى ، وهذا الارتقاء والاكتمال في الكليات داخل الكل الأكبر هو السعي المطرد – وإن كان بطيئاً – إلى هدف الكون الكلي في النهاية . . .

أي أن الموجودات تستمد طبيعة التركيبة الكاملة من وجودها في الكون ثم يصبح الكون نفسه مفتقراً إلى التركيب الكامل فلا يبلغه إلا من طريق التكامل والتراكم في تلك الموجودات .

وقد شهد سمطس الحرب العالمية الأولى وهو يشتغل بإنضاج هذا المذهب في نفسه وفي ذهنه ، فلم تؤسسه الحرب من طموحه إلى « الكون الكلي » بل رأى في محاولات عصبة الأمم عند إنشائها بشيراً بتحقيق الطموح إلى التركيبة الإنسانية الكلية ، وما هي إلا خطوة في مرتقى « الكون الكلي » الذي تتأخى فيه التراكم كما تتأخى الأعضاء في الجسم الواحد ، فترتفع أجزاؤه عن مرتبة التنافر والعداء ، إلى مرتبة التألف والصفاء .

وهذه الشعبة من مذهب الانبثاق لا تستلزم الإلحاد ولا القول بانبثاق الإله من مادة الزمان والفضاء ، بل يسأل أناس من أساطينها : من أين تأتي الخاصة

الجديدة كلما ارتقت التركيبات أو المجاميع الكاملة؟ فبعضهم يقول : لعلها من منقولات كون آخر غير هذا الكون ، وبعضهم يقول : لعلها من الله .

وقد نشأت في البلاد الإنجليزية مذاهب فلسفية أخرى غير مذاهب الانبثاق واشتهر فلاسفتها في أوربة وأمريكا شهرة تضارع شهرة الانبثاقيين ، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة ، هوبتيد (١٨٦١) الفيلسوف الرياضى الواقعى الذى يعرف مذهبه بمذهب الكيان العضوى Organism لأنه يقول بأن الكون كله « كيان عضوى » كالبنية الحية في تركيب أجزائه ، وإن كل ما فيه من كيانات عضوية لها طبيعة الأجسام الحية في تجمع الأعضاء ، وتساند الوظائف العضوية ، فذهبه من ثم أولى المذاهب أن يذكر مع مذاهب « البنية الحية » وإن لم يؤسس مذهبه على فكرة الانبثاق .

وعند هوبتيد أن الكون يشتمل على حوادث لا على أشياء ، وكل حادث من هذه الحوادث يتجدد على الدوام ولكنه يحتفظ بالقدم كله من أقدم الأزمان ، ولا يتأتى فصل حادث منه عن الكون بخلافه لأنه مشتبك بكل ما في الكون من زمان ومكان .

وما الزمان ؟

إن الزمان هو هذا التجدد نفسه وليس بوجود مستقل عنه أو بظرف له يحتويه ويسبقه أو يليه .

وما المكان ؟

ليس هناك مكان معزول عن الحوادث التى تقع فيه ، ولكنه هو الصورة التى ندرك بها الامتداد .

وفى عدا هذه السلسلة الواقعية من الحوادث المتجددة لا يشتمل الكون على وجود آخر غير وجود « الكليات الممكنة » فإن الحادثة يمكن أن تقع على صور متعددة ولكنها متى وقعت فهى صورة واحدة . فتلك الصور المتعددة هى الكليات الممكنة ، وهذه الصورة الواحدة هى الحادثة الواقعية ، غير أن الكليات الممكنة ليست لها صفة فى الوجود إلا بما يتحقق من الواقع فى عالم الحدوث .

المسائل التي لا تثبت بالتجربة العلمية ولا بالبراهين المنطقية ، إذ كان الإيمان يريح ضمائرنا ويطابق أشواقنا النفسية وعواطفنا الحيوية . وما دامت طبائعنا قد أشرجت على وفاق تركيب الكون فإن العقيدة التي تستمد من تلك الطبائع لن تخلو من حقيقة كونية . فما من حقيقة حسية لها عندنا دليل غير الانفعال بها على نحو من أنحاء الحس والتعقل . وما من حقيقة روحية تحتاج إلى أكثر من هذا الانفعال الذي يتم به التجاوب بيننا وبين حقائق الكون . وقد خطب وليام جيمس جماعة من العلماء المثقفين فقال لهم إن الإيمان من أمثالهم يحتاج إلى شجاعة خلقية يحسن بهم أن يروضوا عليها العقل والضمائر . وقال لهم في مقدمة خطابه : إنه لو كان يتحدث في العقائد إلى جماعة من عامة الجند لنصح لهم بالتشجيع على قبول النقد والأدلة العقلية في دراسة الأديان ، لأنهم أحوج ما يكونون إلى الحرية الفكرية في شئون العقيدة . ولكنه إذا خطب العلماء والفلاسفة فأحوج ما يراهم محتاجين إليه هو الشجاعة على احتمال تبعه الاعتقاد . وإن لم تؤيده التجربة العلمية والبراهين المنطقية . فإنهم يخسرون إذا كانت العقيدة صحيحة وجبنوا عنها في انتظار تجربة أو برهان .

إلا أن المقدمات التي يستند إليها وليام جيمس لم تمنع عنده أن يكون في الوجود أكثر من إله واحد، أو أن يكون قصارى الإله الواحد أنه أكبر من الإنسان وأقدر على معونته من سائر الموجودات . فهو يقول في كلامه على صحاح الدين : « ويبدو لي أن معالجة الديانة ومطالبها العملية تجد كفايتها في الاعتقاد بوجود قوة أكبر من الإنسان تصادقه وتعطف على آماله ، وكل ما تستلزمه الوقائع التي بين أيدينا أن تكون تلك القوة غير أنفسنا الواعية وأكبر منها وأوسع وأقوى . فكل قوة بهذه الصفة تعني إذا كانت فيها الكفاية للاعتماد عليها في الخطوة التالية . ولا يلزم من ذلك أن تكون قوة غير متناهية أو قوة منفردة . فقد يكون قصارها أنها نفس أكبر وأقدس من نفس الإنسان تمثلها نفس الإنسان هذه تمثيلاً ناقصاً ، ولا يكون الكون كله إلا مجموعة من تلك الأنفس الكبرى القدسية على درجات وأقدار مختلفة لم يجمع بينها كيان لا نهائي على الإطلاق . ويغرض

لنا هنا تعدد الآلهة على نوع من التعدد لا أدافع عنه في هذه الآونة لأنني أحصر مقصدي الآن في إقرار التجربة الدينية في حدودها الصحيحة . . . »

فسألة الاعتقاد في رأى جيمس مسألة « بخت » قد يعبر عنها البيتان المشهوران للمعري أحسن تعبير حيث يقول :

قال المنجم والطبيب كلاهما لا بعث بعد الموت . قلت : إليكما إن صح قولكما فليست بنادم أو صح قولي فالحسار عليكما

أما جوسيا رويس فذهبه أقرب المذاهب الحديثة إلى « وحدة الوجود » لأنه يقول بأن الله ذات تتصل بكل ذات من هذه الموجودات .

فالعالم لا تعرفنا بمحاث الكون الكبرى ولا تكشف لنا عن كنه المادة والحركة ولا عن كنه الزمان والمكان ، وغاية ما نعلمه أن نرجع إلى معرفتنا بذاتنا فنستمد منها معرفتنا بالذات العظمى ، وهى الله .

فما هى الذات الإنسانية ؟ ما هى هذه « الشخصية المستقلة » التى نسميها « نفسنا » ونتميز بها مما حولنا ؟

هنا منفردين وحدنا فى عالم لا نشعر فيه بحى ولا جماد ولا بأرض ولا سماء ولا يكون فيه ما يدخل فى الوعى ويتعلق بالشعور . فهل يكون لنا يومئذ وعى أو شعور ؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات ؟ هل يكون لك وعى وليس هناك ما تعيه ؟ وهل تكون لك ذات ليس هناك خلاف الذات ؟

يقول رويس : كلا . إن الذات موقوفة على ما عداها ، وإن وجودها هو وجود غيرها ، وعلى هذا يصح أن يقال إن الذات لا تستقل بالوجود عن الأشياء وإن الأشياء لا تستقل بالوجود عن الذات .

فما نراه وما نذكر أننا رأيناه وما نتخيله أنه كائن أو يكون هو قوام « ذاتنا » ؛ وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر اتصال الإنسان بالموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظمة ذاته . فالاتصال بالكون — أو الاتصال بالله — هو أكبر تحقيق للذات وأثبت إقرار للوجود .

وعند هويتهيد أن الحادثة التي تبدو لنا شيئاً من الأشياء هي بنية عضوية كاملة التركيب . فالذرة نفسها بنية عضوية لأنها تختل وتفقد شخصاتها أو « شخصيتها » إذا اختلف تركيبها ، كما تختل بنية الحيوان إذا اختلف فيها تماسك الأعضاء .

وليس في الموجودات عقل وجسم منفصلان ، وإنما العقل والجسم قطبان ملازمان لكل موجود ، والترقى في التركيب هو الذى يرجح موجوداً على موجود بصفات الحياة والإدراك .

وهذا الترقى هو تكوين بنية حية جديدة . . . فليون ذرة من الهيدروجين هي مليون بنية حية متشابهة ولا زيادة . ولكن إذا اجتمعت مليون ذرة مختلفة وكملت باجتماعها بنية جديدة فهنا يظهر الرجحان في بنية على بنية ، وهنا تنشأ في العالم حياة تساوى جملة أجزائها وزيادة ، على خلاف المفهوم في الحساب . . . وهذه الزيادة هي تطور الفكر والحياة .

فليس الكل مجموع أجزائه في كيمياء الحياة . ذلك في الحساب صحيح . أما في كيمياء الحياة فكلما اختلفت الأجزاء وتكاملت بها تركيبية جديدة ظهرت فيها زيادة على تلك الأجزاء لم تكن ملحوظة فيها وهي متفرقة . . . ولكنه ظهور بعد كمون ، وليس بوجود بعد عدم ، ولا بارتفاع على غير أساس .

ويكمن في الحوادث مستقبلها كما يكمن فيها ماضيها . لأن المستقبل لن يخرج عن تجدد الحادثة بعد التوفيق بينها وبين الكليات الممكنة ، فإذا اتفق الحادث الواقع و « الكلى » الممكن فتلك طريق المستقبل التي لا يعدها . ولولا « الكليات » الممكنة لكانت الحادثة الجديدة تكرر للحادثة السابقة بغير اختلاف ، ولجاء التكرار آلياً لا يوافق طبائع الأحياء .

تلك هي حقيقة الكون في مذهب هويتهيد وأساطين مدرسته التي تسمى تارة بمدرسة الكيان العضوى وتارة بمدرسة الواقعية الحديثة . فأين مكان الله من هذا الكون الذى يتخيله الفيلسوف ؟ هل له مكان لازم فيه ؟

نعم . له مكان لا تتم للكون حقيقة بغيره .

فتلك الكليات الممكنة ما الذى يقرر الحيرة بينها حين تصبح حادثة واقعة ؟
تلك الكثرة المتعددة ما الذى يستخرج منها واقعة واحدة ؟

هو الله .

وتلك الكيانات العضوية ما الذى يعادل بينها ويصاحب مرتقاها من تركيبه
كاملة إلى تركيبية أكل منها ؟

هو الله .

ولكن الله فى هذا الكيان العضوى الأعظم إنما يتولى التعديل والموازنة فيه
على النحو الذى يتولاه دماغ البنية الحية . . . فهو يريد ويفعل ، ولكنه
لا يريد كل ما يشاء ولا يفعل كل ما يشاء ، بل تأتية دواعى الإرادة أحياناً من
تلك البنية ، كما تأتية منها دواعى العمل وميسرات التدبير والتصريف .

وإذا التفتنا من البلاد الإنجليزية إلى البلاد الأمريكية قابلتنا هناك مذاهب
فلسفية تلاقى المذاهب البريطانية فى جانب وتفارقها فى جانب آخر .

تلاقيها فى فكرة الإلهية المقيدة وفى العجز عن التوفيق بين وجود الإله القادر
على كل شئ ووجود الشر والألم فى العالم ، وتفارقها فى تحليل المشكلة والتماس
المخرج منها .

وأشهر المذاهب الأمريكية وأجمعها لوجهات النظر المختلفة عندهم ثلاثة ،

وهى :

مذهب وليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)

ومذهب جوسيا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦)

ومذهب جورج سانتيانا (١٨٦٣ - ١٩٤٨)

فوليام جيمس William James هو صاحب مذهبه البراجمية أو مذهب
الذرائع كما عرف فى اللغة العربية ، والواقع فى رأى وليام جيمس هو مقاس الصحة
فى كل شئ فمقياس الصحة فى المسائل العلمية هو تكرار التطبيق وتكرار النتيجة ،
ومقياس الصحة فى مسائل الأخلاق والآداب هو تكرار التطبيق وتكرار المنفعة
الكبرى منه لأكبر عدد من الناس . وقياساً على ذلك يحق لنا أن نؤمن بالله فى

والذات العظمى - وهى الله - هى التى تتصل بكل شىء وتحيط بكل شىء وتطلع على كل شىء . وهى كلية الوجود لأنها واعية لكل موجود ، وقوام وعيها هو هذا الاتصال الذى يشبه اتصال الوعية الإنسانية بما حولها ، ولكنه أوسع نطاقاً وأبعد أمداً وأحرى بالخلود والدوام .

وهذه العقيدة الدينية هى عقيدة خلقية فى صميمها ، لأنها تجعل الإيثار وملابسة الأغيار معيار الحياة الواسعة و « الذات » المستفيضة والوجود الكامل والمناقب الماثورة . فن فى فى الذوات الأخرى فذلك هو الموجود ، حق الموجود ومن فى فى الله فذلك أعظم الأحياء .

* * *

وتكملة الثلاثة - بجمع معانى التكملة - هو جورج سانتيانا الذى لا يحسب فيلسوفاً فى غير القارة الأمريكية ، وفى غير الفترة الأخيرة من القرن الأخير . فوليام جيمس يمثل الواقعية الفكرية فى القارة الأمريكية ، وجوسيا رويس يمثل المثالية الفكرية فى تلك القارة ، ويبقى بعدهما مكان فارغ لمن يمثل الواقعية الشعبية كما يفهمها جمهور كل يوم وكل مكان ، بغير تفكير وبغير بحث طويل أو قصير .

ويعتبر سانتيانا تكملة للفيلسوفين بمعنى آخر يتعلق بالجنس الذى ينتمى إليه . فوليام جيمس أعرق فى الأمريكية ورويس بريطانى حديث العهد بالقارة . أما سانتيانا فهو إسبانى ولد فى مدريد وعاش فى جزر الفيليبين وحضر العلم فى لندن وحمل الجنسية الأمريكية مع غيره من المهاجرين . فهم فى جملتهم يمثلون الحليط الأمريكى من عدة أطراف .

ونقول إن سانتيانا لا يحسب فيلسوفاً فى غير القارة الأمريكية لأن الأمريكين الشماليين على التخصيص قد جعلوا لهم طابعاً معروفاً فى كل مطلب من مطالب الحياة يتميز بالسرعة والاقتضاب والمساهمة فى جميع تلك المطالب بمقدار . ومنها الفلسفة والفن والعلم والتاريخ . فالشعب هناك فيلسوف وفلسفة كما للشعب لاعب وملعب وصحفي وصحيفة ونصيب مقسوم من كل موضوع .

وسانتيانا هو فيلسوف « الشعب » غير مرآة . لأن فلسفته لا تتطلب ملكة واحدة غير موفورة بالجمهرة الشعب وأوساط القراء .

فالحس هو الحكم الأعلى في مسائل الفاسفة ومسائل العقيدة . وكل ما هو محسوس فهو حق أو فيه من الحق الكفاية لحياتنا في هذه الدنيا . وحسبنا « العقيدة الحيوانية » التي نفعم شعورنا بالثقة من حصول الحاصل كما نتناوله بجواسنا . وليس بالضرورى لنا أن نمحص العقائد الدينية تمحيصنا للتجارب العلمية ، ولا بالضرورى أن نجحد الغريزة في سبيل العقل والمعرفة . لأن العقل ينسق الغريزة ولا يناقضها فهذه العقائد الغريزية — ويسمى أحياناً بالأساطير — هي أخيلة شعرية جميلة نتقبلها كما نتقبل الشعر المعجب والصورة المنمقة ، ومن ضيق الصدر أن نتعصب عليها أو نلح في تنفيذها . فهي إن لم تكن قيمة علمية أو قيمة فلسفية فلا شك أنها قيمة فنية وقيمة شعورية ، ولها الحق في الوجود بشفاعة الحس الذى تثيره والذوق الذى توافقه والأمل الذى ترضيه .

وهذه المادة التى يختلف الفلاسفة في صحتها لا ندرى ما هى ولا يضيرنا أن ندعها للعلماء يكشفون لنا عن كنهها ويردوننا إلى أجزائها أو إلى أصولها . ولكننا خلقاء أن ندعوها بالمادة ونكتفى بما نعرفه من اسمها ومساها ، كما تسمى صديقك « سميث » و « جورج » وغير ذلك من الأسماء وأنت لا تكشف عن شيء من أسرارها وخباياها ، ولا تحلل أجزاءه تحليل المعامل ولا تحليل القضايا المنطقية .

ولا ينكر سانتيانا نظام الكون ولا تناسق قوانينه ، ولكنه يقول إننا نحسب الكون منتظماً لأنه الكون الذى وُجدنا فيه وأخذنا منه العقول التى نفهم بها النظام . وهكذا كنا نحسب كل كون نوجد فيه ونقتبس منه عقولنا ومادة حياتنا ، لأننا لا نستطيع الخروج منه لنقيسه على غيره . ومع هذا نرقب كل حركة منتظمة في دنيانا فهل نرى أنها تستوحى نظامها من حكم عقلية أو حكم أدبية ؟ يسأل سانتيانا هذا السؤال ويقول في جوابه : كلا . بل هى الحكمة المادية التى نقابلها بالعقيدة الحيوانية ونستوفى حقها بالأخيلة والحوالج المشربة بروح التدين والإيمان . وأول ما يفهم من ذلك أن الإرادة الإلهية—إن وُجدت —

شئء وايسـت هـى بالصـورة الـى تناقض وجوده وتعـضـل عـلى العـقل فـى التـخـيل أو فـى التـأمـل أو فـى الـاعتـقـاد .

إما إله ولا شئء .

وإما إله خالق وإله مخلوق بغير فارق بين الإلهين .

وإما هذا العالم كما عهدناه . ونحن نجهل عقباة أو لا نملك أن نقيس العقبى السرمدية على ما شهدناه .

ومع اقتراب هذه الصورة من المعقول لم تُترك للعقل البشرى يبتلعها بغير مسوغ من تجاربه المحدودة فى حياتة الفكرية أو حياتة العاطفية أو حياتة الاجتماعية على تعاقب الأجيال .

فقد يفصل بين الطفل وأبيه فارق عشرين سنة أو دون العشرين . وهذا الفارق الصغير هو الذى يسمح للأب فى دخيلة قلبه أن يبتسم وهو ينظر إلى دموع ولده الذى يتولاه بالتربية والتأديب . ولا يعلم الأب من نفسه أنه قاس غليظ . ولا الناس يعلمون فيه القسوة والغلظة من أجل هذا التباين فى الشعور ، ويكبر الابن نفسه فلا يتهم أباه . لأنه يبتسم لتلك القسوة المزعومة كما ابتسم أبوه وهو داعم العينين .

فإذا كان هذا ما نسمح به لفارق عشرين سنة ، فماذا نسمح لفارق الآباد والآزال ؟ وما أجدّ بكاء الطفل إلى جانب ذلك البكاء المازل قياساً على فارق العلم وفارق الزمان ؟

وقد يجب الإنسان إنساناً فيلتذ الألم والعذاب فى حبه ويتخذ من ألمه وعذابه غذاء لتلك المتعة النفسية وعلامة على الوفاء والإيثار . ويجوز أضعاف ذلك فى شريعة الحب الإلهى إذا جاز ذلك وأمثاله فى حب الإنسان للإنسان . فمن حق الوجود الإلهى أن يكون له فى قلوب عارفيه حب لا يضارعه حب فان محدود بهواه لما نتخيله من صفات قلما تصدق فى غير الخيال .

ونحن ننظر إلى حيز واحد من التحفة الفنية الخالدة فلا نرى فيها إلا بقعة تقيح فى النظر أو قطعة من الحجر والطين ، ولا نقيس التحفة الفنية مع ذلك

على البقعة الشائبة في الحيز المحدود . ولو طال أجل هذا النوع الإنساني أضعاف
مطاله لما كان في تلك البقعة الشائبة غير ذرة هباء ، لأنه بقعة ضئيلة في صورة
تناول الدهور التي لا نحصيها والمكان الذي لانستقصيه . فن أين لنا أن نقيس
جمال الصورة الأبدية على بقعة الحاضر كما تمثلناه ؟ وكيف نحصر الآزال
والآباد في لحظة من حاضر عابر ؟ وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس
بل تضيق به العقول ؟

ولقد كانت هذه « الفترة » الحافظة في سعة الأبد الأبيد دليلاً حسناً على
ما سيكون أو يرجى أن يكون . لأننا أيقنا بما أحصيناه فيها أن آلام الأحياء
ليست بالآلام الجفاف على غير طائل ، فهي وسيلة الارتقاء والانتقاء ، وهي
التفرقة التي لا تفرقة غيرها بين الفاضل والمفضول وبين الحمود والمذموم ، وهي
مزيج يذاق به طعم الحياة وبغيره لا يعرف لها طعم ولا مذاق .

فهذه المثالات في دنيانا لا تعوق العقل عن إدراك الإله القادر على كل
شئ ، لأننا لن ندرك صورة أخرى هي أقرب إلى عقولنا من هذه الصورة التي
لا تناقض فيها ، وقد تنفي التناقض الذي يواجه عقولنا من غيرها : تنفي تناقض
القول بأن الله قادر على كل شئ ولا يخلق شيئاً ، وتنفي تناقض القول بأن الله
لا مثيل له ويخلق إلهاً آخر يماثله بغير خلاف .

* * *

ومهما يبق من مشكلة الشر — مع هذا التفسير أو بغير هذا التفسير —
فالكون الذي يخلقه إله قادر على كل شئ وتديره حكمة تتعالى على العقول —
أقرب إلى القبول من الإله المتطور عن المادة العمياء . . . لأنها موجودة منذ
القدم على النحو الذي يخرج منها الآلهة . فلماذا تخرج منها الآلهة بعد دهور
متابعة ؟ وكيف نقدر لزومها لإخراج الآلهة ومن دون الآلهة من الأحياء !
فهذه الآلهة المتطورة لن تثبت لنا بالبرهان المنطقي القاطع ولن تثبت لنا
بالتجربة العلمية ، ولن تثبت لنا بالإيمان . . . لأنها لا توافق طبيعة الإيمان .
وكل ما فيها أنها تخمين يافقه الخيال ويلتمس له القرائن والشبهات من

لا تريد أن تترأى لنا على غير هذا المثال .

* * *

وبعد فهذه خلاصات موجزة لمدارس الفلسفة البريطانية والأمريكية في العصر الحاضر ، لم نؤثرها بالتلخيص لأنها أهم المدارس ولا أرجحها في ميزان الفلسفة ، ولكننا آثرناها بالتلخيص لأنها تجمع الفكرة الغالية من شتى أطرافها ، وهي كما رأى القراء فكرة تقوم على قطبين أو تتسم بسمتين :

الأولى : عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شيء ووجود الشر والألم في خلقته كما يوجدان في هذا العالم .

و الثانية : محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال الحقيقة الإلهية في نطاقها .

وليس في وسع أحد أن ينكر وجود الشر والألم في هذا العالم بأسره . لأن الأديان والفلسفات وشرائع الإنسان جميعاً تتلاقى في تحريم الشرور والمعاقبة عليها ومعالجة الخلاص منها . ولكن المطلوب من الفيلسوف — إذا تعذر عليه فهم العالم مع اعتقاد القدرة الإلهية — أن يمثلنا في صورة أقرب إلى العقل وأصح في النظر وأثبت في البرهان ، وأن يكون إلهه معقولاً إذا زعم أن الإله القادر على كل شيء غير معقول .

وذلك ما لم يصنعه واحد من أولئك الفلاسفة ولا اقترب من صنيعه ، بل لعلهم قد عرضوا على العقل الإنساني حلولاً لا يقبلها ببرهان ولا يقبلها باعتقاد ، ولا يقبلها بتخمين .

ونحن لا نزعم أننا نحيط بحكمة الله فيما يلقاه الأحياء من العذاب والبلاء ، وفيما يقع منهم أو يقع عليهم من الإيلاء والإيذاء . ولكننا نبحت عن صورة للعالم أقرب إلى العقل من صورته هذه فلا تكمل له هذه الصورة عندنا ، ولا نرى فيما افترضه الفلاسفة إلا إشكالات يضاف إلى إشكالات .

فعلى أى حال كانوا يفهمون وجود الله القادر على كل شيء إن لم يكن في مقدورهم أن يفهموه على هذه الحال ؟

إما أن يكون ولا خلق معه على الإطلاق .

وإما أن يكون ومعه خلق كامل لا ينقص ولا يولد ولا يموت ، ولا يشبهى ولا يحرم من باب أولى ما يشبهه .

فإما أن يكون الله القادر على كل شيء ولا خلق معه على الإطلاق — فليس ذلك بأدل على القدرة ولا بأدل على الرحمة ، ولا بالأمنية التي يرتضيها سائر الناس إذا ارتضاها الفلاسفة المتعللون على قدرة الله .

وإما أن يكون ومعه خلق كامل فليس له معنى إلا أنهم يطلبون من الله أن يخلق إلهاً آخر يماثله في الكمال والسرمدية والاستغناء . وكل فرض من فروض العقل البشرى أقرب من هذا الفرض المستحيل .

وإيس بالمعقول أن يكون خلق كامل لا يشكو ولا يتألم ولا يتحول ولا يتبدل إلا أن يكون إلهاً آخر يحاكيه الله القادر على كل شيء قادراً مثله على كل شيء . فإننا إذا تخيلنا ألف إنسان أو مليون إنسان أو ما شئتنا من ملايين الإنسان مخلوقين جميعاً على قدرة الإله وكماله لم يكن هذا التخيل أسلم ولا أقرب إلى الصدق مما نراه في العالم على نظامه المعهود . . . ولماذا يستأثر هؤلاء بالحياة والدوام ونسبى ذلك عدلا من الله بينهم وبين من هو قادر على خلقهم بغير انتهاء ؟ وكيف يخلقون بهذه العدة وهم كاملون سرمديون وكل منهم في استغناء الله ودوامه بغير اختلاف ؟

فإذا كان العقل لا يستريح إلى صورة الإله القادر على كل شيء وليس معه خلق كثير ولا قليل ولا سعيد ولا شقي على الإطلاق ، وكان العقل لا يستريح إلى صورة الإله القادر على كل شيء يخلق إلهاً آخر قادراً على كل شيء مثله بغير فارق بين الخالق والمخلوق — فإذا بقي للعقل من صورة يستريح إليها بين هذه الصور غير صورة العالم كما عهدناه ؟ وكيف يكون خلق محدود ولا يكون لتلك الحدود مظهر من النقص والألم والحرمان ؟

إن هذه الصورة لى أقرب صورة يقبلها العقل مع وجود الله القادر على كل

بعض الظواهر العلمية التي لا تستقر في تفسيراتها وتأويلاتها على حال .
ونحن نحاول أن نفهم « التطور » في كون غير محدود فلا نستطيع أن
نفهمه ولا أن نقر به إلى المفهوم . لأن الكون « غير المحدود » لم يبدأ في زمن معلوم
فيقال إنه يحتاج في تطوره إلى زمن معلوم ، ولم يبدأ منقوصاً من بعض صفاته
وقواه فيقال إنه قد استتم هذه الصفات والقوى في طريق التطور والارتقاء ، ولم
يبدأ حركته في خط مستقيم فيتحرك من نقطة إلى ما بعدها في الزمان أو المكان .
فكل تطور فيه فهو قول يحتاج إلى تصديق لا يحتاج إليه دين من الأديان .

وإذا تجاوزنا عن هذا فنحن لا نفهم التطور في الكون المادى إلا بالقياس
إلى مخلوق ذى حياة ، ثم بالقياس إلى حادث مقصود قبل وقوعه بأزمان .
فلماذا يكون الماء أرقى من الهيدروجين والأكسوجين ؟ لا يكون كذلك
إلا إذا قدرنا أنه أنسب لتقويم بعض الأحياء . لأن السيولة ليست أرقى من
« الغازية » وليست ممتنعة على الغازات . وإذا قيل إنها أجمل في منظرها فهو
قول مشكوك فيه . وإن يكون الحكم فيه إلا لحي من الأحياء .

ولماذا تكون المشمومات والمنظورات والمسموعات أرقى من ذوات الحجم
والأشكال بلا رائحة ولا لون ولا صوت ؟ لا تكون كذلك إلا إذا كانت الحياة
هى معيار التطور والارتقاء بين جميع الموجودات ، وكانت مقدورة على نوع من
التقدير قبل ظهورها بأزمان .

ولماذا تكون الكواكب الدوارة أجمل من السديم المتوهج الهائم في أجواز
الفضاء ؟ إنها لا تكون كذلك إلا لأنها أصلح لمعيشة الحى في بعض أدوارها .
وأجمل في النفوس والعيون .

بل لماذا يحسب التحول من دور الاشتعال السديمى إلى دور « الكواكب »
ضرباً من التطور والارتقاء ؟

إنه في وضعه « العلى » نوع من الدثور والجمود ، لأنه علامة على تسرب
الحرارة وتفرق الطاقة ونزوع المادة إلى الجمود . فإذا كانت هذه الخطوة مقدمة
لظهور الحياة لانحلال القوى -- فتلك علامة القصد والتدبير وليست علامة

« القانون الآلى » المطرد فى مجاهل الضرورة العمياء .

وغاية ما أثبتته هؤلاء الفلاسفة « التطوريون » أن العقل أرقى من الحياة وأن الحياة أرقى من المادة ، وأن العالم يستقيم فى طريق الارتقاء .
فلماذا يكون نصيب الكون من العقل هو النصيب المحدود ، ويكون نصيبه من المادة منذ القدم الذى لا أول له نصيباً غير محدود ؟

إن هؤلاء « الفلاسفة » كثيراً ما يعيرون على المعتقدين بالأديان أنهم يخلعون التصورات الإنسانية على حقيقة الله وعلى حقيقة الوجود ، وأنهم يتصورون الله خالقاً كما يتصورون الإنسان فى خلقه بعض المصنوعات .

وواقع الأمر أن هذه « العادة الذهنية » تلازم أولئك الفلاسفة وهم يهربون منها . . . لأنهم يتصورون الكون كما يتصورون الإنسان فى مراحل حياته : يتصورونه طفلاً فصيحياً فيفاعاً فشاباً فرجلاً فكهلاً يترقى فى ملكات الجسم والعقل يوماً بعد يوم وعاماً بعد عام . يتصورونه كذلك وينسون أنهم فرضوه كوناً غير محدود فى قوة ولا أجل ولا اتساع . فكيف ينمو نمو الأحياء المنظورة إلى آجال ؟ وإلى أى غاية يترقى وأيست هناك غايات ولا بدايات ؟ وإذا بلغ غاية « العقل » فى الزمان الذى لا نهاية له فهل يصبح العقل بعد ذلك مقيداً بأحكام المادة كأنه لا يزال ذلك الوليد المتعثر فى عجز الطفولة ؟ أو يصبح قادراً على كل شىء بعد فوات الفرصة السانحة للقدرة على كل شىء ؟ أى يصبح قادراً على كل شىء لكيلا يقدر على شىء من الأشياء . ولا يجد أمامه ما يعمله غير النظر إلى ما كان كما ينظر إليه العاجز من جميع الأشياء ! . . . فينشأ العقل الإلهى عبثاً بعد الاستغناء عنه وتتمام كل شىء بغير حاجة إليه !

* * *

وحال الفلسفة الفرنسية الحديثة كحال زميلتها الفلاسفة البريطانية والفلاسفة الأمريكية . مع فارق فى المعنى دون الاتجاه .

فأكبر الفلاسفة المحدثين فى فرنسا هو هنرى برجسون صاحب مذهب التطور الخالق ، ولعله قد سبق الفلاسفة البريطان والأمريكان إلى التنويه بشأن التطور

في الحكمة الإلهية ، ولكنه يخالفهم في رأيين جوهريين : وهما التفرقة بين الزمان والمكان ، والتفرقة بين المادة والروح .

فعندهم كما رأينا أن الزمان والمكان وحدة لا انفصال فيها ، وأن الروح خاصة من خواص المادة أو طور من أطوارها المكنونة .

أما برجسون فيرى أن الزمان غير المكان ، وأن الروح غير المادة ، بل إنهما متعارضتان متناقضتان . والحياة في رأيه أقرب إلى عنصر الزمان منها إلى عنصر المكان ، لأنها حركة لا استقرار فيها ، وأمكن ملكاتها - وهي الذاكرة - إن هي إلا زمن مخزون ، وكذلك الغرائز الحيوية في بعض الأحوال .

ومعدن المادة في رأيه غير معدن الروح لأن الروح صاعدة حرة ، والمادة هابطة مقيدة ، وليس أدل على تناقض الطبيعيتين من تعليل الضحك في رأيه ، فنحن نضحك إذا رأينا إنساناً يتصرف تصرف الآلة المادية . . . لأنه تصرف لا يحسن بالحياة ، ونحن لا نضحك من المادة ولا من حشرة مسلووبة الحرية ، ولكننا نضحك من « ذى روح » يتصرف تصرف الجماد .

والعقل الإنساني أعرف بالحقائق المكانية ، ولكنه لا ينفذ إلى بواطن الحركة « الزمانية » في صميمها ، وإنما تنفذ إليها « البداهة » وهي أرقى ما ترتقى إليه الغرائز الحيوية . . . إلا أن برجسون لا يقيد العقل بالدماغ كما يفعل بعض الفلاسفة الماديين أو الفلاسفة الآليين : بل يقول إن العقل قد يفكر بغير دماغ ، كما يهضم بعض الأحياء بغير معدة . فليست مادة الدماغ هي مصدر العقل الأصيل ، وما هي إلا أداة تهيأ لتوجيهات العقل بعد استعداد طويل .

واعتماداً على تعليق الحياة بعنصر الزمان يبسط الفياسوف أوسع الآمال على مستقبل الحياة في الزمان الباقي إلى أبد الأبد . فقد تعلقوا الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو العقل حتى يحطم قيود المكان أو قيود المادة التي هي عنده ألصق بعنصر المكان .

أما « الخالق » في مذهب برجسون فليس كما صوره أصحاب العقيدة الدينية ولا كما صوره أصحاب الفاسفة الآلية .

أولئك قد شبه لهم عمل الخالق بعمل الإنسان فحسبوا الكون مصنوعاً من مصنوعات إنسان كبير ليس له انتهاء .

وهؤلاء رانت على أفكارهم غاشية الصناعة فحسبوا الكون على مثال الآلات الضخام التي تدار بالبخار أو الكهرباء في دقة وإحكام .

ومفصل القول بين الفريقين على مذهب برجسون أن القوة الخالقة - أو التطور الخالق - موجودة « في الكون » وليست موجودة خارج الكون ، وأنها حركة دائمة تلقى العنت من مقاومة الجمود الدائم ، وهو جمود المادة الصماء .

على أن المشكلة الكبرى كما قدمنا هي اعتقادهم أن القوة الخالقة هي « في الكون » وأنها مقيدة به ثم يأتي منها الخلق على أطوار .

فلماذا يأتي خلقها على أطوار مع الزمان ؟ لماذا لا يحدث دفعة واحدة من أزل الآزال .

أهي تزداد وتتنصر ؟ أم أن المادة تنقص وتهزم ؟ إن المعسكرين والسلاحين والجيشين والقيادتين كلها قائمة من عهد ليس له ابتداء . فلم التطور ؟ ولم التغيير في الزمن ؟ وما هي العقبي بعد النصر المبين من هنا والخذلان المبين هناك .

* * *

وننتقل من الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الفرنسية إلى فلسفة الجرمان ، فلا نرى هنالك مذهباً أفضل من هذه المذاهب في إدراك الحقيقة الإلهية وتفسير الطبيعة وما بعد الطبيعة على وجه يرضى العقل ويريح الضمير .

والمعروف عن البلاد الجرمانية أنها بلاد مخصصة بالفلسفة الإلهية - ونريد بها الفلسفة التي تعنى بما وراء الطبيعة . ولكنها في النصف الأخير من القرن التاسع عشر لم تخرج في هذا المجال مذهباً جديداً يضارع مذاهب الفلاسفة الجرمان المتقدمين على ذلك الجليل ، وازداد فلاسفتها بعداً عن هذا المجال في الزمن الأخير فكان أشهر المذاهب التي شرحوها كالتأهيرية Phenomenology أو الوجودية Existentialism منصرفة إلى وضع المقاييس لتحخيص الحقائق والتفرقة بين نطاق العلم ونطاق الفلسفة ونطاق التجارب النفسية ، وربما اتفق للمذهب الواحد داعية

من الملحدين وداعية من المؤمنين ، وربما أعرضوا كل الإعراض عن مسائل ما بعد الطبيعة كأنها موضوع ميؤوس منه . . . ومن تناولها منهم لم يتوسع فيها توسع الفلاسفة الذين اعتبروها موضوع الفلسفة قبل كل موضوع .

وقد تلخص الفكرة الإلهية بينهم بتلخيص الآراء التي ردها أشهر مفكرهم إلى مطالع القرن العشرين . ويكفيها منهم ثلاثة : نيتشة وهارتمان وشبنجلر . وهم الذين قرروا في مسائل ما بعد الطبيعة رأياً مستقلاً لا يحسب شرحاً من شروح الكتلركة أو البروتستانتية ، ولا يحسب حاشية على مقاييس المنطق ومعايير العلوم .

فعند نيتشة (١٨٤٤ - ١٩٠٠) أن الله « قد مات » وأن الشجاعة هي الدين الذي ينبغي أن يتدين به كل إنسان جدير بالحياة . لأن الشجاعة ألزم ما يلزم النفس من خليقة - أو عقيدة - في عالم خلا من الله . ويرى نيتشة أن العالم - كقوة - لا يتأتى أن يتخيل بلا حدود . لأن فكرة القوة التي لاحدود لها تناقض فكرة القوة ذاتها في الصميم . ومن هنا تعدم الدينا وسائل التجديد الأبدية ، وتتكرر فيها الكائنات ولا يزالون متكررين بغير انتهاء ، وهذا التكرار هو عوض نيتشة عن البعث في نعيم السماء . لأن الأمل في ذلك النعيم هو عزاء الضعفاء الذين تنكرت لهم حياتهم الدنيا . ففيه إلغاء للحياة وليس فيه كذلك التكرار إثبات للحياة .

وعند إدوارد فون هارتمان أن الله ليس بذات وأنه غير شاعر بنفسه أو صاحب « أنا » تشخص في كيان . . . لأن الذاتية والأناية أبعث شيء في رأى هارتمان عن القداسة الإلهية ، ولكن الكون فكرة وإرادة ، وهما يقابلان عنده إله النور وإله الظلام عند المحجوس . فالشر كله من عالم الإرادة وهو عالمنا الذي نعاني فيه الآلام والآثام ، وإنما تمتحن الفكرة بالإرادة لتعود إلى صفاتها مجردة عن الوعي ومنزهة عن الذات . وليس بالمستغرب في مذهب هارتمان أن يكون للإرادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد إليه . لأن الغريزة الحيوانية - وهي وليدتها البارزة لنا - تقصد إلى غاية ولا تعي ما تقصد إليه .

وليس لله في رأى شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦) إلا « إرادة » على عادة

الألمان المحدثين في ترجيح الإرادة على الفكرة . ففي كلامه عن كيان الروح من كتابه « انحدار الغرب » يقول : « إن الله بالنسبة إلينا — الله الذى هو سعة العالم والذى هو القوة الكونية ، والذى هو الفعال الوهاب على الدوام ، والذى ينعكس من فضاء العالم إلى فضاء الروح القائم بالخيال فلا تحسه بالضرورة إلا حضراً واقعياً — هو ولا مشاحة إرادة ويقترن بالثنائية المحوسية فى العالم الأصغر وثنائية الروح والنفس وثنائية فوما وسيكى اليونانيتين — ثنائية لازمة من الله والشيطان ، أو من أرمزد وأهريمان عند الفرس ، ويهوا وبعلزوب عند اليهود ، والله وإبليس عند المسلمين ، أو ثنائية الخير المطلق والشر المطلق بالإيجاز . ولتلاحظ فوق هذا كيف يبهت هذان الضدان معاً فى إحساس الغرب بالوجود . وعلى قدر ما تتراءى الإرادة فى الصراع القوطى على السيادة بين الذهن والعزيمة لتقرير مركز للوحدانية الروحية — تضمحل صورة الشيطان من الدنيا الواقعية . أما فى طراز القرن الثامن عشر فوحدة الوجود التى انعكست على العالم الخارجى من عالم النفس أسفرت عن التقابل بين كلمة " الله " وكلمة " الدنيا " ودلت تمام الدلالة على ما يراد بالتقابل بين الروح والإرادة ، وهى القوة التى تحرك كل ما يقع تحت سلطانها . . . ولا استثناء للإلحاد من هذا الشعور . فإن الملحد أو الداروينى الذى يتكلم عن الطبيعة التى تنظم كل شىء وتنتخب ما تشاء وتوجد وتفنى ما تشاء لا يخالف المؤمن بالله من أبناء القرن الثامن عشر إلا بمقدار لفظة واحدة . لأن الشعور بالدنيا لم يطرأ عليه تغيير . وما هو إلا أن يتحول العقل من الدين إلى العلم حتى تبدو لنا الأسطورة المزدوجة فى اصطلاح الطبيعيات والنفسيات . فالقوة حين تقابلها المادة والإرادة حين تقابلها الرغبة أو الشهوة لا تستند إلى تجربة خارجية وإنما تستند إلى شعور حيوى كمين . وما الداروينية إلا الصيغة سطحية لهذا الشعور . ولن تتخيل إغريقياً يستخدم كلمة الطبيعة بالمعنى الذى يستخدمه البيولوجيون كأنها نشاط مطلق منظوم . وما قولنا إرادة الله إلا من قبيل الحشو والتكرار لأن الله — أو الطبيعة كما يقول بعضهم — ليس إلا إرادة . وقد نفضت فكرة الله بعد عهد الإصلاح ملامح الشخصية

ولا خيال . . . والحيوان الأعجم — كالقطة مثلاً — نعلمها أن تحل الشبكة بيديها فتحلها بأسنانها إذا عاق يديها عائق . ولولا أنها نفذت إلى « الشيء » جملة واحدة لما اهتمت إلى هذا الابتكار . فليست العقدة في كمين إدراكها حركة يد تلامس خيطاً ولا تعدو هذه الحركة ، ولكنها شيء تنفذ إليه جملة بإدراكها جملة فلا يتوقف على الإحساس بالمفردات .

ومن العبث أن تقصر الالتفات إلى جزء واحد وتضم إليه جزءاً من هنا وجزءاً من هناك وتزعم أنك قد أحطت « بالكل » من طريق الأجزاء . وإنما الطريق المستقيم أن تنفذ إلى الكل وتعرف موضع الأجزاء منه ومرجعها إليه . إذ لا يقف جزء قط على انفراد ، ولا يخلو جزء قط من علاقة يؤثر بها في غيره ويتأثر بها من غيره وتتجاوب فيها جميع الأجزاء كما تؤلف بينها التركيبة الكاملة أو البنية المتماسكة .

وارتباط هذا المذهب بالحكمة الإلهية أنه مرتبط بكه العقل وكنه الجسد ، وأنه يضع العقل في الموضع الوسط بين جماعة الآيين وجماعة القصديين أو القائلين بإمكان عزل العقل عن العوارض الجسدية .

فالآليون—وعلى رأسهم العالمان الروسيان بافلوف وبخترو وBechterow — يردون كل فكرة إلى الفواعل الجسدية حاضرة وماضية ، ومعلومة لنا أو مجهولة لدينا يدل عليها المعلوم ، ويكررون تجاربهم في الحيوان لإثبات العلاقة بين التصورات والحركات العضوية والإفرازات الجسدية . وتعرف المدرسة المعتدلة من دعاة هذا المذهب بالمدرسة السلوكية Behaviourism لأنها تفسر السلوك بضرورات التجاوب بين المؤثرات والأعضاء ، وليس للعقل المحرد مكان عند هذه المدرسة سواء في الإنسان أو في الطبيعة أو فيما وراءها .

والقصديون وعلى رأسهم وليم مكدوجال الأمريكي McDougall يثبتون العقل المحرد وينكرون على بعض البيولوجيين والفزيولوجيين دعواهم أن العقل من عمل الدماغ والأعصاب ، لأن ظواهر الحياة غير ظواهر المادة ، وظواهر العقل غير ظواهر الغريزة في الأحياء السفلى ، ولم يقرر العلم قط ما ينبت أن الدماغ آلة

العقل التي يعمل بها في الجسد ، ولم يثبت العلم قط أنه مصدر العقل دون سواه .
فجماعة الشكل المركب أو جماعة « الجسئات » وسط بين فريق الآيين وفريق القصديين ، لأنهم يثبتون للعقل وجوداً لا يتوقف على الإحساس ، ويتشعّبون بعد ذلك شعبتين متقابلتين . فمن فهم أن العقل كنه مجرد قد يستقل عن الحواس كما يستقل عن الإحساس قال بالقصد وتأثيره في أعمال الإنسان وقال فوق ذلك بالعقل المطلق وتأثيره في حركات الكون وعوارض الأجسام والنفوس . ومن فهم أن الفرق كله فرق بين تلقى المركبات وتلقى الأجزاء ، وأن الفواعل الجسدية كافية لتفسير الإدراك العقلي على اختلاف مصادره ، فهو ينكر محل العقل المجرد ويحسب في مسألة الخلق والخالق من زمرة الآيين والماديين .

• • •

ولم تخل القارة الأوروبية من مذاهب أخرى غير هذه المذاهب ظهرت في البلاد السلافية كالروسيا وبولونيا ، أو في البلاد التيونزية كالدمرك والسويد والزرّيج ، أو في البلاد اللاتينية كإيطاليا وإسبانيا وبعض بلاد البلجيك . ولكنها على الأكثر بين مذاهب مادية بحتة تقف عند حد الإنكار ولا تتعداه ، وبين نظرات خاصة في الديانة المسيحية تنضوى تارة إلى كنيسة من الكنائس المعروفة ، أو تنفصل عن الكنائس جميعاً وتكتفي من الديانة بالعقيدة الفردية دون شعائرها الاجتماعية .

فلا نحسبنا بحاجة في هذا السياق إلى تخصيص مذهب منها بالذكر غير مذهب واحد لا يدخل في الإنكار البحت ولا في التفسيرات الدينية البحتة ، وهو مذهب « بنديتو كروشى » الإيطالى الذى يلقب بهيجل الحديث ، لأنه يدين بالفكرة مثله ويخالفه في شرح أطوارها التي تتجلى بها في العالم .

وخلاصة مذهب كروشى — فيما نحن بصدده — أن الفكر هو الوجود المحقق الذى لاشك فيه ، وأن الفكر الأبدى يتجلى في حلقات متوالية ينسخ بعضها بعضاً وتتجه جميعاً إلى مجاهدة الشر والغلبة عليه ، وأن هذه الأضداد المتناسخة بعضها ضد^١ لبعض ، ولكنها ليست بضد « للوحدة » الكاملة التي

والحسية وأوشكت أن تتمثل كأنها اتساع الفضاء الذى ليس له انتهاء . فأصبحت بمثابة الإرادة الكونية المتعالية على الكون . ولهذا وجب أن يتنحى فن التصوير منذ حوالى سنة ١٣٠٠ لفن الموسيقى . إذ هو الفن الوحيد القادر فى النهاية على التعبير الواضح عما يشعر به من فكرة الله

• • •

وكذلك يتلاقى هؤلاء الفلاسفة المتفرقون عند توكيد الإرادة فى الحقائق الكونية والصفات الإلهية . . . فالإرادة - أو « السلطة » بعبارة أخرى - هى الحقيقة الكبرى فى أصول الوجود .

وذلك هو موضع العبرة التى تنطوى على عظات كثيرة للعقول . فإن توكيد السلطة فى المذاهب الجرمانية ، وتوكيد الإلهية « الدستورية » فى البلاد الإنجليزية لم يأت من مجرد اتفاق .

وموضع العبرة هنا أن الفلاسفة المحدثين يأخذون على المتدينين أنهم يدخلون المشابهة الآدمية فى فهم الحقائق المجردة فينسبون إلى الله صفات وأعمالاً لا تصدر إلا من الإنسان ويتخذون ملك الأرض نموذجاً يقيسون عليه ملك الوجود ، ويفخر أولئك الفلاسفة بالترفع عن هذه « العادة الذهنية » والتخلص من هذا الخلط بين المحسوس والمفهوم ، أو بين المجسمات والمجردات ، ولكنهم كما رأينا لا يخلصون من أسر التشابه ولا يسامون من الخلط بين « الحكم الأرضى » كما يحسونه « والتدبير الكونى » كما يتخيلونه وهم يحاولون التجرد عن ضلالات الحس والخيال . فالإرادة فى المذاهب الألمانية هى كل شئ بين الأرض والسماء ! وهى الله أو هى القوة المسيطرة على الوجود ، وهى أحياناً قوة عمياء غير واعية ولا شاعرة بما تعمل وما تريد ، لأن السلطة العاشمة قوة عمياء .

أما هذه « الإرادة » فلا إطلاق لها فى المذاهب الإنجليزية الحديثة ، لأن إرادة الحاكم لا تنطلق من جميع القيود فى الحكومة الدستورية فهى عند فلاسفتهم مشمولة بنظام واحد يسرى على سائر الموجودات .

فالمشابهة الآدمية لا تفارق هؤلاء الفلاسفة الذين يفخرون بالتجريد والتنزيه ..

ولا نظن أن الإرادة العمياء تظفر بكل هذا التوكيد في المذاهب الجرمانية وتلقى كل ذلك التقييد في المذاهب الإنجليزية والفرنسية لو كان فلاسفة الفريقين قد تجردوا حقاً من وحى المشابهات والملايسات .

° ° °

وبين العدوتين مع ذلك برزخ التقاء تماثل فيه مذاهب الفريقين . فإن النزعة الغالية في الدراسات النفسية بين الألمان والإنجليز هي نزعة القول « بالتركيب » أو بالتركيبة الكاملة التي تتقدم في الاعتبار على الأجزاء والمفردات . ومدرسة الجسالت Gestalt الألمانية ، أو مدرسة الشكل المركب ، أروج المدارس العصرية بين النفسانيين في القارة الأوروبية ، وهي معنية بعلم النفس في المنزلة الأولى ، ثم يشتق منها المشتقون ما يخطر لهم من التطبيقات في باب الحكمة الإلهية وفي مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة .

وخلاصة هذا المذهب أن « الكل » سابق على الأجزاء في تلقى المحسوسات وأن علم الإنسان بالكون لا يأتي من جميع المفردات بل من وعى المركبات . . . وما من مركب في قولهم إلا هو مجموعة من مركبات أخرى يقسمونها إلى خمسية أقسام تختلف في الدقة والإحكام .

فمنها المركبات المادية « غير العضوية » كالحجارة وبقايق الصابون ، ومنها المركبات الصناعية كالآلات وقطع الأثاث وأعشاش الطيور ، ومنها المركبات العضوية وتشمل كل بنية ذات حياة ، ومنها المركبات المتداخلة كاللحن الموسيقي الذي يتألف من نغمات أو كالعبارة المفهومة التي تتألف من كلمات ، ومنها المركبات الجماعية كالأمم والقطعان والأسراب .

والعقل قد خلق ليدرك الأشياء مركبة ثم يحللها متى سنحت له حاجة إلى تحليلها ، فهو يعول في إدراكه على ما يسمونه البصيرة أو الفطنة النافذة ، وليس تعويله الأكبر - كما قر في الأذهان قبل ذلك - على أشنات الإحساس وأجزاء المفردات .

فإن لم تكن ثمة فطنة نافذة تبادر بإدراك « الكل » فلا إدراك ولا تذكر

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

وبعض العلماء ينكرون ثقة البديهة ويزعمون أنها تناقض أصول البحث
والدراسة . . فيغفلون عن عمل هذه الثقة في سريان العلوم وتعميم نفعها بين من
يعرفونها ومن لا يعرفونها على السواء .
فكيف تسرى المقررات العلمية بين العلماء - فضلا عن الجهلاء - لولا
ثقة البديهة ؟

كيف يعرف المهندس صدق الطبيب في مباحثه العلمية ولا نقول كيف
يعرفها الجاهل بالطب والمهندسة ؟
كيف تصبح المقررة العلمية حقيقة يعتمد عليها العارف والجاهل في إنفاق
المال على بناء العمائر وتصحيح الأجسام ومد السكك وصناعات الحديد والخشب
والحجارة وما إليها ؟

ما من حقيقة من هذه الحقائق تسرى بين الناس بغير ثقة البديهة وثقة الإيمان .
ما من حقيقة من هذه الحقائق يعرفها جميع المنتفعين بها معرفة العلماء ،
أو يمكن أن يعرفها جميع الناس كما يعرفها بعض الناس .
وهي مع ذلك مسائل محدودة يتاح العلم بها لمن يشاء .
فلماذا يخطر على البال أن حقيقة الحقائق الكبرى تستغنى عن ثقة البديهة
الإنسانية ولا يتأتى أن تقوم في روع إنسان إلا بتجارب المعامل التي يباشرها
كل إنسان ؟

نعم إن الحقيقة العلمية يعرفها كل من اختبرها ويتبين صدقها بالامتحان
إذا تيسرت موازينه ومعايره . وهي عند الطلب ميسورة لأكثر الناس .
ولكنك تستطيع أن تجزم كل الجزم أن الأمر كذلك في العقيدة والإيمان .
فإن الذين يختبرون شعور الرسل والقديسين بإيمانهم لابد أن يشعروا بذلك الإيمان

كما شعر به الرسل والقديسون . وقد يعبرون عنه بأسلوب غير أسلوب العلماء في صوغ النظريات وتركيب المعادلات . فلا يدل ذلك على عجب . بل يدل على أمر مألوف معهود : وهو أن التعبير عن الوجدانيات غير التعبير عن المعقولات . وآية ذلك في مبتكرات الفنون ، وفيما نراه كل يوم من أساليب الناس في التعبير عما يحسون .

فبهجة الربيع ينعم بها الطائر والحواد والإنسان فيرسلها الطائر تغريداً ويطلقها الحواد صهيلاً وينظمها الإنسان قصيداً إن كان من الشعراء ، وينحها تمثالا إن كان من المثالين . ويردها ألحاناً إن كان من الموسيقيين ، وينقلها إلى شخوص قصة إن كان من كتاب القصص والروايات ، ويؤلف منها أمطورة إن كان ممن يتخيلون الأساطير . ولا نشك في وجود الشعور لاختلاف العبارات . لأن الشعور موجود لا شك فيه .

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

فثقة البديهة لازمة في مقررات العلم فضلاً عن مقررات الإيمان بالغيوب . ولزومها يقتضيه العقل ولا يعتمد على وحى البديهة وحده ، أو على مجرد التسليم . إن الكائن الذي يستحق الإيمان به هو الكائن المطلق الكمال ، كما أسلفنا في ختام الكلام على خلاصة الفاسفة الوضعية ، أى فلسفة أوجست كونت . والكائن المطلق الكمال هو الكائن الذي لا يدخل في حدود العقول ولا يخضع لتجارب العلماء .

فما الذي يقضى به العقل في هذه المناقضة ؟

إنه لا يقضى بأن يكون سبب الإيمان هو مبطل الإيمان . لأنه كلام لا يسيغه عقل ولا علم . ولكنه يقضى بما قضى به الواقع أيضاً واتفق عليه المفهوم

والمحمسوس . وهو ألا نكتفى بالعقل وحده ولا بالعلم وحده في الإيمان بالكائن الذي يستحق الإيمان . وأن نعلم أن ثقة البديهة متمم لا غنى عنه لوظيفة العقل والعلم في معرفة الله ، ولا عجب في ذلك وهي مسألة أكبر من المسائل العقلية والمسائل العلمية . . . لأنها مسألة الوجود كله في جوهره وعرضه وفي ظاهره وخافيه ، ومسألة العالم والمعلوم والعقل والمعقول .

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

وكلامهم هذا لا قيمة له من العلم نفسه إلا في اليوم الذي يروننا فيه مكاناً تنشأ فيه الحياة من الجماد كما نشأت في زعمهم قبل التطور الأخير ، أو في اليوم الذي يروننا فيه مادة مخلوقة بأعين العلم تتحول إلى حياة ، أو في اليوم الذي يحللون فيه خلية تلد إنساناً سويّاً فيصنعون خلية مثلها في مقاديرها تلد إنساناً يرث ما ينمو في الخلية الحية من خلائق الآباء والأجداد منذ آلاف السنين . والكيمييون الذين يقولون كما يقول هؤلاء : إن الإشعاع كاف لتفسير المادة وتراكيبها العضوية وغير العضوية مطالبون بمثل ما يطالب به أولئك البيولوجيون . فالإشعاع يملأ الفضاء .

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

* * *

ويعزز القول بأن إنكار الحقيقة الإلهية هو مسألة العالم لا مسألة العلم — أن كثيراً من العلماء الممتازين ينكرون هذا الإنكار ويؤمنون « بالعقل » في هذا الوجود ، ويعتبرون تفسير الكون بالإرادة الإلهية أقرب تفسير إلى العقل

وإلى الضمير . وبين هؤلاء أفذاذ من علماء الطبيعة وعلماء الرياضة أو من العلماء الذين جمعوا بين الطبيعة والرياضة واستقرت لهم في هذه العلوم مكانة أعلى وأثبت من مكانة المنكرين . وإذا جازت المفاضلة بين حقوق العلماء في بحث المسألة الإلهية فأرجح العلماء حقاً في هذه المباحث هم علماء الطبيعة الفلكيون . لأن الفلكي يعتمد على بديهية العقل الرياضية ، والطبيعي يعتمد على تجارب الحس الخارجية ، والذي يجمع بينهما يجمع بين دلائل العقل والمشاهدة ويبني حكمه على نظام السموات ونظام هذه الأشياء التي نلابسها في حياتنا الأرضية . فهو يتلقى الفكرة الإلهية في أوسع نطاق .

وقد يرجح حق العالم الرياضي في هذه المباحث اعتبار آخر تبرزه لنا الكشوف الحديثة في مختلف العلوم الطبيعية ، ونعني به أن الكون كله يوشك أن يتراءى لنا في نسيج من النسب الرياضية التي تسوغ قول الفلكيين الأقدمين « إن الله يهندس » وإن الهندسة ترجم لنا حكمة الله في مخلوقاته العالوية والسفلية على السواء . ومن أكبر هؤلاء العلماء سير آرثر إدينجتون Eddington الذي يقول إن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وإن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية في عقل عاقل ، ولكن الإنسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذي يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة . وإنه إذا جاز للحركة الآلية أن تخلق في المستقبل « إنساناً آلياً » فليس مما يجوز في العقول أن تتخيل ذلك الإنسان سائلاً عن الحقيقة أو مبالياً بأسباب الحق والباطل . ولكن هذا الشوق إلى الحقيقة هو لب لباب الحياة ، وهو محور الوجود الإنساني منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذي يجعل الإنسان شيئاً مغايراً كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية . . . ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الإنسان : فيم كل هذا ؟ لم يكن جواباً صالحاً لتلك الصيحة أن ننظر إلى هذه التجارب التي نلتقاها من حسنا ونقول : كل هذا هو ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم إلى الفضاء المحتوم . . . كلا . بل الأحرى أن نفهم أن كل هذا وراءه روح يستوى الحق في محرابها ، وتكمن

للعلوم الطبيعية والمباحث الإلهية

بقى رأى العلم الحديث فى المسألة الإلهية .

ويحق للعالم الطبيعى أن يبدى رأياً يُحتج به فى المباحث الإلهية بمقدار نصيبه من صحة العلم وسعة الأفق وقوة العارضة وصدق العبارة . وهو يستفيد هذه الحاصل من طول البحث وتعود التمهيص والتجربة ووفرة المعلومات فى موضوع واحد أو موضوعات متعددة . ويستطيع — إذا كان ممن يستدلون بنظام الكون على قدرة صانعه — أن يتوسع فى تفصيل الشواهد على دقة النظام واطراده فى ظواهر المادة وخفاياها التى تحتجب عن غير العلماء المتفرغين لهذه العلوم .

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

فالبيولوجى يدرس أعضاء الجسم الحى ولكنه لا يستطيع بعلمه أن يبين أسباب الاختلاف بين الخلية الحية والخلية الميتة أو الخلية الحامدة . ولا يستطيع أن يقرر ماهية الحياة ، لأن أعمال الأعضاء شىء والقوة التى تعمل بها تلك الأعضاء شىء آخر لا يدخل فى نطاق البيولوجية التى يتعلمها أقدر المشرحين أو العارفين بتركيب الأجسام الحية .

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

من كل واحد منها . فيبدو لنا أنها تفضى بنا إلى نتيجتين واضحتين :
فالنتيجة الأولى أنها «تدين» كلها بالتطور أو بالتغير من بساطة إلى تركيب
ومن وضع إلى رفيع .

ولكن لا سبيل إلى التطور ولا التغير إذا كان الكون كله مادة سرمدية
لا مصدر لها ولا غاية . إذ كل ما فيه اليوم قد كان فيه كل يوم ، فإذا لم يكن
وراءه عقل بصرفه ويملك مقاديره فلا معنى للتطور فيه . أما تصريف العقل
له فلا ينقضه أن تغيب عنا علل التصريف والتقدير . إذ اللازم منطقيًا أن المادة
الأبدية لا تزيد ولا يحد عليها جديد . ولكن ليس من اللازم منطقيًا أن نحيط
بكل ما يحيط به العقل المدبر لجميع الوجود .

والنتيجة الثانية أن العلوم التجريبية كانت ثورة على العرفان من طريق الفلسفة
القديمة وعلى العرفان من طريق المنطق والقياس بغير تجريب . وإن هذه الفلسفات
الحديثة جاءت ثورة على العلوم التجريبية وعلى دعوى هذه العلوم أنها دون غيرها
مصدر المعرفة الصحيحة بالكون وبالحياة .

والثورة على الثورة أقرب إلى الإقرار منها إلى الإنكار .

فإذا لاح للوهلة الأولى أن هذه المذاهب الفلسفية إمعان في إنكار العقيدة
والإيمان فالنظرية التالية قد ترينا فيها مغزى غير ذلك المغزى واتجاهاً غير ذلك
الاتجاه .

إذ هي إقرار لوسائل المعرفة التي تأتي من غير طريق التحليل والمشاهدة
الحسية ، واعتراف النفس بحق^٣ في الحكم على الوجود والموجودات لا بتوقف على
المعمل والمشرط والمنظار .

وذلك عود إلى حق النفس في الإيمان ، وفتح لباب الإلهام والبدئية ، بعد أن
أوشك الحس أن يغلقه ويقم عليه الأرصاد .

ولن تفتح باب الإلهام طويلاً دون أن يطرقه الطارق المأمول .

تنطوي فيها جميع الأضداد ، وأن الأديان طور من أطوار الفكر ولكنها خطوة متريقة من خطوات الأساطير الأولى في تقدم الإنسانية إلى الفكر الصحيح ، ولا محل للأديان في رأيه بعد ارتقاء الفاسفة وتجردها من بقايا الأساطير . قال في الفصل الأخير من كتابه أدب الحياة أو مسالك الحياة : « إن العصر الذى نعيش فيه يتم بهدم الديانات التى أصابت فيها الحياة الإنسانية منطقتها وآداب سلوكها ومواطن استقرارها وأمانها . إلا أنها تهمة لا ثبات لها . لأن عصرنا بهذا الذى صنعه قد صنع شيئاً لا قبل له باجتنابه . إذ لم يكن هنالك بد من تساقط بعض الجوانب القيمة من البنية القديمة في خلال تعرية الديانات من جلايبب الأساطير . وفي هذه الجوانب أفكار نفيسة وفصائل لا يسهل تقويمها مما كان متصلاً بالقضايا الأسطورية . ولكن عصرنا قد بادر إلى استخلاص هذه الأفكار والفصائل ووضعها في المكان اللائق بها بعد صقلها وتنظيفها وإثباتها في أركان صرح جديد هو أرسخ وأنبل وأوسع وأقوى من صرحها المهذوم . وإنه لفخر عظيم لجيلنا هذا أن يفلح في تأسيس ديانة إنسانية ، وعقيدة مصفاة تبرز من محض الفكر الصراح . ولكنه فكر تتجسم فيه الحياة أو يسخو بالجديد من الحياة » .

• • •

ومواضع الملاحظة على هذا المذهب هي « أولاً » : أن الإيمان بأن « الفكر » هو الحقيقة المطلقة عجيب جد العجب مع القول بأن المادة تقف في طريق الفكر وهي وجود « غير صحيح » وهو هو وحده الوجود الصحيح . . . فالذين يقولون إن المادة متلبسة بالفكر مشتملة عليه يقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن الفكر متوقف على أطوار المادة وإن كانت هذه الأطوار زعماً غير مفهوم . أما الذين يعرفون للفكر حقيقة مطلقة فلا يقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن الفكر يزداد أو يترقى من مغالبة « وجود » غير صحيح .

و« ثانياً » : أن الأبدية أو « اللانهائية » ليست مجموعة الحلقات المحدودة ، لأن مجموع المحدود محدود . وليس امتداد فترة من الفترات يجعلها في النهاية أو

البداية شيئاً بلا انتهاء ولا ابتداء . وإنما الأبد فوق « المحدودات » وليس بمجموعة المحدودات بالغة ما بلغت من التعدد والاستطالة والاتساع ، وما كان الأبد شيئاً يسبق هذه المسافة من الزمان أو ياحق بتلك المسافة من الزمان . ولكنه شيء يحتوى الزمان والزمان لا يحتويه ، أو شيء لا يعد الزمان قطعة منه . لأننا إذا أخرجنا هذه القطعة من حسابها لم يخرج منه شيء ولم يكن في موضعها فراغ .

و « ثالثاً » : أن عنصر الأسطورة غير عنصر العقيدة ، وعنصر العقيدة غير عنصر الفلسفة أو المعرفة العقلية على العموم . فإن الأسطورة — إذا انعزلت عن العقيدة — لم تكن إلا تشبيهاً فنيّاً يعوزه الرخام أو ريشة التصوير . أما الفلاسفة فهي معرفة بالكون وليست كالعقيدة إحساساً بالكون . فقصارى الفلسفة أن يعلم الإنسان أن الله موجود وليس هذا قسارى التدين أو الاعتقاد . ولو كان هذا قسارى الإنسان من الاعتقاد لأغناه وجود الكون الأعظم وهو موجود لاشك فيه . ولكنه يعتقد بالله ليشعر بالصلة بين نفسه وبين الله وبين الله وبين نفسه ، أو ليشعر بأن الله يعطيه الحياة لا بأن الله يأخذ حياته الأبدية منه ومن سائر الكائنات .

فالأسطورة والديانة والفلسفة ليست حلقات متوالية في سلسلة واحدة ، لأن الأسطورة لا تزال باقية في تعبيرات الشعر والفنون وفي كل تشبيه يراه الخيال في اليقظة أو في المنام ، ولأن الفلاسفة قد تقول كل ما عندها ولا تستأصل بذلك عنصر العقيدة من الوجدان . وقد تمحو العقيدة أو تفسدها ولا يلزم من ذلك أن تكون بديلاً منها أو خطوة تالية لخطوتها . فليست قدرة الفلاسفة على تنفيذ بعض العقائد دليلاً على أنها عقيدة من عنصرها . بل هي داليل على أنها تفسح المكان لعقيدة أخرى لا تبطلها الفلاسفة ولا يكون بينها وبين الفلسفة علاقة النقيض بالنقيض .

وفحوى ذلك كله بكلمة موجزة أن الفلاسفة والديانة ليستا بالنقيضين ، ولكنهما ليستا بشيء واحد . فقد يوجد الشيطان المنفصلان ولا يتناقضان . على أننا نحاول أن نستخلص من هذه المذاهب جميعاً زبدتها التي تستمد

فيها قوايل لتنمية الذات بمقدار ما فيها من النزوع إلى تلبية عناصر الخير والجمال...»

° ° °

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

° ° °

والعلامة ألبرت أينشتين صاحب النسبية حجة فى الرياضيات وفى الطبيعيات وله مشاركة فى فن الموسيقى ومقاصد الفلسفة ، وهو قوى الإيمان بوجود الله ، ويقول : « إن أصحاب العبقريات الدينية من جميع العصور قد عرفوا بهذا النوع من الشعور الدينى الذى لا ينتمى إلى نحلة ولا يتمثل الله فى أمثلة بشرية . فكيف يتأتى أن ينتقل هذا الشعور الدينى الكوفى من إنسان إلى إنسان إذا لم يبرز فى صورة معينة أو مراسم معلومة ؟ إننى لأرى أن أهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هى أن يوقظا هذا الشعور وأن يستبقياه حياً فى الذين همياًوا له . . . »

ومن طبقة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتبنى بإيمان العقل أو الضمير بوجود الله. فالسير أوليفر أودج الرياضى الطبيعى المشهور

يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة، ويرد على الذين يزعمون التناقض بينها وبين القوانين الأبدية بأنهم يخطئون التصور؛ إذ « يتصورون أنفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه يعمل فيه من ظاهره ويحاول أن يبدل مظاهره بالابتهاال إلى نظام في القوى المسيّرة» . . . و « لكننا إذا استطعنا أن نتفطن إلى أنفسنا وأننا نحن جزء صميم من النظام بأسره ، وأن رغباتنا ومطالبنا هي نفحة من الإرادة المسيطرة الهادية لم يمتنع على حركات عقولنا أن يكون لها أثر فاعل إذا سرنا بها وفاقاً لأصدق ما في الكون من القوانين وأعلاها» .

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

ولا تزال كتب العلماء المؤمنين تطالع القراء في الغرب بأرائهم في وجود الله وأسبابها التي تبعث فيهم الإيمان به والثقة بتدبيره . ومن أحدثها كتيب الأستاذ كريسي موريسون Cressy Morrisson الذي كان رئيساً لمجمع العاوم في نيويورك.. وقد سماه « ليس الإنسان بوحيد » ولخص فيه سبعة أسباب للإيمان بالحقيقة الإلهية يعرفها الطبيعيون والرياضيون وتأتي عليهم أن يردوها إلى المصادفة ، لأنها لا تختل أبداً مع أن التوافق بينها بالمصادفة لا يتجاوز نسبة الواحد إلى ألوف الملايين . ومن أقوى هذه الأسباب السبعة قوله عن الناسلات Genes وفحواه «أنها تبلغ من الدقة أن جميع الناسلات التي يتولد منها سكان الكرة الأرضية جميعاً لو وضعت في حيز واحد لما زادت على قمع الخياطة . ولكنها كانت في كل خليفة حية وفي طواياها أسرار الخصائص التي يتصف بها جميع آدميين» . قال : « وإن قمع خياطة لحيز صغير إذ يحتوى فيه جميع خصائص الأفراد الموزعة بين أثنى مليون من البشر . ولكنه واقع لا ترقى إليه الشكوك . فكيف إذن تنطوي في هذه الناسلات جميع عوامل الوراثة المتخلفة من حشود الأسلاف وتستبقى لكل فرد مقوماته النفسية في مثل هذا الحيز الذي باغ الغاية من الدقة والصغر» . ونحن نرى من هذا المثال ما يستطيعه العالم من تفصيل الأدلة التي يتناقلها

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

فإن كان العلم هو الذى يعوق هذه الآلية عن الوصول إلى العقول فما هو بواصل إلى شىء وما من شىء هو واصل إليه .

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

خاتمة المطاف

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

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

وخاتمة المطاف قد تنهى بنا إلى النتائج الآتية ، وهي :

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

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

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

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

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

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

فالأقدمون الذين قالوا بالعقل الهيدولي ، والحدثون الذين قالوا بالنشوء والارتقاء ، والنشويون الذين قالوا ببقاء الأنسب أو قالوا بالانبات ، وغير هؤلاء وهؤلاء مجتمعون على قول واحد . وهو أن الترقى إنما هو الانتقال من وجود بغير ذات إلى وجود له ذات : إلى وجود يعلم ذاته ويشعر بوجوده .

فالجناد المبهم الذي لا تعين فيه أقل من الجناد الذي تعين بعضه من بعض وتميزت له أشكال وصفات .

وهذا الجناد أقل من النبات .

وكلما ارتقى النبات ظهر فيه التعيين بين شجرة وشجرة ، وبين ثمرة وثمرة ،

واتجه إلى التخصيص بعد التعميم .

وهكذا آحاد الحيوان .

وهكذا آحاد الإنسان .

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

فالكائن الأكمل لن يكون مجرداً من الذات ، ولن يتخيله العقل عقلاً مجرداً

من الذاتية كما وهم بعض أصحاب الديانات . وناقضوا أنفسهم فيما وهموه .

فالعقل يعقل وجوده لا محالة .

ومتى عقل وجوده فهو « ذات » .

أما العقل الذى لا يعقل وجوده فتسميته بالعقل ضرب من العى والإحالة .
وتسميته بغير هذا الاسم تليق بحار فيه التعبير . . . فإذا كان قوة مادية فلا معنى
لفرضها بمعزل عن قوى الكون ، وإذا كان قوة عقلية فلن تكون القوة العاقلة فى
غير ذات .

* * *

ونأتى بعد ذلك إلى النتيجة الثالثة وهى إدراك هذه الذات .

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

فلا أساس للقول بأن « الله » لا تكون له صفات متعددة ، لأنه جوهر بسيط .
ولا أساس للقول بأن الله لا يريد لأن الإرادة اختيار بين أحوال ، والله
منزه عن أحوال .

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

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

جهلنا البساطة المادية فقال الأقدمون إن المادة كلها من النار والتراب والهواء
والماء ، ثم عللنا التركيب بتعدد العناصر واختلاف توليف الذرات ، ثم علمنا أن
الذرات كلها تنتهى إلى إشعاع وهو أبسط ما تراه العين ويلم به الخيال . وقد كانوا
قديماً يقولون إن الأجرام العلوية خالدة أبدية لا يعرض لها الفساد والتغير لأنها
نور بسيط . . . فكلل الأجسام إذن نور بسيط لا نعلم منه إلا أنه حركته فى
فضاء ! . . . ونحن قد جهلنا أحكام البساطة وصفاتها فى المادة المحسوسة قرونًا
بعده قرون ، ولا نزال نعلم أننا وهمون فيما تتصف به من الحركة والسكون . فنحن

أين لنا أن ندرك أحكام البساطة الإلهية قياساً على وصف لا تحيط به العقول ؟
 من أين لنا أن إرادة الله من قبيل إرادتنا ؟ وأن علم الله من قبيل علمنا ؟
 وكيف يكون الوجود إن لم يكن وجوداً يفعل ويخالف العدم ؟ وكيف يخالف
 العدم إذا كان سلباً لا أثر له على سبيل الثبوت ؟

هنا نعلم أن الدين لم يكن أصدق عقيدة وكفى . بل كان كذلك أصدق
 فلسفة حين علمنا أن الله جل وعلا « ليس كمثل شئ » .
 فكل ما نعلمه أنه جل وعلا « كمال مطلق » وأن العقل المحدود لا يحيط
 بالكمال المطلق الذى ليست له حدود . وليس هذا العقل أن يقول للكمال المطلق
 كيف يكون وكيف يفعل وكيف يريد !

« * * »

ويفضى بنا الكلام فى طاقة العقل إلى نتيجة رابعة ، وهى الصلة بين
 العقل والإيمان .

فكيف تؤمن إذا كان العقل الإنسانى قاصراً عن إدراك الذات الإلهية ؟
 وكيف تأتى الصلة بين الكمال المطلق وبين الإنسان ؟

وقد نهدم للجواب عن هذا السؤال بسؤال آخر يرد البحث إلى نصابه .
 فنسأل : أيراد بالعقل إذن أن يكف عن الإيمان حتى يكون عقلاً كاملاً مطلق
 الكمال ؟ أم يراد بالعقل أن يؤمن بإله دون مرتبة الكمال ؟

لا هذا ولا ذاك مما يراد أو يقع فى حساب . فالكائن الذى يستحق الإيمان
 به هو الكائن الذى يتصف بالكمال المطلق فى جميع الصفات . وغير معقول
 أن يكون سبب الإيمان هو السبب المبطل للإيمان ، وغير معقول أن يستحيل
 الإيمان مع وجود الإله الذى يتصف بأكمل الصفات . فالخروج الوحيد من هذا
 التناقض أن الصلة بين الخالق وخالقه لا تتوقف على العقل وحده وأى
 عجب فى ذلك ؟ إن الإنسان كله لفى الوجود ؟ وليس العقل وحده هو قوام وجود
 الإنسان . فلماذا تنقطع الصلة بين الخلق والخالق إذا حسرت العقول دون ذلك المقام
 أفغنى هذا أن العقل الإنسانى لا عمل له فى مسألة الإيمان ؟

كلا . بل له عمل كبير ، ولكنه ليس بالعمل الوحيد .
 وفرق بين أن يعرف العقل حدوده وبين أن يبطل عمله . فإن العقل ليستطيع
 التفرقة بين عقيدة الشرك وعقيدة التوحيد ويستطيع التفرقة بين أدلة الإيمان وأدلة
 التعطيل ، ويستطيع التفرقة بين ضمير مؤمن وضمير عطل من الإيمان . ويستطيع
 أن يبلغ غاية حدوده ثم لا ينكر ما وراءها لأنه وراء تلك الحدود . ويستطيع أن
 يسأل نفسه : أممکن أن یمتنع علیّ الإيمان بالله لا لشيء إلا لأنه متصف
 بأكمل الصفات التي يتعلّق بها إيمان المؤمنين ؟ فإن لم يكن ذلك ممكناً فليعترف
 « بالوعى الدينى » لأنه ضرورة لا محيص عنها ، ولأنه واقع ملازم للإنسان في
 محاولاته الأولى ، ولن يزال ملازماً له في مقبل عصوره أبد الأبد .

* * *

وهنا يعرض السؤال عن مشكلة الخير والشر التي برزت بعد الأديان الكتابية
 إلى الصف الأول بين مشكلات علم الكلام وعلم اللاهوت ، وكانت قبل الأديان
 الكتابية سبباً للقول بالتثنية وتعدد الوساطات بين الله وعالم المادة أو عالم الهيولى .
 ففي سياق الكلام على كمال الذات الإلهية يسألون : كيف يتفق هذا
 الكمال وما نحسه في هذا العالم من النقص والشر والعذاب ؟
 والسؤال متواتر ولكنه عجيب ، لأن الكمال المطلق صفة الخالق وليس صفة
 المخلوقات . وكل مخلوق محدود ، وكل محدود فلا بد فيه من نقص يحس على
 صورة من الصور : صورة قبح أو صورة شر أو صورة عذاب .
 ولو جاز أن يخلق الله إلهاً آخر لوجب أن يكون هذا الإله محدوداً وأن يكون
 حده نقصاً على صورة من تلك الصور أو على صورة غيرها لا نعرفها .
 ونحن لا نعالج أن نحل المشكلة كما يحلها القائلون بأن الألم والشر والرذيلة
 أوهام زائلة ليست لها حقيقة باقية . فإن كانت أوهاماً فهذا لا يحل المشكلة
 ولا بصرفها . إذ لا شك أن وهم السرور أطيب من وهم الألم ، وأن وهم الخير
 أفضل من وهم الشر ، وأن وهم الفضيلة أكرم من وهم الرذيلة .
 ولكننا نرى أن المشكلة كلها مشكلة اقتراح بعد التسليم بوجود النقص

في المخلوقات . وأن المراد بالاقتراح أن يكون النقص مرضياً للناقصين ،
أو أن يكون خلواً من الألم والعذاب .

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

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

بل الواقع أننا نرى هذه الآلام وسيلة الارتقاء بتنازع الأحياء ، وأنها وسيلة
التهديب والازدياد في نمو فضائل الإنسان . ولو أننا سألنا رجلاً ناضجاً أن
يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيراً بين الآلام والمسرات ،
ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار الآلام .

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

والأمر كما أسلفنا في هذا الكتاب فرض من ثلاثة فروض : فإما إله قادر
على كل شئ ولا يخلق شيئاً . وأما إله يخلق إلهاً مثله في جميع صفات الكمال .
وإما إله يخلق كوناً محدوداً يلم به النقص الذي يلم بكل محدود .

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

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

وهذه الفوارق هي ما نشكوه ونفترح غيره . فغاية ما يقال في هذا الاقتراح أنه يقبل المراجعة والمناقضة وليس بالحكم الأخير في أسرار هذه الأكوان . ونحسب أننا نظلم نصيب الحس إذا قلنا إن مسألة الإيمان مسألة عقل ومسألة « وعى » ليس للحس فيها من نصيب .

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

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

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