



# لَعْلَمِ الدِّينِ فِي الْفَلَسِيفَةِ الْمَعَاصِرَةِ

تأليف : إميل بو ترو  
ترجمة : الدكتور أحمد فؤاد الأهواني



الهيئة المصرية العامة للكتاب

١٩٧٣



## مقدمة

الدين روح الأمة ، وسبب من أسباب وحدتها ، وعلة فى اتخاذها وجهة تشكيلها وتطبيع سلوك أفرادها على هيئة خاصة بحسب الدين الذى يعتنقه هؤلاء الأفراد . ولست تجد أمة تخلو من دين ، حتى البدائيين الذين كانوا يعبدون الحجر والشجر والشمس والقمر . لأن الدين عبادة تقتضى عابدا ومعبودا ، وتستلزم أن يكون المعبود مقدسا . وقد مرت البشرية فى أدوار كثيرة فى تدينها حتى بلغت الأديان السماوية التوحيدية . كان الناس يعبدون مظاهر الطبيعة ، وكل ما يجلب لهم الخير أو ينزل بهم الضر ، فآلهوا البقر كما آلهوا البرق والرعد . ثم انتهى الأمر بالبشر الى تأليه كل قوة طبيعية ، ومن هنا نشأ تعدد الآلهة .

ثم أضفى الناس من خيالهم على هذه القوى التى آلهوها الخرافات ، وحكوا عنها الأساطير ، فكانت أقدم الديانات عند قدماء المصريين وعند اليونانيين خرافية - أو ميثولوجية - ولكن تقدم البشرية فى البحث والتأمل والتفكير أفضى الى أمرين : الأول الخروج من التعدد الى التوحيد ، كما حدث فى عصر أخناتون ، والثانى تجريد الآلهة من مظهرها المادى المتشخص فى الميثولوجيا ، واعتبار الآلهة الواحد هو القوة العليا والكمال المطلق ، ليس كمنله شئ .

والديانات السماوية الكبرى تشترك فى اعتقادات تعمها ، هى الاعتراف بوجود الله ، وأنه خلق العالم بعد أن لم يكن ، وأنه بعث الأنبياء والرسل لهداية البشر ، وأن الناس سيبعثون فى اليوم الآخر ، يوم الحساب .

والايمان بوجود الله على رأس هذه المعتقدات التى لا ينفك الانسان يبحث فيها بحكم أنه كائن مفكر ، دائم التساؤل عن علة الأشياء وأصلها .

فهو يفكر فى شئون الدنيا ، ويبحث عن اسرار البيئة التى يعيش فيها ، ويحاول استغلالها ، والتغلب على المصاعب التى تصادفه . فزرع الأرض ، وشق القنوات والترع ، وأقام الجسور والخزانات ، واستخرج المعادن من باطن الأرض ، وعلى الجملة سخر الطبيعة لخدمته بغية حياة أفضل . واتبع فى هذا السبيل التجربة ، وسار فى الطريق المسمى بالعلم . وقد تقدم العالم خطوات واسعة الى الأمام ، وبخاصة منذ القرن الثامن عشر الى أن اهتدى الانسان الى معرفة سر المادة وتركيبها، وانتقل من عصر البخار، الى عصر الكهرباء، الى عصر الذرة .

وإزاء هذا التقدم العظيم للعلم ، وما يعتمد عليه من منهج يقوم على المشاهدة والتجربة والاحصاء ، أصبح من حق الانسان أن يتساءل لم لا تطبق المناهج العلمية على الدين ، وبخاصة بعد تطبيقها على ظواهر انسانية أخرى مثل النفس الفردية والنفس الاجتماعية ، ونشأ عن ذلك علمان جديدان هما علم النفس وعلم الاجتماع .

فهل حقاً يمكن أن يخضع الدين للمناهج العلمية .

وإذا طبقنا المناهج العلمية على الدين هل يزيد ايماننا بالدين أو تنزعز قواعده وتهدم أسسه التى يقوم عليها ، باعتبار أن أساس الدين هو الوحي ، أو هذه الصلة بين الله والانسان .

أما فى القرن التاسع عشر ، فقد سار العلم فى طريق معاد للدين ، وانتشرت فى أوروبا موجة شديدة من الالحاد باسم العلم . ذلك أن العلم كان ينادى بالحتمية التى تعنى أنه اذا توافرت الشروط والأسباب تحتم وقوع النتائج . وبناء على ذلك يكتفى العالم بنفسه ، ولا حاجة به الى علة أخرى خلاف وجود المادة وحركتها وتطورها وسيرها فى طريقها المحتوم .

ولكن العلم منذ صدر القرن العشرين بدأ يرى أن الحتمية غير ضرورية ، وأن القانون الذى يحكم العالم هو قانون الاحتمالات ، وبذلك انفسح المجال للقول بقوة عليا تسيّر العالم خارج نفسه .

ولذلك نرى فى الوقت الحاضر موجة من التدين تعم أرجاء العالم ، باسم العلم ذاته . وقد ترجم فى مصر الى اللغة العربية كثير من الكتب الحديثة التى تحت على الايمان عن طريق العلم ، مثل كتاب « العلم يدعو الى الايمان » وكتاب « الله يتجلى فى عصر العلم » ، وغير ذلك . وراجت هذه الكتب رواجاً عظيماً ، وطبعت أكثر من مرة ، مما يدل على تعطش قراء العربية الى مثل هذا النوع من الدراسات . ولا غرابة فى ذلك ، فنحن نعيش فى عصر العلم الذى تغلغل فى جميع شئون الحياة ، وأصبح تفكيرنا فى الأغلب الأعم تفكيراً علمياً ، ومن العسير أن يجرد المرء نفسه من هذا الضرب .

والكتاب الذى نقدمه يعالج الموضوع من زاوية أخرى ، هى تلك الزاوية التى تجيب عن الأسئلة التى أثارناها من قبل . وصاحب الكتاب فيلسوف فرنسى عاش معظم حياته فى أواخر القرن التاسع عشر ، وتوفى بعد الحرب العالمية الأولى . وهو يرد الدين الى عناصره ، كما يحلل العلم ويبين أصوله التى يعتمد عليها ، ويحاول أن يبين الصلة بين دائرة الدين ودائرة العلم ، وهل يمكن أن ينتهيا الى وفاق أو الى خصام . والاستاذ بوترو على الرغم من أنه كان معاصراً لموجة الحساد ، الا أنه يدافع عن الدين ، وكأنه كان يبشر بما انتهى اليه العلم من تقارب شديد من الدين فى الوقت الحاضر .

حقاً انه ينظر الى الدين السائد فى أوربا وأمريكا ، ويعرض مذاهب الفلاسفة الذين بحثوا فى أمر الدين مثل هربرت سبنسر ووليم جيمس ، ولذلك تعد نظراته قاصرة على المسيحية ، فلم يتعرض بتاتا للاسلام ، ولا للبوذية مع أنهما من أوسع الديانات انتشاراً . ولكن للمؤلف عذره ، فهو يجهل الاسلام ، ولم يكن يستطيع أن يتحدث عنه .

ثم انه لم يظهر من علماء الشرق وفلاسفتهم من خاض فى أمر الصلة بين الدين الاسلامى والعلم الحديث ، ولا حدثت فى الشرق الاسلامى محاولات لتطبيق المناهج العلمية على الحياة الدينية ، كما حدثت فى الغرب .

ولا نزاع أن النهضة العلمية الحديثة فى الشرق العربى حين تستكمل أسبابها ، وتقوى دعائمها ، ويفرغ الشرق من نقل علوم الغرب الى العربية لتصبح جزءاً من حضارتهم كما كان الحال فى القرن الرابع الهجرى ، سينتهى بها الأمر الى البحث فى الدين طبقاً لمناهج العلم ، أو على أقل

تقدير- بحث ما بين العلم والدين من صلة ، وبينان اما افتراقهما او اتفاقهما ، واذا نحن رجعنا الى تاريخ الماضي رأينا أن نقل الفلسفة اليونانية هذا النقل الذى بدأ فى صدر الدولة العباسية واستمر زهاء قرن من الزمان ، أفضى الى صراع شديد بين الدين والفلسفة ، فتعايشنا حيناً وتنازعا حيناً آخر، الى أن انتهى الأمر بانتصار الدين على الفلسفة وتكفير المشتغلين بها، يدل على ذلك ما أثاره الغزالي فى كتابه «تهافت الفلاسفة» وكفر ابن سينا لأموه منها القول بقدم العالم ، وانكار علم الله بالجزئيات ، وعدم حشر الأجساد . والف ابن رشد فيلسوف قرطبة كتابه «تهافت التهافت» يدفع عن الفلاسفة تهمة الالحاد .

كان النزاع قائماً منذ الف عام بين الدين والفلسفة لأن العلم لم يكن قد استقل عن شجرتها ، اذ كانت الفلسفة تشمل جميع العلوم . ولكن بعد استقلال العلوم منذ القرن السابع عشر حتى اليوم ، وبعد أن قصت أجنحة الفلسفة فلم يكده يبقى لها ميدان خاص بها ، وتربعت العلوم على عرشها ، فلا غرابة أن يدخل الدين فى صراع مع العلم ، كما دخل من قبل فى صراع مع الفلسفة .

وكما واجه العرب بشجاعة أصول الفلسفة ومذاهبها لكى يتسنى لهم الدفاع عن الدين وعقائده وتثبيت دعائمه ، مما نجده فى كتب المقالات كالممل والنحل للشهرستاني أو ابن حزم وغيرهما ، ومما نجده فى كتب حجة الاسلام الغزالي وبخاصة تهافت الفلاسفة ، ينبغى على العرب فى الوقت الحاضر أن يواجهوا أصول العلم ومناهجه ونتائجه بشجاعة واستنارة .

وقد حدثت محاولات من هذا القبيل فى خلال هذا القرن . فهذا طنطاوى جوهرى مثلاً يفسر القرآن تفسيراً علمياً، كما فسر الفخر الرازى تفسيراً فلسفياً . وقد استفاد الاستاذ الامام محمد عبده من علم الاجتماع ، وتأثر خاصة بالفيلسوف سبنسر فى نظره الى الدين ، وطبقها على الاسلام ، ووجد أنها مستقيمة مع مبادئه .

غير أن جميع المحاولات التى حدثت حتى الآن لا تعدو أن تكون نظرات جزئية غير شاملة . ونحن نخشى أن تقدم شبابنا فى اصطناع العلوم الحديثة ، دون أن يوازيه تقدم مماثل فى المباحث الدينية من الناحية العلمية ، قد يفضى الى الشك فى المعتقدات الدينية الأساسية .

وليس فى البحث عيب ولا خطر . بل المعيب حقا عدم البحث ، والخطر على الدين هو عدم النظر . وقد أمرنا الله فى كتابه بالنظر والتأمل والتفكر والاعتبار ، وحث فى أكثر من آية على تأمل الكائنات الطبيعية ومعرفة أسرارها حتى نهتدى من النظر الى المخلوقات الى معرفة الخالق .



# مقدمة

## الدين والعلم من اليونان القديمة الى العصر الحاضر

الفصل الاول : الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

الفصل الثانى : العصر الوسيط : المسيحية ، المدرسيون ، المنصوفة

الفصل الثالث : العلم والدين منذ عصر النهضة : النهضة ، العصر الحديث : المذهب العقلى ، الرومانسية ، انفصال العلم عن الدين بسد منيح .

قبل أن نشرع فى بحث العلاقات بين العلم والدين كما تتجلى فى المجتمع الحاضر ، يجدر بنا أن نلقى نظرة سريعة على تاريخ هذه العلاقات فى الحضارات التى تعد حضارتنا وارثة لها .

### الفصل الأول

#### الدين والفلسفة عند قدماء اليونان

لم يكن الدين عند قدماء اليونان فى صراع مع العلم بالمعنى الذى نقصده من العلم اليوم ، أى مجموعة المعارف الوضعية التى حصلها الانسان ، بل كان فى نزاع مع الفلسفة وهى التأويل العقلى للعالم والحياة، او لمعتقدات الناس الموروثة .

ولقد نشأت الفلسفة فى بعض وجوها من الدين نفسه .

ولم تقم على خدمة الدين فى اليونان هيئة « منظمة » من رجال الكهنوت . مما ترتب عليه أن الدين لم يظهر فى ثوب من العقائد الثابتة الواجبة ، ولم يفرض الاطقوسا أى أفعالا ظاهرة تشغل جزءا من حياة المواطن . وكان الدين الى جانب ذلك حافلا بالأساطير والخرافات التى تثير الخيال ، وتهذب العقل ، وتدعو الى التأمل . ولكن ما مصدر هذه الخرافات ؟

يعتقد بعض الباحثين أنها من غير شك وحى أسدل عليه سستار النسيان . غير أنها كانت مختلطة ، متقلبة ، متباينة ، وفى أغلب الأحيان متناقضة ، صيبانية ، منكرة ، وغير معقولة ، بحيث لم يكن بد من أن يرى فيها صنعة الانسان الى جانب الوحي الالهى . ومن العبث أن ترد نشأة العقائد الأولية والطارئة الى الخرافات . هذا الى أن اليونانى لما كان فى جوهره فنانا ، فقد كان يلهو بموضوعات فنونه حتى حين كان يتحدث عن الآلهة ، بل انه ليزدري المعنى الخاص لهذه الأقاصيص التى يرويها . ومن جهة أخرى فهذه الآلهة التى علمت - فيما يروى - الأقدمين أصول الأساطير المتوارثة ، كانت هى نفسها فانية محدودة ، ولا تعرف من الأساطير أكثر مما يعلم الانسان . وعندئذ أخذت الفلسفة تنمو فى جو من الحرية فى قلب الميثولوجيا الشعبية نفسها ، ولمصلحة هذه الميثولوجيا .

بدأت الفلسفة بطبيعة الحال بانكار حاضنتها ومحاربتها . وفى ذلك نقول زينوفان : « البشر هم الذين خلقوا الآلهة لانهم يلتمسون فيها صورتهم الحققة وعواطفهم ولغتهم . ولو عرف البقر التصوير لخلق على آلهته هيئة البقر . ولقد نسب هوميروس وهزيود الى الآلهة كل ما هو مخجل أثيم فى البشر » . ويصرح انكساجوراس بأن النجوم ليست آلهة ، ولكنها أجرام ملتهبة من طبيعة الحجارة الأرضية ذاتها . ويسخر بعض السوفسطائيين من الآلهة نفسها ، وفى ذلك بقول بروتاجوراس : « ليس لى أن أبحث عن الآلهة أموجودة هى أم غير موجودة ، يمنعنى عن ذلك أمور كثيرة أهمها غموض الموضوع وقصر العمر » .

وهكذا نمت الفلسفة ساخرة ، متعالية ، أو غير حافلة بالمعتقدات ائدينية ، واستقلت فى الأخلاق ، وتحررت حتى فى السياسة . وإذا كان بعض الفلاسفة قد أودى من أجل ذلك فلم يكن ذلك الا لتفاصيل يلوح أنها كانت تعارض الدين الشعبى .

ولم يكن نمو الفلسفة شيئاً آخر غير نمو الذكاء والعقل فى الإنسان ، وشغف المفكرون أعظم الشغف بهذا العقل حتى تطلعوا الى اتخاذه مبدأ الإنسان ومبدأ الكون .

وأصبحت مهمة العقل منذ ذلك الوقت أن يثبت لنفسه حقيقة وقوته بازاء الضرورة العمياء ، والتغير العام ، والصدفة العشواء مما كان يبدو أنه القانون الوحيد للعالم .

واستمد العقل الالهام فى هذا الصنيع من النظر الى الفن ، الذى نشهد فيه صراع فكر الفنان مع مادة غير متجانسة ، ولكن بدونها لا يمكن أن يتحقق فكره . هذه المادة لها صورتها ، وقوانينها ، واستعداداتها الخاصة بها ، وهى لا تبالى بالفكرة التى نريد أن ندفعها للتعبير عنها ، بل تتمرد عليها . ومع ذلك فان الفنان يسيطر على المادة ، حتى لقد يدللها ويجعلها تبدو طبيعة مشرقة فى صورتها المستفادة . ولقد يخيل لنا الآن أن الرخام كان يصبو الى اتخاذ هيئة « بالاس » أو « أبوللون » ، وأن الفنان لم يفعل أكثر من افساح الطريق حراً أمام قوى تلك المادة .

أليس العقل بازاء الضرورة فى موقف شبيه بذلك ؟ لا يرى أفلاطون ولا أرسطو أن الضرورة ، أى المادة الخام ، منافرة فى أساسها للعقل والقياس . اذ كلما كشفنا عن طبيعة المادة وطبيعة العقل تبين لنا أنهما يتقاربان ، ويدعو أحدهما الآخر ، ويتحدان . وقد برهن أرسطو على أن المادة مهما تبلغ فى ظاهرها من عدم التعيين فانها لا تعزى عن صورة ، وأن المادة فى جوهرها ليست الا الصورة بالقوة . فالعقل أذن موجود ، وهو مع وجوده فعال ، اذ بدونه لا موجود يوجد على الهبة التى هو عليها بل يرتد الى العماء . اننا نئن من قسوة القدر ، ومن مصائب الحياة ومظالمها ، وهذا حق . ولكن الفوضى ليست جانباً واحداً من جوانب الأشياء ، وكل من ينظر فيها بعين العقل يرى فيها العقل .

لقد بذل فلاسفة اليونان جهدهم فى رفع شأن العقل وتقوية دعائمه ، واستخلصوا بذلك دوره الذى يلعبه فى الطبيعة . وكلما سموا به ظهر وكأنه جدير حقاً بهذه الصفة الالهية التى خلعها عليه دين العامة اتفاقاً ، وذلك بالقياس الى الموجودات التى تشارك فى المادة والعدم . وقد كان أرسطو يقول : ان الطبيعة بأسرها متعلقة بالعقل ولكنها عاجزة عن بلوغ ميرتبته ، وحين أثبت وجود الفكر فى ذاته ، ذلك العقل الكامل

سماه الاله . فاذا كان العقل فد ولى ظهر الديانة المتوارثة فذلك لكى  
يؤسس على العلم بالطبيعة ذاتها دينا أقوم وأصح .

ومع ذلك ليس الاله الذى هو العقل تجريدا أو استدلالا ، انه  
رئيس الطبيعة ، انه الملك الذى بحكم جميع الأشياء ، وهو جدير حقا  
باسم « زيوس » . وفى ذلك يقول كلياتس الحكيم الرواقى مخاطبا  
زيوس : « كل هذا الكون الذى يدور فى السماء يتحرك بنفسه حيثما  
تحركه . وان يدك التى تقبض بها على الصواعق تخضع كل شىء - كبيرا  
كان أو صغيرا - للعقل العام ، ولا يتم شىء فى أى مكان بدونك ، اللهم  
الا ما يفعله الأشرار فى طيشهم وانت الذى نجعل العدد الفرد زوجا ،  
وتدخل الائتلاف على الأشياء المتنافرة ، ونحيل بنظرة منك البغض مودة .  
ايها الاله الذى تأمر الرعد من وراء السحاب أنفذ البشر من جهلهم  
المهلك ، وارفع الحجب التى تغشى نفوسهم . أبها الرب هبىء لهم قسطا  
من الفهم الذى تحكم به كل شىء بالعدل ، لنكرمك كما كرمتنا ، ولنمجد  
آباتك آتاء الليل وأطراف النهار بما فى طوق البشر الفانين ، لأن أعظم  
النعم ان يسبح البشر والآلهة تسبيحا أزليا بفضل القانون الكلى » .

هذا هو الدين الفلسفى . أفيكون خصما لا يمكن أن يتفق مع  
الدين الشعبى ؟ أنرى كل شىء فى نظره ليس الا وهما وفوضى وعماء  
مما يجده فى تلك الخرافات التى احتواها سجل الزمان واحتفظت بها  
الأيام « حقا ، لقد اله الشعب النجوم ، ولكن اليسب النجوم بما لها  
من حركات كاملة الانظام مظاهر مباشرة للقانون ، أى العقل أو الاله ؟  
ان الشعب ليعبد « جوبيتر » باعتبار أنه رب الآلهة والبشر . أفلاتضمن  
هذه العقيدة الشعور بالعلاقة التى تربط جميع أجزاء الكون فنجعل منه  
جسما واحدا يخضع لنفس مشتركة ؟ ان الدين يأمر باحترام القوانين ،  
والوفاء للواجب ، والرحمة بالأموات ، وهو بشد ضعف الانسان بما  
يقدمه من عون الآلهة . أليس الدين فى هذا الصنيع مؤولا للعقل ومعينا  
له ؟ ليس العقل ، وهو الاله الحق ، بعيدا عن متناول يد الانسان ،  
ولكنه يشارك فيه ، وعندئذ يتسنى للأدبان أن تصبح انسانية وجدبرة  
بالاحترام على حد سواء . والفلسفة هى التى تختص بكشف العلاقة  
الباطنة بين العقائد الموروثة والعقل الكلى ، وعليها أن تحتفظ من هذه  
العقائد بكل ما تفيض به نفوس الفلاسفة .

وهكذا وفقت الفلسفة شيئا فشئاً بين نفسها وبين الدين . ولقد

سلم افلاطون وأرسطو بالاعتقادات الموروثة في الوهبة السماء والأجرام السماوية ، والتمسا بوجه عام في الخرافات اثرا أو بداية للفكر الفلسفى .

حتى اذا جاء الروافيون وأصبح العقل بمعنى من معانى وحده الوجود أسمى جزء من النفس ، ومبدأ جميع الأشياء وغايتها ، فلا جرم أن يكون موجودا بالضرورة بشكل ما فى معتقدات الناس التلقائية العامة ، وفى كل ما يعلمهم أن يبعد بينهم وبين أفكارهم وعواطفهم الشخصيه . ولا شك أن الخرافات والأساطير والاحنقات الدينية باعتبار أنها نزل الآلهة الى مسنوى الانسان أو دونه لا تستحق الا الازدراء . على أن فى أعماق هذه الأقاصيص بعض الحقائق لمن يستطيع أن يدركها ، وأن سسخلص المجازات الرمزية من معانيها الحرفية . فزيوس صورة الآله الذى يربط جميع الأنسباء بوحده ، وحضوره فى كل شىء . أما الآلهة الثانوية فهى رموز القوى الآلهة كما تتجلى فى تعدد العناصر واختلافها ، وفيما تنسج الأرض ، وفى عظماء الرجال وذوى الفضل على الانسانيه ، وزيوس هو هو بعينه يصبح تارة هرمس ، وتارة دبونيسوس ، وتارة هرقل ، بحسب الوجه الذى ننظر منه الى ذاته . فهرقل قوته ، وهرمس حكمته الآلهة . وعبادة هرقل تدل على تقدير المجهود والعزم والحزم وازدراء النوانى والجرى وراء الشهوات . ومضى الروافيون فى هذا الطريق الى آخر الشوط حتى فاق خيالهم فى التأويلات الرمزية كل حد . ذلك أنهم أخذوا على عاتقهم انقاذ ما يمكن انقاذه من معتقدات الجمهور وأفعالهم ، مفدرين أنه اذا وجب أن يؤثر العقل لا فى الخاصة وحدهم بل فى جميع الناس ، فمن الجدير أن يتخذ العقل صورا مختلفة تناظر تباين الأفهام .

نم كانت الأفلاطونية الحديثة آخر مظهر كبير للفكر الفلسفى اليونانى ، فنظرت الى جوهر العقل ، وخيل اليها أنها تستطيع التعالى بمذهبها فى الواحد اللامتناهى فوق العقل نفسه . غير أنها كلما سمت بالالوهية عن الأنسباء ، وعن الحياة ، وعن الفكر نفسه ، رأت من الضرورى أن تضع سلما من الكائنات المتوسطة بين الصور العليا للموجودات والصور الدنيا . وهذه المتوسطات هى ميدان الديانة الشعبية ، وآلهتها القربية من ضعفنا تمد أيديها إلينا لترفعنا الى الآله الأعلى . وهكذا بسوغ افلوطين ، وبوجه خاص تلميذه فرغوريوس ، من وجهة نظر العقل جميع مبادئ الدين : من خرافات ، وتقاليده ، وعبادة

الصور ، وصلوات ، وقرابين ، وسحر . فهذه الأشياء كلها رموز متوسطة بين المحسوس والمفعول ، وهى حسنة ، تشارك فى الحقيقة بما نلعبه من دور ضرورى يوجه الانسان نحو الجوهر اللامادى الذى ليس كمثله شئ .

## الفصل الثانى

### العصر الوسيط

كان ذلك موقف الفلسفة اليونانية من الدين . ثم خلفها الفكر المسيحى فحطم اطار المعرفة والعمل الطبيعيين ، وهو الاطار الذى اندرجت فيه تلك الفلسفة . وتشبعت المسيحية بمحبة وقدرة لا نهاية لهما دفعتا اياها الى الوقوف موقف الحذر والشك من عبقرية اليونان البصيرة ، فلم نقف الفكرة الدينية عند حد العلة الاولى ، والمثل الكامل وحياة العالم ووحدته ، بل فرضت نفسها أولا أنها أسمى من الأشياء وخارجها ، بحكم ما تنطوى عليه من امتياز وسلطان مطلق . فאלله موجود لأنه القدرة ، عظيم غنى بنفسه لأنه الوجود . ومنذ ذلك الوقت لم يرتفع العقل بطريق الاستقراء عن آثار الكمالات التى قد نتلمسها فى هذا العالم الى علة تكاد تكون اكمل من هذه الكمالات . فإله المسيحية يتجلى بذاته بصرف النظر عن سائر موجودات هذا العالم ، لأنها ليست سوى نماذج لقدرته خلقها من العدم بمحض مشيئته . وهكذا سوف يمضى الدين فى الانتشار بكل حربة ، مسددا نظره الى الله وحده . وسيبقى هذا الدين ثابتا ما أمكن الى ذلك سبيلا ، على حين أن الدين القائم على تأمل الطبيعة والانسان سيظل دائما مختلطا بالتشبيه والدهرية .

وفى هذا المعنى يخاطب المسيح البشر بقوله : « ان أمورا كثيرة نقلقكم ، لكن أمرا واحدا فقط هو الضرورى » لوقا . ١٠/٤٢ . وايضا : « اطلبوا أولا ملكوت الله ، وكل ما سواه سيعطى لكم بالتبعية » متى ٦/٣٣

ويلوح أن العقل نفسه بدون أن يستعير من المادة شيئا سيمضى فى تحقيق ذاته فى هذا العالم مكونا له كيانا أعلى من الطبيعة .

الواقع لقد كان من واجب التفكير المسيحى أن يدخل فى حسابه ظروف العالم الذى يرغب فى غزوه ، بما فى هذا العالم من نظم وأخلاق

ومعتقدات وتقاليده . فكان من الواجب لكى يكون مفهوما أن يتحدث بلغة من يخاطبهم .

وقد انتقدت المسيحية بالفكر العقلى والعلمى منشحا برداء الفلسفة اليونانية . ووجدت فى هذا اللقاء من جهة مناسبة تجلو فيها لنفسها روحها الخاص بها ، فعملت على تنمية وتحديدده . فقدمت المسيحية الايمان بالوحى السماوى ، والاحساس العميق ببؤس الانسان وحرمانه ، والايمان بالله المحبة والرحمة الذى تجسد انسانا لخلاص البشر ، وذلك فى مقابل مذهب أساسه النور الطبيعى ، يتحد فيه الله مع القانون الكلى ، ويستجيب فيه العالم من تلقاء نفسه للائتلاف والعدل . ولكن من جهة أخرى حين أنكر كتاب الوثنية هذه الآراء لمخالفتها العقل ، قبل المسيحيون وجهة نظر خصومهم محتجين على ذلك الاتهام ، فاذا بنا نرى «أوريجين» (١) يرد على «كلسوس» Celsus ويتبين ما فى الايمان المسيحى من موافقة للعقل .

ومن هنا فتح باب الطريق الذى أفضى بعد ذلك الى ما سسمى بالمدرسة .

ولما كانت المسيحية قد تطلعت الى بسط نفوذها على الحياة الانسانية بأسرها ، فكان لا بد أن تشبع حاجات العقل كما تحقق مطالب الارادة والقلب . وكان العقل الى ذلك الوقت المثل الأعلى فى الوضوح والمنطق والتناسق مما كان يسمى بالفلسفة اليونانية . فالانتقال من الايمان الى العقل انما هو الاتصال مرة أخرى بتلك الفلسفة . ولما كان الحق لا يناقض الحق ، فالإله نفسه الكامل الصادق هو رب النور الطبيعى والوحى . فالفلسفة الحق والدين الحق ليسا اذن فى أساسهما الا شيئا واحدا بعينه .

ومع ذلك فقد كانت وجهة نظر أوريجين غاية فى الاقتضاب ، لأن مصادر الفلسفة والدين لما كانت متباينة فلكل منهما اتجاهه ، ومع أنه لا شك فى اتفاق الفلسفة والألهوت إلا أن لكل منهما ميدانه الخاص

---

(١) أوريجين ولد بالاسكندرية ١٨٥ م من أبوين مسيحيين وعلم بمدرسة الاسكندرية وعرف أفلوطين ، وذهب الى قيصرية من أعمال فلسطين حيث أسس مدرسة مسيحية ، ومن مؤلفاته « فى الرد على كلسوس » Celsus فكان كلسوس من عمال الدولة الرومانية هاجم اليهودية والمسيحية .

به . ميدان الفلسفة العلم بالمخلوقات والمعرفة بذلك الجانب من طبيعته الله الذى يمكن أن نستدل عليه من اعتبار المخلوقات . والى اللاهوت ترجع المعرفة بطبيعة الألوهية وحياتها الباطنة . وهكذا يتقاسم العقل والايمان ميدان الوجود كما ينقسم البابا والامبراطور الامبراطورية فى المجتمع . ولقد كانت تلك قسمة ضيزى . فالعقل والايمان يكونان نظاما اقطاعيا وسلما أرسطوطاليسيا فيه يحترم الأدنى الأعلى ، ويضمن الأعلى أمن الأدنى وحقوقه . والفلسفة تمهد الطريق للإيمان ، والنعمة الالهية لا تهدم قوى الطبيعة والعقل ، بل تحققهما الى أقصى حد .

وقد ترتب على هذا التوفيق بين الفلسفة واللاهوت ملازمة متبادلة بينهما .

فأثرت المسيحية أن تأخذ من الفلسفة اليونانية ما يفيدها فى تدعيم العقائد المسيحية ونموها ، مثل علم الوجود - الانطولوجيا - الذى كان يعد بوجه أخص مذهبا فى الدين الطبيعى . وبحثت المسيحية فى المنطق الأرسططاليسى ، وبوجه خاص منطق البرهان ونظرية التعقل ، ومن هذا الوجه خلعت على منطق أرسطو صفة صورية بحتة لم تكن موجودة فى فلسفته .

ومن جهة أخرى أخضع الدين لمنهج ملائم للفلسفة . ذلك أن الانجيل الذى ينطوى أساسا على الروح ، والمحبة ، واتحاد النفوس ، والحياة الباطنة ، وهى أمور تستعصى على الصياغة فى ألفاظ وعبارات ، أصبح يعجز فى تعاريف جامدة ويترتب فى سلسلة طويلة من الأقيسة ، ويتحول الى نظام مجرد ثابت من التصورات ، حتى يتلاءم مع شروط المدرسين فى التعقل .

وهكذا أرضت المسيحية فى العصر الوسيط مطالب العقل حين استعارت ثوب الفلسفة اليونانية . غير أن هذا الامتزاج العارض لم يكن ليدوم الى الأبد .

فقد ظهر فى ذلك العصر نفسه بعض المسيحيين يعيشون فى عزلة شديدة أو يسيرة، ويحوطهم الشك فى بعض الأحيان، يسمون بالمتصوفة لم ينفكوا عن المطالبة بحق الاتصال المباشر بالله متخطين المتوسطات الفلسفية بل الدينية لصالح الوجدان الشخصى . وعارض المتصوفة الجدل بالايمان والمحبة، وقدموا العمل فى مقابل النظر، ولم يستسيغوا الى جانب ذلك أن يتركز الدين بأسره فى العقل الخالص، وفيما هو بالقوة المحضة .

فذهبوا الى أن للنفس طريقين : الأول طريق الطهارة Via Purgativa الذى يظهر فيه الانسان نفسه من ادران الحياة الطبيعية، والثانى طريق الاشراق Via Illuminativa الذى نشارك فيه النفس فى الأنوار الالهية الفائضة عن ذاته ، فتتحقق النفس وتتجلى فى صورة جديدة هى خلق وتعبير مباشر للروح ذاتها . وكان إيكهارت Eckhart يقول بأن النفس لا تبطل أعمالها حين تبلغ المرتبة القدسية ، بل على العكس تبدأ مع بلوغ القداسة الفعل الحق المتميز بالحرية والخير على سواء ، ومحبة جميع المخلوقات والأعداء أنفسهم ، والعمل على السلام العام . فالأعمال ليس سبيلا الى القداسة وانما الأعمال اشراقة عنها .

وعلى حين كان المنصوفة يسيطون ظلهم فى غموض أحيانا ولكن فى حياة وقوة ، ويواجهون عبارات المدرسين الجامدة المجردة ، بالفكر المسيحى الحر فى الفلسفة المدرسية ينهد بضرب من العمل الباطنى تفكك العنصرين اللذين عملت على التوبيق بينهما وحاولت التوحيد بينهما فى انسجام . لقد كان غرض الذين وضعوا المقولات فى الفلسفة اليونانية ادراك الأشياء الموجودة فى هذا العالم بحيث تكون فى متناول الفهم . ولم يستطع الفكر المسيحى أن يندرج تحت لواء هذه المقولات ، ان لم يكن قد أنكرها . ومن جهة أخرى أحست الفلسفة فى عصر المدرسين بالظلم، اذ فرض عليها البرهنة على وجود الذات الالهية وامكان الخلق وخلود النفس والحرية المطلقة للنفس الانسانية . أكانت تستطيع - لو كانت سيدة نفسها - بلوغ هذه النتائج ؟ ومن ناحية أخرى هل وضع العقائد أولا ثم التزام تحليلها واستنباطها بعد ذلك مما يتفق مع شروط المعرفة الفلسفية ؟

### الفصل الثالث

#### العلم والدين منذ عصر النهضة

ترتب على الانحلال الباطنى للمدرسية ، وكذلك على ظروف خارجية، حركة مزدوجة تميز عصر النهضة .

فمن جهة نجد المسيحية المتصوفة التى تجعل جوهر الدين فى الحياة الباطنة ، وفى الصلة المباشرة بالله ، وفى العمل الشخصى المفضى الى النجاة والقداسة قد انفصلت بقوة عن الكنيسة التقليدية . ثم جاء ظرف « أضفى

على ما يعرف بحركة « الإصلاح الدينى » الدقة والتحديد الملموس الذى لولاه لبقى الإصلاح الدينى أملا روحيا ، شبيها بتلك الآمال التى ظهرت فى العصر الوسيط . ذلك أن الحاجة الى حياة دينية شخصية وهى أساس المسيحية المتصوفة قد امتزجت بعبادات العهد القديم الذى أعاد اليه المذهب الانسانى حجيته ونفائه . فكما وحدث الكانوليكية فى العصر الوسيط بين أرسطو ولاهوت الآباء ، وحسب لوبر كذلك بين اريزمس والوجدان الصوفى . وهكذا سارت فكرة المسيحية فى طريق جديد بعد أن تجدد شبابها .

ومن جهة أخرى قطعت الفلسفة الأوامر التى عمل المدرسيون على توثيقها بينها وبين الدين . فرفعت عن كاهلها بقوة متعادلة نير اللاهوت ونير أرسطو الذى سيطر على العصر الوسيط ، معتمدة تارة على أفلاطون ، وتارة أخرى على أرسطو الحقيقى ، وتارة نالته على الرواقية والأبيقورية أو ما شابه ذلك من مذاهب القدماء ، حتى اذا خلعت الفلسفة حكامها مضت فى طريق الاستقلال ، وأعلن أمثال نيقولا دى كوزا ، وبرونو ، وكامبانلا مذاهب جديدة .

ليس هذا كل شئ ؛ فقد برز فى ذلك العصر العلم الصحيح ، العلم الطبيعى الوضعى، يحدوه الأمل أن ينمو فى حرية . وأهم مظاهر التطلع الى الانتاج والابتكار واستخدام قوى الطبيعة . أما قبل ذلك فكانت الفكرة السائدة أن الشيطان هو الذى يتدخل فى مجرى المخلوقات التى يحكمها الله، ويجعلها الشيطان تنتج ما لا تستطيع انتاجه بذاتها ، وهكذا خلطوا بين أصحاب الكيمياء الذين اشتغلوا بصناعة الذهب وبين السحرة . أما منذ ذلك العصر فقد أصبح من العسير الوقوف فى وجه العلم الفعال لا العلم النظرى فقط ، وفى وجه الأيمان بإمكان سيطرة الانسان على الطبيعة .

ولم يستطع فاوست عن بلوغ الغاية صبرا ونفض عنه غبار علم المدرسيين العقيم فارتمى فى أحضان السحر . اذ ماذا تهم الوسائل ما دام المرء ينجح فى وضع يده على القوى الخفية التى تنتج الظواهر ثم يحركها وفق ارادته ؟ وفى ذلك بقول جوته على لسان فاوست :

« ومن أجل ذلك ارتميت فى أحضان السحر » .

وهكذا مهدت علوم السحر فى القرن السادس عشر للعلم الصحيح، وارتبطت فى أذهان مفكرى ذلك العصر مع مذهب وحدة الوجود الطبيعى

الذى كان يدعو الى تفسير طبيعى بحت للأشياء والى استخدام منهج التجربة .

\*\*\*

وخلف ذلك العصر بما فيه من خلط وتخمير عصر حديد على رأسه بكون وديكارت ، وهو عصر نظام وبريب واتزان . وبعد مذهب ديكارت العقلى أدق مطهر وأصدق للروح الذى ساد حينذاك .

فمن جهة وضع جاليليو نهائيا أسس العلم الطبيعى التجريبي الذى سبق أن تصوره بوضوح ليوناردو دافنشى . فقد أثبت جاليليو حول عام ١٦٠٤ باكتشاف قوانين البندول أنه من الممكن تفسير ظواهر الطبيعة بربط بعضها ببعض دون حاجة الى تدخل قوى خارجية عنها . فنكونت منذ ذلك الحين فكرة القانون الطبيعى . ولكن هذا العلم الذى لم يلجأ الا الى الرياضة والتجربة اعتبره كثير من المفكرين منافيا لفكرة المسيحية الفائقة على الطبيعة ، على الأخص بعد أن ربط «جاسندى» Gassendi بين العلم الحديث وبين المذهب الذرى القديم عند الأبيقوريين . واستخدم بعض المفكرين من ذوى الجذ والحماسة والعمق ، وكذلك بعض ادعياء العلم لتأييد المذهب الطبيعى ومذهب الالحاد .

ومن جهة أخرى تجلى الايمان الدينى بقوة جديدة مؤيدا بتجاربه ذاتها سواء عند البرتستانت أو عند الكاثوليك . فلم يعد الايمان الدينى لارتباطه بتقاليد ورسوم ظهرت على مر العصور يقنع بأن يكون مجرد عادة ذهنية على أى حالة من الحالات . لقد أصبح عقيدة القلب التى يدافع عنها ويشقى من أجلها .

كيف أصبح العلاقة — فى خفايا الضمائر بين هابن القوانين — وهما العلم والدين — اللتين قامتتا على دعائم متقابلة فى الظاهر ؟ أجاب ديكارت عن هذا السؤال بطريقة كانت تلوح خلال زمن طويل مقنعة لمطالب العقل الحديث .

يفرض ديكارت مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم . فميدان العلم الطبيعية ؛ وموضوعه استغلال القوى الطبيعية ؛ وأدواته الرياضة والتجربة ؛ ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة فى غاية البساطة ، ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى . فلا مضايقة بين العلم والدين ، ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نموها

الطبيعى والمشروع لا يجعلهما يلتقيان . ولقد مضى الزمن الذى كان الدين يفرض نتائجه على الفلسفة ، التى كان من واجبها أن تبرهن على تلك النتائج وتشرح أصولها ، كما كان الحال فى العصر الوسيط . فلكل من العلم والدين استقلاله الذاتى .

ولا يلزم عن ذلك أن العقل البترى ليس له إلا أن يقبلهما على أنهما نظامان من الحقائق كل منهما غريب عن صاحبه . فالعقل الفلسفى لا يستطيع أن يقف عند مجرد ثنائية خالصة . إذ الديكارتية على التحديد فلسفة الترابط ، وهى العلاقة التى تقوم بين أشياء مختلفة لا يرد أحدها الى الآخر من جهة نظر المنطق . ويرمى ديكارت بالمبدأ الذى اصطنعه وهو : « أنا أفكر اذن أنا موجود » الى وضع نوع من العلاقة لم يكن الجدول المدرسى يعرفه . ليس « أنا أفكر اذن أنا موجود » نتيجة فى قياس ، على العكس هذه القضية نفسها هى شرط وبرهان القياس الذى نريد منه انتاج هذه القضية . وحيث كانت الرابطة فى هذه القضية هى « اذن » فاننا نستطيع أن نترجم الضرورة التى نعبر عليها بقضية عامة مثل : « من يفكر موجود » مما يجعل تأليف قياس ينتهى بـ « أنا أفكر اذن أنا موجود » ممكنا . فالمعرفة الأولية والخصبة حقاً هى التى تربط بين حدين معينين يختلف أحدهما عن الآخر .

كيف نكشف عن مثل هذه العلاقة ؟ لاحظ ديكارت أن التجربة هى التى تقدم لنا بالضبط هذا الضرب من المعرفة . ذلك أن العقل يستنبط المعارف الضرورية الكلية من الروابط التجريبية التى تكون حادثة فى أول أمرها حين يؤول تجارب الحس بمعونة ضرب من التجربة أعلى من الحس يسميه ديكارت الحدس *intuition* وبمبدأ الرابطة الضرورية وأساسها موجود فى أنفسنا ، وليس هذا المبدأ إلا ما نسميه العقل . فالمذهب العقلى الذى يمثله ديكارت هو مذهب ينسب الى العقل ملكة خاصة تربط بين الأشياء ، وينسب اليه مضمونا وقوانين وقوى خاصة .

على هذا النحو أدرك ديكارت الروابط بين العلم والدين .

فكما رأى ديكارت فى العقل أساس الحكم الذى يربط بين « أنا موجود » و « أنا أفكر » ، خيل اليه كذلك أنه يجد فى ذلك العقل نفسه الصلة بين الانسان والله ، وبين الله والعالم ، مما ترتب عليه ذلك التوفيق الحاسم بين العلم والطبيعة والاعتقادات الدينية . ولقد وصل ديكارت الى

هذه النتيجة بتحليل مضمون العقل ، وبقياس ليس هو القياس المنطقي الشكلي بل بقياس رياضي تركيبي يبدأ من مضمون العقل نفسه .

ومن الواضح مع ذلك أن المقصود ههنا ليس الا مبادئ الدين الأساسية ، وهى الله وكماله وأزليته ، وافتقارنا اليه ، واعتمادنا عليه . أما فيما يختص بالأديان الوضعية ، فليست الفلسفة أهلا لمجاراتها . وعندما نفكر فى ضروب الفرق وأنواع الزندقة والانهمات والخلافات التى أفضى اليها اللاهوت المدرسى ، فليس لنا الا أن نأمل فى اختفائها التام . الحق أن السذج والجهال سينعمون بالجنة كما ينعم بها العلماء ، لأن اعتقاداتهم الساذجة أقوى حجة من لاهوت رجال الدين .

ذلك هو المذهب الديكارتي الذى يبدأ من صميم العقل نفسه فيجاد فيه البذور التى ينتأ منها الدين والعلم على الترتيب ، والصلة الخاصة التى نحقق اتفاقهما مع استقلال كل منهما . هذا المذهب العقلي الأصيل الذى يمكن أن نطلق عليه اسم المذهب العقلي الحديث هو الذى سيطر على الفلسفة خلال القرنين الثامن والتاسع عشر .

وتعتبر طائفة من الفلاسفة هذا المذهب العقلي أدنى الى الدجماطية . فهو اذ يعتمد على فواه الذاتية يسعى الى تكوين علم بالأمور الالهية يمانل العلم بالطبيعة ولا يقل عن العلوم الطبيعية والرياضية وضوحا ويقينا .

أما عند اسبينوزا فالعقل هو الذى يقرر وجود ذلك الجوهر الذى لا ينهائى فى أزليته وهو الله . تم بسببخلص العقل من ماهية ذلك الجوهر مبدأ القوانين الكلية فى الطبيعة . وبذلك تسوغ جهود العلم فى رد ككرة الأسباب الجزئية غير المرتبة فى الظاهر الى القوانين . ومن جهة أخرى لما وجد العقل أمامه النصوص التى اشتهرت بقدراتها كالكتاب المقدس بعهديه الاسرائيلى والمسيحى ، قرر هذا المبدأ وهو أن الانجيل لا يفسر الا بالانجيل فقط ، مادام المطلوب ليس الا تحديد المعنى التاريخى للمذاهب ونوانا الرسل . حتى اذا أتم العقل تفسير الكتاب المقدس بقى عليه وحده أن يقرر هل يجب علينا التسلم بهذه المذاهب .

أما ليبنتز فقد تعمق فى التمييز بين حقائق الاستدلال وحقائق الواقع وهما دعائم العلم ، فكشف فيهما عن المبدأ المشترك فى عالم ممكن لامتناه يحيط بالوجود الضرورى كما يحيط بالوجود الواقعى ، وليس هذا المبدأ شيئا آخر سوى ما نسميه الله . ويذهب ليبنتز الى أن العلوم تبحث

فى العلاقات بين الأشياء من حيث مظاهرها المحسوسة باعتبار أنها خارجية بعضها عن بعض ، أما الدين فعنايته أن يدرك من حقيقته الحياة ذلك التناسق الباطنى الكلى ، وذلك الن داخل المتسرك بين الموجودات ، وذلك التطلع من جانب كل انسان الى الخبر والى سعادة جميع الناس ، وهو السر فى تماسك معينتهم وبذلهم المجهود فى كل شأن • وهذا كله يجعل الناس قادرين على المشاركة فى المجد الالهى ، كما يشاركون فى الأصول والغايات الحقيقية لكل موجود أو كل ما يستاق الى الوجود •

واذا كان المذهب العقلى الدجماطى والموضوعى دقيقا ميتافيزيقيا عند سينوزا وعند مالبرانش وعند ليبنتز وأضرابهم ، فقد تبسط هذا المذهب أكثر فأكثر عند أمثال لوك والمؤلهة الذين يتجهون بفلسفتهم الى أهل الدنيا والى المجتمع • فالعقل عند المؤلهة لا يتعارض مع التقاليد ومع سلطة الكنيسة فقط ، بل يرفض كل اعتقاد يختص بالأمور التى تتجاوز نطاق أفكارنا الواضحة ، أو الطبيعية التى نحن جزءا منها • وبذلك قضى العقل بطريقة منتظمة على كل سر غامض وكل عقيدة انتقلت إلينا من الديانات الوضعية ، ولا يسمح الا ببفاء الدين الذى يسمى طبيعيا أو فلسفيا ، مما يظن أنه يجد فيه التعبير التام عن هاتين الحقيقتين : وجود الله باعتبار أنه مهندس الكون ، وخلود النفس باعتبار أن ذلك الخلود شرط لتحقيق العدل • ومذهب المؤلهة بما يقرره من ذلك يعتبر نفسه قائما بالضبط فى صعيد واحد مع العلوم الطبيعية • وعند هذا المذهب أن الحقائق الطبيعية تشبه تمام الشبه الحقائق الأخلاقية • والى جانب ذلك ليس ثمة أى عمل ينسب الى العلة الأولى ويمكن أن يتعارض مع القوانين الميكانيكية التى يعترف بها العلم • فالمذهب العقلى المؤله ينكر المعجزات والعناية الالهية بالجزئيات •

أخص خصائص ذلك المذهب العقلى هو تخليصه الدين أكثر فأكثر من جميع عناصره المميزة له ، ليرده الى عدد صغير من الصيغ الجامدة ، المسرفة فى التجريد ، الملائمة لأن تكون مادة للاستدلال أكثر من أن نقنع مطالب النفس الانسانية • ومن جهة أخرى هذه البراهين التى يقال عنها عقلية ، والخاصة بوجود الله وخلود النفس ، بعيدة فى عين النقد النزيه عن الوضوح العلمى الذى تدعيه تلك البراهين •

لم يكن اذن من الغريب أن يسعى المذهب العقلى الحديث الى تحديد العلاقات بين الدين والعلم ، من وجهة نظر مختلفة عن وجهة النظر الموضوعية أو الدجماطية •

وفد التمس بسكال عناصر براهينه فى شروط المعرفة الاسانية والحياة والفعل ، أى فى خصائص الذات التساعرة لا فى خصائص الموجود فى ذاته . وهو يميز بين العقل ، بالمعنى الضيق لهذه اللفظة ، وبين القلب الذى هو عقل أيضا ، بمعنى أنه ترتيب وترابط ، ولكنه عقل لا نهاية للطافته حتى ان الانسان لا يكاد يستبين مبادئه التى تتجاوز حدود الذهب الهندسى . ولم يعد موضوع هذا العقل الرافى التجريدات المنطقية بل موضوعه الحقائق . والمضى الى نهاية النوط مع البراهين التى يفرضها ذلك العقل أمر يتجاوز حدود طاقتنا . من حسن الحظ أن هذا العقل المحسوس يظهر عندنا برؤية مباشرة للحقيقة ، بحدس فطرت عليه فلوبنا وغريزتنا وطبيعتنا . ومن الناقض أن نغض من قيمة حدوس القلب لكى نجعله وقفا على استدلالات العقل الهندسى ، إذ الواقع أن القلب ، أو الغريزة ، هو الذى يمدنا بأفكار الزمان والمكان والحركة والعدد وهى أساس علومنا . ولا بد من أن يضاف القلب الى العقل كى يدعم استدلالاته . وكما أن العقل يحس بأن فى العالم أبعادا ثلاثة ، كذلك القلب اذا لم يضل يحس بأن هناك الها . .

والمنهج المعروف باسم النقد ، والذى يبدأ بتحليل وسائلنا فى المعرفة ، ويحكم على مدى أفكارنا وقيمتها بالنظر الى أصلها هو الذى اصطنعه بسكال وحدده لوك بعد ذلك بوضوح . ويبرز لوك ذلك التمييز الذى ألح ديكرت فى ابرازه ، وهو التمييز بين المعرفة بمعناها الصحيح وبين التسليم أو الاعتقاد فهناك معرفة بمعنى الكلمة حيب نجتمع لدى المرء براهين لا جدال فيها عن الحقيقة التى يطلبها ، فان لم تكن الأدلة التى يتسلح بها كذلك ، فقبولنا ليس الا تسليما . ومن المهم أيضا ملاحظة أنه بينما يبحث العلم عن بعض المعارف الحقيقية ويحصلها ، تستند الحياة العملية فى جميع نواحيها تقريبا على اعتقادات بسيطة . ففوة العرف ، وغموض المسائل ، ووجوب العزم على الفعل دون ابطاء ، كل أولئك يجعل من الاعتقاد والتصديق البسيط لا من المعرفة مبدأ أحكامنا المعتاد . ليس معنى ذلك أننا نحكم بغير أسباب بل سير بمقتضى الاحتمال ، وبخاصة بمقتضى السواهد الجديرة بالايان فيها . فكيف نسبعد اذن الاعتقادات بدعوى أنها ليست سوى اعتقادات ؟ انها مشروعة مادام صدق الله نفسه هو الذى يضمنها . ولو عنى الانسان بالألا يقبل سوى ما كان وحيا الهيا صادقا ، وبأن يتأكد من العلم بمعناه الصحيح ، لكان الايمان الدبنى مبدءا للاثبات لا يقل فى وثاقته عن المعرفة بمعناها الصحيح .

هذه الفلسفة الرفيعة الحرة التي اصطنعها رجال الدنيا هي أصل فلسفة كانط العميقة الحكيمة . ذلك أن كانط يجد في العقل من جهة تكوينه ووظيفته جميع الشروط الأساسية لكل من العلم والدين . انه لا يكونه - فهذا مستحيل - من العناصر التي تقدمها له التجربة فقط ، اذ من العقل نفسه تنشأ أفكار الزمان والمكان واستمرار الأشياء في الوجود والسببية ، والتي بدونها يصبح العلم مستحيلا . ولكن لماذا لا ينجح العقل الذي يحكم هذا العالم الى معرفته فقط بل الى تعديله أيضا ، بأن يجعل منه أكثر فأكثر مظهرا لطبيعته وارادته الخاصتين . ألا يمكن أن يكون العقل نظريا متأملا فقط ، بل فعلا عمليا خلاقا كذلك ؟ أليس في إمكانه ألا مباشر فعله في الإرادة الانسانية فقط ، بل يتجاوزها الى العالم الخارجى المادى الذى به تتصل هذه الإرادة ؟ لا ريب أن مثل هذا الامكان لا يمكن أن يكون موضوعا للاعتقاد لا للعلم ، ولكنه اعتماد اذا سئل العقل عن أمره لسوغه ، وأمر به ، وحدده . فالعقل أسمى الأشياء ، ومن الواجب علينا أن نحقق سلطانه ما استطعنا الى ذلك سبيلا . واذا رأينا أن بعض الأفكار بالنسبة اليها وبحكم تكوينها هي أدوات عملية لا غنى عنها في تحقيق سلطان العقل ، فمن الواجب علينا التمسك بهذه الأفكار . تلك هي أفكار الحرية والله والخلود ، لا كما تفهم بمعناها النظرى بل العمل والأخلاقى . والدين هو الاعتقاد العمل بأن آثار العقل ممكن التحقيق . ولا غنى عن هذا الاعتقاد لتتصل من أعماق النفس بهذه الآثار التى تتطلب منا جهودا وتضحيات . ومن أجل ذلك نحتضن الاعتقادات الأخلاقية والدينية . وهذا هو السبب فى أن العقل نفسه الذى يكون نارة نظريا وتارة عمليا بحسب ما يواجهه من معرفة الأشياء أو تنظيم السلوك ، هذا العقل يؤسس عند كانط العلم ، والأخلاق التى ينبع منها الدين ، محققا استقلال كل منهما فى مبدانه ، ورابطا فى الوفاء نفسه أحدهما بالآخر بمبدأ مشترك طبقا لما بينهما من صلة متبادلة .

هذه الصلة تصبح أقوى عند خلفاء كانط المثاليين وأوضح . فهذا فشله يحاول اثبات أن العالم الواقعى المعروض على ملاحظة العلم ، مملوء بطبيعته بالأخلاقيات والعفليات ، وأنه فى أساسه ليس الا العقل نفسه يتحول بعمل من أعمال الذكاء اللاشعورى الى موضوع والى صورة لكى يصل من تأمل تلك الصورة الى الشعور بذاته . ومن ثم لا يصبح العقل والعدل والانسانية أمورا غريبة فى هذا العالم ، تحاول أن تهىء لنفسها بوسائل صناعية مكانا ، وأن تستعيز بنفسها عن الطبيعة . والإرادة

الحرية الطبيعية لها بذاتها آثارا مادية . والضمير الخلقى وهو فيض عن الازلي  
مبدأ الحياة نفسها التي نحيها في هذا العالم . والدين الذي يجعلنا  
نشارك في مبدأ السببية العقل يوقف من العلم الذي يسجل آثار العقل  
موقف السحب في السماء من الماء الذي يخصب الأرض .

وليس العلم والدين عند هيجل نسيئين آخرين سوى « حالات »  
ضرورية وتتبعها منطقيا لنمو العقل . فالعلم هو المعرفة بالأشياء من حيث  
انها خارجة بعضها عن بعضها الآخر ، أى فى حالة خلوها من الضمير  
والحرية . وهذه الحالة ليست الا مرحلة يجب على « المنال » Idée أن  
يجتازها ليتشخص ويعمل على تحقيق العقل . والموجود الخارجى المادى فى  
أعقد صورته وهو الكائن الانسانى ، يصبح قادرا على نمو خاص يسمونه  
« التاريخ » . ولكن من أجل هذا الصراع بين المصالح والارادات ، وهذا  
الكفاح ضد الألم والشر ، وهذا الابتكار الحافل بالوسائل الفنية ، وهذه  
الجارب المصله ، وهذا الابداع للقوى الخلقية وجمعها مما يميز  
« التاريخ » ، من أجل هذا كله تنسأ قوى جديدة وتنمو فى الانسان ، أى  
فى العالم ، وهى الضمير والحرية . عدئد يصطبغ - مالم يكن حتى ذلك  
الوقت - الا مادة - بالصبغة الروحية . وتصبح الصورة forme أكثر فأكثر  
التحقق الكامل الحر للعقل ، دون أن تتحطم الصورة أبدا أو تختفى .  
أما الفردية والأسره والمجتمع والدولة فهى الحالات المتتابعة لهذا النمو ،  
وتتحقق آثار الفكر الحى ما أمكن الى ذلك سبيلا فى الفن ، والدين  
السماوى ، وفى الفلسفة التى هى بشكل ما الدين بالذات . والذى  
يتخلص من الرموز التى كان الفن وكانت الأديان قد غلغته بها .

ونقوم فلسفة هيجل فى آخر الأمر على اعتبار أن الله يصبح عاقلا  
ومعقولا لذاته ، عاقلا فى العالم ومعقولا به ، وأن نصبح نحن أنفسنا دعامة  
هذا الادراك الأعلى وحقيقته . أما العلم فى ذاته فليس فيه من الدبنيات  
شئ ، بل يظل غريبا عن الدين . ولكن ليس العلم عند هذا الفيلسوف  
الذى يتتبع التطور الباطن الضرورى للمنال ، الا حاله فى تقدم الوجود .  
فالعلم يتجه على الرغم منه نحو درجة أعلى من المعرفة والوعى . وبسير  
الفكر منطقيا فى الطريق الذى شفه العلم حتى ينتهى الى الدين والفلسفة .  
فكل ايمان يصبو الى أن يكون معقولا . وكل ما فى العلم ليس الا اعتقادا  
أعمى بماده معينة ، يصبح فى الفن والدين والفلسفة تعبيرا عن مبدأ  
الأشياء وانفعالا بها ومعرفة لها وعلى هذا النحو نما المذهب العقلى الديكارتى  
ان فى الاتجاه الموضوعى أو الذاتى . ونجد امتدادا تالنا لهذا المذهب العقلى

فيما يسمونه فلسفة النور . هذه الفلسفة المتعددة الجوانب في مظاهرها والتي ازدهرت في القرن الثامن عشر، تميزت بسمة عامة هي النظر الى العقل الخالص المنفصل عن العاطفة على أنه المعرفة الواضحة المتميزة ، والى العلم على أنه يجب أن يكون كافيا في تحقيق كمال الانسانية وسعادتها . ونحن نجد في فرنسا أن « لامترى » ، وأصحاب دائرة المعارف ، و « هلفنيوس » ، و « دولباخ » يجمعون في فلسفة النور بين « يكون » و « ديكارت » ، حتى أصبحت هذه الفلسفة ضربا من المذهب العقلي التجريبي بل المادى المعادى في الصميم للاعتقادات الدينية ، ورفعت من منزلة تقدم العلوم في حماسة شديدة ، وأشاعت نوعا من الايمان الدينى في تقدم الأخلاق والسياسة ، ويعد هذا التقدم نتيحة طبيعية ضرورية للتقدم العلمى والعقلى . ولعل ابداع تعبير عن هذه الثقة الفياضة بالآثر العملى لفلاسفة النور ، هو كتاب كوندورسييه المشهور : « معالم صورة تاريخية لتقدم العقل البشرى » .



ومنذ النصف الثانى للقرن السابع عشر وبخاصة في انجلترا قامت فلسفة أخلاقية مقابلة للصور المختلفة للمذهب العقلي ، وجعلت من المبدأ اللاعقلى للطبيعة البشرية ، من العاطفة والغريزة الحقائق الأولية الأساسية . وهكذا نجد « شافيتسبرى » يضع ميزان الخير الأخلاقى فى الاحساس الغريزى بالجمال ، معارضا بين فلسفة التأمل وبين المفهوم اليونانى للطبيعة والتناسق . أما « بتلر » فيجعل هذا الأمر من شأن الضمير ، على حين يجعله « هتشسون » من شأن الحاسة الخلقية . وينتهى شك « هيوم » المينافيزيقى الى ثقة بالطبيعة وهى أم العرف ، وتقوم فلسفته فى الأخلاق على التعاطف الطبيعى بين الانسان وأخيه . والتعاطف هو كذلك المبدأ الذى اصطنعه العالم الاقتصادى « آدم سميث » . ثم أيد المدرسة الاسكتلندية التى أرادت أن تعيد الى الحدس أو التجربة المباشرة مالهما من دور وقيمة فى كل ميدان فى مقابل الجدل ، فقد عظمت من شأن العقل السليم فيما يقدمه من حقائق أولية ، نظرية كانت أو عملية ومن الواضح أن الثورة الأخلاقية التى كان « روسو » بلانزاع أول محرك لها كانت متصلة بهذه النهضة الحديثة للمذهب الطبيعى القديم ، وهى نهضة رفعت من شأن الغريزة على التأمل . ولقد أنبتت الحماسة التى استقبلت بها مقالة روسو سنة ١٧٥٠ مبلغ انتشار الأفكار التى ينادى بها . استمد روسو تعاليمه من حياته الباطنة، وخلقه، وعبقريته أكثر مما استمدها من قراءاته أو تأملاته الفلسفية . كانت هذه التعاليم واضحة

فى نظره وضوح الحقائق التجريبية ، مما جعله يرى أن العاطفة فى ذاتها مبدأ مسبق ومطلق لا يستمد بأى حال من المعرفة المعلىة ، بل على العكس هو الذى يحكمها ، حتى لتصبح أفكارنا فى الغالب وأن هى الا تركيبات منطقية وفصص مخنعة تصبح آخر الأمر تفسيراً لعواطفنا وسوبعها . واذ نظر روسو هذه النظرة ، فقد رأى أن ما يسمى بالتقدم والحضارة ان هما فى الواقع سوى فساد وأخطاء . ذلك أن مبدأ هذه الحضارة - على عكس الترتيب الطبيعى - هو سمو العقل على العاطفة ، والصناعى على النلقائى ، والعلم على الأخلاق . وقد كانت الانسانية فى الأصل تسترشد بالطبيعة ، وبالغريزة وهى مبدأ الحياة ، حتى غوت فأكلت من سمار شجرة العلم ، ومن العقل المتعجرف الذى يعتقد أنه صاحب السلطان . ومنذ ذلك الحين أصبح الموت مصيرها المحتوم ، اذا لم ترتد فتولى وجهها من جديد سطر الطبيعة . وفى العودة الى تقديم العاطفة والحدس والادراك المباشر على كل شىء ، وتنظيم عمل العقل طبقاً لهذا المبدأ ، فى هذا كله الفوز ، والسبيل الى تحقيق نظام للأشياء بسمو على الجنة الأولى كما يسمو الكائن الحى العاقل - وهو الانسان - على الحيوان البهيم المحدود .

وآراء روسو عن الدين هى تطبيق هذه المبادئ .

ولا يهمنى كثيراً أنه كان يأخذ بنفس معتقدات المؤلهة ، وأن دينه الطبيعى لم يخلف فى شىء - حين ننظر اليه من خارج - عن دين الفلاسفة . الجديد والمهم عنده هو الأصل الذى يضعه لهذه الآراء ، وطريقة اعتقاده فيها ، وتبشيره بها . ذلك أنها ليست فى نظره مذاهب يستدل العقل عليها ، انما هى فيض يصدر تلقائياً عن نفسه الشخصية . وفى ذلك يقول راهب سافوى (١) وهو يعرض ايمانه : لا أريد أن أجادلك أو أحاول اقناعك ، بل يكفينى أن أعرض عليك ما أراه ببساطة قلب . كل ما أطلبه منك أن تستشير قلبك فى أثناء قراءة مقالى . لقد قيل أن الضمير ثمرة الأهواء ، ومع ذلك فأنا أعلم من تجربتى أنه بصر على اتباع نظام الطبيعة ضد جميع القوانين البشرية .

وهكذا ينبع الدين من القلب والعاطفة والضمير والطبيعة كما لو كان ينبع من أصل أولى مستقل . وموضوع الدين اشباع حاجات القلب،

---

(١) سمي روسو راهب سافوى لأنه نزل بهذه المقاطعة وعاش فى عزلة ( المترجم ) .

والتححرر من الشهوة ، وحكم النفس ، والسمو بحياتنا الحلقية . وليس كل ما يخرج على هذا المبدأ وهذه الغاية لغوا فقط ، بل مفسدة أيضا . أن يتمسك روسو بهذه الأفكار بوضوح ودفة ، وأن يبين بكل قوة ما فيها من تعارض مع الأفكار السائعة ، لا شك كان عملا جليلا . أما السبب الذى من أجله انقلب هذا العمل بورة ، فهو الحماسة التى بعثه ، وكانت لغة روسو تعبيرا عنها . فكتاباتة هى مذهبه الذى تحقق : الطبيعة بما فيها من قوة واقعة لا تقاوم ، والتلقائية ، والحياة ، والهوى ، والإيمان، والفعل، وكل أولئك غزت الأدب الذى تربع العقل على عرشه مبعدا أو مسخرا لأغراضه المنطق والأفكار والوقائع والأقيسة وجميع أدوات الثقافة العقلية .

وترتب على تصور الدين هذا التصور نتيجتان خطيرتان .

فلم يعد للدين وقد رد الى حظيرة العاطفة على أنها مبدأ مطلق أولى متميز تماما عن المعرفة أن يتدخل فى شئون العلم . فقد أصبح العلم والدين يتكلمان لغتين مختلفتين كل الاختلاف ، وأصبح فى إمكانهما النمو الى ما لانهاية له ولا يخشيان التلاقى أبدا .

ومن جهة أخرى كان ينبغي على العاطفة أن تسلك سبيلا مخالفة كل المخالفة لسبيل العقل بازاء الأديان الوضعية . فالعقل كان ينزع الى أن يجعل الدين جافا ، وأن يسلب منه الأجزاء التى لاتعتمد الا على الخيال والعاطفة ، حتى يرده الى عدد صغير من الأفكار يمكن أن نستخلص بنظام من أكثر نتائج البحث العلمى والفلسفى حظا من اليقين . ومن هنا ظهر مذهب التأليه ، هذا البديل الهزيل للأديان الذى يستعمله الفلاسفة العقليون .

ولكن للعاطفة مطالب وأصولا ومجازفات أخرى . اذ لما كانت العاطفة أولية كالعقل بل لعلها أكثر منه أولية ، فلأمر ما تففى فى تعبيراتها عند الصيغ التى يقررها العلم ؟ والقلب خلاق بطبعه لأن الحياة التى تملأ جوانبه تتجلى صورا ، ومعانى متداعية ، وأساطير ، وقصائد شعرية . ولم تكن العاطفة بعد أن اتخذت مكانها فى صميم الدين وأعلنت استقلالها الذاتى لتستطيع أن تتمسك بقوانين مذهب التأليه العقلى الذى خيل الى روسو أنه قد أصاب فيه أصدق تعبير عن ذات نفسه . والعبقرية لا يمكن أن تقنع بترديد العبارات الجارية . ولما كانت العناصر غير العضوية فى الكائن الحى اما أن تتلاشى واما أن تتحول الى صورة تصبح

فيها هي نفسها حية ، فان العاطفة - كما يتصورها روسو - لن تحل بآثارها الحية محل صيغ الفلاسفة الجامدة فقط ، بل من الواضح أنها منذ ظهورها لن تحتفظ بالعداء المذهبي الذي انتهى اليه العقليون بأزاء الأشكال والرموز الموروثة التي هي أكثر خصبا من التصورات الفلسفية . هذه الأشكال تخاطب القلب والخيال اللذين تستمد منهما أصلها . وكيف يستبعدهما القلب قبل أن يجرب صلاحها ؟ وفي ذلك يقول راهب سافوى : انى اعترف لكم أن قداسة الانجيل حجة تتحدث الى قلبى ، ويؤسفنى الا أجد ضدها ردا حسنا . أنظروا الى كتب الفلاسفة بكل ما تحمل من جلال ، فما أصغرها الى جانب هذا الكتاب . انكم تعارضوننى بسقراط وحكمته وعقله ، ولكن ما أبعد الشقة بينه وبين ابن العذراء ! ان كانت حياة سقراط وموته سيره حكيم ، فحياة المسيح وموته سيرة اله .

لا يمكن أن تكون فلسفة روسو نقطة النهاية بل هي نقطة البداية لا فى الدين فقط بل فى السياسة والأخلاق والتربية ، وسينبنق من الأفكار التي ألهمته البعث الدينى .

وخير شاهد ودليل على هذا البعث هو مؤلف كتاب « عبقرية المسيحية » . فقد اعتمد شاتوبريان على مبدأ روسو وهو سلطان العاطفة ، فأعاد الى حياة العرد والجماعة لتلك المجردات المبهمة عن الدين المسمى بالطبيعى فقط ، بل أعاد أيضا معتقدات الكاثوليكية وطقوسها وتقاليدها فى صيغها الدقيقة الملموسة . ولم يجد شاتوبريان فى هذه التفاصيل عبثا تافها بدعوى أنها لا تستمد من مبادئ العقل الخالص ، ولكنها جماع تفاصيل المظاهر الخارجية للدين ومضمونه الأخلاقى ، وهى عنده الدليل على أصله الالهى ، ذلك لأن جميع هذه التفاصيل تلعب بالخيال ، وتأخذ بالقلب ، وتخلب لب الضمير الانسانى وتبعثه ، وتهده ، وتمده بالقوة ، وتسمو به . ويضيف الى ذلك قوله ان الطريق الذى يجب علينا سلوكه اليوم هو أن نبدأ من النتيجة الى العلة ، وأن نثبت أن المسيحية لعظمتها فهى من عند الله ، لا أنها من الله فهى لذلك عظيمة . ان دقات النواقيس برهان أقوى من القياس المنطقى ، لأنها تسمع وتصبح قطعة من الحياة ، على حين يتركنا القياس فى موقف من عدم المبالاة .

فان قيل : هل جميع هذه الاعتقادات وهذه العادات التي نعرض فى بلاغة آثارها البديعة أو الخيرة ، تتصل على أقل تقدير بأمور حقيقية موجودة ، أو أنها ليست الا اشباعا وهميا لرغباتنا وأحلامنا ؟ من الواضح

أن هذا السؤال لا يهم مؤلف كتاب « عبرية المسيحية » ، لأن عرضه يدعو الى محبة المسيحية لجمال تعاليمها وعبقرية وعاطفها ، وفصائل رسلها وأتباعها . فما الذى نريده فوق ذلك ؟ أليست المحبة ذاتها حقيقة قد تكون أعمق جميع الحقائق وأصحها ؟ ولماذا نكون الحفيظة النى نقوم على الاتفاق مع شرائط المحبة والحياة والوجود أقل صحة من تلك التى نتفق مع المجردات الذهنية ؟

هذه الأفكار على نفاوت فى وضوح تصورها والتعبير عنها هى النى أفضت الى الحركة المعروفة بالرومانسية . فالعاطفة فى الرومانسية هى القاعدة الوحيدة والحياة ، أى الوعى بالعيشة والاحساس هو الغاية التى يستهدفها الانسان الراقى . هذا الانسان يتجنب المجردات التى لا تهتم الا العقل البحت، وينصرف الى الشعر، والشهوة، والحماسة التى تهز أعطاف النفس . انه يحب الألم والدموع التى ترفع بشكل عجيب الشعور بالذات . انه يهتم بكل مظاهر الحياة التى تقدمها آداب مختلف الشعوب وتاريخ مختلف العصور . انه يريد أن يبعث وأن يعيش بنفسه ألوان التفكير والحس الخاصة بالعصور الغابرة . وهو يميل الى . الدين الذى يعظم نفسه حين يبعث فيها آلام اللانهاية ويغزوها . أما اذا اشبع نداء الخيال فانه ينعطف خاصة نحو المنشآت المحسوسة الوضعية للأديان السماوية .

هل يكون الرومانسى حين يرتضى على هذا النحو فى أحضان العاطفة فى خطر من التعارض مع العلم ؟ الرومانسى الخالص يجهل هذه المشكلة ؛ لأن العالم اذا كان يحلل ويستنبط ، فالرومانسى يعيش ويعتقد ويحب . وبعد ، كيف يستطيع العلم أن يعريه من نفسه ؟

هذا التصور للأمور تجلى فى الاتجاه الذى سارت فيه الفلسفة والدراسة فى الجامعات ، وبخاصة فى فرنسا . فقد انفصلت العلوم عن الانسانيات وانعزل أحدها عن الآخر ، فالأولى تختص بالمعرفة الرياضية وقوانين الطبيعة ، والثانية تختص بنوعية الذوق ، وتهذيب العاطفة ، وتزكية النفس . ولم يفتح الناس بالآداب ولكنها اتخذت مكان الصدارة ما دام الانسان والحياة والقلب كانت تعد أرجح فى الميزان من الطبيعة وما فيها من ميكانيكية .

أما الفلسفة التى كانت متصلة أوثق اتصال بالعلوم كما هى عند أمثال أفلاطون وديكارت وليبنتز، فقد ارتدت من ناحيتها فى التعليم ثوبا

ادبيا عاطفيا، متفقه مع شاتوبريان فى أن قيمة المذاهب انما تقاس بتنتاجها من حيث تأثيرها النافع أو الضار . وكان الفلاسفة متحفظة فى أمر الدين اذ كانت تزهو بتمسكها بوجهة النظر العديمة فى العقل ، ولكنها فى الواقع كانت تسير فى اتجاه الدين ، فكشفت بذلك عن جوهر العاطفيه الرومانسية التى كانت تختفى وراء مذهبها العقلى الحكيم .

هذه الثورة الهائلة التى أصبحت جارفة بعد روسو ، والنسب مع ذلك قبله اثر احياء الاحساس اليونانى بالطبيعة فى مقابل المنالية المجردة ، لم تكن خاصة بفرنسا وحدها ، بل ظهرت فى صور عدة فى جميع ممالك أوروبا . وقد ظهرت بوجه خاص أصيلة وخصبة فى الرومانسية الألمانية ، والتى يمكن القول أن شعارها كان كلمة نوافليس : الشعر هو الحقيقة الحقة .

ولقد نفذ مبدأ الرومانسية منذ فجر القرن التاسع عشر الى صميم الدين نفسه على يد « شلير ماخر » اللاهوتى . وعنده أنه لا العقل أو الارادة بفتح لنا ميدان الدين ، لأنه ليس دراية أو رواية بل هو حياة وتجربة . . وهذه الحياة تستمد أصولها من أعرق جزء فى كياننا ، أى العاطفة . ومن الحقائق الأولية أن المرء لا يستطيع أن يصل من المعرفة بالدين الى الدين .

ومع ذلك فان من يشعر بالانفعال الدينى يجنح الى تفسير طبعه وعلّة حالته النفسية بوساطة عقله ، ويرى أن عاطفته فى أساسها هى اعتماد المخلوق اعتمادا مطلقا على العلة الأزلية للكون . ونمو هذه العاطفة وفيضها الذاتى انما هى الحياة الدينية ، التى من آثارها تركية الفرد بما لايسطيع العلم أو الأخلاق أن يفهم به . وهى لا تميل الى التعبير عن نفسها بأفكار مناسبة ، فهذا مستحيل ؛ بل برموز تستطيع أن تعكسها الى الشعور فتسمح للانفعالات بالتبادل . وليس مانسميه عقيدة شيئا آخر الا تمثيلا عقليا لموضوع هذه الانفعالات أو علتها . وفى بعض الأحيان يخلق القلب رموزا خلقا مباشرا بقوة العبقرية فيغذى العقل . وأحيانا أخرى يستخدم الرموز التى تقدمها له الديانات القائمة . ولكنه لا يتقبل هذه الرموز نفسها قبولا سلبيا، بل يبحث فيها الحياة فيحفظ لها بذلك صفة دينية . ذلك أن التقاليد والعقائد ليس لها معنى أو قيمة اذا لم ينفخ الأفراد فيها الحياة بعواطفهم على الدوام .

ومع ذلك فلا يستطيع العلم أن يقيم أى عقبة فى سبيل خلق أو

قبول هذا الرمز الدينى أو ذاك . لأن العلم أيضا ليس الا طريقة للدراك  
الرمزى . فهو يعبر بوساطة الألفاظ عن مجهود العقل فى فهم الأشياء ،  
أى ادراك التوافق بين الوجود والفكر ، وهذا مل أعلى بعيد التحقيق .

صفوة القول ، الوجود عند سبيلر ماخر أسبق من المعرفة . وليست  
الحقيقة والحياة الا شيئا واحدا ، وأسمى حقيقة هى تصفية الحياة العليا ،  
حياة النفس والعاطفة . أما كل ما هو صيغة ، وعقيدة ، وكلمة ، وشئ ،  
ومادة ، فلا قيمة له الا على أنه رمز لهذه الحقيقة التى سمو على العقل .

وقد أصبح تصور الدين بصورة مناسبة للرومانسية هو الشائع  
خلال القرن التاسع عشر ، مع ميل الى الميتافيزيقا فى ألمانيا ، والى الأدب  
فى فرنسا فاعتمد الدين أولا وقبل كل شئ لا على العقل بل على القلب .  
فللدين مبادؤه . وأدلته ، وأعماله التى تفرض نفسها على العقل باسم  
سلطة متعالية . وليس شك فى وجود بعض المدافعين عن الدين ممن  
حملوا الأسلحة التى علاها الصدا لكبار العقليين فى القرن السابع عشر ،  
أو حاولوا حمل أسلحة جديدة يواجهون بها باسم العقل الخصوم الذين  
ينتسبون الى العقل أيضا . ولكن الحياة اتخذت جانب الذين أظهروا  
الحقيقة الدينية فى تمام أصالتها وعظمتها . دون اهتمام بالعلم وبالعقل  
المستقلين ، ودون عناية بالتحالف مع الفلسفة أو السلطات الزمنية .  
ولهذا السبب ازدهر الدين الحر الذى يعتمد على قواه الخاصة ، وهى  
القلب والايمان والتقاليد ، عاملا على تنمية الحياة الروحية وتزكيتها .

أما العلم فقد نعود من جانبه تجاهل الدين ، فكان يعد نفسه أكثر  
فأكثر قائما على التجربة الموضوعية وحدها ، وليس له موضوع آخر  
سوى كشف العلاقات المستمدة من الظواهر . ولماذا يحفل بمذاهب  
مؤسسة على مبدأ آخر ، وتسعى الى أهداف مختلفة؟ فقد تتعاشى وجهتها  
نظر جنبا الى جنب فى ذهن الفرد الواحد دون أن يختلطا ، فالعالم حين  
يدخل معمله يترك بالباب معتقداته الدينية ويستعيدها عند خروجه .

خلاصة القول ؛ كانت الصلة بين الدين والعلم كما قامت خلال  
القرن التاسع عشر عبارة عن ثنائية حاسمة . فلم يعد العلم والدين مظهرين  
متمثلين على الرغم من قيمة كل منهما الذاتية - لموضوع واحد هو العقل  
الالهى ، كما كان الأمر قديما فى الفلسفة اليونانية . ولم يصبح العلم  
والدين حقيقتين يمكن التوفيق بينهما كما كان الحال عند المدرسين . ولم  
يعد العقل ضامنا مشتركا لهما كما هى الحال عند العقليين المحدثين ،

فكلاهما مطلق على طريقته ، وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت ملكتنا النفس : الذكاء والعاطفة - بحسب علم النفس السائد فى ذلك الوقت - والتي اليهما يرجع العلم والدين • والى هذا الاستقلال المتبادل يرجع الفضل فى امكان وجودهما معا فى ضمير واحد ، بحيث يقومان جنباً الى جنب كأنهما ذرتان ماديتان صامدتان ومجاورتان فى المكان • وقد تفاهما - ضمنا أو صراحة - على أن يتفادى أحدهما بحث مبادئ الآخر • لقد كان شعار العصر الاحترام المتبادل للأوضاع المكسبة ، مما أفضى الى أمن وحرية كل منهما .



الجزء الأول  
النزعة الطبيعية



# الباب الأول

## أوجست كومت ودين الإنسانية

### مواجهة لأبد منها من الآن فصاعداً •

الفصل الأول : مذهب أوجست كومت عن العلم والدين - تعميم فكرة العلم وتنظيم العلوم : العلم والفلسفة - الفلسفة والدين : دين الإنسانية •

الفصل الثاني : تناول المذهب - علم الاجتماع والدين : ما يضيفه هذا الى ذلك - الصلة المنطقية بين الفلسفة والدين عند كومت - هل تتعارض الدين مع الفلسفة ؟

الفصل الثالث : قيمة المذهب - مضايقة الدين للعلم ومضايقة العلم للدين - الإنسانية تصور غامض - الانسان الطامح في التسامي على نفسه : هذا بعينه هو الدين - التناقض الباطن للمذهب الوضعي •



ليس أوضح ولا أنسب لترتيب الأفكار في الذهن والسير في طريق مناقشة مجردة من التعاريف المضبوطة والمعالم المأثقة • ولم تسنح للعلم والدين فرصة الصراع اذ كانا محبوسين ، الأول في العقل والآخر في القلب ، وكأنهما في مقصورتين يحول بينهما سد منيع • وكان يكفي أن يعترف كل منهما لصاحبه بالحرية التي يدعيها ويتمتع بها لذاتها . وبذلك حلت مشكلة الصلة بين العلم والدين بكل سهولة في عالم التصورات ، ولكن لم يكن الأمر كذلك في عالم الواقع •

الحق لم يعرف العلم ولا الدين أن يقصر كفايته وعمله على ما له من ميدان فسيح . أما الحكمة الجارية « اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله » فقد فسرت في ذلك الوقت لا على أن الملكات الدينية في الانسان ليس لها شأن بملكاته العلمية فقط ، بل على أنه يوجد في الأشياء نفسها عالمان هما الفكر والمادة ، الميدان الروحي والميدان الزمني ، وليس لأحدهما أن يتدخل في شأن الآخر بأي وجه من الوجوه . ولكن هذا الفرض اذا كان توفيقا مريحا فليس هو الحقيقة الواقعة ، بل يكاد يكون عكس هذا الواقع . اذ أين نجد في الانسان الحد الفاصل بين القلب والعقل ؟ وفي الطبيعة الحد الفاصل بين الأجسام والأرواح ؟ ولعل هذا هو السبب في أن الدين — وقد ازدادت رغبته في التوسع بعد اعلان استقلاله — قد وجد نفسه محصورا في محراب الضمير ، واضطر الى غزو عالم الظاهر . ومن جهة أخرى أعلن العلم ، وقد اكتسب بنجاحه الباهر قوة يوما بعد يوم ، وأصبح شاعرا في وضوح متزايد بموضوعة ومنهجه ، أن عالم الحقائق بأسره وفي جميع أجزائه أصبح منذ ذلك الوقت مفتوحا لبحوثه ، بشرط أن يسير بترتيب ذاهبا حسب تعاليم ديكارت من البسيط الى المركب ، ومن السهل الى الصعب ، ومن المعلوم مباشرة الى ما لا يمكن أن نبغحه الا بواسطة .

ومنذ ذلك الحين أصبح الصراع ، الذي استبعد بلباقة نظريا ، مما لا يمكن تجنبه عمليا . فاذا ادعى الدين السلطة على الأجساد كما يدعيها على الأرواح ، وادعى العلم السلطة على الأرواح كما يدعيها على الأجسام ، فلا مناص من تقابلهما بالضرورة ، وعندئذ تنحصر المسألة في معرفة السبيل الى حل هذا النزاع .

لا ريب أن كثيرا من الناس لا يزالون متابعين الاعتقاد بأن الأسر اتخاذ تدابير متبادلة تحقق الوفاق المؤدى الى السلام . وهم يقررون أنهم هم أنفسهم يفرقون في نوم لذيذ على وسادة ناعمة حشوها التجاهل ، ويشكون من الضوضاء التي تثار حولهم والنمى قد توقظهم . ويقنع الكثيرون ممن يزعمون أن أمثال القديس توما ، وديكارت ، ومالبرانس ، وليبنتز كانوا ذوي عقول ممتازة ، ويتساءلون : لم لا نكتفى بالأدلة التي رضى بها هؤلاء المفكرون ؟ وهم باومون التقدم في نقد لا ضابط له ، ويأسفون على تهافت التوفيقات التقليدية . ولكن الضمير الانساني من جهة استمراره على مر العصور لا يختلط بالعادات العقلية لهؤلاء الأشخاص أو أولئك مهما يكن عددهم ويشتهر أمرهم بسبب ثقافتهم وموهبتهم . لأن الضمير

لما كان نوعا من التنسيق فانه يقابل بين الأفكار المتباينة النى تجلبها التجربة . فالضمير جهد يبذل لاقامة ضرب من التوفيق والتناسق بين الأفكار ، بالملاءمة بينها ، أو باستبعاد بعضها على حساب بعضها الآخر . ولهذا السبب اذا التقى العلم بالدين وجها لوجه كان من الواجب حاضرا أو مستقبلا أن يوازن الضمير بينهما حتى يعرف هل يستطيع دون أن ينكر نفسه الاحتفاظ بهما معا بشكل من الأشكال ، أو يجب عليه أن يقرر استبعاد أحدهما واستبقاء الآخر .

من الواضح مما سبق عرضه أن الضمير قد يستلهم هذا المذهب أو ذاك مما كان ينادى به أحد قادة الفكر ، ولكنه لا يستطيع سوى الوقوف عند حد الاسترشاد بالمذهب دون بعثه كما كان ، اذ ليس من المحتمل ألا يوجد فى الظواهر الناشئة عن الثورات الكبرى بعض العناصر الجديدة التى تدعو الى تغيير الموقف .

هذا الشعور بالمواجهة الواجبة بين العلم والدين ظهر بوجه عام عند المفكرين الذين شغلوا أنفسهم بمثل هذه الأمور فى الثلث الثانى للقرن التاسع عشر . ونستطيع أن نقسم هؤلاء المفكرين قسمين بحسب ما يظهر عندهم من ميل يغلب نحو الاتجاه الطبيعى أو الروحى . وأوجست كومت على رأس أصحاب الاتجاه الطبيعى .



## الفصل الأول

( مذهب أوجست كومت فى العلم والدين )

يقوم مذهب أوجست كومت على سلوك منهجى يسير من العلم الى الدين مارا بالفلسفة . ويسمى كومت المنهج الذى به يتم هذا التقدم والذى يحدد دلالة النتائج وقيمتها منهجا وضعيا . ويسمى المذهب نفسه ، وبخاصة أشرف أجزائه وهو الدين ، المذهب الوضعى ، ويدل هذا الاصطلاح على : (١) أن كومت يريد اشباع الحاجات الواقعية للعقل البشرى، وأن يقف عند هذه الحاجات فقط . (٢) انه لايسمح كوسائل لهذا الاشباع الا بالمعارف الواقعية أيضا أى المتصلة بالوقائع الحقيقية وفى الوقت نفسه فى متناول العقل البشرى . ويجب أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجتنا الواقعية . فالمنفعة والواقع اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى « وضعى » .

وينسأ عن هاتين الصفتين صفة نالنة هى الصفة العضوية ، لأن المعارف والعواطف الانسانية ، التى تعجز عن تنظيم يقينى ما دامت لا تخضع لقاعدة حقيقية ، تكون نظاما نهائيا حين تتصل كلها بغاية واحدة ولا شك فيها على حد سواء .



من بين العنصرين الجوهرين فى الفكرة الوضعية ، وهما الواقع والنافع، الواقع هو الذى يوجد فى العلم، وفى العلم وحده، أما اللاهوت والميتافيزيقا اللذان يزعمان أيضا تعريفنا بطبيعة الأشياء ، فهما نظامان وهميان . وبذلك يصبح العلم أساس الوضعية التى تطالب بمواجهة كل

ما يعطى لنا بحيث نتمكن من ادخاله فى نطاق العلم الصحيح ، ليتيسر لنا تنظيم كل ما يقع فى مناوول أيدينا والانتفاع به .

لن تلبس المعارف الانسانية جميعها منذ الآن الصورة العلمية . وادا كانت الرياضيات والفلك والطبيعة والكيمياء علوما بمعنى الكلمة ، فلم يكد علم الحياة يبدأ فى التخلص من لفائف الميتافيزيقا ، ولا تزال دراسة الظواهر الانسانية بوجه خاص فى أيدي الأدباء والمؤرخين ، وهؤلاء غرباء عن فكرة العلم .

من الواجب اذن أن نبدأ أولا بتحديد فكرة العلم ، تم النظر فى امكان تطبيقها على جميع فروع المعرفة الانسانية .

لقد كان المنهج الذى اتبعه أوجست كومت عظيما حقا ، فهو يسير من المحسوس الى المحسوس لا من مبدأ مجرد وضع أوليا الى نتائج الجدلية . انه لا يبدأ من المنطق وهو علم التصورات ، بل من الرياضيات وهى علم واقعى أصبح منذ الآن مقروا .

يبدأ كومت بتحديد الخصائص التى تجعل من الرياضيات علما ولا يحاول بعد ذلك أن يفرض هذه الخصائص كما هى فروع المعرفة الأخرى ، بل يلائم بينها وبين الموضوعات المختلفة للمعرفة بعد تعديلها تعديلا مناسبا لا يغير من جوهرها . هذه الملاءمة هى التى يسميها تعميما ، وامتدادا . وبذلك توجد نفس الصورة العقلية فى جميع معارفنا ، مع تغيير ما يجب تغييره ، فيصبح العلم واحدا ومتعددا فى آن واحد .

والرياضيات عند كومت مدينة بصورتها العلمية الى البحث فى القوانين الوضعية وحدها ، نعى فى العلاقات المضبوطة الثابتة بين الحدود المعطاة . يجب اذن أن يفرض هذا الموضوع بعد تحديده تحديدا مناسبا على جميع مراتب المعرفة . ويتم هذا التحديد بأمرين : (١) بالبحث فى الشئ المطلوب معرفته عن الجانب الذى يسمح بإدراجه تحت قوانين العلم . (٢) بالنظر الى هذه القوانين نفسها بطريقة تلائم الطبيعة الخاصة للشئ المطلوب معرفته .

بمقتضى هذه المبادئ يعرف كومت الصورة الخاصة بكل مرتبة علمية ، وينتهى الى نظريات عن علم جديد يسمى علم الاجتماع ، يصبح بالنسبة للوقائع الخلقية والاجتماعية كعلم الطبيعة والكيمياء بالنسبة الى ظواهر الطبيعة غير العضوية .

أما فيما يختص بالعلوم الموجودة من قبل فانه يذكر عنها أقوالا ذات دلالة فلسفية عظيمة .

يجب على علم الطبيعة أن يخلق عنه كل ما يشبه تلك الأمور الخفية التى اعتمد عليها زمنا طويلا يلتمس منها تفسيرات وهمية . ولكى يكون علما بمعنى الكلمة يجب عليه ويكفيه أن يعين الشروط الظاهرية التى تبدو الظواهر فيها .

وثمة فرق عظيم بين علم الحياة وعلمى الطبيعة والكيمياء . فالقوانين التى يدرسها علم الحياة هى العلاقات المتبادلة بين الوظائف والأعضاء . ويجب لكشف هذه القوانين استبعاد النظرية الميتافيزيقية عن التلقائية الحيوية ، واعتبار الظواهر الحية أنها خاضعة للقوانين العامة للمادة التى لا تعدل منها الا تعديلا يسيرا . ويجب من جهة أخرى الحذر من اخضاع علم الحياة لغيره من العلوم غير العضوية ، لأن العقل يسير فى هذه العلوم من البسيط الى المركب . وليست علة هذه القاعدة أن كل علم يجب بالضرورة أن يسير على هذا النحو ، بل السبب أن البسيط فى هذا النوع من الظواهر التى تختص هذه العلوم بها أقرب إلينا من المركب وأسبق معرفة منه . فاذا انتقلنا الى الكائنات الحية حدث العكس ، ففيها نجد المجموع أقرب إلينا من الأجزاء وأعرف . وإذا كانت فكرة الكون لا يمكن أبدا أن تصبح وضعية ، لأن الكون يتجاوز دائما وسائل ملاحظتنا ، نجد أن علم الحياة على عكس ذلك تظل تفصيلاته عسيرة التناول : فالكائنات أعرف عندنا كلما كانت أعقد وأرقى . فمعنى الحيوان أوضح من معنى النبات ، ومعنى الإنسان أوضح من معنى الحيوانات الأخرى ، بحيث يصبح معنى الإنسان ، وهو الفكرة الوحيدة التى نكتسبها مباشرة ، نقطة البداية فى علم الحياة بأكمله . وهكذا على حين تسير العلوم الطبيعية من الأجزاء الى المجموع يجب على علم الحياة أن يسير من المجموع الى الأجزاء حتى يبقى كالعلوم الطبيعية علم ملاحظة وعلم وضعيا .

اذ كان المنهج الوضعى قد خضع لمثل هذا التعديل حتى ينلاء مع شروط علوم الحياة ، فلا عجب أن بلقى هذا المنهج تعديلا أعظم حتى يمكن أن ينطبق على دراسة الوقائع الأخلاقية والاجتماعية . وسيظل وضعيا برغم هذه التعديلات اذا ظهر حقا أنه حدير بتمييز العلاقات المطابقة لفكرة القانون الطبيعى من الفوضى . الظاهرة والتلقائية البادية فى عالم الاجتماع والإنسان .

مادام المجتمع قبل كل شئ نضامنا وتكافلا ، شأنه شأن الجسم الحى ، فسيلقى المنهج نفس التعديل الذى لفيه فى علم الحياة ، ويسير من المجموع الى الأجزاء . ولكن المجموع فى علم الاجتماع ليس الفرد الذى يصبح ههنا عضوا أو جزءا ، بل المجتمع الذى تقع منه الانسانية فى المرتبة الأولى ، فالمادة الأولى فى دراسة الوقائع الانسانية دراسة علمية هى الوقائع الجمعية .

وليس هذا كل شئ . فالتمييز الواجب فى كل علم ، والذى لم يكن له فى العلوم الدنيا الا أثر ثانوى ، يصبح ههنا من الزم الأمور ، نعى التمييز بين الساكن (ستاتيك) والمتحرك (ديناميك) . فالدراسة الانسانية تبحث فى التضامن أى الكائن الاجتماعى فى علاقاته مع شروطه فى الحياة وتستخلص نظرية منظمة . والدينامية ترد التقدم ، وهو بلا نزاع الظاهرة الانسانية ، الى قانون .

فالدينامية الاجتماعية فى سيرها من المجموع الى التفاصيل تحدد قبل كل شئ التقدم العام للانسانية . وهى تستخدم فى هذا الصدد طريقة ملائمة للملاحظة ، تلك هى دراسة التاريخ العام . وموضوع هذه الدراسة الوقائع الانسانية الجمعية ، وهى الوقائع الوحيدة التى يمكن ملاحظتها من خارج ، والجديرة وحدها حقاً باسم الوقائع . ثم تستخلص من النظر الى هذه الوقائع الخصائص العامة التى تميز العصور المختلفة . ولكن الاعتماد على التاريخ العام وحده ليس كافياً فى تأسيس علم الاجتماع ، اذ لابد من ربطه بمعرفة الميول الغريزية الأساسية الدائمة للطبيعة البشرية حتى نظفر بالقوانين الدينامية المطلوب تحديدها .

لايفكر أوجست كومت فى هذا الأمر نظرياً فقط ، ولكنه يزعم انه قد اكتشف فيما يسميه قانون الاحوال الثلاث - أى النابع الضرورى للحالة الالهية ، والميتافيزيقية ، والوضعية - القانون الأساسى للتقدم البشرى ، وعندئذ يسر مما هو قائم بالفعل الى ماهو بالقوة .

فما دامت فكرة العلم قد نحدت من جهة مبدئها وفى آن واحد أصبحت ملائمة لموضوعات المعرفة المخلفة ، فكل مايقع فى متناول أيدينا ، وكل مايقدم الينا يمكن أن يصبح موضوع علم .

\*\*\*

ولكن المذهب الوضعى لا يبحث فى الواقع الا ليصل منه الى النافع

فكيف نرتفع من المعارف الواقعية التى تقدمها العلوم الى المعارف  
الوضعية حقا ؟

هنا يبدأ دور الفلسفة الصحيح . ولكى يتفق البحث عن الواقع  
مع البحث عن النافع يجب على الفلسفة أن تعرف النافع وتوجه العلم  
نحوه ، لأن العلم لن يفرض من تلقاء نفسه النظام الضرورى .

بوجه عام الغاية التى تسعى الانسانية اليها هى تماسك التصورات  
والارادات وناسقتها ووحدها . وبذهب كومت الى أن التناقض فى  
عصره ، الذى كان قائما الى عهده على سلطة الكنيسة وانقسمت عراه  
بالثورة ، يمكن أن يتم باعادة بناء المجتمع بنظام جديد من التنسب  
يكون ثابتا نهائيا . ومن الخطأ الاعتقاد فى امكان اعادة هذا التناقض  
مباشرة بوساطة النظم السياسية أو الدينية . لاريب فى أن وجود النظم  
أمر ضرورى ، ولكنها يجب أن تستند الى أساس . وليس القول بغاية  
منشودة أو بمجرد فكرة عملية أساسا كافيا . إذ العمل لا يكفى نفسه  
نفسه ، وإذا اندفع المرء من أول الامر فى طلب الغاية دون درس سابق  
للوائل التى يستخدمها ودون تعلم سابق ، ضل عنها . والفن بالفن  
وهم ، والنظر للنظر لغو ، أما ما يخضع للنظام فهو الفن بطريق النظر .

لهذا كان تدخل الفلسفة ضروريا . فلو كان العمل وحده كافيا  
لألفى عبء الاحياء الاجتماعى على كاهل الساسة ، ولو كان العلم وحده  
جامعا لعهدنا الى العلماء بحكم المجتمع . واذ كان كل من هذين الفرضين  
باطلا ، فعلى أن نفسح المجال لبحث خاص يحدد شروط الانتقال من  
المعرفة الى العمل ، وهذا البحث من اختصاص الفلسفة . ذلك هو  
**المذهب الرئيسى الذى أعلنه أوجست كومت** وأعتقد عن طريقه فى امكان  
اعادة الحكمة القديمة بصفاتها النظرية والعملية لخير الانسانية .

وبرى كومت أن الفكرة التى نضيفها الفلسفة هى أنه من العمل  
الأمل فى وحدة أخلاقية وسياسية للعواطف والأفعال الانسانية اذا لم  
نحقق قبل ذلك التماسك المنطقى فى الافكار والعقول . فالوحدة  
الفكرية شرط الوحدة الأخلاقية . فالنافع اذن هو أولا تحقيق الوحدة  
الفكرية . وانشاء هذه الوحدة هو الموضوع الصحيح للفلسفة .

ولما كانت العلوم قد فامت على الفكره الوضعية للفانون الطبيعى،  
ففيها تجانس معين يحمل على الاعتقاد فى امكان توحيدها فى المجال العلمى  
نفسه . ولكن هذا وهم خطير ، لأن العلوم مع تماثلها فى مناهجها فهى

بالنسبة لنا منفصلة ولا ريب بعضها عن بعض تبعاً لموضوعاتها . ونفس  
الضرورة التي حملتنا على الرضا بتمائل مناهجها والعدول عن تطابقها ،  
هى السبب فى التعدد الذى لا مرد له بين موضوعاتها . والعلم باعتبار  
أنه حاجة من حاجات العقل البشرى واحد ، ولكنه كثير متعدد بالضرورة  
عند تحقيقه . فليس ثمة ولن يكون نمرة شىء واحد يسمى « العلم » ، بل  
ليس ولن يكون هناك أبداً علوم ، هى العلوم الستة الأساسية التى  
فصلها فى كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» .

فأن نعهد الى العلماء تحقيق الوحدة الفكرية للانسانية أمر  
مستحيل ، اذ للعلماء من حيث أنهم علماء اتجاهات تعارض تلك الغاية  
السامية . فهم يؤثرون التخصص ، ويقطعون أوصال الواقع ، ويتجاهل  
أو يزدري بعضهم بعضاً . هذا الى أن كلا منهم يرى فى دراسته الخاصة  
العلم بمعنى الكلمة ، فيحاول كل منهم فرض منهجه كما هو على سائر  
العلوم الأخرى . فالرياضيون مثلاً وقد افتتنوا بما أصابوه من نجاح فى  
ميدانهم ، سائرين من الأجزاء الى المجموع ، يريدون نقل وجهة نظرهم  
المادية الى علم الحياة وعلم الاجتماع ، والواجب على العكس أن نتجه فى  
هذين العلمين من المجموع الى التفاصيل . أن عقل الرياضيين الذى  
يتصف فى آن واحد بالفوضى والضيق والتسلط والاستبداد لهو أسوأ  
نكبة على الانسانية .

أضف الى ذلك أن العلماء يميلون الى مزاوله العلم للعلم ،  
وينتشون ببراعة كشوفهم حتى اذا لم تصلح لأى شىء، وينشدون الدقة  
فى موضوعات تافهة ، وينصبون لأنفسهم مشاكل وهمية لا حصر لها  
لاظهار مواهبهم فى الهواية .

لهذه الأسباب كلها ، لا يستطيع العلم أو على الأصح العلوم أن تنظم  
نفسها بنفسها ، بل يجب على الفكر أن ينظمها من خارج .

فاذا كان التركيب المباشر الموضوعى للعلوم مستحيلاً ، فلم يبق  
الا محاولة التركيب الذاتى ، وهو تركيب لا يتم من وجهة نظر الأشياء  
بل من وجهة نظر الانسان الذى يستعين بالعلوم على بلوغ أهدافه  
الخاصة . وآخر العلوم تكويننا ، ذلك الذى ابتكره أوجست كومت ،  
هو الذى يقدم فى نظره عناصر هذا التركيب .

وللقيام بهذه المهمة يتخذ علم الاجتماع من لاهوت العصور القديمة  
نموذجاً ، ذلك اللاهوت الذى وحد بين العقول بواسطة مبدأ شخصى ،

كان الخيال هو الذى قدمه ، وعلينا الآن أن نعدل عمل رجال الدين معتمدين على الوقائع وحدها وعلى العقل وحده .

بذلك يصبح مبدأ التنظيم المفهوم الاجتماعى بلا منازع معنى فكرة الانسانية . فالانسانية من وجهة نظر مكانية لا توجد الا فى أجزائها وهى الأفراد الموجودون فى الواقع ، أما باعتبارها كلاً قائماً فى الزمان ، فانها تتجاوز مظهرها فى المكان .

لقد اقتضى تعميم فكرة العلم السير بالضرورة من أسهل العلوم الى أعقدها ، ولكن ترتيب العلوم يقتضى النزول من علم الاجتماع الى العلوم الدنيا .

وفكرة الانسانية هى التى تنظم بوساطتها أولا الوقائع الاجتماعية ولما كانت هذه الوقائع متفرقة فى المكان فقد ارتبط بعضها ببعض بفضل علاقة خاصة هى علاقة التابع ، أو التضامن بين الماضى والحاضر والمستقبل . وينشأ تعاقب الأحداث الانسانية عن سببين ، أحدهما خارجى هو انتقال التجارب البشرية من جيل الى جيل ، أى التقاليد ، والثانى داخلى هو غريزة الكمال المشتركة بين الناس . ففكرة التقدم عن طريق الاحتفاظ بالقديم ، وعن طريق الترتيب ، هى مبدأ تنظيم الظواهر الاجتماعية .

وهذه الفكرة نفسها يمكن أن تستخدم شيئاً فشيئاً لتنظيم العلوم الدنيا ، التى يجب أيضاً أن يكون غرضها وقواعدها السعادة الانسانية ويجب على هذه العلوم ألا يفيب عن بالها أنها صنعت بيد الإنسان ولخيره لهذا يجب أن تستبعد كل تفكير نظرى لا ينصرف بوجه خاص الى تحسين الأحوال الانسانية ، ولا يكون انسانياً فى موضوعه . ولا يجب أن تفسح المجال لفضول الهواة فى بحث قوانين الطبيعة . ولتجعل شعارها : التفكير قبل التدبير .

لن توجه جميع هذه العلوم نحو الخير الاجتماعى فقط ، بل ستقوم بينها علاقات خاصة تربط بين الغاية والوسيلة فيحدد كل علم من العلوم الرقابة المسائل التى يجب على العلوم الدنيا معالجتها ، والمدى الذى يحسن أن تمتد اليه بحوتها . وفى مقابل ذلك تطبق دون قيد القوانين التى تضعها العلوم الدنيا على العلوم الراقية ، اذ أساس خصوصية هذه العلوم وشرط وجودها هو نفس القوانين التى تتجاوزها حين تضاف اليها .

وهكذا تتجه الفوائين الطبيعية اتجاهها وضعيا بحنا ، أى من جهة النافع والواقع على حد سواء . وسيحفظ بالنسبة النى أنارها النقد الفلسفى عن المعرفة الانسانية ، لا على المعنى السلبى العاطل من أن الظاهرة مشروطة بظاهرة أخرى ، بل على هذا المعنى الوضعى من أن كل معرفة نسبية الى الانسان ، فليس لها دلالة الا كأداة مباشرة أو غير مباشرة لكماله . وهذا مذهب عظيم النتائج ، لأن الرياضيات التى أرادوا أن يجعلوا منها تاج العلوم ، تتراجع الى المرتبة الأخيرة فى سلم معارفنا .

هذا هو ترتيب العلوم الذى يجعل علم الاجتماع ممكنا . وبحقن هذا الترتيب النمايك الذهنى والوحدة الفكرية النى بدونها يسحب تجديد الجماعات .

وهذا هو النطاق الذى تقف عنده الفلسفة . فهل يكفى الآن وفد بلغنا الوحدة الفكرية أن تنشأ الوحدة الأخلاقية والسياسية من تلقاء نفسها ؟ أو هل من الضرورى لتحقيق هذه الوحدة العليا أن يتزود المرء بموارد جديدة ، وأن يلجأ الى قوى من طبيعة أخرى ؟

\*\*\*

حين استخدمت الفلسفة فى التركيب الذى اضطلعت به المعطيات التى تقدمها العلوم اليها ، لم تكلف نفسها مشقة البحث فى شروط هذه المعطيات نفسها . وقد وجدت الفلسفة فى علم الاجتماع مبدءاً لتنظيم العلوم يصلح لتحقيق الوحدة الفكرية بين الناس . ولم يكن عليها أن تبحث لتحقيق ما تسعى اليه عن علة وجود المجتمع وعن طبيعة مصيره وأصله . ومع ذلك فلا مناص للانسان من اجراء هذا البحث اذا أراد أن يعمل على تجديد المجتمع بالفعل لا بالنظر فقط . فالعلوم تقدم المادة التى تقوم الفلسفة بتنظيمها . ولكن هذا العمل كله يظل مجرداً مشروطاً اذ من ذا الذى يضمن لنا وجود المجتمع وبقائه كما يفترض العلم .

بدلنا التاريخ على مجتمعات ظهرت الى الوجود ، فمن الذى أنتأها ؟ أهو العلم أم الفلسفة ؟ تدلنا الملاحظة على أنه الدين . وعلم الاجتماع مدين بموضوعه وعلة وجوده الى التأثير المستمر للدين . فهل يستمر هذا الموضوع فى البقاء اذا اختفى الدين ؟ وهل تبقى النتيجة موجودة اذا ذهب السبب ؟

انظر الى الطبيعة الانسانية ، بر أن ما فيها من عقل عاجز عن خلق الرابطة الاجتماعية أو الاحتفاظ بها . ولم تسنطع أرقى التواليف الفكرية سوى تنظيم الأثرة والعزلة . على وجه العموم لايفعل العقل الا الترتيب والتنظيم دون التوليد . أما الذى يخلق فهو القلب . فالقلب موجود بالضرورة فى أصل ذلك الخلق الأعلى ، وهو الكائن الاجتماعى .

لا ينبغى أن نخلط بين القلب وبين الغريزة ، والطبيعة ، والواقع المجرد . ومن سمات الطبيعة الانسانية كما نعرفها مباشرة أن أقسل الغرائز منزلة وأشدّها أثرة هى التى تسيطر على ميول التعاطف والايثار النى هى أعظم سرفا . لانسك أن هذه الميول موجوده فى أصل الفطرة شأنها شأن غريزة الأثرة ذاتها ، ولكن ليس لتلك الميول مافى الأثرة من طاقة ومثابرة . فالمشاركات الوجدانية وحدها هى التى تستطيع أن تولد الحالة الاجتماعية ، وأن تحتفظ بها بالضغط على الدوافع المتنافرة للغرائز الفردية .

وجود المجتمعات اذن مرتبط بحالة ليس فى امكان الغريزه أو العقل تحقيقها . وعلينا أن نلمس لنزعة التعاطف الانسانية معيناً يدعمها ويرفعها فوق غريزة الأثرة ، وهذه هى المعونة التى قدمتها الأديان فى الماضى . لقد حققت الأديان بطريقتها الخاصة وحده القلوب ، وهى شرط وحدة العقول . ويجب أن يستخلص الكيان الانسانى من تلك المؤسسات القديمة ويحتفظ به ، مادامت المعتقدات التى قام على أساسها قد حكم عليها بالزوال . فهذا هو الدين - بعد أن يجدد نفسه - الذى يقدم المبدأ الأول فى تجديد المجتمعات .

أما المنهج الذى نتبعه فى اجراء هذا التجديد فهو استخلاص العنصر الوضعى الانسانى الثابت من العناصر السلبية الهرمة التى تحتويها الأديان التقليدية ، والتى انخذت من ذلك العنصر الوضعى مطبة لها . وبذلك يكتمل المذهب الوضعى ، ويتوجه على هذا النحو الدن الوضعى .

\*\*\*

تتلخص جميع تعاليم الأديان فى معتقدتين : الله ، والخلود ، فما المضمون الوضعى لهذين المعتقدتين ؟

فكرة الله ، من جهة أنها تعبر عن الحاجة الواقعية للانسان ، هى

فكرة موجود كلى عظيم أزلى به تتصل نفوس العباد فيفيض عليها القدرة على قمع ميولهم الأنانية المتنافرة حتى تتجه الى الائتلاف معه والاتحاد به .

وفكرة الخلود الوضعية هى مشاركة أهل الحق والعدل ، نعى أولئك الذين أحبوا فى هذه الحياة الله وغيرهم من الناس حقا وفعلًا - فى جانب من الحياة الأزلية للموجود الإلهى .

لا يجد المذهب الوضعى متقة فى إيجاد موضوع ذى وجهين ، واقعى وقريب المنال ، يمكن أن يحقق هذه الشروط . هذا الموضوع ليس بعيدا عنا ، انه قريب منا ، انه فينا : وليس هو شيئا آخر الا . الانسانية .

لقد تصور الناس غالبا الانسانية انها فكرة بسيطة كلية ، فكانت بذلك تجريد المدرسين أى صورة فارغة ميتة . ويمكن أيضا أن نفهم الانسانية على أنها مجموع الناس الذين يعيشون بالفعل ، وعلى هذا المعنى الانسانية شىء واقعى . ولكن كيف تسيطر هذه الفكرة على الأفراد الموجودين بالفعل الى الحد الذى تحمل فى طياتها الله والخلود اللذين يتطلعون اليهما ؟

ولكن الانسانية ، كما تقدم لنا فى تمام عظمتها ، شىء آخر يختلف عن تجريد المدرسين أو مجموعة أفراد فى المكان . فالانسانية استمرار وتضامن فى الزمان . وهى تتألف من كل ما أحس به الناس وفكروا فيه وقدموه من خير وفضل وباقبات صالحات . انها الموجود الذى يسمو على المكان ، والذى تتركز فيه جهود الأفراد العابرة والمتقلبة ، بعد تطهيرها وتنظيمها ، والذى تصبح معه هذه الجهود حياة خالدة وأثرا باقيا .

إذا فهمت الانسانية على هذا النحو أف تكون هى نفسها الإله الذى بنشده الناس ، أى الموجود الحق العظيم الأزلى ، الذى يتصلون به اتصالا مباشرا ، ويستمدون منه الوجود والحركة والحياة . وعن هذه الذخيرة من القوى الخلقية المتجمعة على مر الأجيال فى هذا الموجود ، فيفيض الى القلوب الأفكار العظيمة والمشاعر النبيلة . فالانسانية هى الموجود العظيم الذى يسمو بنا عن أنفسنا ، ويضيف الى ما عندنا من تعاطف قدرا فائضا من القوى التى يحتاج ذلك الميل البها لاختضاع ميول الأثرة . وفى الانسانية يتحاب الناس ويتآخون .

تم في الانسانية يستطيع الناس أن ينعموا حقاً بالخلود الذي يتطلعون اليه . ذلك أن الانسانية تضم اليها كل مايطابق جوهرها وتحفظ به وتتحد معه ، وكل مايجعلها أعظم وأجمل وأقوى . وما نسيح الانسانية الا أفكار الناس الواقعيين وعواطفهم ، وهى تتألف من الأموات أكثر مما تتألف من الأحياء . هؤلاء الأموات يعيشون في ذكرى الأجيال الحاضرة ، وانها للذكرى متحركة فعالة مؤثرة . فالأموات يؤثرون في الأحياء بما يبعثونه فيهم من غيرة نبيلة تدفعهم الى أن يكونوا جديرين بالانضواء تحت لواء أجدادهم العظام .

حقاً لن يصبح هذا الاله مشخصاً، ولن يصبح هذا الخلود موضوعياً ، لأن المذهب الوضعى ينكر هذه المعتقدات الموحى بها من الأديان السماوية ويعدها خيالية . ولكن كيف نبلغ الدين الصحيح عن هذا الطريق ؟ وكيف يقاس الاله المحدود الأثنى المتعالى عن العالم صاحب الهوى ، بالانسانية ، وهى كلها لجميع الناس ، وداخلة في العالم وهى مع تسامبها واحدة حقاً مع أحقر الناس ؟ وماقيمة الاستمرار المادى في المكان الى جانب الحياة المتصلة في الزمان وفي الضمائر ، هذه الحياة التى تحقق وحدها أسمى رغبة لقلب الانسان ، الا وهى اتحاد النفوس في الأزل ؟

فاذا كان هناك دين يحقق بطريقة يقينية نهائية الفطرة الدينية الأولية التى لا غنى عنها في الطبيعة البشرية فهو المذهب الوضعى أو دين الانسانية .

ليس هذا الدين تجريداً ، وانما هو حياة ، انه النمو الفعال للإبثار والمحبة . ولكن المنهج الذى يجب اتباعه في اقامة هذا الدين بطريقة فعالة له أهمية عظمى . وقد كانت المحبة موضوع الأديان السابقة أيضاً ومع ذلك قضى على تلك الأديان في صورتها التقليدية ، اذ لا حياة لأى مؤسسة لاتحترم قانون شروط الوجود . وكما يجب على الفلسفة كى نكون وضعية ثابتة أن يسبقها العلم الذى تتلقى منه نفس المادة التى تقوم بتنظيمها ، كذلك الدين يجب لكى يكون باقياً أن يعتمد على العلم والفلسفة . يجب على الدين أن يعمل في العالم الواقعى والمعقول حيث يجد في هذا العالم شروط عمله .

ويتجه الدين كالحال في العلم والفلسفة من المحسوس الى المجرد، لا من المجرد الى المحسوس . وبذلك تستبعد هذه الشفقة الدارجة التى

ليس لها من دافع آخر سوى الفكرة المجردة الغامضة عن الجنس البشرى . وهى فكرة مدرسية باطلة يخلصنا المذهب الوضعى منها . فاذا وضعت الانسانية «أوليا» Aprioti فلن تكون الا مبدأ ميتافيزيقيا أنانيا ونوريا ، يجنح تطبيقه الى تحطيم التعبيرات الجزئية والمحسوسة للانسانية ، والتي كان للعصر اللاهوتى فضل تحقيقها .

والمحبة لا يمكن نقلها بطريق فكرة ، لأن المحبة تنشأ من صلة الناس بعضهم ببعض ، وبخاصة من صلة الرجل بالمرأة . وينبغى أن نبدأ من هذه الصلة اذا شئنا أن تنبعث المحبة فى النفس ونمو حبة فعالة ، لا مجرد فكرة هى تجريد جذب من المناطقة . فكما أن تعميم فكرة العلم يتحقق ببسط صفات العلوم التى تم تكوينها على العلوم المطلوب تكوينها — فبما عدا التصحيحات الواجبة ، وكما أن التنظيم الفلسفى للعلوم يتحقق مبتدئين من العلم المباشر نفعه وهو علم الاجتماع ، ثم نازلين فى سلم العلوم باعتبار أنها وسائل بالاضافة الى الغاية الاجتماعية ، كذلك المحبة تنشأ وفقا للقانون الطبيعى من العلاقات الجنسية ، وتتسع شيئاً فشيئاً وتعم مع بقائها واقعية ، اذا سارت من موضوعها الأول فى تتابع ونظام نحو الموضوعات الأكثر اتساعاً وأشد تعقيداً مما يقدمه عالمنا لها . وهناك أربع مراحل أساسية ينبغى أن تمر بها المحبة كى تتحقق فى تمام صورتها وأعظم قوتها . هذه المراحل هى : صلة الفرد بالفرد ، وبالأسرة ، وبالوطن ، وبالانسانية .

فاذا اجتزنا هذه المراحل من الارتياض وأحببنا الانسانية حباً شديداً السمو والواقعية على سواء ، عندئذ فقط يعيش فينا الموجود الأعظم ويسيطر علينا ويحكمنا . ثم تتحول طبيعتنا بتأثير هذه القوة الحاكمة التى لايمكن مقاومتها فيرتفع الايثار على الأثرة . ويصبح حبنا لأخواننا بعد أن ننصل بالله عملاً لا نظرياً ، وتلقائياً لا مفروضاً ، لأن الله هو الذى يؤلف بين القلوب .

\*\*\*

واذا كان الواقع — كما رأينا فى المحبة — هو كل شئ ، وكان النظر البحت لأبهم ، فلا ينبغى أغفال شئ مما يمكن أن يسهم فى توليد هذا الواقع ونموه . لذلك لم تجمع الأديان التقليدية فى النفس الانسانية بين العاطفة والخيال عبثاً . فالعاطفة والخيال هما المحركان للنفس ، وهما اللذان يجعلانها تهتز وتحيا ، أما الأفكار فتجعلها تزدهر فقط . ولقد كان الخطأ الذى وقع فيه رجال الدين أنهم اتخذوا من أوهام الخيال

حقائق وافعة ، عندما غابت عن أعينهم نظرية الواقع . أما بعد أن استقر الإنسان في حصن حصين من العلم الصحيح والفلسفة الصحيحة فليس له أن يخشى الخيال ، إذ يستطيع أن يعهد إليه بدور لم يكن المبتدأ في الحائر ليجرؤ أن ينسبه إليه . لن يكون الوهم مضللاً حين يعلم المرء أنه وهم ، وحين يكون مستعداً أن يقفه عند حده إذا حاول اتخاذ مكان الحقيقة . ومن فطرة الإنسان أن يتأثر بالأوهام التي يعلم أنها أوهام انرا لا يقل عن تأثير الأوهام التي يعدها حقائق . والخيال لا يطلب الحق بل يعكس أنفسنا في داخل الأشياء حتى إذا استحوالت إلى مدركات تروفه نقل الخيال دفعته إلى القلب وإلى الإرادة .

فالمذهب الوضعي بعد أن قضى على المعتقدات التي تلبس بوب الحقائق ، لم يعد يخشى أن يعيد إلى الحياة مذهب الفتيشية الخيالي على أنه معين عملي تابع للمبدأ المعقول في الدين . فهو يعيده باعتبار أنه وسيلة مطابقة للطبيعة البشرية ، تحقق هذا التنظيم المحسوس والمنمر للعواطف ، الذي بدونه تظل الوحدة التركيبية النهائية - وهي شرط تجديد المجتمعات - فكرة مجردة .

الحق لن تكون التيمية (من التيمية) الفتيشية Fétichisme التي يعيدها كومت الا ضرباً من الخيال الشعري . فهي عبارة عن خلع - على سبيل الفرض - ارادات - تشبه اراداتنا - فعالة خيرة في الكائنات الموجودة في الطبيعة . لأن الإنسان يشعر بعزلة شديدة في الطبيعة إذا لم تكن الا مظهراً لقوانين عمياء من يد القضاء . وهو يحتاج لكي يعمل بشوق ولذة إلى اعتبار نفسه محوطاً بأصدقاء يفهمونه ويشدون أزره . فمن الخير له إذن أن يتخيل في قوى الطبيعة كائنات تماثله وتشاركه العاطفة . فلا بد من ارادات تكمل القوانين .

من أجل ذلك لن تتجه عبادة المذهب الوضعي إلى ذكرى أبطال الانسانية فقط ، بل ستكون موضوعاتها الأساسية : الموجود الأعظم أو الانسانية ، والمعبود الأعظم أو الأرض ، والبيئة العظمى أو المكان . هذه الأقاليم الثلاثة تكون ثلوث المذهب الوضعي . وكذلك من حق كل قانون طبيعي أن يصاغ في رموز بضرب من ألوهية ونسبة تخلق الباب الخيال .



## الفصل الثانى

### تأويل المذهب

هذا هو مذهب أوجست كومت من جهة اتصاله بالعلاقة بين العلم والدين . ويبقى علينا بعد ذلك أن نتفق على دلالاته .

يذهب كثير من المفسرين الى أننا يجب أن ننظر اليه من جانبه الذى هو عليه بالفعل ، لا على أنه مذهب بمعنى الكلمة ، بل على أنه تعبير عن عواطف صاحبه القلبية العابرة ، واننا اذا حذفنا - وهو الأليق - من المذهب هذا الجزء القصصى ، لم يبق فى نهاية الأمر من دين أوجست كومت الا ماكان موجودا من قبل فى علم الاجتماع الذى نادى به ، أى الانسان ، وبالتحديد الانسان الاجتماعى باعتبار أنه مقياس المعرفة الانسانية وقاعدة لها .

ويذهب غيرهم الى أن للمذاهب والمؤسسات الدينية مكانة عظمت فى فلسفة كومت ، لأنه ميز تميزا قويا بينها وبين النظريات الفلسفية بمعنى الكلمة . وهم يعترفون بالدلالة الخاصة التى نسبها كومت للدين ، ولكنهم ينكرون أن مذهبه الدينى يتصل منطقيا بمذهبه الفلسفى .



اذا وازنا بين الجانب الدينى من مذهب كومت وبين علم الاجتماع عنده ، فهل نجد أنه أتى فى ذلك الجانب بمبدأ جديد حقا ؟

لاينبغى - كما يقال - أن نضللنا الالفاظ . فأوجست كومت يتحدث عن أمور شخصية ، عن العاطفة ، عن القلب ، عن الأخلاق ، عن الأزلية ، عن الدين . الحق ليس الأمر فى هذه النظريات التى تلبس ثوب التصوف فى الظاهر الا الامتياز الضرورى لوجهة النظر الاجتماعية

والانسانية فى البحث العلمى وفى الحياة . ولما كان كومت قد حكم باستحالة ترتيب العلوم من وجهة نظر الأشياء ، أو وجهة النظر الموضوعية ، فانه يسمى وجهة النظر التى يصطنعها شخصية ، وتنطوى هذه الوجهة على تنظيم العلوم لفائدة الانسان . من جهة انسانية خالصة .

كذلك ما يسميه القلب ليس الا لفظه تقليدية تستعمل فى الدلالة على العاطفة الاجتماعية وحب الغير ، فى مقابل حب النفس . ويرى كومت أن الميتافيزيقيين قد حطوا من شأن العقل حين طابقوا بينه وبين النظر الفردى . ولذلك فانه سيستخدم لفظ القلب الذى يعارض به عادة العقل ، للدلالة على وجهة النظر الاجتماعية بعد أن حلت محل وجهة النظر الميتافيزيقية . على أن اعتماد العقل على القلب لا يدل عنده على شيء آخر الا التزام تنظيم البحوث العلمية فى سبيل المنفعة الاجتماعية بنائى العاطفة الاجتماعية .

فاذا كان الأمر كذلك فان الطفرة التى يبدو أن كومت قد قام بها ذاهبا من الفلسفة الى الأخلاق والى الدين لن يكون لها وجود ، اذ لن يزيد فى الواقع مافى الأخلاق والدين عنده شيئا على ما فى علم الاجتماع .

أيتفق هذا التأويل مع فكر كومت ؟

يمكن أن تحل المسألة فوراً اذا أخذنا بعين الاعتبار نفس تصريحات كومت ، فقد أعلن بكل ما أمكنه من قوة والحاح أنه ابتداء من سنة ١٨٤٥ سيعالج الأمور من زاوية أخرى ، متبعا منهاجاً جديداً يختلف عن الاول . وهو يتحدث فى أكثر من موضع عن نظوره العاطفى ، وبعبسه الخلقى ، وحياته الثانية . وهو يميز بين الفلسفة الوضعية التى لم تكن الا تمهيدا وبين المذهب الوضعى أو دىن الانسانية الذى يشتمل وحده على جميع عناصر التجديد الاجتماعى .

ولكن قد نكون شهادته موضع شك ، اذ لم يكده يقى سنة ١٨٤٤ — ١٨٤٥ كلوتيلد دى فو Clotilde de Voux حتى استولى على قلبه ذلك الانفجار العاصف الذى جعل حكمه مضطربا . وفضلا عن ذلك فقد كان مخبولا ، وظل عرضة للانتكاس . وكانت علته بالتحديد اضطرابا عميقا فى العواطف جعله لا يحس وزن الجانب الواقعى للعاطفة فى نمو تفكيره الفلسفى .

يجدر اذن اختبار مراحل مذهبه المختلفة فى ذاتها مع موازنة بعضها ببعض .

اذا نظرنا الى نتائج كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» وجدنا المنهج الوضعى معروضا بشكل يتجه فى أساسه الى سبادة روح السمول على روح التفصيل (١) . وهو يعالج الفرد طبقا لهذا المبدأ معالجة مجردة بحنة . انها المينافزيقا ، هذا التأله للمذهب الفردى الذى رفع الفرد كما يعيش فى الواقع ، وحفظ بذلك أثرة الانسان الطبيعى وسما بها . أما فى الفلسفة الوضعية فلا يوجد واقع الا الانسانية ؛ وبخاصة فى المرتبة الفكرية والخلقية (٢) .

على هذا النحو يحدنا كتابه «دروس فى الفلسفة الوضعية» . أما لغة كتابه «نظام فى السياسة الوضعية» فهى مختلفة كل الاختلاف .

يبحث كومت فى ذلك الكتاب عن الشروط الكفيلة بضمان التأثير المستمر لعظماء خدام الانسانية ، الذين يختفى أثرهم من عالم المكان وبطل وجودهم باقيا على مر الزمان . انهم يكونون بهذا المعنى موجودا حقيقيا يتزايد باستمرار ، بشرط ظهور صفوة جديدة تسير فى موكبهم . وهنا ينبغى أن نتجنب الوقوع فى متاهة مباحث الوجود . فالوجود المؤقت أو الشخصى لا يكفى نفسه بنفسه . وكل عضو فى الموجود الأعلى يفترض بالضرورة وجودا موضوعيا ومكانيا . فالانسان يستخدم الانسانية معينة له فى أثناء حياته الراهنة ، قبل أن يستخدمها باعتبار أنه عضو بعد موته . اننا لنجعل أمواتنا أحياء حين نعبد معهم ، ولا يعفيهم فضلهم العظيم من افتقارهم الى عبادتنا اياهم حتى يصبح فضلهم محسوسا . ولاربيب أن الفرد لا يبرز قيمته الا بمقدار ما فيه من شبه بالموجود الاعظم . ولكن الفرد نفسه هو الحفيظ الحاضر للوجود ، وهو بهذه الصفة قطعة ضرورية من الأزل .

ولا يمكن اعتبار الموجود الأعلى حتى فى وجوده الذاتى كليا وغير شخصى . وحيث أن هذا الموجود الأعلى لا يؤثر فى الواقع مباشرة الا بواسطة أعضاء موضوعية هى الموجودات الفردية ، فان بعض هذه الأعضاء التى أحسنت القيام على خدمته فى عالمنا تصبح - بعد وجودها

---

(١) الدرس السابع والخمسون .

(٢) الدرس الثامن والخمسون .

المكانى - ممثلة شرعية له . وبذلك تصبح عبادة بعض الأفراد ، وهم الأبطال ، جزءاً أساسياً من عبادة الانسانية .

صفوة القول ، لما كانت هذه النخبة المنازة وهم فى هذه الحياة يكونون نوعاً من تشخص الموجود الأعلى ، فهم جديرون بالاحترام حتى فى الوقت الحاضر ، بشرط أن نستبعد بالفكر النقائص التى كثيراً ماغير أفضل الطبائع فى هذا العالم (1) .

العنصر الجديد الذى يقدمه ههنا المذهب الدينى شديد الوضوح فالفرد الذى صرعتة الفلسفة الوضعية ، يرفعه المذهب الوضعى أو الدين الوضعى . الفرد يلعب الآن دوراً لا غنى عنه كشرط للوجود الموضوعى ، وللعمل المؤثر ، ولتنمو لهذا الموجود الأعظم الذى اقتصر علم الاجتماع على النظر اليه كفكرة مجردة .

وعندئذ تنطوى هذه المصطلحات وهى : الشخصى ، الخلقى ، القلب الحب ، والدين فى دلالتها الدينية على معان لم يكن علم الاجتماع ينطوى عليها .

لقد اقنصر علم الاجتماع على ملاحظة أنه لولا امتياز الملكات الوجدانية على الملكات العقلية ماعقلت فكرة الكائن الاجتماعى . فعلى أى شىء يعتمد هذا الامتياز ؟ وهل من الممكن تحقيقه ؟ وإذا تحقق فهل يمكن أن يبقى بطريقة يقينية ؟ لم يدر علم الاجتماع عن هذا كله شيئاً .

ونحن نعلم الآن أن القلب ينطوى على غريزة تسمى الغريزة الدينية بمقتضاها يستطيع الفرد أن يعيش مع الأموات ، وأن يتمثل فضائلهم ، فيصبح بذلك قادراً على التغلب على أنانيته ، والشعور فعلاً بالعاطفة الاجتماعية . ولم يكن علم الاجتماع الا التصور المجرد للرابطة الاجتماعية التى يحققها الدين . وهو وحده الذى يحدث فى الأفراد التحول الضرورى ليصبحوا دعائم فعالة لمجتمع لا يوجد الا فى الأفراد وبالأفراد .

\*\*\*

يلوح اذن من الصواب موافقة أوجست كومت على أن نظريته الدينية تأتى بشىء جديد مختلف عن فلسفته الخالصة . وههنا تنشأ صعوبة أخرى . أكان كومت على حق فى مذهبه الدينى ، دون مغالاة فى

---

(1) نظام فى السياسة الوضعية ، الاستاتيک الاجتماعى ، الفصل الاول .

مزاعمه عن أصالة مذهبه ؟ صحيح أن هذا المذهب يختلف عن فلسفته ولا يلتقى معها فى الواقع بأى اتصال ، أم على العكس يناقضه حتى لينتهى الى الرجوع الى نفس المذاهب اللاهوتية ومذاهب المشبهة ، وهى المذاهب التى حكمت عليها الفلسفة الوضعية حكما لا يقبل نقضا ولا ابراما ؟

إذا وازنا بين المذاهب والمبادئ والاتجاهات العامة للتفكر فى كتابات أوجست كومت الأولى والأخيرة ، شعرنا بسهولة بهذا الاثر ، وهو أن العلاقة بين الفلسفة والدين ليست عنده مجرد اختلاف بينهما ، ولكنها تعارض شديد . فنحن نجد من جهة منهج العقل ، ومن جهة أخرى منهج القلب ، هذا يعنى عناية فائقة بالبرهان . وتحقيق فكرة العلم ، وذلك يعنى بالالهام والكشف والمعرفة الصوفية المباشرة . هناك نجد العبادة الاجتماعية للحياة والعمل والنفع ، وهنا نجد القلب القائم على المبدأ الحاكم للأمور الانسانية ، ونجد الحب الذى لا يتميز عن الفكر والعمل فقط بل يسمو عليهما .

يقال الى جانب ذلك انه من العسير عدم اعتبار كل هذه الاختلافات دليلا على ثورة حقيقية ، اذا لاحظنا أنها تحصل فى نفس الوقت الذى تحصل فيه الحادثة العاطفية التى أدت ، كما قال كومت نفسه ، الى انقلابه التام ، تعنى لقاءه كلوتيلد دى فو (١) . وقد تأثر كومت فى حبه المريض لهذه المرأة النافهة تأثرا مفاجئا - ولكنه قوى - أصاب حياته كلها . هذا التأثر يفسر لنا تغيير نغمة الفيلسوف ، كما يدل على خطورة التغيير . ويمكن أن نستخلص من النظر فى سيرة مؤسس الفلسفة الوضعية ، الهائم بحب كلوتيلد دى فو ، حياتين ومنهجين ومذهبيين ، لا يمكن اتفاقهما عقلا .

حقا لا يمل كومت نفسه من أثبات عكس ذلك . فهو يبين أن التنظيم العظيم الذى سيتم فى عصره ، يجب أن يشمل مجموع العواطف الانسانية كما يشمل جميع الأفكار . وأن تنظيم الأفكار يجب أن يكون سابقا معتمدا فقط على العقل ، أما تنظيم العواطف فانه يتطلب توجيها جديدا لا للفكر وحده بل للنفس بأسرها ، بحيث تكون العاطفة التى يشعر المرء بها فعلا هى وحدها القادرة على تحقيق ذلك التنظيم . ولقد أكد أوجست كومت بقدر طاقته وفى وضوح الوحدة القوية التى نسبها الى

(١) اكتوبر سنة ١٨٤٤ وأغسطس ١٨٤٥ .

كتابه «نظام فى السياسة الوضعية» حين وضع على رأس مقدمته عبارة ألفريد دى فينى : «ما الحياة العظيمة ؟ انها تفكير الشباب الذى تحققه السن الناضجة» .

ولكننا لانستطيع ان نوافق الفيلسوف فى حكمه . لأن عظماء المفكرين يمتازون بالتوفيق بين مراحل حياتهم الفكرية المختلفة وتنسيقها مهما تكن متفرقة متباينة .

لكى نعرف هل تناقض كومت مع نفسه ، وهل اتم مبادئ فلسفته فى مذهبه الدينى او حل هذه المبادئ يجدر أن ننظر الى شخصه والى فلسفته فى مجموعها .

من الملاحظ انه منذ بدء تأمله الفلسفى ، ولم يكد يتجاوز العشرين من عمره ، كان مهتما كرجال عصره باعادة تنظيم المجتمع ، فأدرك الخطأ البين الذى يقع فيه المرء حين يواجه حل هذه المشكلة منفصلة عن مشكلات اخرى سابقة يجب أن تحل قبل ذلك . وقد نشر سنة ١٨٢٢ ، وهو فى الرابعة والعشرين رسالة بعنوان « خطة الاعمال العلمية اللازمة لتنظيم المجتمع » ، نجد فيها بذور علمه الاجتماعى . فهو يرى بوضوح انه على العكس مما كان يقال فى القرن الثامن عشر من أن القوانين هى التى تصنع الأخلاق ، يجب أن نقول : تعتمد النظم على الأخلاق ، وتعتمد الأخلاق على الاعتقادات .

وهكذا نجد أن الآراء العلمية والنظرية التى سيتناولها ليست عنده غاية بل وسيلة — ولو أنها منحرفة فى الظاهر الا أنها ضرورية فى الواقع — لاعداد التنظيم الاجتماعى الجديد الذى يعتبر وحده الفاية الصحيحة .

لم يكن من الواجب أن تشغل هذه الآراء تفكيره الا عددا قليلا من السنين ، ولكن حدث له شئ شبيه لما حدث لكائط حين عزم على كتابة مقدمة نقدية للميتافيزيقا فى بضعة شهور ، فاستغرق أحد عشر عاما فى تأليف الأثر الذى لم يكن شيئا آخر الا «نقد العقل الخالص» . كذلك أنفق كومت فى تصور الجزء التمهيدى الذى فكر فيه ، وتحريره ، ونشره عددا من السنين يمتد من ١٨٢٦ الى ١٨٤٢ .

لم يكن ذهن الفيلسوف فى اثناء هذه المباحث الطويلة ساكنا لايتحرك اذ عزم على تحقيق وحدة الفكر ، فى نفسه وفى الانسانية . فرأى — مع

الغربة - أن هذه الوحدة لا يمكن بلوغها بتنظيم موضوعي للمعارف ينسج بوساطة مبدأ مادي . فهناك تداخل واضح فى سلسلة العلوم، بين العلوم الطبيعية التى تبدأ من الأجزاء الى المجموع ، وبين علم الحياة الذى يسير من المجموع الى الأجزاء . وهناك انقطاع جديد بين علم الحياة الذى يسوده مرة أخرى التناقض فى المكان ، وبين علم الاجتماع الذى يعتبر قانونه الأساسى الاستمرار فى الزمان ، وفى النهاية يضيف كل علم الى مبادئ العلوم السابقة شيئاً جديداً حفاً ، وهذا هو السبب فى أن تنظيم العلوم ليس ممكناً الا على أنه تركيب يتم من وجهة نظر تخصصه بوساطة العقل، وعلى أنه تركيب شخصى بحث . والفلسفة هى علم هذا التنظيم . انها نشاط خاص للفكر يربط الأولوية فى ذاتها بعضها ببعض ، بوحدة الغاية وعلاقة الغاية بالوسيلة . كذلك حال الفلسفة بالنسبة الى العلوم انها شئ غير متجانس معها ولا يرد اليها .

ولما كان كومت شاعرا بالطرفة التى اجتازها لينتقل من العلم الى الفلسفة، ومدركا بوضوح أن الوحدة الفكرية لا يمكن أن تكون تركيباً وأن هذا التركيب ليس موضوعاً بل نشاطاً للفكر ، فكيف لعمري تمسك كومت بعد ذلك بأن يستمد العمل من النظر ، موضوعياً وتحليلياً ومباشرة؟ لقد كانت فكرته الرئيسية عدم الاقدام على المهمة العملية الحققة ، نعنى الاصلاح السياسى ، الا بعد معرفة جميع الشروط التى تحوطه . وقد اكتشف من قبل أن العقل البشري يجب أن يتحول من عالم الى فيلسوف حتى يتسنى له أن يتمكن من العمل فى التجديد السياسى للمجتمع . هل يتطلب الأمر وجود شرط آخر ؟ لا شئ أولياً يتطلب أو يستبعد دخول حد وسط جديد .

الواقع أن كتاب ، دروس فى الفلسفة الوضعية « يحمل على الشعور بوجود دراسة خاصة تتصل بالشروط الأخلاقية للتجديد الاجتماعى . وهى دراسة لا يمكن تحديد نتائجها أولياً . ولقد رأى كومت بوضوح شديد ، أن امتياز كفة الملكات الوجدانية على الفكرية مما لا غنى عنه ليتحقق الكائن الاجتماعى الذى يفرضه علم الاجتماع (١) . فكيف يضمن هذا الامتياز ؟ هل تحمل الفلسفة الوضعية فى طياتها حل هذه المشكلة بالرجوع الى الدين ، نعنى الى صورة ذهنية يقدمها لنا قانون الأحوال الثلاث على أنها قد تجاوزتها فى الوقت الحاضر ؟

يجب ملاحظة أن كومت ينظر الى اللاهوت والميتافيزيقا فى قانون

---

(١) الدرس الخمسون .

الأحوال الثلاث من وجهة نظر المعرفة فقط . وعندئذ يظهران انهما قاصران عن تعريفنا بقوانين الطبيعة . فاذا كان هناك - لا فى اللاهوت دون شك ، بل فى الدين بمعنى الكلمة - بعض العناصر الفائقة على الفكر ، والتي لا ترجع الى المعرفة بل الى العمل ، فان هذا العنصر يبقى نقيا خالصا حتى لو سلمنا بقانون الأحوال الثلاث .

أكثر من ذلك ، لقد تأسس علم الاجتماع على فكرة تضامن الأجيال الانسانية على مر العصور ، فأقام الصلة بين التقدم والنظام ، وبين ضرورة عدم الاحتفاظ من الماضى الا ما ثبت تعارضه مع الروح الوضعية ، وأن نحفظ على العكس من هذا الماضى - من الجانب الدينى - بكل ما يسمو الى حالة راقية .

فلا شيء اذن يمنع بعد أن أدخل كومت الفلسفة بين العلم والسياسة أن يدخل الآن الدين بين الفلسفة والسياسة .

كيف حصل هذا الادراج ؟

حصل ذلك على اثر هوى كومت الرومانسى لكلوتيلد دى فو . وهذه واقعة لا سبيل الى الشك فيها ، ولكنها لا تنطوى بالضرورة على الدلالة التى ينسبها اليها الكثيرون .

ان ضالة المحبوب ، بالاضافة الى مزاج كومت الملتهب بالعاطفة ، يجعلان من هذه الحادثة سببا عارضا . ولعل ضغط العمل الفكرى الذى استغرق فيه الفليسوف من سنة ١٨٢٦ الى ١٨٤٢ قد أرهقه ، فأرهب حسه سنة ١٨٤٥ بتأثير ظرف عادى . والمسألة التى يهمنى معرفتها هى الدور الفلسفى الذى سوف يستخلصه كومت من هذه الحادثة التى تعتبر فى ذاتها قليلة القيمة الفلسفية فاذا كان أصل الأفكار التاريخى يشبع فضول الباحثين ، فان نتيجته على العموم يسيرة جدا اذا وجب أن نحدد قيمته . وهل تكون نظرية هندسية أقل صحة اذا برهن عليها مجنون ؟ .

وعلىنا أن نلاحظ أن كومت لم يكن بالضبط مفكرا أو رسولا علميا ؛ انه وضعى . وهو بهذه الصفة لا يقبل الا ما كان واقعا ونافعا على حد سواء ، ولا ينكر شيئا يتصف بهاتين الخاصتين . ولهذا حكم على الظاهرة الدينية أنها بهذا المعنى وضعية . والانسان يحمل بين جوانحه غريزة دينية ، كما توجد عنده ملكة الادراك والتفكير . ويكفى الحب ، فى اظهار هذه الغريزة ، لأنه يميل من تلقاء نفسه الى التقديس والعبادة .

أيمكن أن تتصل هذه العاطفة الدينية اتصالاً عقلياً بالتركيب  
الفكرى للمعارف ، مما تتطلبه الفكرة العامة للمذهب الوضعى ؟

من المهم ملاحظة أن التركيب الفكرى لا يكاد يتم حتى ينكشف عن  
نقص حين نشد تحقيق المجتمع العادى ، لا الامكان النظرى لعلم الاجتماع  
كعلم فقط . ويجب لكى يوجد المجتمع أن يتغلب الاينار فى الأفراد على  
الأثرة . ولكن العقل وحده لن يستطيع بلوغ هذه النتيجة . والعاطفة  
بحسب وجودها فى أصل الفطرة لا تحفل بالترتيب ، بل تذهب الى حد  
الفوضى . واذا وجب أن نعيد التفكير فى الافكار حتى ننظمها ، فيجب من  
باب أولى كذلك أن نحس بالعواطف حتى ننظمها .

فالفراغ الذى خلفته الفلسفة وراءها ، أصبح يشغله الدين بشرط  
أن نأخذ الدين من وجهة نظر المذهب الوضعى .

يسير المذهب الوضعى من المحسوس ، فيبدأ الانسان عندئذ من عاطفة  
معينة . ويعمم المذهب الوضعى بطريق الامتداد والملاءمة ، مرتفعاً بالتدريج  
من الحقائق البسيطة نسبياً الى الحقائق الأعقد ، ولكنها محسوسة  
دائماً . بذلك يبسط الانسان على الأسرة والوطن والانسانية ظلال الحب،  
متسامياً به دون أن يقلل من واقعيتها ، ذلك الحب الذى سينتعل ذات  
يوم بين الرجل والمرأة بالصلة الطبيعية والخلقية على سواء . فالمذهب  
الوضعى يلائم بين الوسائل وينظمها من وجهة نظر الفاية . من أجل  
ذلك كانت فكرة دين الانسانية هى التى تنظم العواطف، وتسمح للمجتمع  
أن يأخذ من الأديان القديمة كثيراً من العناصر الواقعة والنافعة التى  
اضطرت الى الاختفاء مؤقتاً باختفاء اللاهوتيات الباطلة ، عندما فقد الناس  
قاعدة التمييز بين الصحيح والفاسد فى الأديان التقليدية .

وهكذا يتكون شيئاً فشيئاً تنظيم دينى شبيه بالتنظيم الفلسفى .  
حقاً لا يبنى كومت عن ربط هذا التنظيم بعبادته لكلوتيلد دى فو ، فهو  
بمجدها بقوله : « اليك وحدك ، يا كلوتيلد ، أنسب الفضل خلال عام  
لا نظير له فى ظهور أرق العواطف الانسانية ، التى مع أنها ظهرت  
متأخرة الا أنها حاسمة . ان الصحبة المقدسة ، الأبوية والأخوية معا ،  
الموافقة لأدياننا المشتركة ، هى التى تسمح لى أن أقدر من سائر مفاتنك  
الشخصية هذا المزيج العجيب من الرقة والنبيل ، وأكبر الظن أن أى قلب  
آخر لن يحسهما الى هذا الحد . . ان التأمل المألوف لمثل هذا الكمال  
يجب أن يضاعف - حتى على الرغم منى - من شوقى المنظم لهذا الكمال

الكل الذى وضعنا فيه أنا وأنت الغاية العامة من الحياة الانسانية . . .  
لقد رأينا فى شرف نحن الاثنين هذا الائتلاف الجميل بين وظيفتين  
متضامنتين ولكنهما مستقلتان . . . تتجه احدهما بالطريق العلمى نحو  
انساء اعتقادات دكورة فعالة ؛ وتتجه الأخرى بطريق الجمال الى تنمية  
عواطف أنثوية عميقة . وإذا كان لا غنى عن مثل هاتين الوظيفتين فلن  
نحتل أيهما مكان الصدارة » (١) فكيف يأتى الآن ناقد قاصر يلومه على  
طول هذه التحية الفريدة التى ختمها بقوله : « ان جميع المفكرين الذين  
يقدرون الاسنجابة الذهنية لعواطف الموده سيحترمون الزمن الذى أنفق  
فى نسج هذه الانفعالات الشريفة وبعضها » .

كان ذلك هو حب أوجست كومت لكوتيلد ، الذى أدرجه فى نظامه  
التركيبى .

أما احياء الفتيشيه فسببه اهتمام كومت بالتحقيق اهتماما متزايدا .  
فالخيال أيضا حقيقة واقعة ، وهو واقع قوى لن يستبعده المذهب، الوضعى  
بل يستخدمه ، ذلك المذهب الذى يحتفظ بالقديم بعد أن يتلاءم معه .  
ويكفى لكى لا يهدم الخيال عمل العقل ألا تؤخذ أوهامه على سبيل  
الحقائق . وكذلك كان مذهب أفلاطون يسمح بالخرافة معينا للفلسفة  
فى الحياة العملية .

لا نستطيع مع ذلك أن ننكر أن كومت قد ركب مركبا صعبا .  
فالمذهب الوضعى يقوم على مبدأ مزدوج : الواقع والنافع . وكمال ذلك  
المذهب فى الوقوف من هذين الحدين موقف الوسط العدل . ولكن يلوح  
أن تطور كومت كان يقوم فى أول الأمر على اخضاع النافع للواقع ليصل  
منه شيئا فشيئا الى اخضاع الواقع للنافع . ولم يكن ذلك التطور اتفاقا  
محضا ، لأن غرضه الذى نصبه لنفسه أولا كان دراسة الواقع لينتفع  
به . وثمة ولا شك صعوبات شديدة لتعريف النافع والواقع وما بينهما  
من صلة تعريفيا جيدا ، غير أن كومت لم يواجه هذه الصعوبات مواجهة  
كافية .

---

(١) نظام فى السياسة الوضعية ، الاهداء .

## الفصل الثالث

### قيمة المذهب

ما قيمة هذا المذهب ؟ وأى درس نستطيع أن نستخلصه منه ؟  
يمكن تعريف مذهب كومت الوضعى بأنه التركيب بين العلم والدين  
تركيباً نم بوساطة فكرة الانسانية .

فقد أصبح العلم بعد خضوعه لحاجات الانسان مفضيا الى الدين  
الذى يستطيع وحده أن يصمن تحقيق الغايات التى يقدم العلم وسائلها .  
ومن جهة أخرى حين وجد الدين فى الانسانية ذاتها الموضوع الملائم  
لعبادته أخذ بؤدى عمله دون أن يخرج من عالم الواقع الذى يدور  
العلم فيه .

أيرضى العقل بهذا التركيب ؟

لقد لوحظ كثيراً أن العلم يصيق درعا فى هذا المذهب . لأنه ليس  
ممنوعاً فقط من الاختصاص بالمباحث التى ليست منفعها الاجتماعية  
واضحة ، أو أن يذهب بعنايته الدقيقة الى ما وراء الحدود التى تكفى الحياة  
العملية ، بل فرصت عليه فروص حكمية وأوهام من سيج الخبال عندما  
فشل بالاعتماد على نفسه فى الاتجاه نحو المذهب الوضعى . ويصل كومت  
من ذلك الى تعريف المنطق بأنه الاتفاق الطبيعى بين العواطف والصور  
والرموز . حى نلهمنا بالتصورات الملائمة لحاجتنا الخلفية والعقلية  
والجسمية . وأصبح العلم الحر المستقل ينظر اليه أكثر فأكثر نظرة شك  
وعداء . فالعلم يتجه الى التخصيص والى التفريق ، فهو لذلك فوضوى  
أساساً . ويجب قمع الفضول الباطل للعلم ، ذلك الفضول الذى هو شهوة

العقل حفا، كما يجب قمع صلفه الذى لا يحتمل، يجب أن يخصص العلم للعاطفة . وهذا كله اسراف غريب ؛ ولكنه مفهوم اذا عرفنا أن وظيفة العلم قد اتجهت فى كل عصر الى معرفة الأشياء كما هى عليه ، لا كما نريد منها أن تكون . لذلك كانت وظيفته تجريد الأشياء بفقد الطادة من هذه الصفة الانسانية التى يريد كومت قبل كل شئ أن يفرضها عليه .

وليس الدين فى مذهب كومت أقل من العلم ضيقا ؛ اذ من العيب أن تعود الحال كما كانت فى المدرسية الى ولايته على الفلسفة . لأن الدين نسيره آمال خفيفة لا يستطيع قمعها أو اشباعها .

لعد أراد الدين أن يستبقى هذه العواطف العزيزة على قلب الانسان فى أعظم صورها . معنى : محبة الله ، وهى أساس الحب عند الناس . والايان بالخلود وهو ضمان الصلة بالأموات . ويصر كومت أكثر فأكثر على بيان واقعية وقيمة العناصر الفائقة عن العقل أو الشخصية فى طبيعتها . أليسب العاطفة حقيقة واقعة ، والخال جزءا من نفس الانسانية كالحواس أو العقل ؟ وأى شئ أكثر حقا من الغريزة . والغريزة الدينية بوجه خاص ، هذا الأساس الذى لا يرد من كياننا ؟

ولكن العقل الذى هو كذلك من واقع فطرتنا نفى فى سبيل فيوضات القلب . واذا كانت الانسانية بمعنى الكلمة ، الانسانية كما تظهر فى المكان والزمان ، هى نفسها مقياس الوجود ومقياس المعرفة ، فان ازلية الوجود الأعظم ليست الا لفظة ، لأن كل حقيقة الاله تقوم فى فكر طوائف معينة من الظواهر البشرية ، وهو فكر موجود فعلا عند بعض الأفراد ؛ وبذلك برتد الخلود الى الذكرى .

ليس من العيب فى شئ النزاع حول قيمة الأمور الشخصية عند أوجست كومت ، فهو يرغب تارة فى أن يجعلها واقعا حقيقيا ، كما لا يرغب تارة أخرى فى ذلك .

ويرجع الضيق الذى أحس به الى المبدأ الذى اصطنعه . فالانسانية فكرة غامضة عاجزة عن تقديم مبدأ أول . فهناك الانسان الظاهر ، المساهد من خارج ، وهو مجموعة من الوقائع الموجودة الشبيهة بسائر الوقائع الأخرى . وهناك الانسان الباطن الذى يفكر ويرغب ويحسب ويبحث . وعلى الرغم من انكار أوجست كومت لعلم النفس ، فقد شعر شعورا قويا بالواقعية الخاصة بهذا الانسان الباطن ، وقدم لطموحه عالم الوقائع الذى

عمل على تدعيم كيانه من كل وجه حتى يضمن عدم هرب الانسان منه .  
ثم أمر الانسان أن يحكم هذا العالم ، وأن يلتمس فيه السعادة . غير أن  
الفصل الذى نصبه بين الظواهر والافكار ، بين الوافع النابتة والمكنات  
المنالية . فاصل وهمى . فالنفس الانسانية هى بالضبط السعى لتجاوز  
الوافع . وعمل الأفضل ، ومحاولة فعل سىء آخر ، ليتسامى المرء على  
نفسه . ومن أقوال بسكال : ان الانسان يتخطى الى ما لا نهاية له  
الانسان .

ولئن اخذنا من الانسان مقياس الأشياء ، فليس نغلق باب عصر  
المباحث الميتافيزيقية والدينية الى الأبد ، ولكننا نفتح من جديد . اذ  
ما الانسان ؟ نحن على يقين من أنه بالذات ليس الا ظاهرة ، أو مجموعة  
من الوافع ، أو مجرد شىء ؟

لقد كان جوته يقول : ان الفلاسفة لم يفعلوا شيئا حين قطعوا أوصال  
الاله الخارجى المادى الذى يربح على عرش السحب . ولو أن الانسان  
انعطف على نفسه لوجد فيها الاله الحق ، الداخلى فى الوجود لا الخارج  
عنه ، الاله الذى هو قوة خالعه لا ظاهرة معطاة .

وفى ذلك يقول جونه على لسان فاوست :

**واها ... واها يا فاوست**

**لقد حطمت بقبضتك المهلكة الكون الجميل**

**انه يتهدم ، انه يتناثر**

.....

**يا ابن الأرض القادر**

**أقمه أعظم مما كان**

**ذلك الكون الالهى**

**أقمه فى أعماق قلبك .**

حقا كان كومت يعتبر الغريزة الانسابية بابتة أبد الدهر ، وكذلك  
غريزه الحيوان . ولكن العلم قد بين أن الغريزة الحيوانية ليست ظاهرة  
تابته . غير أن الانسان لن يكون انسانا حقا الا اذا اعتمد على غريزته  
الراهنه لى سمو بنفسه الى أعلى ، دون أن يقف عند حد لا يسمح له  
بتجاوره .

نلك هى نقطة النزاع فى مذهب كومت . فلو كانت الطبيعة البشرية  
سيئا نابتا من الأزل الى الأبد ، لأصبح مذهبه الوضعى المغلق المطلق  
مشروعا . ولكنه ليس الا نباتا مصطععا فى مرحلة انتقالية من حياة

الانسانية ، ما دام الانسان كائنا ببحث فى نفسه ، وبعدها منها ، ويحددنا على الدوام .

انكون خلق الانسان بيد الانسان تعسفا ؟ او اثبتنا ذلك للانسان لاحتقر نفسه ، لأنه حين زعم انه يعمل الأحسن لم يعرف عندئذ الا أن يتحرك بالصدفة مثل ذرة ابيفور . ولكنه يعتقد أنه بالرغم من عدم وجود نموذج كامل يحتذبه فى الواقع ، فان خلقه بقوم على قاعدة لها ضرورتها ووجودها وفيمنها العليا ؛ وهذه القاعدة التى سننقر فى باطن نفسه وتسمو عليها فى أن واحد هى التى يسميها الله .

وهكذا توجد فى الانسانية ذاتها بدور دين بسمو موضوعه على الانسانية . ولكي يرضى الانسان نفسه ، فينبغى أن ننزع عنه الحكمة القديمة التى كانت تقول : « اعرف نفسك » ، لأنه لن تستطيع النفاذ الى أغوار نفسه دون أن يلقى فيها بالحاجة الى العمل والاحساس بالقوة على زيادة واقع الانسانية وكمالها وقيمتها . ولا ريب فى أن قانون الانسانية الغابرة وظروفها تندخل الى حد ما بالضرورة فى المثل الأعلى الذى يلىق بالانسان وهذا المثل لكى يكون عمليا يجب أن يبقى قريبا من الواقع الموجود . ولكن الواقع لا يكفى فى تنظيم الفكرة التى تحتاج بالضبط الى تخطى الواقع . ان الايمان بالواقع الأعلى لموضوع مثالى ، لا يرتد أبدا الى الواقع ، ولو أنه قابل للانطباع فيه ، قد أنتج الأبطال الذين يمجدهم بحق أوجست كومت ؛ انهم القدسون فى تقويمه ولو أنهم لم يصدقوا بدينه .

بذلك يبدو المذهب الوضعى كله وكأنه فى حالة توازن غير مستقر . فهو لا يعرف الا الواقع والنافع . ولكن الواقع والنافع يستلزمان بالضرورة غيرهما ان لم يكن أعلى منهما .

فالعالم الذى ننصحه بالواقع لا يلبث أن يدرك أن سائر تأثرات جميع الأفراد واقعية على سواء ، وأن عمله هو بالضبط أن يميز من هذا الواقع شيئا أكثر نبانا وعمقا ، وأقل صلة بشروط الادراك الفردى والانسانى . انه يسمى ذلك الشيء حقا ، ذلك الشيء لا يستطيع بلوغة ولا تعريفه بدقة ، والذى ترشد فكرته المبهمة مباحته فترسم الفكرة أمامه شيئا فشيئا بتأثير هذه المباحث ذاتها ، حتى اذا امتلك ناصية هذه الفكرة أدرك أنه لا يستطيع اخضاعها لأى نفع مهما يكن ساميا ، بل الحق ذاته فى نظره منفعة عليا . والعلم يبحث لأنه يحب الحق ، وهو

لا يرل عن سرفه وكرامه ولدنه لآى مذهب فلسفى أو سياسى . ولا بهما أن نعرف هل مصلحة العلم العمل ذاتها فى أن يدع العلماء النظريين يعتقدون أنهم لا يعملون الا للنظر . فالعلم فى ذاته نساط مسروع . وشريف على الاطلاق . وعلى الفلسفة وهى حارسه المنزل الأعلى أن تتخطى العلم ، وأن نرفعه الى ميدان شعورها ، لا أن تحضه لآى غابه مهما يكن أمرها .

كذلك الانسان صاحب القلب والاراده الذى نعهد اليه طلب النافع فى حدود الواقع ، لا يستطيع أن يعف عند حد هذا النىء . وبعد ، ما النافع ؟ وما الواقع ؟ ان الانسان ليطلع الى تحديد أولهما . وآلى خلق الثانى بطريقة ما . النافع هو الوسائل التى اسخدمها فى تحقيق ما ادركته ، ويقدمه الى العقل على أنه جدر بجهود الانسان . اما الواقع فهو ذلك الذى أوحدته بنفسى معنمدا على قوى من نفس فكر العمل الذى اعتزم القيام به . بعبارة أخرى نضع الانسان فوق النافع الحر والجمال باعتبار أنهما منبعان ومفياسان لهذا النافع نفسه . فالخير والجمال ، وكذلك الحق ترغب أن تعتبر كأنها نوافع ، أو قل أنها هى النافع بالذات .

وبذلك يفضى مبدأ كومت – نعى الفكره الوضعية من اتحاد الواقع بالنافع – بذاته الى هذه الأمور المتعالية عن الواقع الموجود الذى أراد كومت استبعاده ، وذلك منذ أن يدفع الانسان هذا المبدأ للعمل . فالواقع والنافع باعتان يدفعان المرء الى طلب الحق والجمال والخبر .

كان من العبت لاقتلاع رغبة الانسان فى تجاوز نفسه محاولة البرهنة على أن هذه الرغبة وهمية ، بحيث يجب أن تضر وتختفى شيئاً فشيئاً كأنها عضو لم تعد له وظيفة ، لأن الانسان الواقعى لا يتعرف، شرط وجوده مما بوصف له . وكومت بحرم علينا أن نرى شيئاً أو نبحت شيئاً يجاوز العالم الذى نعيش فيه . وعنده أن هذا العالم يجب أن يكون كلاً لا بجزأ بالنسبة اليه . ولقد رأى « لينرى » littré من قبل أن هذا الكل ليس الا جزيرة نحاط من جميع الجهات ببحر محيط نحن ممنوعون – كما نقول – من ارتياده ، ولكن النظر اليه بيعث فينا السلامة كما بيعث العظمة .

أمن الممكن أن نغلق باب اللانهاية ونعتمد على النلاشى ليخلق عنا فكرتها ؟ اذا شئنا أن نضع كلاً من العلم والدين المتنازعين فيما بينهما داخل العالم المتناهى للظواهر الانسانية، فهل بستردان حرتهما المتبادلة

واستقلالهما المتبادل اذا سلمنا بوجود عالم آخر فوق عالم المعطيات الذي يطالب به العلم - متفتح لرغباتنا واعتقاداتنا وأحلامنا ؟ أيمضى هذا المذهب ليلتقى بمقررات العلم الحديث ، أو الأولى به أن ندعوه العلم اليه ؟ هذه الطريقة لمعالجة المشكلة هي طريقة فيلسوف انجليزى مشهور من أبرز من شهدته أفكار عصرنا وهو هربرت سبنسر .

## الباب الثاني

### هربرت سبنسر وما لا يمكن معرفته

الفصل الأول : مذهب هربرت سبنسر في العلم والدين وما بينهما من علاقات -  
مالا يمكن معرفته ، العلم والدين - مذهب التطور ، التطور الديني .

الفصل الثاني : تأويل المذهب - البواعث التي اسرشد بها سبنسر - الصلة بين  
نظرية التطور الديني وما لا يمكن معرفته - مالا يمكن معرفته السلبى  
الايجابى - هربرت سبنسر وبسكال .

الفصل الثالث : قيمة المذهب - المالا يمكن معرفته عند سبنسر وهل هو أحد مخلفات  
الأديان - قيمة العاطفة عند هربرت سبنسر - للمذهب الى جانب ذلك  
أساس عقلى - نقطة الضعف في المذهب - اعتبار مالا يمكن معرفته من  
وجهة نظر موضوعية بحثة - هل يقال سبنسر في نظريته .

ليست الأنظار الخاصة بالدين أكثر أجزاء فلسفة هربرت سبنسر  
أصالة ، وهى لا تشغل من مصنفاة الا مقداراً يسيراً . واذا كانت معرفة  
آراء كبار المفكرين عن هذا الموضوع مفيدة دائماً ، فلدينا أسباب خاصة  
تدعو الى النظر فيما كتبه سبنسر .

ينتمى سبنسر الى أسرة من الوعاظ والمعلمين ، وكان للدين عندهم  
المقام الأول . وهو يتصل من جهة أمه بأسرة فرنسية من الهيجونوت هى  
أسرة بريتل . وكان حده الأول جون برتيل صديقاً شخصياً لجون  
وسلى ( ١ ) مؤسس المذهب المنهجى ( المبنوديزم ) الذى اضطلع بنفسه

---

(١) لاهوتى وواعظ بروساى اجلدى ، أسس المذهب الدينى المعروف باسم  
« المسوديزم » ( ١٧٠٣ - ١٧٩١ ) ( المترجم ) .

بنسرد . وكانت أمه هاربت هولمز سديده القوى . وكانت سبع بدعه  
برغم انسائها للمنهجيين طقوس الكنيسة الانجليكانية . وكان جورج  
سنسر . والد هربرت . يهتم اهتماما شديدا بالمذاهب الدينية . فانصل  
أولا بالمذهب المنهجي ثم انفصل عنه ، لانه لم يجد فيه الديانة العلنية التي  
كان يسعر بالحاجة اليها . فانجبه نحو الكويكرز (1) Quakers  
ووجد فهم الدس على أنه نعور صادف من الشعائر والاحتفالات الكنسية .

لم يكن هربرت سنسر بعدا عن الاسنجابة لهذه التأثيرات ، فهو  
يبين في كتابيه « حقائق وتعليقات » و « حياتي » أن أمور الدين نتغل  
قلبه يوما بعد يوم . وقد أنهى كتاب « حياتي » بتأملات عن الدين .  
وهكذا نجد أن العالم الذي اسنطاع بدراساته الواسعة أن يؤلف هذا  
الركيب القوى للعلوم مما لا يزال مقترنا باسمه ، كان من جهة سيرته  
ونأملانه أهلا لمعالجة الصلات بين العلم والدين .

ليست مذاهب سنسر في الدين ممعة فعض لأنها تعبر عن جانب  
بارز من عقل ذلك الفيلسوف ، بل لأنها نتلخص فيما سماه هكسلي  
باللأدرية ، وهي إحدى الصور الهامة للفكر الفلسفي المعاصر .  
ما اللأدرية ؟ يرى بعض المفكرين أنها ضرب من التصوف يخاف من انزال  
الله عن مرتبته اذا أصبح في متناول يدنا . ويرى البعض الآخر أنها ليست  
الا لفظة متعائلة يخنفى الاتحاد وراءها . واللأدرية حل معين لمسكلة  
العلاقات بين الدين والعلم يجب علينا فحصه . ولعل أفضل ما نعمله  
لدراسة اللأدرية بطريقة ملموسة أن نسأل ما كتبه عنها هربرت  
سنسر .

---

(1) فرقه ديبه تأسست في القرن السابع عشر وانتشرت في اسكترا والولايات  
المسحدة . ويعدون من البيوريان - أو المطهرين المرتتب - ولكنهم تطرفوا في مبادئ  
الطهاره ويمارون بعرايه أطوارهم ( المرجع ) .

## الفصل الأول

مذهب هربرت سبنسر (١)

فى العلم والدين وما بينهما من علاقات

النصوص الخاصة بالدين وما بينه وبين العلم من علاقات نجدها بصفة أساسية فى الجزء الأول من كتاب « المبادئ الأولى » بعنوان : المالا يمكن معرفته ؛ وفى أجزاء من كتاب « مبادئ علم الاجتماع » يعالج فيها اما المقررات أو الأسس النفسية لعلم الاجتماع ، واما بطور النظم الكنسية .

\*\*\*

آخر كلمة نقلتها فلسفة هربرت سبنسر هى أننا اذا نظرنا الى أساس جميع الأشياء وأصلها وجدنا قطعاً شيئاً « لا يمكن معرفته unknowable-Inconnaissable وهو مبدأ يستحيل علينا استيعاده كما بمتنع علينا بلوغه . وهذا المذهب يربط بين الدين والعلم .

وفد يبدو غالباً أن الدين والعلم تضاد أحدهما الآخر حتى ليعتقد كثير من المفكرين أن مبادئهما لا تقبل التوفيق أساساً . ومع ذلك فلا بد من ملاحظته أن كلا منهما يعطى على حد سواء فى التجربة باعتباره من الوقائع الطبيعية .

ومن الخطأ الاعتقاد أن الدين شىء مصطنع يسججه العقل من أوشام

---

(١) ١٨٢٠ - ١٩٠٣ . طبعه مذهب الطور لداروس على المجمع وترجمت بعض كتبه

الى العربية ( المرحوم ) .

خياله اتعافا . فالأشياء نفسها هي التي أوحى للانسان بالدين ، فكان بذاك الاستجابة اللقائية لفكره وقلبه ونفسه ، ردا على التأثير الواقع عليه من العالم الخارجى .

ومن جهة أخرى ليس العلم كذلك بدعة مصطنعة وكأنه نىء حارق للطبيعة . كما ينخيل أولئك الذين يفخرون بالمقابلة بينه وبين المعرفة العامة ، وقد لا يشعرون أنهم يتخيلون . فالعلم هو التجربة المشتركة واليومبة التي تصبح مع تطورها الطبيعى أكثر دقة وأوثق صلة وأفضل ارشادا وأعظم فطرة من التجربة المشتركة على تجاوز حدود الادراك الفعلى فيما يثبت ويقره .

للعلم والدين اذن أصل واحد اذ يحصل كل منهما طبيعيا فى العقل البشرى من اتصاله بالعالم . والعلم والدين على حد سواء وقائع ومظاهر للاقائية للطبيعة ، فلا معنى للبحث هل وجود أحدهما يتفق مع الآخر أو لا يتفق . اذ من الممكن تعايشهما مادام يتعايشان . ويبقى بعد ذلك أن نبحث فى مشكلة وحيدة هي علة هذه المعاشية ودلالاتها .

اذا قصرنا البحث على التحديدات الخاصة بالدين أو بالعلم ، فلا ريب نجد بينهما متناقضات واضحة ، نجعلنا نحكم على محاولات التوفيق التي بضاعفها البارعون من التراح بأنها منسجمة بالية . ولكن لا ينبغي أن يصرفنا العرض عن الجوهر . اذ لايجب لتقدير العلم والدين تقديرا سليما أن ننظر الى مظاهرها الخاصة بالحادث بل الى قضائهما الأعم والأكثر تجربدا ، فلعل بلوح أنهما من هذا الوجه أدنى الى التوفيق .

ان ما نقدمه الأديان من معمدات خاصة تشتبك غالبا فى نزاع مع العلم لا نعبر فى الواقع عن وحى فائق على الطبيعة بل عن مجهود العقل البترى بطريقة نتفق مع مقولاته وعاداته لتمثل المطلق اللامتناهى مما تفرضه العاطفة عليه . ولكن مهما تبلغ هذه الصيغ من العلم والبراعة والدقة ، فانها تبدو قاصرة عن الثبات أمام التحليل . فهي تظهر مقنعة ما دام الانسان يراها بمنظار شعري عاطفى دون أن يحدد بدقة معنى الألفاظ والعلاقة بين الأفكار ، حتى اذا شرع فى تصورهما وتوضيحهما على وجه الدقة وجد الأمر مختلفا .

خذ مثلا مسألة أصل العالم ، وهي احدى المسائل التي تبذل بوجه عام الأديان الجهد فى حلها . فاذا حددنا بدقة الحلول التي تنطوى هذه

المسئلة عليها رجدنا انها سلخص فى ثلاثة فروض . فقد يمكن ان يفرض ان العالم اما ان يكون موجودا منذ الازل ، واما ان يكون قد خلق نفسه ، واما ان يكون فوه خارجيه قد ابدعته . وليس اى واحد من هذه الفروض الثلاثة معقولا حقا حين يوضع فى ميزان النقد الفلسفى ، لأن كلا من هذه الثلاثة ينطوى فى ذاته على نفاى منطقى ، وكلا منها مناقض باطنيا ، ومن المسنحيل « تحقيقها فى الفكر » ، كما يقول الانجلز فى تعبيرهم القوى ويرى هربرت سبنسر ان هذه النتائج قد استقرت بهائيا بعد فقد هاملتون ومانسل . ويؤدى النظر فى تحديدات أخرى - يرى اللاهوت فرضها على الموجود الأول ، مثل الوحدة ، والحرية ، والشخصية - الى نتائج مماثلة .

لهذا السبب اذا حاولنا تمثيل موضوع الدين وهو المطلق على أنه موحود ، رأينا أنه لا يعمل أن يفهم ، ولا أن يفكر فيه Unthinkable

وماذا نحن قائلون الآن عن العلم ؟ اليس على عكس الدين واضحا وجليا من جميع أطرافه وفى مبادئه وبراهينه ونتائجه؟ ليس فى العلم سىء من ذلك فيما يرى سبنسر . فالعلم الذى تكون مهمته فى آخر الأمر رد الكيف الى الكم لا يمكن أن يستغنى عن هذه المفاهيم مثل المكان والزمان والمادة والحركة والقوة باعتبار أنها دعائم ضرورية للكم . غير أننا حين نحاول تحقيق جمع هذه المفاهيم فى الفكر ، نجد أنها تنتهى كذلك الى متناقضات .

حاول مثلا أن تفكر بالفعل ، نعى أن تبصر بتحديد كامل دقيقى ما يستلزمه الوجود ، كالمكان أو الزمان . فاذا كان المكان والزمان موجودين بالفعل فليس هناك الا ثلاثة فروض ممكنة عن طبيعتهما ، فهما اما أن يكونا موضوعين ، واما صفتين لهما ، واما ذاتيتين . ولكن أحدا من هذه الفروض لا يمضى مع زيادة الشرح بغير تناقض . وهنا يستعز سبنسر نتائج نقد كانط والمدرسة الاسكتلندية .

وما يصح عن المكان والزمان يصح كذلك عن معطيات العلم الأخرى الأولية . ولنحاول أن نمثل المادة وكأنها وجدت ابتداء فى حالة من الانتشار التام ، مرتقين سلم التطور العام ، عندئذ نرى أنفسنا عاجزين عن تصور كيفية بلوغها هذه الحالة . فاذا وجهنا أبصارنا نحو المستقبل فلن نعرف كيف نعين حدود تتابع الظواهر التى تجرى أمامنا . ومن جهة أخرى اذا نظر الانسان فى نفسه وجد أن طرفى الشعور بخرحان عن

حوريه . فهو لا يستطيع ان يضع يده على اثر حاله من أحوال الشعور  
الا بعد ان نكون هذه الحالة قد جرت من قبل . وكذلك فعونه ادراك  
بالاسى الشعور فى اللا شعور . فجوهر الأشياء وبكونها ونهايتها خافه  
علينا ، وبنتهى سائر علمنا الى العيب .

هناك اذن تنسابه وصله بين العلم والدين . فكلاهما اذا تعمقنا  
مبادئه بنطوى على « ما لا يمكن معرفه » ، وما لا يمكن التفكير فيه ،  
والدين يستمد منبعه من هذا الذى لا يمكن معرفته ، ثم يبذل جهودا  
لا غناء فيها لتعريفه . وعبثا يريد العلم من ناحيته أن يتعلق بميدان ما  
يمكن معرفته وما يمكن معرفته ، حتى اذا تقدم كنف أن هذا الذى  
لا يمكن معرفته وأراد استبعاده قد فرض نفسه عليه . فحيث يبدأ الدين  
ينتهى العلم ، فهما يفترفان وبنجمعان .

ألا نكون فكرة المطلق النى بسم فيها النوفيق على هذا النحو بين العلم  
والدين سلبا محضا ؟ ألا يرتد ما لا يمكن معرفته وما لا يمكن التفكير فيه  
الى تجريد والى عدم ؟ فاذا كان ذلك كذلك فليس النوفيق الذى بفعله  
المطلق الا لفظيا .

برجع مذهب هربت سينسر الخاص به ما فيه من أصالة الى فواه  
بالمالا يمكن معرفته حميفة موجبة لم تكن عند سلفيه هاملون ومانسل الا  
سلبا . فقد اعلن وتمسك بأن المطلق لا يمكن معرفته ، دون أن يرتب  
على ذلك أننا لا نستطيع انباته . ولقد وضع سينسر بين المعرفة الصحيحة  
النى تدرك الشيء فى تمام تحديده ، وبين الجهل المطبق الذى ينهى الشيء  
فه الى لفظة تحلو من معنى ، منوسطا هو الشيء الذى ندركه فى  
خصائصه الأكثر عموما .

ولكى نثبت سينسر بهذا المعنى أن المطلق قد يكون موجبا كما يكون  
مما لا يمكن معرفته ، فقد مز بين الشعور الموجب والشعور المحدود .  
ونخطىء من يعتقد أن الأول يفرض بالضرورة الثانى . ولكن هذا الراى  
يعوم على خطأ منطفى ، فقد يكون الشيء فى الواقع موجبا وغير محدود  
على السواء . وبذلك ننهى المحب عن هذا الذى لا يمكن معرفته الى  
اثبات شعور غير محدود وموجب على السواء . وهذه مسلمة مشتركة  
بين العلم والدين .

وحين أقول ان المطلق مما لا يمكن معرفته ولا التفكير فيه ؛ أعنى  
ذلك أنه لن يتحقق فى الفكر ولن يعرف فى صورة محسوسة ؛ ولن  
يستقيم فى موضوع صادر عن ضمير محدود . فماذا يعنى هذا الامتناع ؟

إذا فرضنا أن العقل يريد التفكير في المطلق . فلا بد أن ينسب إليه بالضرورة بعض الحديديات، فيجب مثلا أن يضعه أما على أنه منناه أو غير منناه . ولما كانت هاتان الصفتان متناقضتين وجب على العقل أن يختار أحدهما . ولكن التحليل يبين بنكافؤ دقيق أنه يجب من جهة وضع المطلق محدودا بنهاية إذ من المسححيل أن يكون غير محدود بنهاية، ومن جهة أخرى يجب وضعه عبر محدود بنهاية إذ من المسححيل أن يكون محدودا بنهاية . فإذا أردت أن أفكر في المطلق وجدت نفسي أمام مطلبين . متناقضين . الأول نحده نهاية والناني غير محدود بنهاية . ولكن هذه النتيجة ليسب آخر كلمة يقال في التحليل .

إذا كان المحدود واللامحدود يعارض أحدهما الآخر . فاما ذلك لأن وراءهما شخصا يعرب بينهما، وبوازن بينهما . ويحكم باختلافهما، وبسبارة أخرى وراءهما شعور . فإذا لم ننظر الى المحدود واللامحدود في الألفاظ التي تعزل بينهما . بل في فعل العقل الذي يفرض كل تصور ، لم نجد أنهما متناقضان تماما . إذ بعد أن ألغى كل منهما صاحبه باعتبار أنه موضوع لشعور معرف ، بمعنى الشعور الذي تستلزمه هذه العلاقة ذاتها ، أى شعور مبهم ومع ذلك موجب . فان ثبت أن الشعور المعين بالمطلق مسححيل ، هو أن ننسب في نفس الوقت وجود شعور موجب غير معين بهذا المطلق .

لبس مهج هربرت سبنسر جدليا سوريا ومدرسيا، وانما هو مهج محسوس لرد الأشياء الى أصولها . فهو يبدأ من المعطيات التجريبية بسعد منها كل ما يعجز عن التفكير فيه على أنه موجود ، ويقف - كما بفعل الكمائي - عندما تنتهي الى شيء لا يرد . وبهذا المنهج يكتشف في أعماق المطلق من الشعور المبهم أو غير المحدود . فإذا وضع هذا الشعور المطلق ، كان حقا سيئا واقعا موحدا ، مع أنه مما لا يمكن معرفته .

وهكذا لا ينم التوفيق بين الدين والفلسفة لفظيا بل وافعا ، ولا يكون سلبيا بل موجبا . ومهما تكن الطبيعة الباطنة للصلة بينهما ، فهناك بالنسبة لنا وحده هي الشعور الذي يضمن لها واقعها .

بدأ الدين من امات المطلق . فبنفذ الى صميم الحق، مادما نشعر شعورا موجبا بهذا المطلق . ولا يمكن للعلم أن ينجح في تبديد ما يحيط بالمطلق من كل جانب من سر ، ولا سبيل لنا الى التقلب على هذا الحجر ما دمنا لا نحصل ولا يمكن أن نحصل الا على شعور مبهم بالمطلق .

ومع ذلك فليس المذهب الخاص بالعلاقات بين الدين والعلم الا سميها  
من بعض الوجوه لميافيزيكا النظام الفلسفى ، الذى يدور حول فكرة العلم ،  
وموضوعه تركيب العلوم بواسطة المبادئ المسندة من فكره ما يمكن  
معرفة .

فالعلوم تصنف الموضوعات حسب ما بينها من متشابهات وذلك  
باحصاع المشابهات العامضة الناقصة أو الكيفية ، للمشابهات الكاملة  
المضبوطة انى يسميها الرياضيون بالمساواة والتطابق . والعلوم باعتمادها  
على نفسها فقط لا تبلغ الا معرفة موحدة بوحيدا جزئيا . أما الفلسفة فانها  
تهدف الى توحيد المعرفة بطريقة تامة ، وسبيلها الى ذلك قانون التطور الذى  
تكسسه العلوم ، وبتفرر بتحليل فكرة ما يمكن معرفته .

والعلوم ندرس الوقائع ، جميع الوقائع ، حتى اذا اندمجت العلوم  
آخر الأمر فى الفلسفة أبصرت هذه الوقائع تترتب فى جميع الميادين فى  
ظل قانون التطور . وهو المبدأ المشترك للوجود والمعرفة . وطبقا لهذا  
القانون فى اوسع معانيه جرى جميع الأتباء بالضرورة متقدمة ، من  
حالة تجانس لاتماسك فيها الى حالة من التجانس المحدود التماسك .

والأديان نخضع لقانون التطور كما تخضع جميع الظواهر الأخرى .  
فاذا بالدين الذى كان قد وضع فى مقابل العلم فى كتاب « المبادئ الأولى »  
باحثا فيه عن موضوعه النهائى ، يصـبـح الآن ظاهرة معطاة فى الزمان  
والمكان . مرتبة لا أكثر بين الأشياء المتماثلة كلها فيما بينها ، والى يقوم  
العلم والفلسفة بالبحث عنها .

والمشكلة التى علينا الآن أن ننظر فيها هى البحث طبقا لمبادئ فلسفة  
النطور فى نشأة الظواهر الخاصة بالنظم الكهنوتية .

ان نقطة البداية فى الأديان تبعا للترتيب التاريخى هى الوافعة الأولية  
التي تتعدد فينتج عنها صور مختلفة لانهاية لها ليست شيئا آخر سوى  
ما يسميه سبنسر بالقرين double . فالانسان يرى صفحة الماء  
صورته أو فرينه . وكذلك يرى نفسه فى الرؤيا كما يرى فيها صورته عـرـد  
من الناس . ومع أن هذا القرين تشبه بالأصل ، فليس من الضرورى أن  
يكون مطابقا له ؛ لأن أول ما يتجه اليه ذهن الانسان أن يرى فى الأصل  
والقرين كائنين متميزين . ثم ما مصير القرين حين ينقشع النوم ؟ وفى  
الانسان نزعة طبيعية تميل به الى الاعتقاد أن القرين لا ينلاشى ، كل ما فى

الأمر أنه ينصرف ولعله يظهر مرة أخرى في حلم مستقبل . حتى اذا حانت  
منية المرء سهل عليه الاعتقاد بأن هذه الانا الغامضة لانزال باقية، وأنها  
تظل كثيرا أو قليلا شبيهة بنفسه ، فهي اذن تنسب نسبها بعيدا أو قريبا  
ذلك الكائن المرئي الذي كانت قرينه . ومن هنا نشأ الاعتقاد في الأرواح  
والكائنات الفائقة على الطبيعة ، وفي قوتها وتأثيرها في حياة الانسان .  
وهذا هو الأصل التاريخي للأديان في نظر هربرت سبنسر ، والذي يلتزم  
فيه مع الأبيغورية .

ثم نخرج عن هذا الاعتقاد المعنفات والطفوس والنظم الكهنوتية .

ولكل كائن واقعي قرينه الذي يمكن أن يعتبر روحا . وقد احتشدت  
الأرواح الدنيا على مر الزمن تحت سلطان الأرواح العليا التي سميت بالآلهة،  
مما انتهت هذه الآلهة ذابها الى الخضوع لاله واحد . وفدسعى الانسان الى  
تمثيل هذه القوى الفائقة على الطبيعة ، والى جعلها قريبة ومحبوبة منه،  
فنسب من هذه الرغبة الخرافات الدينية (الميتولوجيا) والرقى ،  
والعبادات . والنظم الى نمط حسب قانون التطور ذاته الى الحد الذي  
لم تعد تحفظ فيه لنفسها احبانا الا بآثار ضعيفة جدا من أصلها .

واذ فقدت هذه النظم بعد التطور الشديد لاعتقادات الناس اعتمادها  
على هدفها الأول ، فقد ظلت قائمة كرابطة اجتماعية ، وهي صفة بالغة  
الأهمية خلعتها التطور على هذه النظم . وأصبحت الأديان من الآن فصاعدا  
تمثل استمرار الجماعات . ولذلك كان للأفراد مصلحة عظيمة في  
احترامها .

ان الطابع العام للتطور الديني هو الامتياز المتزايد للعنصر الأخلاقي  
على عنصر العبادة أو الاسترضاء ، كما أنه الاسبغاد المتزايد لصفات  
التشبيه التي كانت تنسب أولا الى العلة الأولى ، وهو بعد التحليل  
الأخير الاتجاه الى اعتبار المعنفات كأنها مجرد رموز ، والى استبدال  
المطلق بها بواسطة الشعور المبهم والموجب على السواء .



## الفصل الثانى

### تأويل المذهب

هذا هو جوهر مذاهب هربرت سبنسر عن الدين وعلاقته بالعلم :  
فما دلالة هذه المذاهب ؟ أهى بالنسبة الى مجموع فلسفته ليست الا  
جزءا نانوا قليل الأهمية . أم أنها تعبير عن أفكار عميقة فى صميم  
نظامها الفلسفى ؟

قد يلوح ان هذه النظريات ليسب الا شيئا يسيرا بالاضافة الى  
التركيب الواسع للعلوم ، وهو فلسفة سبنسر الصحيحة ، وأن دلالة هذه  
النظريات تظل بوجه خاص سلبية .

لا ريب أننا نجد بسهولة فى كتاب « المبادئ الأولى » مادة نظرية  
المالائىمكن معرفته . ولكن من المهم ملاحظة أن هربرت سبنسر لم يفكر  
ابتداء فى التمهيد «للمبادئ الأولى» بنظرات عن المالائىمكن معرفته . وبعد  
ألقى سبنسر هذا الجزء الأول ، حسية أن يؤول مذهبه العام بأويلا يسيء  
الى الدين ، ولكى يبعد عن نفسه تهمة الالحاد .

وفضلا عن ذلك فان هذه النظرية عن المالائىمكن معرفته كما يدل  
اسمها نفسه عليها نعلما أن الله والعلة الأولى والأمور الخاصة بالدين بعيدة  
بالكلية عن أفهامنا . لارب أن حققها منطقية فى الظواهر التى  
نلاحظها . ولكن ما الوجود اذا تجرد من كل أحوال الوجود ؟ وما المطلق  
الذى لا يمكن معرفته اطلاقا ؟ وربما عن كل ما ينكره الفلاسفة ، أهناك  
شيء آخر سوى لفظ مجرد هو تعبير سلبى بحث لأمر مسجل ؟

أما فيما ينصل بالمذهب الخاص بنشأة الدين التاريخية فلا شك أن

راى سبسر مصبوط وايجابى وواضح . ولكن اذا صرفنا النظر عن قيمه العلامة - وهى قيمة مسكوك فيها اليوم كثيرا - أفلا يكون المذهب سلبا لاساس موضوعى خاص بالدين ؟ ألا ترى فيه أن كل ما يتألف الأديان منه يرجع الى اعتقاد صبيانى باطل . هو الاعتقاد فى حقيقة الأشباح وبقائها ، تلك الاسباح التى تعرضها الأحلام علينا ؟ ألا يصبح الدين فى هذا المذهب مجرد فصل من التاريخ الطبيعى للانسان ؟

بحسن لكى نفهم فكرة هربرت سبسر عن هذه الأمور فهما جيدا أن نطبق فى داويل مذهبه منهج النقد الباطنى ونفسير النص بالنص نفسه ، وهو الذى نطلع اسبينورا الى تطبيقه على الكتاب المقدس كما تطلع الى نطه على الطائفة .



ما الأسباب التى بعنت نظريات هربرت سبسر عن الدين ؟ لعلنا نظفر بمعرفة المعنى الحقيقى للمذاهب اذا نظرنا فى بواعثها .

لنقرأ سيرة الفيلسوف التى كتبها عن نفسه ، تلك السيرة الصريحة ، اللقائية ، الحية ، الفنية بالتفاصيل عن العمل الباطنى لذهنه ، نجد هذه الأسباب كما يلى :

أول كل شئ الأثر الذى أحدثه فى نفسه الكتاب المقدس ومواعظ الوعاظ رهم بسرحدون النصوص المقدسة . لقد وجد فى ذاك الوحي المزعوم كثيرا من الأمور التى أبارت استنكاره . فما أعظم الظلم أن تعاقب معصية آدم وحده بلعنه سائر خلفه الأبرياء ؟ وأى مزية يحظى بها بضعة نفر من الناس اذ يوحى اليهم بالفداء دون أن يعلم بذلك أى شخص آخر ؟ وما أغرب ما يذهبون اليه من أن العلة الكلية التى خرج عنها ثلاثون مليوناً من الشموس وكواكبها قد اتخذت ذات يوم صورة انسان ، عقد مع ابراهيم ميناقا بهبه أرضا اذا أخلص فى خدمته ؟ وكيف بطرب الله من سماعتنا نتغنى بالبناء عليه داخل كنائسنا ، ثم يغضب على مخلوقاته الضئيلة الشأن لأنهم يغفلون عن دوام ذكر عظمتهم .

دايك لنتلقى بمثل هذه التأملات فى أكثر من موضع عند هربرت سبسر . فما الباعث الذى دفع اليها ؟ ليس ثمة أى شك فى أمر هذه البواعث . فقد دهس سبسر من عدم التناسب الذى يراه بين الاعتقادات

الغلبه عليه عن الله ، وبين صفة الازليه النى يسبها عقله للعله الاولى .  
فهل يعد هذا الموقف منه عاطفه لادينيته، أم هو دليل على عدم الاكرات  
والدين ؟ والحق أن حمية لغته وجرسها بعصجان عن طموحه الدنى الجار  
العميق الذى أملى عليه هذه الهجمات ضد الدين .

هذا الصرب من النعد لا يتناول الا بعض الفصص والمعقدات المنطعة  
بدن خاص . واليك منالا آخر من ضرب آخر يلح هربرت سبنسر فى  
تقريره فى سيرة حياته النى دونها حيب بقول : وجدت معنى السببية  
الطبيعية كأنه مفطور فى ععلى ؛ وبصورت بصرى من الحدس ضروره  
الكافؤ بين السبب والمسبب . وأحسست دون حاجة الى من بعامى  
استحالة النتيجة النى بخلو من سببها الكافى . وحصل عندى من نفسى  
بفين بأن السبب أن وجد فلا بد أن يحدث بالضروره نتيجه مع جميع  
تحدداتها كمبة كانت أو كيفية . وقادنى هذا الاتجاه العقلى الى سد  
الفكرة المألوفة عن حوارق الطبيعة ، وانتهيت الى اعتبار كل ما سمى  
معجزة أمرا مسحولا أعنى كل ما يدرك على أنه مضاد للسببية الطبيعية .

كان الباعث الأول مستمدا من مذاهب خاصة تعلم رسميا على أنها  
دنية . وأصله موجود فى طبيعة العلم الذى يتنافى أوليا مع الحوارق .

هل يوجد فى مبدأ السببية الطبيعية الذى ينيره سبنسر هها ،  
عقبه لاستطيع الاعتمادات الدينية أن تقهرها ؟ لا بلوح ان هذا صحيح،  
اذ نمة كثير من الأملة نحدثنا عن فلاسفة جمعوا بين الشعور الواصح  
بالتسلسل الطبيعى للظواهر وبين الاحساس الدينى السديد العمق .  
كان ذلك شأن الروافيين فى القدم ، وشأن سبينورا ولبنر فى العصر  
الحديث . وعلى عكس ذلك أنكر الابيقوريون الذين سلموا بحلول بعنمد  
على اتصال نسيج الظواهر كل تدخل للآلهة فى حوادث هذا العالم .

فما هى من وجهه النظر الدينية نتيجة مذهب السببية الطبيعية ؟  
هذا المذهب بمنعنا من نمنل الله والطبيعة خصمين سنازعان فى مدان مغلقي  
لطرذ أحدهما الآخر . ولا يسمح المذهب بأن يجعل الفعل الالهى قائما على  
هدم القوى الطبيعه . ولا فعل المخلوقات فى بورتها على القوة الخالقة  
.. ولكن بصور الطبيعى والخارق تصورا نُسبه فيه الله والطبيعة برجلين  
سنازعان ، لهو بصور من الواضح أنه صبيانى . ولا يمكن أن نحكم على  
المرء بالالحاد لأنه بنجنب مثل هذه الآراء . بالعكس ، لا ننافى مذهب  
السببية الطبيعة بأى حال مع المبدأ الكلى الذى يعنى بالتربيب والوسده

والحياء والنلاؤم . وهذه كلها نسيطر على القوانين الطبيعية كما نسيطر  
العلة على المعلول ، أو الأصل على الصورة . وبعثقد كبير من المفكرين  
فى وجود هذا المبدأ الكلى . وبعد ، هل ينافى التسلسل القائم فى خطوات  
البرهان الرياضى المختلفة وجود عالم الرياضة صاحب هذا البرهان ؟

هناك شرط لابد من توفره حتى تؤول السببية الطبيعية هذا التأويل ؛  
اذ لا يسغى اعتبار الطبيعة نفسها - بالمعنى العلمى لهذه الكلمة - كالمطلق .

وهذا هو بالضبط موقف هربرت سبنسر الذى يصرح بأن القوانين  
الطبيعية . والعالم المقدم لنا ، ان هى الا رموز للموجود الحق تتنافى مع  
كل فلسفة نريد أن نجعلها مطلقة . فهناك الى جانب ايمانه بالسببية  
الطبيعة وكان يسع للايمان بمبدأ أسمى من هذه السببية ، وهذا المبدأ  
هو الذى يصبح بالضبط موضوع الدين .

ونحن نلاحظ علاوة على ذلك أن سبنسر لم يصل الى هذه النتيجة  
فائلا : انى لم اسبعد كل فكرة عن خوارق الطبيعة ، ولكنه قال : انى  
رايت ببساطة استبعاد الفكرة التى بتصورها الناس عادة عن الخوارق .  
ذلك أن سبنسر من حملة أولئك الذين مع انكارهم المعجزة باعتبارها خارقة  
لقوانين الطبيعة ، يظنون أن لهم سلطة استبقاء مبادئ الدين الخارقة حقا ،  
ويعتقدون أنهم بانكارهم ذاته فهم أقرب الى الدين من الذين يجعلون الله  
صانعا ماكرًا مشغولا على الدوام بتصحيح ما صنعه .



ولكننا لا نستطيع أن نقف عند حد معرفة نوايا هربرت سبنسر  
فقط . بل يجب أن ننظر الى نظريته عما لا يمكن معرفته ، ونظريته عن  
التطور الدبنى فى ذاتهما . وبلوح للكثير من المفسرين أن هذه النظرية  
الآخيرة - التى تعد على الجملة الجزء الايجابى والعلمى للمذهب - تخلع  
عن الفكرة الدينية قيمتها الموضوعية ؛ وأنها بذلك ، وبالتالى ، تجعل  
النظرية الاولى عن مطلق واقع ولا يمكن معرفته وهمة ولفظية بحتة .

ما الدين اذن من وجهة نظر الفلسفة العلمية عند هربرت سبنسر ؟  
انه النمو الطبيعى - المطابق للقانون العام للطور - لواقعة أولية ، وطبيعية  
أبضا ، بل عامة تافهة ، انه الوهم بوجود القربن .

ولكى نقيس النتائج الصحيحة لهذه العضية يجب أن ننظر اليها من  
وجهة نظر هربرت سبنسر نفسه .

ليس التطور الطبيعي كما يفهمه سبنسر مجرد ظاهرة ميكانيكية ، ولا ريب أنه يستمد مادته من الوقائع التي تشبه الذرات المنفصلة بعضها عن بعض . فالتطور يجمع هذه المواد من خارج ، ثم يضم حول واقعة أولية الوقائع المرتبطة بها مما تقدمه البيئة المحيطة . ولكن هذا التطور لا يجرح تجمعات كنفما انعمت . بل بولد كائنات مرنة قابلة للتعدل . سلاءم بعضها بالندريج مع بعض . الواقع التطور ذاتي في كل عنصر من عناصر الطبيعة باعتبار أنه ميل نحو التوازن والتناظر الكليين .

يرب على ذلك أن كل نتائج التطور المحدودة والباطنة سببها لها في نفسها ذاتها قيمة ومزلة ، لأنها كلها تمثل حالة ، أو صورة هي الوحيدة الممكنة واللائقة في مرحلة معينة من الزمان أو المكان لهذه الملاءمة المتبادلة الكلية ، وهي القانون الأعلى للطبيعة . وفي هذا فضلا عن ذلك فيما بدر المبدأ المأوف العريز على الأنجلوسكسون . فالوجود بدانه سجلي عن حق ويخلق حقا ، حين يكون بفينيا نافيا ، وحين يحتفظ بنفسه ، ويدافع عنها بقوة . وهكذا فإن الظواهر الدينية لأنها بذاتها موجودة مسنمة ، ولأنها تظهر في ثوب من العموم ومن الحياة ، فهي دليل بحسب مبادئ هربرت سبنسر على مطابقتها للوسط الذي تعيش فيه ، وعلى مشروعيته وقسمتها .

وأيا ، فالظواهر الدينية من جهة أنها موجودة ، وأنها تقاوم ، فهي وقائع موجودة وشروط يجب أن بتلاءم وإياها سائر أنواع الوجود الأخرى . لابعرض الجزء الأول من «المبادئ الأولى» كيف يقع على كاهل الدين واجب الاتفاق مع العلم فقط ، بل يبين كيف يجب على العلم أن يحرم ماهر أساسي في الدين . وإذا كان هربرت سبنسر قد أنكر على اللاهوت عبته بالفوانين الطبيعية ، فانه بخفض كذلك من زهو العلم الذي يزعم القضاء على الأسرار ، وهي الشهادة على وجود المطلق .

وهكذا فان يجارب الزمان نفسها التي اجتازتها الأدان القائمة ، هي ضمان فيمتها . ولكن من أي وجه نلنمس قيمة هذه الظواهر ؟ أنخص هذه الظواهر بارضاء السعور الديني الحاضر ، أم أنها ليست الا خرافات مجردة من المعنى شأنها شأن القوى الميكانيكية أو الغرائز العمياء التي نعتمد الطبيعة عليها ؟

نقطة المدابة في ساء الدين عند سبنسر هي ظاهره لافيمة لها فما يبدو من وجهة نظر السعور الديني ، انها اعتقاد الانسان البدائي في حقيقة الصور التي براها في الأحلام . وكف لا بسط مرة أخرى هذا

الاصل الصبياني ظله على التطور كله ؟ وهل تظل الاعنفادات والنظم التي ليست الانمو وتلاؤما لخرافات غلبطة ، أوهاما ليس للعقل بها شأن برغم ما تقدمه من منفعة علمية ؟

فد يكون هذا الاستنباط أقل دقة مما يبدو لأول وهلة . ألا يستطيع التطور أن يحول المبدأ نفسه على مر الزمن ، وأن يقلب الخطأ الى صواب؟ ليس هذا جواب هربرت سبنسر ، فهو يرفض هذا الاعتراض في فصل من كتابه « مبادئ علم الاجتماع » عنوانه « ماضى الدين ومستقبله » . وكذلك فى مقالات « القرن التاسع عشر » سنة ١٨٨٤ .

نكون النتيجة صحيحة اذا استخلصت من مقدمات صادقة . ولكن على عكس ما قد بظن معظم قرائى بوحد فى الفكرة البدائية عن الأديان جريومة من المعرفة الصادقة . لأن مايشعر به المرء عند النظر فى التصور البدائى مهما يكن بكن ضعيفا هو هذه الحقيقة ، وهى أن القوة التى تتجلى فى الشعور ليست الا صوره من القوة الموجودة خارج الشعور ، ولكنها ندرك فى ظروف خاصة . فأول ماينتج اليه هو الخلط بين هذه القوة وبين صورتنا عن أنفسنا التى تقدمها لنا بعض الظواهر الطبيعية . وليس هذا الخلط خطأ محضا ، اذ مما لا ريب أن فىنا قوة ، وأن هذه القوة هى والقوة الكلية شىء واحد . ويترتب على ذلك أن فرضنا البدائى لا يحتاج فى تطوره لبصبح قضية فلسفية الى تدبيل شامل ، اذ يكفى أن نستمد من هذا الفرض كل تاويل تشبيهى . فاذا وصلنا الى نهاية تطهير الفرض من التشبيه رأينا أن القوة الموجودة خارج الشعور لا يمكن أن تماثل تلك القوة التى ندركها بالشعور ، وأن هاتين القوتين يجب مع ذلك أن يكونا ضربين لوجود واحد بعينه .

وهكذا ربط هربرت سبنسر نفسه نقمة مذهب المالايمكن معرفته بمذهب التطور ربطا لا لبس فيه . أما أنه لم يعزم أولا على كتابة فصل عن المالايمكن معرفته كأساس لكتاب « المبادئ الأولى » فأمر فلبل الأهمية . ذلك أن المالايمكن معرفته هو روح التطور ، لأن الكائن لما كان فى أساسه واحدا ، كان التلاؤم المتبادل بين الكائنات الطبيعية غائبا ، وكان هذا التلاؤم ممكن التحقيق .

ولكن ألا ينتهى مذهب المالايمكن معرفته ، وهو كل ما يقدمه هربرت سبنسر للنفوس المتعطشة للمعرفة الدينية ، الى أن يبعد عنا كل أمل فى

دين ايجابى واعمى فعال قريب المنال ؟ ألا يرد هذا المذهب الى صيغة جوفاء  
هى بقية مجردة لمناقشة النقائص ؟

اذا نظرنا الى هذا المذهب من قريب وجدنا أنه لبس مجردا اجوف  
الى الحد الذى قد يبدو لأول وهلة .

يدهب هربرت سبنسر الى أن ما يجعلنا ننفذ الى مالا يمكن معرفته  
هو الشعور باعتبار أنه أساس ثابت ضرورى لكل تصوراتنا واستدلالاتنا  
وبحليلاسا وانكاراتنا المتطرفة واد كان ذلك كذلك فقد يلوح أن المذهب  
بنطوى على بعض بدور لميسافيزيفا ايجابية . والواقع أننا نجد فيه مثل  
هذه البدور .

فاول ما نلقاه متالية منظرية تطل من وراء ماينكره المؤلف . واذا  
محصنا بداية الجزء الثانى من « المبادئ الأولى » الذى يخصصه لمالا يمكن  
معرفته ، راينا كيف أن نقطه البداية فى كل أفكارنا - كانت هذه الأفكار  
خاصة بالعالم الخارجى أو اللانا ، أم كانت خاصة بالعالم الباطنى - لا توجد  
الا فى حالاننا الشعورية . وعندنا من حالات الشعور نوعان : قوية أو  
مدركات حسية ؛ وضعيفة مثل ظواهر التأمل والتذكر والتخيل والتفكير .  
والأولى بعدم روابط لانفصم ، وسمى القوة المجهولة التى تتجلى بالحالات  
عنها « اللأنا » non-ego . وتقدم الحالات السانية روابط يمكن  
أن ننحل وتسمى القوة التى نعبر عنها « الأنا » . فنحن نرى أن الشعور  
من هاتين الجهتين هو الأصل الوحيد للمعرفة . والشعور هو الفناة التى  
يجب أن يمر منها فعل المالا يمكن معرفته حتى يتجلى لنا . وحين يقول  
سبنسر أن ظواهر اللأنا تعدل من ظواهر الأنا ، مع اسنحالة العكس ،  
فمعنى ذلك عنده أن احدى حالتى الشعور يمكن أن تؤثر فى الأخرى .

ولما كان هذا المذهب يتسق كل معارفنا من الشعور ، فهو منالى ؛  
وهو بميل الى مذهب وحدة الوجود من جهة الطريقة التى يحدد بها الصلة  
بين الأنا والمطلق . ونحن نقرأ فى كتابه « مبادئ علم النفس » ( ١٨٧٠ )  
أن الأنا التى توجد باستمرار فى صاحب حالات الشعور هى جزء من  
المالا يمكن معرفته . ويصرح هربرت سبنسر فى موضع آخر متحدنا عن  
الطاقة الأزلية التى ننسأ عنها جميع الأشياء بما باتى « انها نفس القوة  
التي تنبع من أنفسنا فى صورة الشعور » (١) . فاذا لم تكن الأنا هى

A. S. Morris : Haeckel's Contribution to Redigion  
London, 1904.

(١) علا عن كتاب

المطلق بذاته ، فالأنا هو المطلق بالنسبة إلنا ، انه بالنسبة إلنا أكر  
التعبيراب مباشرة .

بل يذهب سبنسر أبعد من ذلك . فهذا الشعور الذى يسمو على  
الشعور ، ولا يستطيع أن نبلغه ، هذا المطلق بذاته الذى يسميه المالايمكن  
معرفة ، هل يعبره مجرد شئ لا يمكن معرفته ؟ هل يقول ملا أنا  
لا ندرى الى اى درجة هو عقل أو مادة ، شخصى أو غير شخصى ؛ لقد  
سأل سبنسر عن ذلك ، وأجاب بهذه العبارات التى نجدها فى  
« المبادئ الأولى » .

« أولئك الذين يذهبون الى أن اللاأدرية نرادف اللا دينية، مع العلم  
بأن اللاأدرية هى على التحقيق عند العقل البترى الاتجاه الدينى نفسه،  
أما يفعلون فى هذا الخطأ لا اعتقادهم أن المسألة المطروحة للبحث هى بين  
الشخصية وبين صورة من الوجود أقل فى المرتبة منها . والفول بأن المطلق  
لا يمكن معرفه باعتبار أنه شخص . فهو آتبات بحسب رأيهم أنه أقل من  
شخص . ولكن الأولى أن يقع الاختيار بين الشخصية وبين شئ آخر أسمى  
منها . اليس من الممكن وجود نوع من الوجود يبلغ من سموه على العقل  
والارادة ، مبلغ سمو العقل والارادة على الحركة الميكانيكية » ؟

ألا نذكرنا فكرة سبنسر هذه بمراتب بسكال الثلاث : الأجسام ،  
والعقول ، والمحبة ، كما نجدها فى قوله المأثور : ان البون التساسع بين  
الأجسام والعقول يصور البون الأكثر اساعا بين العقول والمحبة » .  
الا بحق لنا القول بأن مذهب الفيلسوف اللاأدرى يفصح فى هذا الموضع  
عن اتجاه روحى وصوفى ؟

\*\*\*

ان حياة هربرت سبنسر من أولها الى آخرها تشهد بأن هذه الأفكار  
كانت ذات أهمية حقيقية فى نظره ، وأنها كانت متصلة بقلبه .

واذا كان سبنسر قد استنكر التعاليد والعقائد والطفوس والنظم  
النى تقدم الدين اليه فى أنوابها ، فقد احتاط فى كل وقت من الخلط بين  
الظاهر والباطن ، وحكم باسم الحقيقة الدينية نفسها على الخرافات  
والعبادات التى تخلو من العقل .

وفدأجار طول حياته مسروعه اعناعات معينة، حتى لو فاست قبل  
كل شئ على العاطفة ، باعتبار أن هذه الاعتقادات لها من الخصائص

الاحلاقية والعملية أكثر مما لها من الخصائص اللاهوتية . وكان يتحدث دائما باحترام عظيم عن الاعتقاد في الخلود والمواب في الآخرة ؛ وفي ذلك يقول : من الحقائق التي ينبغي أن نذكرها دائما أننا في هذا العالم معرضون لكثير من الشرور ، وأن الإيمان بالعوض عنها في عالم أفضل يجعل الناس يستسلمون لبعض المحر إلى لن يعووا على احتمالها أو ردت إلى معارف وضعية (١) .

حتى إذا تعمق في تفكيره لم يدفعه ذلك إلى فلة الاكتراث بالأمور الدينية . بل أصبح أكثر عناية بها ، وأشد أخذًا بعظمتها ، وأعمق تأنرا بدورها الراجع في الحياة الانسانية . وهذا مثال من العبادات التي يعرض فيها فكره المكان اللانهائي في ثنايا وصفه لتأملاته الفلسفية (٢) :

« ثم تأتي فكرة ذلك الأصل الكلي ، وهي فكرة سابقة على كل خلق وكل تطور ، وتسمو عليهما إلى غير النهاية امتدادا وزمانا ، لأن كلا منهما لكي يكون معفولا يجب أن تكون له بداية ، ولا بدء للمكان . ان فكرة هذه الصورة العاربة عن الوجود . والتي يرادها الخيال من جميع أطرافها ، يحنوي دائما على مناطق مجهولة لا حد لها بالاضافة إلى الأجزاء التي ارتادها العقل . ان تمثل مكان يرتد فيه نظامنا النجمي الهائل إلى نقطة في بحر له أمر رهيب شق على العقل . وكلما تقدمت إلى السن أحدث الشعور - الذي لأعرف له أصلا ولا علة - بأن المكان اللانهائي قد وجد ، وينبغي أن يوجد دائما . في نفسي انفعالا يجعلني أرتعد فرقا » .

ألا تدعونا قراءة هذه الصفحة إلى تذكر بعض أفكار بسكال من مثل : لو توقف البصر عند هذا الحد ، فلنسبح مع الخيال وعندئذ يعي من ادراك ما تقدمه الطبيعة . ان كل هذا العالم المرئي ليس الا نقطة ضئيلة من بحر الطبيعة الشاسع » .

لم يكن الروح الديني في صورته المجردة الفلسفية هو فقط الذي نجلى أكثر فأكثر عند هربرت سبنسر ، فهو لا ينكر كذلك أنه قد حفف من غلوائه ازاء العقائد والنظم ، أي ازاء الصورة المحسوسة المعطاة للدين . وقد بلغ نضر هذا التقدير من حبابه مبلغا جعله موضوعا لتأملاته التي اختتم بها كتاب « حياتي » ، حيث يقول ما فحواه :

---

(١) حياتي - الجزء الاول - ص ٥٨ .

(٢) فصول وتعليقات - ١٩٠٢ ، ص ٢١٢ .

بلانة أسباب حددت التغيير المهم الذى حدث فى آرائى عن النظم الدينية .

أولها يقوم فى دراساتى الاجتماعية . فقد دفعتنى هذه الدراسات الى الاعتراف بأن أثر الرموز اللاهوتية ، وأثر رجال الدين فى سلوك الناس فى كل زمان ومكان فى الحياة الواقعية ، لم يكن شيئاً يمكن الاستغناء عنه . ذلك أن خضوع الأفراد الضرورى للمجتمع لم يفهم الا بفضل النظم الكهنوتية .

السبب الثانى ملاحظته من أنه يجدد التمييز بين اعتقادات الناس اللفظية واعتقاداتهم الفعلية . فاللفظية قد تبقى ثابتة الى حد ما ، على حين نعدل الفعلية وتتلاءم بشكل غير محسوس مع المطالب الجديدة للجماعات والأفراد . ولكن هذه الاعتقادات الفعلية أهم من اللفظية . ولهذا أرى الآن أنه من الحكمة بوجه عام احترام اعتقادات الناس ، كما أرى أن كل تعديل مفاجئ للنظم الدينية أو السياسية يؤدى الى رد فعل .

ويمضى سينسر قائلاً : « لعل السبب الرئيسى فى تعديل رأيى وفى الاعتقاد الذى يزداد فى نفسى رسوخاً أكثر فأكثر هو أن الدائرة التى تسغلها الاعتقادات الدينية من النفس لا تبقى خالية أبداً ، بل تشغلها دائماً المسائل الكبرى المتصلة بأنفسنا وبالعالم .

فنحن نلاحظ بلا شك خلو الناس منصفين أو غير منصفين من التأمل دى الصبغة العامة ، ولا نجد عند أغلبهم الا استخفافاً بكل ما يسمو على المصالح المادية والجانب الخارجى للأشياء . فانت تجد آلاف من الناس يسهون الشمس تشرق وتغرب كل يوم دون أن يتساءلوا ما الشمس . ونجد أساتذة فى الجامعة يرفعون النقد اللغوى الى المحل الأول ، ويرون أن البحث فى أصل الكائنات الحية وطبيعتها من توافه الأمور . بل لقد تجد من رجال العلم من يدرس بامعان أطيف السدم أو يحسب كتلة النجوم وحركاتها ، ولا يخلو أبداً الى نفسه يتأمل من زاوية تخالف وجهة النظر الفيزيائية الظواهر الشاسعة التى نحدث تحت بصره . ولكن الانسان قادر أيضاً على غير ذلك الاتجاه . فالمثقفون وغير المثقفين تمر بهم لحظات من التأمل ، فيحاول بعض الناس سد الفراغ الذى تحس به عقولهم بالاتجاه الى الصيغ المحفوظة ، أو يعترفون ببعض المسائل العظيمة الأهمية ، ولكنهم لا يجدون لها جواباً . وكلما ازداد حظ المرء من المعرفة أحس أكثر من غيره بهذه الحاجة الى ايضاح المسائل » .

فنحن نرى أن سينسر يحاول أن يكشف الستار عن الأسرار المتصلة بالحياة . وتطور الكائنات ، والشعور ، ومصير الانسانية ، وهى أسرار – كما يقول – بوضوحها لعدم العلم نفسه أكثر فأكثر ، ويبين ما فيها من عمق وخفاء .

ثم يخلص من ذلك فائلا : « وقد بدأت منذ ذلك الوقت الاعتقادات الدينية التى تشغل بصورة أو أخرى هذه المنطقة من النفس ولا يستطيع التأويل العقلى أن يملأ فراغها ، تلهمنى أكثر فأكثر تعاطفا يقوم على الاحساس بالحاجة الى المشاركة . ولقد أدركت أن الرغبة القاهرة فى الظفر بحلول صححه واستحالة التسليم بالحلول الراهنة هى التى صرفتنى عن هذه الاعتقادات ، »



## الفصل الثالث

### قيمة المذهب

كان ذلك مضمون مذهب سبنسر ، فماذا نحن قائلون الآن عن قيمته ؟

يذهب كثير من الفلاسفة المعاصرين من أصحاب المدرسة الوضعية المتطرفة أن فلسفة سبنسر تتجه بلا ريب نحو الدين ، وهم يرون أنه مما يطابق الواقع التاريخي تماما أن «المالايعرف» inconnaissable الذى يقول به يضاهى الله الصانع والعناية الالهية فى الأديان الوضعية • ولكن هذا بالذات هو الجانب الضعيف المتهافت من المذهب ، وعلى النقد أن يميز بالضبط ذلك الجانب ويعزله •

الحق ، كما يقول هؤلاء الفلاسفة ، ليس المالايعرف عند هربرت سبنسر مبدأ علميا : فهو بقية أو آخر أثر حتى لذلك الكيان الوهمي الذى كان على مر الأزمنة أساس الأديان والفلسفات باسم الله ، أو العلة الاولى • وليست تلك البقية شيئا يمكن اغفاله ، لأنها على تهاافتها الظاهر تستبقى ما كان جوهريا فى الفلسفات والأديان : أى ما لا يمكن للإنسان أن يناله كموضوع للنظر والامتلاك • هذا الى أن تحفظات سبنسر وانكارانه إنما هى فى الواقع وهمية ، لأن المغالطة الاولى ما دامت قائمة فكل فلسفة تترتب عليها فاسدة • وما دام مركز العدوى موجودا انتهز المرض الفرصة لينشط ويعزو من جديد أعضاء الجسم • فلا يوجد إذن أدنى شك أن يبقى سبنسر لاهوتيا ، فينتسب بهذا المعنى الى الماضى ، وعلى المالايعرف معرفته الذى قال به أن يمحي فى بحر العدم مع كل الأشباح التى طردها العقل

البشرى • فليس هناك ما لا يمكن معرفته الا «المجهول» inconnu ، أى ذلك الذى لا نعرفه اليوم ، ولكن قد نعرفه غدا •

هذا الاعتراض الذى يستمد أصله من مذهب النطور نفسه ، كان بالطبع مألوفاً لفكر سبنسر الذى تعود أكثر من أى شخص آخر رؤيته صواب الامس يصبح خطأ اليوم • عير أنه أفترض حدوداً تقف عندها التغييرات الممكنة فى اعتقادات الناس • وهو يرى أن الاستحالة الفاطعه لتصور عكس بعض القضايا تفرض على العقل بالرغم منه التسليم بهذه القضايا : ويقول فى ذلك : « نحن نعرف أن بعض القضايا تكون على أعظم درجة من اليقين بحيث لا يتصور إمكان انكارها • وفيما يختص بما لا يمكن معرفته يجد العقل نفسه بازاء مل هذا الموقف • ولهذا كان الملام يمكن معرفته عند سبنسر من جملة المعطيات التى تؤلف نسيج الدهن نفسه » •

أكون الاستحالة التى يجدها سبنسر وهما من خياله ، وكسلا لعقله ، ونمرة لمزاجه الشخصى ؟ من الجدر بالملاحظة أننا لا نجد مثل هذا الاتجاه ولا مثل هذه المقاومة الشديدة للسلب عند أمثال لوثر أو كانط فقط ، بل عند كثير من الفلاسفة المعاصرين • اليك مثلاً ما يختنم به وليم جيمس كتابه المشهور «تعدد التجربة الدينية»

« أسطيع بلا مرأ الوقوف موقف العالم المتسيع فأزعم عدم وجود واقع سوى عالم الحواس والقوانين والامور العلمية • ولكن كلما دار فى خاطرى هذا الخيال سمعت الهاتف الباطنى الذى تحدث عنه « كليفورد » بهمس فى أذنى «هس» أى : هذا هراء ! فالباطل باطل ، ولو لبس مسح العلم • ولكن التعبير الكامل للتجربة الانسانية حين أنظر إليها فى واقعها الحسى يدفعنى بالضرورة الى تخطى الحدود الضيقة للعلم بمعنى الكلمة • وليس ثمة أدنى شك فى أن عالم الواقع لا يمكن أن يركب الا على هذا النحو ، وأنه يبلغ من التعقيد حدا لا يقبله العلم • وهكذا تدفعنى أسباب موضوعية وشخصية على السواء الى التمسك بالاعتقاد الذى أقرره ههنا • ومن بدرى لعل الوفاء الذى يبدية كل منا نحو اعتقاداته الضئيلة الشأن قد بعين الله نفسه على تحقيق واجباته الكبرى بوجه أكمل » •

لا ريب فى أن هربرت سبنسر لم يكن المفكر الوحيد الذى شعر باستحالة التسليم بأن العلم يرضى نفسه ويرضينا • ولكن قد يقال ان المرجع فى تفسير هذه الظاهرة الى علم النفس ، فليس لنا أن نفهم لها

ورنا ، لأنها مجرد تطبيق قانون تخضع له الصلة بين العقل والخيال . وقد قرر العالم الانجليزي الاخلاقي المشهور ليسلي ستيغن هذا القانون فيما يلي . « يكمن الخيال وراء العقل » . اذ في الوقت الذي يبين العقل فيه فساد رأى من الآراء ، يتعلق الخيال والفلب بهذا الرأى ويتبنان عليه زمنا فد يطول أو يفصر . ثم ان تطور الخيال والعقل يتطلب عملا باطما لا يمكن أن ينم دفعة واحدة ولو أنه سيتم بالضرورة ؛ لأن انفاق السعور مع نفسه هو القانون الأسمى ، والعقل هو الذى لا يغير من هاتين الفوتين .

يزعم بعضهم أن اللامكان non possumus عند كانط أو هربرت سبنسر ليس له من سبب آخر الا القانون الذى أعلنه ليسلى ستيغن ، وهو بلا نزاع واقعى جدا وصادق جدا ، ولكن مصيره الى السقوط مادام العقل البشرى يتقدم .

أهناك ما يسوغ هذا النقد ؟

نستطيع أن نسأل أول كل شئ : ألا ينطوى هذا النقد على دور وتسلسل ، وألا يتخذ الحل السلبي لنفس المشكلة التى أثارها سبنسر ، وكأن ذلك الحل أمر مسلم مقرر ؟ وقد تسأل سبنسر عن الحكم على بعض العناصر التقليدية فى الاديان هل يستلزم الحكم على مبادئها ، ففيل له : لما كانت الاديان صروحا آيلة الى الانهيار من قمتها الى أساسها بل الى مبادئها الاولى ، فيجب أن تهدم من الأساس ، ويجب أن نمحي نفس أطلالها حتى تنبدد ذكراها . ولما كان كل اعتقاد دينى فهو من كل وجه فارغا وهميا ، فالالحاح عما فيه من خير وحق لم يصدر كما هو واضح الا من بطن الخيال والعاطفة فى متابعة تقدم العقل . وليس مثل هذا الجواب برهانا ؛ انه دعوى وضعت فى مقابل دعوى أخرى .

أمن الصحيح مع ذلك أن الاستحالة التى يؤكد سبنسر لا تنتبأ الا من العاطفة ، ولا تقوم على شئ فى العقل ؟

لا ريب أن هربرت سبنسر قد أفسح مجالا واسعا للعاطفة فى مبادئه الفلسفية وبخاصة العملية منها . وكان يرى كمعظم مفكرى الانجليز أن العقل بمعنى الكلمة أداة أكثر منه مبدأ للعمل . وكان يحتفظ للعاطفة بالقوة على حفز النفس . ولكن هذا لا يترتب عليه أن نظريته عن الملامكان معرفته نسند الى العاطفة وحدها .

ان أساس نظرية المعرفة التى ينادى بها هربرت سبنسر هو التطابق

الاصلي بين المعرفة والبحث والافكار العامة . ولما كان من الواضح أن الفكرة العامة مزيج من العاطفة والعقل ، فلا ريب أن كل معرفة في نظر سبنسر لا تستلزم ضرورة على هذين العنصرين اللذين ينفصلان إلا بتجريد المفكر الجدلي . وعندما نوضح مسألة الأساس الأخير لليقين موضع البحث ، فليس عند هيربرت سبنسر إلا جواب واحد ممكن ، أن في مستوى العلم أو الميتافيزيقا ، وهو أن اليقين يقوم على العاطفة ، تلك العاطفة الصحيحة التي لا يمكن ضبطها .

وبدو من الصواب أن يؤكد مع سبنسر بأن الفصل التام بين العقل والعاطفة لا يستند إلى أساس اللهم إلا إذا شئنا أن نرد العقل إلى الاستدلال الجدلي وحده ، وأن نعيد إلى النفس الانسانية السدود التي لفى علم النفس الحديث في هدمها متبعة عظيمة . وليس العقل الحي المحدود الفعال شيئاً مفرراً ، ولا صفة منعزلة أبدية ثابتة للنفس الانسانية . فالعقل يكون بعد أن لم يكن ، ويتكون ويتشكل ويرتقى . وأنه ليزكو حين نفدوه الحقائق كما ذهب إلى ذلك ديكارت . ومدرسته المزدوجة هي العلم والحياة . وهو يربط ، ويرب ، ويركز ويتثبت إلى حد ما ما يولده نمو سائر قوى الإنسان كالمجربة والعاطفة والخيال والرغبة والارادة توليدا أرسخ وأنفع وأرفع وأعظم انسانية . من أجل ذلك كان العقل حقيقاً أن يكون رائداً الأعظم في العمل والنظر على السواء .

ومن المؤكد أن هيربرت سبنسر اتجه إلى العقل بالمعنى السابق لا إلى العاطفة المنعزلة العمياء الجامدة كما يتصورها المذهب العقلي المجرد . ليعرف هل يستطيع الإنسان انكار ما لا يمكن معرفته . فالقول عندئذ أنه ليس من المستبعد على العقل اثبات كفاية الظاهرة اكتفاء ذاتياً ، وإمكان العلم تبديد كل الأسرار بل وجوب تبديدها ، هو قول غير معقول ولا يمكن التفكير فيه . إذ يجب أن يتجرد الإنسان من أسامي موأهبه التي تجعله أكثر من غيرها انساناً بمعنى الكلمة ، ليرضى بالنسليم بأن ما يعرفه أو ما يمكن أن يعرفه ينفذ إلى صميم الوجود والكمال .

من العبث إذن لوم هيربرت سبنسر لأنه ناقص نفسه حين تمسك بواقع يفوق الحس هو موضوع الدين ، في مقابل العالم المعطى وهو موضوع العلم ، والالتهاء إلى نظرية الأعضاء المختلفة وألقاباً الحيوية لتفسير هذا التناقض المرعوم . ويكفي في تبديد هذا التناقض أن يعتمد سبنسر على العلم الذي يفسره العقل ، لا على مجرد العلم . إذ يوجد في

نفس العقل البشرى المنكون من صلته بالاشياء ما يؤكد اثبات واقع خفى  
أسمى من سائر ما يمكن أن تقدمه التجربة الينا .



ولكن هذا الفائق على الحس الذى يقول به سبنسر يتصف بأنه  
متعال بعيد المنال الى أقصى الحدود ؛ وهو يسميه «الما لا يمكن معرفته» .  
ثم بأبى علينا أن ننصوره بشكل محدود ، محققين اياه فى الفكر . وهو  
يؤكد أن الانسان حين ينخبط المظهر البسيط للوجود ، وينفذ الى مجاهل  
العلة الاولى يقع فى مناقضات لا حل لها حتى لينكر الانسان نفسه . ولعل  
هذا هو الجانب المتنازع عليه فى مذهبه .

وقد لوحظ كثيرا أن سبنسر لم يستطع التمسك بهذا التعالى المطلق  
وبعدم امكان معرفة المبدأ الاول مما فادته اليه استنباطاته . فالمطلق عنده  
قوة ، وقدرة ، وطاقة ، ولا نهاية ، ومنبع الشعور ، والاساس المتسرك  
للأنا واللا أنا ؛ انه أسمى من العقل ومن الشخصية . فهل يمكن أن نزع  
عندئذ أنه مما لا يمكن معرفته تماما ؟ واذا كانت الخصائص التى لم يتردد  
سبنسر فى خلعه على المطلق مشروعة ، فهل من المؤكد أن هذه البقية من  
المعرفة لا نخضع للتقدم والنمو ؟

لتقدير قيمة اللا أدريية التى يقول بها سبنسر علينا أن نفحص المبدأ  
الذى تقوم عليه . هذا المبدأ هو التسيئية Objectivisme . فهو يريد أن  
يكون استخدام المنهج الموضوعى البحث شرط كل علم وكل معرفة مسرة .  
فالوقائع هى الاصل الوحيد للمعرفة ، ولا ينبغى أن نسمى الوقائع  
وقائع ، الا ما ندركه أو ما يمكن ادراكه كأشياء خارجية توضع فى مقابل  
الشخص المدرك . وهذه الاشياء الخارجية تدرك على أنها حقائق كاملة  
ناتبة منفصلة يمكن أن يعبر عنها بالتصورات أو الالفاظ .

فاذا سلمنا بهذا المذهب عن المعرفة ترتب على ذلك بالضرورة أن  
ما يفوق الحس اذا كان موجودا فلا يمكن معرفته . اذ من الواضح أنه  
لا يمكن أن يكون قطعة منفصلة من الوجود الى جانب القطع الاخرى ؛ انه  
لا يمكن أن يكون «شيئا» Object بالمعنى المفهوم من لفظة الشيئية .  
وليست هناك أى صلة بين الفائق على الحس وبين عالم العلم بالمعنى المفهوم  
من العلم ، ولو أن الفائق على الحس كان موجودا لوجب أن يتسامى فى  
الفضاء الى مسافة لا متناهية بعيدة عن جميع الاشياء القريبة من وسائل

معرفةنا . ويلزم السيميائيين اما أن يكون المطلق بالمعنى الحرفي موجودا خارج العالم معاليا ، أو لا يكون موجودا .

فالمسألة تنحصر في معرفة هل مذهب السيميائية المطلق وجهة من النظر ممكنة مسروعة أو لا . ولا ريب أن القول بإمكان وجهة نظر السيميائية من مسلمات العلم ، ومن هذه الوجهة من النظر يتسنى للعلم أن يفتطح من الطبيعة صورا واضحة متميزة المعالم يمكن ترتيبها بعضها الى جانب بعض والموازنة بينها ، ويدريجها ، ومقابلتها ، ومتسابتها . ولكن هل يستطيع العلم بلوغ السيميائية الشاملة التي يطلبها ؟ ألا يكون العلم نفسه كسائر الأمور الانسانية توفيقا بين الممكن والمنل الأعلى ؟ أيجعل العلم دائما على وقائع مصغرة تماما من العناصر الشخصية ، وعلى نتائج لا تنطوي دلالتها المحسوسة على أثر للعاطفة ؟ واذا كان العقل البشرى يقترب في العلوم الطبيعية الرياضية من السيميائية الشاملة الى الحد الذي يجعلنا نعتقد أحيانا أنه قد حققها ، فهل يترتب على ذلك أن ما نجح في إحدى مراتب المعرفة يكون ممكنا ولائقا في سائر المراتب الأخرى ؟ ولماذا نبني العلوم على نموذج واحد ، ولم يكون هذا النموذج هو الضرورة الطبيعية ؟ وهل تكفى حالة واحدة في قيام الاستفراء ؟ ولماذا يستثنى العلم من القاعدة التي تذهب الى أن العقل البشرى يجب أن يصوغ تصوراته على نسق الوقائع لا أن يفرض عليها خصائص تصوراته ؟ ولماذا لا يتلاءم المنهج - في العلم نفسه - مع الشيء ؟

ليس من الواضح أن كل استخدام للمنهج الشخصى في العلوم الطبيعية مستبعد بالفعل ، أو قابل أن يستبعد . ولكننا نرى من الواضح كم تكون العلوم المتعلقة بالأمور الانسانية فقيرة مجردة من طبيعتها حين نبينها بالفعل حسب منهج موضوعي بحث . وكيف عندئذ نعرف بوجه خاص الظواهر الدينية وما لها من مميزات وخصائص ؟ اذا بحثناها من خارج فقط ردت عند الفرد الى بعض الظواهر العصبية ، وعند المجتمع الى مجموعة من المعتقدات والطقوس والمنشآت . يحاول بعض المفكرين تفسيرها باحدى الظواهر الأولية المستمدة من الحياة اليومية كالاعتقاد الساذج في الوجود الواقعي للقرين مثلا . ولكن ألا يوجد في الأديان الواقعية وسائر الأديان التي نمت على مر العصور وفي الدين الموجود بيننا الا عناصر من هذا القبيل ، وظواهر منعزلة يمكن ادراكها وقياسها ؟ ألا نجد شيئا ما في حياة البوذي الباطنة أو المسيحي ، شيئا فيه عمق وشدة وغنى ؟ أليس التصوف صورة من الحياة الدينية ؟ وهل البروتستانتية بغير فائدة ؟ الا ينطبق ما ذكره شكسبير في شعره المشهور على هذه الحال .

أيا هوراتبو ! ان فى السماء والأرض أمورا كثيرة

لم تكن نحلم بها فى فلسفك

وببدو أن الدين بلا مدافع هو همزة الوصل بين النسبى وهذا المطلق اللامتناهى الكامل الذى تصوره هيربرت سينسر . وفى نفس الوقت الذى نبذل فيه الجهد للنمو والتطلع نحو كمال الحياة الشخصية والمعرفة الشخصية ، نجد الكائن الخارجى الخاص المحدود الغامض يتصل بالمنبع المشترك لجميع الكائنات ، ذلك المنبع الذى يقول عنه سينسر انه يبرز مباشرة ويعايننا بشكل ما فيما نسميه بالشعور .

لا نستطيع التمسك بالشيئية ، لأن الشخص والشيء ، الذات والموضوع ، لا ينفصلان فى الواقع بالفعل فى أى مكان . ولكى نصل الى الشيء منعزلا يجب أن نحصل عليه بطريقة صناعية ، كما يرتب الرياضى شروط المسألة . أما الشيء والشخص كما يعطيان لنا ، وكما هما عليه ، فانهما واحد . ولكن العقل البشرى لكى يتصل بالاشياء يقوم بكتير من التجريد ، ويرد كثيرا من الكائنات الى تصورات لا يقدرها فى الغالب حق قدرها . فالدين هو الشعور الخفى بواقع الحياة ، وبالنفس ، وبالصلة بهذه الموجودات التى حين ندركها بعقولنا تلوح كأنها تتدافع ميكانيكيا مثل ذرات ديمقريطس .

لهذا السبب لا يمكن أن يتألف الدين فقط من اثبات موجود لا يمكن معرفته متعال وعبادته فى صمت . وهيربرت سينسر كما يلومه بحق الطبيعويون المتطرفون يقدم الينا اما شيئا كثيرا واما قليلا جدا . واذا كان مذهب أوجست كومت الانسانى تصورا غير تام غير مسنقر ، لأن الانسان بجوهره كائن يسمو على نفسه ، فلن نستطيع من باب أولى مع مذهب سينسر أن نضع الناس فى حضرة الموجود الذى يصدر عنه كل شيء ، لكى نقول لهم بعد ذلك انهم لن يتمكنوا من معرفة شيء عن هذا الموجود ، أو توقع شيء منه .

وعلىنا أن نتذكر تلك العبارة التى سبق ذكرها من قبل وهى :  
« أليس من الممكن وجود نوع من الموجود يبلغ من سموه على العقل والارادة مبلغ سمو العقل والارادة على الحركة الميكانيكية ؟ » .

فالقول بهذه القضية يرتفع بنا الى ذلك العالم ؛ اذ كيف وقد تصور أحدنا أن يكون هذا الضرب من الوجود ممكنا ، لا يرغب منه أن يكون

ممكنا فقط بل واقعا ؟ وكيف لا يلتبس الوسائل التى نحيل هذا الامكان  
واقعا ؟ وما العقل ، وما ارادة الانسان ان لم يكن كل منهما جهدا ببذل  
فى خلع صورة على المثل الأعلى ثم العمل على انزاله فى عالمنا وحياتنا ؟ ان  
الكلمة الطبيعية التى يلزم عن عبارة هربرت سبنسر ليسب شيئا آخر  
غير قول القائل : «فليعم ملكك ، ولتجر مشيئتك فى الارض كما تجرى  
فى السماء » . بعبارة أخرى فلنتعبد ولنعمل حتى يصبح هذا الملكوت  
الأعلى من الحق والجمال والخير ، لا كما يراه العفل مجرد مثل أعلى ،  
وانما يقترب منا ، ويتحقق لا فى المالا يمكن معرفته وفى الجزء المسخالى من  
المطلق فقط ، بل فى العالم الذى يعيش فيه ونحبه ونتألم منه ونعمل  
فيه . . لا فى السماء فقط بل فى الارض .

## الباب الثالث

### هيكل<sup>(١)</sup> والواحدة<sup>(٢)</sup>

الفصل الاول . مذهب هيكل عن الدين وعلاقاته بالعلم - الثوان الصراع بين الدين والعلم - الواحدة التطورية كحل علمي وعلمي للالغاز التي هي سبب وجود الدين - الحاجة الدينية ، الانتقال المستمر من الأديان القائمة ، وما فيها من نفع الى الواحدة التطورية كدين .

الفصل الثاني : قيمة المذهب (١) - فكرة فلسفه علمية : كيف ينته هيكل من العلم الى الفلسفة أى الفلسفه العلميه كنفى للاديان وبدل منها : كيف ننقل هيكل من الواحدة فلسفه الى الواحدة ديننا .

الفصل الثالث : الفلسفه والأخلاق العلمان فى العصر الحاضر - الفلسفه العلميه : غموض هذا الاصطلاح وعدم تحديده - أخلاق التضامن : انهام هذا المصطلح - استمرارا الثنائية المتعلقة بالصلة بين الانسان والاسباء .



لا يمكن أن يعنبر مذهب أوجست كومب ولا مذهب هربرت سبنسر مما يحقق للعقل حالا ثابتة من الانزان . اذ بعد أن كان الانسان ملك الطبيعة ، ويد الله تعالى وعونه ، أصبح فى الكون الانسانى البحث الذى يقول به أوجست كومب مكسور الجناح محصورا . أما المالا يمكن معرفته عند سبنسر فلا يمكن أن يظل داخل الحدود التى أراد تقييده فيها ؛ فان كان موجودا فلا جرم أن ينزع الى الظهور ويطلع عالم الواقع بطابعه . والمذهبان الى ذلك مسرفان فى الثنائية . فالانسان فى فلسفه كومب تتميز

---

(١) هيكل Haeckel ( ١٨٤ - ١٩١٩ ) فلسوف واحد . وعالم فى البيولوجيا

(٢) الواحد Monism ، مذهب فى الفلسفه يرد العالم كله الى واحد .

أكثر فاكسر من الطبيعة ؛ والمطلق في فلسفة سبنسر يعارض النسبي .  
فاذا أمكن في نهاية الامر التغلب تماما على النسائية ، وأقيمت الوحدة  
الأصلية لجميع الأشياء على أسس ثابتة ، فهل يمكن الاعتماد على نفس هذه  
الوحدة في حل مسألة العلاقات الملحة بين الدين والعلم حلا نهائيا ؟  
هذا هو موقف ارنست هيكل Haeckel

ذلك أن أستاذ علم الحيوان في جامعة يينا لم يكن فقط العالم  
والمؤلف المبتكر للمورفولوجيا العامة للكائنات الحية ( ١٨٦٦ ) ؛ المبتدع  
لعلم تطور الكائنات . بل عرض في كتبه مثل «تاريخ الخلق الطبيعي»  
( ١٨٦٨ ) . والذي نقل الى اننى عشرة لغة ، و « الواحدة بين الدين  
والعلم » ( ١٨٩٣ ) ؛ و « أغاز الكون » ( ١٨٩٩ ) ؛ و « الدين والتطور »  
( ١٩٠٦ ) أنظارا فلسفية تمثل في وضوح شديد الحال العقلية السائدة  
اليوم بخاصة في عالم العلم ؛ فضلا عن قيمتها المستمدة من شخصية  
المؤلف البارزة .

## الفصل الأول

### مذهب هيكل عن الدين وعلاقته بالعلم

يرى هيكل أنه من الواجب وضع حد لهذا المنهج من التوفيق المتبادل ، ومن الجدل المجرد الميتافيزيقي ، والذي نصل بفضلله دائما - ان خيرا أو شرا - الى الملاءمة اللفظية بين مفهوم العلم ومفهوم الدين . لذلك ينبغي المبادرة بمواجهة أحدهما بالآخر ؛ لالعلم بالذات ولا الدين بالذات - وهما التصوران المدرسيان الفارغان - بل الدين والعلم من حيث هما كذلك ، ناظرين من خلال معناهما الخاص ، وحقيقتهما المحسوسة الى ما يعلنه كل منهما من نتائج ، وما يعتمد عليه من مبادئ . وهذا ما فعله منلا ج . و . درابر Draper في كتاب له مشهور بعنوان «الصراع بين العلم والدين» (١٨٧٥) . وهذا ما سيفعله هيكل بدوره محددا بدقة شروط الصراع والمنهج الذي يجدر اتباعه في حله .

يقول في استهلال كتابه «ألغاز الكون» اننا اذا صرفنا النظر عن الكابوليكية الموالية لروما ، وعن فرق البروتستانت السلفية كذلك ، والتي لا تقل منها جهلا وتمسكا بالخرافات الموغلة ، تم ذهبنا الى كنيسة راع بروتستانتى من الاحرار على نقافة حسنة متوسطة ، ممن يفسح المجال لحق العقل فى شعوره المستنير ، لوجدنا عنده تعاليم أخلاقية ومساخر انسانية تتفق تماما مع أفكارنا ، ولسمعنا قضايا تتعارض مع التجربة العلمية عن الله والعالم والانسان (١) .

واليك أمثلة لهذه المتناقضات :

فالانسان - فى رأى هذا الراعى - مركز كل حياة أرضية وغايتها،  
بل الكون بأسره .

---

(١) ألغاز الكون - الفصل الاول .

ويفسر وجود العالم وبقاؤه بما يسمى بالحلق والعناية الالهية .  
وتشبه عملية الخلق هذه ما يصنعه المهندس الذى يدرك قدرته ويتأمل  
كيف يستخدمها ثم يتصور فكرة آلة معقدة تعقيدا كثيرا أو قليلا ، ويخطط  
مشروعها ، ويحققها باستخدام المواد المناسبة . ثم يسهر بعد ذلك على  
عملها ويحفظها من التلف والحوادث .

هذا الاله الذى صنع على صورته الانسان من السهل أن نعبره فد  
خلق الانسان على صورته . ومن هنا نشأت عقيدة نالمة تعمل على نأليه  
الكائن الحى البشرى ، نعى أن طبيعة الانسان مزدوجة ؛ فهو مركب من  
بدن مادي ومن نفس روحانية خرجت من روح الله . ونفس الانسان التى  
ينسب اليها الخلود لبست فى هذا العالم الا ضيفا عابرا بسكن بدنه  
الفانى .

هذه المعتقدات هى أساس سفر التكوين فى الشريعة الموسوية ،  
وهى موجودة فيما يختص بعناصرها الجوهرية فى الاديان المختلفة .  
وتتألف على الجملة من تصور تنسيبي للطبيعة ، وليس هذا التصور الا  
صنعة قدرة فائقة على الطبيعة . ولا يوجد شئ فى الطبيعة ليس صادرا  
عن هذه القدرة . ولما كان الله المتعال قد خلق العالم وهو الذى يحفظه ،  
فهو الذى يحكمه ، ويضع له بمشيئته القوانين التى يخضع لها . وهذه  
القوانين نفسها ليست الا ارادات الخالق عن اختيار محض .

وأساس هذه المعتقدات هو التقليد المأثور الذى تناقله الناس على  
مر العصور عن أفكار منصلة بوحي سماوى .

هذا ما تقرره الأديان ؛ فما الذى يقرره العلم عن هذه الموضوعات ؟  
من المهم أن نحدد الموقف الذى يجب على العالم اتخاذه للإجابة عن  
هذا السؤال .

ولقد جرت عادة الفلاسفة على القول بأن الموضوعات التى نحن  
بصددها ليست من اختصاص العلم ، لأنها تتجاوز بالضرورة نطاق وسائله  
فى المعرفة . وكثير من العلماء يقنعون بعملهم فى المعامل فلا يبالون  
بالمشاكل التى لا تحل بالاجهزة العلمية والحساب . ويستدلون على ذلك  
بقولهم : نحن لا نعرف أن الوقائع والاشجار تخفى عنا الغابة . ومن هنا  
نشأ الاصل فى سوء الفهم المستمر عند الناس عن هذه المسألة . فقد  
انتهز اللاهوتيون والفلاسفة فرصة تخلف العلماء - عن خوف أو ازدراء  
أو عدم مبالاة - ومضوا فى عقائدهم ولا معقب عليهم . ويلوح أن العلم

والدين لا يتحركان فى عالم واحد بعينه ، ولا يلنفيان أبدا فى أحكامهما .  
وسيستمر هذا المظهر مادام العلم سيهمل النظر فى المشكلات الفلسفية  
ويقتصر على المباحث التجريبية . وقد بدأ العلم بالبحث فى التفاصيل ،  
واتجه نحو الترتيب مما جعل نتائجه التى حصل عليها نهائية . غير أنه  
فد حان الوقت أن يعمم العلم كذلك ، وأن يعارض فيما يحص بالمسائل  
التي تضل فى أصلها أفهام الناس بين أدلة التجربة والعقل وبين عقائد  
العاطفة والخيال . لقد أصبح الوقت الآن مناسبا لوضع فلسفة علمية –  
أو تأويل عقلى لنتائج العلم – تعالج فيها المسائل التي كانت حتى الآن  
مروكة لعناية اللاهوتيين والفلاسفة .

هذا فى رأى هيكل ما يستفاد من الحالة العامة للعلم الحديث كما  
أقامنه مباحث أمنال لامارك وحوته وداروين . فالى هؤلاء العبارة  
ومكنتسقاتهم وتأملانهم يرجع الفضل فى أننا نتبين من الآن فصاعدا قوانين  
الطبيعة الأساسية وما لها من دلالة .

ان الفلسفة المستخلصة من العلم تتلخص فى كلمتين : الواحدية  
والمطورية . فمن جهة ، الموجود واحد ، وجميع الموجودات ذات طبيعة  
واحدة ، وليس الخلاف بينها الا فى الدرجة ، أى كميا . ومن جهة أخرى .  
ليس الموجود لا متحركا بل فيه مبدأ التغير . هذا التغير ، الذى يعد فى  
ذاته ميكانيكيا بحثنا وخاضعا لقوانين ثابتة ، هو أصل تعدد الموجودات  
واختلافها ، التي تعد بدورها حادثة عن خلق طبيعى حالى .

من مشارف هذه الفلسفة يجب على العلم منذ الآن أن يبحث المسائل  
التي يستغل بها الدين .

ومن هذه الوجهة من النظر يعارض العلم العقائد الدينية بنتائج  
تضادهما تماما .

فالانسان فى ضوء الفلسفة العلمية لن يكون مركز الكون وغايته ،  
بل حلقة فى سلسلة الكائنات ، كما تتصل الديدان باللافقریات protistes  
أو الاسماك بالديدان . وليس امتياز الانسان الا حالة من التقدم  
الاستثنائى الذى امتازت به الفقريات على أنواع جنسها خلال التطور العام .

والعلم يعارض خلق العالم الصناعى بالخلق الطبيعى . فالطبيعة  
نحوى فى ذاتها على كل القوى المطلوبة لاحداث جميع صور الوجود  
القائمة فيها . والانواع ينسأ بعضها من بعض بالتحول طبقا لقوانين ونبعا

لترتيب في الامكان منذ الآن تحديده • وهكذا يضع العلم دارج العالم الطبيعي مكان أسطورة الخلق •

وليس العلم أقل اعتراضا على عميدة حلود النفس ، لان انفراد في نظر العلم ليس الا مجموعة عابرة من الجزيئات المادية ، التشبيهة بغيرها •

مبدأ العقائد الدينية العام هو التشبيه ، والخلق الصناعي ، والفائق على الطبيعة • وفي مقابل هذه الافكار يقدم العلم المذهب الطبيعي ، والانصال ، والخلق الطبيعي • فلا شيء في الطبيعة لا يفسر بالطبيعة • ولا شيء تقدم على الطبيعة ، ولا شيء سمو عليها • فالطبيعة ، عند من يعرف معنى قوانينها وبخاصة الانتخاب الطبيعي والتطور ، هي ذاتها التي خلقت نفسها والتي تعمل على تقدمها • فالعلم بالنسبة الى الدين هو دارون بالنسبة الى موسى •

وفي مواجهة التعارض القائم بين المذاهب ، يوجد معارض آخر يتمشى معه قائم بين الاسس في الافكار • فالاديان تقوم على الوحي ، والعلم لا يعرف الا التجربة ؛ ولا قيمة في نظره لاي فكرة اذا لم تكن تعبيرا مباشرا عن وقائع أو نتيجة لاستنباط محدود قائم على القوانين الطبيعية لتربط الافكار •

ولن يكون الوهم الديني من الآن فصاعدا ممكنا الا اذا حجب المرء عينيه حتى لا يبصر • وإذا نظرنا الى العلم الراهن كما فرره أمثال لامارك ودارون وجدنا تناقضا مباشرا وتنافيا مطلقا بين ما يقرره العلم وما يتبناه الدين فيما يختص بالمنسككات الأساسية للوجود والمعرفة ؛ بحيث أصبح من المستحيل أن ينمى صاحب عقل مسننير متناسق لكليهما في آن واحد ، بل يضطر الى الاختيار •

ولكن فلسفة الوحدة التطورية ، أي العلمية ، التي تؤجج نار النزاع تقدم في الوقت نفسه الوسيلة لحله •

وطبقا لهذه الفلسفة لا يمكن أن يتردد صاحب العقل الذي ألف المناهج العلمية ازاء كل نقطة يتجلى فيها هذا النزاع • ذلك أن اعتقادنا في الوحي والايان - أي عند نهاية التحليل في الانفعال والعاطفة ، لا في الحالات الشعورية الشخصية فقط بل في أصول المعرفة أيضا - بمنزل مرحلة دنيا من الذكاء قد تجاوزها الإنسان في الوقت الحاضر • وهو في هذه الحالة التي بلغها في نموه يدرك أن طريق المعرفة الوحيد هو التجربة

والاستدلال ، الذى يتكون من اجتماعهما ما نسميه العقل . الحق ، ليست  
قسمة العقل بين جميع الناس فسمة عادلة ، فقد نما فى ذهن البشرى  
مع تقدم الثقافة . واليوم لا يملك الشخص الغريب عن الثقافة الحديثة  
من العقل الا المقدار الذى يملكه أفارينا الأفريون من المدييات كالقردة أو  
الكلاب أو الفيلة .

إذا سلمت هذه المبادئ فلا بسع المرء الا قبول نتائج الفلسفة  
العلمية ؛ لأن هذه النتائج التى كانت الى زمان لامارك ودارون أنظارا  
عقلية غالبا ، أصبحت بعد أعمال هذين العالمين حقائق تجريبية فى منزلة  
القوانين الطبيعية . وهذا هو أعظم تقدم سجله القرن التاسع عشر ، وهو  
تقدم شبيه بما حققه نيوتن فى القرن الثامن عشر ، نعى رد الظواهر  
البيولوجية الى قوانين ميكانيكية وطبيعية شبيهة بقوانين المادة غير الحية .  
واننا لنعلم الآن علم البقن بوساطة الملاحظة والتجربة دانهما أن نفس  
القوانين الطبيعية الخالدة تتصرف فى مظاهر الحيوان والنبات الهامة ،  
كما تتصرف فى توليد البلورات ، وفى قوة تمدد البخار .

ليس المذهب الطبيعى الكلى الذى يحله العلم محل المذهب الصناعى  
الفوقطبعى فرضا مطابقا للروح العلمى فقط ، بل حقيقة واقعة .



قد يلوح لبعض الناس أن فى هذه النتيجة شيئا من المجازفة . وهل  
يشرتب على ما يفسره الآن ميكانيكيا - أى علميا - أن جميع الاشياء قد  
تفسر أو يمكن تفسيرها تبعا لهذا المنهج ، بعد أن كانت طائفة من الظواهر  
تتطلب من قبل فاعلا فائقا على الطبيعة ؟ وهل صحيح أن العلم قد كتشف  
الستار الى الأبد عن الاسرار ؟ ولكن إذا كانت الاسرار لا تزال قائمة ،  
وكانت عرضة للبقاء الى الأبد فى مكان ما من السكون ، أفلا يكون هناك  
موضع للدين وانفعالاته والهاماته ؟ صفوة القول ، من أين يبدأ الدين ان  
لم يكن من هذا الرأى وهو أن العقل البشرى محوط بالأسرار التى لا يمكن  
الكشف عنها ؛ ألا يلجأ الانسان الى الوحي لأنه يجيب عن مسائل لا يحلها  
العقل ؟

فى جلسة مجمع العلوم ببرلين الذى انعقدت فى ذكرى ليبنتز سنة  
١٨٨٠ ، لاحظ هيكل ان الاسناد اميسل دبواريموند أعلن أن الكون  
بشتمل على سبعة ألغاز ، أربعة منها لا حل لها على الاطلاق بالنسبة الينا .

وكلمة العلم الأخيرة عنها هي : «الجهل المطبق» . هذه الاربعة المتعالية على العقل هي فيما يرى ديبوا : ماهية المادة والقوة ؛ وأصل الحركة ؛ وأصل الاحساس البسيط ؛ والحرية (الا اذا اعتبرنا الحرية الشخصية وهما) . أما الثلاثة الأخرى وهي : أصل الحياة ؛ والغائية الظاهرة للطبيعة ؛ وأصل الفكر واللغة ، ففي الامكان بغير صعوبة كبيرة ارجاعها الى الميكانيكية العلمية .

يقول هيكل ان دحض مل هذا القول ليس مما يمكن القيام به في سر مبالغ فيه ، وذلك لأنه وضع علامة اسفهام حول كل شيء . واذا كان قد أجاز الاسرار في نقطة ، فليس ما يمنع من ابحاثها في غيرها من النقط . فالواجب علينا التمسك بأن العلم له الحق من الآن فصاعدا في الاعلان على طول الخط بأن العالم في نظر الانسان لم يعد فيه أسرار .

تنشأ الصعوبات التي تثار ههنا من أنهم يبدئون فيضعون باسم المادة شيئا يقال انه عديم الحركة وليست له هيئة معينة ، ثم ينسألون بعدئذ كيف أمكن أن يخرج من هذا العدم امكانيات مل القوة والحركة والاحساس . ولكن الغرض الذي يبدئون منه تحكمي وهمي ؛ اذ ليست هذه المادة الاولى ، أو «الحامل» substrat معطى ، ولا قابلا للتصور . والعلم الذي لا يعرف الا الوقائع لا يمكن أن يسمح بمثل هذا المبدأ . فما يعطى للعلم دون أن يقبل أن يرد ، والذي يكون بالتالى أوليا عنده ، ليس مادة غير محدودة سلبية عاجزة عن الحركة والفعل اذا لم تحرك وتبعث من خارج ، بل هي مادة أساسا حية ، هي على حد سواء ممتدة أى مادة ، وقوة أى عقل .

يقول هيكل : « نحن نرى ، مع جوهه ، أن المادة لا يمكن أن توجد وتعمل بغير العقل ، ولا العقل بغير المادة . واننا لنؤيد اسبينوزا الى أقصى حد في واحديته العريضة : فالمادة ، أو الجوهر الممتد الى مالا نهاية له ؛ والعقل ، أو الجوهر الذي يحس ويفكر ، هما الصفتان الاساسيتان أو الخاصيتان الرئيسيتان للذات الالهية المحيطة بكل شيء ، أو للجوهر الكلي » (١) .

ليس في هذه التصورات أى نزعة صوفية ، فهي تعتمد (أولا) على قوانين استمرار اعادة واستمرار القوة ، وقد وضع القانون الاول

---

(١) أعمار الكون - الفصل الاول .

لافوازيه . ررضع الثانى مابروهلهمولز و (انيا) على وحدة هذين القانونين ، وهى وحدة انتهى العلم الى التسليم بها ، ويضم اليها فى آخر الأمر مبدأ السببية . وقد بين جوده فى كتابه «Wahlverwandtschaften» «قانون الانتخاب» كيف أن ما يحسه الناس من تجاذب لبس الا حالات معقدة لتلك التى تظهر بين جزيئات الأجسام ، وكيف أن الهوى الجارف الذى يجذب «باريس» نحو «هبلينا» والذى يجعله يجاوز كل عقل ويسخطى كل فضيلة ، هى نفس القوة الجاذبة اللاشعورية التى تدفع الحبران المنوى الى اتخاذ طريقه فى البويضة لتحقيق الاخصاب ، وهى نفس الحركة السديدة التى توحد بين ذرتين من ايدروجين وذرة من اوكسجين لكون جزيئا من الماء . لاينبغى اذن أن نخشى القول مع انبادوقليس أن الحب والكراهية بحكماء العناصر ، فقد أصبحت نظرة ذلك العبرى حقيقة تجريبية .

نحن اذن معتبر وكأنه من البين أن الذرة نفسها تنطوى على بقية من عاطفة وميل ، أى بدابة نفس . وكذلك يصح القول عن الجزيئات التى تتركب من ذرتين أو أكثر ، وعن المركبات المعقدة أكثر فأكثر من هذه الجزيئات (١) .

والطريقة التى بها تنم هذه المركبات ميكانيكية بحتة . ولكن بسبب نفس هذه الميكانيكة تتعقد العنصر النفسانى ويتعدد باختلاف عناصرها المادية .

فالعلم لأنه بملك هذه المبادئ يحتل ، أو على الأقل يعرف أن فى امكان حل جميع المشكلات .

وهو يضع فى الأصل فى مقابل المادة الثقيلة غير الحية ، الأثير وهو مادة لا ثقل لها منحركة حركة أزلية ، ومتصلة دائما بالمادة الثقيلة صالة فعل وانفعال . وهذان العنصران وهما وجهها المادة الكلية يكفيان لتفسير أعم ظواهر الطبيعة .

ومع ذلك فالعلم اذا لم يعالج أعوص وأصعب المشاكل المفروضة على العقل البسرى . وهى أصل الأشياء ونموها ، فلن يكون قد فعل شيئا . ولكى يحل هذه المشكلة حصل العلم منذ الآن على كلمة سحرية

---

(١) العار الاول . الفصل الثانى عشر .

علمه اياها لامارك ودارون ، وهى «التطور» . فبمقتضى قوانين التطور تتسلسل الكائنات بالطبع بعضها عن بعض ، ونموها وخلقها يفسران بفعل الميكانيكية المنظمة البسيط . واذا كانت آلاف المشاكل لانزال بغير حل ، فان مائة من العلماء من حلها منها يكفى في بيان أن جميع المسائل الجزئية المتصلة بالخلق يرتبط بعضها ببعض ارتباطا لا ينفصم ، وانها تمثل مشكلة كونية واحدة تحوى جميع الأشياء ، وبذلك يصبح مفتاح مشكلة ما هو بالضرورة مفتاح سائر المشاكل .

ولكن ما أصل التطور نفسه ؟ هل يجب أن نسببه لفعل فائق على الطبيعة ، فنسمح بذلك بقيام المعجزة في المجموع بعد استبعادها من التفاصيل ؟

قد ننتهى الى هذه النهاية المتطرفة لو أننا اتخذنا المبدأ مادة مجردة من القوة وعاجزة بالتالى عن أن تتطور بنفسها . ولكن المادة الحية التى فرضناها تملك فى ذاتها مبدأ التغير والخلق . انها لا تتنافى مع الله ، بل هى الله نفسه ، اله داخل الطبيعة متطابق معها . ومن المهم أن ندرك أن العالم الذى ينكر الألوهية لا يقل انكارا للخالق أيضا ، اذ عنده أن الله والعالم شئ واحد . فوحدة الوجود هى التصور العلمى للكون .

وهكذا يبطل العلم الحديث الأسرار المزعومة عن أصل المادة والقوة والحركة والاحساس . أما مسألة الحرية التى سُغلت العالم عشرين قرنا من الزمان ، والتى دونت فيها مئات من التآليف التى تزخر بها دور كتبنا ويعلوها التراب ، فهى من مخلفات الماضى . اذ ما قيمة ايجاعات العاطفة بازاء استنباطات العلم ؟ ومن المؤكد أن الارادة ليست قوة لا حياة فيها ، بل هى رد فعل آلى وسعورى له وجهة وله تأثير . والميل الذى لا ينفصل عن الحياة يفسر هذه الخاصية . ونحن لا نعتبر طريقة الفعل الملازم للارادة حرا الا اذا عزلنا هذه الملكة عن شروط وجودها بحسب المنهج المجرد الثنائى الذى يتبعه الميتافيزيقيون . فالارادة لا توجد فى ناحية ، والظروف التى تؤثر فيها فى ناحية أخرى . خذ أى ارادة شئت تجد أنها مثقلة بآلاف من التحديدات التى رسبت فيها مع الورانة . وكل تصميم عن الارادة فهو لميلها الموروث مع الظروف الراهنة . وأقوى البواعث يسود ميكانيكيا بمقتضى القوانين التى تنحكم فى الانفعالات . فاذا كانت الارادة المجردة اللفظية تبدو حرة ، فالارادة المحسوسة محدودة مثل جميع الأشياء فى هذا الكون .

فجميع الغاز ديبوا ريموند قابلة للحل ، أو قل انها منذ الآن قد حلت . وليس نمة ما لا يمكن معرفته ، لأن هذه اللفظة لا تدل على سىء آخر الا المجهول . واذ قد عرفنا الآن جميع مبادئ الأشياء ، فلم يبق ما نجهله سوى تفصيلاتها . ولا يعنى الفيلسوف الا قليلا بأن يكون مدى هذا الجهل عظيما ، بل يجب دوى سك أن بطل جهله كبيرا .

ومن الخطأ مع ذلك أن يعلن أحدنا بكل بساطة : ليس هناك أسرار ، فهناك سر قائم ، وينبغى بالضرورة أن يوجد وهو مشكلة « الجوهر » La substance . فما هذه القوة الهائلة التى يسميها العالم الطبيعة أو العالم ، ويسميها المسالى . الجوهر أو الكون ، ويسميها المؤمن . الخالى أو الله . هل نستطيع انبات أن التقدم العظيم فى علم الكونيات الحديث قد حل مشكلة الجوهر أو اقرب من حلها ؟

الحق ، لسنا نعرف عن الأساس الأخير للطبيعة أكثر مما كان يعرف أنكسمدرس رانبا دفليس ، واسبينوزا ونيوتن ، وكانط وجوته . وسع ذلك ينبغى الاعتراف بأن ماهيه هذا الجوهر نصبح أعرق سرا وأشد خفاء كلما عظم نفاذنا الى العلم بصعائها ونطورها . فنحن لا نعرف الشىء فى ذاته ، ذلك الذى يكمن وراء الظواهر المدركة .

ولكن لم نعذب أنفسنا بالبحث عن أمر هذا الشىء فى ذاته ، ما دمنا لا نعلم علم اليقين أموجود هو أم ليس موجودا ؟ فلنتترك الى الميتافيزيقى الاستغفال الجذب بطلب هذا السراب ، ولنستمتع — نحن العلماء ورجال الواقع — بالتقدم الشاسع فى علمنا وفلسفتنا (١) .



خلاصة القول أن مواجهة العلم بالدين نظهرهما لنا متناقضين فيمما نسبانه ، كما أن وضع مذاهبهما فى ميزان الفلسفة لاخبارهما لايسمح ببقاء عقائد الدين ازاء نتائج العلم . فهل يلزم عن ذلك أن ندفن الأديان فى أكفان الماضى مع الأشياء التى حصدها الزمن ولم يبق لها أثر الا فى بطون التاريخ .

قد نميل الى التسليم بهذا الرأى اذا جعلنا العلم والدين مذهبين مجردين وفصلناهما عن النفس الانسانية التى هى عمادهما المشترك .

---

(١) ألقار الدور — الخاتمه .

ولكن الدين لم يبتدع تحقيقا لزهو رجال الدين ، بل انه يهدف الى اشباع حاجات جوهرية عند الانسان . واذا لم يتبين أن هذه الحاجات تجسد ما يشبعها فى شىء آخر ، فسينشأ الدين من جديد اذا تهدم ، وبصبح رغما عنا مسروعا باعتبار أنه عامل ضرورى فى الحياة الانسانية .

وللعقل البشرى مطالب لا يمكن الاغضاء عنها ، أحدهما يهدف الى تفسير أصل الأشياء وطبيعتها . ولا مراء فى أن العلم قد التزم جانب الصمت فلم يحجر عن هذا المطلب جوابا ، فى الوقت الذى انصرف فيه الى تسجيل الظواهر وبحث القوانين الجزئية . ولكن الفلسفة العلمية أخذت منذ الآن تخلع على العلم كل طاقتها ، وتستخلص من كشوفه التجريبية حل أسرار الكون الكبرى . وبذلك أصبح اغفال الدين من الناحية النظرية حقيقة واقعة .

غير أن الانسان ليست له حاجات نظرية فقط بل عملية أيضا . فهو قلب وعاطفة الى جانب أنه عقل . ولما كان العنصر العاطفى من طبيعته الانسان لا يقل واقعية وضرورة عن العقل ، لم يكن بد أن يظفر القلب بما يرضيه . وليس للعلم الحق فى ابعاد الدين الا يوم أن يرضى قلب الانسان كما يرضى عقله ، ارضاء أكثر وأيقن مما يفعله منافسه .

لبن يهدأ بال العلماء الذين أحالهم التأمل فلاسفة حتى يعرفوا كيف يسوقون بالعقل الاستفراءات التى بدأها العلم الى نهايتها . وعندهم أن نطاق العلم العملى لا يقل امتدادا عن نطاقه النظرى . وهم برون أن العلم بمذاهبه فى الكون والحياة قادر وحده على ارضاء قلب الانسان .

ولكنهم لا يستطيعون انكار أن هذه الاعتبارات ليست فى أساسها الا نظرية فقط فالأثر العملى للعلم لا يمكن تحقيقه بين يوم وليلة فى كل تفاصيله . فلا تزال أماننا خلال فترة طويلة من الزمان ستستمر الأدبان فى سدها . ستظل تعيش فى الواقع مادام العلم لن يصل الى تحقيق كل الوظائف التى كانت تضطلع بها ، بل يجب علينا أن نعتبر بقاءها من بعض النواحي نافعا حسنا خلال هذه الفترة .

من أجل ذلك لا يكفى أن نعلن - من حيث المبدأ - الغاء الأديان ، اذ الواقع أنها لا تزال موجودة ، ولها دور تقوم به مدة أخرى من الزمن . وعلى العلم أن يعيش معها فى سلام ، كما يجب أن نبحت عن رابطة تصل بين الدين والعلم .

هذه الرابطة تقدمها نفس الفلسفة التي تضمن في المستقبل.  
السلطان المطلق للعلم ، وذلك بوساطة الواحدة التطورية . فنحن اذا  
مضينا مع النتائج العلمية لهذه الفلسفة لأفضت بنا الى العبادة الثلاثية  
للحق والخير والجمال ، وهو ثالوث واقعى يحل مكان ثالوث اللاهوتيين  
الوهمى (١) .

ما موقف الواحدية فيما يختص بهذا الثالوث من الدين الذى اتفق  
عادة على أنه أسمى الأديان ، وهو المسيحية (٢) ؟

فيما يختص بالحق ، لا شئ يبعا للواحدية يحفظ به من الوحي  
الدينى المزعوم ، اذ من تعاليم هذا الوحي ليس لوجود عالم أسسمى فى  
نظريا معنى ، كما أنه يهبط بمسنوى الحقيقة الوحيدة فى نظريا الى مرتبة  
ظاهرة لا تماسك فيها .

أما فيما يخص بالجمال فالنعارض عنيف بوجه خاص بين الواحدة  
والمسيحية . فالمسيحية تعام ازدراء الطبيعة والنفور من مفانيتها ووجوب  
معالبة ميولها . وهى رفع من شأن الزهد وتدعو الى اذلال الجسد وتقبيحه .  
وتحذر جانب الفنون التى تختل دائما أن نصبح آثارا عند الناس  
أصناما تعبد من دون الله . الوافع لم يكن ما نسميه بالفن المسيحى  
الا احنجاجا من الخيال والحواس على روحانية المسيحية المتطرفة . وما علينا  
الا أن ننظر الى الكنائس الغوطية الفسيحة الرائعة بالنسبة الى الدين الذى  
تعد الأرض فى نظره واديا من الدموع . فالفن المسيحى من منقاد .  
على عكس ذلك الواحدة أساسا طبيعية وصديفة للجمال الذى يرى فيه  
غاية فى ذاته . وهى من أجل ذلك ستطرد المسيحية من ميدان الفن كما  
تطردها من ميدان العلم .

نعم عبادة الخير . رهنا بلنقى الى حد كبير دس الواحدة بالدانية  
المسيحية . ونحن لا نتحدث هنا طبعا الا عن المسيحية الخالصة الاولى ،  
كما تظهر فى الأناجيل وفى رسائل بولس . وأغلب تعاليم هذه المسيحية  
عبارة عن قواعد المحبة والتسامح والشفقة والمساعدة وهى أمور  
نتمسك بها بقوة . ومع ذلك فليست هذه التعاليم من ابتكار المسيحية ،  
بل هى أسبق منها بكثير . ولقد اتبعها كثير من الكفار كما عبت بها كثير

---

(١) أنظر كتاب الواحدية من الدين والعلم .

(٢) يريد الكاتب فى أوروبا المسحنة . وقد وصف عندها لانه كان يجهل الاسلام  
( المزم )

من المؤمنين • هذا الى أن أتباع الدين السماوى كثيرا ما يغالون فى رفع الايزار على حساب الأثرة • أما الواحدية على العكس من ذلك فانها تعف موقفا وسطا عدلا بين هاتين النزعتين ، اذ كلاًهما طبيعيتان على السواء فى الانسان • ولو أن الواحدية عرفت قدر مبادئها الأساسية ولم تتجاوزها ، فقد تكون المسيحية عوناً لها فى تحقيق التقدم الحلقى • يجب اذن بهذا المعنى نفسه التمسك بالمسيحية فى الوقت الحاضر باسم الواحدية نفسها •

فهذا المذهب يؤلف بذلك الصلة المنسودة بين الدين والعلم •

خلاصة القول علينا أن نستخدم فى سلوكنا الأديان استخداما معمو لا حتى نخف حدة التنافس فيما بينها تسيئاً فسيئاً ، كما نستخدم المرء فى عبور نهر طريقاً ليس بد من سلوكه اذا كان على النشاط الآخر •

وأول ما يجب عمله فى هذا الصدد انمام الفصل التام بين الكنيسة والدولة حتى تتجرد الكنيسة من معونة الدولة الصناعية ، فتبقى بحيث تعيش على مواردها وحدها •

واصلاح التعليم هو المكمل الايجابى اللازم لتلك الطريقة السلبية • فالتعليم أعظم عمل يقوم به المجتمع الذى يرغب فى التخلص من الأديان • ويجب أن تكون غايته تكوين الانسان ، من جميع فواحيه ، من ناحية حسه وعقله ، ومن جهة نفسه الدينية وروحه العلمية •

والتعليم العام لن يستغل بمسائل الاعتراف ، وعليه أن يبعد عن المدارس هذه الصيغ ويتركها للتعليم المنزلى • أما التعليم العام فيعلم نظرياً وعملياً الأخلاق العلمية ، أى المذهب العلمى الناسى عن الواحدية التطورية • لن يتجاهل التعليم العام الأديان الراهنة ، ولكنه يتخذ منها موضوعاً لعلم جديد ، هو الدين المقارن • وندرس خرافات المسيحية وأساطيرها لا على أنها حقائق ، بل على أنها خيالات شعيرية شبيهة بالخرافات ، اليونانية واللاتينية • ولن تهبط قيمة هذه الخرافات الأخلاقية والجمالية ، لأنها سترد الى أصلها الحقيقى وهو خيال الانسان الذى سوف يضاعفها •

أما انسان الغد فلأنه يملك العلم والفن فسيملك بسبب ذلك الدين ، ولن يكون فى حاجة أن يحبس نفسه فى هذه الأرض المسورة بالجدران والتي تسمى كنيسة • سيجد آثار الخبر والحق والجمال فى كل

مكان من العالم الفسيح الى جانب كفاحه الوحشى فى سبيل الحياه • وهكذا  
يصبح الكون معبده • ولكن مادام هناك دائما قوم يحبسون العزلة فى  
المعابد المزينة بالنقوش يقومون بالعبادة فيها جماعة ، فسيحدث يوما ما مثل  
ما حدث فى القرن السادس عشر ، حين وقع عدد من الكنائس فى ايدى  
البروتستانت ، نعى سينتقل عدد أعظم من كنائس المسيحيين الى جماعات  
الواحديين (١) •

---

(١) الغار الكون - الفصل الثامن عشر •



## الفصل الثانى

### قيمة المذهب

مذهب هيكى عن العلاقات بين الدين والعلم دفيق كل الدقة . وهو برى أن الشك القائم اليوم بصدد هذا الموضوع انما يرجع الى نفور العلماء من الأنظار التى ننجاوز نطاق مباحثهم المباشرة والخاصة . ولو ارتفع العلم فأصبح فلسفة ، مادامت له منذ الآن القدرة على ذلك ، فسوف يكون على استعداد قادرا لا على انكار الأديان فحسب ، لا أن ينكر بل على أن تتخذ مكانها .

وستخلص من هذا المذهب فضيئان أساسيتان : (١) فكرة فلسفة علمة (٢) . الفلسفة العلمية باعتبار أنها سلب للأديان وبديل عنها .



كانت فكره التأليف بين الفلسفة والعلم ساذجة جدا عند اليونان . فقد كان العلم عندهم منطوبا على مبادئ الترتيب والتناسق والوحدة والغائية ، وهذه كلمة هى الأساس المشترك للعقل والأشياء ، وبذلك كان العلم ميتافيزيقيا فى جوهره . وكانت الفلسفة هى العقل الذى يعقل مبادئه الخاصة الجمالية والعقلية فى الطبيعة وفى الحياة الانسانية .

والأمر بخلاف ذلك عند المحدثين ، اذ تخلص العلم أكثر فأكثر من الميتافيزيقا وكل صلة بها . وهو الآن ، أو يريد أن يكون وضعيا خالصا ، أى يريد ألا يكون له موضوع آخر سوى الوقائع ، والاستنباطات المحدودة بهذه الوقائع وحدها . فالفلسفة العلمية تصبح اذن الفلسفة

القائمة خارج أى ميافيزيقا ، والننى تجد فى الوفائع أساسها الضرورى والكافى . فهل تكون مثل هذه الفلسفة ممكنة ؟

الفلسفة عند هيكىل هى قبل كل شىء البحث فى طبيعة الأشياء وأصلها . وهى تمناز عن العلم بمعنى الكلمة فى أنها لا تقنع ببحث الطبيعة الخاصة بهذا الجسم أو داك ، أو السبب العريب فى هذا الصنف من الظواهر أو ذاك ، ولكنها اذ تعمم المشكلات نسائل عل توجد مبادئ مشتركه وكلية فادرة على استيعاب مجموع قوانين الطبيعة وأصل جميع الموجودات . ولكن اذا كان العلم خلال زمن طويل لم يستطع أن يقدم الى الفيلسوف معطيات كافية لمعالجة هذه المشاكل ، فقد تعر وجه المسألة تماما منذ أعمال لابلاس ، وماير ، وهلمهولتز ، ولامارك ، ودارون . اما اليوم فان العلم بمعنى الكلمة ، أى معرفة الوقائع ، قد تقدم أشواطا بعيدة فى بحث مشاكل الماهية والأصل ، الى درجة تسمح للفيلسوف أن يتم بحثه معنمدا على العلم وحده . وهو فى غير حاجة الى شىء آخر سوى أن بفسر بالعقل كشوف العلماء المحدثين العظيمة كتلك التى ضرب لنا لامارك وجوته ودارون أمثلة لها .

ماذا ينطوى عليه بالضبط هذا التأويل الذى يجب أن يسمح للانسانية بالاحتفاظ بالفلسفة مع استبعاد الميتافيزيقا ؟

من الواضح أن هيكىل يرمى الى أن نكون التجربة العلمية والتفسير الفلسفى كأنهما فى أساسهما عمل عقلى واحد . ثم يستشهد بالأبيات التى بحض فيها شيلار العلماء والفلاسفة على توحيد جهودهم بدلا من توزيعها ، ويؤكد أن الاتجاه الواحدى قد عاد فى أعقاب القرن التاسع عشر ، وهو الاتجاه الذى رفع من شأنه جوته الشاعر الواقعى العظيم باعتبار أنه الاتجاه الوحيد السوى الخصب فى بدانة ذلك القرن .

ولعلنا نسائل هل تحقق فعلا ما ارتآه ؟

يقول هيكىل وهو يعالج فى الفصل الأول من كتابه « الفاز الكون » مناهج الفلسفة التى تسمح بحل أسرار العالم ، أن هذه المناهج لا تختلف فى جملتها عن مناهج البحث العلمى البحث ، فهى المجربة والاستدلال ، كما هى الحال فى مناهج العلم .

والسجربة بحدث بوساطة الحواس . أما الاستدلال فهو عمل العقل . وينبغي أن نحذر من الخلط بين هذين النوعين من المعرفة . فالحواس والعقل وظيفتان لجزئين متميزين تماما من الجهاز العصبي . ولما كانت هاتان الوظيفتان الى جانب ذلك طبيعيتين على السواء فى الانسان . فاستخدام الثانية لايعل مسروعية عن استخدام الاولى . بشرط أن تتطابق مع معنويات الطبيعة . واذا كان المبنافيزميون مخطئين فى عزل العقل عن الحواس ، فلا يفل العلماء عنهم خطأ حين يزعمون استبعاد العقل . ومن الخطأ القول : لقد مضى عصر الفلسفة واتخذ العلم مكانها . وأى شىء تكون النظرية الخلوية ، والنظرية الدينامية عن الحرارة ، ونظرية التطور ، وقانون المادة ، ان لم تكن مذاهب عقلية ، أى فلسفية ؟

يلوح أن التفسيرات التى يقدمها هيكل لا توضح فى شىء هذا الانتقال من العلم الى الفلسفة ، والذى يجب فى نظره أن يحل جميع المشكلات . ولتسويغ هذا الانتقال يطالب هيكل بوجود العقل الى جانب الحواس عند الحيوانات الأدنى من الانسان . وهو يقرر أن العقل يخلف عن الحواس مادام مقره موجودا فى أجزاء أخرى من الجهاز العصبي . ثم يساءل لم لا يكون استخدام العقل الموافق للطبيعة متروعا كالحواس . ولكن كيف يثبت كل ذلك أنه ليس فى العقل مبدأ آخر للتفسير الا الاستدلال العلمى بمعنى الكلمة ، وأن معالجة الأشياء من وجهة نظر مختلفة عن وجهة نظر العلم بخطىء بلا نزاع . بحجب لبوع هذه النتيجة أن نظفر عن مضمون العقل بنظرة نبحت عنها عند هيكل فلا نجد منها شيئا مذكورا .

حما ان المطالبة بنظريه مضبوطة عن العقل مهما يكن قد يكون فيها شىء من المضايقة بالنسبة لموضوعنا . فالفلسفة العلمية كما يراها هيكل يجب أن تكون بشكل ما شيئا آخر خلاف العلم ، ويجب أن تتجاوز نتائجها نتائج مجرد العلم ، مع الارتباط به فى الوقت نفسه بحسب رابطة الاتصال والاستمرار . ولكن اذا قلنا بالمعنى الحرفى أنه لا يوجد فى العقل شىء أكثر مما يستخدمه العالم ، فالفيلسوف برغم كل جهوده لن يستطيع بأى حال وعلى أى مستوى أن يتجاوز العلم ، الا اذا أضاف الى العلم الصحيح الصادق علما خطأ كاذبا . والعلم وحده فى ضوء هذا الفرض هو المشروع . وكل الفلسفة ليست الا العلم بعنوان آخر أو ممارسة للأدب . ومن جهة أخرى اذا كان فى العقل

الطبيعى مبادئ أخرى خلاف ما يستخدمه العلم ، فينبغى العدول عن نغزير الاتصال بين العلم والفلسفة ، بل يجب التسليم بوجود تمييز بينهما لا من حث الدرجة فقط بل من جهة طبيعتهما .

لا نزاع أن الصرح الذى تشيده هيكل ينجلي عن امكان تخفيق فلسفة علمية بحنة . وماذا يهمننا ألا نتمكن نظريا بوضوح أن ينسق عن العلم فلسفة قد يكون هى العلم وفد لا يكون ، مادامت هذه الفلسفة موجودة بالفعل وهى تدل بما فيها من خصائص على أنها حاصلة على اليقين العلمى ، وذلك دون أن تفسر بمجرد العمل العلمى .

هذا المذهب هو الواحدة التطورية . وهو لن يفف عند حد اصطناع القوانين التى كشفها أمثال نيونن ولافوازيه وماير ودارون ، والدفاع عنها ، وضبطها ، ونطبقها على حالات جديدة فى أصالة وعمق وجراة واقدام ، لأن هذا كله ليس الا عملا علميا بمعنى الكلمة يخضع للرقابة والتصحيح والتعديل ، ككل نظريات العلم . انه يحيل الصيغ التى ستخرجها الى عقائد ، مصرحا بأن الفكرة التى يعلنها عن العالم مفروضة علينا الى الأبد بمقتضى الضرورة المنطقية بوساطة النقدم الحديث فى معرفة الطبيعة . فهو يريد أن يكون لهذه القضايا المنتزعة من العلم يقين أكثر من اليقين العلمى ، انه اليقين الميتافيزيقى الخالص .

التحديد المطلق ، الثبات ، الأزلية ، هى أول الخصائص التى نسبها لمبادئه ، لمادته الواحدة فى طبيعتها المزدوجة ، لقانونه عن التطور . ولكن لا تستطيع أى عملية من عمليات المنطق العلمى الخالص أن تضمن أبدية المبادئ العلمية حتى أكثرها أساسية فى العلوم . لأن المبادئ الأساسية تتوقف فى العلم على القوانين الخاصة التى لا يمكن أبدا اعتبارها أنها محدودة بشكل ثابت .

الخاصة الثانية التى نضعها هكل لمبادئه هى « الكلية » Universalité ولكنه لا يستطيع أن يسمى التعميم généralisation الذى يبسط بوساطته على جميع الموجودات الممكنة الخواص التى يشبتها العلم الراهن بملاحظته للموجودات ، تعميما علميا ولا شبيها بالاستقراء العلمى . فالاستقراء الذى يزاوله ههنا هو ذلك الاستقرار القائم على مجرد العد ، والمتجرد من التحليل والنقد ، وليس له فى

نظر العلم أى قيمة . فالموجودات التى لاحظناها ، قدمت فى فترة معينة من الزمان ظواهر خاصة يمكن أن تتلخص فى الفاظ كالوحدة ، والتكون ، والنطور . ( ومع ذلك فهذه الألفاظ لا تعبر الا عن أفكار عامة جدا ندل على بحدبدات سديدة الاختلاف ) . فالموجود اذن واحد ، وخاضع فى جميع مظاهره لقانون تطور واحد . وليس هذا استفراء بل تحولا من الخاص الى العام .

فهل يترك المذهب لألفاظ « الوحدة » و « التطور » معنى علميا تجريبيا ؟ بصعب التسليم بذلك .

ان « واحد » هيكل يهيمن على الأنير وعلى المادة الثقيلة ، على المادة غير الحية والمادة الحية ، على الامتداد والفكر ، على العالم والله . وهو أساسا حى ، حساب ، قادر على الفعل ، موهوب بالعقل الى صميم أعماقه . أما عن التطور فان هيكل يصرح من جهة أنه ميكانيكى تماما ، مما يتخطى بوضوح قوى العلم على الأقل فى الوقت الحاضر ، ومن جهة أخرى فهو يعرف أنه بالرغم من وجود حالات من التراجع نحو درجات أدنى ، فالتقدم نحو الكمال هو الغالب ، وهذا أيضا أكثر من مجرد تعميم .

يلخص هيكل مذهبه (١) بالتعبير عن وحدة الوجود Panthéisme بربد بذلك أن الله ليس خارج العالم بل فى قلب العالم نفسه ، ويجركه من داخل باسم القوة أو الطاقة . ثم يقول ان التأويل الثقلى للأشياء هو التصور الواحدى لوحدة الله والعالم .

هذا التمييز بين الخارج والداخل ، بين قوة متعالية وأخرى باطنة ، يدفع الى التفكير فى الميتافيزيقا أكثر مما يرجع بنا الى العلم .

وأخيرا بعد ان وعد هيكل أن برد كل مالا يمكن معرفته الى المجهول ، والى مجهول شبيه فى ماهيته بالمعلوم ، ينتهى الى قانون عن الجوهر يبدو لنا - فيما يقول - أكثر غموضا كلما نفذنا الى معرفة صفاته .

من المستحيل اذن اعتبار فلسفته مجرد امتداد للعلم . فقد كان مغرما بالقول انه لن يستخدم الحواس فقط بل العقل أيضا ، وأنه

---

(١) النار الكون - الفصل التاسع عشر .

سيقوم بعمل الفيلسوف حقا لا العالم فقط . فلا جرم أن يكون مذهبه فلسفيا الى جانب أنه علمي . ومن الواضح أن العناصر الفلسفية التي ينطوى عليها هذا المذهب مستنارة من المتألفات المعروفة باسم الديمقراطية .



إذا كانت هذه الفلسفة كذلك فهل نحقق الوظيفة التي عينها لها هيكل ، والتي تنطوى على انكار الدين واحلال شيء آخر محله ؟

النزعم هيكل أن بسنخلص من الأديان ما فيها من مبدا أساسي حتى يتيسر له أن ينكرها بعد ذلك انكارا تاما نهائيا ، والتمس هذا المبدأ في الثنائية . فالأديان تشهد حبثما كانت النزاع بين القوى الطبيعية والفائقة عليها ، كما هو تمرة الثنائية المطرفة . ويذهب هيكل الى أن آلاف التطبيقات لهذه الفكرة تتلخص في قضيتين رئيسيتين : ثنائية الله والعالم كما يعبر عنها المذهب الفسائي ، وثنائية الإنسان والطبيعة كما يعبر عنها مذهب الحرية الإنسانية ، أو الاختيار .

ويزعم هيكل أن فلسفته تنطوى على الوسائل اللازمة لتصحيح هذين الخطأين ، وهما رأس كل الأخطاء الأخرى .

فهو يقول ان المذهب اللاهوتي بسنمد أصله من الفرض الذي اهتدى الإنسان اليه من مشابهاة سطحية ، والذي بمقتضاه يصبح العالم آلة لا حياة فيها . والآلة نفترض وجود مهندس ، فان كانت الآلة أكمل في كمالها من جميع الآلات الإنسانية لم يكن بد أن يكون مهندسها أسمى الى غير حد من مهندسى البشر .

هذا الاستدلال المشبه بالإنسان متهافت مادام العالم فى المذهب الواحدى ليس آلة بل كائنا حيا قبل كل شيء .

وشبيه بذلك الوهم الخاص بالحرية لأن مصدره أننا نجهل الايحاءات الغامضة التى تحدد أفعالنا ، ونظن أننا نفعل أحرارا دون أن نحس بالقوى التى تدفعنا ، فنعزل فى الفكر نشاطنا عن شروط ذلك النشاط . فاذا انعزل نشاطنا على هذا النحو خيل إلينا أنه غير محدود . ولكن الواحدة تبين أن النشاط البت أن هو التجريد ، وأن النشاط فى الواقع ليس الا شيئا واحدا مع المادة التى توجد فيها شروط مزاولته . فكل نشاط موجود فهو تبعا لذلك محدود تماما .

وبذلك تنهار فى نظر هيكل أعمدة الأديان التقليدية التى اشتهرت بالثبات حين نلتقى بالواحدة التطورية .

ولكن ، هل من المؤكد حقا أن هيكل حين قلب مذهب الخلق الموسوى ومذهب المدرسين عن حرية اللامبالاة رأسا على عقب ، قد هدم فى الوقت نفسه كل ما يقيم دعائم الأديان ؟

ان هيكل لا يعرف غائبة سوى الغائية الخارجية المتعالبه ، أى الصلة الميكانيكية البحثية بين الصانع وعمله . وهو يعتقد أنه قد استبعد كل نوع من الغائية حين تبين أن هذا التصور عنها لا ينطبق على العالم . ولكن هذا التصور الذى ليس له من الفوقطبيعة الا الاسم - مادام الله ينماتل مع الكائنات الطبيعية - لا يمكن اعتباره ممثلا صحيحا لمذهب الغائية الفلسفى . ولقد تصورت الفلسفة فى وضوح أكثر فأكثر ، منذ أرسطو الى هيجل ، غائية داخلية لا خارجية ، دينامية لا ميكانيكية ، حية لا رياضية ، تبعت من داخل الحياة والجهد نحو الأفضل مما تدل عليه القوانين الطبيعية نفسها فتتنزل بضرباتها فتقلب النظام الطبيعى للأشياء .

وكذلك فان نظريه الحرية التى نجدها عند أرسطو أو ديكارت أو لينتزر أو كانط لا تتبته فى شىء تلك التى يريد هيكل أن يقررها أو يرفضها . كان أولئك الفلاسفة يقولون بنفس المذهب الذى يعارضهم به هيكل ، وهو وحده الحرية وشروط فعلها فى الإرادة الواقعة المفردة . رقد اتجه بحنهم نحو ادراك هذه الوحدة بشكل باطنى أكثر فأكثر ، ديناميكى حى ، بالرغم من أنهم ظلوا متمسكين بالفكرة الوهمية الميكانيكية عن المهندس الذى يستخدم قوى خارجية عنه .

جملة القول ، الغائية والحرية كما نجدهما عند ممثليهما فى الفلسفة تتجهان كذلك بوضوح نحو مذهب الوحدة . أفيتعدان بذلك عن روح الأديان ؟ وهل كان هيكل على حق فى قوله ان هذه الروح نائية بحتة ؟

ان ما يقرره هيكل أدنى الى أن يكون نظرية عقلية من أن يكون تسجيلا للواقع . ذلك أن معظم الأديان تعتمد بالضبط على افتراض وجود وحدة أولى بين الانسان والالوهية . والدين هو السبيل الى نقل هذه الوحدة الى الحياة ، الى اعاتها اذا انفصمت عراها .

وأكبر الظن أن جوهر الدين ليس الثنائية ، بل الوحدة وهي العقيدة الأساسية في أسمى الأديان ، وتدل النصوص الكثيرة على الإيمان بها . ومن أشهر هذه النصوص وأكثرها دلالة تلك الحكمة الروائية التي انتقلت إلى المسيحية : فك نعيش ، وبك نتحرك ونوجد .

ومع ذلك فمن الحق أن الأديان تقول بثنائية هي الانفصال بين الله والطبيعة ، مادامت تعود إلى الجمع بينهما . أنها تقول بالثنائية باعتبار أنها واقع ، أما الوحدة فإنها بمنى في نظرها ما من حقه أن يكون وما يجب أن يصبح الواقع عليه . يقول الدين : « ليأت ملكوتك ، لكن منسبئتك كما في السماء كذلك على الأرض » . ومعنى هذا أنه ينبغي أن تبطل الفرقة القائمة الآن بين المخوفات والموجود الأول ، ولنحقق الوحدة الخفية لكل ما هو موجود .

هذا النصور عن ثنائية الواقع القائم جنباً إلى جنب مع الوحدة الأساسية للموجود . ليس فيه من جهة المبدأ شيء يخيف هيكلاً ، لأنه هكذا يرى بنفسه العالم والحياة الإنسانية . وبعد أن بين هيكلاً أن الجوهر في أساسه واحد بالضرورة ، أضاف إلى ذلك أنه يتجلى بماهيتين تقابل أحدهما الأخرى ، الأثير المتحرك ، والمادة غير الحية . وهو يرى أن هذه الثنائية يمكن أن تصلح أساساً عقلياً للدين . ويقول أنه يكفي في الدلالة على ذلك أن ننظر إلى الأثير الكلى والمتحرك كأنه الألوهية الخالقة ، وإلى الكتلة الساكنة ، والثقيلة كأنها مادة الخلق (١) . وكذلك تتحقق في نظر هيكلاً الطبيعة البشرية الواحدة في أساسها في الصورة المزدوجة من الانفعال والعقل المتعارضين بحسب ما هما عليه في الواقع . فالبحت عن الحقيقة - مثلاً - من اختصاص العقل وحده ، مع استبعاد العاطفة بالكلية . وبرجع التقدم الفلسفي إلى الأخذ مأخذ الاعتبار ثنائية العاطفة والعقل ، مع فصل هذا عن ذلك فصلاً تاماً .

يمكن أن يقال بوجه عام أن عملية هيكلاً ثنائية ، فعنده أن كل الحق في جانب ، وكل الباطل في جانب آخر . وحياة الإنسان تتمثل رمزاً في تاريخ « هرقل » وقد وقف في مفترق طريقين مقابلين . فكل شيء عند هيكلاً يعرض في ثوب متقابل يتطلب الاختيار بين هذا

---

(١) الواحدة ، وغيره .

أو ذاك : نائية أو واحدة ، ذاتية باطنية أو تعال ، علم أو دين ،  
عقل أو عاطفة ، طبيعي أو فوقطبيعي ، حربة لامبالاة أو حتمية مطلقة ،  
غائية صناعية أو ميكانيكية متطرفة .

نائية الواقع هي اذن المظهر الذى تشمل فيه الحياه الانسانية  
عند هيكل . وترمى فلسفته الى استبدال الواحد بترك التناية ، وذلك  
بالغاء أحد الأمرين المتقابلين .

فاذا كان مذهب هيكل يتعارض تماما مع الأديان التقليدية .  
وبحطمتها بمعول نفداته ، فلم يبلغ هذه النتيجة الا بتقييده الفريب  
لهذه الأديان بل بتعديله معناها . لقد هاجم هيكل الصيغ أكثر مما هاجم  
الجوهر ، ثم حمل هذه الصيغ على معنى ضيق مادي بشمئز منه  
كنر من رجال الدين . فهذا الطعن بسمح اذن فى الواقع بقيام أكثر  
من مبدا لنجديد المذاهب الدينية .

\*\*\*

ولا غرابه فى ذلك ، لأن هيكل لا يمكن أن يفصد الى تحطيم كن  
ما تماسك به الأديان ، وهو نفسه يعتقد أن الحاجة الدينية التى  
يردها الى العاطفة حاجة طبيعية فى الانسان ، كما أن العاطفة ملكة  
متميزة وطبيعية . وعنده أن هذه الحاجة لا تقل عن الحاجة العلمية  
فى وجوب اشباعها . ويجب على فلسفته أن تحل هذه المشكلة العملية .  
ترى هل نجح فى ذلك ؟

بذهب هيكل الى أن العلم كى يكون على استعداد لمواجهة الدين  
فليس له الا أن يبسط جناحيه ويتحول الى فلسفة . الواقع لم يحقق  
هيكل هذا النمو للعلم الا بعد أن ضم اليه بعض التصورات المستفارة  
من الميتافيزيقا الدجماطية . ولكن يلوح أنه لكى تكون هذه الفلسفة  
بدورها قادرة لا على انكار الأديان فقط بل على اتخاذ مكانها أيضا ،  
فقد كان على هيكل أن يغلبها من الخارج بثروة جديدة ما كانت  
تستطيع أن تقدمها لنفسها .

ولا يمل هيكل من تكرار القول بأن من يملك العلم والفن يملك  
بذلك الدين أيضا . وهو يختتم تعاليمه فى الواحدية بالابتهال الى الله ،  
المبدأ المشترك للخير والجمال والحق . ويقول فى ذلك ان الحق والجمال

والخير هي الآلهة الثلاثة السامية التي نركع أمامها في اخلاص .  
ولتمجيد هذا المثل الأعلى الله الواحد والثلاثة حقا - سيرفع القرن  
العشرون الهياكل .

ولكى يسوغ المعنى الذى يحلعه على فلسفته يستشهد بأبيات  
نظمها جوته أعظم عابرة الأمان ، يقول فيها :

**من يملك العلم والفن**

**كذلك يملك الدين**

**والدين ضرورى لمن**

**يعرى من الاثنين**

فما معنى هذا القول ؟

الفن فى نظر جوته هو المثل الأعلى من حيث أنه منتزع من الواقع  
وليس هذا المثل الأعلى مجرد انتزاع من الواقع أو انعكاس عنه ، بل هو  
مبدؤه الذى به يجب أن نتعلق ومنه يجب أن نتلقى الإلهام . وإذا شئنا  
أن نتسامى فيجب أن يهبنا « الكامل » بفيض من كرمه أولا الاستعداد  
لذلك ، ثم يسمو بنا شيئا فشيئا اليه .

فهيكल اذ يرفع جوته فوق اسبينوزا ، كما رفع اسبينوزا فوق  
دارون ، يمضى فى سبيل اشباع الحاجات الفلسفية ، بل مطامح الانسان  
الدينية والمثالية .

كيف ادمج هيكل هذا الجانب الجديد فى جملة نظامه الفلسفى ؟  
هذا ما لا نستطيع أن نتبينه بوضوح ، اذ يكتفى هيكل بقوله ان انسان  
العصر الحديث يرى فى كل مكان آثار الحق والجمال والخير الى جانب  
كفاحه الوحشى فى سبيل الحياة . ولكن ما الصلة بين هذين الوجهين  
من الحقيقة ؟ ومن أين جاء أنه يكفى أن نخبرنا العلم بأن قانون الكفاح  
فى الحياة هو القانون الأساسى فى الطبيعة حتى نستنتج أن الحق  
والخير والجمال أمور موجودة فى كل مكان من العالم ، وأنها يجب أن  
تكون موضوع رغباتنا وجهودنا ؟

من الواضح أن هيكل ليتسنى له أن يستبدل الأديان قد أدخل هنا  
تصورات معيارية الى جانب التصورات التجريبية وفوقها ، أو بعبارة أخرى  
خلع على الأوامر الشخصية المعطاة فى الشعور قيمة . ولكن الأمر الشخصى

والخيالى المائم على هذا النحو كمعرفة وواجب واقعيين ليس سيئا آخر سوى ما نسميه الوحي . واذ قد أدخل هيكل فى مذهب مبدأ غريبا سببها بالوحي الدينى فقد استطاع أخيرا - مع جوته - أن يصف لنا كيف نتجه نحو الخير والحق والجمال .

ولكن لم لا يعيد الجمال والخير والحق باعتبار أنها مثلا عليا تتبع بعد أن أدمجها مره أخرى فى الفلسفة ؟ وهل اله الاديان الا الطريقة التى تتمثل بها هذه الاديان الحق والخير والجمال ؟ فهذه الثلاثة لبست تصورات بابتة لا عمق فيها كفكرة المثلث أو الفقارباب . ولقد كان السبب فى ابارة جميع أنظار الناس الميتافيزيقية والدينية تلك الطبيعة الغريبة لهذه الامور الثلاثة ؛ لأنها غير معطاة ماديا ، بل يسعى العقل الى تحديد المفهوم منها بتعلم لا حد له بنسamy فيه المرء على نفسه ويحاول أن يتصل بما بسميه الله .

من العسير القول بالضبط الى أى أخلاق والى أى دين كانت واحديه هيكل ستفقدنا ، لولا أنه اتجه فجأة من الخارج نحو مثل جوته الأعلى . ذلك ان فلسفة هيكل من جهة ما ألزمت معارضة الاديان ، فقد ألحت غالبا فى القول بالوحدة الاساسية للكائنات والميكانيكية الكلية ، وجبرية الكفاح فى سبيل العيش ، وتهافت معتقداتنا الشخصية ، والتضامن المطلق الذى يربط كل موجود بمجموع الكون . فهل نستطيع أن نستنتج من هذه المبادئ أى شئ ينسبه ما نسميه بالحرية ، وقيمة الشخص ، والانسانية ، والاخاء ، والتطلع الى المثل الأعلى .

كما أن تطور العلم فيما رأى هيكل الى فلسفة يعد مشكلة غريبة ، كذلك كان تطور هذه الفلسفة الى دين يعد تحولا لم يوضحه مبادئ المذهب حتى بدا كأنه فائق على الطبيعة .

والنفسير الوحيد المفتح هو أن هيكل أقام من العلم فلسفة ليسير له بوساطتها أن يعلب الاديان . تم أقام فلسفته دينا حتى يستطيع أن يستبدلها به . وهكذا نخلق الغاية كمبدأ متنافر الوسائل .



## الفصل الثالث

### الفلسفة والأخلاق العلميان فى العصر الحاضر

من المهم التمييز فى مذهب هيكل بين الفكرة والتنفيذ . فالتنفيذ صفة توفيق يصعب أن تقاوم النقد . فهذا هيكل يقرب بين دارون وسبينوزا ، وبين سبينوزا وجوته أكثر مما يوحد بينهما . ومع ذلك فليس من الضرورى بلوغ الفكرة بوساطة الاعراضات التى يبرها التنفيذ . ولعل التوفيق الذى يلجأ اليه هيكل يتصل بالضبط بالصعوبة التى يلاقيها المرء عادة حين يحقق مباشرة فكرة جديدة .

والفكرة التى تصورها هيكل بوضوح وتمسك بها بحكمة هى الآنية : للانسان بقين منذ الآن صحيح ، هو العلم . وكلما تأمل فى خصائص هذا اليقين تبين له أنه لا يملك ، ولن يستطيع بلا ريب أن يملك غيره . ولن يخدع الا نفسه فيبنى صروحا على الرمال ، لو أنه طلب لآى شئ يمتدعه أساسا آخر خلاف العلم .

ولكن فى الوقت الذى يطابق الانسان بين أفكاره وبين الأشياء ، وهو ما يجعل حكمه متشروعا ، فلا يجب أن يفصد الى أى شئ ولا أن يعدل عن أى شئ مما يرتبط بطبيعة الأشياء – تبعا لشعوره ونبعا لعاطفة قاهرة مرتبطة كذلك بطبيعة الأشياء – ويكون شرفه ، وامتيازه ، وتقديره لذاته ، وسعادته .

والعلم كما يقولون لا يحفل بهذا كله . وكما يلاحظ هيكل – وهما تظهر فكرته الرئيسية – لا يرى الانسان فى العلم سوى العلم . فلتتفكر فى العلم ، ولتفسر بمعونة العتل مبادئه ومناهجه ونتائجه ؛ وفى كلمة واحدة فلتخلق بوساطة الملكات ذاتها النى عنها نشأ العلم فلسفة علمية .

وستجد أن العلم الذى نسا على هذا النحو ، وبسط جناحيه دون أن يغير مع ذلك من طبيعته ، يقدم اليك جميع المعارف النظرية ، وجميع الاتجاهات العملية التى ينشدها العقل الناضج مما كان العلم التجريبي البحث عاجزا عن تقديمه .

وهكذا تصبح حقا الاديان التفليدية عديمة الجدوى ما دامت قد اسنبدلت ؛ وسيكون دين المستقبل هو دين العلم .

الواقع أن نقائص التنفيذ لم تقض على فكرة هيكل . اذ بوجه عام لا يسقط المبدأ ويتلاشى لأنه طبق تطبيقا سيئا أو ناقصا ، أو لأنه يفقد ورفض مائة مرة ومرة ؛ بل لأنه يخلو من مضمون حقيقى ، ولأنه يفقد الحيوية والنشاط . ففكرة هيكل هى احدى الافكار التى تسيطر اليوم على العالم الفكرى .

لقد بذلت هذه الفكرة محاولات من كل نوع كى تتحقق ، مع بحجب العيوب التى كانت عند هيكل تهددها بالقضاء عليها . فهل يمكن القول انها نجحت فى ذلك ؟

ان الفلسفة المعروفة بالعلمية مزدهرة فى هذه الايام ازدهارا عظيما . وهى تحاول أن تكون جديرة أكثر فأكثر باسمها . ولكن تقدم منهج العلوم يقوم أكثر فأكثر على استبعاد كل شئ ميتافيزيقى أو شخصى ، ليعتمد اعتمادا خالصا على الواقع ، الذى يؤخذ بمعنى خاص ، هو الواقع الواحد بالنسبة لكل ملاحظ ، الواقع الموضوعى ، الواقع العلمى . ويترتب على ذلك أن الفلسفة العلمية تسعى هى أيضا الى بناء نفسها دون أن تلجأ الى أى فرض ميتافيزيقى . فهى لا تريد - بالمعنى الحرفى - أساسا آخر غير العلم ، وآلة أخرى خلاف العقل الذى يقتصر فقط على العمليات المنطقية التى يتطلبها العلم منه .

فالفلسفة العلمية اذن - دون أن تعدل عن وضع المشكلات التى تزيد فى عمومها وعمقها عن تلك التى يعنى بها العلم بمعنى الكلمة - تسعى الى أن تكون دائمة القرب من العلم ؛ فهى تتطلع الى الاندماج فيه اندماجا وثيقا حتى اذا لاح أنها تتجاوز معناه .

ونتيجة هذا الاتجاه هو آبعاد الفلسفة العلمية - عند من يحملون مطالبها على محمل الجد - من المشكلات النظرية ، وبخاصة العملية ، وهى المشكلات التى تعتبر مادة الاديان حقا . ولو كان بلوغ الاديان يتم بدراسة

موضوعات مثل طبيعة الفرض العلمى ، أو مبادئ الكيمياء الطبيعية ، فلن يكون ذلك الا بطريق غير مباشر فليل الوضوح . حقا تبدو العلوم البيولوجية فى ذاتها شديدة القرب من الامور الاخلاقية والدينية ، لأنها نتحدث عن شروط الوجود ، والنمو ، والتنافس ، والنلاؤم الخاصة بالمجتمعات وبالتقدم . ولكن منهج العلوم البيولوجية كمنهج كل علم يقوم على رد الأعلى الى الأدنى . ولكننا اذا سلمنا بأن هذه التصورات لها فى العلوم الطبيعية معنى عملى سببه بمعنى تصوراتنا الاخلاقية ، فمن منا برضى بأن يرى الانسان لا ينظم سلوكه الا على أساس حياة الكائنات الأدنى منه ، دون أن يقدم ما يتسبب ضميره وأطماعه كإنسان ؟ واذا كان المجتمع الحيوانى أساس المجتمع الانسانى ، فهل يترب على ذلك أن المجتمع الانسانى لا يمكن ، أو لا يجب أن يكون شيئاً آخر غير المجتمع الحيوانى ؟

لهذا السبب نرى بوجه عام العلماء المخلصين بصناعة العلم يعدلون عن التحليل والقياس المنهجين حين يتجاوزون المسائل الفلسفية الداخلة بشكل ما فى المعارف العلمية ذاتها ، ليصلوا منها الى هذه التعميمات الواسعة التى يسميها الالمان «نظرة شمولية» Weltanschauung ويلمسون بذلك مسائل تهتم حقا الشعور الاخلاقى والدينى . أنهم لا يعرضون نظراتهم فى دين العلم بطريقة علمية ، كما يعرض الانسان قانونا عاما يستخلص من القوانين الجزئية القائمة على الملاحظة . أكثر من ذلك ، فانهم فى كلمانهم التى يلقونها فى المناسبات ، وفى مقدمات تأليفهم ، وخاتمة كتبهم ، ومحاضراتهم ، يشيدون ببيانهم البليغ بمزايا العلم وعظمته وجماله ، وفضائل الصبر وانكار الذات والمثابرة والاخلاص والمودة والتضامن والفناء فى الانسانية ، وهى كلها فضائل يفترضها العلم ونميتها ؛ ويصلون من ذلك الى هذه النتيجة العظيمة : العلم يحكم كل شئ . فالعلم وحده هو الذى بملك من الآن فصاعدا القوة الاخلاقية اللازمة لنكوبن كرامة الشخصية الانسانية وتنظيم جماعات الغد . والعلم هو الذى سوف يضىء العصور التى نحلم بها ، عصور الاخاء والمساواة بين جميع الناس أمام قدسية قانون العمل .

فالعالم لكى يشغل مكان الدين يقدم من نبل حياته ، وعظمة فكره ، وسلطان شخصيته وعبقريته أكثر مما يستعين بالمذاهب الدقيقة المستمدة من مكتشفات العلم نفسه .

وأيضاً فلم يتمسك أحد بالتصور المبهم عن فلسفة علمية تتوسط بين العلم والدين . ونساءل كثير من المفكرين أنه بدلاً من معارضة الدين بالعلم مأخوذاً كوحدة وفلسفة ، فقالوا أليس فى الاستطاعة انشاء علم محدود مطابق للفكرة العامة عن المعرفة العلمية ، بل يكون بحيث يحقق فى حياة الانسان جميع الوظائف الضرورية أو النافعة التى كان الدين يحققها حتى الآن .

هذا العلم الخاص الذى يمكن فيما يظهر انشاؤه فى ظل هذه الشروط ، هو الاخلاق . وعندئذ ارنفعت أصوات التأييد من كل مكان تحتفل بفكرة الاخلاق العلمية . ولم تحتضن هذه الفكرة بشدة فقط ، بل جرى العمل على تحقيقها ، فكانت احدى ثمار هذا العمل هو أخلاق التضامن La morale de la Solidarité .

والتضامن تصور علمى يختلف عن المحبة المسيحية أو الاخاء الجمهورى . فالتضامن قانون من قوانين الطبيعة كالجاذبية . وهو شرط وجود كل جماعة بشرية وازدهارها . من أجل ذلك كان التضامن - صراحة أو ضمناً - بغية كل انسان عاقل لا يمكن أن يقصد الى العيش خارج شروط وجوده .

فالتضامن هو بالضبط همزة الوصل بين النظر والعمل ، هو الطريق الطبيعى الذى بنقلنا من الواقع الى الفعل ، والذى لم يكن بد من اكتشافه ليتسنى لنا الاستغناء عن الاديان والحياة الانسانية بمعنى الكلمة فى حاجة الى قاعدة حين كان العلم عاجزاً عن تقديمها ، ولم يكن بد من طلبها من العاطفة . فالفضل يرجع الى التضامن فى سد هذه الثغرة آخر الأمر ، فالعلم يتفق مع الحياة ويلتقى بها فى نقطة منه ، وبعتبر المبدأ الذى يعبر عن هذه النقطة من التوافق والالتقاء كافياً . فلو أننا حللنا جميع الواجبات التى يفرضها العقل المستنير على الانسان مثل العدل ، ومساعدة الغير ، وكمال النفس ، والتسامح ، والاخلاص للأسرة والوطن والمجتمع والانسانية لرأينا أنها كلها تفسرها وتسوغها ويحددها الفكرة العلمية الوحيدة وهى التضامن .

ويذهب أنصار أخلاق التضامن الى أنها ستلعب نفس الدور الذى نسبه هيكل للواحدية كدين . وستصلح هذه الاخلاق فى الوقت الحاضر لأن تكون همزة الوصل بين الدين والعلم ، بما تنادى به من تسامح ، وما فيها من مشابهاة بالجوانب المصقولة من الأدبان ، ولكنها كلما نمت

شيئا فشيئا مع التطبيع واستقرت في العقول حلت محل الأديان ، لأنها لن تحقق جميع الآثار النافعة التي أمكن لهذه الأديان أن تقوم بها فقط ، بل أعمالا أخرى أرحب وأرفع تتطلب عقولا صاغتھا الثقافة العكسية .

وبرهو أصحاب مذهب التضامن بانهم قد حددوا على هذا النحو التصور الدقيق الذي يجب أن يجعل من الأخلاق العلمية حقيقة واحدة منجاسة لا مجرد مجموعة ترفق بين نظامين متنافرين .

فما أعظم هذا الكشف الذي لن ندرك أهميته مهما نبأخ في وصفه ! ففي بداية العلم الحديث رأى ديكارت في الامتداد - المحسوس والمعقول على السواء - همزة الوصل بين العالم المادي والعقل ، فهل يمكن كذلك أن نهتدي الى همزة الوصل بين عالم العلم وعالم العمل ؟ ان مذهب التضامن هو الذي يقدم لنا هذه الصلة .

فما هي في الواقع قيمة هذا المذهب ؟



التضامن فيما يقولون حقيقة علمية . فلا نزاع ان العلم يبين لنا كيف تتوقف طائفة من الكائنات والظواهر بعضها على بعض . ومن وظيفة العلم بالذات أن يكشف عن علاقات التضامن ، وقانون الفعل ورد الفعل هو قانون تضامن . ومع ذلك فليس العلم أقل عناية بالبحث عن علاقات الاستقلال وتقريرها .

ولقد كتب بسكال يقول : «بين أجزاء العالم من الصلة والسلسل ما يجعلني أعتقد في استحالة معرفة جزء منها دون معرفة الكل » . قد يكون اثبات هذا التضامن الكلي مشروعا نظريا ، ومن المؤكد أن التسليم العملي بمثل هذا المبدأ يجعل العلم مستحيلا . فلم يكن العلم ليستطيع أن يبتدع نفسه الا بافتراض استقلال بعض أجزاء الطبيعة عن بعضها الآخر استقلالا محسوسا . وما يسمى قانونا أو نوعا أو جسما فهو تضامن خاص ثابت نسبيا ، أي أنه مستقل نسبيا عن سائر الطبيعة ، ثم ان كشف قوانين كبار وقوانين الجاذبية الكاملة لم تكن ممكنة الا لأن النظام الشمسي يكون بشكل ما مستقلا بنفسه . وبدل نفس منطق قانون نيوتن على أن فعل بعض الأجسام في بعضها الآخر مما يمكن اغفاله . ولم يصل العلماء في التجربة البارومترية الى اخضاع ارتفاع عامود السائل للضغط الجوي وحده ، الا بعد استبعاد جميع الظروف

المعطاة الأخرى . فليس شك فى أن العلم يبحث عن أنواع من التضامن ، ولكن المشكلة التى تعرض له هى معرفة ما يجب أن يجيزه من أنواع التضامن ، وما يجب أن يستبعده من أنواعه الظاهرة أو المتصورة . ولن يتمكن العلم من كشف أى تضامن إلا حيث قد أوجدت الطبيعة ذاتها ارتباطات خاصة بين ظواهر مستقلة استقلالاً محسوساً بعضها عن بعض .

من التعسف إذن التمسك بفكرة التضامن دون الرجوع الى الفكرة المقابلة لها . وصاحب مذهب التضامن الذى يتخذ بحق من العلم مرتداً ليس أقل عناية بحل التضامنيات الظاهرة أو العرضية البحتة من تحديد التضامنيات الحقيقية العميقة . وهو يسعى الى وضع علاقات استقلال وجود ذاتي لا نقل عن علاقات التضامن والتبعية المتبادلة .

غير اننا اذا فرضنا أن بداية هذه التضامنيات الصحيحة أو الباطلة قد تحققت ، فلن يكون التضامن قد فعل أكثر من تحضير عمله ، إذ من المستحيل أن يقف عند حد التضامنيات الموجودة فى الطبيعة . وهى بالضرورة يريد الخير للناس والعدل بينهم وسعادتهم . فهل يعيد إذن عقيدة النسبية التى رفضها هيكىل بشدة ، ويسلم بأن الطبيعة فيما نقيمه من تضامنيات تضع نصب عينها بدقة اشباع الضمير الانسانى . ومن الواضح أن ما يستعيره التضامن من الطبيعة هو مجرد اطار ، أو صورة مجردة للتضامن . وهو يدخر هذا الاطار ليضع فيه ما يشبع حاجاته الاخلاقية . وسيحتفظ بجزء عظيم أو صغير مما تقدمه له الطبيعة ، ولكن بحيث - كما يقول ديكارت - يمكن أن يرفعه الى مستوى العقل .

من أجل ذلك يلوح أن مبدأ التضامنيين ، ولو أنه واحد فى الظاهر ، إلا أنه مزدوج فى الحقيقة . ولا غرابة فى ذلك ، إذ كثيراً ما تنطوى اللفظة الواحدة على معنيين . فنحن نجد من جهة التضامن الفيزيقي ، التضامن المعطى الذى لا يحفل بالعدل ، الواقع المجرد الذى يجب على الانسان أن ينزله قدره من جهة نظره كإنسان ، ونجد من جهة أخرى التضامن الاخلاقى ، الحر ، العدل ، وهو فكرة يجعل منها الانسان موضوعاً جديراً بجهوده ، وهو سيحققها ككل أفكاره مستخدماً بطريقته الخاصة المواد التى يجدها فى الطبيعة .

بعبارة أخرى همزة الوصل التى نبحث عنها بين العلم والعمل لا يقدمها النظام التضامنى . لأن هذا النظام يضم الواقع والفكرة على طريقة المذاهب التوفيقية ، ثم يضعهما تحت اسم مشترك ويقول عنهما انهما شيء واحد .

حقا يرد الكثيرون قائلين انه من الخطأ بحث التضامن الأخلاقى على أنه فكرة بحثه ، ومعارضته بسبب ذلك بالتضامن من العيزيقي . فالتضامن الأخلاقى واقع أيضا ، وهو حقيقة تجريبية وحقيقة علمية ، لأن أصله يمتد الى الغريزة الانسانية . وما هو الا ادراك بوساطة الضمير لقانون خاص بالطبيعة الانسانية شبيه بالقوانين الطبيعية ، فالانسان الفرد يولد كالحيوان ويعيش متضامنا تضامنا خاصا مع بعض الموجودات . وما نسميه بالتضامن ليس الا المعرفة بهذا التضامن الخاص ونظريته .

المسئلة التى يعتمد عليها هذا التفسير هى تشبيه الضمير بمرآة خاصيتها الوحيدة أن تعكس الأشياء الموجودة أمامها . ثم أصبح الاستعارة نظرية . ولكن الواقع أن الانسان يجد نفسه أمام عدد كبير من التضامانات المعطاة ، عليه أن يختار من بينها ، فهذه يجب النمسك بها ، وتلك يجب استبعادها . بل قد يتطلب الأمر انشاء تضامانات من الواضح أنها ليست معطاة ، مثل التضامانات القائمة على العدل أو الخير . وفيه اذن هذا الكفاح ، والجهد ، والجد الجاد ، اذا كان الأمر لا يتطلب الا الشعور بما هو موجود واستبقائه كما هو ؟ من الواضح أنه لاختيار حقيقة من بين الحقائق الواقعة ، ثم يجاوز هذه الحقائق ، على الانسان أن يملك معيارا للحقيقة وميزانا للقيمة لا يختلط بهذه الحقائق نفسها ، أو عليه أن يبحث عن هذا المعيار والميزان . وبعد ، فمن أين نستمد هذا المعيار ؟

قد يقال : ان الغريزة ، من الضمير ، من الحاجات الأخلاقية للطبيعة البشرية التى هى أيضا حقائق واقعة .

وهنا ينكشف الستار عن الإبهام الموجود فى أساس النظرية . فعامود الزئبق المعلق فى أنبوبة الضغط الجوى واقعة من الوفاء ، والشعور بفكرة العدالة واقعة أيضا . ولكن هاتين الواقعتين مختلفتان فى طبيعتهما اخلافا عظيما ، فالاولى ترد الى عناصر محدوده وموضوعه تنمثل فى جميع العقول بأفكار واحدة . ومجموع مثل هذه العناصر هو الذى يسمى واقعة علمية . أما الثانية فانها تمثل شيئا ، هو مثل

أعلى . انها تنطوى بلا نزاع على عنصر موضوعي ، هو وجود فكرة خاصة في الشخص المفكر ، أو وجود عاطفة خاصة . ولكن هذا العنصر ليس محل بحثنا هنا ، ففي داخل أنفسنا ألف عاطفة أخرى لا ننسب اليها نفس الهمه ، بل المسألة بالضبط تنحصر في انبات الامنياز لهذه العاطفة على غيرها . نحن اذن لا نرجع الى العاطفة من حيث هى كذلك ، بل الى الغاية التى تستهدفها ، كالعدل ، أو الاحسان أو الانسانية ، أو التضامن المثالى . ولكن ليس العدل والاحسان واقعيتين موضوعيتين وعلميتين . منهما مدركان مباشرة ، وشخصيان ، ولا يحلان ، بسكس الوقائع العلمية . وهما فكرتان أوليتان ، شبيهتان بالافكار التى يسعى العلم الى نقدها ، وردھا اذا أمكن الى عناصر مضبوطة قابلة للقياس . بل هما معطيان - اذا صدقنا الشعور الذى نزعم الاعتماد عليه - لا يقبلان الرد الى وقائع علمية ما دامتا تعبران عن ادعاء العقل البشرى تصحيح الحقيقة ، وتقديم وقائع يبحثها علم المستقبل ولا يستطيع علم اليوم التنبؤ بها .

بعد هذا الاستطراد الطويل اذ بنا نرى أنفسنا قد عدنا الى النقطة التى بدأ منها هيكل . ولقد وضع هيكل دارون الى جانب جونيه ، وضع «الصراع فى سبيل الحياة» الى جانب «عبادة الحق والجمال والخير» ، لكى يشيع على السواء المطالب العلمية والمطالب الاخلاقية للطبيعة البشرية . فأصبح مذهبه المسمى بالواحدية ثنائيا . ولقد تصور بعض المفكرين الاخلاق المسماة علمية سبيلا للحصول على الوحدة المنشودة باعتبار أنها تركيب من المعرفة والعمل ، ولكنهم لم يفعلوا بهذه الصياغة سوى التقريب بين لفظين . ذلك أننا اما أن نلتزم العلم الجدير حقا بهذا الاسم فلا نصل الى الأخلاق ، واما أن نبدأ بمطالب الانسان الاخلاقية فلا نمكن من اللحاق بالعلم . فليس يكفى أن نصطنع اسما حتى نستحقه .

هذه الثنائية التى تقع فيها دون انقطاع ، مهما نذل من جهد للتغلب عليها ، داخلية فيما يلوح فى نفس المشكلة المعروضة أمامنا . ولقد أعلن هيكل بقوة صيغة هذه المشكلة : أن نشبع بالعلم مطالب الطبيعة البشرية عملية كانت أو نظرية .

والعلم هو معرفة مجموع الوقائع العلمية وتنظيمها . وحاجات الطبيعة البشرية ليست وقائع علمية الا فى أساسها الفيزيقي ، لا فى موضوعها وهو الامر الذى نحن الآن بصددده فقط . كيف اذن نعرف

« أوليا » أن العلم في مقدوره ارضاء الانسان ؟ ألم يحرم علينا باسم العلم كل نسجه وكل نظرية في المناسق الأزلى بين الانسان والانساء ؟ ألم ينصحننا هؤلاء المفكرون أن نأخذ دائما جانب الحذر من إبهاءات الشعور ، والعاطفة ، والرغبة ، وهى كما يصرحون بعبده الصلة عن الحقيقة الموضوعية ؟ ليست الثنائية اذن التى ننتهى اليها الا استمرارا لتلك الثنائية التى فرضت للتوفيق بين العلم وحاجات الانسان .



## الباب الرابع

# المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

الطبيعة والظواهر الطبيعية : النظر في ((ظواهر)) الدين التي حلت مكان  
(موضوعات) الدين .

الفصل الاول : التفسير النفساني للظواهر الدينية - الظاهر الدينية من الناحية  
الشخصية والموضوعية - التطور التاريخي للعاطفة الدينية - تفسير  
الظواهر الدينية بالقوانين العامة للحياة النفسية .

الفصل الثاني : التفسير الاجتماعي للظواهر الدينية - مزايا وجهة النظر الاجتماعية -  
جوهر الظاهرة الدينية العقائد والطقوس - نفس التفسير النفسي -  
الدين كوظيفة اجتماعية .

الفصل الثالث : نقد المذهب النفساني والاجتماعي - مطامع هذين المذهبين - هل  
التفسيرات التي قدمها علمية حقا - الانا الانسانية والجماعة  
الانسانية هل يمكن اخضاعهما للاسباب الميكانيكية ؟ - المذهب النفساني  
عاجز عن تفسير عاطفة الالتزام الدني - المذهب الاجتماعي من حيث  
رجوعه الى المجتمع ليس واقعا فقط بل متالفا .



كان العلم والدين في المذاهب التي نظرنا في امرها حتى الآن  
موضوعين في مواجهة أحدهما الآخر كأنهما شيئان مفرران ، وكان البحث

دائرا كيف يتسنى للعقل أن يبيح تعايشهما دون الاخلال بمبدأ عدم التناقض . هذا التصور للمشكلة ليس هو النصور الوحيد الممكن .

فالعلم حين قام نهائيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر على أساس مزدوج من الرياضيات والتجربة ، نساءل عن الموقف الذي يجب أن يتخذه بازاء مثل هذه الأمور كالطبيعة والحياة والنفس ، وهى التى يسلم بها عادة على أنها حقائق مفردة تخلف اختلافا شديدا مع ذلك عن موضوعات التجربة والبرهان الرياضى . وبعد أن تردد العلم فترة من الزمن كشف عن تمييز يلوح أنه حل الصعوبة نهائيا . فبدلا من اعتبار الطبيعة والحياة والنفس كأنها أمور قائمة بذاتها استبدل بها العلم الوقائع الطبيعية والبيولوجية والنفسية المعطاة فى التجربة . أما الماهيات الكلية التى تتجلى عنها هذه الظواهر ، فقد تجاهل العلم أمرها ، واحتفظ بالأسماء الكلاسيكية مثل الفيزيكا والبيولوجيا والبسيكوجيا ، غير أنها لاتعنى عنده أكثر من علم الظواهر الفيزيائية والبيولوجية والبسيكولوجية والى هذا التغيير فى وجهة النظر يرجع الفضل فى تمثيل العلم حقائق كانت تلوح بعيدة المنال الى الأبد ، كما جرى التقليد على تمثيلها كذلك .

أفلا يمكن أن نتصور فيما يختص بالدين تغييرا مماثلا فى وجهة النظر ؟ فإذا نحن اعتبرنا الدين وموضوعاته أمرا قائما بذاته واحدا كليا ، فالعلم فيما يبدو لن يقدم أبدا عن ذلك الا تفسيرا مموها ، ولكن ماذا يحدث اذا استبدلنا بالدين الظواهر الدينية ؟ فهذه الظواهر هى بوجه عام الشئ الوحيد المعطى لنا مباشرة ، اذ يمكن ملاحظتها ، وتحليلها . وتصنيفها كغيرها من الظواهر . ونستطيع بصددتها كما نستطيع بصدد غيرها أن نبحت فى امكان ردها الى قوانين تجريبية . ولم لا يصبح الدين حين نعالجه على هذا النحو موضوعا للعلم ، كما أصبحت الطبيعة كذلك منذ أن انفق على معنى هذا اللفظ بأنه ليس الا مجموع الظواهر الطبيعية .

هل يتخطى رد الدين الى الظواهر الدينية بعض عناصره الجوهرية؟ لن يعتقد ذلك الا من يظن بوجود شئ خارج الظواهر الطبيعية وهى موضوع الفيزيكا يدخل تحت اسم الطبيعة ، وبخضع بشكل ما لسلطاننا الواقع اذا تحررت عقول المفكرين من الآراء المبنافيزيقية المتحيزة ، وأمكن وصف الظواهر الدينية بدقة وردها الى قوانين وضعية شبيهة بالقوانين الفيزيكية أو الفسيولوجية ، فلن توجد مشكلة الصلة بين الدين والعلم ،

اد نطوى عندئذ نحت لواء المشكلة العامة للصلة بين العلم والحقيقة ، وهذه  
المشكلة العامة ذاتها لفظية أكثر منها واقعية ، مادام العلم كما أصبح  
يتكون منذ الآن ، هو أكمل تعبير ممكن عن الحقيقة .

وفى ظل هذه الطريقة من النظر الى الأمور ، مامصر الحاجات  
الواجبة للطبيعة البشرية ، وهى الحاجات الأخلاقية والدينية التى تراجع  
عنها نهائيا أمثال أوجست كومت ، وهربرت سبنسر ، وهبكل ؟



## الفصل الأول

### التفسير النفساني للظواهر الدينية

هذه الحاجات تعبر عنها مبادئ تظهر في الشعور كأنها واضحة ضرورية . هذه المبادئ هي اعتماد المناهى على اللامتناهى ، والنظام الأخلاقى فى الكون ، والواجب ، والثواب بحسب العدل ، والنصر الضرورى للخير . وقد بين فيلسوف من أبرع فلاسفة القرن الثامن عشر هو دافيد هيوم حين بحث مبدأ السببية كيف أن هذه القضية التى بلوح مفروضة على العقل كأنها حقيقة مطلقة ، قد لا تكون فى الواقع إلا تعبيرا مجردا وانعكاسا فكريا لتغيرات باطنة فى داخل الشخص الشاعر بها . فانا حين أثبت رابطة سببية بين أ ، ب ، أعتقد أنى أطبق مبدأ معطى « أوليا » أسميه مبدأ السببية . غير انى حين أحاول صياغة هذا المبدأ وتحليله ، أصطدم بصعوبات لا حل لها . والواقع أننى أخضع لعاده نتأت فى الحال من تكرار ادراك النابع بين أ ، ب . وبسببى هذه العادة كلما ظهرت أ ، أنوقع ظهور ب . وهذه هى العادة التى يعبر عنها ذهنى على طريقته بالصور الخاص بالسببية . وليس ثمة شىء واقع فيما أسميه بالسببية إلا الاستعداد النفسانى الذى يعتبر هذا المبدأ صيغته . وبالمثل سبق أن نفذ سبنوزا الاحساس بالحرية المطلقة وأرجعها الى جهلنا بالأسباب التى تحدد أفعالنا الى جانب شعورنا بهذه الأفعال نفسها .

لقد مهد هذان الفيلسوفان الى ثورة صحيحة ، نعنى تحويل الأونطولوجيا الى علم النفس ، بتفسير بعض الأفكار المعينة على ذلك النحو ، لا بحقائق متمزة عن الفكر ، بل بظواهر منحصرة فى الشعور .

وتبعاً لهذا المنهج يسعى اليوم كثير من المفكرين الى ادراج الأمور الدينية في ميدان العلوم الوضعية .

واذ قد وضعت المشكلة هذا الوضع فقد أصبحت فائمة قبل كل شئ على ملاحظة وتحليل الظواهر الدينية المقدمة في التجربة ، ثم السعى الى تفسير هذه الظواهر في ضوء القوانين العامة للظواهر النفسية .

ولا يمكن أن نثبت أنه منذ الآن توجد مذاهب تامة يمكن القول أنها مشتركة بين جميع الاختصاصيين ، وقد تربعت نهائياً على عرش العلم . لأن هذه المباحث التي لا تزال جديدة تفتح الباب لكثير من الاختلافات ، ولا يزال المجال مفتوحاً للنظر في المناهج والمسائل والفروض المقترحة ، أكثر من النظر في النتائج المكتسبة نهائياً .

\* \* \*

ونقطة البداية في هذه المباحث هي تسجيل الوقائع كما تعرض على الشعور الدينى نفسه . ثم تحلل الأديان السابقة والحاضرة بصرف النظر عن كل فكرة سابقة وكل نظرية وكل مذهب ، وتستخلص الحالات النفسية والعبادات والنظم التي تتميز بها كما هي موجودة في الواقع . ويمكن أن نسمى تصور الظواهر الدينية تصوراً شخصياً ، تلك الظواهر التي نحددها حين ننظر إليها بمنظار الشعور الدينى .

وسمة الظاهرة الدينية البارزة ، على هذا المعنى ، هي أن الإنسان يعتبر نفسه كأنه على صلة بموجود أعلى ، خفى كثيراً أو قليلاً ، منه يرتقب تحقيق بعض رغباته . وهذا الاعتقاد الأولي يضاف على جميع انفعالاته وتجاربته لونا ومعنى .

أما ذلك الذى لا يعرف إلا الايمان ويجهل العاطفة الصوفية ، فالصلة بالله عنده موضوع الفكر والرغبة والفعل ، ولكنها غير متحققة ، ولا يمكن أن تنحقق في هذا العالم إلا مع كثر من النقص . أما الصلة بالله تبعاً لشعور المتصوف فهي على العكس فطرية بالطبع في النفس الانسانية ، وليس على المتصوف إلا أن يشعر بها ويرتب عليها حياته بأسرها . وعلى حين يتجه المؤمن البسيط من الفكرة الى الفعل الى العاطفة لبتصل بالله ، فإن المتصوف يبدأ من هذه الصلة ذاتها ويعتبرها كأنها نحدد أولاً عواطفه ، ثم أفكاره وأفعاله بعد ذلك .

والصلة بالله التي يتمتع بها المتصوف وهو في هذه الحياة تتحقق بشكل تام في الحال التي تعرف باسم الغيبة أو الجذب . وعندئذ تتسعر النفس شعورا قويا بأنها توجد في الله وبالله . انها لا تعتقد أنها فنية ، بل تبعا للمذهب كبار الصوفية تشعر بالعكس بوجودها بكل ما في معنى الوجود من قوة . وتصبح حياة الصوفي أكثر عمقا كلما كانت صلته أونق بمنبع كل حياة .



على هذا النحو توجد الظواهر الدينية حين نلاحظها من خلال الشعور الديني ذاته . لا ريب أنه من العسير ، ان لم يكن من المستحيل ، مناقشة قيمة هذه الأحكام التي تنطوي عليها هذه الظواهر ، مادامنا لانستطيع النظر اليها الا من وجهة نظر ذوقية بحتة . اذ كيف نثبت لمن يحس الحرية أنه لا يحسها ؟ وكيف ننازع شخصا في حقه بأن يقول انه يحس الاتصال بالله ؟

لقد رأينا كيف أن هيوم لكي ينقد حكم العقل التلقائي قد تصور طريقة للملاحظة الظاهرة النفسية تخالف طريقة الحدس الشخصي . فهو يلاحظ الظاهرة من خارج موضوعيا ، ثم ينسأل عما يعتقد الانسان أموجود هو ، وعن الشيء الذي يتمثله سببا لعاطفته أوجود مستقلا عن العاطفة الموجودة فينا ، أم أن هذا الشيء لبس التعبير وانعكاسا وهميا للظاهرة النفسية ذاتها . ويستطيع عالم النفس بدراسة الظواهر الدينية على هذا النحو — لا من وجهة النظر الشخصية للشعور الديني ، بل من خارج وموضوعيا — أن تتطلع الى تخليصها من مظاهرها الفائقة على الطبيعة ، وأن بدرجها تحت اواء قوانين العلم .

وبهذا المعنى يرى عالم النفس أن مجموع الظواهر النفسية ترجع الى ثلاث طوائف أساسية هي : الاعتقادات ، والعواطف الخالصة ، والطقوس .

الاعتقادات ادراك لأمور ، لحقائق ، يتصورها الانسان كأنها خارجية عنه . وهي تلوح بسبب النظر اليها من خارج كأن لها صلة وثيقة بالأفكار ، والمعارف ، والشروط الفكرية والأخلاقية في العصر الذي نحدث فيه ، وكذلك بما يمتنقه الأفراد من آراء وما يدفعهم من رغبات . فالانسان بوجه عام يصنع الآلهة على مثاله ، كما لاحظ من قبل زينو فون

الفيلسوف اليونانى القديم . وكانت القديسة تيريز تسمع الرب يملئ عليها ما يجب أن تذكره لرهبان الكرمل الحفاة . ولم تكن الوصايا الأربع التى عهد الرب اليها أن تأمرهم باتباعها الا خواطر القديسة تيريز نفسها ، نسبت الى الرب حتى لا يدخل فى ررنا أن الله ليس فى هذه الوصايا الا صدى لشعورها الخاص .

وتفسح دراسة العاطفة الدينية ، المتميزة من الاعتقادات ، المجال لكثير من المشاكل . ما عناصر هذه العاطفة ؟ انهم يميزون فيها الخوف ، والحب ، والرغبة فى السعادة ، والميل الى الانصال بالناس . وتمتزج هذه العناصر مع ذلك بنسب مختلفة جدا ، وتتخذ من الألوان أطيافا وأطيافا ، تبعا للاعتقادات التى ترتبط بها .

وأعلى درجة من درجات الحياة الدينية الباطنة هو الوجد Extase أو عاطفة الاتصال المباشر بالله . واذ نظرنا الى هذه الحال من خارج رأينا أنها تنطوى على :

١ - تركيز الانتباه فى فكرة واحدة أو مجموعة محدودة من الافكار .

٢ - الغيبة ، وهى محو الشخصية أو تحويلها . وفى الوقت نفسه يكون الجهاز العصبى فى حالة شاذة ، اذ يتميز بتوقف الاحساس والحركة توقفا قد يكون تاما . ومع ذلك ليس الوجد ظاهرة منعزلة ، وانما هى نهاية فترة من البسط تتناوب مع فترة من القبض . وبذلك تخضع العاطفة الدينية لايقاع قد يزيد انتظامه وقد يقل . ويقرب الله منا ، ثم يبتعد ، وتتعاقب على المرء أحوال من المحو والصحو . ويلاحظ ان هذه الظواهر تتفق مع الحالات العصبية من النهيج والانقباض .

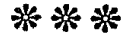
أما الطفوس ، وهى العنصر الثالث فى الأدبان ، فانها توجد كظواهر يحققها الانسان ، وتمتاز بخاصية تسمى الفائقة على الطبيعة ، أى أن تكون ، بطريقة مجهولة ولا يمكن معرفتها ، أسبابا لظواهر أخرى ليست تحب سلطان الانسان مباشرة .

وليست الطفوس عند المتصوفة وسائل بل نتائج ، اذ أساسها يقوم فى حالة نفسية خاصة . وهذه الحالة التى يحس بها المتصوف حين يتصل بالقدرة الالهية ، لا تولد فقط ظواهر نفسية وتحدها مثل تحويل الأهواء والخلق ، بل الظواهر الطبيعية والأفعال العملية .

فالطقوس الدينية بوجه عام تعبر عن فكرة علاقة السببية بين الجسم والنفس ، وبين النفس والجسم ، وهى علاقة تظل كفيتهما محجوبة عنا .

وهذا هو جنس النتائج التى نحصل عليها من ملاحظة الظواهر الدينية من وجهة النظر الموضوعية . ونستطيع حين نقف هذا الموقف محاولة استخلاص التطور التاريخى للعاطفة الدينية (١) .

سنجد مثلا أن نقطة البداية هى امتياز الخوف والخيال ، وعنهما ينشأ تصور الموجودات الالهية ، وبوجه خاص القوة المرهوبة . ثم شيئا فشيئا ينمو الحب والفرح وترجح كفتهما ، وفى الوقت نفسه ينظم الذكاء والعقل تصورات الخيال . عندئذ تتوحد الآلهة وتصبح فى الوقت نفسه محبوبة صالحة . ويمتزج الدين والميتافيزيقا والأخلاق فى كل واحد مؤلف غنى . وهذا هو ذروة التطور الدينى . وأخيرا ، فى المرتبة الثالثة ، ترجح كفة العنصر الفكرى ، ويختل النوازن ، ويتلاشى الدين قليلا قليلا أمام العلم الذى انما نشأ ليرضى العقل .



كلما امتدت الملاحظة الموضوعية للوقائع الدينية وامتد تحليلها طولا وعرضا ، كان من الواضح أنهما بسيران بنا نحو تفسير نفسانى باطنى يتطلع اليه عالم النفس الوضعى . فالمسألة المعروضة عليه هى معرفة هل يجب تفسير الظواهر الدينية كما يرغب صاحب الضمير المؤمن ، أم هل تكفى القوانين العامة للطبيعة البشرية فى تفسيرها .

ولكن أى ظاهره يبحثها مهما تكن ، حين ترد الى مضمونها الموضوعى المعطى ، وحين نبدأ حقا من الواقعة التى يجب أن يبدأ العلم منها ، ومن الطريقة التى تتمثل بها هذه الواقعة فى الضمير الشخصى للمؤمن ، نجد تبعا للمذهب الذى يمكن أن نسميه بالنفسانى ، أن الظاهرة لا تشتمل على شئ لا يمكن تفسيره بقوانين علم النفس العادى .

فالعواطف التى نرتد اليها العاطفة الدينية من خوف ، وشوق ، وأثرة ، ومودة هى عواطف طبيعية فى الانسان . والاتحاد بالله والغلبة اللذان بميزان الوجد الى جانب الايقاع الذى يعدان جزءا منه ، ليس

الا تجسيميا للسّمات التي نتمى اليها الحياة الوجدانية بوجه عام . فمن خصائص العاطفة أن تركز جميع قوى النفس في موضوع واحد . وقانون الحبّ العاطفية نفسه هو التناوب بين الهياج والانقباض . وتلاحظ ظواهر شبيهة بل مماثلة لمظاهر الصوفية خاصة في حالات عصبية معينة ، والتلبّيسات الدينية ، والنسور بتأثير الله ، بتأثير العذراء أو الشيطان ، وهذيان الوسواس ، وفكرة الفاسق النابتة ، وهوس الندم والاستغفار ، كل أولئك مصاحبات طبيعية لحالات هستيرية محدودة وأعراض ناطقة بها .

والظواهر الفكرية أو الوهميه من اعتقادات وأفكار ورؤى والهامات تفسر كذلك بوساطة تغييرات نفسية بسيطة للشخص ، دون أن نفترض بالضرورة وجود حقيقة متعالية أيا كانت هذه الظواهر ثمرتها وصورة منها .

أما التفسيرات المتعالية فأصلها مستمد من جهل الشخص الذي يضطر الى الاعتماد على الخيال مسترشدا بالتقاليد والعادات . وكل من يظفر عن مزاج هذا الشخص وأفكاره المكنسبة وتجاربه الشخصية وأحواله بمعرفة كافية فلن يجد في اعتقاداته والهاماته والرؤى التي يراها أي جديد أو معجز . ذلك أن الأمور التي تبدو للانسان فائقة على الطبيعة إنما تصدر رغما عنه من أغوار ذاكرته . فالله حين يكلم سانت تيريز يقول لها ما يجعلها تقول له رغما عنها . ان رغباتنا ، ومخاوفنا وهمومنا ، ومعارفنا ، وجهالاتنا ، وعاداتنا ، وعواطفنا ، وأهواءنا ، وحاجاتنا ، ومطامعنا ، كل أولئك هي مادة الموجودات التي ننزلها من عل لنستضيء بنورها ونستعين بها . اننا نلقى بأنفسنا خارج أنفسنا لنصبح أقوى وأعظم وأفضل حتى نزيد من قوانا حين نتحد بذلك الغير عن أنفسنا . فالله هو هذا : «الأنا المتقوم في الخارج» moi - objet وعملية خلقه لا شعورية . فالأنا لا تعرف ذاتها عند خلقه . فان حدث أن حالة ساذة من حالات الجهاز العصبي حددت في الشخص درجة معينة من النشوة ، أصبح هذا الحلق غيرا أو موضوعا لا يكون محلا للاعتقاد فقط بل للهلوسة والرؤية والادراك ، كما تصبح بقايا مدركاتنا الحسية في بعض الشروط المعينة .

ولا حاجة بنا كذلك في تفسير فعل العاطفة والاعتقاد والطقوس بعضها في بعضها الآخر الى التماس بعض المتوسطات الفائقة على الطبيعة .

قد نسلم بأن العاطفة ما دامت الظاهرة الوحيدة الأساسية ، فليست الأفكار الا تعبيراً عقلياً عنها . وهى نظرية أشتيع اليوم من تلك التى تقصر دور العقل على تحويل العواطف الى ادراكات ، هذه العواطف التى نشعر بها ولكننا نعجز عن ادراكها بالفكر . والتفكير فى شئ هو تفسيره ، أى رده الى سبب - أو الى نموذج ، أو الى غاية - التصور الخاص به موجود عندنا من قبل . ولكى يوضح العقل عواطفنا فانه يبحث عن مبدأ ملائم يكون مألوفاً لديه . ولما كانت أفعالنا أكثر الأشياء ألفة عندنا ، فالسبب الذى يفرضه العقل أولاً شبيه بما يصدر عنا من أفعال . حتى اذا ازدادت معرفتنا بالأنبياء اغترف العقل بعناية من تلك الخزانة التى تسمى الذاكرة . وقدم الينا أموراً وأسباباً تتناسب ما أمكن مع العواطف المتحركة فينا .

ولو قدرنا أن الأفكار فيما يختص بالأمور الدينية هى الأجر بتحديد العواطف ما كانت بنا حاجة على الاطلاق ، كما ظن بسكال ، الى نعمة الهية تنزل فى القلب حفيضة يفرها العقل . وليست العاطفة الانسانية غريبة عن العقل ، فهى ليست انسانية حتى فى أبسط صورها الا من حيث اشتراكها من قبل مع العقل والأفكار . والجهود التى تبذلها الأفكار ويبدلها العقل فى التأثير على عواطف الانسان وسلوكه هو ما يسمى بالفلسفة . بل نفس لفظة العقل Raison فى مدلولها المسلم به عادة لها قيمة نظرية وعملية على السواء . كيف اذن يزعم زاعم أن كل فلسفة وكل اعتقاد بتأثير الأفكار والعقل ليس الا من وهم المدرسين ؟ اننا نجرب كل يوم أن الفكرة ، أو المذهب ، أو النظام الفلسفى يشكل عواطفنا وانفعالاتنا وأهواءنا . أليس مشهوداً فى التاريخ أن مذهب روسو قد غير طريقة حب كثير من الناس وشعورهم ؟ أليست عواطفنا ننحوا ادبياً الى حد كبير ؟ ولقد بينت التجارب التى أجريت على الايحاء الى أى مدى يمكن أن تنقلب الأفكار الى قوى .

أما اذا اعنبرنا الطفوس الظاهرة الأولى فلا جدوى ، لكى نستق منها العواطف والاعتقادات ، أن نرجع الى خاصة فائقة على الطبيعة ذاتية فى هذه العبادات ؛ اذ يكفى أن نترك الأفعال تؤثر أثرها الطبيعى فى العفول ، مما بينه بسكال بقوة فى قولته المشهورة : تناول من الماء المقدس ، وأقم القداس ، وسيجعلك هذا طبعاً تعتقد كما يهدى نفسك .

وأخيراً فان التطور المنظم الذى يتجلى على مر العصور عن الطاهرة الدينية مأخوذة من جهة مجموع نموها ، دليل وحده على أنه لا شأن ههنا بمظاهر عن تأثيرات فائقة للطبيعة . لأن اكتشاف قانون عام للتطور يسود

تاريخ الطبيعة أدى الى استبعاد المذاهب اللاهوتية الخاصة بالخلق ، وامساك الكون . وتلزم أيضا نتيجة مماثلة فيما يخص الدين ، اذا كان نموه يجرى طبقا لقانون من شأنه أن ترتبط بالضرورة كل مرحلة يسابقتها . وهذا بالضبط ما يستخلص من جدول التطور الدينى الذى نجح علماء النفس فى تخطيطه .

خلاصة القول ان فرض سبب فوقطبعى خفى للظواهر الدينية التى يلوح أن الاعتقادات تتطلبه ، يجب بلا نزاع التمسك به - على الأقل مؤقتا - اذا كان تطبيق المنهج النفسى فى تأويل الظواهر الدينية يترك بغية بغير تفسير . ولكن اذا كان من الواضح أننا لا نستطيع أن نزهو فى مثل هذا الموضوع بمعرفة كل شئ وفهمه ، فالحال فى معرفة الظواهر الدينية شبيه بالحال فى الظواهر الفيزيائية ، التى نعرف منها مقدارا يكفى لاعتبار المنهج العلمى مناسبا لطريقة حدوث الظواهر . ولن يقدم الواقع الينا شيئا ليس فى إمكاننا تفسيره بمساعدة المبادئ الموجودة عندنا . فالمعروض علينا هو « اللامعروف » لا « ما لا يمكن معرفته » ، هو اللامفسر ، لا ما لا يمكن تفسيره . ذلك أننا انما نفسر نفسانيا الظاهرة الدينية من حيث جوهرها بمساعدة القوانين العامة للنفس البشرية . وهذا الجوهر ذاته سينكشف ضرورة فى كل وافعة دينية مهما تكن .

## الفصل الثانى

### التفسير الاجتماعى للظواهر الدينية

وهكذا يظن بعض علماء النفس أنهم قد وجدوا فى علم النفس وحده ، والمعتمد على الفسيولوجيا ، الأصول الضرورية لتفسير كل خصائص الظاهرة الدينية ، دون أن يخلف وراءه بقية بغير تفسير . وينازعهم بوجه عام فى نجاحهم ممثلو علم آخر قريب منه يختص أيضا بالدراسة الوضعية للوقائع البشرية ، ولكنه ينظر الى هذه الوقائع من زاوية أخرى ؛ وهؤلاء هم علماء الاجتماع .

يرى علماء الاجتماع أن علم النفس لا يكاد يتمثل الدين حتى يفقره ، ويفطع أوصاله ، ويفصل منه ما فيه من عنصر خاص جوهرى . ذلك أن علماء النفس يتمسكون بالجانب الشخصى من الظاهرة الدينية، ويجدون فى النصوص المظهر الدنى بالذات . ولكن الدين الباطن فى رأى أعلام علماء الاجتماع (١) ليس الا صدى غامضا غير أمين للدين الاجتماعى المرتسم فى ضمائر الأفراد . فالصوفى رجل هوى أو تأمل ، يلائم بين الدين وبين حياته أو فلسفته الخاصة . ولا يجب أن نبحت الدين فى صورته المشتقة المعدلة الشخصية المتغيرة ، اذ سئنا حقا أن نجعله علما ؛ بل يجب أن ننظر اليه فى حقيقته الملموسة الأولى العامة الموضوعية . لا يجب علينا أن نستأنس بحالة الحالمين والشعواء والفلاسفة والملاحدة ؛ بل علينا أن نرجع الى السلفيين وأصحاب الدين الحى الفعال ، الى هذا الدين الذى كان وسيظل العاسل الأساسى الهام فى مصائر الشعوب والأفراد .

فاذا نحن بحضنا بهذا المعنى الأديان لا العاطفة الدينية ، لاحظنا أن فكرة الواجب ، أو المحرم ، أو المقدس من أفكارها الأساسية . فكل دين عبارة عن قوة أخلاقية تلزم الفرد ، وتخضعه ، وتأمره بأفعال وتنهاه عن

---

L'Année Sociologique, publiée sous la direction de E. Durkheim. (١)

أمور غريبة عن طبيعته . فكيف لعمري يدخل علم النفس فى حساب الظواهر الدينية مع انه لا يملك الا الطبيعة الفردية ؟ ان أصحاب الأديان القائمة الرسمية الذين يعرفون حقا معنى الدين ، لهم الحق فى الاحتجاج على تفسيرات علماء النفس المزعومة . فهذه التفسيرات ليست شئنا آخر الا المغالطة الصادرة عن الجهل بالمسألة . وهؤلاء العلماء يبحسون فى الدين عما ليس بالضبط منه ، ويغفلون منه ما ينبغى تفسيره . وهذا فى الواقع هو السبب فى أن المذهب النفساني بعد أن أكمل بحنه ، ظلت هذه الخصائص المتعلقة بالدين والتي تجعله كأنه مؤسسة فائقة على الطبيعة قائمة لا ترد الى معطيات العلم . والفلاسفة على حق فى التمسك ازاء المذهب النفساني بمبدأ الواجب والمحرم ، ومبدأ الأمر الواجب الكانطى بما فيه من أصل ترنسندنتالى . لأن المذهب الكانطى فى جانبه السلبي يحكم بحق على الخطأ القائم فى الاعتقاد بأن فكرة الواجب يمكن تفسيرها باعتبارها وهما بقوانين الشعور الفردى وحدها .

ان رد الدين الى العلم ، والذي تعجز عنه العلوم الطبيعية ، يتجاوز حدود علم النفس ذاته ؛ وكان علينا أن نياأس اذا لم يكن ثمة فوق علم النفس علم أعلى تتلاشى أمامه نهائيا أسرار الأشياء ، ذلك هو علم الاجتماع .



ولكى يفهم علم النفس موقفا يساعده على ابعاد الأسباب المتعالية الأولية ، وتفسير جميع الظواهر بقوانين الطبيعة فقط ، فقد عكس الأمر كما ينبغى . فبدلا من الملاحظة الشخصية التى لا تقدم الا الظواهر المطلوب تفسيرها ، نجد الملاحظة الموضوعية ، والنزاع بحث الظواهر النفسية من خارج كما يبحث عالم الطبيعة الظواهر الطبيعية .

ولكن اعلان هذا الشرط أسهل كثيرا من تحقيقه ، وبخاصة اذا كان الأمر متعلقا بالظواهر الدينية . فنحن نعرف أن الزاهد يعارض بشدة فى استخدام هذا المنهج الذى يراه بعيدا كل البعد من الصلاح فى أمور الدين . لأن الظاهرة الصوفية تجربة ، وهى تجربة تقصر المعانى والألفاظ عن التعبير عنها ؛ ولن يعرفها أحد الا صاحبها نفسه الذى جربها ؛ ومنه هذه الظاهرة لا يمكن دراستها من خارج ، وجميع العلامات الخارجية التى نزع بواسطتها تكوين فكرة عنها عاجزة عن الكشف عنها .

ومهما تكن قيمة اعتراض الصوفى ، فلا شك أن فكرة الملاحظة الخارجية البحتة فى علم النفس بعيدة عن الوضوح وبخاصة بعد أن

استبدل علماء النفس النشاط النفسى التركيبى كمعطيات أولية للشعور بظواهر الشعور ، أو حالاته الخارجية بعضها عن بعض ، كما كانت تذهب المدرسة الترابطية . ومن هنا أصبح تطبيق الحتمية العلمية على علم النفس - ذلك التطبيق الذى كانت تهدف اليه الترابطية - تحكما مبهما ومشكوكا فيه .

أما علم الاجتماع فانه يتجنب هذه الصعوبات ، لأنه يبحث الظواهر من زاوية تسمح بتطبيق منهج موضوعى دقيق وحتمى . ذلك أن العنصر فى الظواهر الاجتماعية الذى نشاهده ونبلغه موضوعيا ليس مجرد ظاهرة مصاحبة للحقيقة التى نشدها أو علامة عليها ، بل هذا العنصر هو ذاته هذه الحقيقة ، أو مرتبط بها بطريقة يمكن تعيينها تماما . ان ما نسميه « نفس » الفرد حقيقة تختلف مهما تكن عن الظواهر التى تتجلى عنها . أما « نفس » المجتمع فليست الا استعادة أو تسميها ، ودلالاتها لا تتجاوز مجموع الوقائع الاجتماعية ، هذه الوقائع الخارجية والمشاهدة . ولما كان علم الاجتماع يبحث فى حقائق هى ومظاهرها الظاهرة شئ واحد ، كان لهذا العلم صفة موضوعية دقيقة أكبر الظن أن علم النفس لن يبلغها الا بعد زمن طويل .

ومن الواضح فى الوقت نفسه أن المجال الذى ينحرك فيه علم الاجتماع أرحب وأوسع . حقا كل الخصائص التى تبرزها الانسانية فى الحياة الاجتماعية لا بد من وجودها من قبل بالفعل أو بالقوة عند الأفراد . ولكن ما نجده عند الأفراد فى حالة امكان غير محدود ولا مميز ، نراه ينجلي فى المجتمعات ويؤثر ويتطور ويتجلى فى مظاهر عظيمة . فالطبيعة البشرية بما فيها من غنى لا حد له ، وقدرة عجيبة على التطور ، وخصب فى كل ناحية ، لا تشاهد ولا توجد فعلا الا فى الحياة الخارجية الجماعية .

ولما كان الموضوع الذى يبحثه علم الاجتماع محدودا فلا بد أن يكون أقدر من علم النفس على إخضاع الوقائع الانسانية للحتمية العلمية . ولم يكن من العيب أن يتخيل الميثافيزيقيون وجود حقائق قائمة بذاتها من وراء الوقائع تدفعها وتسيرها حتى يردوها الى قوانين . فما الضامن فى تماسك الوقائع وتداخل بعضها فى بعض وتكوينها مذاهب منظمة لو لم يقم فى أساسها مبدأ مشترك ؟ ان مذهب علم الوجود ( الانطولوجيزم ) لم يكن شيئا آخر سوى تأويل وهمى لرد الظواهر بعضها الى بعضها الآخر مما يفترضه العلم . فهذا المذهب يعبر عن المراحل المفروضة فى هذا الرد بسلم من التصورات . فليس لنا أن نستبعد المذهب الانطولوجى بجرة قلم

دون أن نضع مكانه منهجا يحقق بالتجربة ذلك التنظيم الذى كان يقيمه أوليا . فالذى يخلو منه المذهب النفساني هو هذا المبدأ التجريبي من التماسك التنظيمي ، والذي لابد منه لضمان حتمية الظواهر . فالنفس ، أو الأنا - شاعرة أو غير شاعرة - فكرة مبهمة لا يمكن أن نقيم على أساسها الا العلاقة الغامضة بين الجوهر والعرض . أما المجتمع الموجود فهو بالعكس واقعة محدودة ، وليست الحتمية التي تربط بالمجتمع كل الوقائع التي تتألف منه ارتباط الشرط بما هو شرط له أقل علمية من الحتمية التي تربط ظواهر نظام معين فى العالم المادى كالنظام الشمسى مثلا . فعلم الاجتماع باعتباره علم ملاحظة فى سبيله الآن أن يتجاوزها . وهو يشغل بين التاريخ الذى يعتمد عليه ، والانطولوجيا التي يستمد منها سبب وجوده ، مكانا متوسطا شبيها فى ذلك بكل علم تام يملك الى جانب الوقائع ، التي ليست فى ذاتها الا مادة ، مبدأ صالحا لتنظيم هذه الوقائع وتوجيهها .

فلا غرابة أن نتوقع من علم الاجتماع التفسير الكامل أو الحل العلمى للوقائع الدينية ، كما نتوقع منه ذلك فى كل واقعة انسانية .



يترتب على نفس تعريف علم الاجتماع كعلم أنه لا يتخذ الدين موضوعا لبحثه بل الظواهر الدينية ، لا من جهة أنها مجموع مبهم من الظواهر بل تلك الأصناف المختلفة من المظاهر التي تندرج تحتها . وعلم الاجتماع يسير ككل علم من الأجزاء الى الكل ، ومن التحليل الى التركيب . ومع أن نشأته لا تزال حديثة الا أنه أوثق فى دراساته التفصيلية ، وبحونه الخاصة ، ومباحثه التاريخية من نظرياته ونظراته العامة . ولما كان مع ذلك قد حلل الى حد يقرب من الكمال بعض العناصر الأكثر تمييزا للأديان مثل فكرة المقدس ، والتضحية ، والطقوس ، والعقيدة ، والخرافة ، فهو خليف منذ الآن أن يبين الاتجاه الذى يحسن السير فيه اذا شئنا الحصول على نتائج علمية لها قيمتها .

ويظن علم الاجتماع أنه يستطيع أولا باستقصائه الواسع ، ودراساته التاريخية ، ومباحثه المقارنة ، وتحليلاته ، أن يحدد بطريقة مؤكدة الماهية الصحيحة للظواهر الدينية . وهذه الماهية هي التي نجدها فى جميع المظاهر الدينية ، والتي يستخلصها التحليل باعتبار أنها العنصر الأول الذى تستمد منه جميع العناصر الأخرى وجودها وخصائصها .

ونحن نخرج من مباحث أئمة علم الاجتماع بأن هذا العنصر الأول ليس ما يسمى العاطفة الدينية التي تكون ناقصة في الغالب ، وحتى ان وجدت فانها تبدو كأنها مجموعة معقدة جدا وحادة من الظواهر الفرعية . وليس هذا العنصر كذلك هو الاعتقاد مأخوذا من جهة موضوعه . وليس الله ولا كذلك الفائق على الطبيعة باعتبار أنهما حقيقتان جوهريتان ، هما العنصران الأساسيان في الدين ، لأنهما غالبا ما يكونا غائبين حيث توجد الظاهرة الدينية بلا أدنى ريب .

أما الموجود دائما في كل المظاهر الدينية فهي وحدها العقائد والطقوس : العقائد بمعنى الواجب المقدس في الاعتراف باعترافات معينة محدودة ؛ والطقوس بمعنى مجموعة من العبادات ، واجبة كذلك ، ومنصلة بموضوع هذه الاعتقادات .

المهم هنا هو هذه الفكرة الخاصة بالمقدس ، والمرتبطة ببعض الأمور ، والى ترتب عليها نواه وأوامر خاصة . فالتسليم الموسوم بالقداسة قوة تؤثر بالضرورة أترا نافعا أو ضارا تبعا لتوقيره أو تحقيره . وعن هذه الفكرة ننشأ العقائد والحرافات ، أو النظريات والتواريخ المنصلة بطبيعة الأمور المقدسة وخصائصها . ويترتب على هذه الفكرة ذاتها الطقوس ، أو العبادات التي تستهدف اخضاع قوى الشر وتسخير قوى الخير .

هذه العقائد وهذه الطقوس هي علة العواطف والاعتقادات التي ينبعث في النفوس . فصفة الشيء المقدسة وما يلزم عنها من سلطان ، سبب في الاعتقاد الذي يذعن له العقل بطبيعة الحال . ومجموع الانفعالات والميول والأفعال والأفكار التي تثيرها الصلة بالنسبة المقدس تنمى هذه العاطفة الباطنة وتحدها ، هذه العاطفة التي تبدو خاصة ، والى تسمى بالعاطفة الدينية .

الواقع ليس ثمة عاطفة دينية على خصوصها ، كما أنه ليس ثمة إيمان ديني على الخصوص . فالعاطفة والاعتقاد في ذاتهما ، شيء واحد في الحياة الدينية وفي الحياة العادية . كل ما في الأمر أنهما يختلفان في التحديد ، فهما في الحياة الدينية بلبسان صورة خاصة هي الوجوب المترتب على صفة القداسة التي تنسب الى الشيء . وهذه الفكرة ننفذ الى اعتقاد المؤمن وعاطفته من كل جوانبه ، حتى يصبح الاعتقاد واجبا عليه ؛ وموضوع اعتقاده أن يؤدي للشيء المقدس العبادة المفروضة عليه . أما عاطفته فهي مزيج من الخوف أو المحبة ومن فكرة شيء محرم ، ومن التأثيرات الحاصلة

فى النفس من أداء الطقوس الواجبة . هذه العاطفة هى التى تسمى تقوى ، أو احتراماً ، أو وسوسة ، أو عبادة ، أو ربوبية ، أو غيبة ، فما هو دينى فى جميع هذه المظاهر النفسية هو الصورة فقط لا المادة ، لأن العواطف والاعتقادات الدينية هى عواطف واعتقادات مشتركة ، ينالها التعديل من خارج بوساطة فكرة المقدس أو الواجب .

فاذا كان الأمر كذلك اتضح لنا لم لم ينجح علم النفس أن يجد فى القوانين العامة للحياة النفسية تفسير كل عناصر الدين ، دون أن يترك بقية .

خذ مثالا فكرة الوجوب التى تبرز أهميتها الكبرى من التحليلات التى أجراها علم الاجتماع . فعند عالم النفس ترجع هذه الفكرة الى :

١ - تجريد ننظر بوساطته الى ميل النشاط الطبيعى والضرورى فى الانسان نحو بعض الأشياء من جهة صورته فقط ، أى منعزلا ، سواء من جهة الشخص الفاعل أو من جهة الشئ المطلوب .

٢ - وإلى صياغة لهذا التجريد يتم بالعقل عن طريق مفولاته لأجل العمل . ويترتب على ذلك أن الواجب ليس الا وهما .

ولكن كانط كان على حق فى احياء الصفة الخاصة والأصل الفائق من الناحية النفسية للواجب الخلقى . فثمة حقيقة ليس لنا أن نقول انها وهمية لأن علم النفس قاصر عن تفسيرها ، بل يجب ارجاعها الى مرتبة من الأمور الفائقة على الشعور الفردى . فما بينه كانط بتحليل التصورات ، أثبتته علم الاجتماع بعرض الوقائع . اذ ليس الواجب الظاهرة النابتة الأساسية فى كل دين فقط ، بل اذا اعتبرنا الأديان المستقرة فى كل مكان لا تلك التلفيقات الصناعية أو الوهمية مما يطوف بخيال الفلاسفة والحالمين رأينا أنه غريب بل معارض لميول الفرد الطبيعية وكم من حماقات رفعتها الأديان الى مرتبة الواجبات . وأنبل الأديان وأكثرها طلبا للنجاة لا تنسى أن تخضع الفرد لقواعد لن يخضع لها لو ترك الى نفسه ، وأن تفرض عليه أفعالا تعارض قليلا أو كثيرا طبيعته .

لا نزاع أن الظاهرة الدينية تحدث فى نفس الفرد ، ولكنها ما دامت تتجاوز النفس فلا يمكن تفسيرها بملكاتها وحدها .

فهل معنى ذلك أن ليس لنا الا التسليم بنظام تعالى الذى تذهب اليه الأديان ذاتها فيما يختص بأصلها ؟ وهذا النظام أعلى بكل تأكيد من

التفسيرات السيكولوجية البحتة ، ما دام يحترم على الأقل الواقعة التي يريد تفسيرها بدلا من استبعادها أوليا وتحكميا . هذا النظام بمنى مؤقتا وبشكل ما الحقيقة ، عند أولئك الذين لم يتدربوا على مباحث علم الاجتماع . وبعد ؛ فالأجدر أن نعتد فى تفسير فرضى أو خاطئ لقانون قائم بالفعل ، من أن نرفض القانون بحجة الفشل فى تفسيره . فماذا يهم عمليا أن أرى فى الواجب أمر « يهوه » ، ما دمت على الأقل أعتقد فى الواجب وأقوم بأدائه ؟

ولكن عالم الاجتماع وحده ، ووحده فقط ، لا يقف عند حد تفسير الواجب بعلة متعالية ، لأنه يستطيع من هذه العلة المتعالية اعطاء علة طبيعية مكافئة تعد سببا ضروريا وكافيا على السواء للظاهرة .  
هذه العلة المكافئة هى فعل المجتمع فى أعضائه .

فالمجتمع القائم يفرض بالطبع على أعضائه واجبات معينة أو أنواعا من الدفاع ، تعتبر مراعاتها كأنها شرط وجوده واستمراره . ولا نزاع أن هذا المجتمع ليس الا مجموعة من الأفراد ، ولكنهم من جهة اجتماعهم على هذا النحو فانهم يستهدفون غايات يجهلون بها أو يعارضونها حالة كونهم أفرادا . فالارادة الجماعية لا صلة لها بالمجموع الجبرى لارادات الأفراد . فالمجتمع شىء جديد له قوام بذاته ، وتدل هذه العبارة « نفس الجماعة » التى نقولها على سبيل الاستعارة ، على حقيقة ايجابية . والمجتمع القائم ، ككل شىء له وجود حقيقى ، يميل الى الاحتفاظ بكيانه .

ليس هذا كل شىء ، لأن النشاط الجمعى اذا أثير فلن يقف عند حد الشىء الخاص الذى يتجه اليه ، بل سينبسط فى حربة بغير هدف محدود ، حسب القانون العام للنشاط الذى لا يقصد بذاته الضرورى أو حتى النافع فقط ، بل الممكن أيضا . ومن هنا فرض على الأفراد واجبات كثيرة ليس من السهل الوقوف على الغرض منها ، أو حتى ليس لها من غرض آخر سوى متابعة فيض النشاط الاجتماعى بشكل غير محدود .

وتبين الملاحظة أن الدين ليس شيئا آخر الا المجتمع نفسه الذى يفرض على أفراد الاعتقادات والأفعال التى بتطلبها وجوده ونموه . فالدين وظيفة اجتماعية .

ان الصفة الاجتماعية فى أساسها للظاهرة الدينية لاتقل فى تفسيرها لعنصر الواجب الملازم لكل ظاهرة دينية وضوحا عن التعالى الالهى عند اللاهوتيين ، أو الصفة الكلية للعقل عند كانط ، لأن المجتمع هو كذلك

خارج عن الفرد ، وأعلى منه • ولكن المجتمع الى جانب ذلك حقيقة ملاحظة ملموسة ، ومن أجل ذلك يتم تفسير علم الاجتماع لظاهرة الواجب بما هو واقع ، لا بنصور أو بكائن من بنات الخيال •

أما فيما يختص بالعاطفة وبالاعتقاد فهما في نظر علم الاجتماع صدى القسر المنعكس في الشعور الفردي ، والحاصل من المجتمع في أفرادهم • وهذا القسر الذي لا يستطيع الفرد من حيث هو كذلك أن ينفذ الى مبدئه يصبح عنده - وهذا أمر معقول جدا - موضوعا للإيمان أو الرجاء أو الحب ، كما يحدد ما لا حصر له من ألوان انفعالاته الدينية • والظواهر الدينية حتى عند من يدرك أصلها الاجتماعي لا تفقد شيئا من قيمتها لكي تصبح طبيعية خالصة • إذ من الحق عند عالم الاجتماع والرجل العادي على السواء أن الفرد بنفسه لا يمكن أن يفرض إرادته على المجتمع ، ولا أن يتنبأ بغايات هذا المجتمع وطريق سيره • وكلما أدرك الفرد بالملاحظة كيف يحرز الاتجاه الذي تتطور اليه الجماعة الاجتماعية التي ينتمي اليها أصبح عن طواعية ومن تلقاء نفسه آلة لحفظ هذه الجماعة وازدهارها •

## الفصل الثالث

### نقد المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي

لو صحت الأسس التي يقوم عليها المذهبان النفساني والاجتماعي لكان مداهما عظيما ، اذ يعدلان تعديلا حاسما مشكلة العلاقات بين الدين والعلم . فبدلا من مواجهة الدين بالعلم ، والبحث عن اتفاقهما أو اختلافهما ، يدرج هذان النظامان الدين نفسه في مادة العلوم ، فيضعان علم الأديان بدلا من الدين . والدين موجود ، وهو من الوقائع المقررة ، فلماذا نبحت هذه الواقعة بشكل يخناف عن غيرها ؟ وبأى حق نذكرها ولماذا نخشاها ؟ ان الموقف العلمي الصحيح لا يقوم في أن نفترض « أوليا » أن واقعة ما غريبة ، وربما كانت فائقة على الطبيعة ، ثم نبحت في وسائل التخلص منها ، وانما يقوم في تحليلها كما نفعل بغيرها ، وأن ننظمها في سلك النظام العام للوقائع الطبيعية .

وعلينا أن نلاحظ أن هذا العمل اذا نجح في الميدان الديني ، فانه ينتهي قريبا أو بعيدا الى استبعاد الواقعة نفسها على حين أن النقد الدجماطيقى للأدبان يحاول عبنا منذ أجيال بلوغ هذه النتيجة . الحق أن الواقعة الدينية تنطوى على أفكار عن أشياء وقوى وعواطف وأحوال لا يمكن ردها الى الظواهر المألوفة ولا يمكن تفسيرها حسب اجراءات العلم . فما دام الناس يجهلون التفسير العلمي للعناصر الدينية ، أو يرفضون هذا التفسير فهم متدينون ؛ ولم يستطع الدين أن يوجد الا لأن العلم بالأسباب الطبيعية للظاهرة الدينية لم يكن موجودا . فهذا العلم على خلاف العلوم الأخرى التي تترك ما تفسره قائما ، له هذه الخاصة الهامة ، وهي أنه يلغى موضوعه وهو شاعر بذلك ، بأن يحل نفسه محل الوقائع بعد تحليلها . فعلم الأدبان لقيامه في العقول وفي النفوس لن يتجاوز في بحثه أكثر من الماضي .

ومع ذلك هل من السأب أن علم النفس وعلم الاجتماع يقدمان الى علم الأديان كل المعطيات اللازمة له حتى يكون علما بمعنى الكلمة ؟

\* \* \*

ومن المهم التمييز بين الصورة العلمية وبين العلم . فالمدرسية كانت حاصلة من العلم على صورته دون مضمونه . بل أن العلوم الانسانية لو أنها ردت الى احصاءات وحسابات لكان لها مظهر العلم الرياضى دون قيمته الحقيقية . فلكى يوجد أى علم وجودا صحيحا ، فيجب أن ينطبق صورته العلمية على مضمون يستعد بعد استغراقه فى الواقع أن يملأى دون تغيير هذه الصورة . فهل هذه هى حال المذاهب التى بحثنا أمرها ؟

لقد صاغ ديكارت نظرية العلم الحقيقى فى عبارات لا تزال بوجه عام مناسبة للعلم فى الوقت الحاضر . فالعلم رد المجهول الى المعلوم ، وغير المفسر الى المفسر ، والغامض الى الواضح .

أول خطوة للعلم أن يحدد بشكل ما الواضح أو المفهوم . ونحن نحصل على نموذج الوضوح بالتمييز بين عصرين فى مدركاتنا وكأن هذين العنصرين قطبان : هما الشخص والموضوع . فمن جهة الشخص لا نجد شيئا الا النشاط الفكرى وهو الذى يقيم صرح العلم ، ولكنه يفرض أن نموذج الفهم العلمى حقيقة مقررة فلا يقدمه . أما من جهة الموضوع المتجرد من كل عنصر شخصى ، فاننا نجد المعرفة الابتدائية التى يجب أن تتمثلها كل معرفة أخرى أو ترتبط بها ، اذا شئنا أن تصبح علمية دقيقة . وهذه المعرفة هى الامتداد والقياس وكل ما يتصل بهما من أحوال الوجود ، أى الأمور الرياضية بوجه عام ، التى فيها نجد أول معلوم يختص العلم بحالة سائر المعلومات اليه ، أو ربطها به ان أمكن .

ان مهمة العلم تتقرر مرة ثانية بهذه الطريقة وهى : تحديد الوقائع والقوانين . ولكى نفهم هذه الصيغة علينا أن نصل بينها وبين سابقتها ، فالعلم لا يبحث عن وقائع أو قوانين أيا كانت ، بل عن وقائع وقوانين علمية ، أى مضبوطة قابلة للقياس موضوعية معفولة حقا ، أو بعبارة أخرى رياضية أو فى الامكان ردها مباشرة أو غير مباشرة وشيئا فشيئا الى الوقائع الرياضية .

فهل علم النفس وعلم الاجتماع الدينين على استعداد لاستعراض مثل هذه الوقائع ومثل هذه القوانين ؟

منهج علم النفس الذى نحن بصددده الآن هو ذلك المنهج الذى حدده دافيد هيوم فى رده المشهور لمبدأ السببية الى عادة صادرة عن المخيلة . ويقوم هذا المنهج على اعتبار السوء غير مفهوم مادامنا نبجته فى ذاته ، بصرف النظر عن الشخص الذى يتملحه . ولا يصبح هذا السوء مفهوما الا حين يرجع الى وهم الشخص الذى بسقط دون وعى خارج نفسه ما يدور فى نفسه . وليس من المهم أن يكون الشيء مدركا بوضوح ، لان هذا الوضوح فضلا عن أنه ليس الا مظهرا ، فانه نمرة نحول صناعى يحدده العقل فى تغييرانه الباطنة حتى ينسنى له بحثها من خارج ، وهو شرط المعرفة الواضحة . صفوة القول : غير هيوم معنى لفظة «بفسر» ، فلم يصبح الأمر رد الغامض الى الواضح ، وتمتل المجهول بالمعلوم ، بل البحت عن أصل الظاهر والمستق وأساسهما الحقيقى ، أى المعطى مباشرة . ولم يعد التفسير ردا للشخصى الى الموضوعى ، بل ردا للموضوعى الى الشخصى .

مهما يكن من شىء ، فالمذهب النفسانى حين يرغب أن يكون مفسرا . أى اذا لم يقف عند حد حصر الاعراض المادية والاخلاقية التى تجتمع فى الظاهرة الدينية ، فانه يستخدم منهج هيوم فرد الاعتقادات الى حالات الشعور ، ويمحو الاشياء ، فلا توجد الا تغييرات حاصلة فى الشخص . فهو اذن يولى ظهري العلم بمعنى الكلمة .

فاذا كان علم النفس هذا يصطنع اسم العلم ، فمن المهم أن نلاحظ أن هذا الاصطلاح ههنا لا ينطوى الا على مشابهة غامضة جدا بالعلوم الفيزيقية والطبيعية . ذلك أن مهمة علم النفس منذ أن تهاوى المذهب التجريبى ، أصبحت تفسير الطواهر النفسية بخواص الشعور (١) من جهة حقيقته الحقة . ولكن ما الشعور ؟ أكون كله فى الحاضر ، أم أنه يحمل الماضى على أكتافه فيمد بصره فى الوقت نفسه نحو المستقبل ؟ ألم يعد لنا حق فى التمسك بالقول بأن وظيفته هى قبل كل شىء البحت عن أهداف للفرد تتجاوزه ، وأن نتساءل عن الفرد بحالته التى هو عليها ما عساه أن يكون ، وما يجب أن يصير اليه ، وأن نقنعه بأن لوجوده ونعاه قيمة ، ومن الممكن أن يكون لهما قيمة حين يلعبان دورا ويحملان رساله وبحققان مشاركة فى تقديم الانسانية والكون ؟ ولكن أليس هذا كله انطباعات

---

(١) من الواضح أن المؤلف يقف عند اعصار علم النفس علما للشعور ، وقد عدل علم النفس عن ذلك ، وعدم خطوات سريته نحو أن يكون علما . معنى الكلمة ، وذلك خلال الأرمين سنة الأخيرة ( المرحم ) .

دينيه . وبذلك حين نأخذ من الشعور مبدأ يتجاوز بأن يضع الدين نفسه في قلب المذهب ؟

ان علم الاجتماع يبدأ بطريقة لا شك أنها أكثر موضوعية . فهل من المؤكد مع ذلك أن علم الاجتماع نفسه يعنى بالزام الوفائع والموازن العلمية التراما دفيقا ؟ ان الطبيب الذى اهتدى الى التعبير عن سلم احساساته بالحرارة بتغيرات ارتفاع عامود السائل لم تعد له حاجة بعد الآن الى تقديره الشخصى للحرارة . أما عالم الاجتماع فلا يستطيع استخدام وتائقه الموضوعية الا حين يعتبرها مجرد علامات على الحقائق الشخصية التى يمدده شعوره بفكرتها . الحق الفاصل الذى يضعه عالم الاجتماع بين علم الاجتماع وعلم النفس فاصل وهمى ، اذ زراء جميع صمغه وفى كل تفسيراته يختفى عامل نفسانى أولى لا غنى عنه . وبعد ؛ فالناس هم الذين يؤلفون الجماعات البشرية ، وليست للنفس التى تسمى جماعية حقيقة الا فى الافراد . فهل معنى ذلك أن هؤلاء الافراد قد نسجوا من قطعتين منفصلتين : النفس الفردية من جهة ، وجزء من النفس الاجتماعية من جهة أخرى ؟

ليس المجتمع شيئا بل شخصا ، لأن ما يعمده المجتمع واقعا وحيا وسببا جديرا بتفسير الظواهر ما أمكن لذلك سبيلا ، فهو فى آخر الامر الحاجات والاعتقادات والعواطف والآمال والأوهام المنبعنة من شعور الناس . وليس المجتمع شخصا فحسب ، بل الشعور الجماعى شخص مثالى ، على خلاف الشعور الفردى الذى هو من بعض الوجوه شخص واقع . والمجتمع الى ذلك أبعد من الشخص الفردى فى تحقيق فكرة الواقع العلمى .

وفضلا عن ذلك لم كان رد الواقعة الدينية الى شروط وجود وكمال الجماعات الانسانية مما يترتب عليه تطبيع الاديان(١)  
Naturaliser les religions

واذا نحن سلمنا بأن أوامر الأديان وطقوسها هى التى صنعت المجتمعات الانسانية بمعنى الكلمة ، وسلمنا كما كان يقول «بروتاجوراس» أن تعليم العفة والعدالة هو الذى ولد السياسة وعقد أواصر المحبة بين الناس ، فلن يوضح ذلك الاصل الطبيعى البحت ، أى الميكانيكى والحتمى للظواهر الدينية . واذا كان المجتمع نفسه بعد تكوينه بشكل أو بآخر

---

(١) تطبيع مثل عقل ، وصنع ، أى أن تجعلها طبيعة (المترجم) .

هو الذى بخلق على مؤسسائه بالعطرة أو بالارادة صفة دينية ، حى تصبح تلك المؤسسات أعظم سلطانا وأكثر قوة ، فلا شك أن المجتمع ينسب منا لا أعلى يصعب على شعور الافراد تحقيقه . وعندئذ أفلا يكون هذا التصور نفسه ، نعى طلب هذا المدل الأعلى ، نتيجة لالهام الدين ؟

ذلك أن المجتمع الانسانى كالشعور ميدان من العسير بلوغ أعماقه، وليس عندنا ما يثبت أن الدين لا يلعب فبه دورا يكون فيه مبدأ لا مجرد اداة .

### \*\*\*

قد يعترض معترض فيقول : وماذا يهمنا ما دام علم النفس وعلم الاجتماع قد أصبحا يبينان أن الظواهر الدينية ليس فيها خصوصية ، لأنها ترند من كل واجه الى الظواهر الأساسية للحياة النفسية والاجتماعية؟ فلنسلم بأن بعض مانسميه بالدين مفروض من قبل بالشعور وبالمجتمع ، ولكن هذا العنصر ليس فيه شىء زائد على العلم ما دام موجودا كذلك فى جميع الظواهر الانسانية . واذا كان هذا العنصر باطنا وكلها فقيم بحلف عن الطبيعة الخالصة ؟

هذه هى الحجج التى يظن المذهب النفسانى والاجتماعى أنها تجرد الظاهرة الدينية من كل صفة خاصة . فما قيمة هذه الحجج ؟

يجتهد المذهب النفسانى أول كل شىء فى بيان أن الظاهرة الدينية ليست بالمعنى الحرفى الا ظاهرة أو حالة من حالات الشعور . أما الامور المتعالية التى تدعو الاديان اليها فهى وهمية ، لأنها ليست الا الأنا ذاته ، وقد أسقط خارج نفسه بعض تحديداته حتى يتأملها ؛ فكما يفعل الشعور فى ادراك العالم الخارجى ، كذلك نريد الأنا بحكم تكوينها الخاص بها . ومهما يكن الشىء الموجود أمام الأنا ، فهى لا تحفل الا بنفسها ، فاذا اعتبرت اسقاط بعض أحوالها الشخصية حقائق مستقلة فذلك لأن نقل التعديل الباطن الى شىء خارجى ينم فى داخل الأنا بغير شعور .

فهذه النظرية حتى إذا سلمنا بصحتها هل تحقق الغرض منها ؟ لا شك أنها تنزل الى منزلة العدم آلهة الأوليمب المادية القائمة فى مكان ما من الأرض التى نعيش فيها ، أو الها سماويا يعين فى مناطق مجهولة من وراء قبة السماء . ولكن ليس على الشعور الدينى الا أن يعتاد على هذه الآلهة المادية .

ماذا قصدنا بالنسamy وجودا خارج الانسان بالمعنى المكاني للنسamy،  
فالشعور الدينى الحديث هو أول من يعلن أن الاله المنعالي بهذا المعنى  
نصور مصطنع وخیالى بحث . الحق لقد انخدأ ألفاظ التعالى والتجلى  
والموصوعية على سبيل الاستعارة لوصف الله . ولقد قام نعدم الدين على  
نقل ما هو الهى من خارج الانبياء الى داخلها ، من السماء الى نفس  
الانسان . فقد جاء فى الانجيل « لان ملكوت الله فى داخلکم » ويقول  
سنيكا : « لا خير أن ترفع يديك الى السماء ، فالله قريب منك ، انه  
معك ، بل هو فى نفسك » . بعبارة أخرى لا يصور الله كشيء خارج عن  
الظاهرة الدينية وكأنما تحدثها ، أو نسجيب اليها من خارج كل  
الادراكات التى تجعل منه موجودا جسمانيا شبيها بالموجودات الجسمانية  
الأخرى . بل كشيء داخل فى هذه الظاهره ، وكأنما تتميز من الكائنات  
البشرية بشكل فريد ليس كمله شيء فى الطبيعة ، وعلى كل حال لا علاقة  
له بالتمييز المكاني الذى يصوره الخيال باسم التعالى . وهذا هو المقصود  
بالروحانية التى تتخذ منها الاديان الراقية خاصة الالهى .

بقى أن نعرف ما الظاهرة الدينية فى ذاتها . ونبعا للمذهب  
النفسانى ليس فيها شيء يميزها بالفعل عن غيرها من الظواهر العادية ،  
وفى فوائن علم النفس العامة ما يكفى لنفسيرها ، ويمكن أن تتير التجارب  
النفسية الفسيولوجية الظواهر الدينية وبخاصة عند بعض الاشخاص  
العصبيين ، كما تتير المظاهر النفسية الاخرى .

والمباحث التى أجريت فى هذا الصدد كبيرة وهامة ، ومع ذلك  
فلا يلوح أنها تلفى صوءا على المسألة التى تعيننا ههنا . ذلك أن تحدد  
الوقائع والقوانين الخاصة بالظواهر الدينية من الصعب أن تكون دقيقة  
مضبوطة ، فضلا عن أن المنهج المتبع بشأنها ، هل من طبيعته حقا النفاذ  
الى جوهر الظاهرة الدينية وخصائصها ؟

فهذا المنهج موضوعى ، أو يريد أن يكون كذلك ، وهو تتطلع أن  
يكون ما استطاع الى ذلك سبيلا موضوعيا حتى يصل الى نتائج علمية  
حقا . أليس معنى ذلك أنه لن يبحث الوقائع الا من جهة عناصرها التى  
ترتد الى وفائع عامة . فالموضوعى يدل على أنه مدرك ، ولكى يدرك  
العقل البشرى شيئا فلا بد أن يضعه فى اطار مألوف لديه . وهذا هو  
السر فى أن علم النفس الموضوعى لا يبحث الا فى المواد والمظاهر أو  
الظروف الفسيولوجية ، وعلى الجملة فى كل ما هو خارج عن الظاهرة

الدينية • وهذه العناصر هي التي يشترك فيها مع الطواهر الأخرى •  
ولكنه بسبب ذلك سيقضى على نفسه باغفال ما يمكن أن تشتمل عليه  
الظاهرة الدينية من ميزة خاصة •

ومما لا شك فيه أن المؤمن لن يتعرف إلى ما يحس به عن طريق ذلك  
الوصف للظاهرة الدينية ، مع العلم أن احساسه هو ما يكون عنده الدس ،  
وسيرد على العالم الذي يزهو بأدراك عناصر الحياة الدينية بوساطة  
الملاحظات الموضوعية ، بما ردت به «روح الأرض» على فوست في تميلية  
جيته :

« انك تشبيه الروح التي تفهمها لا روحى » •

الحق أن الدين هو ذلك المضمون الذي يحتويه السعور ، المضمون  
الباطنى الشخصى أساسا والذي يستبعده علم النفس العلمى ولا يبحث  
الا فى الطواهر الموضوعية المصاحبة • وخاصة الميزة هي الهيمنة على كل  
هذه الطواهر إلى غير نهاية •

أو كما بقول جرته على لسان فوست

حين يمتلىء بالغيب قلبك

ويفيض بالسعادة

وتلفظ بعبارات كالسعادة

أو القلب أو المحبة أو الله

فابتغ منها ما تشاء

فالعاطفة هي اللباب

ما الاسم غير صوت ودخان

وضباب يحجب عظمة السماء

ألا يكون هذا كله وهما ، وألا يمكن ترجمة هذا العنصر الشخصى  
بظاهرة موضوعية كما يعبر عن الاحساس بالحرارة بارتفاع عامود الزئبق؟

ومما تجدر ملاحظته أنه فيما يحتص بالشروط النفسفسيولوجية  
للظاهرة الدينية أن كثيرا من علماء الاجتماع متفقون مع المؤمن الدينى على  
انكار امكان هذه الشروط الكشف عن المضمون المضبوط للشعور الدينى،  
لأن التفسيرات التي تقدمها لا تشمل كل شيء وتترك وراءها بقية • وليس  
معنى ذلك أننا نستطيع تعيين ظاهرة مستقلة منعزلة كأنها مادة منبعية

فى فاع جفنة ، بل معنى ذلك أن للشعور الدينى صبغه أو سمة ، أو صورة خاصة يهملها المذهب النفسانى ، أو أنه لا يكاد يبحر فيها حتى ينظر إليها على أنها وهم وبغفلها . هذه الصبغة للشعور الدينى تنطوى على فكرة المقدس ، والواجب ، وما يريد من الفرد الموجود الأعظم ، والذى يعتمد الفرد عليه . فهنا بحق نجد العنصر الدينى الذى كأنه يطبع الظواهر المصاحبة بخاصة لا نكتسبها بذاتها . وإذا كان المجلى والكاتب يكتسبان عند المتدينين الصورة الدينية ، فليس ذلك لأن هناك نجلىا أو كآبه دينيين ، بل لأن هناك أفكارا دينية نسود فى العالم عرفها النسخ واطبعت فى مخيلته .

الواقع أن الدين عند عدد كبير من الناس ليس الا محاكاة ، فهو ليس باطنا فى عواطفهم واعتقاداتهم . هؤلاء الأشخاص يعكسون البيئة التى يعيشون فيها والتأثيرات التى يخضعون لها . ولو أن هؤلاء الأشخاص وضعوا فى ظروف أخرى فقد تظهر عندهم انفعالات وعواطف سببية من الوجهة النفسية بالطريقة ذاتها فى الاعتقاد والحب والارادة ، دون أن يكون لهذه الظواهر صفة دينية . ويمكن القول ان الدين فى قلب الذين يؤمنون حقا هو قيمة عربية لا نهائية تنتسب الى أفكار وعواطف وأفعال معينة ، لا بوساطة المخيلة بل بالشعور ، وستهدف غايات سمو على الانسانية . هذه الصورة من الشعور تتخطى كل الرموز الموضوعية النفسفسيولوجية . والنسخ الذى يقتصر أفقه الباطنى على هذه الرموز لن يتمكن من بحث الفكرة الدينية الا على أنها وهم أو عدم .

ومع ذلك لعل هناك من وجهة النظر النفسية ذاتها طريقة بخل بها على الفكرة الدينية قيمة حقيقية ، وذلك بأن ننظر الى الشعور كأنه اتصال الفرد بالحياة الكلية والموجود الكلى ، اتصال واع من أحد طرفيه ، ومبهم وشبه واع من الطرف الآخر . وبذلك تصبح العاطفة الدينية هى الغريزة ، وكأنها الادراك الخفى لاعتماد الجزء على الكل .

ومن الواضح أن مثل هذا المذهب لا يتجاوز فقط حدود كل علم نفس موضوعى ، بل يعيد علم النفس الذاتى ويمجده ويعهد اليه بالبحث فى أغوار الموجود الأزلى عن طريق الجزء الموضوعى من النفس .

وعلم النفس الموضوعى لا يمكن أن يرى فى الالتزام الدينى وموكلب الافكار المصاحبة له شيئا آخر الا أوهاما . ولكن الحجج التى تسوقها ليست مقنعة ، لأن كل ما تفرره هو أن الاعتقاد فى الالتزام والواجب

والمقدس عند الفرد هو ايمان ، أى تسليم ممكن وغير مغرض . ومع ذلك فالايمان كى يصدق به العقل يود أن يكون قائما على بواعث معقولة . فأين يمكن أن نجد بواعث الايمان بالواجب ؟ يعتمد عالم الاجتماع أنه خليف بتقدمها .



والنشاط الاجتماعى الذى هو حقيقة واقعة له شروط فى وجوده ووظيفته . فهناك كما يلاحظ عالم الاجتماع ضرورات سياجها خارج الفرد وتفرض نفسها عليه . وعاطفة الالتزام ليست شيئا آخر سوى الشعور الذى يحس به الفرد ازاء هذه الضرورات العليا . وتبعاً لهذا التصور الفرد محكوم ، ومجبور ، وملزم بالدين وكأنه محكوم بقوة خارجية تماماً عنه . فالانسان الاجتماعى والدينى بالنسبة للانسان الطبيعى ، كأنه انسان فائق على الطبيعة ، عليه أن يكبت طبيعته الاولى .

ومع ذلك ، أمن الصواب أن ننزل العنصر الشخصى والفردى للدين الى المحل الثانى وأن نعدّه آخر الامر كمية مهمة ؟ لا شك أن التصوف ، وهو الحياة الباطنة للمؤمن ، لا يقدم للملاحظة الخارجية التى ينتسدها عالم الاجتماع مادة مناسبة كتلك التى تقدمها المؤسسات السياسية أو الكهنونية . فهل يترب على ذلك أن تلك الحياة لا أهمية لها ؟ لعلنا اذا نظرنا الى المظاهر الدينية الأولية جدا نجد فيها ذلك العنصر الباطنى ضعيفا جدا وقليل الاهمية . ولكن هل يكفى لمعرفة ماهية الدين أن نتفصى بدابته التاريخية ، وأن نربط بها الظواهر المتأخرة بما فيها من خبر أو شر بحكم اتصال الوقائع . فكيف ننتقل فى هذه الامور من الاتصال التاريخى الى التطابق المنطقى ؟ ان هذا العنصر من الدين الذى كان فى أول أمره غير ملحوظ أصبح فيما بعد هاما جوهريا . ان الشعور الذى يحاول أن يتبين نفسه ينتهى الى التعرف على نفسه فى أفكار وعواطف لم يكن يلقى اليها فى أول الامر بالا . فلا بأس أن بنفصل المسبب عن السبب المادى ، وأن بنمو لذاته .

ومن الحقائق المسندة من النجارب أن الدين مهما تكن صورته البدائية قد أصبح عند الشعوب المتحضرة أكثر فأكثر شخصيا وباطنا . ومن قديم الزمان نقل الاغريق بما لهم من احساس عميق بقيمة الانسان وفدرة المعارك الاخلاقية والدينية الى شعور الانسان ، بعد أن كانت تلك

المعارك فيما يروى عن الاساطير القديمة تجرى خارج الانسان وتقرر بغيره مصيره .

وقد أبرز أنبياء اسرائيل وتعاليم السيد المسيح سمو الميل الباطنى الذى تنجيه قلوب المؤمنين أكثر فأكثر الى الاعتقاد بأن الدين بنعدم مع اختفاء هذه الميول الباطنة . والمهمة الصعبة فى الوقت الحاضر عند أصحاب السلطة الدينية هى الاحتفاظ بالاعتقاد فى منفعة الأجزاء الخارجية من الدين عند أولئك الذين يعتقدون أن الدين هو قبل كل شىء مسألة شعور .

والدين كما يقدم اليها بوجه عام اليوم ، أبعد من أن ينضمن محو الفرد ، بل هو يسمو به على الأقل حين ننظر الى هذه الصورة العليا من الفردية التى تسمى بالشخصية . والفرد باتحاده مع موضوع عبادته ومنبع كل موجود يعتقد أنه يجد نفسه حقا . وفى التثليث المسيحى نجد أن الأقانيم الثلاثة أشخاصا حقيقية متميزة وباتحادها باطنيا لا نكون الا لها واحدا . هذه الصلة الخاصة التى كأنها تفوق الطبيعة هى التى عبرت عنها الحكمة القديمة اليونانية : « كيف تكون جميع الاشياء كلا واحدا وفى الوقت نفسه يكون كل شىء منفصلا » . فالدين يقوم على الاعتقاد فى وجود موجود واحد هو الله يحقق هذه المعجزة عند الكائنات التى تعيش فيه .

ولكن قد يقال : ليس ما يمنع أن هذا النمو ذاته نحو فردية عليا تتجه من تلقاء نفسها نحو الخير العام ، وتمتد جذوره فى آخر الامر فى الضرورات الاجتماعية وألوان النشاط الاجتماعى . وأن الشخصية اذا أخذناها بوساطة الشعور لا على أنها وسيلة بل غاية ، كانت منالا لحالة من حالات كثيرة أخرى على هذا التحول من الوسائل الى الغابات ، والذى يتم طبيعيا بالشعور الانسانى .

ان قيمة الدين وأثره اللذين ينسبهما علم الاجتماع الى الرابطة الاجتماعية شىء مؤكد . ومن الملاحظ أن هذا يلتقى مع الافكار المسيحية ذاتها . فنحن نقرأ فى استهلال رسالة القديس يوحنا «الله لم يره أحد قط ولكن ان أحببنا بعضنا بعضا بثبت الله فدنا وتكون محبته كاملة فدنا»

وبذلك ترجع المسألة كلها الى معرفة أى المجتمعات نتحدث عنها حين نفسر بالأثر الاجتماعى خلق الافكار والعواطف الدينية فى الانسان .

أنتحدث عن مجتمع أيا كان من جهة حقيقته الواقعة والمساهمة ؟  
وهل يكفي أن يوجد المجتمع حتى تترجم شروط وجوده وبقائه ونموه في  
شعور أفراد بواجبات أخلاقية ودينية ؟ •

قد يمكن أن ننصور أن الناس بجهلهم وكسلهم ينزكون أنفسهم  
لضرووات تفرض عليهم كأنها واجبة وطعا ، مع أنها في الواقع لبست الا  
مراضية ممكنة • ولكن من الواضح أنه يوم أن بتعلم الناس من علماء  
الاجتماع فسيتبين لهم الى أى حد كانوا في غفلة ، وبقفون عن ذلك الاحترام  
الباطل للمؤسسات الاجتماعية ، مما كان ينفذ في قلوبهم الى الاعماق •  
وقد يمكن أن يستمروا في تقديرها على أنها ثابتة وناقعة الى حد ما ،  
ولكنهم لن ينظروا اليها نظرة قداسة •

بل كثيرا ما تبعت الفكرة العائلة بأن المؤسسات السياسية مستمدة  
فقط من شروط وجود مجتمع معين في الناس الرغبة الى تعديلها أكثر مما  
تبعت فيهم الرغبة في الاحتفاظ بها • لأن هذه الشروط ذاتها ليست  
ثابتة • ومن طبع الانسان أنه اذا اعتقد في امكان التغير فيكاد أن يرغب  
فيه • ومن العجيب أن الروح الدينية هي التي تدفع المرء الى السامى في  
حكمه على المؤسسات ، والى اعتبارها عرضية أو انسانية ، والى النورة  
عليها • ذلك أن أصحاب الشعور الدينى يضعون أنفسهم في مواجهة  
المجتمع وكأنهم وحدهم هم الذين يمثلون الحق والحقيقة ، لأن الله موجود  
من ورائهم على حين لا يوجد من وراء المجتمع الا الانسان والطبيعة  
والظروف • والشعور الدينى أبعد من أن يسلم بالتطابق مع الشعور  
الاجتماعى ، بل انه يميل بالمرء الى أن يقابل بين ما لله وما لقيصر ، بين  
كرامة الشخص والخضوع للتيار العام •

كيف يمكن للمجتمع الواقعى أن يزعم أن فيه الكفاية لشعور المؤمن؟  
هل يقدم العدل والمحبة والخير والعلم والسعادة المتحققة بالفعل ، كما  
يقدمها الايمان متحققة في الله ؟

من الواضح أننا لا نتحدث عن المجتمع الواقعى والمعطى حين نفسر  
بأنر المجتمع فقط النواحي الدينية في النفس الانسانية ، بل عن المجتمع  
المثالى ، عن المجتمع من جهة أنه بشد هذا العدل وهذه السعادة وهذه  
الحقبة وهذا الائتلاف الراقى مما يعبر عنه الدين • فالمجتمعات الواقعة  
من حيث انها تشارك بشكل ما في ذلك المجتمع الخفى ، وتجنح الى الملاءمة

واياه ، فهي تنبع على الاحترام ونسوغ تلك الواجبات التي نعرضها على الأفراد .

لاشك أن للمجتمع المالى علاقه ونيعة بمطامع الانسان الدينية . والشعور الدنى يعتبر نفسه كاداه من مهمتها العمل على تحقيق ذلك المجتمع المالى . ولكن هذا المجتمع ليس شيئا محدودا معيناً يمكن نميله بواقعة طبيعية . ففسير الدين بمطالب ذلك المجتمع ببعدها عن حل الدين الى ظواهر سياسية أو جمعية تلاحظ نجرينيا .

المجتمع المالى ينصوره أو يحلم به أفراد هم صفوة أصحاب الشعور الاخلافي والدينى فى الامة . وهو يتجه الى منح الفرد الذى يضحي بالطبيعة أقصى ما يتطلع اليه من نمو وقيمة ، وفى الوقت نفسه أن يكون باتحاد الافراد كلا أوحد وأكثر انسلافا وأجمل من تلك التجمعات التى تخلقها مجرد القوى الميكانيكية أو الغريزة أو التفاليد . يتجه المجتمع المالى أن يرفع بقدر الطاقة الانسانية الى أعلى درجة عبادة الامور الفكرية التى قد لا تصلح لثنىء ، كالعدل والحق والجمال . ومن هذه الامور الفكرية التى لا مكان لها فى الطبيعة الخالصة ، أو فد تعاكسها ، بنسج المجتمع المثالى النفع الأسمى . صفوة القول : انه يفترض وجود الدين ويستلهمه ، لا أنه يصنعه كما تصنع آلة هدفها طى الفرد فى غايات تنفر منها نفسه .

ويوجد فى أصل كل تقدم اجتماعى فكرة تنبعث من أعماق النفس الانسانية بحتضنها كأنها حق وخير وقابلة للتحقيق مع أنها تمثل شيئا جديدا لعله خرافة ، لا شيئا جربه الانسان بالفعل واعترف بقيمته . هذه الفكرة بتخذها الانسان غرضا ، لأنه يرى فيها أو يعتقد أنه يرى فيها تعبيرا عن المثل الأعلى .

فى أصل كل تقدم اجتماعى يوجد الايمان والأمل والحب .

والشعور الانسانى والمجتمع البشرى يقدمان للعلم أكثر المبادئ خصبا لتفسير الاديان ، اذ يتجلى فى هذين المجالين من الشعور والمجتمع المبدأ الدنى مباشرة .

# الجزء الثاني النزعة الروحية



# الباب الأول

## رَبِّسْلُ والتَّنَائِيَةُ المتَّطَرِّفَةُ

### التسليم بضرورة تعامل الدين مع العلم

الفصل الأول : مذهب ربِّسْل - ربِّسْل : العاطفة الدينية والتاريخ الديني - ولهم  
هرمان : التمييز بين أساس الدين ومضمونه - أوجست ساباتيه :  
التمييز بين الإيمان والاعتقاد .

الفصل الثاني : قيمة الرينسليه - نمو العنصر الديني المتخصص - خطر النزعة  
المعارضة للمذهب الفكري : مذهب شخصي بغير مضمون - بحث وهمي  
في عالم باطن لا صلة له بالعالم الخارجي .



في مقابل المذاهب التي سودها فكرة العلم ولا يقبل الدين إلا بحسب  
سطرى حب جناح العلم ويدور في فلكه ، يقدم لنا تاريخ الفلسفة في  
عصرنا مذاهب أخرى سود فيها بالعكس فكرة الدين ، وننحصر عندها  
المشكلة في الاحتفاظ بما أمكن بالدين في تكامله بازاء نمو العلم الذي سيمحو  
من الآن نجاهله . والدين نبعا لهذه المذاهب يقوم بنفسه معتمدا على  
مبادئه الخاصة به . ولكن العلم الحديث يطمع في قرض سلطانه لا على  
الاشياء فقط ، بل على العقول والنفوس كذلك ، ومن ثم لم يعد بكفى  
أن يقيم الدين حاجزا بينه وبين منافسه يعزل بعضهما عن بعض . فالقرن  
الذي نعيش فيه هو قرن الفحص الكلي والمواجهة الكلية . فالدين وهو  
يسمى الى التوفيق بين حقوقه وحقوق العلم المحدودة بالصبط وحاجاته  
الى التلاؤم دون أن يغير مبدأه مع مطالب العلم المعترف بمشروعها .

قد أظهر حيويته وقدرته على النمو . أما اذا قيد نفسه داخل صيغه .  
وحصر نفسه في يفيته وحقوقه ، دون أن يأخذ حذره من هجمات العصر  
فقد بعين في الوهم حيناً من الدهر ، ولكنه سيقضى على نفسه مهما  
بكن من أمره بالدول الذي هو مصير النبات المحروم من الهواء .

ونحن نجد هذه المساغل ملحوظة في مذهب بمتد جذوره التاريخية  
الى كائط وسليزماخر ، ولكنه يدخل في جملة الأفكار المعاصرة بما ناله  
من أثر كبير في أواخر القرن الماضي ولا يزال يسمع به اليوم ، انه المذهب  
الذي نادى به اللاهونى الألماني البرخت ريتشل Ritschl (١) .

---

Die christliche Lehre von der Recht for tonung  
und Versaehnung (3 Vol.)

(١) وأهم كتبه هو

ظهر من ١٨٧٠ الى ١٨٧٤ .

## الفصل الأول

### الربطية

فكرة الربطية الرئيسية ، والأجدر هنا أن نبجتها في روحها وخطوطها العامة من أن نبجتها في مذاهبها الخاصة المعددة بشكل محسوس عند شتى ممثليها ، هي أن الدين لكى يكون معصوما ولكى يتحقق حقا فيجب أن نشند في تطهيره من كل ما علق به مما ليس منه ، ولكن من جهة أخرى يجب أن يتضمن صراحة كل ماملكه لنمته بشكل اجابى من جهة أصاله وعظمته .

والدين كما يمارس عامة مخلط بعناصر غريبة عنه تعمل على افساده .

أول هذه العناصر الفلسفة ، والميتافيزيقا ، واللاهوت الطبيعى . ومن المهم قبل كل شئ أن نقطع الصلة نهائيا بالمذهب الفكرى وبالمدرسة التى بعد أن طردها لوثر من الشعور الدينى احتالت فاستقرت فيه سره نانية . والفلسفة التى لاتعمل الا فى المجرد ولا تتصرف الا فى الظواهر الطبيعية ، لاتستطيع بمقتضى تعريفها بلوغ العنصر الدينى الذى هو حياة ، ووجود ، ونشاط فوقطبعى . فكل معرفة نظرية مهما تكن فهى عاجزة عن بلوغ موضوع الدين ، لأن ملكة المعرفة — كما هى موجودة فى الانسان — محدودة بفهم قوانين المادة ، أما الذى نبجته هنا فأمرور روحية بحتة . فلا يمكن للدين الا أن يكون من سنئون الاعتقاد لا المعرفة ، فنحن نفسده حين نخلطه بعناصر فلسفية أو علمية .

والعنصر الثانى الطفيلى الذى يهمنى نخليص الدين منه ، هو السلطة الاسانة التى تستعبده أى الكاثوليكية ، والى لاتزال بعض صور

البروسنانتية . والمذهب العبدى l'iétisme بوجه خاص .  
تفسح لها مجالا كبيرا . فليس للمسيحي سبب آخر الا عيسى  
المسح .

غير ان يظهر الدين ليس كافيا ، بل يجب أن يحقق بكامل مفهومه  
وفد فرر شليرماخر حقيقة أساسية حين أعلن أن التقوى ليس معرفه  
ولا فعلا . بل نحدبدا من العاطفة المباشرة أو الشعور المباشر . ومع  
ذلك فلا يمكن الوقوف عند هذا المبدأ العام جدا ، لأنه لا يكفي في بيان  
أسس هذا اللاهوت المنظم ، المسحى بوجه خاص ، والذي اذا تخطا  
الدين انحل الى آراء فردية . ينبغي أن تغذى العاطفة بحقائق دينية  
كلية . وليس مقام به رتشل بوجه خاص هو أنه قابل بين العقل  
الفلسفى والسلطة وبين العاطفة الدينية الخالصة ، بل بين العقل الفلسفى  
والسلطة وبين تاريخ الدين ، أى الوحي كما نبين لنا من الدراسة  
الموضوعية للوقائع الموجودة فى الانجيل وتاريخ الانسانية العام .

لبس معنى ذلك النقيض من الدور الجوهرى الذى تلعبه النزعة  
الباطنة . فالدين يتحقق فى النفوس ، وفى أعماق القلوب ، وفى الحياة  
وتجاربها الروحية . ولقد اصطح ريسنل نظرية تلميذه وليلهم  
هرمان (١) ، فأرجع الفرق بين الأحكام الميتافيزيقية والأحكام الدينية  
الى الفرق بين أحكام الواقع وأحكام القمة ، وسلم بأن الانجيل اذا كان  
صحيحا ، فالحكم عليه بأنه حق انما ينبع من أغوار الشعور .

ولكن فى نفس الوقت نجد العاطفة فى الكتاب المقدس وفى التاريخ  
العام وتعترف بأن فيهما - تبعا لريتشل - المضمون المحسوس الذى  
لا يمكنها تجاهله ، ولا يمكنه الاقتصار عليها وحدها . منال ذلك أن القلب  
يحس عاطفة الخطيئة والرغبة فى السعادة . وناظر هابن العاطفين فى  
الوحي اله عادل شديد من جهة ، واله رحيم من جهة أخرى . وفى هذا  
الإله يجد الشعور الدينى علة انطباعات لا تفسرها له الأشياء الطبيعية .  
فالعاطفة الدينية حين تلمس على هذا النحو فى الكتب المقدسة مدلولها

---

(١) انظر . « ولهم . هرمان والمشكلة الدينية الراهنة » بقلم موريس حوخل -  
نارس ١٩٠٥ - هذا ويسند الى فكرة القمة المذهب الذى ينادى به هودنخ فى مؤلفه  
الحديث عن الدين الفلسفى وفيه يقول ان الدين فى جوهره الباطن جدا يخص  
لا لمضمون الموحود بل بمفهومه - انظر تيتوس .

واساسها تصبح أكثر فاكتر أوضح وأغنى وأنبث ، وهى تتجاوز الأبا  
المرددة وسنطيع أن تتصل بعواطف الغير فى الكنيسة ، انها تحقق فعلا  
فكره الدين .

ولقد أقام رنسل على هذا المبدأ نظامه اللاهونى التام الواحد ،  
واحفظ فيه ، بالدجماطية بجميع أجزائها الأساسية وبكل حقوقها ، وفى  
الوقت نفسه فصله عن كل علم طبيعى ، وكل فلسفة ، وكل مؤسسة  
انسانية بحتة . ويفوم هذا النظام صراحة على عرض دقيق ومتناسق  
منطقيا لكل الأفكار التى يتضمنها الوحي المسيحى البدائى . انه أساسا  
المضمون الروحى والإزلى للإنجيل .



ان الطريقة التى أكدها ريتشل فى قلب النفس الانسانية من نمو  
الحياة الدينية حقا ، مع صون هذه الحياة من عدوان العلم ، طريقة  
تلائم حالة كثير من الناس .

ذلك أن عقول المفكرين قد اعادت فى المذهب الكانطى أن تجد عالما  
مركبا فوق عالم العلم أو فوق الطبيعة بمعنى الكلمة ، هذا العالم الآخر  
هو عالم الحرية والحياة الروحية ، الذى يعتبر وكأنه لايتدخل بأى حال  
فى العالم المحسوس . ولقد بعث تقدم العلوم الوضعية وما تم على يد  
كثير من ممثليها من خطوات مادية رحنمية ، الأمل عند المفكرين فى أن  
يجدوا لأمر الاعتقاد ملاذا خارج نطاق العلم .

أكثر من ذلك أن التاريخ الذى ارتمى ريتشل فى أحضانه أصبح فى  
أثناء القرن التاسع عشر علما من الدرجة الاولى بميل بنحو ما نحو  
العلوم الطبيعية . وأصبحت مهمة التاريخ - جاريا فى ذلك مع روح  
الرومانسية التى شجعت نموه - أن يبحث عما هو مختلف خاص متميز  
وفردى ، لا عما هو أساسا مشترك متطابق فى الإنسان .

وهذه الرومانسية ذاتها مثلت تساميا بالعاطفة والحياة الباطنتين ،  
وعبرت عن ميل للعقل ونمته ، وهو ميل كان متناسقا بوجه خاص مع  
الصورة الروحية والصوفية للدين .

ولقد كانت كذلك مسيحية الكسندر فينيه Vinet الباطنة ،  
بأساسها المزدوج الواحدة فى جوهرها - أى الشعور الإنسانى وشخص

المسيح - متجهة في الاتجاه الذي كان على رينشل أن يسير فيه . ولا تزال  
الآثار العميقة التي تركتها تعاليم فبنيه ظاهرة اليوم .

من الطبيعي اذن أن يوجد اتجاه رينشل الزم في سبانه العامة:  
عند كثير من المفكرين الدينيين . ففي ألمانيا بوجه خاص عاشت مدرسة  
بأسرها من اللاهوتيين على فكر رينشل ، محتفظة به في مدته مع تعديله  
في تحديداته الخاصة .

واحدى الصعوبات الخطيرة التي أنارتها الريتشلية هي تلك التي  
بينها ولهم هرمان التلميذ البارز لريتشل . ذلك أن رينشل يرى أن  
التصور الديني يجب أن يلتمس أو يهتدى اليه من صيغ الكتب المقدسة .  
ولكن الصيغ اللاهوتية التي نصادفها عند القديس بولس مثلا ، تمثل  
تجارب دينية تخصه هو ، وأكبر الظن أننا لم نجربها . كيف اذن نستطيع  
اصطناع هذه الصيغ ، مادامت تجرى على السنن لا على أنها ثمره  
الايمان ، بل عملا ميكانيكيا أو نفاقا .

ويبدو أننا نجد في هذا الاعتراض الصعوبة التي خلفها «الاصلاح  
الديني» لتابعيه . فقد قام الاصلاح تاريخيا على التقريب الممكن بين  
هاتين الظاهرتين : النسامي بالايمان الباطن الناشئ عن نمو التصوف في  
العصر الوسيط ، والعودة الى النصوص والآثار القديمة في نقائها البدائي  
وهو عمل الانسانيين في عصر النهضة .

وكان على الروح البرونستانية أن تصوغ من هذين المبدأين  
المتنافرين مذهبا واحدا ، وفي هذا كان شغلها المؤرق .

والحل الذي يقترحه هرمان ينطوي على فصل أمرين مرتبطين عند  
ريتشل ارتباطا وثيقا : وهما أساس الايمان ومضمونه .

فالأساس ، وهو الايمان بمعنى الكلمة ، ضروري على الإطلاق ،  
ومتطابق في كل شعور . وهذا الجزء من الوحي هو الذي يكفي أن يعرض  
بأمانة حتى يجربه كل قلب صادق .

ولكن المضمون الخاص للايمان ، أو الصورة المحدودة للعقيدة ،  
فإنها تمثل تجربة أكثر تحديدا يمكن أن تتغير بتغير الأفراد . هذا  
المضمون يمكن اذن التعبير عنه بأشكال مختلفة تناظر تلك التجارب  
المتعددة . مثال ذلك أن تأمل الحياة الباطنة للسيد المسيح تحدث في

نفس الانسان اثرا من شأنه الاعنفاد في المسيح بالضرورة ، نعى الضرورة المعنوية . ولكن الفكرة الخاصة عن التفكير والى حققها موت المسيح ليست من جهة فعل نخليص المسيح في أنفسنا الا تعبيرا حادثا ، ويمكن الا تتفق أيضا مع التجربة الدينية عند شعور كل فرد .



واتخذ في فرنسا أحد أئمة اللاهوتيين هو أوجست ساباتيه موقفا يذكرنا بموقف رينسل .

اهتم ساباتيه بتجنب كل تدخل من جانب العلوم الطبيعية ، وتأکید الاستقلال المطلق للدين ، وقيامه بذاته ، مع الحذر من مجارة العلم ، فبحث في الدين عن محرابه الباطن البعيد جدا عن الأمور المادية والملموسة التي تنشأ عن العلم . فرأى أن الدين يصدر عن عاطفة الضيق التي تنزل بقلب المرء ، حين نأمل مافيه من طبيعته الثنائية الدنيا والسامية ، وتغلب الجانب السيئ فيه على الجانب الأفضل . والدين هو الذي ينفذنا من هذا الضيق ، لا بأن يمدنا بمعارف جديدة ، بل حين يصلنا بفعل من الثقة أو الايمان بمبدأ القدرة الكلية والخير الكلى الذي يفتقر منه كياننا وجوده .

فما الدين إذن ؟ انه دعاء القلب ، انه الخلاص .

هذا الخلاص معجزة ، بل انه هو المعجزة . فكيف يتم ؟ لا حاجة للمسيحي أن يعرف ذلك . ان قوانين الطبيعة في ثباتها كما يعلمنا العلم تصبح بالنسبة لشعور المسيحي تعبيرا عن الارادة الالهية .

ولكى أستطيع أن احيا حياة دينية أحتاج الى أمور ثلاثة لا غير : وجود الله الواقع الفعال في نفسى ، واستجابة الدعاء ، وحرية الرجاء . هذه الأمور الثلاثة لايمسها العلم الراهن ، ولن يستطيع فيما يبدو أن يتناولها أى علم .

فاذا أردت الآن - وكيف لاأريد حين استمع لايحاءات القلب - أن أنمى هذه الأفكار الأولية ، وأن أحقق في نفسى الدين مااستطعت الى ذلك سبيلا ، فلن أتوجه الى الفلسفة أو السلطة كما يرغب كثيرون في ذلك . فالفلسفة ، وهى صرح المجردات ، لا غناء فيها ازاء العاطفة العميقة التي انبعثت في نفسى من تلقاء نفسها . لن تقدم الفلسفة الى الا

مذاهب فكرية بحجة لن نهزنى ، رسنضعنى فى أكبر الظن فى صراع مع العلم . ومن جهة أخرى لن تخلق فى نفسى سلطة أى قوة مهما تكن حتى لو كانت سلطة الكنيسة القاهرة ماتريده ، أى الهداية الباطنة الحسرة والنخضية .

ان ما يلزمنى لتنمية الدين فى نفسى هو مثال الدين المنحقق من قبل وأنر ذلك الدين . وانى لأجد ذلك المال وذلك الأثر فى شخص المسيح كما يقدمه الانجيل . فقد أحس المسيح بازاء الله بعلاقة بنوة . وهو بعلمنا كانسان ، ويبين لنا أن الناس أبناء الله ، وهم قادرون على الاتحاد به . وضمير المسيح موضع يمكننا منه أن ننصل بالأب الكلى . فالمسيحية بذلك هى الدين المطلق النهائى للانسانية (١) .

هل يجب علينا أن نرفع عن ذلك ونحدد بشكل دقيق ملزم العقائد التى تترجم للخيال والاحساس هذه الأسرار الغيبية ؟ نحاول الكاثوليكية ذلك ، وتقضى البروتستانتية المدرسية أثرها . ولكن هذه الإضافات المادية تخلق ألوان النزاع التى تشار كل يوم بين العلم والدين ، هذا الى أنها عدمة الجدوى للتقوى ، ان لم تكن سبيلا الى الضلال .

ونشمل الديانة الكاثوليكية على عناصر ثلاثة هى الايمان ، والنعقدة ، والسلطة . حتى اذا جاءت البروتستانتية وسعت الى اعادة المسيحية فى نقائها البدائى ، ألفت السلطة باعتبار أنها مبدأ مادية وسياسى بحث ، ولكنها تركت العقيدة قائمة . وقد حان الوقت أن تترك العقيدة ذاتها تهوى ، باعتبار أنها موضوع للاعتقاد الواجب .

أما العنصر الدبنى بمعنى الكلمة فهو الايمان . فحينما يوجد الايمان يوجد الدين . وليس ما يسمى بالعقيدة الا تأويلا رمزيا للمعطيات العجيبة للشعور الدبنى ، وهو تأويل دائما غير كامل وقابل للتعديل .

وكل معرفة دينية فهى بالضرورة رمزية بحنة ، من حيث ان الأسرار لا يمكن بحكم تعريفها أن تتجلى الا فى صورة رموز .

بفى أن نميز بين الايمان وموضوعه . الايمان رحده هو التوهرى ، وأما موضوع الايمان فهو تابع للابمان وتعبير حادث عنه .

---

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الاسلام من حسابه التاريخى مع ان بعض فلاسفته الغرب ، مثل هيجل ، اعترى الاسلام آخر مرحلة فى التطور الدبنى (المترجم) .

## الفصل الثانى

### قيمة الريتشلية

سواء نظرنا الى افكار ريتشل وأصحابه فى صورتها المضبوطة عند المدارس اللاهوتية ، أو فى المجتمع كاتجاه للفكر الدينى ، فهذه الأفكار شديدة الذبوع فى الوقت الحاضر . فهناك كثير من المفكرين يميلون الى وضع الدين باطلاق أو أساسا فى العاطفة ، والحياه الباطنة ، واتصال النفوس الروحى بالله ، والى انزال المذاهب التى تستهدف أن تكون موضوعا لمعرفة نظرية الى المحل الثانى أو الى استبعادها تماما ، حتى لاتهدد الدين بأن يشتبك فى منازعات مع معارف من مرتبة أخرى ، أى المعارف العلمية . ان التمييز بين الايمان والعقائد Credo الذى يشبه التمييز بين العقل واللفظ ، النفس والجسم ، الفكر واللغة ، الفكرة والصفة ، من الأمور الشائعة اليوم . فهذا التمييز يسمح لكثير من المفكرين الذين قد ينبذون الدين اذا تطابق مع عقائد نكرونها ، بأن يظلوا مرتبطين به من جانب يعدونه رئيسيا .



ولابمكن أن ننكر أن وجهة نظر ريتشل ليس فيها مزايا عظيمة . فاذا اسبعدنا أولا كل ماهو علم ، ونظريات ، ومعرفة ، باعبار انه دخيل على الدين ، فلا يخشى اللاهوتى شيئا أكثر من يأتى العلم فيحد من حريته . ذلك أن اللاهوتى قد وضع نفسه فى ميدان ليس له بمقتضى التعريف أى اتصال بالميدان العلمى . فكيف يمكن أن يلتقى بالعلم فى طريقه ؟ العلم يلاحظ ويربط بين مظاهر الاشياء الخارجية . أما الانسان الصالح فانه يعيش فى الله وفى نفوس اخوانه . انه بحس بفعل الله فى

داخل نفسه ، فيصلى ويحب وبرجو بتأير هذا الفعل نفسه . وليس للعلم سلطان على هذه الظواهر ، لأنها من نظام آخر خلاف تلك التى يدرسها العلم . انه ينتد المعارف ، وهذه الظواهر حقائق . فكيف نمنع المعارف الحقائق من الوجود ؟

اذا كان الدين بهذا المعنى الروحى الدقيق يتجنب كل لفاء مع العلم ، فليس من العدل فى رأى هؤلاء اللاهوتيين الذين نتكلم عنهم أن يزعم أنه يقلل من شأن نفسه ويجعلها صغيرة جدا حتى لايتنازع مع الخصم . لعل الأمور الروحانية البحتة فى نظر العالم الذى لا شأن له الا بالحقائق المادية عدم ، ولكن الانسان المتدين يجد فى هذا العدم كل شىء . أو كما يقول فاوست لمفتوفليس .

«فى عدمك أرجو أن أجد الكل» .

انه يجد فيه أولا قيامه بذاته ، واستقلاله ، وحريته . لن يكون الالهى الا لفظا اذا قيد بشروط الطبيعة والعلم . ويجب اذا كان لابد من وجوده أن يكون حقا مبدأ وبداية وخلقاً . ان مذهب النعمة المتفضلة والتحكمية فى الظاهر ، تدل بالضبط على أن الفعل الالهى لايمكن أن يتحدد بالأشياء التى انما توجد بفضل ذلك الفعل ، ولكنه لاينشأ الا من نفسه ، أى أنه حر تماما . وليس من الحق القول بأن الدين بعد أن بطرد من العالم المحسوس يلجأ الى القلب ويقتصر على الأمور التى تهتم القلب . لأن الدين اذ يقوم فى أصل الحياة الواعية والاخلاقية من الانسان ، ففيه القدرة كل القدرة على تحريك حياته كلها وتحديدها .

وتطلعنا التجربة بالفعل على أن الحياة الدينية الباطنة التى تسمى النصوص حقيقة واقعة ذات خصوبة وقوة غريبتين . وليس الاتصال بالله منبع انفعالات عنيفة أو هادئة ، منقبضة أو منبسطة فقط ، ولكنه يجعل الناس ذوى الايمان والارادة ، العاجزين عن اذلال شعورهم ، على استعداد لمواجهة كل شىء لتحقيق ما أمر الله به . ان ثقتنا بالله هى ثقتنا بأنفسنا .

ان الصوفى الذى لا تستلزم عنده الأشياء كما تعطى له الا العلم ، يتجه بعزم نحو العمل ونحو المستقبل . وليس انعطاف النفس على ذاتها عند الصوفى ، والمجهود الذى يبذله ليجد الله داخل نفسه الا أول مرحلة فى الحياة الصوفية . فالله ليس تجريداً ، انه مبدأ الأشياء كما هو مبدأ الأنفس . ان من يستولى الله على قلبه يود أن يغير العالم بطريقة تقربه

من مبدئه ، ولذلك اذا خلع الصوفى رداءه تكشف عن رجل عمل . ومن منا ينكر عندما يرى عزمه ومجهوده وزهده وحماسته ومثابرته على الصبر أن عواطفه ليست حقائق فيذهب الى أن حيانه الباطنة حلم لا قيمة له ؟



وبذلك فان الدين بمعناه عند ريتشل لن ينعارض فقط مع العلم ، بل يستطيع أن ينمو بحسب ما فيه من عبقرية خاصة حرا فعلا . فهل معنى ذلك أن وجهة نظر ريتشل تحقق للعقل الرضا الكامل ؟

أول كل شئ من المستحيل أن نغض أعيننا عن التعديلات التى أحدثها نمو المعارف والتأملات فى هذه الوجهة عن النظر داخل المدرسة الرينسالية ذاتها . فالمبدأ الذى وضع كان فى الواقع مزدوجا . فهو من جهة العاطفة والتجربة الباطنة وشعور المرء بعلاقته بالله ، ومن جهة أخرى التاريخ ، الانجيل ، الوحي . لا شك أن حقائق الوحي لم تكن قد تلقيت على أنها معارف عقلية ، فلم تكن ، ولا يمكن أن تصبح معارف بمعنى الكلمة . واذا أمكن ووجب أن نلتئم فى نظام ، فانما ذلك من وجهة نظر صورية بحتة ، بضرب من العمل المنطقى الخالص الذى يعرف وينظم ، ولكنه لا يفسر وحده . فالعقل حين يسلم بالحقائق الوحيية يظل عمليا تماما ، من جهة أنه توتيق بين هذه الحقائق وبين حاجات الشعور الدينى ، والقيمة التى تقدمها للإنسان ، والقوة التى تخلعها على النفس الانسانية وما تفيض عليها من سرور . فلم يبق الا أن يكون هذا الوحي وأن يظل مبدأ موضوعيا من شأنه هداية شعور الأفراد وتوحيدهم .

فاذا فهم الوحي على هذا النحو فكيف نسوغه ؟ يفترض هرمان أنه اذا وجب أن تكون تجربتى الشخصية عندى المعيار الوحيد للحقيقة ، فهل يمكن أن أتمسك بالاعتقاد فى وقائع عاشها قوم آخرون من مثل القديس بولس ، أو القديس أوغسطين ، أو لوتر ، ولم أكن أنا قد جربتها ؟

وليس هذا كل شئ . ففي العصر الذى بدأ ريتشل يتأمل فيه كان مبدأ قانون النصوص المقدسة لا يزال ساريا ، ثم أخذ بعد ذلك بنهار بتقدم النقد (١) . فالكتب لم تعد تقدم للايمان الأساس اليقيني الذى

---

(١) أن صبح هذا المقد للكتاب المقدس ، فلا يمكن تطبيقه على القرآن ، الذى دون فور نزوله (المترجم) .

كان الناس يعنفون أنهم يجدونه فيها . ولذلك ذهب أوجست سابانييه الى القول بأننا اذا كنا فى حاجة الى سلطة معصومة من الخطأ فليس ذلك كما زعم البرونسنانب فى حرفة الانجيل المشكوك فيها الجامدة ، بل يجب التماسها على طريفة الكانوليك فى الفهم الحر المرن للشخص الحى .

بهذا الحل المتنافى مع مبدا الرئسالية انهب المدرسة الى أن بضحي أكثر فأكثر بالعنصر الموضوعى على حساب العنصر السخفى ، بالوحى للإيمان . ذلك أن هرمان لا يريد للإيمان أساسا آخر سوى الانطباع الذى يحسه الفرد حين سأل الحبة الباطنة للمسيح . فالة الانجيل الجيار من جهة والرحيم من جهة أخرى - المناظران لعاطفتنا المزدوجة من الخطيئة والخلص - ليسا فى نظره بأى حال حقائق فى ذاتها وعلّة أحوال للنفس ، بل أحوال أنفسنا هى وحدها الحقائق البقينية . أما العدل الالهى والرحمة الالهية فانما هما ترجمتان شخصيتان . وكل ما ليس مجرد ايمان فردى فليس الا تعبيرا رمزيا لهذا الايمان . وكلما كثرت العقائد كثرت الكنائس بالمعنى التقليدى للفظ . وبذلك لا يمكن للفرد أن يخرج عن نفسه . فهو يرى فى العقائد استعارات يؤولها حسب تجربته الفردية . والكنيسة فى نظره مجموعة من الناس اتحدوا فى الفكر لاستبعاد كل « عبدة » Credo مفروضة .

ووجه الخطر فى هذا النظام واضح ، فهو مذهب شخصى بغير مضمون .

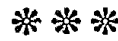
أما « فيدرر » فينتقد هرمان بأنه جعل موضوع الدين وهميا بحتا . فإن يضع « هرمان » الله خارج مجال المعرفة تماما ، كأنه قد جعل منه موضوعا للأمل . انه زعم بأن الله موجود لهذا السبب الوحيد ، وهو أن الاعتقاد فى الله بدعو الى الخير والعزاء والرجاء دون أن ننسأل هل هذا الاعتقاد لابتعارض مع تعاليم العلم . ومثل هذا الايمان عاجز عن اثبات أنه لس الا مجرد وهم شخصى .

ومن المؤكد أننا حين نطبق أكثر فأكثر طريقة التطهير الحاسمة التى نصح بها ريتسل ، وحين نعلم كيف نستبعد من الشعور الدينى كل ما لا ينبعث مباشرة من الشخص نفسه ، فلا بد أن ننتهى الى اطراح كل ما يسوغ اعتقاداتنا فى نظرنا ، مادام التسويغ عبارة عن علة تتجاوز الواقع الشخصى البحت بصفة الكلية والضرورة ، أى بالموضوعية .

ماذا اذن هذا الايمان الذى يخاطب العقائد والمؤسسات التى يزدري عونها ويصبح فائلا : أنا وحدى ، وهذا يكفى . هذا الايمان هو - بمقتضى التعريف - الايمان الخالص بغير أى تحديد معين . وكل تعبير عن هذا الايمان يقع تحت باب الفهم واللغة فليس فى هذا النظام الا محاولة من الفرد لكى يمثل ويفسر لنفسه ما يجربه بربطه بأمور موجودة خارج نفسه .

ولكن كيف نرى فى الايمان بعد فصله على هذا النحو من كل مضمون فكرى شيئا آخر سوى تجريد ، أو صورة فارغة ، أو لفظة ، أو عدم ؟ ومن السهل جدا ملاحظة أننا يمكن أن نعتقد بنفس العمق ونفس الاقتناع فى أمور ممتازة وأخرى ممقوتة ، وأن مجرد الايمان اذا كان كافيا فى تمييز الدين ، لكان أى منعصب رجلا دينيا كالفديس بولس أو أوغسطين سواء بسواء . وأيضا فان الايمان لن يرضينا . والمفروض ضمنا أن هذا الايمان هو بالضرورة ايمان بالمسيح . وهم يقولون بالشعور ، ولكنهم يضيفون أو يعنون ضمنا أن المقصود هو الشعور المسيحى . مهما يكن من شئ ، بضاف الى الايمان عنصر موضوعى أو فكرى لا يمكن التجاوز عنه بالفعل ، اذا شئنا الحصول على مبدا وضعى له دلالة ما .

الواقع اذا شئنا أن نحقق للشعور الدينى وللإيمان وللمحبة كل ما فيها من قيمة دون أن ننزلق الى مذهب شخصى مجرد فارغ ، فليس ذلك بنطهير سلبى ، بتقطيع الدين وحل أوصاله الى غير حد . بل الأجدر على العكس أن نزيد فى غنى الشخص ونموه وأن نسمو به ما أمكن نحو الموجود والكلى ، والمنهج الذى علينا اتباعه لنخطى وجهة النظر النظرية البحثية للعقل المجرد يقوم على استخدام كل مصادر العقل المتحد بالحياة ، لا أن نلنمس وجهة نظر موجودة خارج العقل . وبدلا من السعى الى تدبير ملاذ بعيد دائما من هجمات العلم والعقل ، يجدر أن نتمثل هذا العلم بأقصى ما يمكننا ، وأن نضمن للعقل كل نمو ينطوى عليه ، وأن نؤلف من هذه الأمور كلها أدوات لتحقيق أهداف مألوفة .



أمن المؤكد مع ذلك أن ربتشل وأنباعه حين يقصرون أنفسهم على باطن الشعور ، والقلب ، والانفعال الدينى بتحصنون فعلا من غزوات العلم ؟

انهم يفكرون على أساس فرض لعلم لا يستغل الا بالظواهر الفيزيكية ، ولا يعنى باقامة رابطة بين هذه الظواهر والظواهر الخلقية . وهم يسلمون على أقل تقدير بأن هناك صنفا من ظواهر النفس وحركاتها وانطباعاتها لا تقع ولا يمكن أن تقع تحت سلطان العلم . وهم يتحدثون بسرعة عن مدانين منفصلين عن عالم ظاهر وعالم باطن ، عن أشياء وعن شعور . وفى هذا نجد آخر الأمر أساس مذاهبهم . انهم يتمثلون الشعور كأنه دائرة لا يمكن أن تنفذ الى داخلها أى قوة طبيعية ، وأن العلم وقد اتجه نهائيا نحو ظاهرة الأنسباء لم يعد يفكر أنه لا يملك وسيلة بحثها .

ولكن هذا التقابل بين الخارج والداخل ، هذا التصور عن دائرة للنفس لا ينفذ العلم اليها ، ليس الا استعارة ، وهذه الاستعارة لا تتفق مع حالة المعارف .

حقا ظل العلم زمنا طويلا لا يزعم الا تمثل ظواهر العالم المادى ، وترك للميتافيزيقا أو للأدب الظواهر الانسانية . ولكن الأمر أصبح اليوم مختلفا . ذلك أن العلم بعد أن جرب أكثر فأكثر منذ ديكارت أثر الترتيب والمنهج فى العمل العلمى وروابط مختلف المعارف فيما بينها ، أصبح يعتقد منذ الآن أنه جدير بمباشرة دراسة جميع أنواع الظواهر بتفسير استثناء . وانفعال النفس مهما يبدو بعيدا باطنا غامضا فى نظر اللاهوتى . فهذا الانفعال شىء واقعى معطى يمكن ملاحظته ، فهو اذن ظاهرة مرتبطة بالضرورة تبعا لقوانين بظواهر أخرى . ومن العبث أن يحتج المؤمن أن فعل ايمانه وصلاته وعاطفته التى يحس بها فى الاتحاد بالله ، هى أحوال روحية بحثة لا صلة لها بأى شكل بالأمور المادية . ويكفى أن تقع هذه الظواهر فى الشعور ليعنى بها العلم ، لأن العلم أصبح منذ الآن يعنى بالضبط بتفسير نشأة أحوال الشعور مهما تكن . فالعلم يملك مناهج تسمح برد الباطن شيئا فشيئا الى الظاهر ، والغامض الى المعروف ، والشخصى الى الموضوعى .

صفوة القول : من المستحيل أن يجد الانسان ملاذا يتحصن فيه من الالتقاء بالعلم ، اذا لم يتساءل أولا ما العلم وما أثره وما حدوده . فهاهنا مشكلة لا تكفى أن نخوض فيها ونحلها بتعميمات فلسفية ، بل يحسن أن نفحص عنها لذاتها ومن وجهة نظر العلم نفسه .

## الباب الثاني الدين وعصر العلم

### التصور الدجماطى للعلم والتصور النقدى

الفصل الاول : دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم - التجربة كمبدأ وحيد للمعرفة العلمية - نتائج ذلك : حدود من رتبة نظرية ، وحدود من رتبة عملية - القوانين العلمية ، مناهج بسيطة للبحث - حدود ودلالة التناظر بين المعارف العلمية والوقائع - المجال الذى يتركه العلم بهذا المعنى للدين كى ينمو - المعنى واللفظ : الصفة الممكنة والنسبية للصيغ الدينية .

الفصل الثانى : صعوبات المذهب السابق - الجدل المثار حول عبارة « افلاس العلم » - بآى معنى يتعرف العلم على حدوده - الموقف المزعزع للدين فى هذا النظام .

الفصل الثالث : العلم باعتبار أنه نتج عن الدين - المذاهب الدينية باعتبار أنها داخلية فى العلم ذاته ، صعوبة التمسك بهذه الوجهة من النظر - طبيعة حدود العلم : ليست هذه الحدود سلبية مجردة بل تنطوى على نظام أعلى من العلم كشرط لموضوع العلم نفسه .

الفصل الرابع : صعوبات قائمة - استقلال العلم واستقلال الدين يظل قائما - عدم كفاية منهج نقدى بحث .



الذين يبحثون عن محراب للدين يكون فى موضع ناء عن الحقائق المرئية مختبئ فى أعماق أغوار الشعور ، يستسلمون بوجه خاص لخشية الالتقاء فى ميدان مشترك بالعلم الذى قد بنزعهم الحق فى الوجود .

فهم يؤبرون الانسحاب من المعركة على المخاطرة بالهزيمة . ولكن كنبرا من المفكرين ، ومن العلماء أنفسهم يتساءلون عن هذا الخوف أليس فيه مغالاة ، وعن العلم البس فى الحقيقة حين ننظر اليه من قريب وفى صورته المحسوسة أكثر ملاءمه لحرية النمو الدبنى من كنبر من النظريات الصادرذ عن روح فلسفية أكثر منها علمنة .

ومن المهم فى هذا الصدد النظر الى السفير الذى حدث فى وقتنا الحاضر لفكره العلم . فقد كان العلم الى عهد قريب هو المعرفة المطلقة لطبيعة الأشياء ، فكان المعرفة اليقينية والنهائية فى معابل الاعتقاد المتغير الفردى . ونظرا الى الفنوحات التى كان بدبن بها فى كشف مبادئه الصحيحة ، فلم بر العلم لأثره وحقوقه حدودا . وهذه على الجملة هى الميتافيزيقا بطموحها الى المعرفة الكاملة قد نقلت الى عالم التجربة . ولكنها على عكس الأنظمة الجمالية العقلية لأفلاطون وأرسطو ، فهى ميافيزيقا نسبعد من مبدأ الأشياء كل ما ندعو الى العقل والحرية الانسابين ولا تسمح الا بعناصر مادبة وميكانيكة .

وكان من الطبعى ازاء مثل هذا العلم أن يلجأ الدين اذا شاء أن يتحصن من الهجوم الى ميدان سعدر فبه أى لقاء .

ولكن أليس من الحق القول أن هذا النصور عن العلم باعبار أنه معرفة مطلقة بغير حدود لم بعد بتمسك به أحد ، وأن العلم فى الوقت الحاضر يصوغ لمعناه فكرة مختلفة تماما ؟ أليس ثمة اليوم مجال للنساؤل من جديد الى أى حد يتعارض العلم بالفعل مع وجود الدين ؟

## الفصل الأول

### دفاع عن الدين قائم على وضع حدود للعلم

انتهى العلم أخيرا بعد محاولات طويلة الى تحديد منهجه بنوع من الانتخاب الطبيعي ، فقد آنر أن يقيم نفسه على أساس من التجربة ، ومن التجربة وحدها . لانسك أنه يجب بعد تقرير الوقائع أن تلخص ، وتصف ويرد بعضها الى بعض ، وتنظم . ولكن هذا العمل المنطقي نفسه يجب أن يتخذ من التجربة مرشدا وضابطا .

فاذا اصطنع العلم هذا النمط من البحث ضمن لنفسه مزايا عظيمة القيمة ، اذ يضع يده فى نهاية الأمر على الواقع الذى لم يكن متأكدا أبدا من بلوغه ، ما دام يقتصر تحليل وربط التصورات التى تمثلها الأشياء فى أذهان الناس . وعندئذ يظفر بمعارف نستخدم أساسا فى العمل ، اذ تهىء التجربة للانسان السبيل الى جعل الطبيعة تكرر نفسها . كما يتجنب ما فى الآراء من شك أبلى ونوع لا حد له . فالعلم بالمعنى الحديث يفرض نفسه على جميع العقول ، وكل ما يحصله نهائى .

ولكن لهذه المنافع كما يلاحظ وجها مقابلا هو تحديد مداه وقيمنه الفلسفتين ، ولهذا المحدد عواقب عظيمة الأهمية .

ان مقاله دبوا ريموند المشهورة التى اختتمها بقوله : « لا أعلم » ، لم تزل منذ سنة ١٨٨٠ تتعقب عقول المفكرين . فقد نص على ألفاظ سبعة أربعة منها على الأقل فيما يقول لا تقبل الحل أبدا ، وهى ماهية المادة والقوة ؛ أصل الحركة ؛ أصل الاحساس البسيط ؛ وحرية الإرادة .

ذلك أن هذه المشكلات الأربع تخرج عن نطاق التجربة . ذلك أننا مهما نفترض امتداد التجربة فانها لايمكن أن تبلغ الأصول الأولى ولا

الغايات الأخيرة • فهي لا نستطيع فقط ولن نستطيع أبدا أن تبلغ في الزمان ظاهرة أولى أو أخيرة - وهذا لا شك خرافة - بل المسألة هي معرفة الى أى حد يكفى التتابع الدائم الداخلى فى التجربة فى تفسير ظهور الظواهر فالكائن لايجرى تبعا لقوانين الا لوجود طبيعة معينة فيه • فما هذه الطبيعة ؟ أهى ثابتة ؟ ولم كانت محددة على هذا النحو دون ذاك ؟ وبأى شىء سابق نصلها لنعطى عنها تفسيراً تجريبياً ؟ هذه الأسئلة ننطوى بالنسبة للعلم على حلقة مفرغة ، ولذلك كانت بالضرورة مما يتجاوز العلم فالتجربة تفرر القوانين أو العلاقات الدائمة بين الظواهر ، ولكن ليس للتجربة سبيل الى معرفة أهذه القوانين وقائع أم أنها ترتبط بطبيعة ما ثابتة تهبمن على الوقائع •

واذا كان العلم محدودا من جهة امتداده فهو كذلك محدود من جهة عمقه • فالظاهرة بالصفة التى ينالها العلم بها لا يمكن أن تنطبق مع الموجود الذى لا يجرده العلم من عناصر الذاتية والفردية ، الا حين يحله الى علاقات وقياسات وقوانين • ولكن فكرة القانون كرابطة بين ظاهرتين ، مهما تبدوا هذه الفكرة غريبة فى نظر العقل ، الا أنها على الأقل واضحة فى نظر الخيال الذى يتمثل بسهولة شيئين مرتبطين بعضهما ببعض بخيط رفيع • أما افتراض وجود علاقة سابقة تربط بين حديهما فهذا تصور لا يمكن تمثله حيث ان العقل البشرى لا يرى فيه الا رمزا الأمر لا يفهمه • واذا كان العلم قد ظفر بموافقة اجماعية من المفكرين كلما صرف النظر عن فكرة الشخص والعنصر لىتمسك بفكرة العلاقة ، فهناك فى الوقت نفسه احساس يسود جميع المفكرين بأن هذا العلم ليس تمثيلا كاملا للموجود ، بل طريقة معينة لادراكه ، وأنه يجب أن يكون هناك مبدأ ما من الحقيقة فى الصور نفسها التى استبعدتها لىبلغ الجنس من الموضوعية الذى استهدفه •

واذا كانت حدود العلم جلية فى المرتبة النظرية ، فهي أكثر ظهورا فى المرتبة العملية •

فحياة الانسان العملية ، وهو الحيوان العاقل ، من شروطها غايات يستهدفها الانسان لأنه يعدر أنها مرغوبة ، وحسنة ، وواجبة • ومن المنعذر على العلم أن يقدم للانسان فيما يختص بأى غاية مهما تكن من الأسباب الكافية ما يجعله يطلب بحثها • لأن العلم يعلمنا أن هذه الوسيلة تفضى الى تلك النتيجة • وهذا الأمر لا يهمنى الا اذا قررت طلب تلك النتيجة •

ويخبرنا العلم أن كثيرا من الناس يعتبرون هذه الغاية مرغوبة أو حسنة أو واجبة . فهل يترتب على ذلك أنني يجب أن أفكر مثلهم ؟ ألم نر أبدا شخصا يفكر بشكل مختلف عن غيره من الناس ؟ وأولئك الذين نعجب بهم لامتيازهم هل يرجع امتيازهم لمجرد التسليم بالآراء الجارية ؟ العلم يقرر وقائع ، ويقدم لنا كل ما يعلمنا إياه كواقع . غير أنه يجب لكي أتعرف حسب عقلي أن أتمثل الشيء لا كواقع بل كغاية ، أى لا كشيء يمكن ألا يكون موجودا ، بل كشيء يستحق أن يكون موجودا . فأن نتصرف تصرفا إنسانيا بجعلنا نفرض أن العلم ليس كل شيء ، بل يجب أن نخلع على ألفاظ الحسن ، والنافع ، والمرغوب ، والجميل ، والواجب معنى عمليا لا يعرفه العلم .

فإن قيل إن العلم يفسر هذه التصورات نفسها بردها إلى عواطف وعادات وتقاليد ، وأخيرا إلى أوهام من الخيال ؛ قلنا : إن صبح مثل هذا المفسر فلن يكون سوى الغاء ما نسميه حياة عملية وعاقلة وإنسانية . فما دامت الحياة الإنسانية قائمة فلا بد أنها تستلزم انكار هذا التفسير . والعمل إن وجد فإنه يتجاوز حدود العلم .

والحياة الاجتماعية بوجه خاص لا يمكن أن نقنع بمعطيات العلم ، لأنها في حاجة لتكون عالية خصبة إلى إخلاص الفرد ، وإيمانه بالقوانين الإنسانية ، وبقته بالماضى ، وحماسه لخير الأجيال المقبلة . وهى تتطلب من الفرد الطاعة وانكار الذات بل أن يبذل حياته إذا وجب ذلك . ولكن العلم لن يقدم للفرد أبدا أسبابا مقبولة لخضوعه وتضحيته ، على الرغم مما يذهب إليه أولئك الذين يخلطون بينه وبين العلماء . والمنال الذى يضرب عن الحيوانات التى بخلص كثير منها على الرغم من أن كثيرا منها يلتهم بعضها بعضا ، لا بكفى فى إفناع الإنسان الذى يفكر ، إذ بسبب هذا العقل ذاته يناقش مشروعية القاعدة المفروضة عليه ، وقبلما ينجح فى منع الضرر الذى يوقعه بالمجتمع أن يعود عليه . فكيف يغرى العلم ، الذى لا يعرف إلا الواقع الفرد الذى تتغلب أنوثته على إخلاصه بأن يعكس الأمر فيضحى بنفسه فى سبيل خير لا يمس ؟ هل يحاول العلم أن يبين أن الميل إلى الإخلاص موجود بالفعل فى ضمير كل فرد ، وكأنه صدى لا شعورى لتأثير المجتمع فى أفرادهم ؟ ولكن الإخلاص يحتاج فى حصوله إلى أن يعتقد المرء أنه يصدر عن تلقاء نفسه . والناس حين يخلصون للمجتمع إنما يفعلون ذلك لأنهم يعتبرون أنفسهم أشخاصا لا نتاجا ميكانيكيا للتنظيم الاجتماعى .

من أجل ذلك لاح أن العلم التجريبي الحداثي ، ولأنه يقوم على التجربة وحدها ، كأنه محدود المجال ، ان من الناحية النظرية أو العملية . وهل يمكن أن يقدم العلم على الأقل حين يكون صالحا ، للعقل يفينا صحيحا ؟ وهذا نفسه موضع نزاع ، الى الحد الذي يجعل كثيرا من المفكرين يذهبون الى أنه من الجدير تحدبد قيمة العلم حتى في ميدانه الخاص .

ومن المهم أن نقف عند التغير الذي حدث في العصر الحاضر في الموقف العلمى الصحيح . فالعلم الى أيامه الأخيرة كان أو أراد أن يكون دجماطيا ، واعتبر أن بعض أجزائه المحكمة قد تكونت نهائيا ، وتطلع الى بلوغ مثل هذا الكمال فى البعض الآخر . وكان بهدف فى كل فرع أن يتقدم فى صورة نظام يستنبط تفسير الأنشياء الجزئية من مبادئ كلية . وكانت المدرسية كصورة منله الأعلى .

ولا يوجد أى علم فى الوقت الحاضر ، ولا حتى العلوم الرياضية ، يرضى أن يكون مدرسيا . فالعلم مهما يكن الصورة التى يتخذها لحسن العرض أو التعلم ، هو استقراء يتجه الى غير حد نحو الكمال ، وسيظل كذلك . وبذلك تنحصر المسألة فى معرفة السيل الى عمل هذا الاستقراء .

ويجدر فى هذا الصدد التمييز بين القوانين والمبادئ التى هى نتائج الاستقراء ، وبين الوقائع التى تقوم فى أساسه .

وتبعا لفلسفة «بيكون» التى سادت بين العلماء زمانا طويلا ، كانت قوانين الطبيعة تنفث من تلقاء نفسها فى العقل البشرى ، بشرط أن ينطهر هذا العقل من أحكامه السابقة وأن ينقاد طائعا لتأثير الأشياء . وليس ثمة أى اشتراك فعال فى المعرفة بمعنى الكلمة من جانب الشخص الذى يستجلى كشخص الا فى عواطفه التى اجتهد العلم بالضبط أن يصرف عنها النظر .

ولكن دراسة تاريخ العلوم مع التحليل النفساني لتكوين النصورات العلمية فى العقل البشرى ، قد حددت نظرية مختلفة كل الاختلاف (١) .

---

(١) انظر « دهم » Duhem : « النظرية الفيزيائية » ١٩٠٦ - ولوى Le Roy  
وضعية جديدة - فى مجلة الميتافيزيقا والاخلاق - ١٩٠١ .

ويبدو على القوانين والمبادئ العلمية كأنها مستخلصة مباشرة من الطبيعة بسبب الصيغة التي يعبر بها عنها ، كما نقول : « الفسفور يذوب في درجة ٤٤ » « الفعل يساوى رد الفعل » • ولكن هذه الصيغة الدحماطية مهما تكن مريحة ، لا تمثل النتيجة الدقيقة للعمل العلمي •

الحق أن ما طابه العلم ووجدته هو تعريفات فرضيه تسمح له بسؤال الطبيعة • أما خاصية ذوبان الفسفور في درجة ٤٤ فهو جزء من تعريفه ؛ والمبدأ المزعوم بمساواة الفعل برد الفعل فهو جزء من تعريف القوة • ولا شيء من العناصر التي تتكون منها هذه الصيغ معطى حقا ، ولا يمكن أن يعطى بالضبط • وليس اجتماعها معطى كذلك • ولكن العقل لحاجته في البحث الى معرفة ما يبحث بكون تعريفات من اختيار معطيات التجربة اختيارا مناسبيا مع تحددها ، هذه التعريفات التي تتيح له أن يوجه للطبيعة أسئلة دقيقة منهجية •

وهذه التعريفات الى جانب ذلك ليست كلها في درجة واحدة ، اذ منها ما هو خاص ومنتق • ومنها ما هو عام وأساسى وشرط للتعريفات السابقة • والتعريفات الأعم هي بالطبع الأكثر بقاءا : وهذا علة اربائها في كلامنا بصورة مبادئ نسهل علينا الاعتقاد في أنها معارف مطلقة •

وأخيرا هناك مفهوم يبدو ألزم من جميع المفاهيم لأنه ضرورى لها كلها ، وهو مفهوم العلم • وهذا المفهوم أيضا تعريف مصنوع كسائر التعاريف • اننى أسمى العلم الفرض الخاص بالعلاقات الدائمة بين الظواهر • ويفوم العمل العلمى على سؤال الطبيعة طبقا لهذا الغرض • وهذا مثله مثل الفاضى الذى يكون ظنا قبل سؤال المتهم •

ان الاتباتات التي نستلزمها هذه التعاريف من حيث أنها ممكنة لتجعل السؤال ممكنا ونافعا ، فليست ، ولا يمكن أن تكون الا فروضا ، ما دمنا لا نسأل فردا معينا يمكن أن يظهر كلا متناهيا ، ولكننا نسأل الطبيعة اللامتناهية من كل وجه ، والتي لا يمكن أن تعطى لنا مظاهرها المستقبلية • ولكن ما دامت الدراسة النقدية لأصلها ودورها لم تتم ، فنحن نخلط هذه الفروض بمبادئ مطلقة ، أولا لأننا أعطيناها الصورة التي نميل الى نقل خصائصها الى المضمون نفسه ؛ ونانيا لأن بعض هذه المبادئ يفوم في أساس سائر المبادئ الأخرى ، وأن ما يلزم لأنظمتنا يلوح أنه لازم في ذاته •

هذه النظرية التى نوحىها دراسة تكوين التصورات العلمية ، تلزم العقل اذا فكرنا أن التجربة لأنها سبيلنا الوحيد للاتصال بالطبيعة ، فان الصيغ المضبوطة مثل مبادئنا تكون ضربا من المحال ، اذا وجب أن تستخلص بحالتها التى هى عليها من الطبيعة . اذ لا يمكن أن يستق من التجربة وحدها ، وهى دائما متغيرة غير مضبوطة ، الا أنار هى نفسها متغيرة . والتدخل المنظم من جهة العقل هو الذى يمكن وحده أن يفسر التحول الذى يوقعه العلم بالتجربة .

والعقل فى هذه العملية يشعر تماما أنه يقيم بتعريفاته ونظرياته متاهج بسيطة للبحث ، وأنه لم يخطئ حين سلم على حد سواء بنظريات مختلفة بل معارضة فى فروضها الأساسية ، حيث ان هذه النظريات تقدم نتائج متكافئة فى النفع لدراسة أصناف مختلفة من الظواهر (١) . ولم يكن الأمر ليتم على هذا النحو اذا وجب أن يرى العقل فى الأفكار الموجهة لنظرياته التفسير المطلق للأشياء .

ولكن قد يقال : انه مهما تكن الطريقة التى بها يتكون العلم ، فالواقع يدل أنه يتوافق مع الأشياء ، وأنه يسمح لنا باستخدامها . فالقدرة على التأثير فى اشياء عبارة عن امتلاك بعض طرائقها الخاصة فى الفعل . ولا رب أن معرفتنا لن تصل أبدا فيما يلوح الى مرتبة الأشياء ، ولكنها تضيق الحلفة أكثر فأكثر على الحقيقة . واختراعات المعرفة واصطلاحاتها وأوهامها ليس لها غرض سوى الملاءمة مع الحقيقة ، ولا ينبغي أن نخلط بين التقارب المتزايد على الدوام من الحقيقة وبين العجز التام عن بلوغها . ويجدر بنا مع ذلك أن ننفق على معنى « الحقيقة » Vérité فالعلم لم يعد بفكر فى منح العقل نسخة تنسب الأشياء الخارجية التى من الواضح أنها غير موجودة كما نفترضها ، ولكنه يكتشف علاقات تتحقق التجربة من صحتها بشكل محسوس . وفى هذا القدر كفاية لأن تكون وأن يلزم القول بأنها صحيحة بالمعنى الانسانى لهذه اللفظة .

ويقال فى الجواب على ذلك : ماذا تنبت هذه القابلية للتحقق ؟ من الطبيعى أن تنجح القوانين فى التجربة ما دامت قد اخترعت بالضبط لتسمح لنا بالتنبؤ بالمجرى الطبيعى للأشياء . والى جانب ذلك عندنا حيلة مريحة تجعلنا نتصورها ناجحة حتى لو لم تنجح ، اذ نتخيل فى هذه الحالة قوانين أخرى كأنها تعارض فعل القوانين المسلم بها . ثم نضاعف

على هذا النحو الاضافات والتصحيحات لانفاذ المبدأ الذى ألفناه حتى اذا أصبح النظام آخر الأمر شديد التعقيد هجرنا ذلك المبدأ الذى لم يعد الا موضوعا للصعوبات لنجرب مبدأ آخر يدخر له المسقبل دون شك مصيرا ممانلا .

ذلك أن التناظر الذى نزعمه بين تصوراتنا والتجربة أمر غير معرف عريفا حسنا . فنحن نخلط بين تناظر الأمور الرياضية أو العلمية فيما بينها - وهى قابلة لأن تكون مضبوطة جدا - ونناظر هذه الأمور مع التجربة . ولكن التجربة اذا عزلت عن التصورات العلمية التى نختلط بها لا تصبح سوى عاطفة شديدة الغموض . الخلاصة أننا لا نعرف الا شيئا واحدا : هو أن هذه النظرية نضع بشكل محسوس فى التجربة . ولكن كيف نحدد درجة الحقيقة التى يجب أن يحصل الفرد عليها حتى يمكن استخدامه عمليا . من المعروف فى المنطق أنه من الممكن استنتاج نتيجة صحيحة من مقدمات فاسدة . كذلك نحن نجرب كل يوم أن بعض المناهج قد تنجح سائرة نحو الكمال دون أن يكون لها أى صلة باطنة بالحقيقة ، مثل الطرائق القائمة على الذاكرة والتى نسميها الروايات التجريبية . فمن يثبت أن العلم الذى يبدأ من التجريبية لا يظل تجريبيا فى نائجه . فالنجاح العلمى كما يعطى لنا نفترض بين العلم وبين الأشياء وجود تناظر ما لا تطابق ، وهذا التناظر نفسه ليس فى آخر الأمر سوى فكرة عملية .

بأى شيء بالضبط نقدم نظراتنا العلمية هذا التناظر المعرف تعريفا شيئا الذى يبين صحتها ؟ بالتجربة وبالوقائع . فنحن نسلم بأن الوقائع مجردة هناك ، خارج الذهن الذى يجد السبيل للتطابق مع تصوراتنا . ونقول ان العلم صحيح لأننا نفترض أنه يمثل أكثر فأكثر هذه الحقيقة الخارجية التى لا تعتمد عليه .

ولكن كل هذا البناء الحياىى صناعى . الحق أن الواقعة التى يتطابق العالم وأباها ليست شيئا خاما مستقلا عن الذهن ، ولكنها الواقعة العلمية التى اذا فحصنا تركيبها ظهر كأنها قد صيغت من قبل ، ورتبت ، وصنعت بشكل ما بحيث تتمكن من الاندراج تحت القوانين الفرضية التى أدخلها العلم فى تعاريفه .

ومن المهم التمييز بين الواقعة العلمية والواقعة الخام . فالواقعة الخام من جهة مصدرها ليست الا النسيج الذى يقنطع منه العلم بطريقته الخاصة

ما يسميه الوقائع . أما الواقعة العلمية فانها جواب عن استفسار ؛ وليس هذا الاستفسار الا سلسلة القوانين أو الفروض التى سبق أن تخيلها الذهن لتشرح ظواهر من جنس واحد . اننا نقرر ونحدد وندرك الوقائع التى نسميها علمية ، بوساطة نظرياتنا ونعريفنا العلمية الموجودة من قبل . وليست هذه الوقائع أول فى صباغتها بحيث تلائم النظريات من تركيب النظريات بحيث تلائم الوقائع . اتفاق النظريات مع الوقائع هو من بعض الوجود الذى يستحيل نحددها اتفاق هذه النظريات مع نفسها .

وذلك لأن العقل البشرى لا يستطيع أن يعمل الا فكريا ، وبنطوى طريقة فعله وقد ركب من صور ومقولات معينة على التساؤل أىمكن أن تمثل فيها الأشياء التى نقدم اليه . فهو لا يعرف ولا يدرك الا بشرط حصوله من قبل على قوالب للمعرفة وللادراك . فما هو الأصل الأول لهذه المعارف السابقة ؟ وما الذى تملكه ؟ وما قيمتها ؟ ان المشكلة بمقتضى نفس أطرافها تتجاوز نطاق الوقائع العلمية . وكل ما نعرفه هو أن معرفتنا وادراكنا لا يمكن أن تكون الا ترجمة بلغتنا للحقائق التى تقدم إلينا . والحال فى هذا الصدد فى الوقائع كالحال فى القوانين . بل يجب بكل تأكيد القول بأن الوقائع لا تعطى لنا الا بسبب قوانين معينة ما دامت تلك الوقائع لا يمكن أن تدرك الا اذا أرجعها الشعور الى نماذج موجودة من قبل .

ولن يتمكن العلم من النخلص من هذا الشرط العام للمعرفة . ذلك أن العلم هو أيضا لغة ، ولا يمكن أن يكون الا لغة بفضلها بعقل العقل نسبيا أكبر عدد ممكن من الأشياء التى نقدم اليه - أى تصبح معروفة سهلة النناول . فكيف تصنع هذه اللغة ؟ وأى جزء من الحقيقة هى أهـل للتعبير عنها ؟ وبأى درجة من الأمانة ؟ هذه الأسئلة من الواضح أنها محيرة مادام العقل لا يمكن أن يبحث فيها الا بمعونة وباسم الأفكار السابقة التى عليه أن يوجهها . مهما يكن من سوء لا تفل هذه الأسئلة فى تجاوزها مبدان التجربة العلمية عن تجاوزها ميدان التجربة العادة .

وما يستخلص من هذه الأنظار هو أن العلم ليس أنرا تحدثه الأشياء فى عقل منفعل ، بل مجموعة من العلامات التى يتخيلها العقل لتأويل الأشياء بوساطة مفاهيم موجودة من قبل يصعب عليه ادراك أصلها الأول، ولكسب القدرة بهذه الطريقة على استخدامها فى تحقيق أهدافه .

مثل هذا المذهب فيما يلوح أصلح من تنائية ربتشل لحل مشكلة العلاقات بين العلم والدين حلا عقليا .

اذ تبعا لهذا المذهب لا يختلف أساسا مجموع المعارف الفعلية الرمزية بوساطة صيغة عن جنس الاعتقادات التى تقوم عليها حياتنا العملية . والعلم لا يمكنه « أوليا » أن يحكم بوجود استبعاد الاعتقاد البسيط من العقل البشرى ، ما دام هو نفسه يفترض ذلك الاعتقاد ويستبفيه فى جملة مفاهيمه الأساسية . فالاعتقاد الدبنى ، والابمان تبعا لذلك ، لا يمكن استبعاده لهذا السبب الوحيد وهو أنه اعتقاد . ويكفى لكى يعايس مع العلم فى عقل واحد الا بصطدم بالاعتقادات المدركة حفا بسلطة العلم .

ولكن العلم الحداثى يسمح فى هذا الصدد للدين بمجال عظيم ، لأنه لا يزعم أن له حقا على جميع صور الموجود ، بل يبحث فى جوانب الموجود التى يمكن أن تنطبق عليها المقولات العلمية دون أن يفكر فى انكار أن مقولات أخرى مخرلفة قد تلنقى فى الواقع أو فى الممكن بمادة تناظرها . فالعالم يتساءل : أتوجد فى الأشياء علاقات دائمة ؟ وهل يترتب على ذلك أنه يمنع الشعور الدينى أن بطلب ذلك ؟ وهل توجد قوة تجعل العالم أفضل ؟

ليس معنى ذلك أن الدين يستطيع منذ الآن تجاهل تعاليم العلم ، لأن الاحتجاج عليه يتطلب معرفته واحترامه . ولا يمكن انكار أن العلم يعيش اليوم فى ظل عدد معين من الأفكار تهيم الأديان ، على الأقل كما تقدم اليها فى واقعها المحسوس . ولعل فكرة التطور أهم هذه الأفكار .

ومن العسير جدا ، لأنها مسكله لاريب أنها مبتافيزيقية أكثر منها علمية ، معرفة ما التطور بالضبط ، وماذا ينطوى وما يدل عليه من جهة أصله وطبيعته . ولكن للتطور معنى ظاهريا وعلميا يتفق عليه جميع الناس ، وهو أن الكائنات الحية ، ولعل الأشياء عامة ، تتغير . أو يمكن أن تتغير ، ليس فقط فى بعض مظاهرها بل فى مجموع أحوالها الوجودية ، وأن الانسان لن يستطيع « أوليا » تحديده عمق هذا التغيير . وسواء أكان التحول يتم فى الجرانيم ، أم ينتج بتأثير الوسط ، أو بسبب هذين العاملين معا ، فليس ثمة أبدا فرق حاسم بين طبيعة الكائن والتغيرات الحاصلة فيه ، وما يسمى بالخصائص الجوهرية للنوع يمكن تصورها من الآن فصاعدا كمرحلة بسيطة من التطور أصبحت ثابتة نسبيا .

ويوجد في الوقت الحاضر مدرسة من رجال اللاهوت تحاول بالضبط التوفيق بين التاريخ الخارجى للدين وبين هذه النظريات .

وأصحاب هذه المدرسة يبدءون من مميز يجريه كل متأمل في جميع الأشياء ، ويعتمد على هذا التمييز كل حياة وكل فعل ، نعى التمييز بين المبدأ والتطبيق ، وبين الفكرة وتحقيقها . فنحن نرصد بفكرنا ، ونحقق بالأشياء . ويترتب على ذلك أنه في أى فعل ، في أى تحقيق أيا كان ، هناك شيء آخر خلاف الفكر ، هو الصورة المادية التى يجب ضرورة أن تتعدل بشكل مناظر لتعدل الشروط الخارجية ، حتى لا يتغير معناها ولا تعبر عن نفس الفكرة . ولأمر ما يحتاج اليوم كتابنا الذين ظهوروا في القرن السادس عشر الى تفسير ، اذا لم يكن ذلك بسبب تغير اللغة . فاذا شئنا اليوم أن نقول نفس ما أرادوا قوله فلا بد في الغالب أن نستخدم ألفاظا أخرى . فكل فعل ، وكل حياة تستلزم هذا التمييز ، لأن الحياة تقوم على المعيشة بوساطة البيئة التى يوجد الكائن فيها . فاذا تغيرت البيئة يتشكل ملحوظ لم يعد أمام الكائن الحى الا أحد أمرين : اما التطور واما التلاشى .

والدين لا يمكن أن يتجنب هذا القانون ، فهو يستهدف بالضرورة أن يكون فعالا ، ولن يتمكن من ذلك الا اذا خاطب الناس بلغتهم . وهو لا يستطيع أن يقدم للعقل معنى مدركا الا اذا تلاءم بشكل ما مع المقولات الموجودة من قبل في ذلك العقل ، تلك المقولات التى تكون معيار معقوليته . ومن أجل ذلك اشتمل كل دين واقعى على جزئين على الرغم من صعوبة تحديد نهاية الجزء الأول وبداية الثانى بالضبط . فهناك الدين بمعنى الكلمة ، أى الحياة ، والارادة ، والفعل ؛ وهناك التحقيق الظاهر للدين ، أو التأليف بين الدين بمعنى الكلمة وبين شروط الوجود الداخلة في مجتمع ما والعنصر الأول ثابت بالمعنى الرمزي لهذه اللفظة عندما نطبقه على مبدأ روى حى أساسا . والعنصر الثانى شئنا أم لم نشأ متضامن مع تطور الأشياء .

فاللاهوتيون الذين تحدثنا عنهم لا يحنرمون فقط مفررات العلم ، ولا يصرون على التمسك بهذا الاعتقاد أو ذاك في صورة تبدو اليوم مستحيلة ، ولكنهم يدمجون في اللاهوت نفسه المبادئ التى أرساها العلم على شاطئ اليقين وبخاصة مبدأ التطور .

فالفكر الأول المبدع الموجه يظل باقيا ، أما التأويلات التى يتلقاها ،

والصيف التي بمفتضاها ينصل بالخارج ، والمؤسسات التي تنتشر فعله فى العالم ، فهذه كلها تتطور • فنحن نجد من جهة أن رابطة السببية الى تربط تتابع هذه الصور بالفكر الأول ، والتنسابة الدقيق الذى تحتفظ به هذه الصور ما دامت تعبيراً عن نفس الأصل الواحد تضمن وحدتها الروحية ؛ ومن جهة أخرى تشارك مظاهر الدين فى قانون جميع الأشياء الحية متبعة فى تطورها العالم الذى هى جزء منه •

فهذه التعبيرات التى أمكن فى الأصل فهمها بمعناها الحرفى والمادى يجب اليوم ان نشأنا التمسك بها أن تحمل على معنى مجازى هو الذى يصلح وحده للتلاؤم مع تقدم المعارف • خذ مثلاً القول المأثور « ذهب الى مأوى الموتى ، وصعد الى السماء » نجد أن هذا التعبير لا يمكن أن يحتفظ بقيمته الا اذا صرفنا النظر عن فكرة الموضوع المادى المستحيل تصوره اليوم ، وبحثنا من خلال الصورة عن المعنى الروحى : أى فكرة علاقة نفس المسيح بالصالحين فى الشريعة العديمة وتمجيد ناسوته فى آخر الزمان •

هذا ولا يمكن أن نحكم على هذا التأويل المجازى بأنه غير مجد وخيالى، بدعى أن المذاهب المهددة لجأت إليه فى كل عصر فأفسدته حتى جعلته صبيانياً • بل الاستعادة هى اللغة بالذات للانسان • ولو أنعمنا فيها النظر لم نكد نستخدم أى لفظ فى معناه الصحيح • وليس ما نسميه حياة الألفاظ شيئاً آخر سوى الضرورة التى تدفعنا الى أن نجعل معنى الألفاظ تتطور طبقاً لتغير الأفكار ، اذا شئنا الاحتفاظ بها خلال هذا التغيير نفسه، وكما تتطلبه الحياة الاجتماعية • فالفكرة لا يمكن مباشرة أن تخلق صورتها لأنها لن تفهم حينئذ من أحد • فهى تستعير ضرورة – على الأقل لفترة من الوقت – الصورة الموجودة التى تكون بالنسبة للمجتمع القائم معيار المعقولة • وبمعونة هذه الصورة التى لم تصنع لتلك الفكرة ، تعبر الفكرة عن نفسها بإضافة معنى مجازى الى المعنى الحرفى أو استبدال المجازى بالحرفى •

فوجود الدين ونموه لا يضايقه العلم الحديث بأى حال فى نظر المدرسة التى يمكن تسميتها بالتقدمية •

وتوجد فى أعماق الأديان الحقائق الأساسية التى تنراجع خصائصها الميتافيزيقية باتصالها بالعلم الذى تكون الظواهر موضوعه الوحيد •

وتشتمل الأديان الى جانب ذلك على تعبيرات كبرى تكاد يكون مباشرة عن هذه الحقائق الأساسية ، هي : العقائد والشعائر الروحية بشكل ما التي تعيش في التجربة أكثر مما نعيش في النصوص ، وهذه لا تتضمن أى صراع مع العلم . ولهذا السبب تسمى المسيحية الله أباً ، والناس أبناء الله ، وهم بهذه الصفة اخوان فيما بينهم . ومن عاليمها كذلك القول بمملكة الله ، والخطيئة ، والخلص ، والفداء ، ونناول القربان المقدس .

ويبقى بعد ذلك تفصيلات العقائد والشعائر . هذه التفصيلات باعتبار أنها تنطوي على عناصر مستعارة من معارف عصر معين ومؤسساته ، فقد يحدث أنها تتنافر مع أفكار عصر آخر ومؤسساته . وليس معنى ذلك الا أن علم الأمس ومؤسساته تعارض في بعض النقط علم اليوم ومؤسساته . والدين ليس مسئولا عن هذه التغييرات ، ولن يتمكن من الصبر عليها ، بل يظل متماسكا فيتطور خارجيا .

وثمة طريقتان للتطور يمكن تصورهما ، فاما أن يحتفظ الدين بصيغته التي هي بقية علم وحضارة سابقين مع استخلاص المعنى الروحي من المعنى الحرفي والمادى . واما أن يتأثر خطى أمثال القديسين بولس وأثناسيوس وأوغسطين والأكوبى فلاخى التلاؤم مع أفكار العصر الحاضر العلمية والفلسفية ، ليجعل منها الرمز – الممكن دائما بلاسك ولكنه مفهوم مباشرة عند الأجيال الراهنة – للحياة الدينية الأبدية والتي لا يمكن التعبير عنها .

## الفصل الثانى

### صعوبات المذهب السابق

المذهب الذى يقيم الدين على نقد العلم والذى يحتضنه بعض المفكرين بقوة قد تذهب الى حد العدوان ، أثار عند البعض الآخر اعتراضات هامة .  
فقد أثيرت منذ بضع سنين ضجة شديدة حول عبارة تلخص هذا المذهب من وجهة نظر جدلية وهى : « افلاس العلم » .

ومن العسير فى بعض الأحيان استخلاص حجج حاسمة من الاحتجاجات الحلابة التى صدرت عن هذه الصيحة من الحرب . ولهذا أخذ بعض المفكرين فى حصر كتوف العلم الحديث العظيمة ، وعلى الأخص التطبيقات العجيبة لهذه الكشف . ولكن المسألة بالضبط هى معرفة هل هذه الأنواع من النظم التى تنصل أساسا بالحياة المادية تكفى فى تحقيق الوعود التى بذلها أكثر من مرة علم الأمس لا فيما يختص بالحياة المادية للإنسان فقط ، بل السياسية والأخلاقية كذلك .

وقال البعض الآخر : كلا ، لم يفلس العلم ؛ لأنه لم يستطع أى علم معقول صحيح أن يعد بما يتهم به العلم من أنه لم يعطه . ويتضمن هذا الجواب أن العلم ليس كل شئ بالنسبة للإنسان .

ومن خلال هذه الألوان من الدفاع عن العلم الحديث تنتشر مع ذلك فكرة رئيسية هى أن هذا العلم يطبع فى الواقع فى العقول أكثر فأكثر استحالة تعيين حد لتقدمه ، لا ريب أن نمرة فروقا عميقة بين المرتبة الطبيعية والمرتبة الأخلاقية ، بين المجتمعات الحيوانية والمجتمعات الانسانية . ولكن ألا تبدو المسافة التى تفصل المادة غير العضوية عن المادة الحية ، أو عن الحركة الواقعية للميكانيكا المجردة غير قابلة للاجتياز ؟ ومع

ذلك فالاتصال يتقرر أكثر فأكثر بين هذه الممالك المنفصلة في الظاهر .  
فلماذا نحرم على المستقبل أن يحقق الى النهاية توافق العلم مع الموجود في  
كل صوره ؟

قد يقال انه ولا واحد من اختراعات العلم يحقق المطالب الحلقية  
للطبيعة البشرية ، وأن علم المستقبل لن يحققها كذلك مادامت هذه المطالب  
تفوق العلم .

وفد نغتر بقيمة هذا الاعتراض . ذلك أن الانتصار على الحقائق  
البيقينية قد خلق في ذهن العلماء احساسا محدودا باليقين والكفاية ، والى  
هذا المقياس يردون منذ الآن كل نشاط فكري ، ويعدون البحوث التي  
لا تتفق معه عبثا وغير مشروعة . لا شك أنهم لا يخاطرون كما كان الحال  
من قبل باعلان نتائج مطلقة لا تتناسب مع وسائل معرفتنا ؛ ولكنهم  
يصرحون بأن كل علم نسبي . ويجدر بنا أن نتفق على المعنى الصحيح  
لهذه العبارة . فهي لا تدل على أن خارج الميدان الذي يتحرك فيه العلم  
يوجد ميدان آخر هو ميدان المطلق يباح فيه لأنظمة أخرى أن تعيش ، ولكنه  
يمنع بالعكس العقل البشرى من ارتياد كل ميدان ليس في متناول العلم .  
لأنه اذا كان ثمة شيء لا يمكن أن يعرفه العلم ، فهذا الشيء من باب أولى  
لا يمكن أن يعرفه أى نظام آخر . والعلم بسبب احساسه بالكفاية التي  
يختص بها وحده فانه حين يقول : انى أعلم ؛ فمعنى ذلك أن الشيء موجود  
بالنسبة للعقل البشرى . وحيث يقول العلم : لا أعلم ، فهذا يعنى أن  
أحدا لن يدعى المعرفة .

ليس من الواضح اذن بأى حال أن العلم الحديث على الرغم مما يرتديه  
من زى التواضع قد يكون أكثر ملاءمة من العلم الدجماطى في نمو الدين  
نموا حرا . فالدين من وجهة نظر العلم ليس الا مجموعة من التصورات  
التعسفية ، لأنه لا يستطيع أن يكتسب من العلم سوى الصورة وهذا لا يخالو  
من خطر على وحدته الخاصة كما يتضح لنا من مثال المدرسية . أما بالنسبة  
للمبدأ الباطن للدين ، فمن الواضح أنه لا يستطيع أن يتمثل بحقائق  
التجربة الموضوعية وهي وحدها الحقائق التي يعترف بها العلم . ولا يكفى  
أن نتعلل بأن ما نقصد التمسك به مما يتجاوز حدود العلم ليس علما آخر  
بل اعتقادا ؛ لأن الاعتقاد من وجهة النظر العلمية ليس له قيمة الا اذا كان  
على حد سواء قائما على ملاحظة الوقائع وموجها في طريق العلم .

والاعتقاد الدينى وقد اقتصر على الميدان الذى يلوح له أن العلم قد هجره لا يمكنه حتى فى داخل هذه الحدود أن يضمن استقلاله وحرية نموه ، لأن كل تقدم من جانب العلم يهدده • وهو يتتبع بشغف أنواع التحول فى التفسير العلمى للأشياء ، معتقدا أنه يجد نغمة هنا ، أو فجوة يسدها هناك • وهو يتير بحماسة الفائقة للتلاؤم والتوافق موازنة تسيء اليه ، لأنه يقابل بين سير العلم الوطيد الظافر وبين شكوكه وخوفه • ويلوح أن الدين لا يعيش الا كاسم رنان كان يستند فى القديم الى شىء عظيم ، ولم يعد اليوم الا ذكرى خالصة لا يزال المخلصون يحتالون بثقواهم وخيالهم على صبغها بألوان من الحقيقة •

هذه هى المخاطر التى تهدد الدين اذا اقتصر على محاولة الافادة من الثغرات التى يخلقها العلم • ومع ذلك يرى كثير من العلماء والفلاسفة أن هذه المخاطر لن تكون حقيقية • فالدين مهدد بها لأن بعض المفكرين يصرون على النظر الى العلم نظرة عداوة ؛ وليس هذا الا تحيزا • ولو أذنا فحصنا بعض نتائج العلم الأكثر أهمية بدلا من ادمان التفكير فى العلم وشروطه ، فسنرى أن العلم يتجه من ناحية حدوده نفسها فى اتجاه الدين • ويهمنا أن نفحص عن هذه الطريقة من النظر •



## الفصل الثالث

### العلم باعتبار أنه يتجه نحو الدين

على الرغم من شهرة المذاهب المادية والطبيعية التي تصحب العلم غالبا ، يصر كبير من الفلاسفة والعلماء المختصين على انكار أن مناهج العلم ومضمونه قد تتعارض مع مبادئ الدين . ومنهم من يعتقد ، وهم الفريق الأغلب ، في امكان التمسك بوجهة النظر المدرسية بطريقتها المختلفين بالنسبة لأصلهما المتلاقين بالنسبة لاتجاههما ، فيجد في المذاهب العلمية الحديثة نفسها أصول العقائد الدينية .

وهكذا يرى بعض العلماء في مذهب التطور الحالى الدليل على العقائد الدينية مثل الذات الالهية ، والخلق ، وهبوط آدم من الجنة ، وفائدة الصلاة وخلود النفس (١) . فهذا عالم بارز من علماء الطبيعة يعطى كنتيجة للعلم الحديث « الآب » فى الانجيل ، والنقط الأساسية فى عقيدة الكنائس المسيحية .

ومع ذلك يمكن القول بوجه عام اننا اليوم نبحث بشكل غير مباشر فى العلم لننفذ منه الى الدين . ذلك أن النقطة التي يدور عليها الجدل هي الخاصة والدلالة الدقيقة لحدود العلم (٢) . فهل هذه الحدود تمثل سلبا خالصا، سلبا مطلقا بحيث بمنعنا العلم حقا فيما وراء ذلك أن نبحث شيئا أو نتصور شيئا ؟ أو أن هذه الحدود ليست الا سلبا نسبيا هو ما سماه أرسطو بالعدم ، أى فقدان شيء مطلوب ، ولا بد منه ، ويستلزمه نفس الشيء الذي نملكه .

---

Armand Sabatier : La Philosophie de l'effort

(١)

Sir Oliver Lodge · The Substance of Faith.

(٢)

ويرى العلماء الذين نعرض رأيهم أن حدود العلم تمثل حقا بالنسبة للعقل البشرى عدم معرفة ليس منها بد لتجعل من علمنا معرفة تامة .  
والعلم يعرف في هذا الأمر ما يتبين منه أنه لا يكفي نفسه ، لأن مبادئه  
نصورات سلبية غير محدودة فيما يختص بمضمونها . ويستحيل على  
العقل البشرى ألا يتساءل عن الشيء ماهو اذا قيل له انه ليس هذا أو ذاك .  
فالعلم نفسه لا أى نشاط نفسانى خارج عنه هو الذى يحيط بإمكان المعرفة  
الأعلى من المعرفة العلمية . وفى ذلك كان يقول بسكال : « آخر خطوة  
للعقل أن يعترف بوجود عدد لا متناه من الأمور التى تفوقه » .



وقبل كل شيء ، لم نقول فيما يختص بروح العلم ومناهجه العامة  
انه يعادى الدين ؟ فالعلم يستهدف اخضاع الظواهر للقوانين ، أى الى  
النظام ، الى الثبات فى التغير ، الى الترتيب ، الى المنطق ، الى العقل .  
انه يبحث عن قوانين بسيطة وكلية يمكن أن يرد اليها تعدد القوانين  
التفصيلية وتعقيدها . ومن هذا الوجه بالذات يميل العلم الى أن يرى فى  
العالم أثرا واحدا ومتناسقا أى جميلا . الواقع أن مسافة واحدة وهى  
مسافتنا الأقليدية يلوح أنها تكفى لتفسير كل خواص الامتداد الواقعى ؛  
وأن قانونا وحيدا هو قانون نيوتن يتحكم فى ظواهر عالم الفلك . ولعل  
قانونين أساسيين يكفيان فى تفسير الفيزيكا ، وهما الاحتفاظ بالطاقة ،  
ومبدأ أقل فعل . فإذا كان العلم يتجه نحو الوحدة ، ويجدها ، فهل من  
التعسف القول بأنه يتجه نحو الله ؟

ولكنه فى الوقت نفسه على بينة من أنه لا يستطيع بلوغه ، لأن مبادئه  
ليست الا فروضا تجعلها التجربة مقبولة بشكل محسوس . فهو يستطيع  
أن يقول ان أى فرض آخر لم يخضع حتى الآن لرقابة الوقائع ، ولكنه  
لا يستطيع القول بأن هذا الفرض هو الحقيقة . ونفس العالم الخاص  
بمعرفته ، أى التساؤل عن الطبيعة بوساطة فرض ، يسمح له بايجاد  
تفسيرات كافية بالفعل ، لا أن يقلب تفسيراته الكافية الى تفسيرات  
ضرورية . ومع ذلك فان التفسير الوضعى والمطلق لا يمكن الا أن يوجد ،  
لأن العلم يغرينا على تقديمه فى نفس الوقت الذى يقرر عجزه عن ذلك .

وخواص الأجسام تبعا للفلسفة التى تسمى ميكانيكية(١) تفسير مبدأ  
واضح ووضعى هو المادة والحركة . ومن الجدير بالملاحظة أنه اليوم لا يوجد

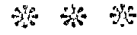
من بين أولئك الذين يتمسكون بالاستخدام المشروع للنموذج الميكانيكى في تفسير جميع الظواهر الا عدد قليل جدا يقولون بإمكان ادراك الحركات التى يتخيلونها بوساطة آلات فيها القدرة الكافية . فهم يستخدمون الحركة كأنها أسهل الرموز التى نملكها لايجاد وشرح قوانين الظواهر .

غير أن كثيرا من علماء الطبيعة يعتبرون هذا الرمز نفسه غير مجد أو من الممكن استبعاده باعتبار أنه على كل حال كمساعد بسيط ليس على العلم الا أن يستغنى عنه عندما تنتهى مهمته . ويرى هؤلاء العلماء أن محاولة ارجاع مجموع الظواهر القابلة للملاحظة الى الحركة قد باءت بالفشل ، رغما من اختراعات الميكانيكيين المحدثين المتزايدة فى الدقة والتعقيد . أما طريق التوحيد الصحيح فهو الذى سار فيه علم الحرارة الدينامية الذى أصبح علم الطاقة ، والذى يتكون من البحث فى مظاهر الأشياء القابلة للقياس بصرف النظر عن طبيعتها الخاصة . فهل ما نقيسه امتداد ، أو حركة ، أو شيء آخر مختلف تماما ؟ هذا الأمر قليل الأهمية ما دامت المقاييس كافية فى ايجاد القوانين ، وبناء النظريات ، واستخلاص مبادئ تسمح بتصنيف الظواهر المعروفة ثم بالطريق الفياسى بتوجيه أسئلة جديدة للطبيعة . فماذا نبغى أكثر من ذلك ؟ ان علم الطاقة بعد أن يجمع كل ما يشتمل العلم عليه من حقائق تجريبية علمية مضبوطة ، وبعد أن يستبعد كل بقية ميتافيزيقية لا تقبل التحقيق يحقق أكمل صورة عرفها العلم الطبيعى حتى اليوم .

فما هى هذه الطاقة التى يجعل منها موضوعه الوحيد ؟ ليس عنده منها الا فكرة سلبية ، فهى ليست الحركة ، ولا أى حقيقة من الحقائق المحسوسة التى نلاحظها . انها دليل على معرفة نفتقدها .

وقد يبدو من الممكن بوساطة علم الطاقة الاحاطة بجميع الأحوال المختلفة للتغير ، لسنا نعى بذلك الحركة الموضعية فقط بل الحركات الفيزيقية الحققة ، أى أنواع التغير فى الخواص والتركيب ، وكل ما سماه أرسطو استحالة وكونا وفسادا . ولكن هذا الامكان لا ينطبق الا على صورة الظواهر . وهذه الصورة لأنه ليس لها بذاتها أى خاصية طبيعية ، فلن تكون الصيغ التى تمثلها ذات فائدة ، ان لم تكن الظواهر مصنفة بحسب ما بينها من مشابهاة واختلافات فيزيقية حقا ، أى بحسب صفاتها . وهكذا يقوم التمييز الكيفى فى عقل العالم على أساس وحدة التفكير الرياضى

وبطابقه (١) . وما مفهوم الكيف ؟ من الواضح أن فكرة الكيف ليست من وجهة النظر العلمية سوى فكرة سلبية : انها فكرة عن شرط الأعظام التي نسلّمها الملاحظة الى التحليل ، وهذا الشرط لا يمتد الى العظم . ولكنها في الوقت نفسه فكرة عن حقيقة واقعة ، فهي لذلك ليست سلبا خالصا . انها الدليل الذي يقدمه العلم نفسه على وجه من الموجود يتجاوز التجربة الحسية والصلم .



وسنخلص نتائج مماثلة لذلك من علم الحياة . ويكاد الرأى اليوم يجمع على أنه اذا كانت الحياة في بعائها لا تستهلك أى طاقة خاصة بها فلا يمكن مع ذلك أن نرجع هي نفسها الى مجرد قوى طبعكيميوية . وكثيرا ما تعرض هذه الفضية ذاتها في عبارات تبلغ من الدقة والوضعية بحيث يبدو أن ميدان علم الحياة أقل في حدوده فيما يختص بمعرفة الموجود من ميدان علم الطبيعة . الحق نحن لا نعرف فقط أن الحياة موجودة ، وأنها ليست ميكانيكية بحتة ، بل نعطيها تعريفا هو أنها اتفاق ، نظام متسلسل ، تضامن الأجزاء مع الكل ، توحيد عناصر متنافرة ، فكرة خالقة موجهة ، جهد للاحتفاظ بتنظيم محدود باستخدام مصادر البيئة ومكافحة عقباتها . وكل هذه التعاريف لها معنى ايجابي وفي الوقت نفسه أعلى من الميكانيكية . واذا أخذنا هذه التعاريف على أنها علمية حقا نستنتج بسهولة أن العلم يدخلنا من تلقاء نفسه في عالم مختلف عن عالم الظواهر الخارجية البحتة .

غير أننا نخضع أنفسنا اذا أخذنا هذه الصيغ بما فيها من تحديد ايجابي على أنها معطيات علمية حقا . فهي بهذا المعنى استعارات مستمدة من الانفعالات المرتبطة بها في شعورنا مع تقريرات الحياة . انها تخدم عالم الحياة كعلامة ، كنقطة ارتكاز ، كصيغة لفصل صنف معين من الظواهر من الواقع يسميه عالم الحياة ظواهر حيوية ، بالضبط كما تخدم هذه الألفاظ وهي القوة ، والكتلة ، والجاذبية ، والسكون عالم الطبيعة في فصل الظواهر التي يسميها فيزيقية . ولكن اذا كان عالم الطبيعة قد استطاع أن يحول الرموز النفسية تحويلا يكاد يكون تاما الى رموز رياضية ، فقد احتفظت المصطلحات التي تعرف الحياة عند عالم الحياة بمعنى شخصي . وهذا هو السبب في أن دلالتها من وجهة نظر علمية دقيقة ليست الا سلبية ، فهي

---

Duhem : La Théorie Physique, 1906. — L'Evolution des théories (١)  
physiques. Rev. des quest. scientifiques. Louvain, Oct. 1896.

تدل على أن الظواهر المميزة للحياة لا ترد الى الميكانيكية الفيزيائية ، أى انها ليست ميكانيكية من بعض الوجوه .

ومع ذلك فان الفكرة حتى العلمية عن الحياة ليست مجرد سلب ، لأنها اثبات لمجهول نستولى على مظاهره مع أنها هى نفسها تغلت من فحصنا الموضوعى . انها الوجه الآخر لسيء له بالضرورة مكان . هذا التصور السلبي الذى هو من الناحية العلمية فعال جدا ، يختفى ونخفى معه التفسيرات النسبية التى يقدمها ، اذا فرضنا أن المجهول الايجابى الذى يعبر عنه لا يوجد فى الواقع .

وقد وجهت دراسة مشكلة أصل الأنواع الحية نمو نظرية يلوح أنها نهيمن اليوم على العلم بأسره ، وهى نظرية التطور . فقد أدت الفروق التى تمز هذه النظرية من الاعتقادات السلفية الى الظن أولا بأنها تعارض من كل وجه هذه الاعتقادات ، وأن الدين اذا كان يستلزم العناية الالهية ، والخلق ، والعقل ، والحرية ، فلفظة التطور لا يمكن أن تعنى الا الميكانيكية ، والضرورة البحنة ، والمادية .

ومع ذلك فالنقد الذى وجهه العلم نفسه لهذه النظرية لم يتخلف عن بيان أن فكرة التطور أبعد ما تكون عن البساطة والوضوح والضبط ، كما كان الناس يتصورونها لأول وهلة . فهى تدل على كثير من المعانى ، وأنها على كل حال ليست أبدا ذلك السلب المجرد عن أفكار الخلق والحرية والعقل مما ذهب اليه البعض . ومع ملاحظة أن نظرية التطور قد أدخلت فى العالم وحدة وانصلا وخصوبة وناسقا وتوجيها مشتركيا لاندل عليه مطلقا نظرية نبات الأنواع ، فقد عاد بعض العلماء والفلاسفة الى النمساك بأن مذهب التطور أبعد ما يكون عن التعارض مع الأفكار الدينية وأنه يعطى عن العالم ونموه فكرة أجل وأجدر بالخالق الالهى من العقيدة التقليدية عن الكثرة النابتة للصور الأساسية . الحق أن هذا التأويل يتجاوز المداول العلمى للنظرية . ومع ذلك ليس من المغالاة القول بأن الفكرة العلمية عن التطور أكثر فى ذاتها نقصا من فكرتى الحياة والطاقة ، وأنها بالذات سلب بفترض اثباتا .

ويبدو اليوم كأنه شئ مقرر أن ما يسمى بالنوع ليس صورة بابتة أزلية من الوجود . وأكبر اعتراض يوجه الى دارون هو أننا نرى أنواعا تختفى ، ولا نرى أنواعا تظهر . ولكن العالم الذى يجرب بخلق أنواعا بطريق التغيير المفاجئ على الأقل ، فيستطيع أن يخرج من النوع أنواعا

كثيرة تتفاوت فى تعدد اتجاهاتها • فليس هناك ما يتعارض من حيث المبدأ مع اعتبار مجموع الأنواع الموجودة كأنها حاصلة عن التطور •

فما معنى هذا الفرض ؟

ينير مذهب التطور بالضرورة مسألة أصل التغيرات Variatims ولم يستطع حتى الآن أن ينتهى فيما يختص بهذا الأصل الى حلول يقبلها الجميع • وهو يتردد بين اتجاهين يعتمد كل منهما على عدد من الوقائع والتجارب ، ولذلك يجتهد بعض العلماء فى التوفيق والربط بينهما • وتبعاً لاحدى هاتين الوجهتين من النظرية التى تذكرنا بدارون يحدث التحول الأولى فى الجرثومة ، ثم تبقى بعض هذه التحولات وتزايد وتصبح نماذج ثابتة • وتبعاً لوجهة النظر الأخرى التى تنسب الى لامارك ترجع الأسباب الأساسية للتحول الى تأثير الوسط واجتهاد الكائنات فى التلاؤم معه • واجتماع هاتين الوجهتين من النظر واضح جداً ، لأن فكرة التحول فى الجرثومة لا تنافى فكرة تأثير الوسط ، كما أن فكرة تأثير الوسط لا تنافى فكرة التحول فى الجرثومة • فالملاءمة مع الوسط قد تؤثر فى انخساب الخلايا التناسلية كما تثبتها بعض التجارب (١) ، وكذلك التحول فى الجرثومة قد يشترك مع التلاؤم مع شروط الوجود •

فهل يمكن القول ان التصورات المستخدمة فى هذه التفاسير هى علمياً معان ايجابية ؟

ان مذهب التعر فى الجرثومة يفسر هذه التغيرات سواء بنوع من الخلق التلقائى أو بنمو خصائص كائنة موجودة من قبل ، وذلك بتأثير بعض الظروف • فالفروض المقترحة تنحصر فى أمرين هما اما الخلق أو الطفرة •

ومذهب رد الفعل على تأثير الوسط يستلزم فى الكائن الحى اما خاصية كسب و اظهار اتجاه محدود بتأثير الفعل الموحد لسبب خارجى ، واما خاصية تعديل الكائن الحى نفسه بحيث يتلاءم مع الشروط الخارجية •

وفىما يختص بالثبات النسبى للتغيرات ، فهو شبيه بما يكونه الكائن من عادات اما من تلقاء نفسه ، واما بتأثير وسط ثابت نسبياً •

وبالرغم من المظاهر يجب أن يكون لتصورات الخلق والملاءمة والحفظ

---

Bonnier : Le Monde végétal, p. 332.

(١)

معنى ايجابى على الأقل من وجهة نظر العلم ؛ لأن ما هو ايجابى فى مضمون هذه التصورات شخصى ، لا يقبل التعريف ، عسير على النرح العلمى .  
فالمفصود من هذه التصورات هو أننا لا نستطيع تمثيل تكوين الأنواع الحية بايجاد مركب كيمائى .  
الوافع أنها أبعد عن لغة العلم كما كانت عليه التصورات الداخلة فى نظرية الأنواع البابتة .  
ففى هذه النظرية يتكون العالم الحى كالعالم غير العضوى من عناصر محدودة لا متغيرة وذلك فى عدد محدود تؤلف تركيباته المختلفة سلم الأصناف .  
على العكس من ذلك فإن عالم النبات أو الحيوان القابل لأن يحيا ويتطور لا فى كل فرد من أفراد بل فى مجموعه فلا يشبه الا فى الظاهر لمجموعة مادية ، أو عدد محدود من الوحدات البابتة المتجانسة .  
بل التغير يرى أنه حاسم ، والمحدود والبابت اللذان يعتمد عليهما العلم ليسا الا ممكنين مؤقتين .

هذه التصورات ليست فى نظر العلم الا أسلوبا ، ومنطوقا لمشكلات ، لأنها تتجاوز وجهة النظر الميكانيكية .  
فهى توحى بفكرة تفسير تشبه ماتقدمه فكرة الشعور لأفعاله .  
فالكائن الحى تبعا للصيغ التى نأخذ بها الآن يريد الاحتفاظ بحياته واطهارها ، ولكى ينجح فى ذلك يحقق ذاته ويتعدل تبعا للظروف المحيطة به .

هذه التفسيرات تسمى عادة غائية ، ولكى تتجانس مع الوقائع يجب فى رأى أحد الفلاسفة البارزين (١) أن نتصورها على أنها أعلى من الغائية ومن الميكانيكية على سواء .  
ذلك أن الغائية تفضى بنا الى اعتبار عالم النبات فى درجة أدنى من عالم الحيوان ، والى اعتبار الغريزة أدنى من الذكاء ، مع أنها فى الواقع ثلاثة أنواع مختلفة من النمو لنشاط واحد .  
فالانتساج الحصب والنوع المتجه فى اتجاهات مختلفة يحقق فكرة الخلق الذاتى أفضل مما يحققه فكرة غاية متصورة من قبل تحدد تاريخ التحقيق .

ومهما يكن من أمر هذه النظرات التى تذكرنا بمذهب سبينوزا فى الحياة ، فيلوح أنه مما لا شك فيه أن المضمون الايجابى للتصورات البيولوجية الأساسية يفوق العلم ، مما يترتب عليه أن هذه التصورات ليست الا تصورات سلبية ، اذا تكلمنا بلغة العلم .

---

Bergson : L'Evolution Créatrice.

(١) وانظر :

Rudolf Otto : Naturalistische und religiöse Weltansicht, p. 214-5.

لا يترتب على ذلك أن فى استطاعة العلم استبعاد مدلولات تلك التصورات الموضوعية والشخصية باعتبار أنها غير مجدية خيالية ولفطية بحنة . لأن هذه التصورات حين تصبح كمية خالصة ومضبوطة وموضوعية ستفقد كل ما لها من مميزات ، وكل ما تختص به من هداية العلماء فى بحوثهم وتراكيبهم . وكان كانط يقول : ان بعض المبادئ اذا جردت من قيمتها التركيبية ، بمعنى أنها لا نكسبنا أى معرفة حقيقية ، فلها فبمة منظمة مادامت نسمح بتصنيف الظواهر وتنظيم التجارب ، كما لو أنها كانت تمثل بأمانة عمل الطبيعة الحقيقى . ولا يزال هذا المذهب قابلا للتطبيق على علم الحياة اليوم أيضا . فهو يبين لنا أن العلم متعلق بحقيقة تتحاور وسائل بحنه .



وأخيرا فان العلوم الأخلاقية لها أهمية خاصة فى هذا الصدد . ذلك أنها تفهم على ضربين : اما أنها علوم معيارية ، واما وضعية .

فباعتبار أنها علوم معيارية فانها تقدم مباشرة من واقع مضمونها الخاص المبادئ الموجهة لحياة الانسان ، وهو ما ننشده من العلوم الطبيعية بلا طائل . فهي تقدم للانسان أو تفرض عليه غايات يتطلع اليها ، مثل تنمية الشخصية ، والواجب ، والسعادة ، وتوافق الفرد مع المجتمع ، والعدل ، والنفع العام ، والتضامن ، ووحدة الضمائر . ومن الواضح أن مثل هذه الأمور ليسب فى ذاتها مبادئ مطلقة كاملة التصور، ولكنها تمثل مشاكل من طبيعة خاصة لا نستطيع حلها بمعونة التجربة وحدها .

وهذه الأمور فى نظر بعض المفكرين ليست الا نوافذ نطل منها على اللامتناهى ، على الكامل ، على الالهى . فاذا كان الأمر كذلك ، فالعلوم الأخلاقية بمقتضى ما فيها من أفكار موجهة تصبح هى ذاتها تمهيدا حقيقيا للدين .

وتسببه مدرسة أخرى العلوم الأخلاقية بالعلوم الطبيعية الأخرى تشبيها أوثق . فهذه المدرسة ترمى الى أن تجعل منها بالضبط العلم الطبيعى للانسان حين ننظر اليه فى مظاهره الحلقية والاجتماعية . فالعلوم الأخلاقية تدرس سلوك الناس فى أحوالهم وأسبابهم كما تدرس العلوم البيولوجية وظائف الحيوان وصور معيشتهم . أما فيما يختص بالتعاليم العملية فهى بهذا المعنى تطبيقات للعلم دون أن تكون جزءا منه . فكل علم فى الواقع من حيث هو علم فهو نظرى ، أما العمل فاما أن يسبقه أو أن يتبعه دون أن يتدخل فيه .

فإذا فهمت العلوم الأخلاقية على هذا النحو كانت بذلك وسيلة محققة لمقطع كل صلة بالدين لا تجعله الا قصصا بحثا . اذ ستقتصر على تسجيل ما تحدث به الناس على مر العصور في هذا المعنى أو ذاك ، عن العدل والواجب والحق والشخصية والتضامن والضمير الجماعي ، دون أن نتساءل عن الأصل الفلسفى لهذه المفاهيم ، ومادلالنها وقيمتها . ولكن العلم الذى يقتصر على الرواية ليس علما بمعنى الكلمة . ولكى يتشبه علم الظواهر الأخلاقية العلوم الطبيعية يجب أن يكون تفسيريا .

وعلم الأخلاق لا يفكر فى الوقت الحاضر بوجه عام فى تفسير حياة الضمير والحياة الاجتماعية بأسباب طبيعية خالصة . فعلم النفس ، وعلم الأخلاق ، وعلم الاجتماع تزعم أن لها مبادئها الخاصة بها دون أن يقطع صلتها بعلوم المادة ، وعندئذ لن تفسر الظواهر الأخلاقية بالشروط الفسيولوجية والفيزيائية لحياة الانسان فقط بل بأسباب أخلاقية خالصة ، مثل شروط الضمير ، وخصائص العقل والارادة ، وتأثير العواطف والميول والأفكار ، والدور الخاص ببعض المفاهيم مثل الفردية والسعادة والواجب والمساواة والحرية والتقاليد والضمير الجماعي والتضامن والانسانية والعدالة . والائتلاف والتقدم والعقل ، وغير ذلك .

فما هى هذه المبادئ ؟ انها ليست من الوجهة العلمية الا أسلوبا . انها أشباح شخصية تتخذ مكان الأسباب الموضوعية ، والتي يجهلها ذكاؤنا ولا يستطيع بلوغها فى ذاتها . وكل ما هو مضبوط فى هذه التفسيرات المستمدة من مثل هذه المبادئ هو أن الظواهر المذكورة لا نسررها العليل الفاعلة التى نملكها . فنحن نخلع على هذه الأمور المائعة صيغا ، ونجعل منها أنواعا للكائنات ، وقوى ميكانيكية ، ونستخدمها كأسباب فاعلة بضرب من الحيلة المنطقية ، حين ندخل أفكارا وغايات على الحياة الشعورية بما فيها من أغوار لا يمكن بلوغها ، ثم نعتقد بعد ذلك أننا قدمنا تفسيراً علمياً . ولكن كيف نحدد علمياً معنى مثل هذه التفسيرات وقيمتها؟ ومن أين تصدر الحياة الأخلاقية ، والتطلع نحو التقدم ، ودعوى خلق الجديد وعمل ما هو أفضل من الطبيعة ؟ ماذا نريد ؟ والى أين نسير ؟ أن نرد كل هذا الممكن الى الضرورى ، وكل هذا المثالى الى الواقعى ، وكل هذا المستقبل الممكن الى الأمور المقررة ، كأننا لا نرى فى الضمير الا قوة خفية غامضة . وعندئذ ما مصير التفسيرات التى تقدمها ؟ لن تكون الا تفسيرات وهمية لظواهر هى ذاتها وهمية .

هذه الأفكار ليست من وجهة نظر علمية دقيقة الاسلوب ، فهى سلب  
لا يمكن تفسير ميكاني . وهنا أيضا وعلى الخصوص يحق لنا القول بوجود  
سلوب ناقصة متضامنة مع اثباتات مناظرة . وكيف يستطيع العالم  
استخدام هذه التصورات ، اذا وجب على منال الرياضى أن يجردها من  
معناها الشخصى والعمل ؟ انه قلما يفكر فيها حتى ان هذا المعنى الشخصى  
نفسه هو الذى يخلع عليها اسم المفهوم العلمى . وعندما يستدل الفلكى  
من المظاهر كما لو كانت الشمس هى التى تدور حول الأرض ، فهو يعلم  
أنه يمكن أن يستدل على حد سواء ، بل ان استدلاله يكون أكثر مناسبة  
حين يفترض أن الأرض هى التى تدور حول الشمس . أما عالم الأخلاق  
أو عالم الاجتماع الذى يرغب فى ترجمة المظاهر الشخصية التى يبيحها  
الى صيغ موضوعية ، فانه يجد نفسه وقد انتقل الى الطرف المعاكس من  
الحقيقة التى يسعى فى طلبها ، فيتوقف عن التفكير أصلا . ذلك أننا اذا  
سئنا أن نتحدث عن الناس وفرديتهم وشخصيتهم وتضامتهم وضميرهم  
الفردى أو الجمعى ، فلا مناص من افتراض أن هذه العبارات تعنى شيئا  
وهو ما تنازعه كل المنازعة وجهة النظر الموضوعية للعلم . ان تفسير  
الظواهر بتصورات أخلاقية أو اجتماعية ليس شيئا آخر سوى الانحياز  
بغير حق الى تفسيرات تتجاوز نطاق علم للاخلاق أو لاجتماع علمى حقا .

صفوة القول : ان حدود العلم تبعا للفلاسفة الذين نتحدث عنهم  
ليست مجرد سلوب ، بل هى أكثر من ذلك دلالة على حقيقة متعالية  
بالنسبة اليها ، بدونها تصبح هذه الحدود ذاتها غير مفهومة ، ويجب على  
عقل العالم أن يحتفظ بذكرها اذا شاء أن يعطى تصوره دلالة محسوسة  
تجعلها قابلة للاستخدام . فليس العلم اذن محايدا بالاطلاق ، اذ له  
وجهة ، واذا كانت هذه الوجهة تظل عامة جدا ، فهى على الأقل متوجهة  
نحو نفس الأمور التى يسلم الضمير الدينى بها .

لن يكون منذ الآن تصورا تعسفيا ، قد يجيزه العلم نظريا ولكن دون  
ان يكون على صلة به ، بل العلم نفسه يسعى اليه دون أن يعرف ذلك .  
وهكذا فى الوقت الذى ينشر الدين فيه أجنحته بحرية طبقا لمبادئه ، فانه  
يعرف أن الدعاوى التى ينبتها فى مبادئها العامة تناظر مسلمات العلم .  
ومن التحمس الشديد للعلم أن نجعله يتمثل كل مايسهم فى عمله الخاص  
ومن الملاحظ أن المفكرين الذين تحدثنا عنهم لم يفكروا فى استبعاد العلم  
كشيء غريب أو منافس ، بل طلبوا معونته بكل قوتهم حتى يجعلوا من  
الدين ، من الناحية التاريخية والطبيعية للأديان ، أصدق فكرة وأوثقها  
وأقربها الى التمام ، فتكون بذلك أجدر فكرة تليق بالدين وأعظمها أثرا .

## الفصل الرابع

### صعوبات قائمة

هذه الطريقة لفهم العلاقة بين الدين والعلم ومعالجتها ، هي بلا نزاع من أقوى الطرق التي يمكن تصورها وأكثرها حسما . ومع ذلك فليس من المؤكد أنها ترضى من كل وجه ضمير رجل العلم أو رجل الدين .

فالروحاني رغما عن كل جهوده لمجرد جمع بعاليم العلم دون أن يحث عليها ، فهو يخاطر بانكار العالم حين يؤول الروحاني حدود العلم . بمعنى يلائم الدين . فان كان ما يؤوله عقيدة أساسية في نظر العلم ، فهو لا يدري وجهتها ، وان اعترف بحدود للعلم فهو لا يدري مدى ما تخفى وراءها . فكل تأويل سواء لما يجهله أو لما يتيقن منه فهو موضع شك عند العالم ، لأن العلم يفار أساسا على استقلاله ، وذاتيته ، وحقه في عدم المعرفة .

ورجل الدين من ناحيته يلح في التعجب لم يضطر أن يسأل العلم الاذن في الوجود . أنه لا يفكر بكل تأكيد في التناول على نتائج البرهان العلمي ، بل يرى بغير مشقة أنه لا بد من وجود صلة بينه وبين العلم ، وأن الدين والعلم لا يمكن تنافرها تنافرا حاسما ، لأن الله مادام موجودا فهو علة العالم الذي يبحث العلم في قوانينه ، ولا يمكن أن تنعدم الصلة بين العلة والمعلول . ولكن الدين يطالب كذلك بذاتيته وحرية نموه ، فهو ككل حي يرغب أن يكون مستقلا بنفسه وأن يبسط من الداخل كل قواه . ولكنه يصبح مهددا بأن يجد نفسه محصورا في نظام يلوح أنه رغم كل شيء يخضع حق الدين في الظهور للتصورات العلمية .

فلا العلم اذن ولا الدين يشعر في نظام حدود العلم بكامل استقلاله الذي يتطلبه كل منهما .

حقاً يبدو أن المسئلة تتحدى أدق الأفهام ، اذ لا بد من ايجاد وسيلة  
نتصور بها الدين حراً فى نموه تبعاً لمبادئه الخاصة وفى الوقت نفسه  
مرتبطاً بالعلم بعلاقات معينة مفهومة . ولكن اذا كانت الصعوبة تبدو  
عسيرة الحل ، أفلا يرجع ذلك الى أننا نلج فى نمثل الدين والعلم كأنهما  
موجودان فى المكان بجانب بعضهما ، وكأنهما يتنازعان على غرار الأشياء  
المادية ؟ فالعلماء يبحثون عن الموضع الذى يسمح به العلم للدين ،  
ويتساءلون هل حدود المكان التى يسغلها العلم تفترض مكاناً آخر قد  
يمتد وراء ذلك أو لا يفرض . وليس كل هذه العبارات سوى استعارات  
أو نوافلات للحقيقة الى لغة الخيال المكانية . فهل يمكن أن تكون الصلة بين  
الدين والعلم شيئاً بسيطاً يشبه الصلات المادية ؟ ألا ينبغى أن تكون  
بالعكس عسيرة المنال صعبة التحديد ؟ ألا ينبغى أن تكون بنحو ما فريدة  
فى نوعها ؟

فاذا كان الأمر كذلك فلا بد لاكتشافها من استخدام منهج أقرب الى  
المنافيزيقا من ذلك الذى بحثنا فيه . فهذا المنهج نقدى بحت ، لأنه يقوم  
على النظر فى العلم والدين كما يقدمان الينا ، وعلى البحث فى شروط  
وجود كل منهما ، وكيف يمكن التوفيق بينهما اذا سلمنا بهذه الشروط .  
وهذا المنهج لا يمكن أن يؤدى إلا الى مواجهة الدين والفلسفة بعضهما  
ببعض ، وكأنهما قوتان متنافستان نريد كل منهما استبعاد صاحبتها من  
الميدان . ولعلنا نستطيع الكشف عن نوع من العلاقة أوثق وأكثر مرونة  
اذا كنا بدلاً من الاقتصار على النظر الى الدين والعلم من خارج مع نعد  
مبادئهما ، نسعى الى معرفة كل منهما فى كونه ، والالمام بأصلهما والمبدأ  
الباطن لنموهما . ويجب لأجل ذلك أن نلجأ الى النقد الفلسفى بل الى  
الفلسفة بمعنى الكلمة ، الى نظرية عن المبادئ الاولى للحياة العقلية  
والخلفية . وهذا ما حاول أن يفعله بعض أئمة المفكرين واضعين نصب  
أعينهم احترام حرية العلم ، مع الغيرة على تأكيد حرية الدين .

## الباب الثالث

### فلسفة الفعل

الفصل الأول : البرجماتية - التصور العلمى كامر فرضى ، مفهوم البرجماتية عن الجميعه .

الفصل الثانى : تصور فلسفة للفعل الانسانى - العلم كخالق لنشاط الانسان - الدين كتحقيق للارادة الشديدة العمق للنفس الانسانية - العقائد كحقائق عملية خالصة - الدين والعلم كاستجابة للتميز بين مصدر الفعل ووسائله .

الفصل الثالث : ملاحظات نهديية - صعوبات داخلية فى تكوين معنى النشاط الخالص - ضروره مبدأ خاص لعقل للعلم وللدين ذاتهما .

انصرفت عناية ديكارت الى بناء نظرية عن المبادئ الأولى للحياة الفكرية وللحياة الأخلاقية ، واعتقد أنه وجد فى العقل الأصل المشترك لا للحقائق العلمية فقط ولكن العملية بل الدينية . واذا كان مذهبه العقلى قد ظهر قليل الكفاية ، فقد يمكن أن نقف عند مقصده ، فنستبدل بالعقل الخالص وهو ملكة فكرية قبل كل شئ فكرة النشاط التى أبرزت الفلسفة اللاحقة على ديكارت أصالتها وقيمتها أكثر فأكثر . ألا تسمح فلسفة الفعل بأن ترى العلم والدين يصدران من العقل البشرى عن أصل مشترك ؟

## الفصل الأول

### البرجماتية

من الأفكار التي أصبحت منذ اليوم مألوفة لدى العلماء أن العقل فعال في إنتاج العلم ، وهم يعنون بذلك عادة أن كشف الحقيقة يتطلب من جانبه جهودا واختراعات ، أي يتطلب الاستخدام الذكي لكل ما تحت يده من مصادر • وليس غرضهم القول أن العلم في ذاته ، العلم بعد أن يتكون ليس الا حالة من حالات النشاط الانساني • فالفرض يصبح قانونا حين تبته الوقائع ، وليس للطريقة التي كشف بها العقل هذا القانون بعد ذلك الا أهمية تاريخية •

أما الفلاسفة الذين نعرض رأيهم ههنا — على العكس من ذلك — فليس العقل عندهم من جهة نشاطه أداة العلم فقط ، وانما هو حقا موضوعه وجوهره •

هذه الوجهة من النظر نلقاها وقد اصطنعت بطريقة مبتكرة في مدرسة فلسفية مشهورة معاصرة تعرف بالبرجماتية •

وبذهب البرجماتيون (١) الى أن العلم لا يفترض فقط مددا مستترا للعقل الفعال الذي يواجه الاشياء من وجهة نظره ، ويخلق رموزا ثلاثية ما يستخدمه ، ولكنه يميل الى الفعل ، وليس له غرض آخر الا خدمة الفعل • ولك أن ترجع الى أصل التصورات العلمية فستجد دائما أنها

---

William James, **Pragmatism**, New York, 1907 —

F.C.S. Schiller, **The Definition of 'pragmatism and humanism**, Mind, 1905 ; **Axioms as postulates**, in : **Personal idealism**, edited by H. Start, London 1902. **Studies in humanism**, 1907 — La Revue Leonardo, Florence.

ندل على مناهج يجب اتباعها لتظهر هذه الظاهرة أو تلك ولنحصل على هذه النتيجة أو تلك • انها قواعد للفعل ، أوامر فرضية ، وليس لها خارج هذه الدلالة مضمون حقيقى • فالقضية التى لا يولد عنها نتائج عملية فليس لها معنى • وليس الخلاف بين قضيتين الا لفظيا ، اذا لم ينتهبا الى خلاف فى طريقة العمل •

والقول بأن دلالة الصيغ العلمية دلالة علمية بحنه ، هو قول بأن هذه الصيغ لا ترجع الى الماضى بل تتجه الى المستقبل • فالعلم لا يبحث فى الماضى الا على ضوء المستقبل • انه ينبئنا عما يجب أن نتوقعه اذا أدينا هذا العمل أو ذاك ، ويخبرنا عن الاحساسات التى تحدث لنا اذا أحسسنا بالفعل بهذا الاحساس أو ذاك •

ومن هنا نشأت الفكرة البرجمانية عن الحقيقة • ليست الحقيقة هى مطابقة تصوراتنا لهذا الجزء أو ذاك من كل جاهز ومعطى من قبل يستجيب لما يسمى بالعالم ، بل هى بكل بساطة ما يمكن أن يقدمه لنا تصور ما من نفع اذا وضعنا نصب أعيننا هذه النتيجة أو تلك • فالحقيقة تعنى قابلية التحقيق ، وقابلية التحقيق تعنى امكان هدايتنا فى أثناء الخبرة •

ولن تصبح حقيقة تصور ما منذ الآن يقينية أبدا الا بعد الحدوث . والحقيقة المبرهن على صحتها لا يمكن ، حتى فرضا ، أن ترجع بالضرورة الا الى الماضى لا المستقبل •

وليس هذا كل شيء • فالعلم لا يتطلع فقط الى الفعل ، بل هو نفسه فعل أى قوة فعالة مبدعة • وهذا المستقبل الذى تسعى دلالة اليه هل هو محدد من قبل ؟ هل جهلنا وحده هو الذى يمنعنا من التنبؤ به دون خطأ ؟ أصحاب المذهب العقلى يؤكدون ذلك ، ويرون أن الحقيقة قد صنعت كاملة منذ الأزل • وفى القول المأثور أن الحاضر منقل بالماضى مملوء بالمستقبل • أما وجهة نظر البرجمانيين فتختلف عن هذا تماما ، فهم يرون أن الحقيقة فى سبيل التكوين حقا ، وأن المستقبل ليس محدودا من قبل فى الحاضر • وهم يضعون العلم نفسه على رأس الاسباب التى تخلق المستقبل ، هذا العلم الحر الانسانى الذى يفرض على الطبيعة آثارا لو تركت الطبيعة لنفسها ما أنتجت •

أكبر من ذلك فان الاعتقاد الذى يصحب أفكارنا فى داخل شعورنا ، والامان بتحقيق حادثة ما هو نفسه عند البرجمانيين عامل على هذا

التحقيق • وقد يخلق الايمان تحقيقه التجريبي الخاص ويصبح صادقا بنفس فعله •

وليس الايمان حالة تضاف من خارج على النفس الانسانية ، وتنقض بناتير الارادة • ولا ريب أننا لا نستطيع أن نعطي أنفسنا أى اعتقاد كيفما انفق ، ولكن الحياة نضح أمامنا بدائل لا يتم الاختيار بينها بحسب العقل فقط ، بل يكون هذا الاختيار مستحيلا اذا التزمنا البراهين العقلية الخالصة فقط • ومثال ذلك المشكلات الدينية حين نبجتها من خلال عباراتها الجوهرية والعملية • هل المجتمع الانسانى ، والعالم ، والكون فى نظرى هو ما يشيرون اليه بقولهم : هذا ؟ وأين ذلك الشئ القريب الذى نخاطبه بقولنا : أنت ؟ ان سلوكى يختلف تماما بحسب الطريق الذى أعزم على السير فيه ، ومن الواضح أن العزم يتوقف على ارادتى • ويتوقف على الاعتقاد أو عدم الاعتقاد فى واجبى نحو غيرى من الناس ونحو العالم، مما يترتب عليه تعديل مجرى الحوادث أو تركها تجرى مجراها •

فالحقيقة نفسها ، من وجه يستحيل تعريفه ، نتاج انسانى ، ليس فقط لأن الانسان هو الذى يصنع العلم ، بل لان موضوع العلم نفسه ، وهو الموجود ، وهو ما يبدو أن العلم ليس الا نتيجة له أو صورة منه ، أبعد الأشياء عن أن يكون مصنوعا منذ الأزل ، بل يحدث على الدوام بفعل الكائنات المحسوسة التى هى مادته ، وعلى الخصوص بفعل الانسان الذى يعتمد بالضبط على العلم وعلى الاعتقاد •

## الفصل الثانى

### تصور فلسفة للفعل الانسانى

من العسير أن نستخلص نصيب الفعل فى العلم بأكر نفاذا وبراعة  
كما فعله البرجماتيون . ولكننا نتساءل ألا تبقى خاصة هذا الفعل نفسه  
ودلالته فى هذا المذهب على الاقل اذا نظرنا اليه على حدة غير محدودتين  
بعض الشئ ، مما يلوح أنه يرجع الى تعدد المفكرين الذين يندرجون تحت  
اسم البرجمانية ، أو ممن يطلق عليهم هذا الاسم .

فالفكرة ، أو الاعتقاد الصادق – كما يقولون – اعتقاد يمكن  
تحقيقه ، صالح ، فعال ، انه اعتقاد يدفع النمن . ولكن معنى لفظة الدفع  
تختلف الى ما لانهاية له . فهذا لا يقبل الدفع إلا بالذهب الرنان . ويطمح  
نيوتن أن يكون ثمن ما يدفع اليه تعميمات ترد قوايين الكون الى الوحدة .  
وهذا يطلب من العلم المتعة المادية ، وذاك يترب منه الحصول على زهو  
المعرفة واللذة القصوى بالكشف عن أسرار الاشياء الميكانيكية . ويسمى  
آخر النافع ما يؤيد سلام النفس ، أو قوة الخلق ، أو اتفاق الافكار مع  
بعضها ، أو امتداد الموجود وتعظيمه ، أو تحقيق مجتمع يجمع بين الوحدة  
والحرية ويخضع للأهداف المثالية للانسانية . والبرجماتية لا تستبعد أى  
نظرة من هذه النظرات ، ولا تفرض منطقيا أى واحدة منها . ذلك أن  
البرجماتية منهج أكثر منها مذهب ، انها تحديد العلاقة بين النظر والعمل  
أكثر منها نظرية للعمل نفسه . وهكذا فان البرجماتية من حيث هى  
كذلك لا تستغرق فكرة فلسفة الفعل .

ويجتهد بعض المفكرين – تدفعهم الغيرة الى تحقيق فلسفة الفعل بشكل  
أتم – أن يبينوا أن الفعل على الرغم من أنه موجود فى قلب العلم فانهم  
لا يبدون اهتماما عاما بما له من فاعلية وعمل فقط ، بل بالفعل بمعناه

الكامل ، الفعل بما له من خصائص ايجابية تميزه عن مجرد التدخل فى مجرى الظواهر التى وحدها تعرفه بأنه فعل صحيح .

الحق ان المذاهب الصادرة عن هذا الفكر متباينة جداً فى نفسها ، ولا بد لمعرفة على وجه الدقة أن نبحت كلا منها على حدة . ومع ذلك فلها على الأقل اتجاه مشترك لا يصعب تمييزه .



هذا الاتجاه فيما يختص بالعلم هو كما يأتى :

يقول أصحاب فلسفة شديدة الذبوع منذ بضعة أعوام (١) اننا اذا سلمنا بأن مسلمات العلم ومبادئه وتعريفاته هى اصطلاحات ونتائج لاختيار تحكمى ، فنحن نعى أنها باعتبار أنها عارضة وقد تكون من وحى التجربة ، لم يفرضها العلم ولا يمكن أن يفرضها . اذ بين التجربة والتصورات التى نستخدمها لتأويلها علمياً يوجد حل متصل ؛ ولكن لا يترتب على ذلك أن هذه التصورات اختراعات مصنوعة . أن علة التحديد الذى لا تقدمه الأشياء الا شديد النقص يرجع فى نهاية الأمر الى العقل نفسه الذى يتخيل الفروض ، ويركب التعاريف . وليست الصدفة أو أى نشاط كيفما اتفق هى التى تقوم بالمهمة العلمية ، بل هو نشاط محدد من الممكن بيان خصائصه .

فأولاً ، الافكار التى بمعاونتها يبنى العلم هى اختراعات حقيقية . انها ليست حادثة فقط ، ولكنها تقوم على أساس ، وهى خصبة ، ولها هذه القيمة الذاتية التى تميز ابداع العبقرية من نزوة الخيال . وتحصل هذه الاختراعات فى كل الاتجاهات الى غير حد من الخصوبة والتعدد والطرافة . وكل اختراع منها يكافح فى سبيل البقاء ، ويتعدل، ويتلاءم مع تقدم المعارف ، ولا يكاد بولى حتى يبعث اختراعات جديدة . وبهذه العلامات نتعرف الى فعل الوجود الحقيقى الذى يبذل جهده لخلق نفسه، ويبقى ، وينمو ، ويشب وجوده . فما طبيعة هذا الموجود ؟ هذا هو ما تجليه الغاية التى من أجلها تتصور كل هذه الانواع من الخلق .

يلج بعض المفكرين فى ابراز جهد العقل فى ملاءمة أفكاره مع الوقائع المعطاة من التجربة ، ولهم الحق فى ذلك . فالعلم الحديث يريد أن يضع

---

(١) انظر : بوانكاريه ، ملهود ، دوهيم ، لوروا ، هوقنج ، وغيرهم .

يده على عالم الواقع لا أن يكون تأملا جذبا لعالم خيالى . غير أننا قد ننحرف عن جادة الصواب اذا اعتقدنا أننا بذلك نستبعد تلك الفلسفة الانسانية ، فلسفة أفلاطون وأرسطو ، التى تستهدف تركيب عالم معقول يفوم على العالم المحسوس الذى نضل فيه عقولنا .

وتميل الفروض العلمية بوجه عام الى أن تضع فى العالم الوحدة أو البساطة أو الاتصال . وهذه الخصائص ليست وقائع من ثمرة الملاحظة ، لأنها تظهر أولا كأنها مقابل الحقيقة . بل انه ليس التوفيق بينها ، لأن عالمنا ما دامت كثرة أجزائه لا نهاية لها ، فان ترغب أن يكون واحدا كأنك تتطلب من كل أجزائه أن يؤثر بعضها فى بعض وأن يتأثر بعضها ببعض مما يجر الى نقيض لا خلاص منه . والامر كذلك فى البحث عن الاتصال ، لأنه ابتعاد عن البساطة التى من الأفضل أن تضمنها كثرة من المفولات تتميز فيما بينها تماما .

فما هى اذن هذه الغايات التى ينسدها العلم ان لم تكن قوانين يفرضها العقل على الانبياء ، لأنه بمقتضى طبيعته لا يستطيع أن يتمثلها كما تعطى له بالتجربة البحتة .

ولما كانت الوحدة والبساطة والاتصال تؤلف ما يسمى بالتعقل ، فليست أى حياة ذهنية كيفما اتفقت هى التى تتجلى فى الاختراع العلمى ، بل الحياة الخاصة بذكاء وعقل تمتاز بنموذج معين من العقل .

أهذا كل شيء ؟ أليس العقل أداة العلم ؟ هل للعمل الذى يحققه العلم غرض خارج عن ذاته ؟ وهل يرمى فقط الى العمل بالمعنى النفسى لهذه اللفظة ؟

يلوح من العسير انكار علم مجرد عن الهوى موجود عند الانسان ، أو ان نسئ علم اهتمامه الأخير هو العلم ذاته . حقا لا يزال كثير من العلماء فى الوقت الحاضر يحملون لواء الفكر اليونانى ويقولون مع أرسطو بالعلم للعلم ، وأنه : « مع أن كل المهام ألزم من مهمة العلم ، لكنك لا تجد أى مهمة أفضل منها » .

قد يعترض على هؤلاء المفكرين بأنهم يتخذون من الوسيلة غاية . وهذا الاعتراض جائز ، ولكن هذا التبديل الذى يرى فيه البعض خطأ هو قانون عدلهم من قوانين الطبيعة وأحد موارد خصيصها . فمع أن المادة اسماء هى وسيلة بالنسبة للحياة الا أن الطبيعة تظهرها كما لو كانت غاية فى

ذاتها • وغريزة الحيوان النى ليست بالنسبة للانسان سوى وسيلة نعد عند الحيوان غاية • ورجع ضخامة النمو الانسانى الى أن كل فرد يقدر مهنته تقديرا غريبا فيتصور أنها غاية بل انها أسسمى كل الغايات وأشرفها • وليس الجميل الا خصائص معينة للأشياء فصلت على حدة ونميت المذايق وما اللعب ؟ أليس هو مجرد الرياضة للمكائنا وكان هذه الرياضة غاية فى ذاتها • ومادا يهم فى نهاية المطاف أن يكون النى فى أصله - وتبعاً للتطور التاريخى - غاية أو وسيلة ؟ ان تقدير قيمة الأشياء لا يتوقف على دورها الغائى . فاذا أراد الانسان أن يرفع العلم فوق النافع ، أو أن يقرر أن العلم نفسه هو المنفعة القصوى فكيف نبت له أنه مخطئ ؟ اذا نظرنا الى أحكام الناس العملية رأينا أنهم يجدون المدة فى قلب الترتيب المقرر للوسائل والغايات ، فيرفعون الى أعلى درجة ما لم يكن فى الأصل الا ثانويا أدنى • وهذا هو الأصل فى الغالب لكل ما يحدث من جديد وعظيم •

ومع ذلك فالعلم حين نجرده من المنفعة بمعنى الكلمة لا يتحول لهذا السبب وحده الى غاية مطلقة ، بل يصبح وسيلة لنمو العقل الذى كما يقول ديكارت : يحتاج الى أن يرضع لبان الحقائق حتى يوجد وينمو ويتحدد نبعاً لطبيعته • والعقل ككل كائن لا يوجد الا حين يفعل ، فهو يتكون بنفس فعله • وهو يخرج بالعلم الذى هو أكمل أفعاله الفكرية الى الفعل ما يشتمل عليه من قوى فكرية •

وهكذا ليس العلم عملاً من أعمال الطبيعة التى لن يكون التسعور الا مسرحاً لها ؛ وليس كذلك مجرد حشد من المعلومات ، المنفعة هى علة وجودها . ولكنه نشاط محدد ، انه النشاط الانسانى نفسه من حيث انه نشاط عاقل بصير . والعلم فى هذا الصدد كاللغات الى أحسن الاستاذ بريال (١) Bréal القول فيها ، فذهب الى أنها ليست كائنات ، يوجد مبدأ وجودها وتطورها خارج العقل البشرى • فعقل الانسان وذكاؤه وارادته هى وحدها العلة الصحيحة للغة ، ولا تستطيع اللغة أن تتجرد من هذا كله ، اذ لا حياة لها الا بما تستمد من هذه العقل نفسه .



فى الوقت الذى كان بعض العلماء يبينون لنا العلم على هذا النحو

صادرا عن النشاط العقلي للانسان ، ظهر مذهب مماثل فيما يختص بالدين (١) .

فالدين غالبا ما يقدم كأنه نظام من الاعنفادات والتعاليم المفروضة على الانسان من خارج . ويبين بعض المفكرين بأدلة عقلية أن مثل هذه السلطة لها حقوق صحيحة وأنها تأمر باعتناق هذه العقيدة ، والقيام بهذه العبادات ؛ ثم يجعلون الدين قائما على مجرد الطاعة لهذه السلطة .

غير أن هؤلاء الفلاسفة الذين نتحدث عنهم يلاحظون أنه اذا سلمنا بدقة هذه الأدلة ، وبأن قضايا الايمان المفروضة على ذلك النحر بعدم الى العقل معنى يبلغ من الوضوح الحد الذى يقع فيه الاعتقاد على أفكار أكثر مما يقع على ألفاظ ، فكيف نشق فى أن تؤلف هذه الاعتقادات والطقوس عند الناس دينا بالمعنى الذى يضفيه الضمير - والتعاليد المسيحية على الخصوص - على لفظة الدين ؟ فالدين فى النفس حياة فائقة على الطبيعة . ولا توجد حياتان ، احدهما الى جانب الأخرى ، ومستقلة كل منهما عن الأخرى ، تؤلفان شخصين متميزين ، ولكنه الشخص بعينه يحتفظ بوحده فيرتفع بمستوى حياته الى أعلى طبقة . كيف نستطيع الاعتقادات أن تبلغ مثل هذا الأثر اذا لم تكن على صلة باطنة بطبيعة الشخص ؟ من الواضح أن مثل هذا الاعتقاد حتى اذا كان قائما على أساس منطقي يشغل قلب المرء وضميره أقل بكثير مما يشغله الاعتقاد فى مبدأ أرشميدس أو الجاذبية العامة . فاذا لم تكن الاعتقادات الدينية سوى اعتقادات منطقية فلن تكون الأعمال التى تسمى دينية بالنسبة للانسان الا حركات خارجية لن تشارك نفسه فيها .

ولكن قد يقال ان الانسان محدود النهاية ، غير معصوم ، مائل الى الشر . وأن الدين يجب أن يكون فعل الله الذى يؤثر فى الانسان لهدايته . فكيف نجد فى الطبيعة ذاتها اتجاها نحو الدين ؟ ليس ثمة الا دور واحد يليق أن يقوم به الكائن المتناهي بازاء اللامتناهى ، ذلك الدور هو الطاعة . اللهم الا ان شئت أن ينضمن المتناهى بنفسه اللامتناهى وأن يحيط به . ولكنه لن يتمكن من ذلك الا اذا كان متطابقا واياء . والتمسك بمثل هذه النظرية يدفعنا الى هاوية وحدة الوجود .

يجيب فلاسفة الفعل : بأن هذا النمط من التفكير قد يكون مقبولا اذا لم يكن الانسان الا عقلا تحل فيه التصورات محل العلاقات بين

---

Maurice Blondel, L'Action. Paris, 1893.

(١)

الأشياء ، ولو أن الحق فى ذلك أن التصورات لا تجيز فى نهاية الأمر  
الا علاقات التضمن والمنافاة . فمن وجهة نظر الفيلسوف الفكرى اذا لم  
يكن الله والانسان متطابقين فلا بد بالضرورة أن يكون أحدهما خارجا عن  
الآخر . وبهذا المعنى متى استبعدنا مذهب وحدة الوجود فلا يمكن أن  
يكون الدين بالنسبة للانسان الا أمرا مفروضا من خارج .

ولكن الانسان ليس عقلا فقط بل هو - أيضا وأكثر مباشرة - نشاط ،  
أو الأولى أنه فعل وحركة مستمرة نحو شئ يخيّل إليه أن الظفر به  
يسليه ويزيد فى كيانه . وقد يلوح أننا يمكن أن نجد فى شروط الفعل  
الانسانى البحث هذه الذاتية الخاصة المميزة للفوقطبعى على الطبيعى ،  
نعنى اتحادا دون اندماج ، مما ينشده الدين ولا يستطيع العقل أن  
يبرهن عليه .

والفعل الذى نتحدث عنه ههنا هو بوجه خاص فعل الارادة أو الفعل  
بلا منازع .

ونبعا لفلسفة الفعل الحديثة ، لو أن الانسان كان يريد علانية  
ما يريد سرّا ، أى أن يعرف الغاية التى إليها تتجه ارادته بالطبع ، ولو  
عزم عزمًا أكيدا على تحقيق هذه الغاية فسيذكر أنه فى حاجة الى الله  
والى الفوقطبعى لتحقيق مطلوبه الخاص .

وبعد فما الفعل ؟ قد يقال ان الانسان يفعل ، وانه يفعل كإنسان  
بحكم أنه بطور القوة ويسعى الى التلاؤم مع الأشياء الخارجية . فالغاية  
ضرورية للفعل ، وهذه الغاية لكى توجد وتحدد فعلا صحيحا يجب أن  
تكون سببًا آخر يختلف عما تحققه الطبيعة من تلقاء نفسها بقوانينها  
الميكانيكية . ان ذلك الذى يفعل ينظر الى أمام والى فوق . وليست القوانين  
أى المعرفة بالشروط المعطاة الا أدوات لتحقيق شئ جديد أفضل مما عمله  
الطبيعة .

ماذا يبغى الانسان فى الحقيقة ؟ ما تلك الارادة الأولى التى تهز  
كل كيانه الأخلاقى والفكرى ؟ وفى تحديد هذه الارادة الأولى تقوم  
المشكلة الرئيسية لحياة الانسان .

والفعل يستهدف تحقيق مشروع . والفعل الكامل هو ذلك الذى  
تتجلى فيه القدرة على قدم المساواة مع الارادة . والآن فلنتأمل الصور  
المتعددة للفعل الانسانى ، والفعل الانسانى البحث ، مثل : النشاط

العلمى ، فعل الفرد ، الفعل الاجتماعى ، مجرد الفعل الأخلاقى . فإن نجده أنا منها ينطوى على المساواة المنسودة .

والعلم يتضمن حتمية لا تنصور إلا مفروضة بحريه بوساطة عمل بسيطر عليها . والنفس ، والمجتمع ، والانسانية تقدم للانسان كنبر من الأمور التى تستجيب لانجاهات ارادته ، ولكن من المستحيل أن يطلب هذه الغايات مع التأمل دون الرغبة فى التعالى عليها ، وبدون ملاحظة أنها تهديه - مهما يكن من أمرها - الى طلب شىء أسمى منها .

وهكذا يكشف الفعل للانسان عن وجود ارادة أولية فى نفسه أعلى من كل الارادات التى تقف عند أمور هذه الدنيا .

ومنذ ذلك الوقت يمثل الفعل أمام ضميره أحد أمرين . فإذا لم يرض بأن يريد إلا ما تعطيه له التجربة ، بقيت ارادته متعطشة عاجزة ؛ أما اذا جرد ارادته الحاضرة من الأمور التى لا يمكن أن تسبعه ، نظمها بحسب هذه الارادة المنالية التى تفوق نفسها كما تفوق كل الطبيعة، عندئذ يتصور أنه يمكن الحصول على هذا التوازن بين الارادة والقدرة ، وهو نهاية ما يتطلع اليه . وبعبارة أخرى اما ارادة بغير قدرة ، واما قدرة مع العدول بوجه ما عن ارادته . وهذان البدلان يشيران فى الذهن فكرة موجود متعال على الانسان ، وفى الوقت نفسه ذاتى له . فهو ذاتى ما دام معبرا عن ارادته وحركته الأولى ؛ وهو متعال ما دام غير معطى ، ولا يمكن أن يعطى فى العالم الموضوعى الذى يحيط عقله به . وهذا هو بالذات الفائق على الطبيعة : انه حياة وفوة وكون يتطلبها الفعل الانسانى ، ولكن الفعل الانسانى بذاته عاجز عن تحقيقها .

واختيار أحد هذين البديلين أمر ضرورى محتوم، لأن كل فعل يتضمنية . وهذا الاختيار متى وضعت حدود المشكلة فلا يمكن أن يكون إلا من أعمال الايمان والأمل والمحبة ، نعى نفس الفعل الذى يقوم فى أساس الحياة الدينية .

وهكذا ترد الحاجة الدينية بمعنى الكلمة الى الشروط الجوهرية للفعل الانسانى ، فلم تعد الحاجة الدينية مجرد أمر شخصى قد يستطيع التحليل حلها وتجريدها من منزلتها ، وانما هى شرط الفعل الانسانى كما أنها شرط كل معرفة ، وكل ضمير ، ومن ثم فى نهاية المطاف شرط كل الوقائع من جهة أننا نردها الى الوجود وندركها على أنها حقائق .

ولكن الأديان لا تقوم فقط على هذا الوحي الباطن للضمير ، بل تقدم في صورة عقائد تهب العقل أمورا للاعتقاد محدودة وخاصة ، منها تستق طقوس معينة . فما أصل هذه العقائد ودلالاتها ؟ (١)

فاذا وجب أن ننظر إليها كأنها معارف بالمعنى الكامل والعلمي لهذه اللقطة ، فلن تثبت أمام العقل ، وبوجه خاص أمام العلم والفكر الحدين فالعقيدة بمعنى نظري بحث فضية نعرض على أنها لا تقبل البرهان . ولكن العقل النظري لا يسلم الا بما يبرهن عليه أو يقبل البرهنة بشكل ما . فان قل : ان العقائد يفرم البرهان عليها بمنهج السلطة ، قلنا : الا بنادى العلم الحديث بانكار منهج السلطة ؟

والعقيدة من وجه آخر فضية نفس منطوقها لا يمكن أن يساق الى حالة تصور واضحة متميزه . لاشك أن الالفاظ والتعاريف الموجودة فيها محددة مضبوطة ثابتة مما يخيّل للعقل توهم معرفة . ولكن من يستطيع القول في عبارات مفهومه حقا ماذا يعنى بالذات الالهية ، وبأثر النعمة في نفس الانسان ؟ من يستطيع القول اذا عرف نفسه ماذا يعنى بالاله ؟ وفي ذلك يقول جيته على لسان فاوست :

### سل الكهان والحكماء

#### تعبد في جوابهم

#### السخرية من السائل

وأخيرا اذا وجب اتباع العقائد حرفيا ، فلماذا نغض أعيننا عن الدليل " انها بذلك لا تتفق شكلا مع العلم .

لكل هذه الأسباب نضع المسألة منذ الآن في هذه العبارات : اما أن تسقط العقائد واما أن تفهم بنحو يختلف عن النحو النظري الخالص .

فهل ينطوى البحث عن معنى للعقائد لا يكون في أساسه نظريا على عمل جرى ، هو استبدال وجهة نظر جديدة بوجهة النظر التقليدية ؟

وفيما يذهب اليه فلاسفتنا يترتب على نفس تحليل العقائد ودراسة تاريخها انها لا تعرض بذاتها على أنها معارف ، وبخاصة معارف ايجابية

Edouard Le Roy : Dogme et Critique, Paris, 1907.

(١)

George Tyrell, Fogazzaro

وانظر :

كاملة • بل ان مدلولاتها سلبية قبل كل شيء ، وفى ذلك يقول القديس أوغسطين :

«لا تتوقعوا منى أيها الاخوان أن أفسر لكم ، كيف يعرف الله ، ولكنى أقول ان معرفته ليس كمعرفة الانسان» .

فكيف نتخذ من مفهوم الذات الالهية تصورا موجبا واضحا متميزا ؟ ان الجمع بين هاتين اللفظتين ، الذات والالهية ، يدفع بالعقل الى هاوية من الصعوبات ان ما تقول به هذه العقيدة بوضوح هو أن الله لا يمكن أن ينصور كشيء أو كامر من الأمور الشبيهة بما ندركه بالحواس • وكما كان القديس نوما يقول — وكان يرى أن الايمان على الجملة محصور فى الشكليات المدرسية — ان العقائد تعرف الأمور الالهية سلبيا ، بطريق السلب *Via remotiones* ، وذلك باستبعاد التحديدات التى لا تلائمها •

هل معنى ذلك أن الموجود يتصور ببساطة فى مقام العدم مما لا يعطى الا انباتا مجردا ليس له مدلول حقيقى ؟ لقد كان ليبنتز يقول : ان المبهم والا معرف لا يدلان على العدم • ولنا كل الحق فى التسليم بوجود فكرة فعالة عن شيء ما ، على الرغم من أننا لا نستطيع التفكير فيها بتميز ، وبخاصة اذا كنا بصدد أمور تفوق بطبيعة جوهرها نطاق تصوراتنا • الواقع نحن نعيش على تصورات لانفهمها الا فهما غامضا ، فهى تسبق وتوجه كلا من الفعل والبحث العلمى نفسه ، الذى لبس فى آخر الامر الا جهدا لرد التصورات الى أفكار منمیزة .

واذا نظرنا الى العقائد من الوجهة العملية والاخلاقية أصبحت مرة أخرى واضحة وإيجابية . فما هى الذات الالهية ؟ لا يمكننى التعبير عنها بعين العقل ، ولكننى أفهم مباشرة هذه الوصية : اجعل علاقتك بالله كما كنت تتصرف مع شخص •

فاذا كانت العقيدة قبل كل شيء نصيحة عملية فلا يترتب على ذلك أن تكون الصيغ النظرية التى تتقدم بها الى الناس موضع احتقار أو عدم مبالاة •

فهذه الصيغ ضرورية ، لأن الفعل الانسانى ليس منفصلا عن الفكر كما ان الفكر الحقيقى غير منفصل عن كل فعل • والفعل الذى هو محل العقيدة هو الفكر الفعال ، الفعل الذى يكون واحدا مع فكرة ولو أنها مبهمة — وهو مالا سبيل الى تجنبه ما دامت النسبة غير محفوظة بين

موضوعها وفهمنا - الا أنها بداية حدس عملي ، وبعث على التفكير ، ومصدر  
لنصورات ومدركات . ليست العقيدة اذن قضية عملية بحثية ، ولكنها  
تتضمن على عنصر نظري . وفي العقل نفسه يوجد اللفظ بالقوة .  
فمن الطبيعي ومن المفيد أن يوضع اللفظ في مكان الصدارة وأن  
ينمى .

والحدس الخاص بالمجرد من كل ادراك لا يستطيع الشعور بلوغه ،  
ولا يمكن نقله الى الغير . وما اللغة بما فيها من ازدهار لا نهاية له ، والعلم  
وما فيه من نظام من الرموز ، وعالمنا الخارجى نفسه وما فيه من اختيار  
للعلاقات التى يتركب منها ، الا علامات اصطنعها الانسان للدلالة على  
انطباعه ونقلها الى بنى جنسه . فكل فكر يميل الى التعبير عن نفسه ،  
وكل نشاط هو مبدع للصور .

وهكذا تشع من نفس العقيدة صور من شأنها تثبيت العقيدة أمام  
الشعور ، بحيث نسمح للمرء أن يتحدث عنها الى بنى جنسه .

وتبعاً لفانون المعرفة الأساسى لكى نحقق هذه الصور قبول التعقل  
والنقل وهما أداتان ضروريتان للصور ، فانها تتلاءم مع المقولات الموجودة  
بالفعل فى العقول التى تتلقاها . والأمر فى العقل كالحال فى الجسم ،  
أطعمته نتركب من مواد يمكن أن تستحيل الى جوهره .

وذلك هو السر أنه فى النظريات التأملية التى تتلبس بها العقائد  
لصباح متخيلة ومفهومة ، توجد على مر العصور الأفكار العلمية أو  
الفلسفية التى تمثل الأحوال المتتابة للحكمة البشرية . فكيف نلوم  
الانسان على نكريس أحمل نمار من عمل ذكائه لخدمة الله ؟

ومع ذلك فتاريخ العقائد قائم بين يدي الانسان ليذكره بأن أوامر  
الله عملية أساسا ، وأن ما تتضمنه من معنى يفوق الى أقصى حد كل  
ما يمكن أن يحاوله الانسان من توضيح وشرح .

والعمل الفكرى الذى هو بمقتضى جوهره نسبى بالاضافة الى شروط  
التعقل فى مجتمع ما لا يمكن أن يقدم الا رموزا ولغة نافعة أبدا ، وهى  
دائما متطلعة الى الكمال ومؤقتة فيما يختص بالعقائد الدينية .



وهكذا نشأت فى وقتنا الحاضر فلسفة للعلم وأخرى للدين يسيران

فى طريقين متوازيين لا فى طريق مشترك ، ويقوم كل منهما على أساس من شروط الفعل الانسانى . واذا عارضنا بين هاتين الفلسفتين رأينا بينهما من التوافق ما ييسر الجمع بينهما فى فلسفة واحدة نسميها فلسفة الفعل .

ويعتبر مفهوم الحياة فى كلا الجانبين أساسيا . فالحياة فى هذين الجانبين حين تشعر بذاتها تعبر عن نفسها برموز يؤلفها العقل وصور ثابتة ومتغيرة فى آن واحد شبيهة بالنماذج النابتة مؤقتا التى تميز مراحل التطور فى الطبيعة .

وهى الى جانب ذلك حياة واحدة ، هى الحياة الانسانية بما تمتاز به من خصوصية ورقى ، والتى تسعى الى التحقيق من هذا الجانب وذاك . وبذلك تكون فلسفة الفعل كالجذع المشترك الذى ينفرع عند العلم والدين ، وبه يفسر تمايزهما كما تفسر العلاقة بينهما . لأن نشاط الانسان بمعنى الكلمة له صورتان جوهريتان : فكرى وارادى ، أما العلم فهو ازدهار النشاط الفكرى ، وأما الدين فهو التحقيق التام لنشاط الارادى . ومهما تتسع آفاق العالم — وهو موضوع العلم ، ونسبامى فكرة الله — وهى موضوع الدين ، فانهما يلتقيان فى الانسان ، والذى تشارك الطبيعة بوحدها فى كل منهما .

وتسمح هذه الفلسفة — فيما يقدر أصحابها — بنصور العلاقة بين الدين والعلم بمعنى أعمق وأكثر روحانية مما عجزت عنه نظم أصحاب الفلسفة الفكرية .

فالعلم يقدم للانسان وسائل للمفعل الخارجى ، فيتمكن بذلك أن يبرجم ارادته الى حركات تهيئه أكثر فأكثر لفرض سلطانه على العالم المادى .

ولكن من الطبيعى أن يتساءل النشاط الانسانى وقد وهب بمثل هذه القوة عن مبدئه وغايته . وهو بهذا السؤال انما يفتح باب المبدان الدينى . فالدين هو هذه الحكمة السامية التى تعين للانسان غاية جديدة بنشاطه وتمده بالقوة الباطنة الضرورية لطلب هذه الغاية طلبا فعلا مثمرا .

حتى اذا نمينا فكرة العلم وفكرة الدين ، رأهما العقل على هذا النحو يتقدم أحدهما على الآخر .

فالكلمة الأخيرة للعلم هي رد الطبيعة الى رموز مفهومة تجعل الطبيعة تحت تصرف الانسان . ولكن مهما تبلغ هذه الأمور التي بها نفس الكون من سمو ، فهي متصورة بوساطة الانسان ، لا أنها هي الانسان نفسه . وهو اذا تأمل تساءل عن قيمتها بالنسبة اليه ، وهل يجب عليه أن يندمج فيها أو أن يستخدمها . والانسان وبخاصة الانسان الحديث الذي أخذ يسعر شعورا قويا باسراع الحياة وبوجه خاص بجلال الحياة الخلفية والدينية - يستخدم ذكاه للفحص عن صفات هذا الذكاء نفسه . فهو يتساءل ، باسم هذا المعنى الباطن للحقيقة الذي يكون الأساس المطلق للعقل ، عن الذكاء كما يتحقق في العلم أكاف هو في هذا التحقيق ومرض لضمير الانسان ؟ . ووضع السؤال على هذا النحو دليل على تصور امكان الدين .

والدين من ناحيته يريد أن يكون الانسان كأنه شريك منعاون مع الله ، فهو لا يزدري اذن الملمات الانسانية ، ويتوقع من العفل البشرى أن يطبق لغته التي هي مجموعة من الرموز والصيغ يملك التصرف فيها للتعبير في عمق وأمانة واصابة ما أمكنه الى ذلك سبيلا عما يفوق بذاته أى لغة انسانية . وليس هذا كل شيء ، اذ من الواضح أن هدف الدين الوحيد أن يحدث في الأفراد حياة مغلقة منعزلة ، لأن الله ليس خارج العالم بل يؤثر فيه بفعله . فالدين يتوقع اذن من الانسان أن يعمل من جهته بوساطة العلم الذي يكسبه القوة المادية على ظهور مملكة الله .

بهذا المعنى تجمع العلاقة بين الدين والعلم عند المفكرين الذين نعرض آراءهم شرطين ، ولو أنهما متضادان في الظاهر الا على أنهما ضروريان على حد سواء ، وهما الوحدة الأساسية والاستقلال الخاص بكل منهما .

أما الذي يصنع الوحدة بين العلم والدين فهو الفعل الانساني الذي منه ينولد كل منهما ويجد فيهما الوسائل التي بها يتحقق في أكمل صورة .

وأما ما يضمن استقلالهما فهو هذه الخاصة العامة اللازمة للحياة ، والتي من شأنها أن تحمل في آن واحد ألوانا من النمو قد تبدو متنافرة اذا فهمت فقط من جهة التصورات التي تمثلها . ولقد تبدو المتناقضات التي يجدها المحلل في قلب الانسان بعيدة عن التفسير ، ولكنها ليست متناقضات الا من وجهة نظره المجردة كمنطقي ، أما الحقيقة فانها مظاهر

نسنتى للحياة لأنها حرة تميل الى أن تبرز الى الوجود كل ما يمكن أن يوجد . بل لقد يبدو . أن الحياة يلذ لها أن تجمع بين المتطرفات التى نسميها أصدادا .

فالعلم والدين مرحلتان فى حياة الانسان ، واحدى هاتين المرحلتين هى هذه الحياة فى امتدادها نحو العالم الخارجى ، والأخرى هى هذه الحياة نفسها وقد اتجهت بالعكس نحو مبدئها ، نحو مبدأ كل حياء تستمد منها القوة على التسامى الى ما لا نهاية له . والاختلاف بين هذين النوعين من النمو يقع بحيث لا يمكن بأى شكل أن يعارض أحدهما الآخر . وكل منهما عمليا يمكن أن يتصور على أنه مستقل وقائم بذاته .

حفا يلقي العلم والدين بالضرورة فى ميدان مشترك ، هو ميدان الصور والتصورات التى تختص بالوقائع الطبيعية . ولكن تبعا لفلسفة الفعل لانكون هذه التصورات ان بالنسبة للدين أو بالنسبة للعلم نفسه، تعبيرات كاملة عن الحقيقة . ومع ذلك لايعتبر وجود نظامين من الرموز مختلفين قليلا أو كثيرا امتهانا للعقل البشرى الذى يلائم بينهما الى حد ما فى العلم ذاته ، كما أن البحث عن توفيق بين رموز الدين وبين رموز العلم يمكن على مثال ما جرى فى الأزمنة السابقة أن يستمر اليوم أيضا، دون أن يلجأ الدين الى نضحية ، وذلك كالحال فى فكر أحد القدماء من المؤلفين لا يجب أن يعدل ليعرض علينا مترجما الى لغتنا الحاضرة عندما نصبح التراجم الجارية غير مفهومة .



## الفصل الثالث

### ملاحظات نقدية

فلسفة الفعل محاولة جديرة حقاً بالالتفات ، فهي جهد للعنور في الشعور ، وفي الوجود كما يعطى لنا مباشرة ، على مبدأ أعمق من العقل قادر على رفع الاعتراضات التي يتركها العقل قائمة ، وعلى التوفيق بذلك بين الوحدة الطبيعية لنسبي قوى النفس وبين نموها الحر الكامل . هذه الفلسفة التي لا تزال جديدة ، ولو أنها نبئت في ظل الفلسفات العظمى القديمة ما زلنا نتوقع منها تحقيق تقدم كبير . ولعلها سترضى أكنسـر فأكثر المفكرين المتعطشين الى عقل ، كما يطمعون في حياة أعمق وأعرض وأكرم ، ويلوح أن هذه الفلسفة في صورتها الحاضرة لم تنجح نجاحاً كاملاً في حل الصعوبات التي تواجهها .

وقبل كل شيء هل التوفيق الذي تعيمه بين العلم والدين حقيقى واضح الحدود كما يبدو لأول وهلة ؟

يقولون ان النشاط هو الأصل المشترك لكل منهما ؛ فأى نشاط يعنون ؟ أهو نشاط بحث غير محدود ؟ عندئذ يلزم عن ذلك أسئلة كثيرة . ما قيمة نشاط غير محدود ؟ وبأى شيء يتميز مثل هذا النشاط عن مجرد القوة على التغير أو حتى عن القوى الميكانيكية التي تنتج حركات لا غرض لها ؟ وإذا كانت الحركة مصحوبة بالشعور فلايكفى ذلك في جعلها شيئاً ذا قيمة عليا قادرا على اقامة أساس الدين الى جانب العلم . وإذا لم يكن الشعور بازاء هذا النشاط الا احساسا سلبيا وظاهرة نافوة ، فليس لوجوده الا أهمية نظرية .

حقا نحن نتخلص من هذه الصعوبة حين لا نتخذ المبدأ ، النشاط غير المحدود بل النشاط الانساني من حيث هو كذلك ، أى الفعل المحدود الذي

يجب على الانسان أن يؤديه ليكون انسانا على الحقيقة ، وليتم الى النهاية عمله كإنسان . ولكن بذلك يبدو أننا نتجنب صعوبة لكي نصطدم بأخرى .

والنشاط الانساني كما يقولون له تحديدان ، وله وجهتان ، فهو عقل ، وهو ارادة . ونموه كعقل ينتج العلم ، وحين يتحقق كارادة ينتجه نحو الدين . فالصلة بين العلم والدين ترد على هذا النحو الى الصلة بين العقل والارادة . ولكن الصعوبة عندئذ قد نقلت من موضع الى موضع ، لأن مسألة الصلة بين العقل والارادة - حتى حين ننظر الى كل منهما لا على أنهما خواص مقررة بل على أنهما نشاط حقيقي للذهن - تظل غامضة وخاصة لحلول مختلفة . فالتنائية التي اعتقدنا التغلب عليها بنقل المشكلة من دائرة المعنوي الى دائرة الفعل يمكن أن تعود الى الظهور بكل ما فيها من صعوبات .

فهما يكن من أمر الأسلوب الذي توفق به فلسفة الفعل بين الدين والعلم فهل يمكننا القول ان هذه الفلسفة تقدم منذ الآن عن كل منهما نظرية صحيحة منفصلة على حدتها ؟

لقد ضاعفت فلسفة الفعل من التحليلات والاستدلالات البارة ، وهي تحاول بصعوبة اقناع العلماء بأن العلم لا يخضع فقط لجميع النصوصات وجميع الوسائل التي يضع بها يده على الظواهر ، بل يصنع الظواهر نفسها . والعلم لغيرته من الآن فصاعدا على بيان أن كل معارفنا هي بالضرورة نسبية وسوف تبقى كذلك ، فانه يضاعف بمحض ارادته من الأدلة على امكان تدخل الانسان في جميع العمليات العلمية . فاذا رأينا أن نتقدم بهذا الدليل الى آخر الحدود ، واستخلصنا منه ان الواقعة نفسها من اختراع الانسان ، ارتفع صوت العلم بالاحتجاج . ويرجع ذلك الى أن الواقعة لها بشكل ما وجود في ذاتها ، كما أنها في الوقت نفسه لاتخضع لوحداثنا في القياس ، مما يجعلنا نبذل كثيرا من الجهود في تحديدها ، ولانكون النتائج التي نحصل عليها الا تقريبات للذهن ، فهي معارف ناقصة مؤقنة .

ومن جهة أخرى لا يمكن للعالم فيما يخص بما يقوم به العقل لخلق الرموز العلمية أن يسلم بعدم وجود الا عمليات تحكمية بحنة تنتهي الى صياغة مجرد اصطلاحات . وهذه العمليات تنظمها مبادئ فكرية معينة وتتجه الى صبغ معرفتنا بالأشياء بالتعقل ، وتستجيب لمثال نصبه لانفسنا . صفوة القول انها تستلزم ماتسميه بالعقل ، ومعنى الوجود ، والترتيب ، والتناسق .

وهذا هو السر في أن البرجماتية العلمية لا تنجح في التمسك بأوضاعها الأولية ، بل ترجع قليلا أو كثيرا الى اثبات الوجود والعقل مما كون أساس نظرية العلم القديمة .

فان قيل : ومن يدري اذا كانت الحقيقة الموضوعية نفسها ليست فعلا بحتا ، أى ليست اتصالا سيالا وغير مستقرة أساسا ؟

قلنا : ان علم المحدثين التطورى مستعد لمواجهة مثل هذه الحقيقة . ولن يرجع هذا العلم لتذليل هذه الحقيقة عن فكرته عن الوجود والواقع والموضوعية . ولكنه سيضطر في كل لحظة من الوقت الى تسجيل وملاحظة الحالة المعطاة للأنبياء ثم الى ربط هذه الحالات المتتابة فيما بينها طبقا للقوانين . ولا ريب في أن النجاح التجريبي هو في النهاية المعيار الوحيد . ولكن العالم لا يستنتج من ذلك أن المستقبل غير محدود في شطر منه ، وأنه يمكنه حقا بنفسه خلق الواقعة التي تحقق تصوراتهِ . وحيث يوجد الايمان بعدد من الظواهر السابقة بالضرورة على احداث الظاهرة ، فانه يتمسك بوجهة نظره الحتمية ، لأنه يعتبر هذا الايمان أيضا كأنة ناشئ طبقا لقوانين .

أليس معنى ذلك أن العلم كلما أحسن الشعور بما يختص به من شروط ونشاط ابتعد عن البرجماتية المتطرفة ، وعن الفلسفة التي تضع الفعل قبل العقل دون أن تبلغه .

\*\*\*

وهل يظل الدين ، على الأقل كما تفصله فلسفه الفعل كما هو ؟ من المبادئ التي يضعونها أن كل ما يقدم للعقل فهو تعبير أو رمز أو وسيلة للدين ، ولكنه ليس نفس الدين ؛ وبهذا المعنى لا يصبح ميدان الدين الا العمل والحياة .

ولكن الواقع أن كل عاطفة ، وكل فعل ديني ، يتضمن أفكارا وتصورات ومعارف نظرية . فماذا يبقى من الأديان كما تعطى لنا عندما نستبعد كل عنصر فكري ؟

قد نتجاوز عن ذلك ، ونبين وجود مبدأ في الذهن متميز عن التصور كما بين ديوجينيس الحركة بالواقع . فالإنسان يفعل دون أن يرتد فعلا الى التصور .

ولكن ماهذا الفعل ؟ اذ ينبغي أن نعلم عنه شيئا حتى نستطيع تبين أساس الدين .

انه كما يحددنا بعض أئمة الفلاسفة الفعل الإنسانى فى أوسع مداه ليس هو الفعل الخاص بهذه الملكة أو تلك ، ولكنه الكائن بأسره وقد وحد كل قواه ليتجه الى هدفه . فالحقائق التى بدأنا نحبها بها على هذا النحو آملين أن نحقق أنفسنا على التمام ، تصبح بعد أن يدركها العقل ، ويصوغها عقائد وموضوعات للاعتقاد .

لا نراع أن مهمة الانسان أن يجمع كل مايملك من قواه وأن يربط بينها لعمل على تحقيق مصيره . ولبس الدور الذى يلعبه العقل فى هذا الفعل الشامل أقل من ذلك الذى تقوم به الملكات الأخرى . ويقوم دوره بالضرورة على ضبط فعل الملكات الأخرى بواسطة ماعنده من تصورات . وهكذا لم يعد الأمر أمر عمل مستقل عن النظر .

أنراهم اذن يعنون الفعل الخاص بالارادة ؟ ولكن الارادة تتطلب غاية . فهل يمكن القول أننا نقدم الى الذهن صيغة مفهومة عندما نحدثه بأمر ارادة تتخذ من نفسها غاية وليس لها من موضوع آخر الا نفس مبدئها ؟

ان ما نبحث عنه من خلال هذه النظريات البارة هو الفعل الذى كأنه يكفى نفسه بنفسه مستقلا عن كل التصورات التى يمكن أن نحاول بها تفسيره أو تسويغه . أنه الفعل البحث ، الفعل بالذات .

أليس معنى ذلك الرجوع - طوعا أو كرها - الى برجماتية غير محدودة ؟ انها برجماتية انسانية ، اذا كانت القاعدة العليا هى فعل الانسان ، مأخوذا فى ذاته . وهى برجماتية الهية اذا كان ذلك فعلا الهيا نتصوره خارج كل تحديد فكرى ، ويجب أن يكون أساس الفعل الإنسانى .

فالفعل للفعل وبالفعل ، والعمل البحث الذى قد يولد تصورات ولكنه فى نفسه مستقل عن كل تصور ، أتستحق هذه البرجماتية المجردة اسم الدين ؟ ألسنا نسير فى طريق لا مخرج له عندما نبحث فى العمل المستقل عن النظر عن جوهر الحياة الدينية ومبدئها الصحيح ؟

أليس الاعتقاد المعين المرتبط بفعل هو الذى يجعل من هذا الفعل فعلا دينيا ؟ وأليس مانسميه رمزا أو وسيلة هو بشكل ما جزء لا يتجزأ من الدين ؟

## الباب الرابع

### وليم جيمس والتجربة الدينية

**الفصل الأول :** مذهب وليم جيمس عن الدين - وجهة نظر وليم جيمس : الدين كحياة شخصية وباطنة - المذهب : تجريبية منطوقه - الميدان النفسفسيولوجي الذي تتولد فيه العاطفة الدينية - التصوف : التجربة الدينية بمعنى الكلمة ، الاعتقاد الاولي - قيمة التجربة الدينية - وجهة النظر البرجمانية - نظرية الأنا العليا كأساس علمي - ما فوق الاعتقادات .

**الفصل الثاني :** مذهب وليم جيمس عن علاقة العلم بالدين - العلم والدين معاً لكشف عن كنوز الطبيعة - علم نفس يقول بمجال الشعور بدلاً من علم نفس يقول بحالات الشعور - اختلاف العلم والدين كما يختلف المحسوس عن المجرى .

**ملاحظات نقدية :** ارجاع ملتصق للدين الى الطبيعة الانسانية وموقف قوى ازاء العلم - صعوبة : هل للتجربة الدينية قيمة موضوعية ؟ الذاتية الكلية لا تحل المشكلة - الايمان عنصر مكمل لكل تجربة - الدور الاساسي للرموز - قيمة الجانب الاجتماعي للاديان .



فى الوقت الذى يبذل المفكرون المولعون بالتعاريف والاستدلالات والبراهين - نعى رجال الدين والعلماء أو الفلاسفة - جهوداً مضنية لاثبات أن الدين والعلم والتوفيق بينهما أمر ممكن منطقياً ، كان يظهر فى كل زمان قوم يعتبرون هذه المباحث الدقيقة أمورا عابرة ، لأنهم كانوا يعيشون على اعتقاد مؤسس على مبدأ يسمى على كل استدلال . ألا وهو التجربة . وهؤلاء هم أصحاب النفوس الذين يطلق عليهم اسم

المتصوفة . فعندهم أن أمور الدين معطاة ، واليقين بها مباشر ، كالحال  
حتى الوقائع التي يبحث فيها العلماء لبلوغ القوانين .

وفد نجد روح الطريقة الصوفية في بعض المذاهب المعاصرة خالية  
من سواغل الاعتراف ، ولكنها مولعة قبل كل شيء باستلهاام الحقيقة  
الحية . وأبدع مظهر لهذا الاتجاه هو مذهب التجربة الدينية كما يعرضه  
العالم النفساني ، المفكر العميق الرقيق المبدع وليم جيمس (١) .

---

(١) William James : The Varieties of Religious experience, 1902. The  
Will To Believe, 1897.

## الفصل الأول

### مذهب وليم جيمس عن الدين

إذا شاء المرء الاطلاع على مافى الأديان من خصائص جوهرية فما الموقف الذى يجدر به أن يتخذه ؟ يرى وليم جيمس أن الأديان تتجلى فى مظهرين . أحدهما خارجى والآخر باطنى ، ولكن المظهر الباطنى هو الرئيسى ولا يهمنا كثيرا أن تكون الأديان قد ظهرت من الناحية التاريخية فى هيئة مؤسسات قبل أن تنمو الى درجة الحياة الشخصية ، ففي نهاية الأمر نرجع العلة فى وجود هذه المؤسسات الى ابتداء العباقرة الدينيين . مهما يكن من شئ فان الدين الشخصى قد أبعد على مر الزمان المؤسسات التى لا تعيش الا اذا أمسكتها نفوس المؤمنين والمخلصين .

لم يدرس وليم جيمس الظواهر الدينية من ناحية واحدة ، هى ناحية علم النفس لأنه كان مختصا بهذا العلم ، بل لأنه كان يرى فى الدين الشخصى أساس الدين .

أما المنهج الذى سار عليه فهو فى نظره ذلك الذى يبلاء مع علم النفس بمعنى الكلمة ، والذى يمكن أن نسميه بالتجريبية المتطرفة . وهذا الاصطلاح الذى يستخدم عادة للدلالة على مذهب بعينه ، يمكن أن يستخدمه نفس القوم الذين ينكرون المذهب ، للدلالة على منهج . ولقد ساد المذهب الذرى علم النفس زمنا طويلا ، فبحث العلماء فى معطيات الشعور عن وقائع يزعمون أنها بسيطة ، أو عن ذرات نفسية يمكن أن نقيم بينها روابط شبيهة بتلك التى نصوغها القوانين الطبيعية . ولكن مثل هذه العناصر ليست معطاة ولا يمكن أن تكون معطاة . انها ثمرة العقول المفنونة بالماذاهب . أما ما يعطى فى نظر علم النفس فهو دائما مجال للشعور يتضمن حركة متصلة متعددة ومختلفة . وهذه هى الصورة الحقيقية الوحيدة التى يجب علينا أن نبلغ بها الظواهر الدينية .

ويجب أولا أن ننزل منزلة الاعتبار لمجموع الأحداث (النفسيولوجية) التي هي جزء منها ، ثم شيئا فشيئا نميز بينها وبين الظواهر المصاحبة والأنواع القريبة ، فنمضي بذلك في تحديد العنصر الدبنى بمعنى الكلمة . حتى اذا أنجزنا هذه المهمة كان علينا واجب آخر هو تحديد قسمه الواقعة بعد فصلها على ذلك النحو بالتحليل .

### ١ - طبيعة التجربة الدينية .

كان يلوح الى الكثيرين أن الوقائع الدينية نسيج وحدها ، فنظرنا اليها زمنا طويلا على ذلك النحو . ولكن الوقائع الفريدة على الاطلاق قد تكون مشكوكا فيها ، لأن تقدم المعرفة يقضى بنا عموما الى الكشف عن اتصال . حيث تدفعنا الملاحظة السطحية الى الاعتقاد في وجود لغرات لا يمكن اجنيارها . ولا نشد الظواهر الدينية عن هذا المانون الخاص بالاتصال ، لأنها تنتمى الى صنف من الظواهر محددة أكثر فأكثر ، بمعنى الظواهر الخاصة بالتغيرات التي تلحق الشخصية .

ودراسة هذه الظواهر عند من تحدث فيهم بشكل أعمق ، كما هي الحال في العصبيين أو أصحاب الأمزجة الصوفية ، تكشف لنا عن الخصائص التي تكون الأساس الذي ينمو فيه الضمير الدينى ، وكأن هذه الخصائص تنتمى الى الطبيعة البشرية بوجه عام .

فالهوسه مثلا تحدث عند بعض الناس حالة شديدة الغرابة ، اد بدلا من أن تبلغ الهلوسة مداها في النمو الذي يتجلى في ظهور شيء محسوس في مخيلة الشخص ، وهذا الشيء شبيه بما تطلعنا عليه الحواس ، تقف عند مرحلة يشعر فيها الشخص باحساس وجود وحقيقة دون أن تظهر له أى صورة محدودة ولا حتى أى شيء كان . وهذا الوجود البحت يولد الايمان ، ويحدد هذا الايمان الأفعال . مثال ذلك أوامر كانط الخلقية التي وان لم تكن فى أى درجة موضوعات للتمثل المحسوس ولا المعرفة ، النظرية ، الا أنها تحدد فى النفس ايمانا عمليا فعلا .

وبعض الصوفية يجربون أحوالا شبيهة بذلك . فهم يرون شيئا كأنه الذات الالهية . . دون أن يكون لديهم عنه أى تمثيل ، ولكنه يعطى لهم كأنه واقع ، ويؤثر فى قلوبهم وارادتهم . واحساسهم بهذه الحقيقة

وهذا الفعل يكون عندهم أقوى ما يكون كلما تصوروا هذا الشيء كأنه حقيقة حادثة عارضة عن كل صورة حسية .

ولم يستطع أبدا المذهب العقلي فيما يقول وليم جيمس أن يفسر تفسيراً مقبولاً هذا الشعور بالوجود ، مع غياب أى شيء معطى بالحواس ويظل هذا الشعور باقياً عند من يجربه ، على الرغم من كل الأسباب التى تبين له أنه وهمى ، وهذا مثل الاعتقاد فى حقيقة موضوعات الحس . ويلوح أن الأحوال المرضية لا تختلف إلا فى الدرجة عن ظواهر العيش العادية . وهذا كله يدفعنا إلى التسليم بوجود حاسة أخرى فى الإنسان يبصر بها الحقيقة خلاف حواسه العادية .

وسمة طريق آخر يفضى إلى الشعور الدينى : هو التفاؤل أو التفاؤل الطبيعى ، ونجده عند بعض العصبيين حين ينمو بشكل ملحوظ .

ويمكن أن نصنف الناس صنفين ، السعداء الذين لا يولدون إلا مرة واحدة ، والمولودون أشقياء فيحتاجون إلى ولادة ثانية ، أو بعبارة وليم جيمس « المولود مرة واحدة » و « المولود مرتين » .

فالنصف الأول متفائلون بطبيعتهم وإلى أعماقهم ؛ فهم يرون العالم محكوما بقوى خيرة تحاول أن تستخلص الخير من الشر نفسه . وهذا الإيمان المتفائل فعال بشكل عجيب فى التغلب على الشر وتحصيل السعادة .

ونضع الطبيعة فى مقابل المتفائلين بالمولد ، أصحاب الأمزجة المتشائمة الذين يملكهم شعور بالبؤس لا رجاء فى الشفاء منه . فكل وجود يبدو فى نظرهم مفضيا إلى الفشل . وإذا تأملوا فى رغائبنا لبروز فيها إلا تفاهات ، أو فى علة مباهجنا قالوا إنها هباء . ولكنهم أساساً إذا تفكروا فى أفعالهم الخاصة وفى فكرهم وفى ارادتهم الباطنة ، أصابهم ذلك التفكير بمرض من أقسى الأمراض ، هو الوسوسة والهم والقلق ، والاصرار على تعذيب النفس ، وعلى الجملة يتعقبهم هذا الشر الباطن فى كل زمان ومكان ، فكيف السبيل إلى التخلص منه ؟ يشعر صاحب المزاج المتقبض شعوراً صريحاً بأن بهجة الحياة هبة لا يسمنع بها إلا الصفوة المختارة ، فإذا كان الشفاء ميسوراً فلن يكون إلا بطريق فائق على الطبيعة .

وتبدو عند بعض العصبيين خاصية ملحوظة تسمى libbu الشخصية المزدوجة . فعندهم نوعان من الأنا ، أحدهما متشائمة والأخرى

معاينة ، احدهما دارجة والاخرى موهوبه وانهم لعاجزون عن رد هذين الخلقين الى الوحدة . ومال هذه السائبة ما كان يجده العديس بولس فى نفسه وعبر عنه بهذا القول المشهود : « لأن ما أريده من الخير لا أعمله بل ما أريده من الشر اياه أعمل » .

وأخيرا فان التحول المفاجيء الذى يحدث أحيانا عند بعض الأفراد والأحياء revival الذى يسرى دفعة واحدة على جماعة بأسرها ينصل بظاهرة تدخل فى باب الأحوال العصبية النفسية ، وهى الاستبدال المبالغت . اما فليلا أو كثيرا واما كاملا ، لستخصية بأخرى فى قلب التسعور .

وهكذا ليست المظاهر الدينية فى الانسان خصائص مبتدعة غريبة ، ولكنها جزء من مجموعته من المظاهر مسمد من الطبيعة البشرية ذاتها .



ليس معنى ذلك أن الظواهر الدينية يمكن أن تتطابق مع الأحوال المرضية التى تسببها . فالعقري كذلك ، وكله امتياز بوجه عام ، بشرط فيه اختلال توازن أعضائه الحسية ونصاحبه مظاهر سنوذا . لا تركيز نشاطه فى احدى ملكاته يكون على حساب الملكات الأخرى ، فالامتياز فى ناحية يكاد يستلزم الضعف والنقص فى النواحي الأخرى . وكلما ازدادت الحماسة للدين أدى ذلك وكأنه بالضرورة الى اختلال فى التوازن . الى حين .

فلا يمكن أن يعرف الدين بشروط عضوية هى بمقدار ما نستطيع الحكم عليها قد تتطابق بشكل ملحوظ مع ظواهر مختلفة الى غير حد بالنسبة لأثرها فى حياتنا . يجب اذن أن ننظر الى الدين فى ذاته تبعا للانفعال المباشر المنبعث من التسعور .

وليس فى الامكان وصف هذا الانفعال ، لأننا اذا نظرنا اليه من خارج رأينا أنه يدخل ككل سىء بنصره من خارج فى هذه المفولة أو تلك من مقولات الذهن ؛ اذ النظر من خارج هو التمثل . ولكنه بالنسبة الى الشخص انفعال قريب وله أصالة وخصوبة وسعة غريبة ، فلا يستطيع أن يتحدث عنه الا من جربه .

فإذا استنطقنا أن ندل بانعاط على المعنى قلنا انه انفعال باسجاء باطن وكامل ، انفعال بالسلام والسرور ؛ انه انفعال بأن الأمور تسير على ما يرام في أنفسنا وفي خارج أنفسنا . انه ليس انفعالا سلبيًا يخلو من الحياة ، بل شعورا بمشاركة في قوة أعظم منا ، ورغبة في التعاون مع هذه القوة في أعمال المحبة والتوافق والسلام . انه على الجملة سمو بالحياة من حيث انها قوة مبدعة . ومن حيث انها انسجام سرور .

وفي بعض الأحيان يستمر هذا الانفعال من ابتداء الأمر في النفس كما يحدث عند أولئك الذين أطاقنا عليهم اسم الدين ولدوا مرة واحدة . فيكون الدين عندئذ انطبعا مستمرا بالنظام والحب والقوة والسمو والأمن ؛ انه تفاؤل بلقائي لا يتبدل . أما الذين على العكس ينجحون الى ولادة ثانية لتحقيق السلام مع أنفسهم فان الشوق الى الدين ينجلي عندهم بالقلق والسخط على أنفسهم وعلى الأشياء . وبماز الولادة الثانية بانفعال يحول مركز النشاط الشخصي ، فبدلا من أن يقول المرء المولود نانية « لا » لكل ما يحدث له يقول : « نعم » . وبدلا من الانطواء الى نفسه يمد يديه لغيره في عطف وإخلاص وشعور صادق بالاخاء . ومنذ ذلك الحين يرى الأشياء في ضوء جديد . ويسلك سلوكا مختلفا عما كان يسلكه بالنسبة لكل الأفعال التي تؤثر فيه . والذين على هذه الشاكلة من الظفر بالخير والانتصار على الشر ، بنفسيهم أمامهم مبدان العمل ، وقد يبلغون كمالات أعظم ممن استنمروا في الطريق الصحيح منذ الولادة . فكل نصر عند المولود مرتين ، ذلك الذي يكافح ويعرف من المجهود ، فاتجه لنصر جديد .

والذي يؤخذ من هذه الملاحظات أن الدين في جوهره أمر شخصي . والحق في ذلك أن هناك صورا من التجربة الدينية بعدد المدينيين فالدين متصل بالحياة ، وكل منا يعيش بحسب مزاجه الخاص وبمفاهيم مواهبه الخاصة .

ويبرز بوجه خاص كبير من ملامح الشعور الديني في بعض الظواهر أو عند بعض الأشخاص .

فالصلاة التي هي أبرز الأفعال الدينية بلا مدافع سنلزم الاقناع بأن بعض الأحداث بفضل موجود أسمى منا ومن عالمنا المحدود ، قد تحقق اما في أنفسنا واما خارج أنفسنا . وهي أحداث لا يمكن أن تحدث عن هذا العالم .

والهداية إلى الله بصحب بسعور بانر الغيب الذى يبذل وجأه أو  
شيئا فشيئا كيأنا على نحو عميق حاسم .

وفى الأحوال الصوفية يشعر الشخص باصالة بالله كما يتسعر  
بانتقال مركز نساطه الشخصى كنتيجة لهذا الاتصال . ولا يمكن مع ذلك  
أن تعتبر الأحوال الصوفية انحرافات للانفعال الدينى ، فهذه الأحوال  
صورة منظرية لهذا التسعور بعظمة الكائن الناشئ من اندماجه بكائن  
أعظم منه والمرتبط بالدين الذى نحياه ، أو بمعنى آخر بالدين .

ويخرج من دراسة ظواهر كالصلاة أو أحوال التصوف بهذه  
الحقيقة ، وهى أنه مع أن الدين قبل كل شئ انفعال ، فانه ينطوى قليلا  
أو كثيرا على عناصر فكرية واعتقادات وأفكار . والصلاة دليل على الإيمان  
أو الاعتقاد الأولى الذى يلوح أنه لا ينفصل عن الانفعال الدينى . فالمتدين  
يعتبر نفسه كأنه متصل بموجود أعلى يمكن أن يتصل به اتصالا أوثق .  
فيخلق عليه سلاما مع نفسه وسرورا وقوة لا يمكن بنفسه وحده أن  
يمنحها لنفسه .

هذا الاعتقاد هو كل مانجده من أرى فكرى فى التجربة الدينية  
الأولية . الا أن خيال الانسان وذكاءه المتعطشين لخلق نماذج للأشياء ثم  
تفسيرها ، يضيفان إليها اعتقادات ونظريات تصبح محدودة وفكرية أكثر  
فاكثر ، وتحول الدين بمعنى الكلمة شيئا فشيئا إلى لاهوت وإلى فلسفة ،  
وهذا ازدهار بوجه ما طبيعى ما دام ينشأ عن ميول للطبيعة البشرية ،  
ولكنه مع ذلك طارئ لا يترتب عن النمو البسيط للتجربة الدينية ، بل  
ينشأ عن ربط هذه التجربة وبين شتى ماكتسبه الذكاء .

## ٢ - قيمة التجربة الدينية .

هذه هى الوقائع الدينية من وجهة نظر وصفية بحثة . وليس من  
المناسب الوقوف عند هذا الحد من الدراسة واستبعاد مسألة قيمة الشعور  
الدينى كأنها مسألة فات زمانها ، وإلى أى حد تسوغ الاعتقادات أمام العقل .  
وهذه المسألة الأخيرة يعالجها وليم جيمس من الوجهة البرجماتية .  
فيقول :

هناك نوعان من الأحكام : الوجودية أو التى لها أصول ، والأحكام

الروحانية أو أحكام القيمة • ولا يمت الضرب الثانى من الأحكام الى الضرب الأول بصلة ما • ومن أين تأتي الفكرة اذا كانت مما تؤيدها الوقائع • وكان الانفعال خصبا وخيرا ، وكان لهذه الفكرة ولهذا الانفعال كل الكمال الذى بمنله لفضلة القيمة •

هذا ويجب أن يكون تحديد القيمة كتحديد الواقع نفسه سائرا على منهج تجريبي بحث • فالفكرة والاعتقاد والعاطفة لها قيمة اذا أيدتها التجربة ، أى اذا كان ما يحدث يحقق ما نطوى عليه من رجاء •

فاذا كان الأمر كذلك فان اعتبار شروط وجود الدين وأصوله ونشأته لا أهمية لها عند من يسأل عن قيمة الدين ، لأن قيمته فيما ينتجه •

فالحكم على النسجرة عند وليم جيمس من مآرها ، بحسب ما جاء فى الانجيل • ولذلك سيبحث عن آثار الانفعال الدينى ، وهل هذه الآثار حسنة تحقق الأمل ، وهل يمكن الحصول عليها بطريق آخر خلاف الدين •

ان ثمرة الحياة الدينية هى القداسة ، ومن مظاهرها : الاخلاص ، والمحبة ، وقوة النفس ، والطهارة ، والتقشف ، والطاعة ، والفقر ، والذل ، وهذه كلها يبالغ فيها أحيانا وتكون قيمتها موصع شك • ومع ذلك يبقى أن القداسة تنمى فى العالم مجموع النشاط الخلقى والصالح والائتلاف والسعادة ، من حيث أن القداسة تستلهم المبدأ الدينى بمعنى الكلمة • لا شك أن الزاهد لا يستخدم دائما أفضل قوى نفسه ، لأنه بنسب بمحض اختياره لحياة البدن أهمية بالغة • ولكنه يظهر ما تستطيع الارادة أن تفعله ، ويخلق النشاط والقوة • ومن ذلك فمن الخطأ الاعتقاد أن الانسان يمكن أن يعيش بغير مجهود ، وأن البطولة قد مضى عهدا من الآن فصاعدا • ذلك أن الطبيعة ليست هى التى كونت الانسان ، بل الانسان هو الذى يفرض نفسه عليها • فهو لا يعيش ولا يعظم الا حين يستمسك بالنشاط الانسانى ونميه • وليس للانسان وجود الا اذا خلق نفسه وجدد خلقها باستمرار • قد لا يتلاءم القديسون بما ينمسون به من منال فى المحبة والسلام مع الجماعة التى يعيشون فيها ، ولكن ما الذى نستخلصه من ذلك ؟ أهو القديس أم المتوحش الذى يشخص المنال

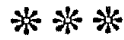
الأعلى الانساني ؟ فاذا كان الفديس منافرا مع رمانه فانما ذلك لانه  
يتقدم ببدل المجهود في الملاءمة مع مجتمع اكمل يساهم في تحقيقه حين  
بفرض وجوده .

وليس أنر الدين أخلاقيا فقط ، ففي الانجيل أن المسيح جاء  
لينسقى المرضى دون تمييز بين أمراض البدن والروح ، فكلماته تشفى  
بعوس أصحاب الخطايا ، ويرد الى العمى أبصارهم ، والبكم سمعهم ،  
والموتى حياتهم . ذلك أن طهارة القلب والايان بالخالى دى الفصل  
العظيم . نهما على حالة الانسان الجسدية نفسها أنر لا يمكن معرفة مداه .

ومن أفعال جينته فى فاوست أن المعجزة بنت الايمان العريضة .

وليس هذا كل سىء : فمن بين الآنار النى نرتب على الايمان مالا  
يكون الايمان فيها شرطا كافيا فقط بل ضروريا . ولم يجد الأفراد  
ولا الجماعات حتى الآن مصدرا آخر يخلو عن الهوى ويحب على السساط  
والمابرة كذلك المصدر . فحيث يعتفد المرء أنه يعمل بأساليب مادية فانه  
يضيف اليها بعلمه أو رغم أنفه ما نسميه اليوم بالايحاء الذى يؤنر فى  
الغالب أكثر من الأساليب المادية . وعلى هذا النحو يجلب الطبيب الشفاء  
الذى يعترف هو نفسه أن كل علاج فبه جانب من الايحاء . فالايحاء فى  
الطب سواء عند المريض أو الطبيب يفرض الايمان بعونه الطبيعى فى  
العلاج وبفوة الايمان ذاته ، أى باعتقاد شبيه بالاعتقاد الدينى .

فالدين نافع وهو فى بعض الأحوال مما لا يمكن استبدال غيره به .  
فماذا يجب أن نطالب أكثر من ذلك لنقول انه حق ؟ فاذا كانت الحقيقة  
هى فى نهاية الامر ما هو موجود وما يبفى وبولد ، فالدين حق ، كما  
أن الاعتقاد فى وجود الكائنات وفى القوى الطبيعية حق .



ومع ذلك فالأدبان القائمة تكتنفها اعتقادات خاصة لا تتصل مباشرة  
بالوفائع المشاهدة . فما قيمة هذه الاعتقادات ؟

هناك طربقان وحاول أصحابهما بيان مشروعتيهما : طريق التصوف  
وطريق الفلسفة .

يذهب المتصوفة الى أن بعض الأشخاص بوجه خاص يوجد عندهم

ادراك حسى بالله ، وبالأمر الالهية سببه بالادراك المحسوس للعالم المادى .  
ليس معنى ذلك أن الشخص يكون فى حالة تجعله يعرف ويصف ما يظهر  
له ، بل يشعر فى بعض لحظات معينة شعورا لا يفاوم بأن عاطفته ضرب  
من المعرفة ، وأنه يبصر بقلبه . ومع أن تصوراتنا والفاظنا فاحره عن  
برجمة هذا الحدس الغريب فقد يبدو فى امكان الخيال أن يؤلف بينهما  
بحيث يبعث فى النفس التى جربتها هذه الأحوال الغيبية . ولعل  
للموسيقى كذلك أنغاما مباشرة وروحانية بنحو من الأنحاء سمو على  
قدرة لغتنا المكانية والتقليدية فى التعبير .

ولا نزاع أن المتصوفة يظلون عاجزين عن بيان حقيقة مشاعرهم  
وفيمة وجدانهم . هذا الى أن التصوف يقوى العاطفة الدينية ويراد فى  
أثرها بما يضيفه من معنى فائق على الحس الى معطيات الشعور العادية .  
وإذا كان التصوف لا يقدم لنا المعرفة التى وعد بها ، فانه يضيف على أقل  
تقدير أسبابا جديدة تنبئ دعائم حقيقة وقوة الانفعال الدينى الاصيلتين  
ضد النزعة العقلية .

ومن جهة أخرى يعتقد بعض المفكرين أن فى مقدورهم بيان الحقيقة  
الموضوعية للتصورات الدينية بطريق العقل ، وهؤلاء هم الفلاسفة .  
وبذهب وليم جيمس الى أن جميع الأدلة الفلسفية الكلامية التى تهدف  
الى اثبات وجود الله وتحديد صفاته ان هى الا أدلة وهمية . أما المفاهيم  
التي تترجم الى اختلافات فى السلوك العملى فهى وحدها التى لها مضمون  
واقعى . فكل هذه التركيبات النظرية لا أثر لها فى الحياة .

فهل معنى ذلك أن كل مجهود يبذل فى وصل العاطفة الدينية  
بطبيعة الأتساءل وفى تحديد مدلولها الموضوعى هو مجهود بالضرورة  
ضائع ؟

الواقع تنطوى العاطفة الدينية ذاتها - مهما يكن ما نصفها به من  
دقة - على ايمان يتطلع الى حقيقة موضوعية ، انه الايمان بوجود  
أعظم وأفضل منا يحول محور شخصيتنا حين يتصل بشعورنا .

فهل يمكن تصور هذا الايمان على أنه مشروع ، أو أنه هو نفسه  
ليس الا تعبيراً مجازياً لشيء ما شخصى يجب علينا العدول عن تكوين أقل  
فكرة عنه من الناحية الفكرية .

يرى وليم جيمس فى الجواب عن هذا السؤال الأساسى أن أصواء  
جديدة أُلقيت عليه بواسطة كشف لا يرجع الا الى عام ١٨٨٦ ، ولكنه

يلوح أنه سمي باسم أزهر مسنفل وهو الحالات النفسية المسماة بالاشعورية ، أو بحسب الاصطلاح الذي وضعه مايرز(١) وجرى عليه العرف ، «الأنا تحت الشعورية» أو «الاشعورية» Moissubliminal

ولقد كان ليبنتز يجب أن يردد هذا المعنى ، نعى وجود كثير من الأمور في أنفسنا ولا يدركها شعورنا ، وأن في أنفسنا عددا لا يحصى من المدركات الحسية الصغيرة لا يخطر عظيم أثرها بالبال ؛ وأن الانسان يتصل بالكون عن طريق هذه المدركات الحسية التي لا يكاد يشعر بها بحيث لا يحدث في الكون شيء لا يتردد صده في كل واحد منا . وكان ليبنتز يرى أن هذه المدركات الصغيرة هي نفس مادة العواطف . فإذا كانت العاطفة من وجهة نظر المعرفة أدنى كثيرا من الفكر ، فهي من وجهة نظر الوجود تحقق مشاركة الفرد في الحياة والانسجام مع الكل مشاركة أعظم مما يمكن أن يدعيه ادراكنا الحسى المتميز .

وتعتبر نظرية مايرز تحويلا تجريبييا لهذه الانظار التي رآها ليبنتز . فالشخصية الانسانية في نظر مايرز تتركب بنحو ما من ثلاث دوائر متداخلة (١) البؤرة أو الجزء المركزي (٢) الهامش الذي يمتد حول هذا المركز الى نهاية بعدها الاختفاء - على الأقل - الظاهر للشعور (٣) ويعتقد مايرز أنه أثبت بالنجربة وجود أنا أخرى وراء الأنا الهامشية ذاتها ، لا تختلف عن سابقتها الا بالدرجة فهي وهما شيء واحد ، تلك هي الأنا الموجودة فوق عتبة الشعور ، الأنا اللاشعورية أو تحت الشعورية . فهاهنا ضرب من الشعور الثانى يجهله الشعور الصحيح في الحياة العادية . ويتجلى وجود هذا اللاشعور وأثره بشكل مباشر مؤكد عند بعض الناس وفي بعض الظروف . وهذا ما قصد مايرز الى اثباته بعرض عدد من الملاحظات قد تكون شاذة قليلا أو كثيرا .

وكثيرا ما تقع للانسان العادى نفسه أمور تبدو مما لا يقبل التفسير وتصلح هذه النظرية في تفسيرها . مثال ذلك أن الانسان يلاحظ في نفسه وجود ملكات لا تفيد في حفظ النوع ولا يمكن بناء على ذلك أن تنمو بتأثير قانون الانتخاب الطبيعى وحده . ويعتبر ظهور العباقرة دلائل من عالم مختلف عن عالمنا . صفوة القول لا تتناسب مطامح الانسان المتالية مع حالته الراهنة .

(١) Myers, Human Personality and its survival of bodily death, 1903.

ويمكن تفسير هذه الوقائع اذا سلمنا بأن الانسان يتصل بنسطة من كيانه أسمى من ذاته الشاعرة ، بعالم غير ذلك العالم الذى يقع تحت حواسه ، بكائنات يمكن أن نسميها روحانية . فهذه النظرية تؤول أغرب الظواهر الدينية تأويلا مرضيا للغاية .

منال ذلك أن الهداية هى ادخال الميسول التى تكونت وجمعت بطريقة كامنة فى قلب الأنا اللاشعورية الى مجال الشعور العادى ادخلا مقحما قليلا أو كئبرا .

وعلى هذا النحو تفسر أحوال الصوتية بأنها نمرة التداخل الذى يتحقق عند بعض الانشخاص بين دائرة اللاشعور والدائرة التى فوقها . فالأنا اللاشعورية حين تنصل بعالم لا تستطيع الأنا العادية بلوغه ، تبقى الأنا العادية بازاء هذه الامور التى تفوق قوة ادراكها وتعبيرها وكأنها متلاشية ، أو تعمل على الحصول من هذا الكائن الفوقطبعى الذى يزورها على شئ من التمثل المناسب لحالتها العادية .

وأخبرا ، ليسب الصلاة شيئا آخر الا دعاء الأنا العادية للفوى التى يمكن للأنا اللاشعورية – وهى أساس الأنا العادية – أن تتصل بها .

وهكذا ينبت مذهب الأنا اللاشعورية وجود أساس موضوعى وقيمة علمية للاعتقاد الأولى المباشر المنطوى فى الظاهرة الدينية . هذا الاعتقاد عبارة عن اثبات وجود قوة خارجية يتأثر بها المتدين . وطبقا لمذهب ازدواج الأنا ، فان التحديدات التى تنفذ من الأنا اللاشعورية الى الأنا العادية لما كان تاريخ هذه الأنا لا يفسرها ، فانها تأخذ صورة موضوعية تبعا للقانون العام لمدرجاتها الحسية ، وتخيل للشخص أنه محكوم بقوة غريبة . ولما كانت الأنا اللاشعورية الى جانب ذلك تشمل ملكات أعلى وأقوى من ملكات الأنا العادية ، فلاتخطئ هذه الأنا عندما ترجع الالهامات التى تتلقاها الى توسط كائن ليس خارجا عنها فقط ولكنه أعلى منها أيضا .

وبذلك نستطيع القول ان الشعور الدينى حين يتبنت صلته بذات أعظم منه يستمد منها النجاة والقوة والبهجة بفرر واقعا حقيقيا ، وأن حقيقة موضوع التجربة الدينية هو فى هذه التجربة ذاتها .



والأمر على خلاف ذلك فيما يختص بالاعتقادات الخاصة المتصلة بالطبيعة المضبوطة للحقائق الصوفية التى تتصل بها ذاتنا اللاشعورية .

فهذه الحقائق تعجز نظرية الأنا اللاسعوورية عن البرهنة عليها ، كما يعجز التصوف أو الفلسفة • انها اعتقادات فائقة يضيفها الخيال والمزاج العقلي والخلقى للجماعات والأفراد •

وعلى الرغم من العجز عن البرهنة عليها فانها ليست من أجل ذلك عادمة القيمة • وعلينا أن نعتبر الدين أساسا أمرا شخصيا يجب أن يحول مركز الشخصية فى الفرد ، وأن ينقله من ميدان عواطف الأثرة والانفعالات المادبة الى ميدان العواطف الروحية • فاذا كانت هذه الظاهرة تفتقر قبل كل شئ وجرى فعل تولد خارج الذات الشاعرة وأحدث فيها هذا التغيير، فان التفسيرات أو الافكار أو الاعتقادات التى يضعها العقل بين السبب والنتيجة هى نفسها قابلة للتأثير فى ميول الأنا الشاعرة وفى استعدادها لقبول الهامات الأنا العليا • وتختلف بالضرورة شروط التأثير الدينى باختلاف الأزمنة والأمكنة والمعارف والأفراد • يجب اذن على كل منا أن يقبل على مواجهة الظاهرة الدينية بل نرجو منه ذلك بانظره الى يراها أبلغ تأثيرا •

أما وليم جيمس فانه يصطنع فى كثير من النقط الهامة ما تبنيه الأديان الوضعية دون أن ينسب لاعتقاداته الفائقة نفس القيمة التى ننسب للاعتقاد الاساسى المباشر المترتب على الظاهرة الدينية •

يقول وليم جيمس ان العالم غير المنظور ليس مناليا خالصا ، لأنه يحدث فى عالمنا آثارا ، فمن الطبيعى اذن أن نتصوره على أنه حفيضة يوازي ما تسميه الأديان الله • ومن الحق كذلك أن نعتقد أننا والله نشارك الأمر ، وأننا حين نعيش بتأثيره فاننا نحقق أسمى مصير لنا •

ولما كان مصير الانسان مرتبطا بوضوح بمصائر غيره من الكائنات فالمتدين فى حاجة لكسب الثقة فى الاشياء والسلامة الباطنة التى نصبو اليها نفسه الى الاعتقاد بأن الله نفسه الذى يتصل به يمسك العالم كله ويحكمه ، بحيث لا يكون ربه فقط بل رب الكون •

وأخيرا - وفى هذه النقطة لا يخفى وليم جيمس أنه هجر ميدان العلماء ليقتف الى جانب البسطاء - لما كانت كل واقعة هى فى آخر الأمر جزئية ، ولما كانت الكليات لبست الا تجريدات مدرسية لا حقيقة لها ، فلا يليق أن يصف الله بالعناية العامة المتعالية فقط ، لأن الاله لن يكون جديرا بصاحب السعور الدينى اذا لم يكن قادرا أن يجيب دعواتنا وأن

يلحظ حاجتنا الشخصية • فالإله العملي أنذى يؤمن به له القدرة على التدخل مباشرة فى مجرى الظواهر ، ويصنع ما يسميه بالمعجزات •

أما الاعتقاد بخلود النفس فلا شئ يدل يقينا أنه اعتقاد غير مشروع • فلم سنطع أحد أن يثبت – وببدو أن الأمر لا يقبل الإثبات – أن البدن الحاصر هو العلة الكاملة للحياة الروحية ، وليس مجرد شرط حاد • ولكن هذه المسألة فى حقيقة الأمر ثانوية • وفى ذلك يقول وليم جيمس أننا إذا كنا على يقين من أن طلب الغايات المثالية العزيزة علينا مضمون أبدا ، فلسنا أرى لم لا نميل جميعا بعد تأدية مهمتنا إلى أن نكل إلى غرنا العناية باستمرار تعاوننا فى الحياة الدينية •



## الفصل الثانى

### مذهب وليم جيمس الخاص بالصلة بين العلم والدين

على هذا النحو الذى يبدأ من التجربة الدينية نمت نظرية الدين .  
ولم يعب عن بال وليم جيمس أن يتساءل عن موقف هذه النظرية بزاء العلم .

وإذا كان الدين تجريبيًا كالعلم فلماذا لا نرتضى له نفس العنوان  
مليه ؟

برى بعض النقاد أن هذا التشبيه مسنحيل ، لأن الدين لا يقصد من التجربة نفس المعنى الذى يفصده العلم ، بل معنى مضاد للعلم  
antiscientifique فالنظرية كما ينصورها العلم هى عدم تشخيص الطواهر . بأن تستبعد من الطواهر المعطاة كل ما هو نسبى بالاضافة الى الشخص الذى يلاحظها . وكل ما كان من قبيل العلة الغائية والمنفعة والقيمة . بعبارة أخرى كل ما يعبر عن عاطفة الشخص ، فهو خارج عن الواقع العلمى . فاذا أمكن أن نصبح هذه العناصر نفسها موضوعات علمية ففد نجحنا فى النظر اليها لا فى ذاتها بل فى شروط معينة أو فى بديل بلاحظ موضوعيا . أما الدين فانه يعتمد بالعكس على وقائع تؤخذ من جهة عناصرها الشخصية والفردية . فهو يمس الانسان من حيث انه شخص ، كما يشخص كل ما يتصل به . وهو لا يحفل الا قليلا بما فى القوانين الطبيعية من عموم ووحدة ضرورين . ذلك أن نجاء الشخص مقدمة عده على النظام الطبيعى كله . ومن هنا جاء التنافر الاساسى بين وجهتى نظر الدين والعلم . والاسنمرار النسبى للدين ليس الا بقاء يتبدد أمام التجربة الحقة وأمام التجربة غير الشخصية العلمية .

وبذهب وليم جيمس الى أن هذه الاعتراضات غير مهمة . فليس من الواضح لماذا لا يكفى عدد متتابع من الأحوال الشخصية المحضة في تكوين تجربة ولا يهمننا في شيء أن يتوهم الأشخاص فيعتقدون أنهم مرضى ، وأنهم قد شفوا ، ويعززون شفاءهم الى توسط فوطبعى . لا يهمننا ذلك كله ، ما دامت هناك سلسلة من الوقائع المتتابعة طبقا لقانون . فمن المسلم به أن بعض المتساعر المؤلمة والمؤدية ترول باعنفادات معينة . ولا يلوح أنها تسعى بوسائل أخرى . أتريد أن ترفض معونه الدين الذي يمكن أن يأخذ بيد البؤساء بحجة أن الشفاء بوساطة الدين مناف للمواعيد ؟ وفى ذلك يقول جيمس :

« لماذا لانسلك الى الطبيعة الا طريقا واحدا به نعدل مجرى طواهرها ؟ أليس من الواضح أننا يجب أن نطرق باب الطبيعة الناسعة المتعددة بمناهج متعددة اذا سنأنا الاستفادة من مواردها أعظم الفائدة ؟

والعلم يستخدم بعض عناصر الطبيعة مثل الحركة الميكانيكية ويبلغ عن طريقها الظواهر التى يعتمد الدين عليها . ويحقق الدين بوسائل أخرى لها تأثير فى عالمنا ظواهر منسوبة وأخرى من نوع آخر . لقد وهب العلم الانسان التدخرف والاضاءة الكهربائية ، ونشخيص الامراض ، ووجع شى الوفاية من بعض الأمراض وعلاجها . ويضمن الدين لبعض الناس بطريق علاج النفس الصفاء والاتزان الخلقى والسعادة ، ويهيننا من بعض الامراض التى بعينا العلم منها ان لم يكن أفضل منه عند بعض الأشخاص . فالعلم والدين مفتاحان أصيلا يصلحان لفتح كنوز الكون بالنسبة لمن يستطيع استخدام كل منهما استخداما عمليا . . . . . اننا نرى علماء الرياضة يعالجون نفس المسائل العددية والهندسية بالهندسة التحليلية تارة ، وبالجبر تارة أخرى ، أو بحساب التفاضل والتكامل ، فيطفرون بنسائج نافعة بوساطة هذه الطرق . فلماذا لا يكون الأمر كذلك بالنسبة الى الطريقة العلمية والطريقة الدينية ؟ ولماذا لا يكون أحدهما يبصر وجهها من الأشياء ويبصر الثانى وجهها آخر ؟ اذا كان الأمر كذلك فلا غرابة أن يعيش الدين والعلم معا على الدوام ، ولكل منهما طريقته فى انبات صحته (١) .



قد يقال ان جميع هذه الاعتبارات عملية محضة ، وان وجهة النظر

William James : The Varieties, etc , p 122-3.

(١)

العلمية نقرم على التمييز بين العمل الذى ليس معرفه ، والذى يعد داخلا فى الامور انى يقدمها لنا الطبيعة كى ندرسها ، وبين النظر وهو تحديد العناصر والعلاقات بين الاشياء التى يمكن ان يلاحظها جميع الناس ويفقون على أياها واقع . ولهذا السبب يتسم العلم الجارب التى يقدمها المدافع عن الدين هسمين : أحدهما شخصى وغريب عن العلم ، والآخر موضوعى وعلمى ولكنه يحلو من كل خاصة دينية .

ونحن نعرف أن وليم جيمس يرفض هذا التمييز الحاسم بين النظر والعمل ، وأن البرجماتية ترد نفس المبادئ التى ينادى بها المذهب العلمى الى موازن عملية حائلة .

ولكن فيما يختص بالعلاقة بين الدين والعلم ، فان وليم جيمس يرى اعتبارات نسحو على مجرد البرجماتية .

فهو بفول ان كل معارفنا تبدأ من الشعور . وهذا حى أصبح مكتسبا من الآن فصاعدا . فقد ظهرت ثورة فى علم النفس وفى فلسفة العلم بعدا لذلك منذ اليوم الذى أدركنا فيه أن المعطى فى علم النفس ليس كما كان يعتقد لوك عددا معيننا من العناصر هى : احساسات وصور وأفكار وعواطف شبيهة بالحروف او بالذرات يجب أن يفرض بينها علاقات خارجيه حى نمثلها حقيقة متميزة ومتعالية ، بل المعطى هو ما يسمى ميدان الشعور ، نعى حالة الشعور الكلية الموجودة فى وقت من الاوقات فى شخص مفكر .

والخاصة المميزة لهذا المعطى الجديد أنه بدلا من أن يكون محدودا بتحديدا مميز العالم ، كأنه مجموعة من العناصر الذرية ، يصبح له امتداد لا يمكن تحديد نهايته بالضبط ، أو قل ان هذه النهاية غير موجودة . ذلك أن حالة الشعور تتركب من بؤرة هامسها بزبد أو بفل فى التحديد .

ومع ذلك فنحن نعلم أن هذا الهامس نفسه يتعلق بطريقه مستمرة بمنطقة تالئة لا يمكن بأى درجة قياسها لا من حيث الامتداد أو العمق . وهذه المنطقة التالئة لا ندركها شعورنا ، ولا حى ادراكا غامضا . مما هو معطى حقا ، وهو البدانة الصحيحة لكل نظر كما أنه بداية كل عمل . ليس المجموع المنوهم لحالات شعورنا بل هذا الميدان غير المحدود الذى لا يكون فيه بؤرة المعرفة الواضحة الا نقطة سعدل على الدوام بما لها من علاقات مع الأوساط المرتبطة بها ، وهذه البؤرة شديدة التعقيد ولا ريب أنها لا يمكن أن ترد الى عدد محدود من العناصر التصورية .

فإذا كانت هذه هي المعطيات الأولية التي فيها يباشر ذهن الانسان نشاطه . فماذا يمكن أن يستفيد منها الدين والعلم على التوالي .

الدين أوسع تحقيق ممكن للأنا الانسانية . انه الشخص الانساني الذي يكبر الى غير حد باتصاله الويني بغيره من الاشخاص . انه بشكل ما ادراك للموجود كما يفرض قبل أن يبتدئ وينرب ويموزع في مقولات بوساطة علمنا حتى ينلاء مع شروط حياتنا الطبيعية ومعرفتنا .

أما العلم بالعكس فهو اسحاب وبصيف كل ما يمكن أن يكون موضوعا للمعرفة الواضحة المتميزة ، وذلك في وقت معين وبالنسبة لذهن معين . ومجموع هذه العناصر هو ما يسمى بالعالم الموضوعي . فمن جب اسنا ننظر الى هذه العناصر على حدة كما يحدث في الادراك الواضح الواعي الذي تبدأ منه المعرفة العلمية ، كانت هذه العناصر أموراً ليس لها في أنفسنا وجود ، ولذلك نتمثلها كأنها نقوش لموجودات مسنعة عنا . ونحن نقطع هذه الصور ونضع لها أسماء ونلاحظ الترتيب الذي نتقدم به عادة وتركب منها صيغا تعين على التنبؤ بعودتها . وهذه الصيغ هي بالنسبة اليها مناهج تقضى بنا الى الحصول على بعض حالات الشعور التي نصل اليها .

فإذا كان هذا هو أصل الدين وذاك أصل العلم فكيف يمكن أن يحل أحدهما مكان الآخر ؟ ان نقطة البداية في الدين هو المحسوس ، هو الواقعة في أوسع مداها التي تتضمن على العاطفة مع الفكر ، وقد تشمل أيضا الاحساس الحقي بمشاركة في حياة الكون . ونقطة البداية في العلم هو المجرد ، نغني العنصر المستمد من الواقعة المعطاة والذي ننظر اليه على حدته . ولا يمكن أن نتوقع من الانسان الرضا بالمجرد اذ كان المحسوس في متناول يده ، والا كنا كمن يطلب منه القناعة بقائه الطعام في الوقت الذي يكون الطعام معدا أمامه . فإذا كان الانسان يستخدم العلم فانه يحيا بالدين ، ولا يمكن أن يحل الجزء محل الكل ، أو أن بلغى الرمز الحقيقة .

لا يمكن للعلم أن يحل محل الدين ، ولكنه كذلك لا يمكن أن يضرب صفحا عن الحقيقة الشخصية التي يعتمد الدين عليها . أما أن نتصور أن في الأمور الموضوعية اللاشخصية المنعزلة عن الأمور الشخصية منها الكفاية فليس هذا التصور الا رجوعا الى مذهب الحقيقة المدرسي . اذ ليس بين الشخصي والموضوعي أى حد يسوغ من الوجهة الفلسفية ما يتخيله علمنا في سبيل راحته . ولما كان الاتصال القانون الأولى للطبيعة ، احتاجت

بصوراننا التي سميها لاشخصيه الى تجديد حياتها على الدوام بانصالها بالواقع ، أى بما هو شخصى ، حتى لا تفسد هذه التصورات حين تصبح عقائد لحياة فيها منافسه لكل بدم علمى . وليس الأمر السخصى فى مقابل اللاشخصى صربا من الاضطراب الأولى ينبد اذا ما وصع كل سىء فى موضعه . فالأمور الشخصيه هى الأساس الشديده الغنى المنجدد دواما ، والذى يجب على العلم أن بلجأ اليها دون ابطاء اذا لم يرعب فى الانحلال الى روتين لا جدوى منه .

على هذا النحو يبدو صلة الدين بالعلم حين نقابل بين أحدهما وصاحبه ، غير أن هذا التقابل والحق يقال انما ينشأ من تعريف مصطنع للعلم والدين ، فنحن من جهة نطابق بين العلم والعلوم الطبيعيه ، ومن جهة أخرى نضع الدين فى قلب العقائد التى ترمز اليها . غير أنه اذا كان العلم قبل كل سىء معرفه الوقائع والظواهر فهناك علم للنفس يستوى مع العلم الطبيعى ، وليس تمة أى سبب يجعلنا نفرض خصائص العلم الطبيعى على علم النفس . واذا كان الدين فى أساسه تجربه وأمرأ بحسه ونعيشه ، فلا يوجد أوليا سىء نعارض به العلم الذى ليس هو نفسه الا نوعا من التأويل للتجربة .

ولكننا نجد أن نفس الواقعة السى هى امتداد متصل للانا الشاعرة فى الأنا غير الشاعرة ، يعترف بها علماء النفس من جهة ، كما يسلم بما فيها من أثر جوهرى فى التجربة الدينية من جهة أخرى . فالصلة بين الأنا الشاعرة وغير الشاعرة هى التى تكون همزة الوصل بين الدين والعلم ، وهذه الصلة فى نهاية الأمر هى نقطة البداية المشتركة على حد سواء للنشاط العلمى والنشاط الدينى الذى يميل الى تزويد الشعور بوساطة اللاشعور ، على حين يرد النشاط العلمى لوامح اللاشعور الى صبغ الشعور وقوانينه .

ومع ذلك نجد تأكيدات رجل الدين الأساسية ومنهجه العام فى تقرير الاعتقادات الدينية ما يسوغها فى الدين نفسه من حيث هو كذلك .

ذلك أن رجل الدين يريد من المرء أن يكون على صلة بموجود أعظم منه متميز عنه . ولما كان اللاشعور يتميز عن الشعور من أجل الشعور . فليس على علم النفس الا أن يسلم بأن النفس الانسانية هى مطمئنا اللاشعورية تتصل بكائنات بعضها أعظم منها .

ويؤكد رجل الدين حفيظة الكائنات التي يظهر كأنها معطاة في التجربة الدينية . وهذا الاعتقاد سسيه باعتماد العالم الذي يفترض عالمنا بابتنا من الصور والقوانين وكأنه ضمان لامكان ادراك متجانس كلى دائم .

واخيرا تأني النصورات الدينية الكبرى التي نتركز حولها أنظمه اللاهوت . وهذه التصورات لا تختلف في تكوينها عن المبادئ التي تستق منها النظريات العلمية . فهي فروض مرتبة على نحو يجمع الوقائع ويتمثل ما فيها من علاقات بطريقه برتاح اليها العقل والخيال . فلا ينبغي للعلم أن يعيب على اللاهوت محاكاته له في طريقته .

نحفظ واحد يعرض على رجل الدين ؛ ذلك أن النظريات والرموز الخيالية نبست جوهر الدين ، بل الغرض منها التعبير عن الدين بلغه الانسان . ولما كان من الواضح أن العلوم نفسها جزء من هذه اللغة ، كان من الواجب أن تتفق العفائد باستمرار من حيث صيغها مع النتائج الأساسية للعلوم ، كما أن هذه العلوم فيما يختص بفروضها العظمى تتطور مع مجموع التجربة الانسانية ومع العقل الذي يعد ساهدا حيا على هذه التجربة .

جملة القول يرى وليم جيمس أن التجربة الدينية نافعة وأصوبه كالتجربة العلمية ، ان لم تكن أكثر مباشرة وحسا وسعة وعمقا . وأكثر من ذلك فهي مفروضة من قبل بالتجربة العلمية ، ولها منذ الآن نقطة ارتكاز في العلم ذاته بفضل النظرية النفسية عن اللا شعور .

ثم ان الدين ينمو بنفس الطريقة التي ينمو بها العلم ومؤتلفا معه ، فليس هناك اذن أى سبب يجعلنا نفترض أنه ليس الا بقية من آثار الماضى ، ولم تعد له تلك المنزلة التي كانت له في جوهر الطبيعة الانسانية .

## الفصل الثالث

### ملاحظات نقدية

ليس هذا المذهب صرحا منطقيا ركب من مواد أخذت من هنا ومن هناك ، ثم هذب بحيب ينلأم بعضها مع بعض ، وصمت من الخارج طبعا لحظة موضوعة . والأولى أن هذا المذهب يبدو كالحياة الدينية ذاتها قد انتزع ما أمكن من واقعه المعقد ، ووضح بتأمل طريف وبصر نافذ . ومن أجل ذلك اتصف مؤلفات وليم جيمس بسمة خاصة تظهر فيها شخصية الرجل أكثر من المؤلف .

وهذا المذهب على ما فيه من حصص وحياة يتركز في نقطة وكانها البؤرة التي يشيع منها الضوء على سائر المجموع . وهذا المركز هو نظرية ميدان الشعور الذي يعد أساسا لعلم النفس . وقد أخذ وليم جيمس على عاتقه أن يطبق هذه النظرية على الدين ، فيدخل بذلك الظواهر الدينية في الحياة العادية للانسان .

من هذا الوجه من النظر يقرر جيمس أن الدين أساسا تجربة وشئ يحسه المرء ويعيشه : انه احساس بتوافق نلفائى أو مجبول بين الانسان وبين نفسه ، بين الانسان الواقعى والمنسالى . وهو فى الوقت نفسه احساس بصلة الانسان بموجود أعظم منه هو الذى يحدث هذا التوافق وينجلي كأنه مصدر لا ينضب من التسلط والقوة . هذا الاحساس المزدوج يصبح فى النفس المتدبنة لب الحياة الشاعرة .

أكثر من ذلك وبسبب ذلك فان الدين أساسا أمر واقعى وشخصى وليس الدين فى ذاته ، الدين الواحد الثابت الا حقيقة مدرسيه فارغة . لأن الدين لا يوجد الا مع وجود النفوس المتدبنة والحياة الدبنة ، فهناك

من الأديان بمقدار ما يوجد من أفراد • ولم يكن عبسا أن يضع وليم جيمس على كتابه عنوان « تعدد التجربة الدينية » •

هذه النظرات على أعظم جانب من الأهمية •

فهى تستبعد تماما من جوهر الدين كل ما يمكن أن ينتفل كما هو من فرد الى فرد ، باعتبار أنه بوجه خاص موضوعى فكرى أو مادى عملى ، مثل العقائد والطفوس والتقاليد • وهذه النظرات تضع فى المحل الأول العنصر الانفعالى والارادى الذى هو جزء لا ينفجرا من الشخص ولا يمكن أن ينفصل عنه •

من أجل ذلك تلتبس هذه النظرات طراز المتدين بمعنى الكلمة فى التصرف البعيد عن أنواع الرؤى والتجليات لأنها ليست أساسية فيه ، وانما فى التصوف الذى يعود به الى مبدئه وهو عمق الحياة الباطنة وسعنها • ولذلك فانها تقدم للناس كنماذج للحياة الدينية عظماء المبدعين الذين كان الدين عندهم قبل كل شىء حياة ، وتجربة شخصية ، ومضاعفة لعظمة الانسان وقدرته ، مثل القديس بولس ، والقديس أوغسطين ، ولوثر ، وبسكال •

مثل هذا الدين ليس شيئا جاهزا يمكن أن تفصل عناصره ونرتب ، ويمكن أن يلاحظ تطوره وأن يعرف ، كما يمكن أن يتنبأ المرء بمصيره ، ولكنه كائن يعيش ويخلق نفسه ويحدد هذا الخلق على الدوام ، فلا يقف عن الوجود الا اذا انطقت عند أصحابه الذين يمثلونه شعلة النشاط والارادة •

ومع ذلك ليس مثل هذا الدين تصوفا سلبيا محصورا داخل جدران التأمل ، ولكنه سمو بالنشاط يستهدف غايات أسمى دائما ، ومبدعا الصور اللازمة لتحقيقه • وهو فى الوقت نفسه ليس ذريعة لاختضاع الناس ، وفرض اعتقادات موحدة عليهم وانما هو الواجب الذى ليس على كل فرد أن يحترمه فقط بل عليه أن يحترم عند غيره من الناس دينه الخاص الشخصى ، مادام الذى يوجد ويؤثر انما هو ما يتعلق بالشخص ، وكان كل شخص مختلفا عن غيره ، ويجب أن نكونوا مختلفين •

والدين فى نظر وليم جيمس متكامل مع الطبيعة البشرية مع احتفاظه بخاصته التى تميزه ، وهى العلاقة بينه وبين ما نعتقد أنه فائق على

الطبيعه . وكما ربط جيمس بين التجربة الصوفية وبين التجربة الدينية العادية . مبينا كيف أصبح الايمان فى التجربة الصوفية حدسا ، كذلك يدخل من التجربة الدينية فى التجربة العامة التى يرى فيها النمو المطابق لقوانين علم النفس العام ، عناصر موجودة فى كل فعل شعورى مباشر ولو أن هذه العناصر تمر عادة دون أن تلاحظ .

فالدبن اذن جزء من حياة الانسان العادية . ولما كان الى جانب ذلك معيننا على المحافظة على تلك الحياة ونوحيدها وازدهارها ، فالفعل نفسه يتحالف مع الغريزة والتقاليد للعمل على بقائه .

ولا يغفل موقف وليم جيمس عن مذهبه الخاص بالدين ازاء العلم . فلا يمكن تصور أى صراع بين أحدهما والآخر مادام الدين قائما على أهواء العاطفة انى هى مركز شخصيتنا ، على حين لا يشتغل العلم الا بالظواهر المائلة لنا والوقوف عند ملاحظتها وتقييدها جريانها المألوف .

ومن جهة أخرى يربط الدين والعلم ، فلهما نفس الغاية وهى سعادته الانسان وقوته ، ونفس المنهج : وهو التجربة والاستقراء والفرض ، ونفس الميدان : وهو الشعور الانسانى الذى يشغل الدين جميع أجزائه ويشغل العلم بعضها فقط .

### \*\*\*

هل ينجو هذا المذهب على حيويته وبراعته من الاعتراض سواء من جهة العلماء أو من جهة رجال الدين ؟

اننا نتوقع اعتراض العلماء ؛ فهم ينازعون وليم جيمس فيما يذهب اليه من أن عالم المعرفة الذى ينادى به يتفق مع ما يسمى بالتجربة .

فالتجربة العلمية تنتهى الى اثبات أن هذا الشيء موجود لا أنه يظهر لى فقط . وقولنا موجود يعنى أن التجربة نخضع لادراك كل كائن وهب الحس والذكاء العاديين وبلحظ الظاهرة فى الشروط التى يظهر لنا فى الحاضر .

ولكن الأوصاف التى يحدثنا جيمس عنها لا تكشف الستار الا عن انطباعات شخصية ، لأنه يستمدّها غالبا من الأشخاص أنفسهم . هذه الانطباعات تنبئنا أن هذا الشخص الشاذ كثيرا أو قليلا قد أحس بوجود

امر موضوعي ، أو غير وافي ، أو بالاتصال مع كائنات فوططبية ، لما  
تعرفنا هذه الانطباعات بظروف هذه العاطفة وأحوالها . فهذه الانطباعات  
تدخل فيما يبدو في جملة الأوصاف الذاتية للهلوسة والاضطرابات  
النفسية . ويظهر أن وليم جيمس نفسه لم يفهم منها أول الأمر إلا هذه  
الدلالة ، ومع ذلك فإنه نسيئاً فتسيئاً عندما درس صوراً أسمى من حالات  
التلبيس ، وبوجه خاص أحوال كبار الصوفية رأى أن هذه العاطفة تكاد  
تدل بذاتها على وجود حقيقي موضوعي لكائن روحي مفارق للإنسان  
يتصل به عن طريق الشعور .

لانزاع أن وليم جيمس يستبعد بشدة كل الأوصاف التفصيلية  
الدقيقة عن طبيعة هذه الكائنات الخفية وصلتها بعالمنا ، باعتبار أنها مجرد  
أوهام صادرة عن الخيال وعن العقل . ولكنه يستبقي في آخر الأمر من  
هذا العنصر العكري المرتبط عادة بالانفعالات انبات يدخل علوى بظهر  
بشكل ما مع الانفعال ذاته . وببدو أن هذا الرأي هو الذي ذهب اليه  
الفيلسوف النفساني « مين دي بيران » من أن الاحساس المتميز .  
الاحساس بالمجهود يشتمل على فعل قوة خارجية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً  
بارادنتنا . كما يظهرنا على هذا الفعل . ولكن بيران لم يستطع انبات  
فضيته ، ولا ندري كيف استطاع وليم جيمس أن يثبت أن هذه القضية .  
« انى أحس في نفسى بأثر الفعل الالهي » مطابقة للقضية الأخرى « انفعال  
الالهي يؤثر في نفسى » .

أوجب أن نؤول مع بعض المفكرين (١) المذهب تأويلا ماليا دفيفا  
فنزعم أنه من كل وجه لا يوجد سوى احساسات وانفعالات واعتقادات  
تؤخذ من وجهة نظر شخصية بحثة ؟ وبعد ، فليس طريق النجاة هو وجود  
اله مفارق لا اعتقادنا ، بل اعتقادنا في الله .

من المؤكد أن وليم جيمس بصطنع وجهة نظر التجريبية المنطرفة ،  
ولا يرى في الأمور الموجودة خارجاً عنا إلا أوهاما من أوهام الخيال  
وتركيبات صناعية للعقل ، ولا يسلم بكل تأكيد بأنه لا يوجد بين  
الهلوسة والادراك الحسى إلا اختلاف في الدرجة مما يبيح له أن يبدأ في  
تحليلاته بدراسة الحالات التي لا يظهر فيها إلا الهلوسة الشادة .

لكن لا يبدو أن هذا الرجوع الى المذهب الذاتى الكلى يكفى في رفع

المسكلة ، ذلك أنه لكي نقول عن تجربة حتى لو كانت ذاتية إنها تجربة - لا بالمعنى العملي فقط بل الفلسفي أيضا - فيجب أن نميز على الأقل من الناحية المتألية بين الشخص الموجود الذي يتفاعل بانفعالات معينة وبين الشخص العارف الذي يعبر بقريرا غير شخصي بوجود هذه الانفعالات .  
بعبارة أخرى المفصود هو الوجود ، هو الواقع لا المعرفة ، لأن الشجرة ليست تجربة .

وبدوح أن حال الشخص في الطاهرة الدينية لا يتفق بوجه خاص مع هذا الازدواج الضروري في هذا الصدد . فالشخص حين يستغرق كلية في الاحساس بالانصال مع اللامتناهي لا يميز قط بين الواقعي والوهمي . أتكون نفس انفعالاته في مثل هذه الظروف حفية ، أو أنها ليست الا تلك الانفعالات المزعومة المصنوعة الكاذبة موصوعيا ، بالرغم من عمقها ووضوحها مما يعبر عنها بالانجليزية بأنها مزيفة Sham emotions فحال الصوفي أبعد من أن يكون تجربة ، إذ لنا أن ننساءل أيكون في حالة من أحوال الشعور ما دام الاسخراف الصوفي يميل الى الغاء الشعور؟

وهنا نكشف المشكلة الدقيقة التي تقوم في أساس هذه المناقشة : ألا توجد تجربة أخرى غير تلك التي تفترض ثنائية الشخص والموضوع ؟ وهذه التجربة التي تختص بالشعور المميز والعلم ليست مستقة وصناعية بالنسبة للتجربة التي تكون هي والحياة والواقع شيئا واحدا حقا ، والتي هي التجربة الأولية الصحيحة ؟ هذا هو المذهب الذي يلوح أنه يلزم عن استبدال حالات الشعور بميدان الشعور في علم النفس عند جيمس (١) وأول المعطيات تبعا لهذا المذهب انطباعات متصلة لا متناهية من التجربة الحية ، ليست مدركاتنا الواضحة الا جزءا منها ، نصاغ وتنسكل بحيب نفدنا في طاب بعض الغايات العملية .

ولقد مضاربت الأقوال حول هذا الموضوع ، قرأى بعضهم في الانا اللاشعوري تنمية للشعور وثروة له ، ورأى بعضهم الآخر فيه اضمحلالا للشعور وتضييقا لدائرته وأثرا أو بقية له . وهؤلاء يقولون اننا اذا نظرنا الى الأمر من قريب لما وجدنا في هذا الشعور الراقى المزعوم شيئا لم يكن من قبل في الشعور العادي المحسوس . فالحامات الصوفية الفائقة على الطبيعة هي ذكريات ، فهي مبدعات للعقل الخالص ، كانت حالات

(١) انظر المذهب الذي يسميه ذلك من بعض الوجوه عند غري نرجسون ، " مدخل

الى الماسرنا " في محله المينافيزيقا والاحلاق ١٩٠٣ .

للسعور أسدل عليها ستار النسيان طبقا لقوانين علم النفس العام ، وعنها نسا كائن نفساني لا يتعرف السعور عليه . فالأمر في هذا المجهول كالأمر نى جميع الأسرار المزعومة التى يعارضون بها العلم ، وتقدم الملاحظة والتحليل يدخلها فى نطاق المعروف وفى دائرة الأمور الطبيعية .

ومهما يكن هذا الاعتراض واصحا فلنا أن نلاحظ أنه يفترض أن علم النفس القائم على حالات السعور مسلم ومقبول ، انه علم النفس الذرى ، نعى نفس وجهة النظر التى يعتبرها وليم جيمس صناعية غير مقبولة . فكأن هذا الاعتراض ليس الا مصادرة على المطلوب .

لا ريب أن العلم ينمى طائفة متعددة منزايدة من الظواهر ، الا أن العلم لم يبلغ هذه النتيجة بمجرد الوقوف عند الأنظمة القديمة كما يفعل أصحاب العقول الضيقة والذين يسميهم وليم جيمس « الكهول المتخلفون عن زمانهم » Old fogies ، بل فى توسيع نطاق هذه الأنظمة وتطويرها وتبديلها اذا لزم الأمر . الواقع لا سىء من هذه الأنظمة ثابت حقا ، ولا تلك التى يعتمد غيرها عليها مثل الأنظمة الرياضية أو المنطقية . ففى الوقت الذى يتبى فيه أن وجود ظواهر لا يمكن أن نرد الى النماذج البسيكولوجية القديمة ، سيفعل علم النفس فى مثل هذه الظروف كما فعلت الطبيعة أو الكيمياء ، أى تبحث عن مبادئ أخرى .

الحق كيف نثبت فى حدود معارفنا الراهنة أن كل ما يقدم للذهن من مخترعات وتركيبات وأفكار وأشياء يراد تعريفها وغايات يبحث عنها ويطلب بحقيقتها كل ذلك ليس الا من قبيل المشاهدة . أليس ما سبق مشاهدته كان مشاهدا بنحو ما ؟ وهل نعرف بالضبط ما المشاهدة وأين يفى مدى بصرنا ؟

ويلوح أنه ليس هناك كبير نزاع فى امكان وجود تجربة أوسع مدى أو مختلفة عن التجربة القائمة على الحواس الخمس التى نستعملها فى الوقت الحاضر . ولكن لكى يمكن القول بوجود تجربة حقيقية لا مجرد احساس فلا بد أن يكون فى الفكرة التى يدركها الشخص ما يقابل ما نسميه بالموضوعية . والاعتقاد فى الله هو بنحو ما الاعتقاد بأن الله موجود مستقلا عن اعتقادنا فيه . ولكننا لا نجد أى خاصية ذاتية للتجربة : بل ولا أى احساس مضاف بالغيب يمكن أن يضمن موضوعية هذه التجربة وحقيقتها . ويلوح أن هذا ما يسلم به وليم جيمس نفسه حين حلل المعطيات المباشرة

للتشعور الدينى ؛ وحاول لا أن يكشف فيها دليلا أو شاهدا ؛ بل الحقيقة ذاتها كما تعطى لنا مباشرة ؛ وكأنها صلة بين النفس وبين موجود أعلى .

كيف نفهم هذا الانتقال من الذاتى الى الموضوعى ؟

لبست نظرية اللاشعور كافية لتسويغها ، لأن اللاشعور نفسه لا يصبح واقعا بالنسبة للتشعور الا حين يدخل فيه ، أى حين يلبس بوب الصورة الشخصية .

والظاهرة الجوهرية هى ههنا فعل الايمان الذى يحس الشعور معه بانفعالات خاصة ، فيعلن أن هذه الانفعالات حقيقية ، وأنها من عند الله . وليست التجربة الدينية ولا يمكن أن تكون فى نفسها ومستقلة عن صاحبها موضوعية ولكن الشخص يضى عليها قيمة موضوعية بهذا الاعتقاد الذى يدخله عليها .

أتبطل لذلك التجربة الدينية وقد امتزجت بالايمان على هذا النحو من أن تكون تجربة ؟ لا يلوح أن هذا هو الرأى الذى يذهب اليه وليم جيمس . فعنده ولا ريب أن فكرة الموضوعية التى تتميز بها التجربة المحسوسة والتجربة العلمية تنطوى من قبل على شىء من الاعتقاد الأولى ، لأن مقولة الوجود الفعالة المستقلة عن كل عنصر شخصى هى فى نهاية المطاف اعتقاد ، والاعتقاد أو الايمان داخل فى صميم كل معرفة .

وكما اعترض المعترضون على وليم جيمس بأن تكون التجربة الدينية عنده تجربة بالمعنى العلمى لهذا الاصطلاح ، كذلك تساءل المتسائلون الى أى حد يمكن تسميتها دينية .

الشخص فيما يقول جيمس يعرف أن السر الدينى يتم فى داخل نفسه حين يمس الضر فيصيح طالبا العون ، فيسمع صوتا يجيبه « كن شجاعا ، لقد أنقذك ايمانك » . والنفس الانسانية منقسمة بالطبع على نفسها وعاجزة ، فاذا أطمأنت ، واذا أضيفت اليها قوة لا يمكن أن تستمدّها من ذاتها ، فانما ذلك لأن موجودا أعظم منها يعينها .

ولكن هفدينج (١) يلاحظ بحق أن هذه الظواهر ذاتها يلوح أنها غير كافية فى تمييز التجربة بأنها دينية اذا لم يرتبط بها تقدير لقيمة الانسجام والنشاط اللذين يراهما الشخص ينفذان اليه ، فاذا أخذنا هذا الانسجام هذه القوة كمجرد شبه بالأمور الطبيعية ، فهما لايفترضان

Hoeffding: *Moderne Philosophie*, 1905.

(١)

أى تدخل الهى ؛ أما اذا فسر الشخص الطاهرة النفسية بأنها سلام بين الله والانسان ، بين المال والواقع ، أو كما يحددها مذهب همدج بين القيم والحقيقة ، فان الشخص عندئذ يرجع ظهور هذا الانسجام وهذه القوة الى فعل الله ، وكأنه مبدأ القيم ، ومن هذا الوجه تدل التجربة على صفة دينية .

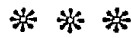
الواقع أن النصور أو الاعتقاد المرتبط بالعاطفة هو وحده الذى يميز العاطفة الدينية . فلكى يكون الانفعال دينيا يجب أن نعدّه كأنه يستمد مبدأه وغايته من الله ، بشرط أن نهيهم الله فهما دينيا .

فالايان الداخلى فى التجربة الدينية هو الذى يميزها كتجربة من جهة ، ودينية من جهة أخرى .

ويذهب وليم جيمس الى أن أهمية الايمان لا تنحصر على مصاحبة الانفعال فقط ، بل للايمان عليه تأثير حقيقى ، وأنه وحده فى بعض الأحوال مستطيع أن يحدنه . وليس الايمان الدينى الذى قد يحمل الله فى نواياه فكرة مجردة ، ولكنه ايمان بشمسينا ويواسيننا ؛ انه ايمان يخلق موضوعه . ولقد كان بسكال ينوح وهو يبحث فيسمع صوت المسيح يقول له . « نأس ، لولا أنك طلبتني ما وجدتنى » .

فاذا كان الأمر كذلك فليست التجربة الدينية هذا المبدأ المستقل تمام الاستقلال عن التصورات والعقائد والطقوس والتقاليد والنظم التى يظهر أن تحليل وليم جيمس يستخلصها ويعزلها ، اذ بلوح أن هذه الشروط الخارجية هى بنحو ما عناصر داخلة فى الايمان ؛ ولما كانت هذه الشروط تفترض الايمان فانها تؤثر فيه ويحدد مضمونه . وادا نحن حللنا التجربة الدينية عند شخص من الأشخاص ، وحدنا دائما طائفة من الأفكار والعواطف مرتبطة بالصيغ والعبادات المألوفة لديه ، وهى حرة لا يتجزأ من ايمانه . فينبغى أن نقول عن الايمان الدينى نفسه انه فى شطر منه عبارة عن ترجمة الفعل الى عفيدة .

لنا اذن أن نساءل مع هدفنا هل تبقى التجربة الدينية نفسها بعد زوال جميع العناصر الفكرية أى الخارجية والتقليدية للدين .



وبعد ؛ أفليس لهذه العناصر قيمة أخرى خلاف تلك التى نستمدّها

من علاقتها بالسعور الدينى للأفراد ؟ وهل فى الدين الشخصى وحده  
كل ما فى الدين من أساس جوهري ؟

لا نزاع أن الدور الاجتماعى للدين مهما يكن عظيما كما ينبى من  
التاريخ ليس كافيا فى الدلالة على أن الدين فى أصله وجوهره ظاهرة  
اجتماعية . فقد يمكن أن يكون الدين قد سما فى نفوس الأفراد  
المتحمسين ثم انتشر بالمحاكاة والعدوى فاكتمل سبب سيئاً فسيئاً صورته اعتقادات  
والنظم ، كما حدث للاعتقادات الخاصة ببقاء مجتمع من المجتمعات وهو .  
غير أنه حتى إذا كان الجانب الاجتماعى للأديان نتيجة لا سببا ، فلا يسرب  
على ذلك أن الدين الشخصى المحصن هو اليوم الصورة الوحيدة العليا والحية  
للدين .

ولقد لاحظ الفرد حين ينشد لنفسه الكمال الدينى أنه لا ينبغى أن  
بطوى نفسه فى عزلة مفدسة . أد لا يمكن للفرد بنفسه وحده أن يبلغ  
النجاه ، لأن الشخصية الانسانية لا تنمو ، ولا تتجدد ، ولا يوجد  
الا بالمجهود الذى يبذله البشر للفهم والترابط والحياة المشتركة .  
ومن أجل ذلك كانت الأمور المشتركة من أفعال واعتقادات ورموز ونظم  
جاءا جوهريا من الدين حتى فى صورته الشخصية .

ولكن الشخص المنفرد ليس له وحده قيمة دينية ، فالمجتمع كذلك  
بعبير شخصا قابلا أن يظهر فضائله التى تخصه كالعدل والانسجام  
والانسانية ، مما تتخطى نطاق الحياة الفردية . ولقد كانت الأديان فى  
قديم الزمان هى التى تسيطر على المصائر المادية والمعنوية للجماعات .  
فاذا لم تعد الموم تهيمن على الحكومة المدنية ، قلها أن من اللام  
غائاتها المتألية ، وأن سمى فيها الايمان والحب والحماسة وروح الاخاء  
والتضحية والجد والسبات مما هو ضرورى للعمل على تحقيقها .

مثل هذه المهمة تتخطى حدود الدين الشخصى المحصن ، ويعرض فى  
أفراد المجتمع عبادة جمعية للتقاليد والاعتقادات والأفكار تستهدف  
تحقيق رسالته ومثله الأعلى .

فاذا كانت العاطفة هى روح الدين فالاعتقادات والنظم جسده ،  
ولا حياة فى هذا العالم الا للأرواح المرتبطة بالأجساد .



# خاتمة

مواجهة لا بد منها - الصراع حقا هو بين الروح العلمية والروح الدينية

الفصل الأول : الصلة بين الروح العلمية والدينية \* (١) الروح العلمية - كيف تفوم  
الوقائع والقوانين والنظريات - مذهب التطور - الدجماطية التجريبية  
(٢) الروح الدينية - هل تتفق مع الروح العلمية ؟ - التمييز بين العلم  
والعقل - العلم والانسان : الاتصال بين أحدهما والآخر - مسلمات  
الحياة : اتفاقها مع مبادئ الدين \*

الفصل الثاني : الدين - الأخلاق والدين - ما يصفقه الدين للأخلاق - حيوية الدين  
ومرونته كمبدأ روحى ايجابى - قيمة العنصر العقلى والموضوعى - دور  
الآراء المبهمة فى حياة الانسان - المعتقدات - الطقوس - تحول التسامح  
الى محبة \*



ان أمر العلاقات بين الدين والعلم ، حين يرافب فى نيايا التاريخ ،  
يثير اشد العجب ، فانه على الرغم من تصالح الدين والعلم مرة بعد مرة ،  
وعلى الرغم من جهود أعظم المفكرين التى بذلوها ملحين فى حل هذا  
المشكل حلا عقليا ، لم يبرح العلم والدين قائمين على قدم الكفاح ، ولم  
ينقطع بينهما صراع يريد به كل منهما أن يدمر صاحبه لا أن يلقبه  
فحسب . على أن هذين النظامين لا يزالان قائمين . ولم يكن مجديا أن  
تحاول العقائد الدينية تسخير العلم ، فقد تحرر العلم من هذا الرق .

وكاسما انعكس الآنة منذ ذاك ، واحد العلم نذر بفناء الأديان . ولكن الأديان ظلت راسخة وشهد بما فيها من قوة الحياة عنف الصراع (١) .

فاذا نظرنا الى المذاهب التى تلخص الأخطار الراهنة من علاقة الدين بالعلم ونعرفها ، رأينا أنها تنوزع مجموعتين ، تمثل احدهما ما يمكن سميته بالنزعة الطبيعية ، وتمثل الأخرى النزعة الروحية .

وفد رأينا أنه من الممكن أن نضع على سبيل المثال فى النزعة الاولى : مذهب أوجست كومت الوضعى أو دين الاسسانية ، ومذهب هيربرت سبنسر فى التطور ونظريته فيما لا يمكن معرفته ، ومذهب هيكل الواحدى الذى يفضى الى دين العلم ، والمذهب النفسانى والاجتماعى اللذان يردان الظواهر الدينية الى مظاهر طبيعية للنشاط النفسى أو الاجتماعى .

ويمكن أن ندخل فى النزعة النائية : نائية ريتشل المتطرفة التى تنهى الى التمييز بين الايمان والاعتقادات ، ومذهب حدود العلم ، وفلسفة الفعل باعتبار أنها تربط العلم بالدين بمبدأ مشترك ، ومذهب التجربة الدينية كما يعرضه وليم جيمس .

ولو نظرنا نظرة كاملة لاضفنا الى هذا الثبت مذاهب أخرى كبره . ومع ذلك فهذه الأمثلة كافية فى بيان عنف ومثابرة وأسلحة هذا الصراع المتجدد على مر العصور .

ومن الجراه أن نتنبأ بنتيجة هذا النزاع باسم المنطق وحده ، لأن انصار كل قضية منهما يلحون منذ زمن طويل فى الجدل دون أن ينجحوا فى اقناع بعضهم بعضا . ولسنا هنا بصدد تصورين بل كائنين يحارل كل منهما - بحسب تعريف اسبينوزا - ارحود - أن يسار على الوجود فى داخل كيانه . فليس النصر بين كائنين من الأحياء يفصل أحدهما صاحبه فى ترتيب الأقيسة ، بل لمن كان حيويته أقوى . هذا الى أن النزاع الذى نحن بصددده يقوم بين المعرفة فى أدق صورها وبين شيء آخر مختلف عن هذه المعرفة ، ولا بد أن يكون بين هذين الطرفين هوة لا تخضع للمنطق .

---

(١) ترجم هذه العمرة استاذنا المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق فى كتابه الدين والوحى والاسلام ، ص ٧ وقد نقلناها كما هى .

أما أن نقطع في هذه المسألة بأن نرسم باديء ذي بدء خط التطور التجريبي للتطور المستخلص من التاريخ أو الذي يظن استخلاصه منه ، فهو أيضا منهج شديد السداجة . ولا يكفي أن يصبح الشيء فديما ليفترب من نهايته . وليس الحال بالضرورة في حياة الأفكار والعواطف والمعنويات كالحال في حياة الأفراد ، بل أكثر من ذلك عندما تموت هذه الأمور فقد يمكن أن تولد من جديد . وبخاصة إذا طال عليها أمد النسيان . وهذا هو شأن التورات التي تكون أعنف بمقدار ما تحيي مبادئ أقدم . فعدما أراد روسو أن يجدد العالم رجع الى الطبيعة باعتبار أنها أقدم من سائر التقاليد . هذا الى أن التاريخ يقدم لنا ألوانا من التطور يلوح أنها نتجة وجهة محدودة ، كما يقدم لنا كذلك حركات منتظمة ، تطور احدي مراحلها هو نهاية مرحلة مضادة لها . ان سبر الأمور الانسانية يبلغ من التعقيد حدا يمننا من الانتقال من تطور معين الى أسبابه الميكانيكية المحددة له . هذه الأسباب التي بدون معرفتها لا ينسنى التنبؤ العلمى الصحيح .

واذا صح ان الدين والعلم يمكن تشبيهما بالأحياء ، فكيف نفيس حيويهما ومستودع طاقيهما . وامكانيات يقظتهما . ألسنا نرى اليوم أن بعض علماء الطبيعة يفسرون التغيرات المفاجئة التي نلاحظ أحيانا في بعض الانواع الطبيعية بخصائص ظلت كامنة الى ذلك الوقت حتى جاء الظروف الملائم لظهورها فجاء .

فبدلا من التنبؤ عن مستقبل الأديان بأحكام أقرب الى السر منها الى التحقيق ، قد نكون من المفقدين أن ننظر الى حالة كل منهما الراهنة ، وأن نحدد بمقتضى هذه الدراسة طريقة تصور العلاقات بينهما ، وهى طريقة تبدو كما يقول أرسطو ممكنة ومناسبة في آن واحد .

والذى يلوح في الوقت الحاضر هو أن السلطتين المنازعتين هما الروح العلمية والدينية ، لا الدين والعلم كمذهبين . فالعالم لا يهتم كثيرا في نهاية الأمر اذا كان الدين لا يثبت في عقائده شيئا لا يتفق مع نتائج العلم . لأن هذه القضايا سيقدمها الدين على أنها عقائد وموضوعات للايمان ، يربط العقل بالشعور ، وتعبر على الجملة عن صلة الانسان بنظام من الأشياء ليس فى طوق معرفتنا الطبيعية بلوغه . ولعل فى هذا ما يكفي صاحب العلم أن يطرح لا تلك القضايا ذاتها بل الطريقة التي يسلم بها صاحب الاعتقاد ، الذى ان رأى بدوره أن جمع معتقداته

وعواطفه وعباداته بفسرها بل يسوغها العلم ، كان أبعد عن الاتفاق معه ، لأن تفسير الظواهر على هذا النحو يفقدها كل صفة دينية .

لهذا أصبحت اليوم محاولة التوفيق بين معتقدات الدين ونتائج العلم قليلة القيمة . ويذهب بعض العلماء الى أن العلم يرمى الى استبعاد ما بنضمناه الدين من جهة المبدأ وأوليا ، من طريقة التفكير والتصور والحكم والارادة . وهم يقولون ان المتدين يستخدم ملكاته بما لا يتفق في الوقت الحاضر مع تقدم الحضارة الانسانية . وهكذا ليست الروح العلمية مغابرة للروح الدينية فقط ، ولكنها نفيها نفيها باتا ، وقد نسأت الروح العلمية من رد فعل العقل على تلك الروح ، وبذلك أضحي انتصار الروح العلمية واختفاء الروح الدينية شبيها واحدا .

فالأولى اذن أن ننظر في الروح العلمية والروح الدينية من أن ننظر في العلم والدين لنتوصل من ذلك الى البحث في كل منهما .

يهمنا الى جانب ذلك أن نلاحظ أن ذلك النظام المريح الذي كان يضع سدا منيعا بينهما ، والذي كان البدعة الجارية في القرن الماضي ، لم يعد ينظر اليه كذلك في الظروف الحاضرة . فاذا لم يكن النزاع بين مذهبين بل روحين ، فلا شك أنه من المستحيل على انسان يريد أن يكون شخصا - أى صاحب شعور واحد وعقل - أن يسلم على السواء بالمبدأين المتنازعين دون أن يقابل بينهما . ان مالا يمكن تصويره في الفرد لا يمكن من باب أولى تصويره في المجتمع ، لأنه أيضا ضرب من الشعور ، واعتماد حكمه على الظروف العرضية أقل من اعتماد الفرد عليها . لقد أصبح اليوم أمر العلاقات بين الدين والعلم أكثر أهمية والحاحا .

## الفصل الأول

### الصلة بين الروح العلمية والروح الدينية

أيهما أجدر بالبحث أولا الدين أم العلم ؟ لم يكن ذلك أمرا ذا بال في الزمن القديم ، أما اليوم فلم يعد الأمر كذلك ، فقد تحرر العلم ، كما يقال في التعبير المشهور . ففي الوقت الذي لم يكن للعلم من يقين سوى ما تخلعه عليه بعض المبادئ الميتافيزيقية التي كان ينسق بها ظواهر الطبيعة ، وجد في التجربة مبدأ خاصا به باطنا فيه ، منه تستمد على السواء - بغير معونة سوى معونة النشاط الفكري المشترك - الوقائع التي هي مادة عمله ، والقوانين التي بها ينظم تلك الوقائع . ويترتب على ذلك عمليا أن العلم يكفى نفسه في نموه وتطوره ، وإن أول سمة للروح العلمية من الآن فصاعدا هي عدم التسليم بأي مبدأ للبحث وأي مصدر للمعرفة سوى التجربة . فالعلم يوضع في نظر العالم كأنه أمر أولى مطلق ، ومن العبث أن نطلب منه اتفاقه مع أي شيء آخر ، إذ صحت مشيئته أن يتفق مع الوقائع وحدها . فاذا شئنا الاستماع لكلمة العام ، فلا غنى لنا من قبول وجهة النظر التي يتخذها .

والى جانب ذلك العلم بوجه خاص هو الذي ببادر اليوم بالهجوم . وليس من شك في أن العلم قد استنمال من الآن فصاعدا الشعور الانساني ، لأن يقين العلم يفرض نفسه في وضوح لا مرد له . ويمكن وضع الصورة التي تتجلى فيها مشكلة الصلات بين الروح الدينية والعلمية على النحو الآتي : نفترض الروح العلمية عند بعض ممثليها نفى الروح الدينية ، فهل تستبعدا بالفعل ، أو تترك لها على الرغم من مظاهر معينة امكان الوجود ؟

وبعد ، فما أساسا للروح العلمية ، وما النتائج التي تترتب على نموها في الإنسانية ؟

## ١ - الروح العلمية

بدأت الروح العلمية مع ديكارت ، وبوجه خاص مع كانط ، محدودة بصورة ثابتة عن طريق الشروط المنطقية للعلم ، وطبيعة العقل البشرى . وقد ذهب ديكارت الى النظر الى سائر الأشياء من زاوية تسمح بردها مباشرة أو بالواسطة الى عناصر رياضية . أما عند كانط ، فالروح العلمية هي الانبئات - أوليا - للرابطة الضرورية بين الظواهر فى الزمان والمكان . وبعد أن تسليح العقل بهذه المبادئ ، نزل الى الميدان بعزم جديد بكشف عن قوانين الطبيعة ، وخيل اليه أن النجاح الذى لقيه أنه قد وضع يديه من الآن فصاعدا على الصورة الأزلية المطلقة للحقيقة . غير أن هذا رأى قد تعدل حين اختبرت من قريب الطريقة التى بها يتكون العلم ، وشروط نموه ، ويقينه .

ويلوح من الثابت اليوم أن الروح العلمية ، وكذلك مبادئ العلم ، ليست معطلة مقررة ، بل تكون نفسها كلما تجدد العلم وتقدم . فمن جهة العقل يصنع العلم ، الذى لا ينفصل عن الأشياء ، كما ينفصل العنصر عن المركب الكيميائى . ومن جهة أخرى يؤثر المصنوع فى الصانع ، اذ ليس ما نسميه بالمقولات العقلية الا مجموع العادات التى كونها الذهن فى عمله لتمثل الظواهر ، فهو يلائم بينها وبين غاياته ، ويلائم بين نفسه وبين طبيعتها ، ولا تتم هذه الملاءمة الا بضرب من التوفيق . وهكذا ليست الروح العلمية منذ الآن مقياسا ثابتا كسرير «بروكوست» (١) Procuste توضع فيه الظواهر وتنظم ، وانما هو العقل الحى المرن الذى ينمو ، ويتحدد بنفسه ، والذى يشسبه أعضاء الجسم التى يتطلب العمل أداء وظيفتها كى يتم .

ولقد برزت فى عصر النهضة فكرتان يبدو أنهما ساهمتا بوجه خاص فى توجيه الروح العلمية التى سادت فيها فيما بعد . احدهما الظفر فى نهاية الأمر بمعارف يقينية خليقة بالدوام والزيادة ، والأخرى التطلع الى التأثير فى الطبيعة . ولا يزال العلم يعتقد أنه سائر فى طريق بلوغ هذين الهدفين ، بالاعتماد على المبدأ الوحيد الذى لا يقهر ، وهو التجربة .

---

(١) كان بروكوست قاطع طريق فى بلاد اليونان يسلب المارة ويضعهم على سرير من حديد ويقطع ما زاد من أرجلهم عنه ، فأصبح يضرب به المثل على المقياس الثابت الذى يقس به المرء الأشياء على هواه (المترحم) .

والروح العلمية هي أساسا الانجاء مع الواقع . باعتبار انه مصدر كل معرفة وفاعلتها ومقياسها والموجه لها . ولكن ما يسميه العلم واقعة ليس مجرد حقيقة معطاة ، بل حقيقة ملاحظة أو يمكن ملاحظتها ، اد يقف العالم الذى يريد تحديد الواقعة خارجها فيلاحظها ، كما بفعل أى ذهن آخر لا تحفزه كذلك ( الا الرعدة فى المعرفة . وفى هذا الانجاء يسرع العالم فى نميز الواقعة وتحديدها ، وملاحظتها ، والتعبير عنها برموز معرفه ، ومقياسها ان أمكن . وللذهن فى كل من هذه العمائات جانب لا غنى عنه ، هو صياغة ما يعطى بطريقة تنسبها جميع العقول ما أمكن الى ذلك سبيلا . وفى الوقت الذى لم تكن المعطيات الاولية الا انطبعا أو عاطفة شخصية ، فالعمل الفنى الذى يستبدله الذهن بها شئ محدود ، وموجود بالنسبة لجميع الناس ، وحجر نافع فى تشييد صرح العلم غير الشخصى .

على هذا النحو نجد أن مطمح الفلسفة القديم فى معرفة الموجود بالذات ، أو الجوهر النابت للأشياء ، قد تلائم معها ، وتحدد علميا ، بعد كثير من الخطوات المتعنتة .

ومع ذلك فالذهن حين يتفكر فى التجربة تتساءل أحما لا نعدم له الا وفائع ، وأليس من الممكن - مع الاقتصاد على اتباع طريق هذه التجربة - تجاوز الواقع بمعنى الكلمة وبلوغ ما يسمى بالقانون . لقد كانت القوانين فيما سلف من الزمان يتصور أنها مفروضة من العقل على المادة ، ولكن علينا اليوم أن نستنبطها من الأشياء نفسها . ليس معنى ذلك أن القوانين موجودة جاهزة فى الأشياء وما علينا الا استخلاصها ، بل كما أن الواقعة العلمية تقوم على فعل ورد فعل بين العقل والمعرفة ، كذلك من الممكن أن تصاغ الوقائع نفسها فنصبح قوانين . غير أنه بتفوق فى الأشياء التى تقع تحت تجربتنا وجود بعض المجموعات والعلاقات التى مع أنها لا تزال شديدة التعقيد، فلها نبات نسبي ، واستقلال ملحوظ عن سائر الكون . وهذا الطرف بسر الاستقراء التجريبي الذى به يحدد الذهن التضامن بين ظاهرتين بعد عزلهما عن مجموع الأشياء .

وهكذا تحددت فكرة السببية بملاءمتها مع الأشياء تحديدا علميا ، بعد أن كانت تلك الفكرة فيما سلف ميتافيزيقية .

وليس هذا كل شئ ، فان الذهن بعد أن حركه فكرة تالمة هي فكرة الوحدة ، أخذ يبحث هل يستطيع من هذه الفكرة ذاتها تكوين صورة تخطيطية تنطبق على العلم التجريبي .

ان المعرفة المباشرة بالقوانين الطبيعية مقطعة الأوصال ، لأن القانون زوج من الظواهر بينهما رابطة ، ولكنه منعزل عن سائر الظواهر . والذهن بطريق التشابه والتمثل يدخل شيئا فشيئا القوانين بعضها فى البعض الآخر ، مميزا اياها الى خاصة وعامة . وبذلك يجمع بعد أن فرق ويستطيع أن يتصور عندئذ منله الأعلى رد كل القوانين الى قانون وحيد .

فالوحدة التى كان ينسدها الفلاسفة أصبحت التنظيم العلمى للظواهر .

والانسان فى محاولته تبسيط الطبيعة يستعين بالرموز ، بل أحيانا بأمور صناعية . ولكن الواقعة العلمية نفسها - وهى نقطة البداية فى كل هذه الاختراعات - أليست رمزا بنى على الواقعة الأولية ، وموضوعا وهميا مكافئا لها .

ان الروح العلمية واعية بالنتائج التى تقوده اليها جرأته المتزايدة فى سبيل طموحه . ولم تبرح غايته الروح العلمية أن تكون هى هى دائما ، أى أن تخلق فى العقل البشرى صورة صادقة ونافعة ما أمكن الى ذلك سبيلا لشروط ظهور الظواهر . الا أنها كلما ابتعدت عن الظواهر المحسوسة والجزئية لتبحث أو تتخيل ظواهر عامة ، نتائجها البعيدة هى وحدها التى يمكن تحقيقها ، رأت أن تفسيراتها قد تكون كافية ، ولكنها ليست لذلك ضرورية . فهى لا تنسب الى هذه التصورات الواسعة الا قيمة فروض تجريبية .

لم تنمثل التجربة المتزايدة فى الانتشار والعمق التصورات الفلسفية عن الجوهر والسببية والوحدة فقط ، بل أخذت عن قدماء المفكرين تصورا خيل الى الفلسفة والعلم الدجماطين أنهما قد استبعداه الى الأبد ، ذلك هو التغير الأساسى ، والتطور الجزئى أو الكلى . وكان ذلك أحد المبادئ الكبرى التى ناقش قيمته الطبيعيون اليونانيون . غير أن العلم ، سواء فى طرق المعرفة أو الملاحظة ، أو التمثل ، أو تصنيف الأشياء نفسها ، لم يعد يرى اليوم شيئا ثابتا نهائيا بكل تأكيد . وليس العلم التجريبي البحث بحكم تعريفه تقريبا مؤقتا فقط ، بل لا شئ بحسب نتائج العلم نفسه يضمن الثبات المطلق للقوانين ، حتى ما كان منها شديد العموم مما استطاع الانسان أن يكشفه . فالطبيعة تتطور ، وقد يصل ذلك التطور الى أساسها .

الروح العلمية متضامنة مع الأشياء خاضعة منذ الآن للتطور .  
فهى من هذا الوجه روح نسبية ، لأنها تعتبر كل التفسيرات كأبها  
بالضرورة نسبية بالإضافة الى عدد الظواهر المعروفة ، والى الحالة - وقد  
نكون عابرة - التى توجد عليها فى الوقت الحاضر . ومع ذلك فان هذه  
النسبية لا تسقط من قيمتها ، ولا تقف عقبة فى سبيل الزيادة المطردة  
للمعارف ، هذه الزيادة التى تعد أول درجة فى مناهجها . لأن التطور  
حتى لو كان أساسيا ، فلسنا نتصوره لذلك تعسفيا ، ولا مما لا يمكن  
معرفته علميا . واذا كانت المبادئ الشديدة البعد عن الأشياء تتحول ،  
فينبغي أن يخضع هذا التحول نفسه لقوانين شبيهة بالقوانين المتشاهدة  
مباشرة ، والى القوانين التجريبية .

وهناك سمة أخيرة لها صلة بما سبق تميز الروح العلمية الراهنة .  
فهذه الروح لا ريب أنها لم تعد دجماطية ، بالمعنى الذى تخلعه الفلسفة  
الفكرية على هذه اللفظة ، ولكنها موجودة ، وتميل الى الاستمرار فى  
الوجود على طريقة الكائن الحى الذى تتجمع فيه مقادير عظيمة من الطاقة  
الطبيعية . وهى تبدو لنفسها كأنها القاعدة العليا للحكم والاستدلال .  
فاذا كانت مستمرة فى دفع كل دجماطية ميتافيزيقية ، فانها تضع  
لنفسها ضربا من الدجماطية النسبية القائمة على التجربة . وهى تعتقد  
فى قدرتها على الانتشار غير المحدود ، وفى قيمتها المتزايدة الى ما لا نهاية  
له . وبناء على ذلك فانها ترفض بازاء أية مشكلة أن تنتهى الى نتيجة ،  
كما قال ديبوا ريموند (١) : « لا أدري » . وليس لأحد الحق فى أن يقول  
ان ما نجهله اليوم سنجهله على الدوام . أليست معرفتنا أن ما نجهله ،  
على الرغم من أننا يجب أن نجهله دائما ، هو فى ذاته ممكن المعرفة بما  
يتطابق مع المبادئ العامة لمعرفتنا العلمية ؟ وهذا تاريخ العلم يؤيد أن  
لنا الحق فى اثبات الاتصال بين ما نعرفه وبين ما نجهله .

لهذا أصبحت العبارة القائلة : « لا يمكن تفسيره علميا » منذ  
اليوم غير ذات معنى . ان القول بقوة خفية ، وواقعة معجزة بفرض  
وجودها ، ليس شيئا آخر الا ظاهرة لم ننجح فى تفسيرها بمعونة  
ما نعرفه من قوانين . فاذا ثبت استحالة هذا التفسير ، فليس على العلم  
ضير فى البحث عن قوانين أخرى .

---

(١) Dubois-Reymond عالم المانى من أصل فرنسى اشغل بلم وظائف الاعضاء ،

ولد فى عام ١٨١٨ ووفى فى عام ١٨٩٦ (الترجم) .

واذا لم تكن الفوانين التى يقول بها العلم تأكيديات نهائية ، بل أسئلة يطرحها المجرب على الطبيعة ، ولا بأس من تعديل منطوقها إذا أبت الطبيعة التوافق معها ، فيبقى أن الروح العلمية لها نفة عملية مطلقة فى المسلمة التى تستلزمها هذه الأسئلة ، هذه المسلمة التى ليست شيئاً آخر الا مشروعية وكلية المبدأ العلمى ذاته .

فاذا كان هذا هو شأن الروح العلمية ، فهل نفسح للروح الدينية مكانا فى الشعور الانسانى ؟

## ٢ - الروح الدينية

من أيسر الأمور لحل هذه المسألة أن نقرر أن الروح العلميه لها وحدها كل ما هو جوهرى فى العقل البشرى ، وأن جميع الآراء أو النزعات التى بوساطتها تجلت الروح العلمية على مر العصور ، لها فى مبادئ العلم تعبيرها الوحيد المحقق والمنروع . وعندئذ فكل ماهو خارج عن العلم ، فهو من أجل ذلك خارج العقل . وحيث كان الدين بالضرورة شيئاً آخر خلاف العلم ، فهو أوليا من بين مواد التجربة الحام التى من شأن العلم أن يحيلها الى رموز موضوعية ، قادرة أن تصاغ فى نوب من الحقيقة .

ولكى تسلم الروح العلمية بمشروعية وجهة نظر فى الأشياء تختلف عن وجهتها الخاصة ، فلا يجب على هذه الروح أن تعتبر نفسها كأنها مرادفة للعقل نفسه الذى يعترف بحقوق عقل أعظم منه ، والأول منهما هو بلا ريب أشد صور الثانى تحديدا ، ولكنه لا يستنفد مضمونه . ولكن هل من البين أن العقل العلمى قد حل منذ الآن محل ذلك العقل العام المجرد عن كل صفة ، والذى جعله الناس فى كل زمان مزية نوعهم ؟

العقل العلمى هو ذلك الذى يتكون ويتحدد بثقافة العلوم . العقل ، فى أوسع مفهوماته ، وجهة نظر عن الأشياء تحددها فى نفس الانسان مجموع العلاقات مع هذه الأشياء . انه طريقة الحكم التى يكونها الذهن من الصلة بالعلوم وبالحياة ، بالاضافة الى ما يجمعه ويتمنله من كل الأفكار النيرة الخصبة التى انبثقت عن العبقرية الانسانية .

فاذا نظرنا من هذه الزاوية - لا من الزاوية العلمية الخالصة - نعى

من زاوية أعم هي العقل البشري ، استنطعنا دون انصرافنا سابقة بحث العلاقات بين الروح العلمية والدينية .

واذا كان العلم من الناحية العملية يكتفى بنفسه ، وكان له في التجربة ضرب من المبدأ المطلق الأول ، فهل يترسب على ذلك أنه يمكن في نظر العقل ، لا العلمى فقط بل الانسانى ، أن يعتبر كأنه مطلق ؟ من المعقول جدا أن يبدو شئ ما فى نفسه كلا ، وهو فى الواقع ليس الا جزءا من كل أوسع ، ولقد قامت سائر ضروب التعمد على أساسسمية جزء لا يقوم فى الواقع الا بالكل الذى ينتمى اليه . والعلم يؤدى مهمته دون أن يلقي بالا الى شئ آخر أو حقيقة أخرى خلاف الشئ نضمونها صيغته . ولكن هل يترتب على ذلك أن العقل لا يميز بين الموجود الذى يعرفه العلم ، والموجود باعتبار ما هو عليه فى الواقع ؟

يقوم العلم على استبدال الرموز بالأشياء الى تعبر الرموز عن بعض مظهرها ، وهو المظهر الذى يمكن نقله بعلاقات مضبوطة نسبيا ، وبممكن أن يفهمها جميع الناس ويستخدمونها . وينتأ العلم من ازدواج الموجود فى الواقع المجرد ، وفى التصور المتميز الذى يسمى بالموضوعى . وعلى الرغم من الحاح العلم فى طلب الواقع من جوانبه المختلفة ، فهو لا يبرح أن يكون العين التى تتأمل الأشياء وتصوغها صياغة موضوعية . ولن يستطيع العلم أن يتطابق مع الواقع بغير معارض ، لان الكلية والضرورة والموضوعية - وهى شروط المعرفة - من المقولات ؛ والمطابقة بين المقولات والموجود يخلع على صفاتها المضبوطة البائنة المهمة المطلقة ، التى أضافتها اليها أولا المذاهب الميتافيزيقية ، أما فى العلم الواقعى فان نفس مقولات العقل متحركة ، لأنها يجب أن تتلاءم مع الظواهر كأنها حقيقة متميزة لا يمكن معرفتها أولا .

والعلم نفسه شاهد على هذه النائية التى لا ترد ، لأن مبادئ الواقع - وهما الأشياء والذهن (١) - هما بالنسبة اليه معطيات لا يستطيع حلها . فاذا نظر اليها من وجهته موضوعيا ، لم يد له أنه يمثلها فقط ، بل أنه قادر على ردها الى حقيقة واحدة بالذات . غير أن العلم لا يستطيع القيام بهذه المهمة ، الا اذا توافرت له شروط . وهذه الشروط هى وستظل :

---

(١) بالاصطلاح المشهور فى الفلسفة الاسلامية ، الاعيان والاذهان (المترجم) .

١ - أشياء لا يمكنه بنفسه أن يقدمها لنفسه .

٢ - ذهن متميز عن هذه الأشياء يخطر اليها موضوعيا ، ويحولها ليجعلها مفهومة . والأشياء والذهن ، مهما يكن من نفاربهما أو تعارضهما الباطنى ، فهما معا بالنسبة الى العلم نفس الموجود الذى يتميز العلم عنه ، ولا يستطيع تجاهله اذا حلل فلسفيا ، ما دام لا يتكون الا من عناصر يستمدّها منها دائما .

هل تظل هذه العناصر تعمل الى الحد الذى تصبح فيه مطابقة تمام المطابقة لمطالب التفكير العلمى ؟

ان المعطيات العلمية التى تمثل الأشياء ، تحمل من أصلها صفة لابدو أن العلم يتملّها تمام التمثل ، من حيث كان العلم يواجه الموجود من وجهة نظر مضادة . وهذه الصفة هى الاتصال المتناثر ، والتعدد الواحد ، الذى لكى يصبح شيئا يجب أن يترجم أولا بالحواس والعقل فى صورة من الانفصال الكيفى والكثرة العددية . والعلم يبدأ من هذه الكثرة المتناثرة التى تمثل فى نظره المادة الخام ، ثم يأخذ على نفسه أن بردها الى متصل متناسق . ويقوم العلم بهذا الرد عندما يعبر عن الكيفيات بكميات ؛ ولكن هذا التعبير يجب بالضرورة أن يرتبط بعلاقة مع الشيء المعبر عنه ، والا لم تنيسر الاستفادة منه . وحتى اذا تبدد أثر كل انفصال وتناثر للأشياء نرى هذه الصيغ التى توضع على حدة ، فلا مناص من الرجوع الى العلاقة بين هذه الصيغ بين الحقيقة . ونحن نرجع بالفعل الى هذه العلاقة حين نحتاج الى تطبيق هذه الصيغ ، والتى بها نزن قيمة الأشياء الموجودة فى التجربة الحسية .

أما أن نواجه المشكلة من طرفها الآخر ، فنفترض عدم رد الكثرة المعطاة الى وحدة ، بل نبدأ من الوحدة فنخرج منها الكثرة والتعدد ، فقد يمكن دراسة هذه المشكلة تاريخيا أو ميتافيزيقيا ، ولكن العلم حين يدرسها يمر بها من الكرام ، لأنها فى الحقيقة ليست علمية . فالعلم التجريبي البحت يتمثل ، ويرد ، ويوحد ، ولكنه لا ينمى ولا يعدد . ولهذا السبب كانت بقايا التعدد المعطى والقائمة فيما برده العلم ، هذه البقايا هى نفسها لا يمكن أن ترد الى شيء آخر .

وبالمثل كذلك ، العقل العلمى بمعنى الكلمة ، وهو صاحب العلم ، يترك فوقه العقل العام قائما . ومن العبث ما يزعمه العلم من أنه برد

العقل الى أن يكون مجرد آلة يقوم بدور اعداد سلبى ، فهذا العقل يعمل لحساب نفسه باحثا فى الطبيعة عما فيها من نظام وبساطة وتناسق ، وهى خصائص من البين أنها أخلق أن ترضيه من أنها تعبر عن خصائص باطنة للظواهر . هذه الأفكار التى تتقدم مباحث العلم ، ليست فى الحقيقة أفكارا عقلية خالصة ، وانما هى جميعا عبارة عن عواطف وحاجات فنية وخلقية . وهذه العاطفة نفسها مرتبطة فى ذهن العالم بالروح العلمية فى حقيقتها الحية الفعالة .

يترتب على ذلك أن العلم اذا كان قد استولى بطريقته على الأشياء وعلى الذهن البشرى ، فهو لا يستولى عليهما مع ذلك بأسرهما . لأن الموجود فى الأشياء يتجاوز بالضرورة حدود الموجود الذى يتمثله العلم ؛ والذهن البشرى يتخطى حدود الملكات الفكرية التى يستخدمها . فلماذا لا يحق للانسان أن ينمى الملكات التى لا يستخدمها العلم الا على سبيل الاستخدام الثانوى ، بل قد يغفلها بدون عمل .

ثم ان استحالة ايجاد خط فاصل دقيق بين العلم والموجود ، بين الموضوعى والذاتى ، بين العقل المجرد والعاطفة ، مع ضرورة وجود منطقة متوسطة لا يتميز فيها هذان المبدآن ، كل ذلك يقيم اتصالا بين العالم العلمى الذى يرد فيه الموجود الى علاقات فارغة وكلية ، وبين الشخص الحى المفكر الذى يخلق على كيانه الخاص وجودا وقيمة . ولكى نتمكن من تكوين اعتقاد عن طبيعة العلم والموجود فعلينا أن نرتفع بأبصارنا لنراهما من خلال التصورات التى نستبدلها بهما ، وعندئذ نجد أن العقل المجرد وهو خاصة العلم ، والعاطفة وهى خاصة الانسان ، يتعارض كل منهما مع الآخر . ولكن هذا الانفصال غير موجود فى الواقع . واذا كان العلم نظاما من الصيغ لا موضع فيه للحقيقة الشخصية ، فانه مع ذلك لا يتجدد ولا ينمو ولا يعيش الا فى عقول أفراد يصوغون أحاسيسهم وآراءهم الشخصية فى تقدم لا نهاية له . ولما كان ما يوجد فى الواقع ليس بالضبط العلم ، الذى انما هو تجريد لا يدل الا على غرض وعلى مطلق ، ومن ثم على فكرة ، بل هو العمل العلمى الذى هو فى حال دائمة من الصيرورة ؛ فالعلم الواقعى لا ينفصل أبدا عن العلماء ، وستظل الحياة المتحركة والشخصية دائما جزءا لا يتجزأ من العلم .

والفرد فى بحه العلمى يسعى الى تنظيم الأشياء من وجهة نظر لا شخصية . فكيف يحرم عليه العلم ، الذى هو ثمرة عمل الفرد ، أن يسعى كذلك الى تنظيم الأشياء من وجهة نظر الفرد نفسه ؟ الحق ، هذا

الضرب من التنظيم لا يحمل قيمة موضوعية بالمعنى الذى يخلعه العلم على هذه اللفظة ؛ ولكنه اذا كان يرصى العاطفة فانه يحفى حاجات انسانية لا تقل فى واقعيتها عن الحاجة الى رد الأشياء بعضها الى بعض .

ونحن نرى الى جانب ذلك درجات متعددة فى التنظيم الذى بنم من وجهة نظر الفرد ؛ وأدنى هذه الدرجات هى النظر الى جميع الأشياء فى صلتها بشخص وحيد يعتبر نفسه محور العالم . ثم نجد فوق هذه الفردية المتطرفة سلما من التنظيمات التى لا ترد فيها الأشياء الى فرد واحد بل الى كثيرين ، أى الى مجموع الأفراد الذين تتركب منهم المجموعة والجماعة ، والأمة الانسانية . بذلك يمكن للتنظيم الشخصى أن يحاكى على طريقته صفة العلم الكلية . وهذا العلم يستخلص الكلى من الجزئى بطريق التجريد والاختزال . ويمكن أن نحصل على ما يتسببه الكلى فى النظام الشخصى بطريق اتفاق الأفراد ، والاتلاف الذى يجعل من تعددهم ضربا من الوحدة .

والدين يمثل تنظيما من هذا النوع . لأن الدين ينسب الى الفرد قيمة ويعده غاية فى ذاته . غير أنه لا يعترف للفرد بأى سبيل يحقق به مصيره سوى أن ينظر كذلك الى غيره من الأفراد على أنهم غابات فى أنفسهم ، ويترتب على ذلك أنه يعيش لغيره وفى غيره . وليس الفكرة الرئيسية التى يجب أن نرد اليها كل شئ هى شخصية شخص فرد ، بل جميع الأشخاص كل واحد منهم يؤخذ كغاية وفى الوقت نفسه كحياة مشتركة .

ويبدو أنه من الحق الاعتراف بأن هذا التنظيم الشخصى والمحسوس على السواء لم يستبعد بأى حال عن نطاق الروح العلمية ؛ فهناك — كما يقول «لابروير» — : أشياء مختلفة لا تعجز عن الاتفاق . ومع ذلك فنحن نريد شيئا أبعد من هذا ، اذ لا بكفينا أن تكون الفكرة ممكنة ومقبولة بغير تناقض حتى نعتقد فى وجوب اصطناعها ، بل بلزم الى جانب ذلك أن نحصل على سبب وضعى يدل على صحتها . فهل يمكن لمصلحة الدين أن نقيم سببا من هذا القبيل ؟

\* \* \*

ينبغي أن يتاح للانسان أن ينظر لا فى شروط المعرفة العلمية فقط ، بل فى حيانه الخاصة كذلك . فاذا كان ثمة أساس ضرورى لحياة

الانسان كما نلاحظها وندركها ، فهو الاعتقاد فى الواقع وفى قيمه الفردية .

ان كل عمل من أعمالى ، وأقل لفظ ، أو فكرة فى كلامى وأفكارى ، يدل على أنى أنسب حقيقة وقيمة لوجودى الشخصى ، والمحافظة عليه ، والدور الذى يلعبه فى العالم . لست أدري شيئاً عن القيمة الموضوعية لهذا الحكم ، ولا أنا فى حاجة الى من يدلنى عليها . ولو تأملت فى كل ذلك لوجدت أن هذا الرأى ليس بلا ريب الا تعبيراً عن غريزنى ، وعاداتى ، وأفكارى السابقة ، شخصية كانت أو موروثه . وطبقاً لهذه المزاعم ، أوحى الى نفسى النزوع الى الاستمرار فى وجودى الخاص ، والاعتقاد فى مقدرتى على عمل بعض الأشياء ، وانزال أفكارى منزلة الجد والأصالة والنفع ، والعمل على اذاعتها واصطناع الناس لها . ولا شئ من هذا كله يتبنت أمام أقل اختبار مهما يكن حظه من العلم قليلاً . غير أننى لا أستطيع بدون هذه الأوهام على الأقل أن أعين كائنسان . وقد يحدث بفضل هذه الأكاذيب أن أخفف بعض أنواع البؤس ، وأن أسجع بعض أمثالى على احتمال الحياة أو محبتها ، وأن أحبها أنا شخصياً وأسعى الى الاستفادة منها بقدر الطاقة .

والأمر فى الحياة الاجتماعية كالأمر فى الحياة الفردية . فالحياة الاجتماعية تعتمد على هذا الرأى الضعيف علمياً ، وهو أن الأسرة والمجتمع والانسانية أفراد ينزعون الى الوجود والبقاء ، وأنه من الممكن العمل على بقاء هؤلاء الأفراد ونميتهم .

ومهما نتمسك بالعلم فنحن ندرك حق الفن وفضله . ولكن الفن يخلع على الأشياء خواص تتناقض مع تلك التى يقررها العلم . فالفن يقتطع من الواقع شيئاً ما كشجرة ، أو قدر ، أو صورة انسانية ، أو السماء أو البحر ، ثم يبت فى هذا الكائن الخيالى نفساً ، بل نفساً فائقة على الطبيعة ، هى ثمرة عبقرية الفنان . ثم ينتزع بهذا التحويل من الزمان ومن النسيان ، هذه الصورة المؤقتة القلقة التى لم تخلع عليها قوانين الطبيعة الا شبهة وجود مؤقت .

ونزعم الأخلاق أن هذا أفضل من ذاك ؛ وأن فىنا منازع دنيا وأخرى رافية ؛ وأنه يمكننا بارادتنا أن نعمل بما يتفق مع هذه أو تلك ؛ وأنه يجب علينا الاعتقاد فيما توحى به ملكة غير محدودة لا ترد الى الملكات العلمية الخالصة ، تسمى العقل ؛ وأنها بانباع نصائح العقل واطاعة

أوامره ننقل فرديتنا الطبيعية الى شخصية منالية . فما قيمة كل هذا الكلام اذا كان العلم هو الفصيل الوحيد فى هذه الأمور .

ليس لنا أن نتجه فى ذلك الى العلم نفسه ، الى العلم فى نظرياته التى يحفظها تلاميذ المدارس عن ظهر قلب ، بل علينا أن نتجه الى قلب العالم الذى تجرى فى عروقه الروح العلمية .

وبعد ؛ لماذا نبذر بذور العلم ؟ لماذا نفرض على أنفسنا هذه المهام الكثيرة التى تزيد مشقة يوما بعد يوم ؟ وهل العلم ضرورى للحياة ، سواء أكانت الحياة خيرا أم حقا ؟ أحقا أن العلم يجلب لنا حياة أعظم متعة ، وأكثر راحة ، وأشد ملاءمة لذوقنا الطبيعى - فى السعادة والعمل على الأقل ؟ أليست حياة البحث المجرد ، وطلب المعرفة الخالصة للحق ، هى الأسمى والأشرف والأصعب ، هى الزاخرة بالكفاح والمشاعر والطموح والمحبة للعلم بوجه خاص ؟ وما لذة الاشتراك فى البحث ، تلك اللذة العميقة السامية ، لذة الكشف قبل كل شيء ، ان لم تكن انتصار العقل الذى ينجح فى النفاذ الى الأسرار الغامضة فى الظاهر ، والذى يستمتع بعمله الظاهر كما يستمتع الفنان ؟ ومن يستطيع أن يقدر تمن العلم ، ان لم يكن عقل انسان حر يسيطر على الروح العلمية ذاتها ، ويعتقد فى مثل أعلى أخلاقى وجمالى ؟

وهكذا اذا نظرنا الى مظاهر الحياة من أى جانب منها ، وبخاصة مظاهر الحياة الانسانية الواعية والعاقلة ، لا مجرد الحياة الغريزية والتى تجهل نفسها ، وجدنا أنها تنطوى على مسلمات غير تلك التى يقوم العلم عليها ، ويمكن القول بوجه عام انه على حبن أن مسلمة العلم هى القضية الآتية : كل شيء يجرى كأن جميع الظواهر ليست الا تكرارا لظاهرة فريدة ، فان مسلمة الحياة يمكن أن تصاغ على هذا النحو : أن نعمل كما لو كانت بعض التركيبات اللانهائية الحاصلة أو التى يمكن أن تحصل عن الطبيعة - ولو أنها سواء فى نظر العلم - لها قيمة فريدة ، ويمكن أن يكون لها نزوع خاص الى الوجود والبقاء .

ويمكن فيما يبدو تحديد العمليات الذهنية التى تفرض هذه المسلمة استعمالها .

فهى أولا : الايمان ، لسنا نقصد الايمان الأعمى بل الايمان الذى يسترشد بالعقل ، والفطرة ، ومعنى الحياة ، والمنل ، والتقاليد . ولا شيء

من هذه الأمور يوجد فيه الباعث العلمى الذى يسمح لنا بالفول : هذا موجود • ولما كان المقصود هو توجيه العقل فى طريق يختلف عن النتيجة الميكانيكية للأنسياء فمن المستحيل ههنا أن يكون العلم كافيا • ولا تزال عبارة القديس أوغسطين التى لفتت نظر بسكال صحيحة ، وهى : اننا نعمل للمجهول • والحياة بالنسبة الى الانسان الذى يفكر رهان ؛ ولا يمكن أن نتصور أن تكون غير ذلك •

يترتب على هذا الشرط الأول شرط ثان ؛ فالإيمان ليس بالضرورة قبولا سلبيا لما هو موجود ، على العكس انه قادر على اتخاذ موضوع لم يوجد بعد ، ولا يبدو أن يكون واجبا ، ولعله يكون مستحيلا لولا هذا الإيمان نفسه • ولهذا السبب كان الإيمان فى الانسان بوجه عام ، وفى الصفوة الممتازة بوجه خاص، يولد موضوعا من الفكر يختلف فى جذته ، فهو ادراك عقلى أصيل يركز فيه بصره • والانسان الذى يريد أن يعمل كانسان فلا بد له من غاية • وكلما كان الإيمان شديدا قويا كانت هذه الغاية مثلا أعلى يختلف فى سموه وتميزه عن الواقع • فالإيمان أولا لا يبصر موضوعه الا غامضا ، وعلى بعد ، وفى الغيوم • ولكنه يجتهد فى تحديده بما يطابق حاجة العقل والارادة • فهو يحدد شيئا فشيئا كلما عمل على تحقيقه •

وأخيرا ، ينشأ عن الإيمان الخالق ، والموضوع الذى ينصبه أمامه ، شرط ثالث للفعل هو المحبة • فالارادة تعشق مثلها الأعلى بمقدار ما يتلون هذا المثال بظلال أكثر جمالا وحياة بالتأثير المؤتلف من الإيمان والعقل •

فهذه هي الشروط الثلاثة للفعل الانسانى : الإيمان ، وتمثل مثال أعلى ، والحماسة • ولكن أليست هذه هي بالضبط المراحل الثلاث لنمو الروح الدينية ؟ ألا تعبر هذه الألفاظ الثلاثة تعبيرا أميناً عن الصورة التى تلبسها الارادة والعقل والعاطفة بتأثير الدين ؟

فالحياة الانسانية اذن ، من أحد وجوهها ، نعنى من جهة مطامحها المنالية ، تشارك منساركة طبيعية فى الدين • واذا كان من الواضح من جهة أخرى لا من جهة صلة الحياة الانسانية بالطبيعة ، أنها تشارك فى العلم لأنها تطلب منه وسائل بلوغ غاياتها ، فقد يبدو من الصواب أن نرى فى الحياة همزة الوصل بين العلم والدين • ولكن ألا يكفى اتجاه الحياة الانسانية مع ارتباطه بالعلم فى توجيه سلوك الانسان ، دون حاجة الى اضافة الدين بمعنى الكلمة ؟ لا ريب فى أن العلم وحده لا يقدم

الا وسائل الفعل ، ويلوذ بالصمت فيما يختص بالغايات . ولكن يبدو أننا كى نحدد هذه الغايات كما يريد العقل نحتاج فى قلب الطبيعة ذاتها الى مرشدين أوثق من سائر ما يمكن أن يفرض علينا باسم السلطات العليا ، وهى الغريزة والضمير الاجتماعى .

والغريزة أمر واقع محدود وضعى . ومهما يكن أصلها ، فانها تمثل نزوع النوع وفائده . ومن الواضح أن اتباعها . أول واجب لكل من يريد ، كما يأمر العقل ، أن يسير وفق الطبيعة .

وفى الوقت نفسه ، كل انسان باعتبار أنه فرد ينتمى الى نوع طبيعى ، فهو عضو فى مجتمع انساني . وهذا أيضا أمر واقع ؛ لأن الانسان ليس انسانا وكائنا عاقلا وحرا الا من جهة منساركته فى هذا المجتمع ، ولهذا لابد أن يتطابق مع شروط وجود هذا المجتمع . ولما كانت شروط الوجود لكل مجتمع فى كل عصر تعبر عنها مجموعة من التقاليد والقوانين والأفكار والعواطف ، تشمل ضربا من الشعور الدينى، كان الواجب الثانى لمن يريد أن يصلح لشيء ما ، ومن يريد أن يكون هو نفسه بنوع ما موضوعيا وصادقا ، أن يطيع أوامر المجتمع الذى يعيش فيه ، وأن يصبح عضوا مطيعا وعاملا فى هذا المجتمع .

فماذا يلزم أكثر من ذلك للانسان كى ينظم حياته ؟ يختلف الناس كثيرا حول الغابات ، فهى عند صاحب الذهن الناضج واضحة لأنها مقرررة ، أما الوسائل فهى موضع بحث ، وأماننا العلم ، عليه أن يقدمها لنا .

وهذا مذهب معقول يسمو الضمير اذا اتبعه سموا عظيماء . أو كما يقول ميناندر الشاعر اليونانى القديم :

« ما أحسن الانسان اذا كان حقا انسانا » .

ولكن أيمكن اثبات أن هذا المذهب يكفى لارضاء العمل البشرى ؟ فالعقل لا يطلب المعقول فقط ، بل الأفضل ، ما أمكنه الى ذلك سملا ، ثم يريد منا أن نجعله ممكنا .

ولكن هل الغريزة الموجودة فىنا كمال ولا يجب علينا أن نحققها ؟ قد يبدو الأمر كذلك ، اذا اعتقدنا أن الغريزة بدائية ثابتة ، تصدر مباشرة عن الطبيعة الأزلية ، أو الحكمة الإلهية . أما اليوم ، مهما يكن

أصلها ، وتطورها ، فاننا نعدّها مكتسبة ، ممكنه الحدود . قابلة للتعديل . انها بالنسبة للانسان أمر واقع عميق دون شك وبإمت نسبيا ، ولكنها فى آخر الأمر شبيهة بغيرها من الوفائع . فلم بعد أمام مذهب التطور سىء مقدس . وقد تعلم الانسان الى جانب ذلك من العلم نفسه أنه يمكن الاستفادة من الطبيعة كى نسمو عليها ، وأنه بالخضوع لها يمكن أن نسيطر عليها . فلماذا لا يسخر الانسان غريزته بدلا من الخضوع لها ؟ وعندئذ أين يضع الغاية التى سوف تصبح الغريزة وسيلة لها ؟

والضمير الاجتماعى كذلك مرة التطور ، ولم نعد العوانين الاخلافيه أبدية ، أو وحيا الهيا ، لأنها تصوغ ما يبقى حيا من أعمال المجددين ضد فوانين وعادات بلادهم وزمانهم . وفى الوقت الحاضر نلقى العوانين الأخلاقية مشقة عظيمة فى الاحتفاظ بسلطانها . برى أهى فدبمة ؟ لا يسلم أحد أنها لا تزال تلائم المجتمع الذى قد تغير فيه كسر من الأشياء . وليس للفديم الا حق واحد هو أن يختفى وأن يحلى السبيل للجديد . أليست الأشياء الجديدة حديثة ؟ وما قوة مؤسسه لم ببت الزمن صلاحها ، ويعرف كل امرئ أصلها الناشء عن المصادفات والاحابيل والأكاذيب والأهواء والظروف العابرة . نم ان آراء العصر الحاضر وفوائنه مهما تكن محترمة فلماذا تؤنر فى ضمائرنا أكثر مما كانت فوانين الأزمنة الغابرة وآراؤها تؤنر فى ضمائر القدماء ؟ وما معنى التطور ، وهو سر روح العصر الحديث ، اذا لم يكن هو حق المستقبل على الحاضر ؟

وما العبقريّة اذا لم تكن ضربا من البعد بالآراء الجديدة من خلال مجموع الآراء التى يتصل بها الفرد ضرورة فى عصره ، وهذه الآراء الحديثة غالبا ما تفوق مدارك المعاصرين .

لا نزاع أن كل انسان عاقل يحترم القوانين والتعاليد والآراء والعواطف السائدة فى وسطه وزمانه ، كما يتطابق مع غربرة نوعه . غير أنه لا يستطيع أن يرى ، سواء فى هذا الدافع أو ذاك ، قواعد مطلقة لا يحق له أن يدرك أسمى منها ؛ بل يجد على العكس فى نفس عقله ، الذى يقوم جوهره على الطلب غير المحدود للأفضل ، دافعا الى احصاع الغريزة والضمير الاجتماعى ذاتهما نحو طلب الغايات السامية .

لا ريب أن الانسان يستطيع أن يعيش دون أن يكون له غرض آخر سوى الحياة ؛ ولكنه لا يريد ذلك . ويستطيع أن يلتزم فى عمله ما عمله ،

وما يجرى عليه الناس فى أعمالهم ؛ ولكنه لا يمنع بذلك اذا أخذ يتأمل •  
حقا لا شىء يرغم المرء أن يتسامى ، وأن يبحث ، وأن يريد ، وأن يوجد ؛  
ولكنه يسعى بحاول المغامرة ، ويجرى وراء المصادفة ، ويسعد بطلب  
الكفاح • ولقد كان أفلاطون على حق فى قوله : « الكفاح جميل ، والأمل  
عظيم » •

لن يستطيع المرء أن يتخلص من محاولة التسامى على طبيعته ، لأن  
هذا هو الذى يجعله يعتقد أنه حر ، ويدفعه الى الرغبة فى الفعل على  
هذا النحو • ولما كانت الحرية لا تقوم فى الفعل بغير عقل ، ولكنها على  
العكس هى الفعل بالعقل نفسه ، فان افتراض الحرية هو الاعتقاد فى  
امكان وجود بواعث للفعل فى العقل ليست مجرد قوانين طبيعية تحتم  
النتائج فحتيما ميكانيكا • أحقا أن العقل نفسه ، لا ضربا من التطلع الجمالى  
الى المجبؤل أو البطولة ، هو الذى يدعونا الى طلب الكفاح الذى حدثنا عنه  
أفلاطون ؟ وبأى مجموعة من الآراء يصل العقل الى دفعنا فى طريق يبدو  
أن مصيره مجهول ؟

### ويفترض الفعل أمورا ثلاثة هى :

١ - الايمان •

٢ - موضوعا لهذا الايمان •

٣ - محبة هذا الموضوع والرغبة فى تحقيقه •

فماذا نجد فى أساس هذه العناصر الثلاثة اذا حاولنا تبين عنها  
فكرة متميزة بعض الشيء •

اذا تساءلنا أولا كيف ينحدد ويسوع هذا الايمان الذى يتضمن  
بالضرورة كل فعل شعورى ، رأينا أنه يستند عن وعى أو بغير وعى الى  
فكرة الواجب وعاطفتها • فالاعتقاد ، نعنى أن نتبت عن عزم لا عن اتباع ،  
شيئا آخر خلاف ما يراه المرء ويدركه ، يفرض على العقل مجهودا يحتاج  
الى باعـب يجده العقل فى فكرة الواجب •

والواجب ايمان • ومن اليسير ملاحظة أن الواجب يبطل أن يكون  
واجبا اذا تبين أن تحقيقه محتوم ، أو مرغوب فيه لأسباب مادية • وانما  
الواجب هو الايمان بلا منازع • ويمكننا أن نضيف الى أى اعتقد  
آخر عونا من الأسباب المحسوسة : كالمنفعة ، ومثال الآخرين ، وانبات

السلطة الصالحة ، والعادات والبدع والتقاليد . فالواجب كل فائمه  
مجتمع فى نفسه ، وليس له من سبب آخر الا التجرد المطلق عن الهوى .

وعلى الرغم من جميع الأدلة التى يحاول بها البارعون من المفكرين  
اغراء العقل بها ، فإنه يصير على الاحساس بميل نحو ذلك القسانون  
الغامض . ولم يفلح أحد فى تجريد الواجب من صفته الفائقة على الحس ،  
ولا فى استبعاده من حياة الانسان . وكلما تعمق المرء فى التساؤل فىل  
أن يعمل عن الأسباب التى ينبغى أن نحدد عمله التفى قريبا أو بعيدا  
بمسألة الواجب ، ولا يهدأ له بال الا اذا استطاع أن يجد لها جونا .  
ولكى يقبل الناس أى سلطان مهما يكن من أمره ، فينبغى أن ترفع فوق  
هامته ذلك الحاكم العام ، وهو قانون الواجب . فالايمان الذى يحكم الحياة  
الانسانية ، ليس فى نهاية المطاف شيئا آخر الا الايمان بالواجب .

ليس هذا الايمان فكرة مجردة بسيطة ، وانما هو قوة حية وحسبة .  
فالعقل بتأثير الواجب يتصور ويولد ، وهو يلقى أمام عين الشعور صورا  
تترجم بلغة خيالية يمكن نقلها مضمون فكرة الواجب ، مع أنها فى ذاتها  
لا يمكن أن تعرف . وحيث لا يكون للعقل من غاية أخرى سوى المعرفة ،  
فالصور التى يركبها عبارة عن تمثل أنر الأشياء الخارجية فى الحواس .  
ويمكن أن نفترض أن هذه الصور ننسأ بطريق غير مباشر عن الأشياء  
نفسها . غير أنه اذا كان الأمر خاصا بفكرة عملية ، وادراك لفعل ليس  
ضروريا بل ممكنا ومناسبا ، فلن يكون الشئ مجرد صورة للواقع  
المعطى ، بل هو بنوع ما اختراع ، ولا نزاع أن الذهن يستحدم المصادر  
التى يقدمها له العالم الخارجى ، والعلم وهو يصطنع لغة الوسط الذى  
يعيش فيه . ومع ذلك فان عمله لبس مجرد ظاهرة نانونية ، أو أترا  
ميكانيا للظواهر المعطاة : بل هو فعل مؤثر . تأمل الفنان حين يخلق  
تجد أنه يبدأ من فكرة تكون أول الأمر غامضة وبعيدة ، ثم تفرب هذه  
الفكرة شيئا فشيئا ، ونرتسم معالمها بفضل نفس المجهود الذى يبدله كى  
يدركها ويحققها ، وكذلك يبحث الكاتب عن الفكرة بوساطة الصورة ،  
فى الوقت الذى يخضع فيه الصورة للتعبير عن الفكرة . فالعقل حين  
ينفخ فيه الايمان روح الحياة ، يصوغ من المثال صورة ، تكون أول الأمر  
مبهمة ، ثم شيئا فشيئا يجعل هذه الفكرة أكثر تميزا باصطناع كل  
ما يبدو صالحا لنقلها وتنميتها ، من بين المصادر التى يملكها .

ان الموضوع الذى يضعه العقل كتعبير أو أساس لفكرة الواجب ،  
لا شك أعلى وأكمل ما يمكننا تصوره ؛ اذ لابد أن يكون بحسب تفسير

الخصائص الغربية لهذه الفكرة . ومع أن هذا الموضوع ينبع من أعوار السحور ، إلا أنه يسمو عليه الى غير حد ؛ وظهوره في مجال السحور يكون بالنسبة اليه ضربا من الوحي . وهذه الخاصية لا يمكن أن نلأى ، لأن الموضوع كلما تحول دائما ليصير أعظم وأسمى ، بذل الانسان جهده في تصوره تصورا أفضل ، فيزداد عدم التناسب بين الواقع والمال مع تقدم التأمل والارادة ، بدلا من أن يتناقص .

النسب المالك هو محبة الانسان للمال الذي يتمله . ولكن الحب ، كالايمان وكالمثال ، اذا تعمقناه خرج عن الطبيعة بمعنى الكلمة . فهو يحدث بين أشخاص يتميز بعضهم عن بعض وحدة بالوجود يعجز التحليل عنها . لا نزاع أن بمة صورة من الحب لا يعبر الفرد فيها الا نفسه ، ولا يرى سوى متعنه الخاصة ؛ وهذا الحب ليس الا السحور بما تفعله الغريزة . ومع ذلك فمن هذا الحب الذي يصبح بعد أن ينظمه العقل أنانية ، يميز الانسان منه أكبر فأكر ، كلما سما نحو الانسانية ، حبا آخر يمكن أن نسميه حب اخلاص ، وبفضله يريد أن يعبش ، لا لنفسه فقط ، بل لغيره وفي غيره .

هذا الحب هو الذي كان يحسه فكتور هوجو عندما صاح قائلا : « أيها المحبون ، يا من تعتقد أنك لست أنا » . والحب يجعل من كائنين كائنا واحدا تاركا لكل منهما شخصيته ، بل أكبر من ذلك نميا ومحققا الى أقصى حدود الامكان شخصية كل منهما . وليس الحب رابطة خارجية كالحال في رابطة المصالح ، وليس كذلك فناء شخصية في أخرى ؛ بل هو مشاركة الكائن في الكائن ، وبخلق كائن مشترك هو تحقيق كمال الكائن بالأفراد الذين يكونون هذه المشاركة .

نادا كان الأمر كذلك كان حب الانسان للموجود المتالي الكامل الذي يحسه عقله ، احساسا بالاتصال مع هذا المثال . انه رغبة في مشاركة أوتق مع كيانه وكماله . بل هذا هو الكمال نفسه حين يجذبنا اليه . فحب الاخلاص ، أو التضحية بالنفس في سبيل المنل العليا ، أو في سبيل الأننى الأزلية - كما يسميها جوته - قوة الهية نمد الينا يدها وتجذبنا الى السماء .

وهكذا نجد أن كل من يبحث عن القوة الخفية للإيمان تنكشف له هذه القوة في فكرة وعاطفة الواجب باعتبار أنها شئ مقدس . وكل من يتعمق فكرة التقدم ، وهي موضوع الايمان ، يجد أنها تنطوى على تصور

الموجود المالى اللامتناهى • وحب هذا المنال هو فى أساسه الاحساس  
بالغرب منه ، وبداية المشاركة فى وجوده •

أليس معنى ذلك أن فى أصل الحياة الانسانية — من حيث هى  
كذلك — ما نسميه بالدين ؟

وليس من الضرورى أن يرتفع الى المبدأ الخالق للحياة ، اذ يمكن أن  
نعيش بالغريزة وحدها ، أو بالرونين ، أو بالمحاكاة ؛ وقد يمكن أن  
نعيش بالعقل المجرد ، وبالعلم • ولكن الدين يقدم للانسان حياة أتمن  
وأعمق من مجرد الحياذ النلقائية أو حنى الفكرية . فهو ضرب من التفكير،  
أو قل من الرابطة الباطنية والروحية بين الغريزة والعقل ، نمزج بينهما  
فيخرج عنهما صورة جديدة سامية فيها من قوة الخلق ، وكمال الابداع  
ما يعجز كل منهما عنه اذا عمل على انفراد •



## الفصل الثانى

### الدين

بعترض كثير من المفكرين على هذه المكانة التى ننسبها الى الدين فى حياة الانسان ، ويقولون : كان من المباح للدين - الى عهد قريب - أن يعمل على تقدم الاساييه ، لان الاخلاق كانت الى حد ما متوقفة عليه ، ولكن علماء المصامس بينهما لم يكن الا عارضا ومؤقتا . فقد نشأ الدين والاخلاق تاريخيا ، ودما كل منهما بعيدا عن صاحبه . بل ان تقدم الاخلاق نفسه هو الذى أرغم الدين أن يلاءم وياه ؛ وأن يصطنعه . ولكن كما أنهما ساء فى ابتداء الامر مستقلين ؛ فكذلك هما فى الوقت الحاضر فى طريق الانحلال ، وأصبحت الاخلاق منذ أن حررت وأضحت شبيهة بغيرها من العاوم كافة ، وكافيه وحدها ؛ فى توجيه الانسانية .

ان مسالة الصلة بين الاخلاق والدين ربما كانت سديدة اليسر عند حلها بالاضافة الى النظريات التى من هذا القبيل . ومن العسير أن نحاذ الاصول السياسية للاخلاق . فقد كان سقراط صاحب نفس عميقة التدبى . اذا احداثا حد روى حدس كده . لما ربح بالمسبة البناء . فلن يلزم عن ذلك ان احدهما يصنف ، والا كان مذهب التحول عند علماء الطبيعة لا معنى له . والذى يردنا فيما يخص التسلسل فى الحياة . ليس وحدة او بعدد الاصل المجردى . وادار ما يربط الصلة القائمة بين الأفكار فى العقل البشرى ، كلما تقدم هذا العقل نحو الكمال . وماذا يهم اذا كان الدين فى الماضى يعام بنفسه . فأصبح الموم يعلم الحب ؟ وماذا يهم اذا كانت الاخلاق فى اول الامر تد اكرب دناءة اللاهوتيين ؛ ثم التفت ورحب فيما بعد بدين العقل : حتى يحمت عن أساس تعتمد عليه فى الشعور ؟ والاخلاق لا تنفى الدين : اذ ليس بين تعاليم أحدهما وأوامر الآخر فى أغلب الأحيان الا خلافا

فى العبارة • ومع ذلك ؛ فالدين حتى فى الأجزاء التى يتفنى فيها مع الأخلاق ، يتميز عنها بخصائص كثيرة •

فأولا ، اذا كانت تعاليمهما الصحيحة متطابقة - فى شطر كبير منها - من الناحيتين ، فمنه اختلاف يتجلى فيما يختص بالأساس • قد يزعم كثير من المفكرين أن هذا الخلاف لا قيمة له ؛ ولكن أمر الأساس الذى قد يكون نادويا فى نظر أديب أخلاقي ، يصبح من وجهة النظر الدينية رئيسيا • لأن الدين قبل كل شئ عمل ، وحياة ، وتحقيق ؛ والأساس هو مبدأ التحقيق • وأول ما يريد الدين أن يحصل عليه ، هو الوسائل الفعالة التى بها لا يعرف المرء فقط • بل يؤدى بالفعل واجبه • ويزعم الدين أن الأفكار الخالصة مهما تكن واضحة لا تكفى فى تحريك الإرادة ، وأن ما يحدث الموجود هو الموجود • وأنه يهب الفضيلة الاسمية عون الكمال الالهى لتنف على قدميها وتنسامى •

والدين من ناحية ثانية ، كما صنعه نظوره ، هو صلة الفرد لافراد قبيلته أو أسرته أو أمه فقط ، بل بالله باعتبار أنه رب الكون • وعمدئذ تكون نزعة الدين عالمية أساسا ، لأنه ينادى بمساواة حاسمة وإخاء مطلق بين جميع الكائنات ، ويجعل المحرك لأفعال الفرد الاغراء الذى مهما يكن ضعيفا ، يستطيع أن يسهم فى إقامة مملكة الله ، نعتى العدل والخير •

وأخيرا يستهدف الدين التأثير فى الانسان باطنيا وحوهريا • وليس غرض الدين أن يبلغ تأثيره الأفعال الظاهرة والعادات والتقاليد فقط ، بل الموجود نفسه ليبلغ أغوار عواطفه ورغباته وإرادته • واذا كان رجال الأخلاق ينادون بأننا لا يجب أن نحب كما نريد بل كما نستطيع ، فإن الدين يأمرنا بالضبط بالمحبة ، وبهنا القوة على الحب •

من الحق أن العقل المجرد لا يرى فى هذه الأفكار شيئا آخر سوى مبالغات أو متناقضات ، ولكننا نلاحظ أنه على الرغم من هذه المتناقضات أو بسببها كان الدين فى كل عصر من أعظم القوى التى حركت الانسانية • فقد وحد الدين الناس وفرق بينهم ، وأقام الدول وأسقطها ، وأثار أقطع الحروب ، وعارض بالعقل قوة المادة الهائلة باعتبار أنها عمية لا يمكن تجاوزها • ولقد أثار فى ضمير الفرد ألوانا من الصراع تشبه فى مآساتها الحروب بين الدول • لقد واجه الطبيعة وأخضعها ، وجعل الانسان سعيدا فى البؤس ، بائسا فى السعادة • فمن أين جاء للدين هذا السلطان

الغريب اذا لم يكن الايمان أقوى من المعرفة ، وكان الاعتقاد بأن الله معنا أشد أنرا من أى معونة انسانية ، وأن الحب أقوى من جميع البراهين .



هل الانسانية فى طريقها الى استبعاد الدين لتبحث خلال التجارب المضاربة فى كل اتجاه عن مرشد جديد ؟ يجوز ذلك ؛ لأننا اذا لم نستطيع انبات أن أكثر الصور أولية فى هذا العالم يحتفظ ببقائها دون نقصان ، فكيف نضمن بقاء الصور والقيم السامية ؟ اذ ليس ما يمنع ألا تتحول القيم ففقط ، بل أن نزول ، وأن يكون الدين من بين هذه القيم الزائلة . غير أنه من الممكن كذلك حتى عند أصحاب العقول العظيمة الحرية والاستنارة أن يبقى الدين ، لأنه حتى الآن فاقت حيويته ، وقدرته على التلاؤم ، كل ما يمكن تصوره . أما فى المجال الأخلاقي فنحن لا نعرف أبدا أن احدى صور الوجود قد ألغيت تماما ، ما دامت التورات الانسانية تقوم بالضبط على بعث الأشياء الميتة .

ومع ذلك فحياة الأديان لاتخرج عن القانون العام الذى بمقتضاه يجب على الكائن الحى اذا أراد البقاء أن يتلاءم مع ظروف الوجود . فالحيوية والمرونة متلازمان تلازما مباشرا . وليست بوذية اليابان هى بوذية الهند . وقد تلاءمت مسيحية العصر الوسيط مع فلسفة أرسطو والفكرة الرومانية عن الامبراطورية ، ويلوح أن الأمر سيكون فى المستقبل كما كان فى الماضى ، وسوف يعيش الدين اذا كان فى نفس الوقت الذى يقوم فيه على الايمان العميق ، يظل على صلة فعل ورد فعل بآراء الجماعات الانسانية وعواظها ونظمها وحياتها . وبعد ؛ فما الأمور ، فى الجماعات الراهنة ، التى يستحيل أن نصرف النظر عنها ؟

أول كل شئ ، العلم الذى يفرض منذ الآن نفسه على العقل البشرى بنتائجه العامة ، وبروحه خاصة .

كذلك اذا كانت الأخلاق التى يقول بها الفلاسفة متعددة فى مبادئها وبراهينها ونظرياتها ، ففي أذهان الناس أخلاق لا تقل عنها ، وهى أخلاق حية وفعالة ولو أنها لا تزال غير تامة التحديد ، ومن العسير مواجهتها بصراحة . وهذه الأخلاق لا تصوغها المذاهب العقلية بمقدار ما تصوغها النقاليد ، والعرف ، والعقائد الدينية ، والتعاليم والأمثلة التى خلفها الممتازون من البشر ، والعادات التى أنشأتها الحياة والنظم ، وأثر الظروف الطبيعية والعقلية والخلقية . انها تمثل تجربة الانسانية .

وأخيرا فإن صورة الحياة الاجتماعية فى شتى البلاد شرط نالت يجب على الأديان أن تدخله فى حسابها . لقد كانت الأديان فيما سلف وطنية أساسا ، ولكن الدين يبدو لنا من الآن فصاعدا أكثر سموا كلما سما عن الاختلافات التى تفرق الانسانية . ان تعايش الروح العالمية مع الاحتفاظ الضرورى بالتقاليد والعواطف والعقل والحياة الخاصة بكل أمة ، احدى المشاكل التى تعذب الضمير فى الوقت الحاضر . هذا الى أن النظام الديمقراطى الذى يعم الشعوب الحديثة ، يلوح أحيانا كأنه عدو لمبدأ الدين نفسه .

ويبدو أنه ليس ما يمنع أن ينلاءم الدين مع هذه الظروف .

تم ان الدين الذى أنقلت الطقوس والعقائد كاهله من قبل ، قد بدأ يخلص روحه التى هى جوهره أكثر فأكثر من هذا الغلاف المادى ، سواء أكان ذلك بطريق التطور أم بفعل الأوساط التى اجتازها . فالمسيحية خاصة ، وهى آخر ما شهدته الانسانية من الأديان الكبرى (١) ، ليس فيها كما كان يعلمها السيد المسيح معتقدات ولا طقوس ، فهى تتطلب من المرء أن يعبد الله بروحه عبادة حقيقية . وسادت هذه الخاصية الروحية فى جميع الصور التى تشكلت بها المسيحية . واليوم على الرغم من محاوله اقامة الأسوار من حولها ، ان فى صور سياسية أو فى نصوص ، لاتزال المسيحية باقية فى الشعوب الشديدة الرقى ، دليلا لايرد على حقيقة الروح وحصانتها .

وهكذا يظهر الدين فى العالم بحكم طبيعته الخاصة كأنه فعل روحى خالص يستهدف تحويل الناس والأشياء من الباطن لا من الخارج ، بالاعتقاد والمثال ، والمحبة والصلاة ، واتصال النفوس ، لا بالقهر أو بالسياسة . ومن البين أنه ليس على الدين أن يخشى تقديم العلم أو الأخلاق أو النظم .

والدين بعد أن تخلص من نير النص الجامد الصامت ، أو السلطة التى لم تكن أخلاقية روحية خالصة ؛ وبعد أن استرد نفسه حيا مرنا وقادرا أن يتلاءم مع كل موجود ، فقد أصبح كل شئ ملك يديه ، ما دام يميز فى كل شئ وجهها ينظر منه الى الله . أما ما أمكن أن يبدو متناقضا مع الأفكار والنظم الحديثة ، فهذه الصورة الخارجية أو تلك ، وهذا التعبير الدجماطى أو ذاك للدين ، مما هو بقية حياة الجماعات السابقة وعلمها ،

---

(١) مرة أخرى أغفل المؤلف الاسلام من حسابه التاريخى ، والاسلام هو آخر الأديان الكبرى ، وهو منتشر فى أكثر من اربعمئة مليون من سكان الارض (المترجم) .

لا الروح الدينية كما نسرى فى الأديان العظمى • لأن هذه الروح ليست شيئاً آخر الا الايمان بالواجب ، وطلب الخير ، والحب الشامل ، وهى القوى الخفية لكل نشاط سام خير •

قد يقال : هل الروح الدينية وحدها بغير صورة محسوسة تجليها هو الدين ، وهو الحقيقة ؟

وهنا لابد لنا من تمييز ضرورى • فاذا كنا نتصور المبدأ الروحى مكنسباً ومقيداً باستبعاد كل العناصر المادية والمعرفة التى منها تتألف الظواهر الدينية المعطاة فى التجربة ، طبقاً لمنهج موضوعى بحث ، فمن الواضح أنه لا يوجد فى هذا المبدأ أى شىء واقعى ، وأن الأمر لا يعدو أن يكون لفظة نطلقها لنذل بها على بنية وهمية • وما شخصية الانسان ، اذا زعمت أننى أجدها فيما يتبقى بعد أن أستخلص من هذا الانسان - حين أضعه كظاهرة خارجية - كل العناصر التى يشارك فيها مع غيره من الموجودات ؟ وبذلك لا تصبح مقولة الواجب الكانطية الا تجريداً فارغاً فى نظر النقاد الذين - مع عدم الدخول فى مناقشة فكر هذا الفيلسوف - يرون فى مذهبه معنى موضوعياً خالصاً ودجماطياً • ان البحث عن الروح فى إعادة أمر مستحيل •

ولكن فكرة الواجب فكرة فعالة قوية تخلع على الشئ الذى تتجسده سلطانا نيس له مثيل • وجميع القوى المحركة للنشاط الانسانى ، وجميع الأسباب الأولى الدافعة للحركات العظمى التاريخية ، هى على هذا النحو أمور لا يمكن وزنها ، انما نقترح فكرتها بتفسيرات رمزية ، ولكننا لن نستطيع أبداً وضعها فى صيغ •

ولقد لاحظ الناس كثيراً - مع الدهشة - ما فى الألفاظ من قوة • فاذا عجزنا عن تحريك الناس بتعليمهم المذهب المتناسك الواضح ، ابتدعنا لهم ألفاظاً وألقيناهم بها عليهم ، مثل : الحرية ، الوطن ، الامبراطورية : العدالة ، هكذا أراد الله ، الله معنا • فهل الجماهير أذكى من العلماء حين تستمد من هذه الألفاظ أفكاراً واضحة ؟ وهل يجب علينا أن نفترض أن التصورات التى تبرها هذه الألفاظ واحدة فى كافة العقول ؟ أو الأجدر أن نسلم بأن هذه الألفاظ رموز تستيقظ عند حضورها ، وتتجمع فى النفوس كتلة مبهمه فضفاضة من الأحاسيس والأفكار والآمال والعواطف التى تنتشر من فرد الى آخر بضرب من العدوى • وهكذا تخلق قوة حقيقية تحرك الجماهير : هذه القوة هى نزعة شوق وروح مشتركة ، لا فكرة واضحة ومحدودة •

ومكدا بوجد مبادئ فى جوهرها صوريه ، ولكنها فى نفس الوقت ايجابية جدا وفعالة . ونحن نرى أن كانط قد استطاع أن يعتبر فكرة الواجب كأنها مبدأ من هذا الضرب ، ولكن كانط لم ينسب الى معنى الواجب مثل هذه القيمة الا لأنه كان يعدها أعلى من الموضوعية التجريبية . ولم ينازع كانط أنها أمر واقع على المعنى الذى نقول فيه ان سقوط الجسم أمر واقع : بل كان يرى فيها أمرا من أوامر العقل ، وكأنها ارادة الحرية الخاصة .

وبمعنى تشبيهه بذلك ، ليس ما يمنع أن نسلم بأن الروح الدينية - وهى ذات نتائج عظيمة ، ولكنها فى ذاتها لا تسمح لنا أن نبلغها ولا أن نعرفها - مبدأ صورى وموضوعى معا ، كالمحركات العظمى للتاريخ ، كالعاطفة والحياة .



أينكون معنى ذلك أن الدين هو بالاطلاق روح وحياة ، وأنه لا يستطيع ولا يجب عليه أن يظهر فى أفكار وتعبيرات مادية ؟ وما هى الصلة على التحقيق ، فيما يختص بالدين ، بين الروح واللفظ .

لقد كتب فيشته ، أحد الفلاسفة الذين عنوا قبل كل شئ بالنظر فى المبدأ الروحى فقال : « الصيغة أعظم خير للانسان » لأنه مركب من نفس وبدن ، فلا يمكن أن تتحقق الروح بدون أن تتجسد فى مادة . وفى ذلك احتج مفستوفيليس (١) قائلا : ليس للنور الحق فى ازدراء الأبدان . وكما يقول جوته فى فاوست :

مهما يكن أمر الروح  
فهى أسيرة الأبدان  
تنبع من الأجساد  
فتخلع عليها الجمال  
تم تمضى فى سيرها  
فتعوقها عن ذلك الأبدان

---

(١) مفستوفيليس اسم حرافى يونانى يعنى لا يحب النور - وهو شخصية رئيسية فى فاوست لجوته (المترجم) .

ولو أنك ألغيت من الدين كل عنصر موضوعي ، لرددته الى سئء ما يخلط بأوهام الشخص ، بل لا يمكن أن يتمير كدين .

الواقع ليس من المبول فى الالهام الذى يحول الحياة ، وفى العاطفه التى تسمو بالبشر فوق أنفسهم ، وفيما يسمونه روح الأنة والروح الدببية مما يملأ أنره صفحات التاريخ ، ألا نجد سوى عناصر شخصيه وعرييه عن العقل . نحن لا نجد ذلك الا فى كتب علم النفس القديم ، التى نزع من النفس مؤلفة من ملكات منفصلة تميز بينها سدود منيعة . وانما النفس حفيفة واحدة ، وهى فى كل مظاهرها كل لا يتجزأ سواء بعقلها وخيالها أو بارادتها ونشاطها الروحي .

ولذلك كانت قوة الروح الدينية التى تتجلى فى فكرة دين بغير رموز ليست حدا بل حالة ؛ أنها الشرط لدفعة جديدة .

وبوجه عام لا تنفصل الروح عن الصورة الا لتبحت عن غيرها ؛ فهى تنصرف عن الصورة التى أنكرتها لتلبس صورة أخرى تمثلها أصدق تمثيل ، مع تقديمها الباطنى وشروطها الجديدة التى توجد فيها . ومن هذا الوجه ، بين كانط أن العقل العملى يتحرر أولا من القوانين التجريبية التى تسنعه ؛ ثم بعد ذلك يضع فكرة الواجب كأنها تعبير مباشر عن ارادته ؛ وأخيرا يبحث فى المرحلة الثالثة عن الوسائل التى يحقق بها هذه الفكرة فى الحياة الانسانية كلها .

ولا يخلط المبدأ الدينى بالصور التى بها كانت نعبر عنه فى الماضى ؛ والا كانت له آلاف من الخصائص المتناقضة ، ولم يكن ممكنا نعمله . فهو يتجلى أكثر فأكثر كأنه اثبات للحقيقة ، وجلال الروح وفوتها المبدعة .

لقد أصبح الشعور منذ الآن حض الدين ، الذى صار حياة باطنة بعد أن كان شيئا خارجيا وماديا . انه نشاط للنفس ، سواء فى ذلك نفس الفرد أو نفس الجماعات التى تتسع أكثر فأكثر ، والتى لها القدرة على الخلق بوساطة الأنفس الفردية . وهذا التطور الذى يرجع بعضه بوجه خاص الى تأثير المتصوفة ، أصبح منذ الآن شيئا مكتسبا . ولكن البصوف نفسه ينقسم الى تصوف سلبي وتصوف فعال . أما الأول فانه يقنع بالعزلة عن الدنيا ، وينقطع الى التأمل فى الله ، أما الثانى فانه ينبثق من قلب الله ، فيحب البصوفى ويريد ويشرق . ولكن يتحقق الفرد

فى الخارج ىجب عله أن ففكر وفعل . ولذلك كان العنصران للذان  
أضافهما اللىن الى العاطفة فى كل عصر ، وهما المعتقدات والعبادات ،  
مما لا ىنفصلان عنه بالفعل .

من أين جاءت فوالب العتل ، أو المقولات التى بوساطتها ىدرك  
العقل وىستقبل الظواهر ؟ ان قىل : انها نلىجة الفعل الملىترك بىن العقل  
والظواهر ، فمن البىن أننا لا نقدم للواقعة تفسىرا ، بل مجرد تمنىل  
بطرىق الاستعارة . وكذلك ، بل من باب أولى ، اختراعات العبرى التى  
لا سىق الواقع فقط ، بل هى التى تحكمها وتعديلها وتخلقها بما ىقدمه  
من نماذج لا ىمكن تحقىفها بذاتها . وهذه الملىترعات شىء آخر غير النناىج  
المىكانىة للظواهر المعطاة . انها لتبدو للعقل البشرى وكأنها ولى ، أو  
أثر للاتصال بحقىقة علىا .

من أين جاءت كما ىتساءل « شىلر » هذه العذراء الخفىة التى تحول  
فى كل ربىع الطبىعة والقلوب ، كما ىقول :

« انها لم تولد فى الوادى

فمن أين جاءت ألىست أدرى »

وهكذا فان الالهام اللىنى ىترجم بتصورات تسمو عندنا بالضرورة  
على التجربة ما دامت تتصل بأصل المولىود والحىاة ، وتعرض كأنها  
صرى من الولى ، وتراها الذات الشاعرة كذلك . فهذه الصروب لا نعمل  
فى داخل هذه الذات ، ولا توجد الا حىن تتصل على هذا النحو بأصل  
علوى .

هذه التصورات ككل تمنل فكرى لأى شىء ترىد أن تحدد ، وأن  
تنبى فى صىغة ، نعنى بوجه الاجمال فى صورة . ولا ىمكن أن تكون هذه  
الصورة الا رمزا . ولقد كان ذلك هو البجه الملىصل الذى بذلته الروح  
اللىنىة لقطع أوصال العلاقة التى تربطها بالأشىاء كما تعطى فى الواقع ،  
وبالعلم بهذه الاشىاء ، حتى ترضع لىبان الأشىاء التى تفوقها ، والتى  
لا ىمكن تحقىقها بالطبىعة وحدها . واذا كانت المقولات والمعانى الأولىة  
الذى ىطبقها على الأشىاء لادرأكها ، لىست الا رموزا لا ترد ، واذا كانت  
المعرفة العلمىة ذاتها تظلى بالضرورة رمزىة ، فكفى فلىت اللىن الذى  
رىد أن ىتمثل مالا ىمكن أن ىتمثل من هذا القانون للعقل ؟ ىلوح أن  
الرمزىة اللىنىة ىجب أن تكون بوجه ما رمزىة من الدرجة النانىة ، اذ من

المستحيل أن ينافس الدين في تعبيراته النى تلقى مع انبائات العلم القدرة على زيادة معارفنا . فللدين موضوع آخر خلاف العلم ؛ اذ أنه ليس ، ولم يعد بالنسبة اليها فى أى درجة ، تفسير الظواهر . ولا يمكن للدين أن يتأثر بمكتشفات العلم المتصلة بالطبيعة الموضوعية للأشياء ومصداقها . فالظواهر فى نظر الدين لها قيمة بدلالاتها الاخلاقية ، وبالعواطف النى توحى بها ، وبالحياة الباطنة النى تعبر عنها وتنبع اليها . ولا يمكن لأى تفسير علمى أن ينتزع عنها هذه الخاصية .

ليس معنى ذلك أن عناصر الدين الموضوعية من اعتقادات ، وتقاليد ، ومعتقدات يجب أن تفرغ من كل مضمون فكرى ، ونحذف قيمة عملية محضة . فهذا التمييز المتطرف بين العمل والمعرفة ضرب من المجازفة ، حاوله كانط ولم يستطع هو نفسه التمسك به . فاذا انتزعنا من العمل كل مفهوم نظرى ، فلن تكون له أى قيمة ، دينية كانت أو انسانية . بل يأبى الشعور أن يحقق مثل هذا الانفصال . وفى الشعور على التحديد ضربان من المعرفة : المعرفة المتميزة ، والمعرفة المبهمة ، أو بوجه أخص الرمزية . والفكرة التى تسيطر على بحوث الفنان ، أو الشاعر ، أو المخترع ، أو العالم نفسه ، هى فكرة مبهمة قد لا تنحل أبدا تماما الى أفكار متميزة . ومع ذلك فهى فكرة ايجابية فعالة مثمرة . واذا نظرنا الى ارادة الانسان وعقله رأينا أنهما يتحركان على الخصوص بمنزل هذه الأفكار . يجتهد العالم الرياضى بما يجريه من تحليلات فى أن يتصل من جديد بالحدس الخيالى الذى يلوح لذهنه كأنه وحى ، والذى يتحدد ويتعين كلما سعى فى تحويله الى برهان عقلى . هذا الى أن الذهن لا يستخلص الحقيقة ، بل يضعها ، ويفترضها بشكل مبهم بالضرورة . ثم يثبت فروضه فيجعلها بهذا العمل نفسه متميزة أكثر فأكثر . فالحق عند الانسان هو الفرض الذى يتحقق ويتحدد بشكل محسوس بوساطة الواقع .

والمعرفة الدينية ، لما كان موضوعها ليس ما هو كائن بل ما ينبغي أن يكون ، لا يمكن أن تتحدد على نحو ما تتحدد به المعارف العلمية . ولكن اذا كانت المعرفة الدينية - مستقلة عن قيمتها العملية - تقدم دلالة رمزية تقنع العقل ، كما فعلت تجربة العلم والحياة ، فلنا الحق فى القول بأن فيها مضمونا فكريا صحيحا ومشروعا .

وهذا هو أساس ما يسمى بالمعتقدات ، وهى عنصر متمم لكل دين واقعى .

والمعتقدات الأساسية في الأديان تنحصر في أمرين : (١) وجود الله  
الحي الكامل القادر على كل شيء . (٢) علاقة هذا الاله بالانسان ، وهي  
علاقة حية محسوسة كذلك .

ولا يتفق مع الواقع أن نقول أن العقل البشري قد أهمل في الوقت  
الحاضر فكرة الله . لقد ابتعد العقل أكثر فأكثر عن فكرة ألوهية خارجية  
ومادية ، وهي فكرة لن تكون الا قرينا للكائنات الطبيعية أو تعظيما لها .  
نم أخذ في مقابل ذلك يتصل بالافكار التي تجمعت وتحددت وتعمقت ،  
مطابقت بلا ريب ما يعبد الشعور الديني باسم الله .

الطبيعة هي بوجه كلي انفصال وافتراق ، وانحلال وتراجع وفساد .  
ولكننا نأمل في حفظ ، وتركيز ، وتوفيق ، وائتلاف . ويفترض نمو  
الفرد بحسب المجرى الطبيعي للأشياء سحفي بعض أفراد آخرين . فالانسان  
الأعلى عند بيتنسه يرغب في عبيد أحرار . والشر في عالمنا شرط للخير ،  
وهو شرط يبدو وكأنه لا غنى عنه . وبعد ؛ من ذا الذي خلق هذا الخلق؟  
أهو الخير أم الشر ؟ أهو الله أم هو الشيطان ؟ الله ، وهو الخير والمحبة  
والكمال يبدع القديسين ، والمساكين ، وأهل العدل ، والذين يضحون  
بأنفسهم ؛ أما الشيطان فقد بث في العالم الجوع والألم ، والبغض  
والحسد ، والنهوة والكذب ، والجريمة والحرب ، فأثار بذلك نشاط  
الانسان وبعث تقدمه . فالعلم ، والصناعة ، والتنظيم الاجتماعي ، والعدل ،  
والفنون ، والأديان ، والشعر ، والتعليم ، ليست - من أحد الوجوه -  
الا وسائل ابتكرها الانسان لمكافحة ما يحيطه من شرور ، أو لنسيانها .  
ولو أنك ألغيت الشر لأصبح الخير عديمًا . ومن أقوال هيرقليطس : « الحرب  
أب كل شيء ، وملك كل شيء » .

هذا القانون من فوائن الطبيعة هو بالضبط ما يحتاج عليه العقل  
البشري ، فالعقل يود لو استطاع أن يفعل الخير مع الخير لا مع الشر .  
يريد العقل ألا تكون حرية بعض الناس ورفاهتهم وفضيلتهم هي بؤس  
بعضهم الآخر واستعبادهم وحرمانهم . انه ينسب الى كل ما هو موجود ،  
والى كل ما له في ذاته جانب وضعي وحى ، صورة مثالية وقيمة وحفا في  
الوجود والنماء . انه يخلع الوجود حتى على الماضي الذي ذهب ، وعلى  
المستقبل الذي قد لا يحصل أو لا يقع . انه يريد أن يحتفظ بسائر صور  
النشاط حرة وسيادة نموها : كالعلم ، والفن ، والدين ، والفضائل  
الخاصة ، والفضائل العامة ، والصناعة ، والحياة الوطنية ، والحياة  
الاجتماعية ، والصلة بالطبيعة وبالمثل الأعلى وبالانسانية .

أكثر من هذا يجمع العقل بين شئى العناصر التى يبدو متفرقة ،  
ويدخل عليها الاتفاق والائتلاف والتضامن . انه يطلب من كل شئى أنه  
يكون كل يمكن أن يكون ، بالمعنى المتالى لهذه العبارة ؟ وأن يحقق أقصى  
ما يمكن من الكمال ؛ وفى نفس الوقت أن يكون واحدا مع المجموع ، وأن  
يعيش مع هذه الصلة ذاتها .

أبكون تحقيق مثل هذا الغرض ممكنا ؟

يجب أن نعترف بأن هذا التحقيق يتجاوز نطاق الطبيعة التى  
لا يحفل جمودها بالقيمة الباطنة للكائنات ، اذا كانت الكائنات فى نظر  
الطبيعة موجودة . بل هو يتجاوز كذلك مطلق عقلنا الذى يرد الاشياء الى  
معان فيطابق بينها أو يصرح بتناقضها . ولا يمكن بوجه خاص أن نتصور  
هذا التحقيق اذا لم نرجع ، مع مذاهب اللاهوتيين الدجماطية ، الا الى  
مقولات الأزل ، والنبات ، والوحدة ، والكيف ، وهى كلها مقولات ساكنة .

غير أن الطبيعة ، حين ننظر اليها بعين العقل لا بعين العلم وحده ،  
ربما لا تكون مجرد ميكانيكية نابثة . وهل من المؤكد أن الطبيعة فى واقعها  
الحى لا تشمل الا الموجود ، لا موجودات كثيرة ؟ واذا نظرنا الى الحياة  
فيما هو خاص بها ، وأخذناها على أنها حقيقة ، فانها نقدم لنا بداية  
مجموع مؤتلف ومستمر الى حد ما من الجواهر والخواص التى لا يمكن أن  
تكونها القوى الميكانيكية وحدها .

وتشبيها بالحياة نستطيع أن نتصور موجودا كل ما فيه ايجابى ،  
وكل ما فيه صورة ممكنة للموجود والكمال ، ينعقد ويبقى ، انه موجود  
واحد وكثير . لا على غرار كل مادي مؤلف من عناصر متجاوزة ، بل على  
أنه لا متناه متصل ومتحرك لسعور أو لشخص . فاذا كانت هذه الفكرة  
التى تتجاوز التجربة لا تفرض نفسها ميكانيكيا على الذهن ، فانها مع ذلك  
سديدة الموافقة للعقل البشرى ، كما تشهد بذلك تعاليد الشعوب ،  
وتأملات المفكرين . والموجود الذى تمنله هذه الفكرة هو الله .

نأنى المعتقدات الأساسية للأديان هو اتصال الله بالانسان اتصالا  
حيا . هذا الاتصال ، كما نحدده المسيحية هو : « الله لم يره أحد قط ،  
ولكن ان أحببنا بعضنا بعضا يثبت الله فينا » . بعبارة أخرى الله محبة ،  
والمحبة اتصال ، وقدرة على الحياة فى شخص آخر . المحبة هى التشبيه  
بالله ، أن يكون الانسان من بعض الوجوه هو الله ، وأن يعيش فيه وبه .

هذه الافكار المستمدة من صميم المسيحية ، ووافق مطامع العقل تمام الموافقة . فالموجود ، الذى يجب أن يتوافق معه ، ويندمج فيه ، ويقيم معه بانسجام كل ما يستحق أن يوجد ، هو بالطبع موجود متصور على أنه نموذج يسعى العقل الى محاكاته فيما يؤلفه من موضوعات ، وكأنه مصدر للنشاط الخلقى ، حيث يمكن للارادة التى تكافح فى سبيل الأفضل أن تتبدأ أزرها دائما . فالاعتقاد فى الله ، وفى الصلة الأزلية بجميع الكمالات التى يظهرها لنا هذا العالم الزمانى والمكانى غير متوافقة ، هو فى نفس الوقت الاعتقاد بأن هذا الاتوافق ليس الا ظاهراً ، وفى وجود قوة بها يمكن أن يصير الخير شرط الخير والسبيل اليه .

فالله ، وهو الصلة بين الكمال والوجود ؛ الله المحبة ، الله الأب ، الله الخالق المعين ، كل أولئك أفكار تتفق مع مطالب العقل . ومع ذلك ليست هذه الافكار واضحة متميزة ، ولا نتصور كيف يمكن أن تصبح كذلك . انها أفكار مبهمه رمزية ، ومع ذلك فانها أفكار واقعية جدا ، وقوية جدا .

ومن باب أولى لا يمكن أن تكون التعبيرات الا رمزية ، هذه التعبيرات التى يسعى العقل فى أن يجعل مفهومها محسوسا أكثر فأكثر ، ومن أجل ذلك مدركة أكثر فأكثر من جميع الناس ، وأليق أكثر فأكثر لتحديد الارادة . على أن هذه الضروب من النمو تصبح مشروعة منذ أن تدرك بحيث تتفق فى العقل الحى مع الشروط الضرورية لعلمنا وحياتنا . أليس العلم كبحت خالص عن الحقيقة ، والحياة التى تلتبس لنفسها سببا للحياة ، متعلقين بعينهما بهذا الموجود ، الذى فيه وحده يكتسب الوجود قيمة ، والكمال حقيقة ؟



ونحن نميز كعناصر أساسية للدين - الى جانب العاطفة والمعتقدات - الطقوس والاعمال ، ظاهرة كانت أو باطنة .

ومن المستحيل اعتبار الاعمال عنصرا طارئا على الدين . ويمكن أن يوجد فى النفس الانسانية هذا الجوهر ، الذى هو وجود خالص ، والذى يكون فعله بلا أنر فى ميوله ، ولا يكون الا فيضا أو صدورا ؟ هذه استعارة مشتقة من الصور المحسوسة . ويذهب بعض أئمة علماء النفس الى أن العاطفة والميول الباطنة ، أو ما نسميه بالموجود ، ليست الا أثرا وترجمة نفسية للنشاط الخارجى والمحرك ، لا أن الاعمال فى الانسان مجرد

نتيجة • ومن المستحيل علينا - على كل حال - أن نعرف اذا كانت عاطفة ما تلفائية على الاطلاق ، أو أنها ترجع بعض الشيء الى أثر أفعالنا في كياننا • فاذا لم يكن هذا التأثير بنفسه وحده خالقا ، فهو بلا ريب عميق جدا • ولذلك كان من الصواب اعتبار الاعمال والطقوس في كل زمان جزءا من الاديان • ومهما تصبح الاديان روحانية ، فلن تستطيع أن تفصل الوجود عن العمل دون خرق قوانين الطبيعة البشرية • فما دامت هناك أديان ، فستشتمل كعناصر جوهرية على العبادات والطقوس والمظاهر الفعالة الخارجية •

وتفترض العبادات سلطة وطاعة • ونحن لا نتصور كيف يمكن أن تنفصل هذه المبادئ عن الدين ، ولا كذلك عن الحياة عامة • ولكن السلطة الدينية من الواضح أنها الروح ، والروح وحدها • وليست كل سلطة غيرها الا آلة بها تتجلى سلطة الروح • ولما كانت السلطة الدينية أخلاقية محضة ، فلا يمكن أن يفهمها ويطيعها الا أصحاب الضمائر الحرة •

وليست الطقوس الدينية غاية بل وسيلة • وينبغي أن تكون بحيث تلائم تحقيق الغايات الدينية ، وهي : طهارة القلب ، وتجنب الأنرة ، وإيثار الجماعة التي يعيش كل فرد فيها للكل ، كما يعيش الكل لكل فرد • أو كما يقول القديس يوحنا : « ليكونوا بأجمعهم واحدا كما أنك أنت أيها الأب في وأنا فيك » •

وهكذا سيحتفظ الدين بصفته العديدة ، وهي العبقريّة الحارسة للجماعات الانسانية • فالدين يستهدف ارتباط جميع الضمائر ، وبناء على ذلك بجميع الناس • وهو يرمى أن يحقق فيما بينهم رابطة حب تكون عوناً أو مبدءاً للرابطة المادية • ومن هذا الوجه ، يحتفظ الدين بالطقوس التي انتقلت في عصور كثيرة ، وفي شعوب كثيرة ، فأصبحت رموزاً ليس لها منيل على دوام الاسرة الانسانية وسعتها • وهو يحتفظ بهذه الطقوس بأن يشيع فيها دائما فكرة أعمق وأعم وأكثرو روحانية • فالفعل ، والاحساس ، والتوافق معا في أداء عمل مشترك هو بحسب العقل نفسه سر الاتصال • أو كما كان أرسطو يقول : الأشياء المشتركة أعظم رابطة •



لو قصرنا الدين على الاعتقادات والعبادات ، لجعلنا منه فكرة ناقصة بل مجردة • اذ كما ببدأ الدين من العاطفة ، ينتهي اليها كذلك : لأن

المعتقدات والطقوس تستهدف التعبير عن العاطفة كما تستهدف تحديدها .  
ان نمو العاطفة أشبه بدائرة ، كلما ابتعدنا عن نقطة في محيطها عدنا  
اليها . وليس من العيب أن ينبه عالم النفس وعالم الاخلاق الى ما في  
التصوف من عنصر جوهري قد يكون أساس الدين . فكل حياة دينية  
عميقة تصوفية . والتصوف هو مصدر الحياة التي يتجدد فيها سبب  
الاديان المهددة بالمدرسية والصورية .

غير أن هناك تصوفا مجردا وجدبا ، وتصوفا ايجابيا وخصبا .  
والاول هو ذلك الذى يحاول الحياة بالعاطفة وحدها ، تلك العاطفة التي  
يزعمون أنها قد بخلصت من استبدال المعتقدات والاعمال . واذا انعزلت  
العاطفة عن العقل والفعل ، لا تزدهر بل ندوى . على العكس ، العاطفة  
التي يسيرها ويغزوها الغفل والفعل ، يمكن حقا أن تنبسط ، وأن تنشر  
فضيلتها المبدعة . وهذا هو التصوف الفعال ، وهو قوة ليس لها مثيل  
نجدها قائمة في أساس كل الحركات العظمى الانسانية ، دينية أو أخلاقية  
أو اجتماعية .

فالعاطفة الدينية الموجهة والمحددة على هذا النحو بالاعتقادات  
والعبادات ، يمكن تعريفها بأنها تحويل التسامح الى محبة ، كالحاصل في  
الفضيلة الطبيعية الخالصة التي تتحول الى فضيلة فلسفية .

ولقد التمس الفلاسفة والساسة أسبابا لاقتناع الناس أن يتسامح  
كل واحد منهم مع صاحبه . بأى حق أطالب لنفسى بحرية أرفضها  
لأمثالى ؟ ولكن مثل هذا الاستدلال صوري أكثر منه حقيقى . هل برهن  
أحد على أن حرية غيرى تساوى حرينى ؟ نعم ، قد يكون ذلك اذا قصدنا  
بالحرية القوة المجردة على الارادة أو عدم الارادة ؛ ولكن مثل هذه الحرية  
تجريد مدرسى ، لأن الحرية الحقيقية تتحد بالافكار والمعارف والميول  
والعادات التي تحددها . وهذه الحرية هى فى الواقع أفضل من حرية  
أخرى تفعل طبقا لمبادئ عليا . ويترتب على ذلك أنه كيف يكون لكل  
الحريات نفس الحقوق ؟ أليكون للخطأ نفس حق الصواب ، وللرذيلة نفس  
حق الفضيلة ، وللجهل نفس حق العلم ؟ ألا تزعم معارفنا اليوم، الانسانية  
كانت أو الطبيعية ، أنها تبلغ على حد سواء اليقين العلمى ؟ واذا وجب  
أن يسامح الصواب الخطأ ، فلعل ذلك الى أجل معلوم حتى يتعلم الخطأ  
ويصحح نفسه .

صفوة القول : مبدأ التسامح فكرة وصلت اليها مشوهة ، وهو تعبير

عن انقياد مبتذل ، ورفض عقلى لما يظهر أننا نوافق عليه . ونحن لا نرى كيف يمكن أن يسوغ التسامح ، بل أن يسمح به ، إذا لم نسلم فى كل شىء بوجهة نظر أخرى غير وجهة نظر العلم الوضعى .

ولكن الدين هو بالضبط المطالبة باصطناع وجهة نظر العاطفة والايمان ، الى جانب وجهة نظر العلم . فالدين يرى أن قيمة الحريات لا تقاس بمقدار المعارف العلمية التى تتطلبها . فالفردية - من حيب هى كذلك - فردية العالم كفردية الجاهل ، وفردية الفاسق كفردية الصالح ، لها قيمة خاصة . وان عالما تسود فيه الشخصية ، وحرية الضلال وارنكاب الذنب ، والتعدد والائتلاف ، لهو فى نظر المتدين عالم أفضل وأجمل وأعظم سبها بالكمال الالهى من عالم كل شىء فيه ليس الا تطبيقا آليا لصيغة واحدة ثابتة . ان الطريقة الوحيدة التى تيسر للامتناهى أن يحاكي اللامتناهى ، هى المضى فى الاختلاف والتعدد الى ما لا نهاية له .

ولهذا السبب ، فان المتدين يقدر أساسا فيما يجده عند غيره من الناس الامور التى يختلفون فيها معه ، لا تلك التى يتشابه فيها معهم . وهو لا يغفر هذه الاختلافات فقط ، بل هى فى نظره أجزاء من الائتلاف الكلى ؛ وهذه الاختلافات هى وجود غيره من الناس . ومن أجل ذلك كانت شرطا فى نمو شخصيته الخاصة .

وفى ذلك يقول يعقوب بهمن(١) ، صانع الاحذية : « انظر الى الطير فى غاباتنا ، تجد أنها تسبح بحمد الله ، كل منها على هواه ، بكل نغمة ، وعلى كل ضرب . أتري يغضب الله لهذا التباين فيسكت هذه الاصوات المتنافرة ؟ ان جميع صور الموجود عزيزة على الموجود اللامتناهى » .

والدين ينصحنا بمحبة الآخرين ، وأن نجبهم لذاتهم . والدين أكثر من الفلسفة جرأة حين يجعل من الحب واجبا ، ان لم يكن هو الواجب غير منازع . وذلك لأنه يأمر الناس أن ينحابوا فى الله ، أى أن يرنفعوا الى المصدر المشترك للموجود وللحب . ومن الطبيعى أن يتحاب الناس عندما يكونون اخوانا .



على الرغم مما بين العلم والدين من صلات ، فهما متميزان ، أو يجب

---

(١) Jakob Behmen « ١٥٧٥ - ١٦٢٤ مصوف ألماني كار صانع أحذية وله مؤلفات دينية كثيرة

أن يكونا كذلك • قد يلوح أن مصير الدين موضع شك ، إذا لم تكن نمة طريقة أخرى لاقامة نظام معقول بين الاشياء الا أن نرد المتعدد الى الواحد، سواء بالتمثل أو بالحذف • غير أن أنواع الصراع التي تولدها المتقابلات، تشمل في الحياة ضروبا أخرى من الحلول ، لا نجدها في العلم أو في الجدل • فإذا تنازعت قوتان معا ، وكانت كل منهما موهوبة بالحيوية والخصوبة على السواء ، نميا وعظما بسبب تنازعهما ذاته • وكلما اتضحت قيمة عدم فسادهما أكثر فأكثر ، اجتهد العقل في التقريب بينهما من خلال نزاعهما ، وأن يكون من اجتماعهما موجودا أغنى وأكثر ائتلافا من كل منهما على حدة •

والأمر كذلك بالنسبة الى الدين والعلم ؛ فالنزاع يشمل أحدهما كما يشمل الآخر • وإذا ساد العقل فسينبتق من مبادئهما المتميزة بعد أن أصبحت أعظم وأقوى وأطوع ، صورة من الحياة على الدوام أضخم وأغنى وأعمق وأكثر حرية وجمالا وفهما • ولكن هاتين القوتين ، المحتفظة كل منهما باستقلالها الذاتي ، لا يمكن ألا أن يسيرا في طريق السلام والتوافق والائتلاف ، دون أن يزعا أبدا بلوغ الغاية ؛ لأن هذا هو شرط الحياة الانسانية •

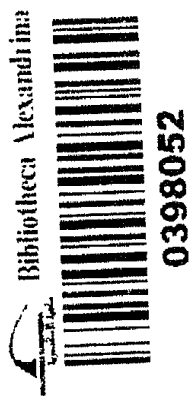
# فهرس

## الصفحة

|     |    |    |    |    |    |    |    |    |    |                                                  |
|-----|----|----|----|----|----|----|----|----|----|--------------------------------------------------|
| ٣   | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | المقدمة                                          |
| ٩   | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | مقدمة                                            |
| ٣٥  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الجزء الأول : النزعة الطبيعية                    |
| ٣٧  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الباب الأول : اوجستكومت ودين الانسانية           |
| ٤١  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الأول : مذهب اوجستكومت                     |
| ٥٥  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثاني : تأويل المذهب                      |
| ٦٥  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثالث : قيمة المذهب                       |
| ٧١  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الباب الثاني : هربرت سبنسر وما لا يمكن معرفته    |
| ٧٣  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الأول : مذهب هربرت سبنسر                   |
| ٨١  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثاني : تأويل المذهب                      |
| ٩٣  | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثالث : قيمة المذهب                       |
| ١٠١ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الباب الثالث : هيكل والواحدة                     |
| ١٠٣ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الأول : مذهب هيكل                          |
| ١١٧ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثاني : قيمة المذهب                       |
| ١٢٩ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثالث : الفلسفة والأخلاق                  |
| ١٣٩ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الباب الرابع : المذهب النفساني والمذهب الاجتماعي |
| ١٤٣ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الأول : التفسير النفساني                   |
| ١٥١ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثاني : التفسير الاجتماعي                 |
| ١٥٩ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثالث : نقد المذهب الاجتماعي والنفساني    |
| ١٧١ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الجزء الثاني : النزعة الروحية                    |
| ١٧٣ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الباب الاول : رينشل والتناوبة المتطرفة           |
| ١٧٥ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الأول : الريتشالية                         |
| ١٨١ | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | .. | الفصل الثاني : قيمة الريتشالية                   |

|     |    |    |    |                                                   |
|-----|----|----|----|---------------------------------------------------|
| ١٨٧ | .. | .. | .. | الباب الثانى : الدس وحدود العلم                   |
| ١٨٩ | .. | .. | .. | الفصل الأول : دفاع عن الدس                        |
| ٢٠١ | .. | .. | .. | الفصل الثانى : صعوبات المذهب                      |
| ٢٠٥ | .. | .. | .. | الفصل الثالث : العلم باعنيبار أنه بتجبه نحو الدين |
| ٢١٥ | .. | .. | .. | الفصل الرابع : صعوبات فائمة                       |
| ٢١٧ | .. | .. | .. | الباب الثالث : فلسفة العقل                        |
| ٢١٨ | .. | .. | .. | الفصل الأول : البرجماتية                          |
| ٢٢١ | .. | .. | .. | الفصل الثانى : تصور للعقل الانسانى                |
| ٢٣٥ | .. | .. | .. | الفصل الثالث : ملاحظات نعيه                       |
| ٢٣٩ | .. | .. | .. | الباب الرابع : وليم جيمس والتجربه الدينية         |
| ٢٤١ | .. | .. | .. | الفصل الأول : مذهب ولم جيمس                       |
| ٢٥٥ | .. | .. | .. | الفصل الثانى : مذهب ولم جيمس الخاص                |
| ٢٦١ | .. | .. | .. | الفصل الثالث : ملاحظات نقديبة                     |
| ٢٧١ | .. | .. | .. | خاتمة                                             |
| ٢٧٥ | .. | .. | .. | الفصل الأول                                       |
| ٢٩٥ | .. | .. | .. | الفصل الثانى                                      |





الشمز ٧٥ قرشًا

To: [www.al-mostafa.com](http://www.al-mostafa.com)