

الله
فى آراء الفلاسفة
المعاصرين

obeikandi.com

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 يحده شيء ولا تحيط به القيود والنهايات، وكل ما قبلته 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 دعواته أن الإنسان حتى 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 هذين الكشفيين من الأثر الخطير في 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 في الأرضين والسماوات. 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 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.

و غاية ما هنالك أن هذين الكشفيين 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 الكشفيين فلم يغيروا إيمانهم بالله. بل وجدوا فيهما دليلا جديدا على اتساع الكون وانتظام قدرة الله في خلقه من أهون الأشياء إلى أرفع الأحياء.

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

ليس ذلك من إichاء مذهب النشوء والارتقاء ولا هو من إichاء 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 بإichاء هذا المعنى هو طور «الحكومة المقيدة» في السياسة الأرضية. فإن الملك المقيد بقوانينه ومشئته شعبه ومقتضيات ملكه هو أحدث الأفكار العصرية في أطوار الاجتماع، وليست النقلة بعيدة بين تقييد الحاكم في الأرض وتقييد الحاكم في جميع الأكوان.

وليس من محض المصادفات فيما نعتقد أن تبدأ هذه النزعة الفلسفية في البلاد الإنجليزية التي 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 في مباحث الحكومة النيابية ومباحث الحرية والدستور، وصاحب الوظيفة التي تخلى عنها في شرك الهند الشرقية، حين آلت إدارتها إلى سيطرة الحكومة البريطانية.

وقد ولد جون ستيوارت ميل فى أوائل القرن التاسع عشر (١٨٠٦ - ١٨٧٣) واقتترنت حياته كلها بأنشط الأطار 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 تابعت على أثرها واحدة بعد الأخرى، فلم يكد يظهر من الفلاسفة الإنجليز فى القرن العشرين فيلسوف واحد يخلو مذهبه من آثار 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 النشوية لويد مورجان سنة ١٨٥٢ وتعلم هندسة المناجم وعلم طبقات الأرض ثم 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 فأُسندت 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 التنوع. 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 والأكسجين، وقال كذلك باستقرار الخصائص النفسية أو الحيوية فى المادة من أقدم الزمان، وإنما يتوالى التركيب فتبرز الخصائص النفسية بعد أن كانت مكونة فى حالة التفرد والبساطة، ومثل الأشياء فى ذلك كمثال الهرم الذى يتسع من أسفله ويتحدد فى أعلاه. فالمادة هى قاعدته السفلى والعقل هو قمته العليا، وكل طبقة فيه تعلو على طبقة تحتها وإنما تعلو ببروز 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 جميعا 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 لقول في الاتصال بين العقل والمادة أنهما يتطوران معا 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 التكيب المنتخب» أي التركيب الذي يتتفى من المركبات صفوة بعد صفوة من خصائص الوجود Selective Synthesis 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 الأزال، 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 توجيه الإله. فليست قوانين التركيب والانتقاء عنده بمغنية عن العناية الإلهية في نهاية المطاف.

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

وهو من أبناء أستراليا. ولد في مدينة سيدنى (١٨٥٥) وتخرج من جامعة ملبورن ثم من جامعة أكسفورد حيث اشتهر بالألمعية والذكاء وأحرز كثيرا من الجوائز والمكافآت، وكانت الدعوة الفلسفية الغالبة في عهد دراسته هي دعوة هيغل يتممها مذهب دارون وتفسيرات هكسلى 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» نطاقا في شروحه وتعليقاته وأبعدهم أمدا في نتائج وأشدهم تطوحا في مزاعمه، لأنه يشمل الإله بأحكام مذهب التطور المنبثق. . ويقول أنه ثمرة من ثمراته هي الثمرة التالية لظهور «العقل» في الوجود أو هي الثمرة التالية أبدا لأرفع الثمرات التي يترقى إليها التطور والانبثاق. فكلما وصلت المادة إلى طبقة من طبقات الارتفاع كانت الفكرة الإلهية هي الفكرة التالية لها أبدا 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 التجلى الإلهي، 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، وهي أصل المادة وأصل جميع الموجودات.

ولا شك 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 يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة في الفضاء هو أصل المادة في صورتها الأولى، وأن حدوث الحركة في 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 «التي تعلو على طبقة العقل والواعية والتي يتمخض الكون الآن ليخرجها من أطوائه، ونحن من وجهة الاستطراد الفكرى على يقين من استجنان هذه الصفة في الكون وتهيئة لولادتها، ولكن ما هي يا ترى تلك الصفة الموعودة؟ إننا لا ندري. لأننا لا نقدر على التحلى بها ولا على تأملها ولا تزال محاربتنا 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 طقة العقل الذى يقوم هو أيضاً على ما دونه من صفات وينبثق عندما تبلغ الكائنات مبلغاً مقدوراً من التراكيب والتنسيق».

ويعضى 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 خصائصها الكونية كما يشترك الإنسان العاقل فى خصائص المادة وخصائص سائر الأحياء على نحو من الأثناء.

فالوجود على رأى هذا الفيلسوف درجات هي: «أولاً» وجود الزمان والمكان و«ثانياً» وجود المادة التى لا كيفية لها غير الشكل والحجم والعدد وما

لا يحتاج إلى علاقة بغيره ولا حاسة مميزة لإدراكه. . و«ثالثا» وجود المادة التي تتكيف باللون والرائحة والصوت ويبلغ بها التركيب مبلغ التميز بالحاسة التي تناسبها و«رابعا» وجود الحياة وتبدأ بالاستجابة الحسية التي تشبه في ظاهرها استجابة بعض المواد - غير العضوية - لبعض المؤثرات، و«خامسا» وجود الحياة العاقلة الواعية، و«سادسا» وجود الإله الذي 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 شيئاً واحداً متشابهاً متكرراً على النحو الذى تخيله معظم الفلاسفة والعلماء، ويست عناصرها فتاتا متماثلا يتأتى عزل كل فتاة منه كأنها جزء لا فرق بينه وبين سائر الأجزاء، ولكنه مجموعة من التراكيب التى تتماسك كل تركيبية منها كما تتماسك بنية الأحياء، ولا انعزال بينها وبين ما حولها بل هى متأثرة به مؤثرة فيه، وكل جزء فى التركيبية 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 الانبثاقين، وعلى رأس هؤلاء الفلاسفة هوبتهيد (١٨٦١) الفيلسوف الرياضى الواقعى

الذى يعرف مذهبه بمذهب الكيان العضوى Organism لأنه يقول بأن الكون كله «كيان عضوى» كالبنية الحية فى تركيب أجزائه، وأن كل ما فيه من كيانات عضوية لها طبيعة الأجسام الحية فى تجمع الأعضاء وتساند الوظائف العضوية، فمذهبه من ثم أولى المذاهب أن يذكر مع مذاهب «البنية الحية» وإن لم يؤسس مذهبه على فكرة الانبثاق.

وعند هويتهيد 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 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.

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

وفيما 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. فلك 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.

وعند هويتهيد أن الحادثة التى تبدو لا شيئاً من الأشياء هى بنية عضوية كاملة التركيب. فالذرة نفسها بنية عضوية لأنها تختل وتفقد مشخصاتها أو «شخصيتها» إذا اختلف تركيبها، كما تختل بنية الحيوان إذا اختلف فيها تماسك الأعضاء.

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

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

فليس الكل مجموع أجزائه فى كيمياء الحياة. ذلك فى الحساب صحيح. أما فى كيمياء الحياة فكلما اختلفت الأجزاء وتكاملت بها تركيبة جديدة ظهرت فيها زيادة على تلك الأجزاء لم تكن ملحوظة فيها 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 تجدد الحادثة بعد التوفيق بينها وبين الكليات الممكنة، فإذا اتفق الحادث الواقع و«الكلى» الممكن فتلك طريق المستقبل التى لا يعدوها.

ولولا «الكليات» الممكنة لكانت الحادثة الجديدة تكرارا للحادثة السابقة 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 حقيقة بغيره. فتلك الكليات الممكنة ما الذى يقرر الخيرة 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
تركيبة كاملة إلى تركيبة أكمل 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 تأتيه دواعى الإرادة أحيانا 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 المقيدة وفى العجز عن التوفيق بين وجود الإله
القادر على كل شىء ووجود الشر والألم فى العالم، وتفارقها فى تعليل
المشكلة والتماس المخرج منها .

وأجهر المذاهب الأمريكية وأجمعها لوجهات النظر المختلفة عندهم
ثلاثة، وهى :

مذهب وليام جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠) ومذهب جوسيا 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 . 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 الاس . وقياسا على ذلك
يحق لنا أن نؤمن بالله فى المسائل التى لا تثبت بالتجربة 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 التي 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 الذي 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 في مقدمة خطابه: إنه لو كان يتحدث في العقائد إلى جماعة من عامة الجند لنصح لهم بالتشجع 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 تبعة 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 تكن عنده أن يورث في الوجود أكثر من إله واحد، أو أن يكون قصارى الإله الواحد أنه أكبر من الإنسان وأقدر على معونته من سائر الموجودات.

ومسألة 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 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؟

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 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 وعظمته 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 .

وتكلمة الثلاثة بجميع معانى التكلمة - 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 تكلمة لفيلسوفين بمعنى آخر يتعلق بالجنس الذى ينتمى إليه. فوليام جيمس أعرق فى الأمريكية ورويس بريطانى حديث العهد بالقارة. أما سانتيانا فهو أسبانى ولد فى مدريد وعاش فى جزر الفلبين 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 مرء... لأن فلسفته لا تتطلب ملكة واحدة غير موفورة لجمهرة الشعب وأوساط القراء.

فالחס 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 نمجد الغريزة ولا يناقضها، فهذه العقائد الغريزية - ويسمىها أحيانا بالأساطير - هى أخيلة شعرية جميلة نتقبلها كما نتقبل الشعر المعجب والصورة المنمقة، ومن ضيق الصدر أن نتعصب عليها أو نلح فى تنفيذها. 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 وأمل 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 يمثلنا 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 بيرهان ولا يقبلها باعتماد، ولا يقبلها بتخمين.

ونحن لا نزعم أننا نحيط بحكمة الله فيما يلقاه الأحياء من العذاب والبلاء، وفيما يقع منهم أو يقع عليهم من الإيذاء. ولكننا نبحت 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 شيء 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 يشتهى.

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

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

ومع اقتراب هذه الصورة من المعقول لم تترك للعقل البشرى يتلعا 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 يسمح للأب فى دخيلة قلبه أن يتسم 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 يتسم لتلك القسوة المزعومة كما ابتسم أبوه وهو داعم العينين.

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

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

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

ونحن ننظر إلى حيز واحد من التحفة الفنية الخالدة فلا نرى فيها إلا بقعة تقبح في النظر أو قطعة من الحجر والطين، ولا نقيس التحفة الفنية مع ذلك على البقعة الشائثة في الحيز المحدود. ولو طال أجل هذا النوع الإنساني أضعاف مطاله لما كان في تلك البقعة الشائثة غير ذرة هباء، لأنه بقعة ضئيلة في صورة تتناول الدهور التي لا نحصيها والمكان الذي لا نستقصيه. فمن أين لنا أن نقيس جمال الصورة الأبدية على بقعة الحاضر كما تمثلناه؟ وكيف نحصر الآزال والآباد في لمحة من حاضر عابر؟ وكيف نستوعب بالحواس ما تضيق به الحواس بل تضيق به العقول؟

وحال الفلسفة الغرنسية الحديثة كحال زميلتها الفلسفة البريطانية والفلسفة الأمريكية. مع فارق في المعنى دون الاتجاه.

فأكبر الفلاسفة المحدثين في فرنسا هو هنري برجسون صاحب مذهب التطور الخالق، ولعله قد سبق الفلاسفة البريطان والأمريكان إلى التنويه بشأن التطور في الحكمة الإلهية، ولكنه يخالفهم في رأيين جوهرين: وهما التفرقة بين الزمان والمكان، والتفرقة بين المادة والروح.

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

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، وأمكان 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 إنسانا يتصرف تصرف الآلة المادية. . لأنه تصرف لا يحسن بالحياة، ونحن لا نضحك من مادة ولا من حشرة مسلووبة الحرية، ولكننا نضحك من «ذى روح» يتصرف تصرف الجماد.

والعقل الإنسانى أعرف بالحقائق المكانية، ولكنه لا ينفذ إلى بواطن الحركة «الزمانية» في 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 تتهياً لتوجيهات العقل بعد استعداد طويل.

واعتمادا على تعليق الحياة بعنصر الزمان يسط الفيلسوف أوسع الآمال على مستقبل الحياة فى الزمان الباقي إلى أبد الأبد. فقد تعلقوا الحياة حتى تغلب على الموت، وقد يسمو العقل حتى يحطم قيود المكان أو قيود المادة التى هى عنده ألتصق 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 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 الأزال.

أهى تزداد وتتنصر؟ أم أن المادة تنقص وتنهزم؟ إن المعسكرين والسلاحين والجيشين والقيادتين كلها قائمة من عهد ليس له ابتداء. فلم التطور؟ ولم التغيير في الزمن؟ وما هى العقبى 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 فى 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 التى تعنى بما وراء الطبيعة، ولكنها فى النصف الأخير من القرن التاسع عشر لم تخرج فى هذا المجال مذهباً جديداً يضارع مذاهب الفلاسفة الجرمان المتقدمين من ذلك الجيل، وازداد فلاسفتها بعداً عن هذا المجال فى الزمن الأخير فكان أشهر المذاهب التى شرحوها كالتأهريية Phenomenology أو الوجودية Existentialism منصرفة إلى وضع المقاييس لتسمحيص الحقائق

والتفرقة بين نطاق العلم ونطاق الفلسفة ونطاق التجارب النفسية، وربما اتفق للمذهب الواحد داعية من الملحددين 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 التي ردها 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 الكتلركة 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 أن يتخيل بلا حدود . لأن فكرة القوة التى لا حدود لها تناقض فكرة القوة ذاتها فى الصميم . ومن هنا تعدم الدنيا وسائل التجديد الأبدية، وتكرر فيها الكائنات ولا يزالون متكررين بغيز 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 والأناية 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 الوعي ومنزهة عن الذات. وليس بالمستغرب في 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 وبعلزوب عند اليهود، والله وإبليس عند المسلمين، أو ثنائية الخير المطلق والشر المطلق بالإيجاز. ولتلاحظ فوق هذا كيف ييهت هذان الضدان معا فى إحساس الغرب بالوجود. وعلى قدر ما تتراءى الإرادة فى الصراع القوطى على السيادة بين الذهن والعزيمة لتقرير مركز للوحدانية الروحية - تضحل 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 وتفتنى 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 يتحى 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 المحدثين أخذون على المتدينين أنهم يدخلون المشابهة الآدمية فى فهم الحقائق المجردة فينسبون إلى الله صفات وأعمالا 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 المشابهة 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 شئ بين الأرض والسماء! وهى الله أو هى القوة المسيطرة على

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

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

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

وبين العدوتين مع ذلك برزخ التقاء تماثل فيه مذاهب الفريقين. فإن النزعة الغالبة في الدراسات النفسية بين الألمان والإنجليز هي نزعة القل «بالتركيب» أو بالتركيبية الكاملة التي تتقدم في الاعتبار على الأجزاء والمفردات.

ومدرسة الجستالت 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 تتلقى المحسوسات، وأن علم الإنسان بالكون لا يأتي من جمع المفردات بل من وعى المركبات.. . وما من مركب في قولهم إلا وهو مجموعة من مركبات أخرى يقسمونها إلى خمسة أقسام تختلف في الدقة والإحكام.

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

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 «الشيء» جملة واحدة لما اهتمت إلى هذا الابتكار. فليست العقدة فى كمين إدراكها حركة يد تلامس خيطا ولا تعدو هذه الحركة، ولكنها شئ 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.

فالأليون - وعلى رأسهم العالمان الروسيان بافلوف وبخترو Bechterow يروون 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 المجرى مكان عند هذه المدرسة سواء فى الإنسان أو فى الطبيعة أو فيما وراءها.

والقصديون وعلى رأسهم وليم مكدوجال الأمريكى McDougall يثبتون العقل المجرى 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 ينفي أن الدماغ آلة العقل التي يعمل بها في الجسد، ولم يثبت العلم قط أنه مصدر العقل دون سواه.

فجماعة الشكل المركب أو جماعة «الجستالت» وسط بين فريق الآليين وفريق القصديين، لأنهم يثبتون للعقل وجودا لا يتوقف على الإحساس، ويتشعبون 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 الآليين والماديين.

ولم تخل القارة الأوروبية من مذاهب أخرى غير هذه المذاهب ظهرت في البلاد المختلفة، ولا نحسبنا بحاجة في هذا السياق إلى تخصيص مذهب منها بالذكر غير مذهب واحد لا يدخل في الإنكار البحث ولا في التفسيرات الدينية البحتة، وهو مذهب «بنديتو كروشى» الإيطالي الذي يلقب بهيجل الحديث، لأنه يدين بالفكرة مثله ويخالفه في شرح أطوارها لتي تتجلى بها في العالم.

وخلاصة مذهب كروشى - فيما نحن بصده - أن الفكر هو الوجود المحقق الذي لا شك فيه، وأن الفكر الأبدي يتجلى في حلقات متوالية ينسخ بعضها بعضا وتتجه جميعا إلى مجاهدة الشر والغلبة عليه، وأن هذه الأضداد

المتناسخة بعضها ضد لبعض، ولكنها ليست بضد «للوحدة» الكاملة التي تنطوي فيها جميع الأضداد، وأن الأديان طور من أطوار الفكر ولكنها خطوة ترقية من خطوات الأساطير الأولى في تقدم الإنسانية إلى الفكر الصحيح، ولا محل للأديان في رأيه بعد ارتقاء الفلسفة وتجردها من بقايا الأساطير. قال في الفصل الأخير من كتابه أدب الحياة أو مسالك الحياة: «إن العصر الذي نعيش فيه يتهم بهدم الديانات التي أصابت فيها الحياة الإنسانية منطقتها وآداب سلوكها ومواطن استقرارها وأمانها. إلا أنها تهمة لا ثبات لها. لأن عصرنا بهذا الذي صنعه قد صنع شيئاً لا قبل له باجتنابه. إذ لم يكن بد من تساقط بعض الجوانب القيمة من البنية القديمة في خلال تعرية الديانات من جلايب الأساطير. وفي هذه الجوانب أفكار نفيسة وفضائل لا يسهل تقويمها مما كان متصلاً بالقضايا الأسطورية. ولكن عصرنا قد بادر إلى استخلاص هذه الأفكار والفضائل ووضعها في المكان اللائق بها بعد صقلها وتنظيفها وإثباتها في أركان صرح جديد هو أرسخ وأنبل وأوسع وأقوى من صرحها المهدوم. وإنه لفخر عظيم لجيلنا هذا أن يفلح في 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 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 أن 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 فاقولون شيئاً مفهوماً حين يتخيلون أن الفكر يزداد أو يترقى من مغالبة «وجود» غير صحيح.

و«ثانيا» أن الأبدية أو «اللانهاية» ليست مجموعة الحلقات المحدودة، لأن مجموع المحدود محدود. وليس امتداد فترة من الفترات بجاعلها في النهاية أو البداية شيئا بلا انتهاء ولا ابتداء. وإنما الأبد فوق «المحدودات» وليس بمجموعة المحدودات بالغة ما بلغت من التعدد والاستطالة والاتساع، وما كان الأبد شيئا يسبق هذه المسافة من الزمان أو يلحق بتلك المسافة من الزمان. ولكنه شيء يحتوى الزمان والزمان لا يحتويه، أو شيء لا يعد الزمان قطعة منه لأننا إذا أخرجنا هذه القطعة من حسابه لم يخرج منه شيء ولم يكن في 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 فهي 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 في سلسلة واحدة، لأن الأسطورة لا تزال باقية في تعبيرات الشعر والفنون وفي كل تشبيه يراه الخيال في اليقظة أو في 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 تنفيذ بعض العقائد دليلا على أنها عقيدة من عنصرها. بل هي دليل على أنها تفسح المكان لعقيدة أخرى لا نبطلها الفلسفة ولا يكون بينها وبين الفلسفة علاقة النقيض بالنقيض.

وفحوى ذلك كله بكلمة موجزة أن الفلسفة والديانة ليستا بالنقيضين
ولكنهما ليستا بشيء واحد. فقد يوجد الشيطان المنفصلان ولا يتناقضان.

على أننا نحاول أن نستخلص من هذه المذاهب جميعا زبدتها التي
تستمد من كل واحد منها... فيبدو لنا أنها تفضى بنا إلى نتيجتين
واضحتين:

فالتيجة 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 يصرفه ويملك مقاديره فلا معنى للتطور فيه.
