الله
فى آراء الفلاسفة
المعاصرين

الحقيقة الإلهية

كان الأقدمون يقولون بالإله «المقيد» 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 المقيد لأن الإله الواحد لا يحده شيء ولا تحيط به القيود والنهايات، وكل ما قبلته العقول الفلسفية فى حقه أن قدرته جل وعلا لا تتعلق بالمستحيل، ولم يقبل بعض المتكلمين حتى هذا القول.. لأنهم رأوا أن الاستحالة نوع من التقييد الذى تتنزه عنه قدرة الله.

ثم عرف الناس أن الأرض كرة سيارة تدور فى الفضاء كما يدور غيرها من السيارات.. وعرفوا مذهب النشوء والتطور، فقال لهم دعاته أن الإنسان حى كسائر الأحياء التى نشأت على الأرض وتحولت بها أحوال البيئة من طور إلى طور ومن طبقة إلى طبقة فى مراتب المخلوقات.

فتواتر القول بما كان هذين الكشفين من الأثر الخطير فى نظرة الإنسان إلى الكون، ونظرته إلى نفسه، ونظرته إلى حقيقة الحياة.

كان يحسب أن الأرض مركز الوجود، وأنه هو مركز الأرض أو غاية الخلق كله فى الأرضين والسموات. وكان يحسب أنه شيء علوى تسخر له الأحياء الأرضية، ولا يحسب أنه فرع من فروع الشجرة التى نبتت منها سائر الفروع.. فتغير نظره إلى الكون ونظره إلى نفسه. ولكن هل تغير نظره إلى الله؟

لم يكن ذلك حتما لزاما من نتائج العلم بدوان الأرض أو العلم بمذهب النشوء والارتقاء، لأنهما خليقان أن يحدا من قدر الإنسان ولكنهما لا يحدان من قدرة الله.

وغاية ما هنالك أن هذين الكشفين قد زعزعا عقائد أناس من المتدينين الذين أخطأوا فهم الدين، فحسبوا أن الدين يفرض عليهم الإيمان بدوران الشمس حول الأرض وانقطاع العلاقة الجسدية بين الإنسان وسائر الخلوقات. أما الذين تعقلوا هذين الكشفين فلم يغيروا إيمانهم بالله. بل وجدوا فيهما دليلا جديدا على اتاسع الكون وانتظام قدرة الله فى خلقه من أهون الأشياء إلى أرفع الأحياء.

فمن أين إذن جاءت هذه النزعة الحديثة فى بعض الفلسفات العصرية التى تؤمن بوجود الله لكنها تقيده بقوانينه أو تقيده بنواميس المادة والقوة؟ أو تفرط فى هذه الوجهة فتزعم أنه من ثمرات التطور فى الكون الشامل.. أو أنه عنصر من ناصره التى تضبطه أحيانا وتنضبط به فى كل حين؟

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

وليس من محض المصادفات فيما نعتقد أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية فى البلاد الإنجليزية التى يقال عنها أن وظيفة الملك فيها وظيفة اسمية، وأن 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 فى مباحث الحكوة النيابية ومباحث الحرية والدستور، وصاحب الوظيفة التى تخلى عنها فى شرك الهند الشرقية، حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية.

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

***

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

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

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

***

وفى وسعنا أن نطلق عنوانا واحدا على هذه المذاهب فى جملتها، لأنها تقوم على أساس واحد وإن تنوعت فى التخريج والاتجاه. فهى كلها صالحة

لأن تسمى باسم «التطور الانبثاقى» أو «التركيب المنتخب» على حد سواء، ويتضح معنى هذه التسمية من تلخيص المذهب كله فيما يتصل بموضوع هذا الكتاب.

ولد إمام الفلسفة النشوئية لويد مورجان سنة ١٨٥٢ وتعلم هندسة المناجم وعلم طبقات الأرض ث حضر دروس البيولوجية على العلامة توماس هكسلى ووعى فى صباه مختارات جيدة من الشعراء المحدثين والأقدمين، وحثه أستاذه وهو فى أثناء فترة التمرين على مطالعة الفيلسوفين بركلى وهيوم، فقرأهما كما قرأ فلسفة ديكارت وسبنوزا وليبنتز، وزاول التدريس فى شعاب شتى من الثقافة العصرية بينها من التفاوت ما يدل على سعة الأفق وغزارة الاطلاع، ومنها العلوم الطبيعية والتاريخ الدستورى وآداب اللغة الإنجليزية وعلم طبقات الأرض وعلم الحيوان، وكان أول تدريسه فى إفريقية الجنوبية. ثم عاد إلى إنجلترا فأسندت إليه مهمة التدريس فى كلية بريستول فترقى فيها إلى منصب العمادة خلال سنوات معدودة.

وكان مذهبه فى مبدأ الأمر تعديلا لمذهب هربرت سبنسر الذى يقول بأن الارتقاء فى عالم المادة العضوية وغير العضوية على السواء - هو انتقال من البساطة إلى التركيب ومن التشاكل إلى التنويع. فكان من رأى مورجان أن الانتقال من البساطة إلى التركيب لا يكفى لتفسير ظهور الحياة ما لم يكن فى التركيب شىء جديد، وقال بأن التركيب يخلق الشىء الجديد على النحو الذى نراه فى تولد الماء من الهيدروجين والأوكسجين، وقال كذلك باستقرار الخصائص النفسية أو الحيوية فى المادة من أقدم الزمان، وإنما يتوالى التركيب فتبرز الخصائص النفسية بعد أن كانت مكنونة فى حالة التفرد والبساطة، ومثل الأشياء فى ذلك كمثل الهرم الذى يتسع من أسفله ويتحدد فى أعلاه. فالمادة هى قاعدته السفلى والعقل هو قمته العليا، وكل طبقة فيه تعلو على طبقة تحتها فإنما تعلو ببروز الخصائص النفسية بعد الخفاء.

ودرجات الارتقاء عنده هى المادة فى صورتهـا البسيطة المفردة، ثم المادة فى أخلاطها الطبـيعية الكيـمية، ثم الحياة، ثم العـقل، وهو أرقى ما وصلت إليـه الموجودات، ولكنه طبـقة جـديدة من خـاصة قـديمة مسـتكنة فى أبسط الموجودات، فـفى وسعك أن تقول عـقل الذرة وعقل الجـماد وعقل الشـجرة لأنها جميـعا لا تخلو من عنصر العقل إما على حالة من النـزارة التى تكفيها فى كيانها، وإمـا على حالة الاستقرار والاستكنان إلى أن تبـرز البروز المعهود فى عقل الإنسان.

ومجـمل لقول فى الاتصـال بين العقل والمادة أنهـما يتطوران مـعا ولا يتطور أحدهما من الآخر، ولـكنهما متلازمان لا ينفصـلان فلا عقل بلا مادة ولا مادة بلا عقل فى شىء من الأشياء.

وكان مورجان يسمى مذهـبه هذا «بمذهب التكيب المنتخب» أى التركيب الذى ينتفى من المركـبات صفوة بعـد صفوة من خصـائص الوجود Selective Synthesis ثم قـبل اسم «التطور الانبثـاقى» Emergent Evolution لأنه أيسر على الأفواه وأقرب إلى الأذهان.

ولا فرق بين مورجان وزملائه «الانبثاقـيين» فى اعتبار العقل والحياة من خصائص المادة المستكنة فيهـا من أزل الآزال، ولكنه يخالف أكثرهم فى إثبات الإرادة الإلهية مع إثبات الخصائص المادية، فيـسأل غير مرة: وما الذى يخرج هذه الأطوار بعضها من بعض على هذا الترتيب العـجيب؟ ويجيب غير مرة: إنه تدبير الإله أو توجيـه الإله. فليست قوانين التركيب والانتـقاء عنده بمغنية عن العناية الإلهية فى نهاية المطاف.

***

أما ثانى الفـلاسفة الثلاثة الذيـن يجمعون شـتات المذهب فهو الأسـتاذ صمويل الإسكندر، وقد أصبح اسم الإسكندر وحده علما عليه.

وهو من أبناء أستراليا. ولد فى مدينة سيدنى (١٨٥٥) وتخرج من جامعة ملبورن ثم من جامعة أكسفورد حيث اشتهر بالألمعية والذكاء وأحرز كثيرا من الجوائز والمكافآت، وكانت الدعوة الفلسفية الغالبة فى عهد دراسته هى دعوة هيجل يتممها مذهب دارون وتفسيرات هكسلى وسبنسر، فهى بهذه المثابة أقرب إلى الواقعية منها إلى المثالية التى اشتهر بها هيجل فى عصره، ولهذا يعتبر الإسكندر من أساطين الواقعيين.

وهذا الفيلسوف هو أوسع أنصار الفلسفة «الانبثاقية» نطاقا فى شروحه وتعليقاته وأبعدهم أمدا فى نتائجه وأشدهم تطوحا فى مزاعمه، لأنه يشمل الإله بأحكام مذهب التطور المنبثق. . ويقول أنه ثمرة من ثمراته هى الثمرة التالية لظهور «العقل» فى الوجود أو هى الثمرة التالية أبدا لأرفع الثمرات التى يترقى إليها التطور والانبثاق. فكلما وصلت المادة إلى طبقة من طبقات الارتفاع كانت الفكرة الإلهية هى الفكرة التالية لها أبدا بغير انتهاء.

فالإسكندر يجمع بين مذهب التطور ومذهب «هيجل» إذ يقول هيجل بأن الله هو «الوجود المطلق» الذى يتمثل فى حدود الوجود المشهود، وأن العقل الإنسانى هو آخر مثال وصل إليه الوجود فى هذا التجلى الإلهى، فهو أرفع مثال.

وعند الإسكندر أن المادة ومظاهرها جميعا قد صدرت من مصدر واحد وهو الكون المؤلف من المكان والزمان، فليس المكان فراغا إلا إذا انعزل من الزمان، وليس الزمان عدما إلا إذا انعزل من المكان، ولكنهما إذا اجتمعا - وهما مجتمعان أبدا - نجمت الحركة، وهى أصل المادة وأصل جميع الموجودات.

ولا شك أن مذهب أينشتين عن الزمان والمكان كان له أثر كبير فى وقوع هذا الخاطر فى روع الفيلسوف، ولكن الأثر الأكبر ولا شك يرجع إلى مباحث العلوم الطبيعية فى الحرارة والكهرباء، ولا سيما المباحث التى قررت

أن ذرات المادة تتحول إلى إشعاع، فإذا كان الإشعاع هو أصل المادة وكان الإشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة فى الفضاء هو أصل المادة فى صورتها الأولى، وأن حدوث الحركة فى الفضاء هو بعبارة أخرى اتصال لازمان والمكان، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان.

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

والإله عند هذا الفيلسوف هو الطبقة المثالية «التى تعلو على طبقة العقل والواعية والتى يتمخض الكون الآن ليخرجها من أطوائه، ونحن من وجهة الاستطراد الفكرى على يقين من استجنان هذه الصفة فى الكون وتهيئة لولادتها، ولكن ما هى 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 ذاك...».

إلى أن قال: «فالإلهية صفة تتولى الصفات التى دونها من طقة العقل الذى يقوم هو أيضًا على ما دونه من صفات وينبثق عندما تبلغ الكائنات مبلغا مقدورا من التراكيب والتنسيق».

ويمضى الفيلسوف فى التقدير والتخمين فيقدر أن الإله الأعلى الذى ينبثق عنه العالم هو من معدن الروح والعقل لأنهما الطريق التى تأدينا منها إليه، ولكنه يشارك الموجودات فى خصاصها الكونية كما يشترك الإنسان العاقل فى خصائص المادة وخصائص سائر الأحياء على نحو من الأنحاء.

***

فالوجود على رأى هذا الفيلسوف درجات هى: «أولا» وجود الزمان والمكان و«ثانيا» وجود المادة التى لا كيفية لها غير الشكل والحجم والعدد وما

لا يحتاج إلى علاقة بغيره ولا حاسة مميزة لإدراكه. . و«ثالثا» وجود المادة التى تتكيف باللون والرائحة والصوت ويبلغ بها التركيب مبلغ التميز بالحاسة التى تنسابها و«رابعا» وجود الحياة وتبدأ بالاستجابة الحسية التى تشبه فى ظاهرها استجابة بعض المواد - غير العضوية - لبعض المؤثرات، و«خامسا» وجود الحياة العاقلة الواعية، و«سادسا» وجود الإله الذى يعلو مع الزمان الأبدى السرمدى بغير انتهاء.

***

والرأى الذى يقول به المارشال كرستيان سمطس لا يطابق رأى الإسكندر فى نتائجه القصوى ولا فى مبادئه الأولى. ولكنه يلتقى به فى عقيدة الانبثاق والتركيب، بل يجعل الكون كله «تركيبات كاملة» تترقى فى مراتب التركيب وتستجد لها صفة لم تكن معهودة فيها قبل ارتقائها من مرتبتها إلى المرتبة التى تعلوها.

فليست مادة الكون شيئًا واحدا متشابها متكررا على النحو الذى تخيله معظم الفلاسفة والعلماء، وليست عناصرها فتاتا متماثلا يتأتى عزل كل فتاتة منه كأنها جزء لا فرق بينه وبين سائر الأجزاء، ولكنه مجموعة من التراكيب التى تتماسك كل تركيبة منها كما تتماسك بنية الأحياء، ولا انعزال بينها وبين ما حولها بل هى متأثرة به مؤثرة فيه، وكل جزء فى التركيبة يأخذ من الكل ويأخذ الكل منه، ويجرى فى ذلك على سنة الأعضاء فى الأجسام. ومن هنا جاء اسم «الهولزم» Holism الذى يطلق على هذا المذهب لأنه تشتق منه كلمة Holo اليونانية بمعنى «الكل» أو المجموع.

وقد نشأت فى البلاد الإنجليزية مذاهب فلسفية أخرى غير مذاهب الانبثاق واشتهر فلاسفتها فى أوربة وأمريكا شهرة تضارع شهرة الانبثاقيين، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة هويتهيد (١٨٦١) الفيلسوف الرياضى الواقعى

الذى يعرف مـذهبه بمذهب الكيان العـضوى Organism لأنه يقول بأن الكون كله «كيان عضوى» كالبنية الحية فى تركيب أجزائه، وأن كل ما فيه من كيانات عـضوية لهـا طبيـعة الأجـسام الحـية فـى تجمع الأعـضاء وتسـاند الوظائف العضوية، فمذهبه من ثم أولى المذاهب أن يذكر مع مذاهب «البنية الحية» وإن لم يؤسس مذهبه على فكرة الانبثاق.

وعند هويتـهيد أن الـكون يشتمل عـلى حوادث لا على أشـياء، وكل حادث من هذه الحوادث يتجدد على الدوام ولكنه يحتفظ بالقدم كله من أقدم الأزمان، ولا يتأتى فصل حادث منه عن الكون بحذافيره لأنه مشتبك بكل ما فى الكون من زمان ومكان.

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

ومـا المكان؟.. ليس هناك مكان مـعزول عن الحـوادث الى تقع فيـه، ولكنه هو الصورة التى ندرك بها الامتداد.

وفيما عدا هذه السلسلة الواقعـية من الحوادث المتجددة لا يشتمل الكون على وجود آخر غـير وجود «الكليات الممكنة» فـإن 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 ليـست لهـا صـفـة فى الوجـود إلا بما يتـحـقق من الواقع فى عـالم الحدوث.

وعند هويتهيد أن الحادثة التى تبدو لا شيـئًا من الأشياء هى بنية عضوية كاملة التركيب. فالذرة نفـسها بنية عضوية لأنها تختل وتفقد مـشخصاتها أو «شخصـيتها» إذا اخـتلف تركيبهـا، كما تختل بنيـة الحيوان إذا اختلف فـيها تماسك الأعضاء.

وليس فى الموجودات عقل وجسم منفصلان، وإنما العقل والجسم قطبان ملازمـان لكل موجود، والتـرقى فى التركيب هو الذى يرجح مـوجودا على موجود بصفات الحياة والإدراك.

وهذا الترقى هو تكوين بنية حية جـديدة.. فمليون ذرة من الهيدروجين هى مليون بنية حية متشابهـة ولا زيادة. ولكن إذا اجتمعت مليون ذرة مختلفة وكملت باجتـماعها بنية جـديدة فهنا يظهر الرجحان فى بنية على بنية، وهنا تنشأ فى العـالم حياة تساوى جـملة أجزائها وزيادة، على خلاف المفـهوم فى الحساب.. وهذه الزيادة هى تطور الفكر والحياة.

فليس الكل مـجمـوع أجزائه فـى كيـميـاء الحيـاة. ذلك فى الحسـاب صحيح. أمـا فى كيميـاء الحياة فكلما اخـتلفت الأجزاء وتكاملت بها تركـيبة جديدة ظـهرت فيـها زيادة على تلك الأجـزاء لم تكن ملحـوظة فيـها وهى متفرقة.. ولكنه ظهور بعد كمون، وليس بوجود بعد عدم، ولا بارتفاع على غير أساس.

ويكمن فى الحوادث مستقبلها كما يكمن فيها ماضيها. لأن المستقبل لن يخرج عن تجـدد الحادثة بعـد التوفيق بينـها وبين الكليات الممكـنة، فإذا اتفق الحادث الواقع و«الكلى» الممكن فتلك طريق المستقبل التى لا يعدوها.

ولولا «الكليات» الممكنة لكانـت الحادثة الجديدة تكرارا للحادثة السـابقة بغير اختلاف، ولجاء التكرار آليا لا يوافق طبائع الأحياء.

تلك هى حقيقة الكون فى مذهب هويتهيد وأساطين مدرسته التى 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 حقـيقة بغيره. فتلـك الكليات الممكنة ما الذى يقرر الخيرة بينها حين تصبح حـادثة واقعة؟ تلك الكثرة المتعددة ما الذى يستخرج منها واقعة واحدة؟

هو الله . .

وتلك الكيـانات العضوية مـا الذى يعادل بينهـا ويصاحب مـرتقاها من تركيبة كاملة إلى تركيبة أكمل منها؟

هو الله . .

ولكن الله فى هذا الكيان العـضوى الأعظم إنما يتولى التـعديل والموازنة فيه علـى النحو الذى يتولاه دماغ البنيـة الحية . . فهـو يريد ويفعل، ولكنه لا يريد كل ما يشـاء ولا يفعل كل ما يـشاء، بل تأتيه دواعى الإرادة أحـيانا من تلك البنية، كما تأتيه منها دواعى العمل وميسرات التدبير والتصريف .

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

تلاقيها فى فكرة الإلهية المقيـدة وفى العجز عن التوفيق بين وجود الإله القـادر على كل شىء ووجود الشـر والألم فى العالم، وتفـارقهـا فى تعليل المشكلة والتماس المخرج منها .

وأجهـر المذاهب الأمريكيـة وأجمعـها لوجـهات النظر المختلـفة عندهم ثلاثة، وهى :

مـذهب وليـام جيـمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ومـذهب جـوسيـا رويس (١٨٥٥ - ١٩١٦) ومذهب جورج سانتيانا (١٨٦٣ - ١٩٥٢).

فوليام جيمس William James هو صاحب مذهب البراجمية أو مذهب الذرائع كما عرف فى اللغة العربية، والواقع فى رأى وليام جيمس هو مقياس الصحة فى كل شىء. فمـقياس الصحة فى المسائل العلمـية هو تكرار التطبيق وتكرار النتـيجة، ومـقيـاس الصحـة فى مسائل الأخـلاق والآداب هو تكرار التطبيق وتكرار المنفـعة الكبرى منه لأكـبر عدد من الاس . وقيـاسا على ذلك يحق لنا أن نؤمن بالله فى المسائل التى لا تثبت بالتجـربة العلمية ولا بالبراهين

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

إلا أن المقدمات التى يستند إليها وليام جيمس لم تمن عنده أن يون فى الوجود أكثر من إله واحد، أو أن يكون قصارى الإله الواحد أنه أكبر من الإنسان وأقدر على معونته من سائر الموجودات.

ومسألة الاعتقاد فى رأى جيمس مسألة «بخت» قد يعبر عنها البيتان المشهوران للمعرى أحسن تعبير حيث يقول:

قال المنجم والطبيب كلاهما:

لا بعث بعد الموت، قلت: إليكما

إن صح قولكما فلست بنادم

أو صح قولى فالخسار عليكما

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

فالعلوم لا تعرفنا بحقائق الكون الكبرى ولا تكشف لنا عن كنه المادة والحركة ولا عن كنه الزمان، 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؟

هبنا 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 وعى أو شعور؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس أو ذات؟ هل يكون لك وعى وليس هناك ما تعيه؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات؟

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

فما نراه وما نذكر أننا رأيناه وما نتخيله أنه كائن أو يكون هو فوام «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.

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

وتكملة الثلاثة بجميع معانى التكملة - هو جورج سانتيانا الذى لا يحسب فيلسوفا فى غير القارة الأمريكية، وفى غير الفترة الأخيرة من القرن الأخير.

فوليام جيمس يمثل الواقعية الفكرية فى القارة الأمريكية وجوسيارويس 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 وروبس بريطانى حديث العهد بالقارة. أما سانتيانا فهو أسبانى ولد فى مدريد وعاش فى جزر الفليبين وحضر العلم فى لندن وحمل الجنسية الأمريكية مع غيره من المهاجرين فهم فى جملتهم يمثلون الخليط الأمريكى من عدة أطراف.

ونقول أن سانتيانا لا يحسب فيلسوفا فى غير القارة الأمريكية لأن الأمريكين الشماليين على التخصيص قد جعلوا لهم طابعا معروفا فى كل مطلب من مطالب الحياة يتميز بالسرعة والاقتضاب والمساهمة فى جميع تلك المطالب بمقدار. ومنها الفلسفة والفن والعلم والتاريخ. فللشعب هناك فيلسوف وفلسفة كما للشعب لاعب وملعب وصحفى وصحيفة ونصيب مقسوم من كل موضوع.

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

فالحس هو الحكم الأعلى فى مسائل الفلسفة ومسائل العقيدة. وكل ما هو محسوس فهو حق أو فيه من الحق الكفاية لحياتنا فى هذه الدنيا. وحسبنا «العقيدة الحيوانية» التى تفعم شعورنا بالثقة من حصول الحاصل كما نتناوله

بحواسنا. وليس بالضرورى لنا أن نمحص العقائد الدينية تمحيصنا للتجارب العلمية، ولا بالضرورى أن نجحد الغريزة ولا يناقضها، فهذه العقائد الغريزية - ويسميها أحيانا بالأساطير - هى أخيلة شعرية جميلة نتقبلها كما نتقبل الشعر المعجب والصورة المنمقة، ومن ضيق الصدر أن نتعصب عليها أو نلح فى تفنيدها. فهى إن لم تكن قيمة علمية أو قيمة فلسفية فلا شك أنها قيمة فنية وقيمة شعورية، ولها الحق فى الوجود بشفاعة الحس الذى تثيره والذوق الذى توافقه والأمل الذى ترضيه.

***

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

«الأولى عجز الفلاسفة المحدثين عن التوفيق بين قدرة الله على كل شىء ووجود الشر والألم فى خليقته كما يوجدان فى هذا العالم.

و«الثانية» محاولة الخروج من هذه المشكلة بتعميم قوانين التطور وإدخال الحقيقة الإلهية فى نطاقها.

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

وذلك ما لم يصنعه واحد من أولئك الفلاسفة ولا اقترب من صنعه،

بل لعلهم قد عرضوا على العقل الإنسانى حلولا 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 الإيلام والإيذاء. ولكننا نبحث عن صورة للعالم أقرب إلى العقل من صورته هذه فلا تكمل له هذه الصورة عندنا، ولا نرى فيما افترضه الفلاسفة إلا إشكالا يضاف إلى إشكال.

فعلى أى حال كانوا يفهمون وجود الله القادر على كل شىء إن لم يكن فى قدورهم أن يفهموم على هذه الحال؟ إما أن يكون ولا خلق معه على الإطلاق. وإما أن يكون ومعه خلق كامل لا ينقص ولا يولد ولا يموت، ولا يشتهى ولا يحرم من باب أولى ما يشتهيه.

ما إله ولا شىء... وإما إله خالق وإله مخلوق بغير فارق بين الإلهين.

وأما هذا العالم كما عهدناه، ونحن نجهل عقباه أو لا نملك أن نقيس العقبى السرمدية على ما شهدناه.

ومع اقتراب هذه الصورة من المعقول لم تترك للعقل البشرى يبتلعها بغي مسوغ من تجاربه المحدودة فى حياته الفكرية أو حياته العاطفية أو حياته الاجتماعية على تعاقب الأجيال.

فقد يفصل بين الطفل وأبيه فارق عشرين سنة أو دون العشرين. وهذا الفارق الصغير هو الذى يمسح 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 دامع العينين.

فإذا كان هذا ما نسمح به لفارق عشرين سنة، فبماذا نسمح لفارق الآباد

والآزال؟ وما أجد بكاء الطفل إلى جانب ذلك البكاء الهـازل قياسا على فارق العلم وفارق الزمان؟

وقد يحب الإنسان إنسـانا فيلتذ الألم والعذاب فى حبـه ويتخذ من ألمه وعذابه غذاء لتلك المتعة النفسيـة 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 عارفـيه حب لا يضارعه حب فان محدود، نهواه لما نتخيله من صفات قلما تصدق فى غير الخيال.

ونحن ننظر إلى حيـز واحد من التحفـة الفنية الخالدة فلا نرى فـيها إلا بقعة تقبـح فى النظر أو قطعة من الحجر والطين، ولا نقيس التحـفة الفنية مع ذلك على البقعة الشائهة فى الحيز المحدود. ولو طال أجل هذا النوع الإنسانى أضعاف مطاله لما كان فى تلك البقعة الشائهـة غير ذرة هباء، لأنه بقعة ضئيلة فى صورة تتناول الدهور التى لا نحصيها والمكان الذى لا نستقصيه. فمن أين لنا أن نقـيس جمال الصـورة الأبدية على بقعـة الحاضـر كما تمثلـناه؟ وكيف نحصر الآزال والآباد فى لمحـة من حاضر عابر؟ وكيف نستـوعب بالحواس ما تضيق به الحواس بل تضيق به العقول؟

***

وحال الفلسـفة الغـرنسية الحـديثة كـحال زميلتـها الفلسـفة البـريطانية والفلسفة الأمريكية. مع فارق فى المعنى دون الاتجاه.

فأكبر الفـلاسفة المحدثين فى فرنسا هو هنرى برجـسون صاحب مذهب التطور الخالق، ولعله قد سبق الفلاسـفة البريطان والأمريكان إلى التنويه بشأن التطور فى الحكمة الإلهية، ولكنه يخالفـهم فى رأيين جوهريين: وهما التفرقة بين الزمان والمكان، والتفرقة بين المادة والروح.

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

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

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

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

واعتمادا على تعليق الحياة بعنصر الزمان يبسط الفيلسوف أوسع الآمال على مستقبل الحياة فى الزمان الباقى إلى أبد الأبيد. فقد تعلو الحياة حتى تتغلب على الموت، وقد يسمو العقل حتى يحطم قيود المكان أو قيود المادة التى هى عنده ألصق بعنصر المكان.

أما «الخالق» فى مذهب برجسون فليس كما صوره أصحاب العقيدة الدينية ولا كما صوره أصحاب الفلسفة الآلية.

أولئك قد شبه لهم عمل الخالق بعمل الإنسان فحسبوا الكون مصنوعا من مصنوعات إنسان كبير ليس له انتهاء.. وهؤلاء رانت على أفكارهم

غاشية الصناعة فحسبوا الكون على مثال الآلات الضخام التى تدار بالبخار أو الكهرباء فى دقة وإحكام.

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

على أن المشكلة الكبرى كمـا قدمنا هى اعتقادهم أن القـوة الخالقة هى «فى الكون» وأنها مقيدة به ثم يأتى منها الخلق على أطوار.

فلماذا يأتى خلقـها على أطوار مع الزمان؟ لماذا لا يحدث دفـعة واحدة من أزل الآزال.

أهى تزداد وتنتصر؟ أم أن المادة تنقص وتنهزم؟ إن المعسكرين والسلاحين والجيـشين والقيادتين كـلها قائمـة من عهد ليس له ابتـداء. فلم التطور؟ ولم التغـير فى الزمن؟ ومـا هى العقبـى بعد النصر المبين من هـنا والخذلان المبين هناك؟

* * *

وننتقل من الفلسفة الإنجليزية والفلسفة الفرنسية إلى فلسفة الجرمان، فلا نرى هنالك مذهبـا أفضل من هذه المذاهب فى إدراك الحقيـقة الإلهية وتفـسير الطبيعة وما بعد الطبيعة على وجه يرضى العقل ويريح الضمير.

والمعروف عن البلاد الجرمانية أنها بلاد مخصبة بالفلسفة الإلهية - ونريد بها الفلسفة التى تعنى بما وراء الطبيـعة، ولكنها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر لم تخـرج فى هذا المجال مذهبا جديدا يضارع مـذاهب الفلاسفة الجرمان المتقـدمين من ذلك الجيل، وازداد فلاسفتهـا بعدا عن هذا المجال فى الزمن الأخير فكان أشهـر المذاهب التى شرحوها كالظاهرية Phenomenology أو الوجودية Existentialism منصرفـة إلى وضع المقاييس لتـمحيص الحـقائق

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 نلخص الفكرة الإلهية بينهم بتلخيص الآراء التى رددها أشهر مفكريهم إلى مطالع القرن العشرين. وكيفينا منهم ثلاثة هم نيتشة وهارتمان وشبنجلر. وهم الذين قرروا فى مسائل ما بعد الطبيعة رأيا مستقلا لا يحسب شرحا من شروح الكثلكة أو البروتستانتية، ولا يحسب حاشية على مقاييس المنطق ومعايير العلوم.

فعند نيتشة «١٨٤٤ - ١٩٠٠» أن الله «قد مات» وأن الشجاعة هى الدين الذى ينبغى أن يتدين به كل إنسان جدير بالحياة. لأن الشجاعة ألزم ما يلزم النفس من خليقة - أو عقيدة - فى عالم خلا من الله. ويرى نيتشة أن العالم - كقوة - لا يتأتى آن يتخيل بلا حدود. لأن فكرة القوة التى لا حدود لها تناقض فكرة القوة ذاتها فى الصميم. ومن هنا تعدم الدنيا وسائل التجديد الأبدية، وتتكرر فيها الكائنات ولا يزالون متكررين بغير انتهاء، وهذا التكرار هو عوض نيتشة عن البعث فى نعيم السماء. لأن الأمل فى 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» تتشخص فى كيان.. لأن الذاتية والأنانية أبعد شىء فى رأى هارتمان عن القداسة الإلهية، ولكن الكون فكرة وإرادة، وهما يقابلان إله النور وإله الظلام عند المجوس. فالشر كله من عالم الإرادة وهو عالمنا الذى نعانى فيه الآلام والآثام، وإنما نمتحن الفكرة بالإرادة لتعود إلى صفائها مجردة

عن الوعى ومنزهة عن الذات. وليس بالمستغرب فى مذهب هارتمان أن يكون للإرادة قصد دون أن يكون لها وعى وشعور بما تقصد إليه.. لأن الغريزة الحيوانية - وهى وليدتها البارزة لنا - تقصد إلى غاية ولا تعى ما تقصد إليه.

وليس الله فى رأى شبنجلر «١٨٨٠ - ١٩٣٦» إلا «إرادة» على عادة الألمان المحدثين فى ترجيح الإرادة على الفكرة. ففى 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 الروح القائم بالخيال فلا تحسه بالضرورة إلا حضورا واقعيا - هو ولا مشاحة إرادة ويقترن بالثنائية المجوسية فى العلام الأصغر وثنائية الوح والنفس وثنائية فوما وسيكى اليونانيتين - ثنائية لازمة من الله والشيطان، أو من أرمزد وأهريمان عند الفرس ويهوا وبعلزبوب عند اليهود، والله وإبليس عند المسلمين، أو ثنائية الخير المطلق والشر المطلق بالإيجاز. ولتلاحظ فوق هذا كيف يبهت هذان الضدان معا 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 صيغة سطحية لهذا الشعور. ولن تتخيل إغريقيا 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 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 نشعر 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 المحدثينيأخذون على المتدينين أنهم يدخلون المشابه الآدمية فى فهم الحقائق المجردة فينسبون إلى الله صفات وأعمالا لا تصدر إلا من الإنسان ويتخذون ملك الأرض نموذجا 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 المشابه ولا يسلمون من الخلط بين «الحكم الأرضى» كم يحسونه و«التدبير الكونى» كما يتخيلونه وهم يحاولون التجرد عن ضلالات الحس والخيال. فالإرادة فى المذاهب الألمانية هى كل شىء بين الأرض والسماء! وهى الله أو هى القوة المسيطرة على

الوجود، وهى أحيانا قوة عمياء غير واعية ولا شاعرة بما تعمل وما تريد، لأن السلطة الغاشمة 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.

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

***

وبين العدوتين مع ذلك برزخ التقاء تتماثل فيه مذاهب الفريقين. فإن النزعة الغالبة فى الدراسات النفسية بين الألمان والإنجليز هى نزعة القل «بالتركيب» أو بالتركيبية الكاملة التى تتقدم فى الاعتبار على الأجزاء والمفردات.

ومدرسة الجستالت Gestalt الألمانية، أو مدرسة الشكل المركب، أروج المدارس العصرية بين النفسانيين فى القارة الأوروبية، وهى معنية بعلم النفس فى المنزلة الأولى. ثم يشتق منها المشتقون ما يخطر لهم من التطبيقات فى باب الحكمة الإلهية وفى مباحث الطبيعة وما بعد الطبيعة.

وخلاصة هذا المذهب أن «الكل» سابق على الأجزاء فى تلقى المحسوسات، وأن علم الإنسان بالكون لا يأتى من جمع المفردات بل من وعى المركبات.. وما من مركب فى قولهم إلا وهو مجموعة من مركبات أخرى يقسمونها إلى خمسة أقسام تختلف فى الدقة والإحكام.

فمنها المركبات المادية «غير العضوية» كالحجارة وفقاقيع الصابون، ومنها المركبات الصناعية كالآلات وقطع الأثاث وأعشاش الطيور، ومنها المركبات العضوية وتشمل كل بنية ذات حياة، ومنها المركبات المتداخلة كاللحن

الموسيقى الذى يتألف من نغمات أو كالعبارة المفهومة التى 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 فى إدراكه على ما يسمونه البصيرة أو الفطنة النافذة، وليس تعويله الأكبر - كما وقر فى الأذهان قبل ذلك - على أشتات الإحساس وأجزاء المفردات.

فإن لم تكن ثمة فطنة نافذة تبادر بإدراك «الكل» فلا إدراك ولا تذكر ولا خيال. والحيوان الأعجم - كالقطة مثلا - نعلمها أن تحل الشبكة بيديها فتحلها بأسنانها إذا عاق يديها عائق. ولولا أنها نفذت إلى «الشىء» جملة واحدة لما اهتدت إلى هذا الابتكار. فليست العقدة فى كمين إدراكها حركة يد تلامس خيطا ولا تعدو هذه الحركة، ولكنها شىء تنفذ إليه جملة بإدراكها جملة فلا يتوقف على الإحساس بالمفردات.

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

فالآليون - وعلى رأسهم العالمان الروسيان بافلوف وبخترو Bechterow يرودن كل فكرة إلى الفواعل الجسدية حاضرة وماضية، ومعلومة لنا أو مجهولة لدينا يدل عليها المعلوم، ويكررون تجاربهم فى 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 المجرد مكان عند هذه المدرسة سواء فى الإنسان أو فى الطبيعة أو فيما وراءها.

والقصديون وعلى رأسهم وليم مكدوجال الأمريكى McDougall يثبتون العقل المجرد وينكرون على بعض البيولوجيين والفزيولوجيين دعواهم أن

العـقل من عمل الدمـاغ والأعصـاب، لأن ظواهر الحيـاة غيـر ظواهر المادة، وظواهر العقل غير ظواهر الغريزة فى الأحياء السفلى، ولم يقرر العلم قط ما ينفى أن الدماغ آلة العـقل التى يعمل بها فى الجسـد، ولم يثبت العلم قط أنه مصدر العقل دون سواه.

فجماعـة الشكل المركب أو جماعة «الجسـتالت» وسط بين فريق الآليين وفريق القـصديين، لأنهم يثبـتون للعـقل وجودا لا يتوقف على الإحـساس، ويتشـعبون بعد ذلك شـعبتين مـتقابلتين. فمن فـهم أن العقل كنه مجـرد قد يستقل عن الحواس كـما يستقل عن الإحساس قال بالقصـد وتأثيره فى أعمال الإنسان وقـال فوق ذلك بالعقل المطـلق وتأثيره فى حركـات الكون وعوارض الأجسـام والنفوس. ومن فهم أن الفـرق كله فرق بين تلقى المركـبات وتلقى الأجزاء، وأن الفـواعل الجسدية كافـية لتفـسير الإدراك العقلى على اخـتلاف مصادره، فهو ينكر محل العـقل المجرد ويحسب فى مسألة الخلق والخالق من زمرة الآليين والماديين.

***

ولم تخل القارة الأوروبيـة من مذاهب أخرى غيـر هذه المذاهب ظهرت فى البلاد المختلفة، ولا نحسبنا بحـاجة فى هذا السياق إلى تخصيص مذهب منها بالذكر غير مذهب واحـد لا يدخل فى الإنكار البحت ولا فى التفسيرات الدينية الـبحتـة، وهو مذهب «بنديتـو كروشى» الإيطلى الذى يلقب بهـيجل الحديث، لأنه يدين بالفكرة مـثله ويخالفه فى شرح أطوارها لتى تتـجلى بها فى العالم.

وخلاصة مـذهب كروشى - فيما نحن بصـدده - أن الفكر هو الوجود المحقق الذى لا شك فيه، وأن الفكر الأبدى يتجـلى فى حلقات متوالية ينسخ بعضها بعضا وتتجه جميعا إلى مجاهدة الشر والغلبة عليه، وأن هذه الأضداد

المتناسخة بعضها ضد لبعض، ولكنها ليست بضد «للوحدة» الكاملة التى تنطوى فيها جميع الأضداد، وأن الأديان طور من أطوار الفكر ولكنها خطوة ترقية من خطوات الأساطير الأولى فى تقدم الإنسانية إلى الفكر الصحيح، ولا محل للأديان فى رأيه بعد ارتقاء الفلسفة وتجردها من بقايا الأساطير. قال فى الفصل الأخير من كتابه أدب الحياة أو مسالك الحياة: «إن العصر الذى نعيش فيه يتهم بهدم الديانات التى أصابت فيها الحياة الإنسانية منطقها وآداب سلوكها ومواطن استقرارها وأمانها. إلا أنها تهمة لا ثبات لها. لأن عصرنا بهذا الذى صنعه قد صنع شيئًا لا قبل له باجتنابه. إذ لم يكن بد من تساقط بعض الجوانب القيمة من البنية القديمة فى خلال تعرية الديانات من جلابيب الأساطير. وفى هذه الجوانب أفكار نفيسة وفضائل لا يسهل تقويمها مما كان متصلا بالقضايا الأسطورية. ولكن عصرنا قد بادر إلى استخلاص هذه الأفكار والفضائل ووضعها فى المكان اللائق بها بعد صقلها وتنظيفها وإثباتها فى أركان صرح جديد هو أرسخ وأنبل وأوسع وأقوى من صرحها المهدوم. وإنه لفخر عظيم لجيلنا هذا أن يفلح فى تأسيس ديانة إنسانية، وعقيدة مصفاة تبزغ من محض الفكر الصراح. ولكنه فكر تتجسم فيه الحياة أو يسخو بالجديد من الحياة».

***

ومواضع الملاحظة على هذا المذهب هى «أولا» أن الإيمان بأن «الفكر» هو الحقيقة المطلقة عجيب جد العجب مع القول بأن المادة تقف فى طريق الفكر وهى وجود «غير صحيح» وهو هو وحده الوجود الصحيح. . فالذين يقولون أن المادة متلبسة بالفكر مشتملة عليه يقولون شيئًا مفهوما حين يتخيلون أن الفكر متوقف على أطوار المادة وإن كانت هذه الأطوار زعما غير مفهوم. أما الذين يعرفون للفكر حقيقة مطلقة فا يقولون شيئًا مفهوما حين يتخيلون أن الفكر يزداد أو يترقى من مغالبة «وجود» غير صحيح.

و«ثانيا» أن الأبدية أو «اللانهائية» ليست مجموعة الحلقات المحدودة، لأن مجموع المحدود محدود. وليس امتداد فترة من الفترات بجاعلها فى النهاية أو البداية شيئًا بلا انتهاء ولا ابتداء. وإنما الأبد فوق «المحدودات» وليس بمجموعة المحدودات بالغة ما بلغت من التعدد والاستطالة والاتساع، وما كان الأبد شيئًا يسبق هذه المسافة من الزمان أو يلحق بتلك المسافة من الزمان. ولكنه شىء يحتوى الزمان والزمان لا يحتويه، أو شىء لا يعد الزمان قطعة منه لأننا إذا أخرجنا هذه القطعة من حسابه لم يخرج منه شىء ولم يكن فى موضعها فراغ.

و«ثالثا» 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 تشبيها فنيا يعوزه الرخام أو ريشة التصوير. أما الفلسفة فهى معرفة بالكون وليست كالعقيدة إحساسا بالكون. فقصارى الفلسفة أن يعلم الإنسان أن الله موجود وليس هذا قصارى التدين أو الاعتقاد. ولو كان هذا قصارى الإنسان من الاعتقاد لأغناه وجود الكون الأعظم وهو موجود لا شك 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 فى سلسلة واحدة، لأن الأسطورة لا تزال باقية فى تعبيرات الشعر والفنون وفى كل تشبيه يراه الخيال فى اليقظة أو فى المنام، ولأن الفلسفة قد تقول كل ما عندها ولا تستأصل بذلك عنصر العقيدة من الوجدان. وقد تمحو العقيدة أو تفسدها ولا يلزم من ذلك أن تكون بديلا منها أو خطوة تالية لخطوتها. فليست قدرة الفلسفة على تفنيد بعض العقائد دليلا على أنها عقيدة من عنصرها. بل هى دليل على أنها تفسح المكان لعقيدة أخرى لا نبطلها الفلسفة ولا يكون بينها وبين الفلسفة علاقة النقيض بالنقيض.

وفحوى ذلك كلـه بكلمة موجزة أن الفلسـفة والديانة ليستا بالـنقيضين ولكنهما ليستا بشيء واحد. فقد يوجد الشيئان المنفصلان ولا يتناقضان.

على أننا نحـاول أن نستـخلص من هذه المذاهب جـميـعا زبدتهـا التى تسـتمـد من كل واحـد منها... فـيـبدو لنا أنهـا تفـضى بنا إلى نتـيجـتين واضحتين:

فالنتـيجة الأولى أنهـا «تدين» كلها بالتطور أو بالـتغيـر من بساطة إلى تركيب ومن وضيع إلى رفيع.

ولكن لا سبيل إلى التطور ولا التغير إذا كان الكون كله مادة سرمدية لا مصدر لهـا ولا غاية. إذ كل ما فيـه اليوم قد كان فيـه كل يوم، فإذا لم يكن وراءه عقل يصرفه ويملك مقاديره فلا معنى للتطور فيه.

* * *