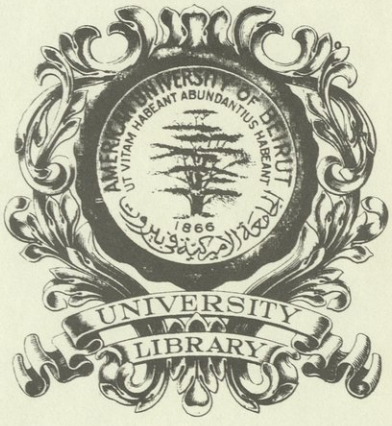
A U B LIBRARY

AMERICAN
UNIVERSITY OF
BEIRUT



AUB LIBRARY

575
M471mA
v.1
c.1

مذهب النشوء والارتقاء

بحث انتقادي علمي فلسفي في مذهب النشوء والارتقاء
واثره في الانقلاب الفكري الحديث

الكتاب الاول

مذهب النشوء عامة

الجزء الأول

وضعهُ

اسماعيل مظهر

الطبعة الاولى

(حقوق الطبع والترجمة محفوظة)

١٣٤١ — ١٩٢٣

(طبع بمطبعة المقتطف والمقطم بمصر)

116 9430

Li16-9430

بسم الله الرحمن الرحيم

« فاما الزبد فيذهب جفاء واما ما ينفع الناس فيمكث في الارض »

« ديباجه »

قصرت النشر في الطبعة الاولى من كتاب دارون في أصل الانواع على الخمسة الفصول الاولى منهُ . وكنت قد عقدت النية على أن انشر عشرة الفصول الباقية ضنًّا مني بضياع الفائدة التي أرجوها من نشر ذلك الكتاب القيم منقولاً الى اللغة العربية . غير اني لم البث ان شعرت بما يشعر به كل معتزم لمثل عملي ذاك من المسئولية امام ضميره وامام الناس ، فأردت ان احقق الفائدة المرجوة من نشر « اصل الانواع » في هذا العصر ، فأخذت في اعداد هذا الكتاب ، ملمًّا فيهِ باطراف الموضوع من جهات شتى على قدر ماوصلت اليهِ استطاعتي وانتهت قدرتي ، واحطت فيهِ بنقد رجلين من رجال القرن الماضي ، هما دكتور شميل ، والسيد جمال الدين الافغاني ، لما كان لاولهما من الاثر في نشر المذهب الداروينيِ مشفوعاً بالرأي المادي ، ولما كان لثانيهما من الاثر في العمل على نقض المذهب ، قضاء لمعتقده من ان نشر هذا المذهب قد يفسد من طبيعة الشرقيين واخلاقهم وتقاليدهم اكثر مما ينفعهم . نقد ناد كتور شميل لانه اتخذ مذهب النشوء منسوباً الى داروين ذريعة لاثبات المذهب المادي الذي اعتنقه ودافع عنهُ طوال أيام عمره . واسهبنا في نقد رسالة « الرد على الدهريين » التي كتبها السيد الافغاني اسهاباً كانت بغيتنا فيهِ شرح الاصول العلمية التي ترتكز عليها فكرة النشوء اكثر من تعمدنا النقد لذاته . ذلك لما في تلك الرسالة من بعد عن محجة التحقيق ، وتخبط في شرح الحقائق الطبيعية والمذاهب الفلسفية ، مما حدا بالكثيرين من أبناء الجيل الماضي الى أن ينظروا الى العلم الطبيعي نظرة الجزع والاستكراه .

قصرت البحث في الكتاب الاول على الكلام في مذهب النشوء عامة . أما الكتاب الثاني فسيكون قصر على البحث في «أصل الانسان ازاء مذهب النشوء» وسأتناول في الكتاب الثالث الكلام في مباحث عامة ثار من حولها غبار الجدل في أواخر القرن الماضي . اما الكلام في أثر الوراثة والنشوء في النظام الاجتماعي سياسياً واقتصادياً فسأقصر عليهِ الكتاب الرابع ،وهذا البحث في معتقدي اجدر المباحث العصرية بالدرس الوافر وانعام النظر .

واني لأشعر وانا مكب على كتابة هـذه السطور أن جرأتي على مثل هذه الموضوعات سوف تثير عجب الكثيرين من القراء والباحثين . غير اني لا اشك مطلق الشك في أن احساسهم بالعجب لا يلبث ان يزول متى عرفوا يقيناً بأني مكب على ترجمة اصل الانواع والاطلاع على ما كتب في مذهب النشوء الحديث واستجماع مواد البحث فيه منذ اوائل عام ١٩١١ حيث كنت اذ ذاك مكباً على الفلسفة القديمة انهل من موارد العرب بأقصى ما تصل اليه استطاعتي . حينذاك وقعت في يدي نسخة من كتاب دكتور شميل « فلسفة النشوء والارتقاء » فاحدثت قراءتها في ذهن من الانقلاب والأثر ما تعجز الكلمات واللغة عن التعبير عنهُ أو وصفه . فدلفت بقدمي الى مفازة الآراء المادية ، والحق انها مفازة كثيرة الاشواك موحشة مجرودة صمّاء ، عانيت في اجتيازها اشد ما يعانيه كل من تعمد مثل هذه الاسفار الطويلة من مشقات يتلقفها فيه الشك بعد اليقين ، ويقرضه فيها اليقين شيئاً من الطمأنينة والهدوء بعد ما يعنته الشك وتقتله الريب .

لم يكن مثلي في سفري هذا الا كمثل من وقع على درب تقدمه فيه جبابرة العقول من الاوروبيين منذ اوائل القرن السابع عشر فسار على أثرهم ولكنه كان كالقزم يخاطر بنفسه في طريق صعر فيه خده كل جبار وارتد كليل الطرف مشتت الفكر

واني ان استعذت بالله من شر شيء فانما استعيذ به من شر التعصب المذهبي فاني لم اشعر في يوم من الايام أن العلم الانساني قد وصل الى معرفة حقيقة شيء في ذاته أو ماهية شيء في ذاته . وان كنت على علم بشيء فاني انما اعلم انما أكتب اليوم وما كتبت في مذهب النشوء والارتقاء ليس لي فيه من فضل الاّ فضل المثابرة على تفهم المذاهب الحديثة في النشوء حيث اكببت على دراستها بنفسي

غير معتمد على استاذ أو متلبق عن خصيص و نقلتها الى العربية ، لغتي ولغة آبائي، شاعراً بان ذلك الواجب ينبغي أن اصرف في سبيل القيام به اقصى ما تصل اليه مواهبي وكفآتي .

على اني ان خرجت من كل ما قرأت واستجمعت من الآراء والنظريات بفكرة يصح ان يقال انها الفكرة المتسلطة الآن على مشاعري واحساساتي فهي فكرة تتراوح بين الشك واليقين ، بين التفاؤل والتشاؤم ، في مستقبل الجماعات الانسانية . ولا مشاحة في ان العصر الذي نعيش فيه عصر انقلاب وثورة لا يستطيع المرأ ان يقضي فيه بحكم على مستقبل الاجتماع الانساني الاّ بعد ان تنجلي غمرة الآراء الثورية الحديثة عن نظام ثابت ان لم تسد فيه نظرية تسود الفرد واستقلاله الذاتي ، فلا ريبة في ان الانسانية سوف تعاني من مساوىء الانحطاط والاضمحلال ادبياً ومادياً ما لا يتسع معه مجال الاعتقاد في عصر ذهبي تضرب اليه بقدمها الجماعات الانسانية في خطي نشوئها .

اما واني اقدم اليوم اول جزء من مذهب النشوء والارتقاء بين ايدي القراء فعساهم يشعرون بأني قد قمت بشيء من الواجب نحو لغتنا العربية وعشيرتي من الناطقين بالضاد ، فان اصبت فذلك حسبي وان اخطأت القصد فحسب المحققين تقويم خطئي واغتفار زللي ، وعلى الله الاتكال واليه المبدأ والمعاد .

برقين — اسماعيل مظهر

الفصل الاول

(الرأي المادي ومذهب النشوء)

« مثل المادة كنهر دائم الانسياب والجريان .
والقوى مستمرة التغيير دائمة التبديل ؛ والعلل تشكلها
في صور من التنوع لا نهاية لها . وليس في العالم من
شيء غير متبدل او ثابت لا تنويع فيه »
(مارك اوريل انطونين)

لم يحدبي الى النظر في فكرة دكتور شميل التي اتخذ مذهب التطور ذريعة لاثباتها الا نزعة في النفس الى تقدير عمل رجالنا ، رجال الشقيقتين ، مصر وسورية ، والتنويه بذكرهم ، تخليداً لمجهوداتهم وتقديراً لاعمالهم التي افنوا في سبيلها زهرة ايامهم ، فسهروا ونام الناس ، وشقوا بعلمهم في زمان سعد فيه العامة بجهلهم ، زمان انطوى فيه كتاب مدنيتنا العربية ، تلك المدنية الشرقية البحته التي ظلت منارة العالم المتمدين ، وكعبة سياسة الشعوب ، ومهبط وحي العلم والآداب ، ونبع الفلسفة الفياض ، طوال القرون الوسطى .

نقل دكتور شميل مذهب التطور عن العلامة « بخنر » الالماني ، وهو فيلسوف مادي ، عريق في المادية ، اصيل في انكار مالا يؤيده الحس . نقله في زمان لم تستعد فيه العقول لاستيعاب تلك الفكرة المرتكزة على ما كشف حتى اواسط القرن الماضي من حقائق العلوم الطبعية ، التي ساق الناس الى استظهار مكنوناتها ، نزعة قوية وعزيمة صادقة على اكتناه اسرار الحياة مقتطفة من مشاهدات قيمة واستنتاجات عقول جبارة ظهرت خلال قرن كامل ، بدأه كاسبار فردريك وولف العالم الجرماني على ١٧٥٩ ، واكمل مدرسته الحديثة العلامة الفرد شارل روبرت داروين الطبيعي الانجليزي عام ١٨٥٩ بنظريته في اصل الانواع . وكان الفيلسوف الفرنسوي « لامارك » درة عصماء وصلت بين طرفي ذلك العقد اذ افاض على العالم بآيات من كتاب الطبيعة ضمنها مصنفهُ « فلسفة الحيوان » الذي ظهر عام ١٨٠٩ . ذلك اذا قصرنا النظر في تدرج العقول في مذهب التطور على القرن الماضي واواسط القرن الثامن عشر .

قويت في الشرق نزعة غريبة ترمي دائماً الى استصغار عمل النابهين من ابناء الامم الشرقية . وانك لتستجلي تلك الروحة متمشية بين صفوف الادباء والمتعلمين في مصر وسورية وما جاورهما من البلدان التي تلفظ فيها الضاد عامة . وراح الكثيرون يبحثون فيما يمكن انهُ يكون الباعث على تفشي تلك الروح الغريبة ، وظل كثير من الكتاب يتابعون البحث وسيظلون كذلك ، حتى تنكشف لهم الحقيقة جلية واضحة يوم يظهر لهم ان قتل روح التربية الحرة ، التي طالما ظهرت آثارها السوآى في عصور الانتقال والنشوء الفكري ، هي السبب الاول الباعث على تفشي تلك النزعة والنزوح عن محجة النظر القويم ، وموازنة الحقائق ، الصبر على احترام رأى الغير ، الى التنابذ بالاعمال وان صغرت والتنازع في التافه الحقير دون التريث في النظر العلمي او التعمق في الفكرة الفلسفية .

وما مصيبة الشرق الاّ الاخلاق . فأنها المقياس الذي يمكن ان يقاس بهِ مبلغ رقي الامم من حيث الصفات المدنية ، كما ان الشرعة الادبية والوازع النفسي ، والمعنى الذي تدركه كل جماعة من الجماعات الانسانية من معنى الفضيلة ، هو الميزان الذي نستطيع به معرفة مقدار ما في طبيعتها من استعداد لقبول الارتقاء ، وما انطوت عليه صفاتها الكامنة التي تظهرها الحوادث الكبيرة التي تحوطها في عالم الاعمال الانسانية . وماكان لنا ان نسوق القول هنا في مثل هذه الحالات ونكتفي من الكلام فيها بالتلميح دون التوضيح ، قانعين بان يستوضح ذو اللب من هذه الاشارات ما لم نجد الى التعبير عنهُ سبيلاً ، لولا حاجة الى الاسهاب لم نربدأ منها

ان الطابع الذي وسم بهِ جبين العصر الذي اذاع فيه دكتور شميل شرح « بخنر » في المذهب الداروينى في مصر كان شبيهاً كل الشبه بالطابع الذي نراه بارزاً بين صفحات التاريخ في القرون الوسطى . ولولا حماية من القانون وقسط من الحرية الفكرية كسبته مصر الحديثة منذ غزو نابليون وما بعده لما كان بمستطاع شميل عن السجون والتعذيب باكثر من بعد غليليو عن محرقة محكمة التفتيش

كان هذا الطابع المبغوض وامثاله اكبر برهان عند الذين ينحون على الشرق بقولهم ان الشرق شرق والغرب غرب ، غير ناظرين الى حقائق التاريخ ونزعات التطور الاجتماعي .

ذاعت النقد ، مذاهب وتقلبت الافكار الانسانية في حجر الاوهام عصوراً

متتابعة وتشكلات دواليك من صور هي في الواقع نتاج لفكرة الخضوع لحكم الاجماع الذي ظل شديد الأثر في عقول الجماعات والافراد طوال الازمان الأولى. وعزز ذلك الاجماع رأي تقبله الناس فساق بهم الى الايمان بان كل اجماع لا بد من ان يكون على حق في حين ان تاريخ العلم والفلسفة لم يؤيد الاّ ان كل اجماع لم يكن الا على باطل ، قضاء لحكم العقل والضرورة .

ولقد كان لذلك الرأي من الاثر في صد تيار الافكار الحرة في العالم بقدر ما كانت تتخذ منه معاهد الدين في القرون الوسطى برهاناً تقيمه على ان ما تقوله الحق، ودليلاً على بطلان كل ما انتجت العقول الحرة التي توثبت الى الحقيقة خلال تلك العصور . ولو صح هذا الرأي لظللنا الى اليوم نعتقد ان الارض مركز النظام الكوني على الرغم مما قال به غليليو ، ولما عرفنا ان السيارات تدور في افلاك اهليلجية الشمس ثابتة في احدى محترقيها كما ادت الى ذلك مباحث كوبرنيكوس ، ولطفقنا نعتقد كما اعتقد افلاطون ومشايعوه من قبل بان الهندسة والفلك ليس لهما من أثر في الانتاج المادي ، وان فائدتهما مقصورة على رياضة النفس والعقل على النظر في المعقولات والتغلغل الى صميم مابعد الطبيعة ، على النقيض مما قضى به فرنسيس باكون . ولو كان كل اجماع صحيحاً كما يقول اصحاب الثبات على القديم ، لتهدم بناء الرقي المدني والعلمي ، ولعدمت العقول نعمة التفكير والبحث فيما يقع حفافيها من مظاهر الحركة الاجتماعية او الاقتصادية ، ولبقي الاجتماع الانساني ثابتاً لا تغير يعتريه ولا تطور ينتابه ، ولخرج الانسان بثباته على حالة واحدة عن سنة الكون العامة، تلك السنة التي تسوق الكائنات الى غايات من التغاير ونهايات من النشوء والارتقاء لا حد لها ولا ثبات الا بمقدار ما يكون فيها من الفائدة مصروفة الى ناحية خاصة وقصد خاص .

وليس في مستطاعنا ان نماشي روح العصر الذي نعيش فيه ونريض انفسنا وعقولنا على الحرية في الرأي ، الاّ بان ننسل عن طريقة التقليد التي ما فتئنا عليها عاكفين حتى اليوم مجاراة للروح السائدة او الاجماع كما يقولون .

ان الفترة التي يجتازها العالم الآن فترة نشوء وانتقال . والعصر الذي نعيش فيه عصر تطور عام تناولت آثاره كل شيء حتى الثابت من علوم الفلك والهندسة، بل المعتقدات السائدة في الجاذبية التي كشف عنها نيوتن ، اذ ظفرت نظرية النسبية

التي وضعها العلامة المفرد النشتين باكثر ما اجمع الناس على انه ثابت ثبوت الاوليات الرياضية ، فقوضت من اركان معتقداتهم حتى حدى بهم ذلك الى الاكباب على العلوم والمعارف الانسانية يكتبونها بما يملى عليهم وحي النسبية في هذا الزمان .

كذلك الحال في العلم الاجتماعي والاقتصادي . فان الحركات التي نحس بها بارزة في حياة الجماعات في أوروبا، مهد المدنية الحاضرة ، ومهبط وحي الافكار والآراء الحديثة ، ليست الاّ نتاجاً لتطور افكار اختمرت في رؤوس الجماعات وشعر بالحاجة اليها اكبر مجموع من الطبقات التي تمثل مدنية القرن العشرين .

كان ذلك في أوروبا نتاج اضرب في النشوء بطئ الاثر في عقول الناس ، تابعت العقول والافكار خطاه البطيئة المتوازنة خلال عصور طويلة حتى كان الناتج في هذا العصر موازياً لمقدار الجهود الذي صرفتهُ العقول الفردة والجماعات في سبيل غاية مثالية تجلت للشعوب في صور عديدة. فانك ان تأملت من تاريخ الفكر الاوروبي منذ عصر النهضة العلمية في القرن الخامس عشر لوقعت في كل عصر من العصور التي تمر بها على مثال تملك من تلك الشعوب قيادها وتسلم زمامها. مثال كان يعتقد كل شعب وكل جماعة أنهُ الغاية التي من اجلها يعمل ويعيش. فمن مثال في الفن الى آخر في العلم الى ثالث في السياسة او رابع في القومية او الوطنية . وتلك امثال كان فيها من قوة الاثر النافع في الشعوب بقدر ما كانت تتحرر من الاغراض المادية وتبعد عن الجدل السفسطي والكلام

اما اذا نظرت الى حالنا في مصر ، وكثير من أمم الشرق، فانك تجد الامر على نقيض ذلك. نبذنا القديم الذي كان من الواجب اذا ما ازمعنا القيام بنهضة علمية او ادبية ان نبنى عليهِ شأن كل الشعوب التي بنت على أولياتها اساس نهضاتها الاجتماعية ، وتركنا اخلاقنا القومية ، وطرحنا كل طريقة نظامية للتفكير، واخذنا في التقليد ومضينا ننقل آداب المدنية الحديثة وافكارها وآثارها فلم نتخذ من ضوابط الرقي والنشوء سبيلاً نكوّن به طابعاً خاصاً لطريقه من التفكير تلائم العقل الشرقي في تقبله لآثار الغرب، فلا نحن احتفظنا بطابعنا الاصلي ، ولا نحن حاولنا وضع مقياس جديد نتحداه هادياً في حركة الانقلاب التي يتطاير غبارها في نواحي العالم ويكاد يخنقنا دخانها ، ولم نتلمس طريقاً نخرج به من ثائرة الافكار الحديثة بنسق خاص يلائم طبائعنا ومشاعرنا او يتفق على الاقل وآثار الوراثة التي خرج

منها الشعب المصري بمزيج من مختلف صفات الشعوب التي توالي على مصر حكمها منذ قرون طويلة، بل اننا لم نتمثل في حركة من حركاتنا التي سقنا بانفسنا فيها مثالاً نضرب في مجال الرقي نحو البلوغ اليه ، فلم نتقيد بشيء يحد من شهواتنا او يضبط من نزعاتنا الهوجاء ، فتخالطت المقاصد وتشابكت حلقات الفوضى، وقامت في مصر قيامة الجدل الكلامي مقرونة بكل ما يبعث عليها من تفريط في تحدي الامثال العليا من الفضائل المدنيـة ، وافراط في النزوح عن اتباع ما تقضي به شريعة الآداب .

ولكل امة من الامم طريقة للتفكير وسنن خاص بها في الاجتماع ، هو في الواقع نتيجة لسلسلة من تغاير الافكار وتلقيح الاجيال بعضها بعضاً بامثال عليا، ونشوء النظامات بحسب الحاجة اليها ، وشعور الجماعات بذاتيتها كلما ضربت في أصول الرقي وتمشت في سبيل النشوء . ولقد مضينا ننقل عن تلك الامم آثارها الادبية ومنتجاتها الفلسفية التي اخرجتها العقول هنالك خلال خطي النشوء المنظوم الذي سيقت فيه هذه الشعوب سوقاً لا طفرة فيه ، وامعنا في النقل غير ناظرين لغاية ولا متوخين قصداً معيناً حتى احدثت الفوضى في النقل جواً غريباً من التناقض والقلق ، وصوراً من الفكر مهوشة غير متماسكة ولا متواصلة . وما سبب ذلك في الحقيقة الاّ اننا عدمنا ضوابط خاصة للتفكير ، وفقدنا كل اثر لذوق علمي عام او كما يقولون لجو علمي ادبي يتذوق المؤلفات التي تنقل اليه ويحكم عليها بنسبة حالة خاصة تتشكل فيها عقلية الامـة بحيث تكون طابعاً لعصر معين تبرز فيه جماعات مستقلة في افكارها، وتجمع بينها فكرات خاصة ومشاعر خاصة وميول تصرفها الى ناحية من النظر الادبي أو التفكير الفلسفي ، فتتكون لنا مدارس في الادب واخرى في العلم ، وغيرها في الفلسفة . اما اذا بلغنا ذلك الحد فعند ذلك يحق لنا ان نقول اننا نماشي روح العصر ، واننا بدأنا نهضتنا العلمية الحديثة .

ترجع هذه الفوضى التي نراها ذائعة في كل طرف من اطراف المجتمع المصري الى اسباب أخصها أننا حاولنا التخلص من القديم تخلصاً تاماً بدل ان نتخذه اساساً لبناء الحديث ، ولم نستخلص من مجموعة الافكار التي نقلناها حتى اليوم عن اوروبا الحديثة مبدأ او مبادئ نتخذها قاعدة لطريقة تفكير خاصـة بنا تلائم حالتنا الاجتماعية وميولنا ومشاربنا . كذلك لا نستطيع ان نطرح القديم آمنين شر

الفوضى العلمية والادبية الاّ بان نجعل تقويض الآثار الاولى التي ورثناها عن آبائنا نتيجة لذيوع آراء ومذاهب حديثة وفكرات جديدة ننتحي بها منحى خاصاً ونتبع بها طريقاً مرسوماً بحيث تملأ من رؤسنا الفراغ الذي يتركه تهدم القديم بما فيه من افكار ومذاهب ومعتقدات .

كذلك لم نعن بنقل المذاهب . واقل ما في ذلك من الدلالة اننا لم ننتج بعد من الباحثين من يصرفون كل همهم ويوجهون كل جهودهم نحو دراسة مذهب خاص في العلم او الفلسفة او التاريخ او غير ذلك فيخرجون فيه فكرة ناضجة يصح ان تكون حجراً جديداً نشيده فوق ماضينا ونكون به لمستقبلنا .

انظر في كل ما نقل من المؤلفات الاوروبية الى اللغة العربية خلال العشرين عاماً الفارطة فلا تخرج عن امرين : اما مؤلفات اولية ينتفع بها المبتدئون في العلوم الادبية او الاقتصادية : واما نتف مترجمة عن مذاهب بعض المشهورين من كتاب القرن الماضي .

ادت بنا هذه الحال الى اسوأ ما تكون عليه حال امة تطلب ان تتوازن خطواتها في شوطها الذي تريد ان تقطعه نحو الارتقاء في اخص معانيه . عرفنا اسماء ولم نعرف مذاهب ، اكببنا كل الاكباب على تعرف بعض الافكار التي ذاعت في بعض العصور ولكننا لم ندرس علاقة هذه الافكار بغيرها ولم نتعرف اثرها في تاريخ التسلسل الفكري في آخر القرن التاسع عشر الذي اسلم الى القرن العشرين نتاج العقول التي توثبت الى العلم والحقيقة خلال خمسة وعشرين قرناً من الزمان .

ولا مشاحة ان هذه الحال تنهي باية جماعة مهما كان فيها من قوة الذكاء والفهم الى الفوضى التي لا نقع الا على مثال منها كلما قلبنا وجوه الرأي في منزلة مجموعنا من حيث القدرة على التفكير والانتاج مقيساً باي مجموع في اية امة من الامم المتحضرة .

يرجع ذلك الى ضياع الشخصيات اكثر منه الى اي شيء آخر . فالشخصيات المعنوية مفقودة بتمامها في مصر . فلا مدارس من المؤلفين والكتاب يقومون ببث الافكار والمذاهب ويدافعون عنها ، ولا جماعات تمثل الرأي السائد في فروع العلم والآداب والفنون ، ولا تشجيع من طبقات خاصة متحيزة ذات طابع موسوم

يظهر بارزاً في طبقات المجتمع ، بل ولا دليل على اننا سائرون نحو الاغراض الاولية التي تسوق الى تكوين الشخصيات المعنوية .

يقول بعض من يتجشمون مؤونة التفكير في حالنا الحاضرة أن ذلك راجع الى قلة المتعلمين والى حالة التعليم ذاته . ومما لا ريبة فيهِ ان ذلك خطأ محض . ذلك لان هؤلاء لا يفرقون بين التعليم او عدد المتعلمين وبين الجهة التي يجب أن ينصرف اليها المتعلمون . كذلك لا يفصلون بين التعليم والاشتغال بالعلم . وأنا لعلى اعتقاد بان في مصر اليوم من المتعلمين بعض فئات في مستطاعها أن تكون جواً علمياً خاصاً بها وتخلق نزعة صحيحة الى البحث والاستكشاف . خذ مثلاً فئة الاطباء . فان مصر على كثرة ما فيها من نوابغ الاطباء في هذا العصر ، لم ينشأ فيها بعد معهداً للبحث الطبي ولم ينقطع واحد منهم لخدمة العلم نفسه . وعلى كثرة ما انفق وما سينفق على تافه مظاهر الحياة لم يفكر مصري في تكوين معهد للبحث العلمي . وانك ان وجدت النافقين من مالهم لاعوزك ان تجد الرجال الذين ينقطعون لخدمة العلم حباً من العلم لا لشيء غيره وفضلاً عن ذلك فان في مصر من فئات المتعلمين من في مستطاعهم أن يكونوا جماعة علمية عامة شبيهة بما نراه في البلدان الاخرى . ولكنهم لا يعملون . والسبب في ذلك ان المتعلمين في مصر لا يزالون يعتقدون ان العلم من الكماليات لا من الضروريات . لذلك تجد ان توجيههم قد سيق الى ناحية اعطت العلم لوناً حائلاً . اذن فالمسألة ليست مسألة تعليم ومتعلمين بل مسألة توجيه واعتقاد بضرورة العلم لذاته . اما اذا بلغنا ذلك المبلغ فلا جدال في اننا اذ ذاك تبرز شخصياتنا المعنوية ويخرج منا المؤلفون . وتتكوّن الاجواء العلمية والفنية التي تكون نتاجاً لتوجيه الامة توجيهاً خاصاً نحو غاية مثالية تنصرف الى العمل متحدية كل سبيل شريف يسلم بها الى تلك الغاية .

كذلك يخطئ الذين يقولون بان لثراء الامم اثراً في نشر العلم وتوجيه الامم التي نزلت في حب العلم والادب منزلة مصر . ولو كان للثراء أثر في ذلك فانه لا يحدث في الامم حديثاً الا بعد ان تولى الجماعات وجهها شطر غاية من العلم ، أو قصد من الفلسفة أو الادب او الفن لا يصدها عند ذلك صاد ولا يحولها عن غايتها مانع مهما كان أثره في حالة الامم اجتماعياً وسياسياً .

انظر الى عصر النهضة العلمية في ايطاليا . ووجه النظر الى الحالة التي كانت عليها

تلك البلاد قبل سقوط القسطنطينية بقليل في يد محمد الفاتح. فان الحروب الداخلية والخلافات التي مزقت وحدة ايطاليا شر ممزق وافسحت فيها المجال لاخبث ضروب الانقسامات القومية قد جرت الى ثلاث حالات معينة: الاولى قيام الامراء المستبدين والحكام الذين جردوا الشعب من كل حقوقه السياسية خدمة لاغراضهم الشخصية: والثانية: انصراف الامراء الى العمل على توسيع بعض المدن وزيادة رفاهيتها وعظمتها على حساب المدن الاخرى التي حرمت كل حقوقها السياسية واصبحت خاضعة لحكم المدن العظيمة باقسى ما ظهر به الاستبداد في اخبث ضروبه وألأم الوانه: والثالثة: استخدام الجنود المأجورة والقواد المأجورين الذين لم تهزهم نحو ايطاليا عاطفة وطنية، بل كان كل همهم منحصراً في مصالحهم الذاتية. وتلك حالات جرت ايطاليا الى الفوضى والسقوط المدني والسياسي. ولكن المهاجرين الذين أموا تلك البلاد بعد عام ١٤٥٣ لم يلبثوا الا قليلا حتى ازهر بعدهم العلم وبدأت النهضة العلمية تتكوّن وتنمو فوضعت حداً فاصلاً بين الحالة التي كانت قائمة في ايطاليا وبين الحالة التي وجهت فيها الافكار وتمشت فيها العقول. لم يؤثر على هذا التوجيه في مبدأ امره ثراء ولا نظام مدني ولا سياسي ولا وحدة ولا انقصام عرى الوحدات الاجتماعية. بل ان تلك الحركة الفاصلة في تاريخ العقل البشري لم تحتج من مجهود اقوى من ان يوجه عدد من علماء القسطنطينية الذين هاجروا الى ايطاليا بعد سقوطها نظر فئة خاصة من ذلك الشعب توجيهاً خاصاً، مضى بعده يضرب في سبيل النهوض العلمي فكان من أثر ذلك قيام هذه المدنية، مدنية القرن العشرين، بما فيها من الروعة والعظمة وبما فيها من الآثار والمنتجات العلمية والفنية.

ثم انظر الى مصر في عصر المماليك. وتأمل قليلاً من الحالة الاجتماعية التي ظلت سائدة في مصر خلال ذلك الحكم الاسود. وارجع بنظرك كرة الى حقوق الشعب وكيف ضاعت في نظام القطائع الذى ظل طوال حكم المماليك مفقداً لهذا الشعب كل شخصية سياسية، ثم قارن من بعد ذلك المؤلفات العلمية والادبية التي ظهرت خلال حكم هؤلاء المستبدين بمؤلفات اي عصر آخر من العصور التي ازهرت فيها المدنية وعم الثراء طبقات الشعب ولم يك محصوراً في يد استوقراطية ظالمة كما كانت الحال في عصر المماليك، تجد ان تلك الآلاف المؤلفة من منتجات ذلك العصر في الآداب والفنون والعلوم التي كانت ذائعة في ذلك العهد لم تكن نتاجاً

لثراء طبقات الشعب ولا لحريتها وامتيازاتها السياسية بل نتاجاً لتوجيه خاص سببه في الواقع ان المثال الذي كانت تتطلع اليهِ الامة من السيادة في حقوقها السياسية لم يضع بتة كما يدعي بعض الكتاب ، ولم تمت في نفسيهِ هذا الشعب حساسية التطلع الى مثال ما ، فانصرف الى العلم حيث اعوزتهُ السيادة في ميادين السياسة . وكذلك الحال في كل عاطفة مثالية في الشعوب ، فلما تموت او تموت معها المدنية التي يمثلها كل شعب منها . فان العرب بعد ان فتحوا العالم في ثمانين عاماً وتمت لهم الغلبة على الدنيا في القرن الثامن من الميلاد ، وارضوا في انفسهم مثال العظمة العالمية ، انصرفت فيهم هذه الحاسة الى مثال من الفن ظهر متجلياً في مدهشات الهندسة العربية وفن البناء العربي . ولم يخرج الأمر عن ذلك في اوروبا في القرون الوسطى . فان تعصب الفئات الدينية لم يلبث ان يزول وتمحى آثاره حتى انصرفت عاطفة المثال عندهم من التعصب الديني الى التصوير الفني والبناء والموسيقى والشعر . من ذلك نجد ان العاطفة المثالية لن تموت في الشعوب ولكنها تضعف وتكمن حيناً ، لتظهر اذا ما وجهت تارة اخرى منصرفة الى ناحية خاصة وقصد خاص تشعر الامم بانهُ ضروري لا كمالي .

امتاز كل عصر من عصور التطور التي تقلبت فيها المدنية الانسانية ، مدنية الحيوان الناطق ، بروح تمشت فيه اصبحت الطابع الذي يوسم به ذلك العصر . فللمدنية اليونانية طابع ، وللرومانية آخر ، وللعربية ثالث . وللقرون الوسطى في اوروبا روحها الكنائسية التي تدخلت في كل شيء حتى في الحياة المنزلية . وكذلك الحال في اربعة القرون الماضية ، منذ ان بزغ فجر القرن السادس عشر حتى اليوم ، نرى ان لكل دورة زمانية من دوراتها روحاً خاصاً . ولكن اظهر ما كان فيها من الآثار ازدياد حركة الفكر . فان هذه القرون الاربعة اذا قيست بما سبقها من العصور ، كانت في نظرنا احقاباً متطاولة اذا قسنا حركة الفكر فيها بحركته في بقية العصور الاخر ذلك لان حياة الافراد وحياة الامم لا تقدر بطول السنين وتعاقب الاعوام ، وانما تقاس في الحقيقة بمقدار ما فيها من الحركة والنشاط والانتاج العقلي والمادي التي يقوم بها كل فرد من الافراد بصفته وحدة من مجموع امة عليه لها واجبات ويحمل قبلها مسؤولية تحد دائماً بمقدار

ما تحتمل حساسية كل فرد من تقدير تلك المسؤولية والشعور بالواجب بصفته ذاتاً مستقلة اولاً وبصفته عضواً من كل اجتماعي ثانياً .

ان الروح التي تمشت في هـذه القرون الاربعة هي روح الفكر الحر ، حتى امتاز القرن السادس عشر بانهُ عصر النهضة العلمية ، وتبعـه القرن السابع عشر فكان عصر النظر في الفلسفة الادبية التي احيت كثيراً في دارس العلوم والآداب القديمة . وكان القرن الثامن عشر عصر المادية . اما القرن التاسع عشر ، وهذين العقدين المذين فرطا من القرن العشرين فعصر النقد العلمي والفلسفي . عصر تمشت فيه روح النقد دليلاً على ان العقل الانساني قد بلغ من التطور حداً نبذ عنده الجري وراء التقاليد ، تلك التقاليد التي لم تتحكم في العادات المدنية فحسب ، بل تعدت الى التقليد الفكري الذي طالما تابع الناس فيـهِ فكرة آبائهم حتى في الآداب والعلوم والفلسفة . فعصر النقد اذن عصر الرقي الحقيقي . وهو في الواقع نتاج لتجاريب القرون التي سبقته وثمرة لخطوب الاولين التي جنى ثمارها ابناء هذا العصر ، كنتيجة للتطور الداخلي غير المحس الذي بدّل من طبائع الناس وتطبعهم ، فبدل من اخلاقهم وآدابهم ومعتقداتهم ومشاعرهم ، حتى اصبح الناتج موازناً لمقدار الجهود الذي بذله الفكر الانساني منذ بزغ فجر المدنية على سطح هذا السيار ، فاينعت ثمارها ، واضاء الفكر نواحي هـذه الارض ، فاصبحت المنارة الوضاءة الفياضة باشعة الفكر الخالد ، وكانت من قبل نقطة من الـكون حزينة مجرودة صماء

دورة النقد الحر دليل على الحياة الفكرية السليمة . وما السكون والتقليد الاّ دليل الموت والاعتلال . وهو برهان في الحقيقة على دنو الجماعات من الحالات الفطرية الاولى ، بل دليل على الروح الوحشية التى تحول وحالما حالت بين الناس وبين المتعة بثمار الفكر الحر خلال قرون عديدة توثبت فيها عقول فذة لم تلبث أن تضيء حتى اخمدت جذوتها نزعة الى التعصب واستبداد احتكرت بهِ معاهد الـكنيسة حركة الفكر ، فقيدتها بقيود من التعصب ، واحاطتها بهالة من من التهوش والفوضى .

ولقد يعجب الناس للعنوان الذي وسمت به هذا الفصل اذ اعقده في نقد آراء الدكتور شميل لان ذلك لم يألفه الناس . غير أنني اكتفي هنا بالقول باني في نقد

هذا العلامة اماشي روح العصر الذي اعيش فيه ، اماشيها مجبراً لا مختاراً ، لانها اصبحت جزء من طبيعتي وقسماً من فكري . يعجب الناس من كلمة النقد وجعلها عنواناً لفصل اعقده للنظر في رأي أول ناشر لجرثومة الرأي المادي في مصر. ذلك لانهم يعرفون من معنى النقد ما لا يتفق مع حقيقة ما يؤديه هذا الاصطلاح في بلاد غير مصر ، بعد جوها عن الاعتلال ورجحت فيها الاحلام . وما النقد في الحقيقة الا الموازنة بين فكرين او الحكم بين رأيين واني مع احترامي رأي دكتور شميل ونزعته الفلسفية ، وهو رأي مادي صرف ، يسوقني الفكر الى نواحي من النظر أرى انني اختلف فيها واياه تحدو بي الى النظر في رايه نظراً لا يحملني مطلقاً على ان انزل من قدره او احط من كرامته، وهي كرامة السابقين الى الجهر بالرأي والحرية الصحيحة في ابدأ ما يجول بالخاطر الفياض

قد تعجب فئات من الناس من كلمة النقد لانهم الفواخلال هذا الدور النشوئي الذي تجتازه العقلية المصرية ان يتمشى النقد في مزالق يتطوح منها الناقدون الى النيل من كرامة نظرائهم، نيلاً قد يتعدى حدود الادب المرضي والموعظة الحسنة. وكفى بذلك دليلاً على ان مايفهم من معنى النقد في مصر ، امر يبرأ منهُ الناقدون، ويعافه الفكر الحر الذي خلص من آثار التقاليد التي كانت الطابع البارز في جبين النقد خلال الازمان الخالية

***

ليس دكتور شميل بصاحب مدرسة حديثة . ولا هو برأس فكر جديد انتشر في الشرق وذاع . ولكنهُ اول ناقل للرأي المادي الحديث الى اللغة العربية . وفيلسوف نظر الى العالم من ناحية ارتضاها عقله وسكنت اليها نفسهُ . فيلسوف راسخ العقيدة في مذهبه الذي اعتنقه . ثار ضد التقاليد القديمة . فاثمرت جهوده ثمرة كان اقل آثارها ان عرف الشرق القريب ان في اوروبا حركة يقال لها الفلسفة المادية ، وجلبة تدعى الاقتصاد . تتجلى ثورته الفكرية في كلمات اثبتها في رأس كتابه « فلسفة النشوء والارتقاء » ، حيث اوصى قائلاً : كن شديد التسامح مع من يخالفك في الرأي ، فان لم يكن رأيه كل الصواب فلا تكن انت كل الخطأ بتشبثك . واقل ما في اطلاق حرية الفكر والقول تربية الطبع على الشجاعة والصدق . وبئس الناس اذا قسروا على الجبن والكذب » . وهو حر الرأي بحق

حيث يقول — « الاصابة ليست دائماً في جانب الاجماع. فالكثرة ليست حجة قاطعة ، او هي وحدها برهان القوة الوحشية. والحقيقة ماكانت ادنى من الواقع .

لم يكن دكتور شميل فيلسوفاً مادياً عريقاً في المادية مقصوراً على النظر في العالم من ناحية الحس وحده فحسب ، بل كان مصلحاً اجتماعياً خرج على النظامات المدنية الموضوعة وأبان عن سوآتها بماجعل القانون في ثوبهِ الحاضر عنده مجلبة الشقاء والتعاسة ، والتربية علي صورتها الحاضرة اصل الاجرام . أراد أن يرد الشرائع الى الاصول الطبعية الخاصة بكل امة ، وان تؤسس معاهد التربية علي الحرية الفكرية وان يترك النشء لطبيعته متطوراً مع الزمان بمقتضى ما تحتمل عقليته ، لا ما تحتمل عقلية غيره ، لئلا يدب اليه الفساد وتجتاحه تعاليم الفكر العتيق . تطرق من هذا الى الطعن في الآداب والشعر وقواعد الاديان ، وانكر ان لهذا العالم مدبراً حكيماً عاقلاً قديماً ازلياً عنه تحدث الماهيات والى ارادته تعود. كل هذا متابعة لفكرته المادية التي ارتكزت عليها عقيدته ورضيت بها نفسهُ .

ونحن ان نقدنا اليوم آراء دكتور شميل فانما ننقد ضرباً من الفلسفة شاع في القرن الثامن عشر وكثر انصاره في اوائل القرن الماضي . فلسفة ارتجت لها نواحي العالم المتمدين خلال اجيال عديدة ، وهي مدرسة خرجت على الكنيسة وافكارها خلال ذلك الزمان ، شبيهة بعض الشبه بمدرسة المعتزلين ، التي وضع قواعدها اول ناشر للواء حرية الفكر في عصور المدنية العربية ، واصل بن عطاء ، وهو في نظرنا من اكبر الفلاسفة وفي مقدمة المصلحين . على ان الفروق بين الفلسفة المادية والاعتزال كبيرة . ذلك لان الاولى راجعة الى المادة دون غيرها . والاعتزال راجع الى الايمان اولاً وحرية الفكر ثانياً . وهاتان المدرستان ان استمدتا اساسهما من نبع واحد هو حرية الفكر وعدم التقيد بالثابت الراسخ من التقاليد ، فانهما تختلفان من حيث الوضع فان اولاهما تنكر وجود الموجود ، والثانية تعتقد في وجوده اعتقاداً اولياً مع التحرر من المنقول على السنة الناس من اساطير الاولين .

فدكتور شميل اذن تلميذ تخرج في المدرسة المادية . عشق رأي لابلاس وهام بفكرة لافوازيية ، وامتلكت المدرسة الالمانية المادية ناصية اعتقاده وايمانه ، فراح يجري وراء بخنر اشواطاً ، وقدس من علماء الجرمان نيتشة وهيكل ، ولم

يلبث ان نشر لواء الزعامة لداروين ونيوتن من قبله . فهو في فلسفته تلميذ ، وفي نفسه فيلسوف ، نظر الى العالم نظرة فلسفية صرفة ، وتطلع كما يتطلع كل فيلسوف الى اصلاح العالم الاجتماعي اصلاحاً اساسه مثال اعلى يتمثل لكل نفس متوثبة فياضة بمعاني الحياة والأمل ، ولكنهُ حاول ان يقتطع من العالم المادي ومن الطبيعة المادية ، مثاله الاعلى الذي اراد ان يصب العالم في قالبه . فطعن في الشعر لانهُ بعيد عن الحقيقة قريب من الخيال ، وثار ضد الآداب والفلسفة الكلامية لانها فروض عقلية لا تستند على شيء مما يقع تحت الحس ، وغضب على المباحث اللاهوتية لانها مثار العقيم من المناقشات ولانها الباعث على التعصب . ونكد عليهِ عيشه ان يرى مسائل القانون معدودة من العلوم لانها بعيدة عن القانون الرياضي ، وانها تستمد من ناحية من العقل مبانية للناحية التي تستمد منها قاعدة ان مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين . فاراد ان يهدم معتقدات الناس رأساً على عقب ، وأوصى بان يحمل كل مشتغل بالاداب حقيبة كتبه الادبية وفي يده عصاً يتوكأ عليها هي فلسفة العلوم الطبعية هائماً على وجهه ، تقتاده خطواته الى شاطىء يم مهجور ، فيلقي بكتبه ، بل بتراث الانسانية ، وآثار القرون ، الى جوف ذلك البحر وفي لجة منهُ ما لها من قرار ، ليعود بذلك الى الاجتماع حاملاً بيده وثيقة الرجوع الى عالم الحياة الصحيحة ، حياة الفكر المادي ، نابذاً شاعرية امرىء القيس ، وحنين طاغور ، والياذة هومير ، وجنة ملتن ، ونواح دانتي ، وحزن بيرون ، ووصف شيلي ، وعبرات كيت ، ونظرات جوتة ، ورنات قلب شيلر ، الى جاذبية نيوتن ، ونظام لابلاس ، وكيمياء لافوازييه والحاد بخنر ، وزندقة هيكل ، وانواع داروين . ولعمرك كيف يعيش العالم قانعاً بالمادة بما فيهِ من اختلاف الاهواء وتباين المشاعر ، وتنابذ المعتقدات الراجعة الى اصل التكوين ، وكيف تنبذ الانسانية تراث القرون وقد اصبح من انفس الافراد والامم طبيعة ثانية ، حتى وصفت ايطاليا بالفن وانجلترا بالفلسفة العملية ، والمانيا بالعلم وفلسفة المثال ، وفرنسا بفلسفة ما بعد الطبيعة والتشريع ، بل كيف نحول بين الطبيعة وبين نفثات الصدر الحزين ورنات القلب اليائس ، أو نقيم سداً بين لوعة الصدور وبين لسان المرأ يتحرك بها فتخرج فياضة على قلوب المصدورين ، او نضع فرجة بين الشاعر وقد فنت نفسه في الطبيعة فاخرجها موصوفة على سنان قلمه يعجب بها الهائمون بحب الطبيعة أمهم

العظمى ، او نهجر علوم الكلام وهي في الحقيقة اول باعث على تحريك الفكر نحو التطلع الى ما وراء المنظور ؟ كيف تترك الانسانية عامة ذا ، لتعكف على قانون ارخمديس و نظريات الاجسام المتحركة دون غيرها

كذلك ترى ان لكل امة روحاً ادبية تظهر متجلية في كل دور من ادوار نشوئها وتطورها . فالعلوم الادبية ربيبة الفكر الانساني تدرجت بتدرج العقل الانساني وتطوره ، شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية ، ومحاولة انكار آثارها وثمراتها انكار في الحقيقة لجهود الانسانية طوال قرون عديدة .

ونحن ان استطعنا ان ننكر جدلاً على العلوم الادبية أثرها في زيادة المستحدثات المادية ، فكيف ننكر آثارها في قيام المدنيات ومعرفة الفضائل الانسانية ، بل الى أي شيء نعزو حركة التطور البشري ، وتلك الاشواط التي قطعها الانسان نحو المثال الاعلى من الفضائل ؟

قد يقول البعض ان التجاريب لم تدل على مثال اعلى من الفضائل ذاع وانتشر أثره العملي بين فئة يمكن عدها من فئات بني آدم . وهذا صحيح فانا لا نزال في هذا العصر نفتش ، كما فتش من قبل ديوجينيس ، عن انسان . ولكننا رغم هذا قد استوعبت عقليتنا حداً من الفكرة المعنوية عرفت عنده المدى الذي تنتهي اليه الفضائل . وهي اثر من آثار الفنون الادبية . وبرز من بين صفوف الانسانية « سقراط » مثال الفضيلة التي تحتملها الطبيعة البشرية ، وهو فيلسوف قد نتخذه المثال الاعلى لما يجب على الفرد بصفته فرداً ، وبصفته تابعاً لهيئة راعية من مجموع انساني . وانبتت الانسانية بوذا وكونفوشيوس ، فوضعا القواعد من صرح الفضيلة ، التي هي خير ما ترث الجماعات عن آبائها الاولين

والفضيلة ، وهي ثمرة لغرس العلوم العقلية والآداب ، حرز المدنية وسياج الرقي العمراني . أينعت المدنية الرومانية فساست الشعوب وابرزت للعالم امثال بلوتارك وسنيك للأدب ، وبومبي ويوليوس قيصر للقيادة ، وهادريان وجستنيان للتشريع ، واوريل انطونين للنظر الفلسفي ، ونهضت بنظام الحكومات الديمقراطية ، وتمثيل الشعب والتحليف في القضاء . سارت هذه المدنية بقدم الجبار خلال قرون اشرقت فيها اشعة العلم والادب والسياسة في جو « روما » القديمة فانارت سواد الجهل والعماية التي ضربت سرادقاتها على امم الشرق والغرب .

ظلت هذه المدنية قوية الدعائم متينة الاساس قويمة الاركان شديدة الاثر في كل ما اخرج للناس من مستحدثات العلوم وطريف المعاني الادبية والنفسية ، ازماناً متطاولة ، حتى اذا عدت عليها عاديات الخروج على الآداب والاستهانة بقيم الاخلاق ، وتفشت فيها روح الاستباحة والانغماس في شهوات يجرها الاستغراق في تحصيل اللاذ عادة على عامة الشعوب ، راحت تتنابذ احزابها وتتخالف سناداتها الاجتماعية ، فتزعزعت من اساسها ومضت غير مخلفة من ورائها الا تراثاً للانسانية نستجليه اليوم في شعر شعرائها ومبادىء كتابها في الادب والاجتماع .

ولست اقصد بذلك ان هذه المدنية لم تترك للناس من اثر في العلم الطبعي ، او ان العلم الطبعي ليس له من اثر في قيام المدنيات . ولكن حسب العلوم الادبية انها الدعامة الاولى في بناء العمران ، وحسبها انها مرجع الفضائل ومستكن الحكمة العقلية . وكفى انها مقومة اخلاق العامة ، ومنصرف الخاصة ، الى نواحي من التفكير كانت في الحقيقة الجرثومة التي افرغت العالم في قالب من الفكر صرفه في آخر حالاته الى النظر في العلم الطبعي .

وانك ان نظرت في واقع الامر لوجدت ان تقدم العلوم الطبعية راجع بكليته الى معان ادبية انصرفت اليها نفوس نقية ، عاونتها عقول جبارة في استكناه ما استكنز من اسرار الطبيعة الحية وغير الحية . فلولا عشق الشاعر للطبيعة لما انصرفت نفس الفيلسوف الطبعي الى النظر في قوانينها . والكيماوي ، اذ ينظر في خصائص الجوهر الفرد والفة العناصر ، والميكانيكي اذ ينصرف الى استجلاء ما استغلق من سنن القوة والطاقة ، والفيلسوف الطبعي ، اذ يستعمق في تدبر نواميس المادة ؛ والعالم الفلكي ؛ اذ يستبصر في قواعد الجاذبية ، انما يساقون في هذه السبيل بنزعة نفسية ، طالما قوتها العلوم الادبية ، وطالما كان لخيال الشاعر عليها من سلطان اثار من كوامن النفس بما اورى نار الفكر ، فازدادت حركته واتسعت دائرة تأمله ، فاخرج للناس ثماراً من العلم الطبعي تعود بكليتها الى ما اودع في النفس البشرية من حب الجمال الذي يراه الانسان جلياً واضحاً اذا مافتحت عينه روح الخيال ، فاستطلع من كتاب الطبيعة اسرار الكون وغوامض الفلسفة .

فالعلوم الادبية والتشريع والشعر والعلوم اللغوية وجمال الطبيعة والبحث في الخير المطلق والجود المحض والنفس والروح واصل الحياة ومنقلبها ، كلها

مسائل تحتاج اليها الميول والنزعات البشرية ، احتياجها الى العلوم الطبعية. والانسان بطبيعته قوة متوثبة الى استيعاب المعاني الخفية، فياض بمعاني الحكمة، قد يأخذها من افواه المجانين . والانسانية لن تستطيع ان تعيش في جو العلوم الطبعية وحده، وهو جو جاف ترضاه بعض النفوس دون بعض . ولعمرك اي فيلسوف طبعي لا يطرب لمقطوعة في غروب الشمس تفيض بها نفس هوجو ، او خاطرة يجيش بها صدر افلاطون ؟ ذلك دليل على ان المعاني الادبية وحب الجمال صفات نفسية ثابتة ، هي الباعث على الانصراف الى العلوم والخيال ، الذي كثيراً ما ينقلب منطقاً صحيحاً ، والفرض ، الذي كثيراً ما يصبح حقيقة واقعة

***

متى عرف الهمجي ان طول النهر من منبعه الى مصبه اكثر سعة من عرضه الواقع بين شاطئيهِ ، واذا لحظ ان العصا تحترق اذا القيت في النار ، وان الواحد اقل من الاثنين ، فذلك اول عهد الانسان بالعلم . اول عهده بالعلم التجربي ، وهو العلم بشيء اتى من طريق تجربة وقعت للانسان عفواً ومن غير قصد . ومن هذه الدرجة يتطلع الانسان الى الاختبار. وهو العلم من طريق التجربة المقصودة. وبين العلم التجريبي، والعلم الاختباري، فسحة فيها تمشى العقل الانساني وتدرجت المعرفة حتى بلغت الى ما نرى اليوم ، ومنها ابتعت ثمار العلم الطبعي . ولو اقتصرت الانسانية على التدرج في سبيل العلم التجربي والاختباري مقصورين على النظر في قوانين الطبيعة ونواميس الجاذبية والجوهر الفرد ، من غير ان تلفت بنظرها الى الناحية الادبية لتقوض صرح المدنية واصبح الاجتماع والمجتمع جافاً بعيداً عما يبعثه فيهِ الاحساس بالواجب والمسؤولية من التطرية التي هي في الحقيقة اول حجر في اساس المدنية .

وللانسان حاجاته ، وللحياة ضروراتها . فنحن نحتاج الى العلم الطبعي لنبلغ بهِ حاجة من الحياة تكمل علينا نقصاً قد نشعر بهِ اذا فقدنا ذلك العلم . ولكننا لاجرم نخطىء اذا توقعنا ان في مستطاع الانسانية أن تعيش مجتمعة بالعلم الطبعي من غير قانون ادبي او وازع نفسي . واذا قيل لنا اليوم ان التربية قد تقوم مقام الاديان ، وهي الوازع لكثير من العامة ، فلا أقل من ان نعتقد ان قوانين التربية لم تقم حتى في طرف من اطراف العالم بما يطلب الفيلسوف من النتائج .

فاحتياجنا الى القانون الطبعي يقترن باحتياجنا الى القانون الادبي ، والاَّ فان الاجتماع الانساني لا محالة فاقدلمدنيته التي يتطلع اليها ، لا سيما اذا اعتقدنا ، وحق لنا الاعتقاد ، ان المدنية نظام موروث ، وليست قانوناً موضوعاً.

نلحظ دائماً ان لكل عصر روحاً . تخضع لها الافراد . وتخضع لها الجماعات . يخضع لها الفرد بصفته عضواً من مجموع يطأطىء رأسه خشوعاً امام تلك الروح . فللوحشية روحها الخاص بها ، روح الاباحة والبعد عن كل قانون ادبي وللمدنية صبغتها المستمدة من شريعة الآداب والقانون الادبي ولكن ما هي شريعة الآداب ؟ هي شعور معنوي الاحساس به اقرب بكثير من حده وتعريفه . هي المعنى النسبي الذي يفرق به الانسان بين الخير والشر . او هي عمل ما لا يألم له الضمير في آخر درجات يبلغ اليها ضمير الانسان من الحساسية بالمسئولية والشعور بالواجب . او هي غير ذلك مما تحس به النفس ويصعب على اللغة حده ، وعلى الفكر تصويره. لذلك نرى ان لكل مدنية روحاً وطابعاً خاصاً . فروح البحث والتطلع الى ما وراء المنظور تمشت في المدنية اليونانية . وروح الفروسة والقيادة تمشت في المدنية الرومانية . وروح الشعر او قوة الشاعرية تغلبت في مدنية الجاهلية من الاعراب . وروح التنابذ القومي تمشت في مدنية الاندلس العربية . وروح الذوق العام تمشت في مدنيتنا الحاضرة . وما تلك الروح التى تتمشى في كل عصر الا نتاج التطور الفكري . وهي الطابع الذي توسم به المدنية في عصور التاريخ . ترجع الى النفس والعقلية والآداب ، اكثر من رجوعها الى قوانين العلوم الطبيعية . فهل في مستطاع الانسانية افراداً وجماعات ان تنبذ هذه الروح او تخرج عن قانونها العام ؟ اذا كان هـذا في مستطاعها فحي لا جرم قادرة على أن تشيد على صرح القانون الطبعي وحـده بناً مدنياً يزري بسياسة روما وفلسفة آثينا وآداب بغداد ، او تبني من المادة بناً يطاول مثال بوذا وتعاليم خريستا وفلسفة كونفوشيوس الادبية ، وشرائع حمورابي وربانية عيسى وفضيلة محمـد عليهما السلام ولكن اغلب الظن ليحملنا على الاعتقاد بان مدنية القرن العشرين ، وهي روح هـذا العصر الذي نعيش فيهِ وعنوانه ، ان فقدت اليوم فن روما ، وتشريع باريس ، ومثال برلين ، وفلسفة اسكوتلاندا ، لانهارت من وهن اساسها ، ولذهبت المدنية تتلمس جواً ادبياً ، هو في الواقع حقيقة خالدة ؛اذ تفيض بها نفس الانسان الباقية بآثارها

ومعانيها ، وتجيش بها روحه ، الصرمدية بحساسيتها الادبية وضميرها الخالد بآثاره المعنوية

ولا غرابة في ان يقول دكتور شميل بعد ذلك ان الحقيقة ما كانت ادنى من الواقع . وهي الحقيقة النسبية . حقيقة المادية والماديين . ذلك لان دنوها من الواقع كما تدركه الحواس الناقصة لا يجعلها حقيقة مطلقة في ذاتها . بل ان مقدار ما فيها من الحق يقاس دائماً بنسبة قربها من الواقع او بعدها عنه . هذه هي حقيقة دكتور شميل . واذا صحت هذه الحقيقة على معتقده ، فكيف به ينكر الحقيقة الادبية التي يشعر بها الكائن المفكر الذي يتخذ قوة تفكيره دليلاً على وجوده ؟ بل كيف ينكر آثار هذه الحقيقة . تلك الآثار التي لا نجتليها الا في جو العلوم الادبية دون غيرها ؟ وطالما كان الوجدان الصادق اقوم من الفكر . فالفكر اداة قد يجوز عليها الخطأ كما يجوز الصواب . والوجدان جائشة نفسية ، كل المعاني التي تنقلها الى النفس تؤدي على الاقل معنى كفى ان يقنع الانسان بما فيهِ من رضى او غضب ، او جمال او وحشة . وعلى هذا الوجدان الصادق تقوم الآداب ، ويشيد صرح القانون الادبي ، فانكار هذه الحقيقة انكار في الواقع لذاتيتنا وبعد عن الطبيعة فيهِ كثير مما يبغضه دكتور شميل وانصاره في الماديين

***

يقول دكتور شميل ان الفلسفة ان كان لها بعض معنى اليوم فانها ستصبح مبتذلة في مستقبل الايام . فالمستقبل اليوم للعلم وللعلم العملي وحده فقط .

بشر دكتور شميل بذلك لابناء الجيل الماضي ، واذاع رأيه هذا قائماً به شديد الاعتقاد في صحته ، من غير ان يضع للفلسفة حداً يحد هابه ، او تعريفاً يتناول مدلولها الذي فهمه منها ، او على الاقل بياناً يعرفنا حقيقة ما يعنى من اصطلاح « الفلسفة » ولا جرم ان الفلسفة قد ظلت طوال القرون اصطلاحاً غامضاً لم يتفق على تحديده الفلاسفة ولا المتفلسفون . اخذ منهُ كل باحث بمعنى ، واقتنع منه بفكرة غالب ما كانت مبانية لفكرة غيره . وكان هذا سبباً في كثرة ما نرى من مدارس الفلسفة ومعاهدها التي شاعت في المدنيات القديمة والقرون الوسطى . والفلسفة اصطلاح كغيره من الاصطلاحات نشأ محدوداً بفكرة النظر في المجهول مما يقع حول الانسان المفكر ، ثم نمى وتشعب وزادت الصعوبة في تعريفه وحده

كلما امعن الناس في النظر الفلسفي . فاقام ارسطو فلسفة المشائين على فكرة تباين فكرة افلاطون من قبله ، وهـذا اقام مدرسـة خالفت مدرسة سقراط ، اول الواضعين لاساس الفلسفة الادبية والاخلاق في المدنية اليونانية . وهكذا تجد الحال اذا ما نظرت في عالم الفلسفة ان كل مدرسة من مدارسها قد قامت على فكرة اعتقد الباحثون فيها انها السـبيل الموصل الى كشف ما غمض عليهم من اسرار الكون وصفات الالوهية .

عرفنا ان الفلسفة قد قامت في العصر اليوناني على انها محبة الحكمة . وعرفها العرب ، ورثة اليونان في فلسفتهم ، بانها معرفة الحقائق الكونية بما هي عليـه بقدر الطاقة البشرية . وكلا التعريفين يعبر اصح تعبير عن الفكرة التي تمشت في كلا العصرين . فمحبة الحكمة في العصر اليوناني حدت بفلاسفته الى النظر في الآداب مقرونة بالنظر في العلم الطبعي ، فوضعوا اول حجر في بناء الهندسة النظرية ، واقاموا صرح الآداب والعلوم معاً ، فوضعو المنطق ، وفكروا في الجوهر الفرد . ومعرفة الحقائق الكونية بقدر الطاقة البشرية ، ساقت العرب الى النظر في المفروض نظرهم في الثابت الواقع من حوادث الكون ، وتمشت فيهم روح الجدل بما اخرج لنا امثال كتاب « المواقف لعضد الدين » والاسفار للشيرازي « والشفاء » لابن سينا . وهكذا اذا نظرت الى كل مدرسـة من مدارس الفلسفة التي ذاعت بعـد مدرسة الاسكندرية في القرون الوسطى رأيت ان طابعها قد وسم عادة بمعنى التعريف الذي وضعوه للفلسفة . حتى اذا رجعت النظر كرة الى العصور الحاضرة الفيت ان المدرستين الحديثتين اللتين تتنازعان ميدان الفلسفة في هـذا الزمان ، وهما مدرستا « كونت » في الفلسفة اليقينية Positivism و « كانت » لم تعدوا هذه القاعدة . فان « كونت » و « كانت » لو لم يعتقد كلاهما ان فلسفته ستؤدي الى كشف حقائق الكون ، وان التعريف الذي وسم بهِ الفلسفة منبثاً في تضاعيف مذهبه لا يطابق الواقع ، لما خطّا كلاهما حرفاً مما افاضا فيهِ .

فالفلسفة اذن اصطلاح يؤدي عند كل مفكر في الفلسفة الى حقيقة يقنع بها اقتناعاً ذاتياً . وتعريفها دائماً محدود بما يؤدي هذا الاصطلاح من المعنى في ذهن كل شخص تصدى للنظر في العالم ابتغاء الوصول الى الحقيقة من طريق فلسفي .

وهذا هو السبب فيما نرى من تلك الضجة العالية التي يطالب بها بعض المشتغلين بالفلسفة من وضع تعريف جامع لها. في حين ان وضع هذا التعريف محدود بفكرة فلسفية تصح فيهِ وحده ولا تتناول غيره. فتعريف الفلسفة اذن يجب ان يكون مجموع التعاريف التي وضعت لكل مدرسة من مدارسها القديمة والحديثة. ولا جرم ان ذلك بعيد عن المستطاع والتصدي له تصد لوضع حدود لمسألة لا حدود لها في الواقع. وليس ذلك براجع الى طبيعة الكلمة ذاتها لان طبيعتها محدودة بالاصطلاح، بل يرجع الى طبيعة الفكر الانساني، اذ تتشعب نواحيه، وتختلف اتجاهاته.

فالفلسفة لا تعريف لها ولا حد. رغم اننا نجد أن لكل مدرسة من مدارسها تعريفاً قد ينطبق على ما يقصد واضع المدرسة من الفلسفة باعتبارها اصطلاح غير محدود الاطراف. وانا ان طالبنا دكتور شميل بوضع تعريف للفلسفة فانما نطالبه بما يخرج عن طوقه، بل بما خرج عن طوق فلاسفة الازمان الماضية برمتها. ونحن ان حددنا موقفنا ازاء ما يقصد شميل من الفلسفة بهذه الاسطر، لما استطعنا أن نضع حدوداً للنقد، كما اننا لا محالة نخفق اذا أردنا أن نضع حدوداً للاطناب والمدح، فيما يرى دكتورنا من اصطلاح الفلسفة.

يقول دكتور شميل ان الفلسفة ان كان لها بعض معنى اليوم فانها ستصبح مبتذلة في مستقبل الايام. ومن هنا لا نشك مطلق الشك في ان معتقده في الفلسفة يرجع الى النظر في ما اختلط بالفلسفة من نزعات الباحثين فيها من تطوح مع الوهم أو جرى وراء الفرض بما لا يتفق مع العلم العملي، أو الاستنتاجات العقلية السليمة، او الاستقراآت الراجعة الى صدق المشاهدة والاختبار. وان صح لدينا ان نفسر ما يعني دكتور شميل من اصطلاح الفلسفة بما قدمنا، وان صح ان هذا ما يقصده من معنى الفلسفة، فلا جرم اننا نساق مع هذا الى القول بان في اطلاق هذا الحكم على الفلسفة من غير تحديد غفلة عن كثير من حقائق العلوم ذاتها نأخذها عليه.

خرج العلم العملي من القرن التاسع عشر مزوداً بحقائق كثيرة، ونواميس طبعية انكشفت لنا مخبآتها، وبانت لنا خفاياها. ولقد اقترن تقدم العلوم العملية بحقائق فلسفية لم يكن في مستطاع المستمسكين برأي دكتور شميل أن يحولوا دون ظهورها او ليطفئوا نورها الذي انار من نواحي الفكر ظلمة، ان اشتركت العلوم

العملية في تهيئة الظروف الفعالة لازاحتها ، فانها لم تنزح عن عالم الفكر الا بتأثير الفلسفة المستمدة من العلوم الطبعية . اذن فالعلوم الطبعية اداة جرت الى غاية، هي فلسفة الطبيعة . وهي آخر نتاج لغرس العقول .

عرف القرن التاسع عشر ان الجاذبية اصل الفلك . وان الجوهر الفرد اصل الكيمياء . وان قانون المادة ، اي بقاء القوة والمادة ، اصل العلم الطبيعي ، وان القوة والطاقة اصل علم الآلة ، اي العلم الميكانيكي . وبرزت حقائق الحفريات من ثنيات البحث في طبقات الارض ، ووضع علم الحيوان والنبات من نظرية الخلية . وخرج من التاريخ فلسفة له كونت فيما بعد علم الاجتماع ونشأ من علم النفس في الاعصر الحديثة علم نفسية الجماعات. فاذا اقتصر الانسان على النظر في هذه العلوم كل منها منفرداً بنفسهِ ، ولم ينظر اليها بعين المقارنة والنقد ،فهل كان في مستطاعهِ أن يبلغ الى ما بلغ اليهِ اليوم من فلسفة في التشريع وأخرى في الاقتصاد ؟ وهل كان في مقدوره ان يبرز للعالم فلسفة يقصرها على التاريخ ، واخرى يخص بها الاجتماع ؟ وهل كان في مكنتهِ ان يستوضح فلسفة في التطور ، يدعوها دكتور شميل نفسهِ فلسفة النشوء والارتقاء ؟ ذلك برهان قيم على ان الفلسفة ان بنيت في عصر ما على الفرض ، فليس ذلك بنقص في مدلولها ، ولا يصح ان يتخذ مطعناً تقضي به على ان الفلسفة ، التي هي ربيبة الفكر الانساني ،ستصبح مبتذلة في عصر آخر . وما ابتذال الفلسفة في العصور القديمة الاّ قياساً على مقدار ماهو كائن من الفرق بين عقلية الانسان اذ تختلف باختلاف العصور . والواجب ان نعرف ان الفلسفة قد تطورت بتطور العقل البشري وبتقدمه في العلوم العملية نفسها . شأنها في ذلك شأن الفكرة الدينية عند شعوب الارض كافة ، لابد من ان تتطور مع حركة الفكر الانساني تابعة في كل ادوارها لمقدار ما يبلغ من حرية واختبار ، هي السبب على الارجح في تقدم العلوم العملية ذاتها .

فالفلسفة اليوم عبارة عن مبادئ عامة مستنتجة من مقارنة بعض العلوم العملية ببعض. لا ينبو عن هذه القاعدة شكل من اشكال الفلسفة ، ولا وضع من اوضاعها حتى فلسفة ماوراء الطبيعة ،الغيبيات (Metaphysics) ،فان الناظرين فيها يتخذون من العلوم العملية نفسها ما يؤيدون به وجهة النظر الذي ينظرون به الى الطبيعة والحياة والفكر والنظام الكوني. فكما ان « لا بلاس » قد وضع النظرية الكونية

او فلسفة الذشوء السديمي من نظره في العلوم العملية، كذلك يرى غيره من الفلاسفة الربانيين يتخذون من نفس الادلة التي انكر بها وجود الله دليلاً على وجوده. وذلك مثبت بالطبع ان الفلسفة بفروعها متطورة دائماً بتطور الفكر البشري متمشية مع روح كل عصر، بما يكشف فيهِ من غوامض الطبيعة. ولقد ظل الماديون واصحاب العلة الاولى على خلاف، ولا يزالون مختلفين. ولعمرك أي مفكر يستطيع اليوم ان يقضي لفريق منهم، رغم ما كشف من حقائق العلوم الطبعية؟ وليس ادل على ذلك من المقارنة بين رأي « لا بلاس » المادي الالحادي الصرف، وبين رأي «هيويل» اذ يقول «اما العلم المادى فليس لنا ان نتدبر فيهِ لا أبعد من القول بان ظروفه وظاهراته، لا يمكن ان تحدث بتأثير القوة الخالقة في كل طرف من اطرافه تأثيراً مباشراً، بل ان حدوثها راجع الى السنن العامة التي توكل اليها القوة الخالقة العظيمة تدبير حالات العالم». وهـذا مطابق لرأي « كانت » الفيلسوف الالماني، وهو بعينهِ رأي مدرسة عربية في الفلسفة منها بن رشد تقول بان الله سبحانهُ لا يصرف الاّ الكليات دون الجزئيات. كما ان « بطلر » قد يزودنا بشيء من ذلك حيث يقول «ان التحديد والضبط ومطابقة الواقع هى المعاني الحقيقية التي تنقلها كلمة طبعي الى الذهن. ولذا نوقن دائماً بأن كل شيء راجع الى فعل الطبيعة محتاج الى ذات مدبرة مدركة تؤثر فيهِ تأثيراً متداركاً او خلال فترات معينة من الزمان، بحيث تكون الحوادث مطابقة للمعنى الذي ندركه من هذه الكلمة تماماً. ومن هذه السبيل تؤثر ما بعد الطبيعة، او المعجزات في العالم تأثيرها »

كذلك لن تجد في العلم الطبعي فلسفة حكمية تخرج لنا حكمة يقولها «باكون» اول واضع للفلسفة الطبعية من الاعصر الحديثة. حيث يوصي بانه: « لا ينبغي للانسان ان يزج بنفسه في منازل من التشامخ والوقار المتصنع تسوق به الى الغرور، أو ان يتمادى في درجة من الاعتدال ينظر اليها نظراً معوجاً سقيما، او ان تمر به خطرة من الظن بان بشرا مخلوقاً في مستطاعه ان يستعمق من تدبر كتاب الله؛ ان أن يستقصى اسرار حكمته، او ان يستوعب نتائج اعماله ومستحدثاته، او ان يبرز للعيان ما استكن من صفات الالوهية وغوامض الفلسفة. بل الواجب على البشر ان يتطلعوا الى ارتقاء وحضارة لا نهاية لهما؛ او على الاقل الى الغاية المستطاعة منهما »: هذه كلمات يخرجها النظر الفلسفي وحده، ما كان لقانون المادة ان يرشدنا

اليها ، او للجاذبية ان توصلنا الى سرها ، او للعدد ان يكشف لنا عنها . وما كان للعلم الطبعي ان يخطو الى هذه الحدود القصية من الفكر الانساني قبل ان ينقلب فلسفة تفيض بها النفس ، ويجلوها النظر الصادق والفكر الهادىء العميق . فالفلسفة على ذلك غاية تبلغ اليها العقول ؛ العلم الطبعي سنادتها ، والنقد قوامها ، والمقارنة منبتها

فاذا صح نظرنا في معنى الفلسفة ، فلا جرم نعتقد بعد ذلك ان حكم دكتور شميل عليها حكم بعيد عن الواقع ، لم يتذرع فيه بشيء من الحيط العلمية التي اتصفت بها احكامه ، ولم يستعمق في النظر فيها استعماقة في كثير مما تصدى الي البحث فيه .

كذلك لم يفرق دكتور شميل بين الفلسفة والحكمة . وعلى أن الفرق بينهما كبير فانا لعلي يقين من أن دكتورنا لم يفرق بينهما ، صارفا كما يفعل الكثيرون ، معنى واحداً على اصطلاحين ، او بالاخرى على معقولين ، طالما خلط بينهما الكاتبون . فاذا كان معنى الحكمة كما اصطلح عليه بعض ذوي العقول الراجحة هو وضع الشيء في موضعه ، كانت بمدلولها هذا نتاجاً للفلسفة وغاية يبلغ اليها الفلاسفة ، وهي درجة من العقل الكسبي طالما ركن اليها سقراط ، وحنّ اليها افلاطون وهام بها ارسطو ، وتطلع اليها الفارابي وبن رشد وصبي اليها فلاسفة الاجيال الغابرة ، وستظل متجه العقول ، وقد تملكها حب الفلسفة ، ومنصرف الفكر البشري ، وقد اشرأب الى معرفة المجهولات ، والموازنة بين حوادث الاجتماع وظاهرت الكون متشابكة متواصلة ، والترجيح بين الحقائق مقارنة واستدلالاً .

هذا اذا استطعنا ان نصرف على الحكمة حكم دكتور شميل على الفلسفة . وما دامت الحكمة غاية يبلغ اليها الانسان من الاكباب على النظر الفلسفي والتعمق في تدبر حقائق الكون ، طبعية وادبية ، والانصراف الى الفكر الهادىء العميق متغلغلاً في لجة هذه الطبيعة ، هياماً بكشف الاستار عن الاسرار ، كانت الحكمة منزلة عقلية لها اكبر الأثر في تصريف حالات العالم الاجتماعي ، ويجب ان تكون الدعامة التي ترتكز عليها قواعد العمران . وها نحن اولاء نتدبر نواحي الفكر لنقع على ضرب من الحكمة العملية نوليه الزعامة الاولى على تصريف حالات الحيوان الناطق ، والموازنة بين حاجاته ونزعاته ، والمكافأة بين اهوائه ورغباته ،

مصوبين بانظارنا واعمالنا صوب غرض واحد ، ناظرين نحو غاية محدودة ، مفكرين او مدفوعين بحكم الحاجة والغريزة ، الى البحث ابتغاء الوصول الى مستكن الحكمة العملية من طريق فلسفي ، بقدر الطاقة البشرية . هذا واجبنا في هذه الحياة الدنيا ككائنات مفكرة عاقلة ، واجب كل فرد من افراد هذا الحيوان الناطق وفي مجموعه. فاذا كان هذا متجه الفلسفة ومنصرفها وتلك غايتها ومنقلبها ، كان حكم دكتور شميل لا مشاحة محدود بما دخل على الفلسفة من نزعات التصور وجدل الفروض الوهمية التي لن تجد لها في بعض الحالات دون بعض اثراً في الخارج . وهو نظر سطحي صرف تبرأ منهُ الفلسفة وان كان له بعض الاثر فيما ادخل عليها فئة من الفلاسفة من ضرب مع الفرض الى جرى وراء التخيل والتصور الباطل ، مما يعافه العقل السليم ، والحكم الصادق . فالفلسفة المدخولة بالوهم المرتكزة على الفرض وحده ، فلسفة الكلام الجدلي والسفسطة الصرفة ، هي التي يصح عليها حكم دكتور شميل وهي وحدها دون غيرها ستصبح مبتذلة في المستقبل ، او هي ابتذلت فعلاً في هذه الايام .

***

حمل دكتور شميل على الدين حملة لا نبرئها من اثر التحامل ، مصروفاً الى ناحية الاقتناع بالرأي لا الى جهة التعصب للمبدأ اعتباطاً

الانسان كائن اجتماعي . اجتماعي بحاجاته وضرورات وجوده . لذلك قيل انه اجتماعي بفطرته . وهي حالة زائدة على الحالة الوحشية الاولى .

كان اول ما وجه بالانسان نحو الشعور بضرورة الاجتماع ، حاجة الى التعاون هي اولى الخطى التي خطاها نحو المدنية التي نرى اليوم من آثارها ما لم يخطر بوهم الآ ف هذه الارض الاقدمين . والاجتماع ظاهرة تدرج فيها الانسان من حالات الوحشية الصرفة ، تلك الوحشية التي لا نجد لها اليوم في اطراف سيارنا هذا مثالاً ، ولا ندركها الاّ من طريق الآثار التي خلفتها الجماعات الانسانية في العصور الغابرة .

غير ان هنالك ظاهرة اخرى طالما صرف عنها الباحثون في اصل الدين نظرهم . وهي ظاهرة من الجائز أن تكون قد سبقت في الوجود اول مدارج الاجتماع

الانساني . تلك هي ظاهرة الاعتقاد . فكما ان الانسان كائن اجتماعي فهو كذلك كائن معتقد بفطرته ، أي انه ذا عقيدة في صحة شيء وبطلان ما ينافيه .

ومما لا مرية فيه ان الاجتماع كان نتاجاً لمقدمات استقرت في آخر حالاتها على شكل من الاشكال ولدت الصور الاجتماعية الاولى .

فالحاجة مثلاً ، حاجة الانسان الى الاحتفاظ بكيانه وحياته ، جرته الى الموازنة بين الحالات المحيطة بهِ مقوداً بحكم فطرته ، مسوقاً بمقتضى غريزته ، الى الاعتقاد في صحة عدد من الحقائق التي تحف بهِ ظاهراتها وتحوط به نتائجها.

عاش الانسان الهمجي عيشة الفطري الساذج في جوف هذه الطبيعة يتلمس اوجه الحقيقة لبزيح عن عينه وشاح الجهل والعماية التي جرته الى عبادة الاوثان والعناصر ، ومضى يتأمل نواحي الطبيعة ليقع على قبس من نور الحق يجلو به ظلمة الشك القاتل الذي يحوط بماضيه ويحف بمستقبله ، فلم يجد الا الوهم والتخيل يحبوه الخوف من جهل بالمستقبل ، فراح يضرب مع اوهامه في فلوات الفكر ، يأخذ بيده الخيال ، وتنجده كلما زلت قدمه في مزالق التأمل تصورات ما انزل الله بها من سلطان .

تلك حالة تطمئن اليها النفس ويسكن اليها الضمير ، مادامت آتية من ناحية الفكر منتهية بالانسان إلى حالة من حالات الاعتقاد بصحة شيء ، مهما كان في ذاته باطلاً . فالانسان اذن كائن معتقد بطبيعته . وما كان لانسان مفكر ان يتبدل بمعتقده معتقداً آخر قبل ان تصح عنده مقدمات تسوق اليه ، وما كان له ان يثبت على اعتقادين متناقضين او متضادين تلقاء حقيقة بذاتها ، في زمان واحد . ذلك لان للفكر طبيعة لا تسع الا اعتقاداً في شيء بعينه في زمان بعينه ، كدورة السيارات في افلاكها ، تقطع ابعاداً متساوية في ازمان متساوية .

فالاعتقاد الفطري في الانسان تكأة الدين ، كما ان الخوف والجهل منشؤه . ولا نذهب لابعد من هـذا متطوحين في البحث في منافع الدين او مضاره ، بل اننا نبحث فيه من حيث الباعث عليه ومن حيث الاصل الذي يرتكز عليه في طبيعة الانسان . لا نبحث فيما يجب ان ينصرف اليه الدين ، فلا ننظر فيما كان يقول به الاولون من ان الدين يجب ان ينصرف دائماً الى معرفـة اسرار السماء وما تنطوي عليه من مجهولات ، او يتطلع الى معرفة اصل الانسان ومنقلبه بعد

الموت ، ولا نبحث فيما يقول فيه دكتور « بوزنكويت » مثلاً من ان المعتقد الدين يجب ان ينصرف الى تعليم الانسان كيفية القيام بواجباته في هذه الحياة الدنيا ، بل نريد ان نثبت ان ظاهرة الدين التي يحمل عليها دكتور شميل على اعتبار انها وهم مخترع تسلط على قلوب الناس ، ليست سوى ظاهرة لا يستطيع الناس ان ينفكوا عنها لثباتها في نفوسهم ثباتاً يرجع الى فطرة الاعتقاد فيهم ، غير ناظرين الى تطور الاديان بتطور العقل البشري ، لان ذلك شيء ، والبحث في اصل الدين شيء آخر .

***

صور لنفسك آباءك الاولين امام كهوفهم العارية وقد مال ميزان النهار وانكفأت الشمس لتغيب في تلك العين الحمئة ، وقد امتلأ الجو بذرات الماء فانعكست اشعته على هذه الارض ، وسجى الليل فأرخى سدوله عليهم فكأنهم سكارى وماهم بسكارى ، وقد اخذهم الخوف بروعهم ، واذلهم الرعب والوجل ، وظلل الارض غبار ثارت بعده الطبيعة ثورة الجبار الذي لا تأخذه على الضعفاء رحمة ، ولا تهزه على المنكوبين شفقة ، وانهمل المطر فسالت اودية بقدرها ، فاحتمل السيل زبداً رابياً ، وطغى الماء فاجتاح في سبيله الحرث والنسل ، واقتلع الاشجار من اصولها يتلاعب بها في جوف الليل تلاعب اليم الثائر بالقصبة الجوفاء ، واضاء البرق فكاد يخطف الابصار بشدة وهجه ، وارسلت السماء صواعقها فدكت الارض دكاً ، وأرعدت الطبيعة فكادت تصم الآذان ، وعصفت الرياح فخرج لعصفها قصف عتي شديد ، كل هذا وابناء آدم الاولون في مستكن من جوف الصخور العارية يأكل جسمهم البرد ، وينهشهم الجوع ، ويحوطهم الخوف متخيلين ان الموت لا محالة آتيهم في كل مكان ، ويلفح وجوههم عاتٍ من الريح ، وينصب عليهم الليل كسفاً حالكة تذهب بروعهم ، وتقطع آمالهم من الحياة ، حتى اذا تنفس الصبح ، واشرقت الشمس ، فهدأت الريح ، واعتدل مزاج الطبيعة فتبسم وجهها بعد العبوس ، وشعر الانسان الاول بشيء من الدفء فعادت اليهِ طمأنينته ، وابصرت عيناه ثمرات من الطبيعة حملها اليهِ الماء في طغيانه ، فأكل منها مليا ، وخرج من مكمنه يتنفس من هواء الامل ، ليعيد على نفسهِ بعض ما فقد باليأس من حياة وفكر — هنالك يخر ساجداً لتلك العروس التي برزت من ثنايا الجبال

والهضاب لترد عليهِ الحياة فياضة بالشبع والري — هنالك يعبد تلك الشمس كأنها آلهة القادر على كل شيء : تلك حالة من الفكر مقصورة على مطلب محدود من الحياة لم يتعدها الانسان الاَّ بعد ان طرأ عليهِ من الحالات التكوينية ، ما كشف له عن ظلمة تلك القرون ، فراح يستهدي بهدي العقل ، بعد ان تسلطت عليهِ الاوهام قروناً متطاولة شكلت مختلف صور الاديان التي نراها ذائعة الى اليوم بين القبائل المستوحشة في كثير من بقاع الارض ، وكانت معابد الكلدان ومصر ، وهياكل اشورية وبابل في عصور المدنيات القديمة من طريف مخترعاتها ، وتالد غاياتها .

يقول الاستاذ ليكي في كتابه « تاريخ حرية الفكر في اوروبا » صفحة ١٦ طبعة عام ١٩١٣ ما يلي :

« نجد في حياة الانسان الوحشية الاولى ان الاعتقاد بالسحر كان عاماً ، بل غالب ماظهر ذلك الاعتقاد مصحوباً بضروب من القسوة الغاشمة . والسبب في ذلك ظاهر . فان الفزع كان في كل الحالات الباعث الاول على تصوير الاديان . لأن الظاهرات التي كانت تبلغ من عقول المتوحشين ابعد مبلغ من التأثير ليست هي الظاهرات التي تدخل في حيز الاشياء الطبيعية من الاسباب الموصولة بالمسببات التي تقع تحت التجربة او تلك التي تنتج اكثر مظاهر الطبيعة عوداً بالنفع والخير على الانسان ، بل هي الظاهرات المهدمة العتية القاسية التي ترى على ظاهرها كانها خارجة عن النسق العام . والحب والعطف اقل في الواقع من الخوف في النفس اثراً . لهذا ترى ان اقل خروج في الطبيعة على اوجه تجانسها الظاهر مدعاة الى احداث انفعالات نفسية في الانسان امعن في النيل من شعوره من ابعث مظاهر الطبيعة على الروعة الهادئة والاعجاب الساذج . فاذا ما وقع في عقل الهمجي من آثار الطبيعة أبلغها في الشدة والعتي ، او اذا اصابه من الامراض مهلكها او من اخطار الطبيعة ما يؤدي الى العدم ، فهنالك يستمد الهمجي من تلك الحوادث اسباباً يبني عليها اعتقاده في الشياطين والارواح الشريرة . ففي ظلام الليل الحالك ، او في حدوث العواصف الشديدة العاتية وترديد الوديان والجبال لصدى تلك الرياح المتناوحة ، أو في ظهور مذنب عظيم يضيء الليل بوهجه وضيائهِ ، او في حدوث خسوف او كسوف تظلم معهُ جوانب الطبيعة بعد اشراقها ، او في حدوث قحط يذهب بالحرث

ولا يبقى النسل ، أو في أي مرض يكون لهُ تأثير ما على قوام العقلية السليمة ، بل في كل ما يسوق إلى شر او ينتج ضرًا ، مبعث في نفس الهمجي على الشعور بشيء يتخيله مما وراء الطبيعة . وهو اذ يعيش معرضاً الى قواسر الطبيعة واعاصيرها جاهلاً سلسلة الاسباب التي تصل بين اطرافها المشعبة ، يقضي الهمجي عيشه في خوف ، مستمر متخيلاً ان هالة من الارواح تحيط بهوأن جواً من الشر يأويه » .

ذلك يدل على ان منبت الدين الاصلي اعتقاد فطري ينزل منزلة الضرورات التي يرجع اصلها الى الغرائز جرت الى تشكيله حالات احاطت بالانسان فاختلفت نظراته الى المعتقد الديني باختلاف تلك الحالات . ولكل دين من الاديان حالة جرت اليهِ واصل تطرق منهُ الى الاعتقاد الانساني اذ هو جاهل اسباب الطبيعة مروع بمسبباتها واذ هو متعطش الى معرفة اصل الحياة ومنشأ هذا الوجود في حالتي التوحش والمدنية

***

وانا ان كنا لا نستطيع أن نقطع بان هـذه الحالة التي صورناها في الاسطر السابقة هي بذاتها التي جرت الانسان الى عبادة العناصر فانفي مستطاعنا على الاقل ان نقضي بأن حالات متتابعة متشابهة قد حوطتهُ في حياته الاولى ، حياة القصور العقلي ، حياة الانسانية في غرارتها وطفولتها ، فكان لكل من تلك الحالات أثر في نفس الانسان جره الى الاعتقاد بان هنالك قوة خفية لا يستطيع ادراك كنهها تدبر هذا الكون ، فأخذ يتلمسها ، فتمثلها طوراً في العناصر وطوراً في الاصنام ، وآونة في الكواكب واخرى في أرواح آبائهِ الاولين . تلك هي السبزرة الاولى التي جرت الى الدين . ولو نظرت في واقع الامر لوجدت ان تكثير الآلهة والتثليث والتوحيد ليست سوى صور تشكل فيها الفكر بنسبة مايحيط به من الحقائق المعروفة ، ذلك الفكر الذي هو والاعتقاد في نفس الانسان ، كالقوة والمادة في الطبيعة ، صنوان لا يفترقان . فأصل الدين على ذلك فكرة مرتكزة على الاعتقاد ، ومن هنا قضي الباحثون بان الدين ظاهرة لازمت الانسان خلال ادواره النشوئية التي تقلب فيها منذ انبثق فجر الفكر في ظلمات القرون الاولى .

ولا نريد أن نبحث في ضرورة الدين للانسان في حالتهِ الوحشية الاولى بعد أن ثبت لدينا ان الدين ضرورة من ضرورات الاعتقاد الانساني ،

لم تخرج عن حكم كل ضرورة في أنها ذات فائدة ما . فضرورة التغذية والتنفس ضرورة طبعية من آثارها . والتعاون ضرورة اجتماعية انشأت للانسان مدنيته وعمرانه والاعتقاد ضرورة عقلية لها آثارها الخاصة بها. فهل بقيت تلك الضرورة، ضرورة الاعتقاد الديني ، متنقلة مع البشر في حالاتهم المدنية على مدى القرون ، تنقل بقية الضرورات الطبعية والاجتماعية ؟ وهل الدين ضرورة من ضرورات المعتقد في هذا العصر كما كان في العصور الاولى ؟ انا ان بحثنا ذلك فانما نسوق القول فيهِ معتقدين ان دكتور شميل كان يسلم معنا بضرورة المعتقد الديني للانسان في حالة توحشهِ ، وانه ان حمل على الاديان فانما يحمل عليها مقتنعاً بان من النظامات الاهلية والمدنية وضروب من المعتقدات الاخر ما يقوم مقامها ويسد فراغها ، تزكية انفس ، وردعاً عن الغي ، وصداً عن الهوى ، اذا نبذها الناس . نسوق الكلام في الدين من حيث هو حقيقة أدبية ارتكزت أصولها في صميم الاعتقاد الانساني أفضت بهِ الى بلوغ حد فرق بهِ بين الخير والشر من تلقاء نفسهِ ، نبحث فيه من حيث انهُ صلة تربط الفرد بالمجموع ، لا من حيث انهُ مماحكات فرق واختلافات احزاب تركت في عصور المدنية من الآثار ما لا يحمد عواقبها اللبيب. ولا نذكر للاهوت عداءه للعلم في القرون الوسطى الاّ متذكرين أن الدين انفهم منهُ غير حقيقتهِ فذلك راجع الى ما فهم منهُ رؤساء الكنيسة في تلك القرون ، لا الى ماهية الدين ذاتهِ . فالدين لم يأمر بابوات روما بتأليف محكمة التفتيش ، لتقتل وتذبح وتحرق مئات الالوف من بني آدم ، بدعوى الهرطقة ، وهي في عرفهم الخروج على الدين لمجرد نظرهم في فلسفة ارسطو او بن رشد ، أو في علوم الفلك أو غيرها من العلوم التي كانت تنافي ما تملي الكنيسة على الناس من معتقدات كانت توجب عليهم ان يقنعوا بها اكراهاً وغصباً . فنحن لا نعرف من الدين في بحثنا هذا الا انهُ القانون الادبي الذي يترك للانسان اقصى حرية معقوله في اختيار الطريق التي يسلكها في الحياة بحيث يعتقد انها اقصى الجود والخير ، مقرونة بالنظر الى الكون على اعتبار انهُ نتيجة ارادة حرة شكلت العالم وحوطته بحكمتها وعنايتها.

ويجب ان نعرف بادئ ذي بدء ان ارتقاء الفكرات الدينية على مدى العصور كان غاية للرقي العقلي في الافراد ، وان الدين لم يكن وسيلة لارتقاء العقل البشري. ان الانسان في حالاتهِ الاولى لم يعرف من الدين سوى انهُ حق القيام بفرض الخضوع

لتلك القوة الخفية التي حوطته بعنايتها وامدته باسباب الحياة والاحتفاظ بها طوال أيام عمره الذي يقضيه فوق هذه الارض . لم يصرف نظره نحو الدين كانهُ مبدأ لتزكية النفس الانسانية بحيث يجعلها صالحة للقيام بواجباتها في الحياة الاجتماعية، أو غاية يجب ان تتحرر من آثار المنفعة الشخصية. لم ينظر الانسان في الاديان باعتبارها شريعة أدبية واخلاق هي الدعامة الوحيدة التي تسوق بالاجتماع الانساني في مدارج الرقي والتزكية ، الاّ بعد ان استنار بهدى البحث في العلوم الاجتماعية والنفسية والفحص عن أثر المعتقدات الدينية في تطور الجماعات . فارتقاء الفكر من حيث الاصول التي يجب أن يرتكز عليها الدين تبعت تطور الفكر . وعلى ذلك كان ارتقاء الفكرة في الدين غاية للتطور العقلي في الافراد .

ذلك من حيث المعتقد الفردي الذي يقوم عليهِ الدين في عقلية كل شخص منفرد بذاتهِ. اما اذا نظرت الى المجتمع العام فلا تلبث ان تعتقد أن الرقي الاجتماعي غاية لقوة الاحساس الديني في الجماعات . اذ ان الاحساس الديني يقوي الغيرية وهي تضحية الفرد مصالحه للجماعة ، ويضعف الانانية الفردية ، وهي ايثار الفرد مصلحته على صالح الهيئة الاجتماعية .

وكلما كان خضوع عقلية الفرد للاحساس بالغيرية أقوى ، كان تطور الجماعة اثبت وابين أثراً . وخير الجماعات جماعة يستقوى على افرادها احساس مما بعد عقليتهم ، ينصرف الى انكار الذاتية الفردية ويضحيها لصالح المجموع .

***

ولقد تصدى للنظر في الدين في العهد الأخير فحول من مفكري القرن الماضي لو اطلعت على شتى التعاريف التي وضعوها للدين لا يقنت بان الدين لا يزال كما عهدناه في الانسان الاول ظاهرة مرتكزة على اصل الاعتقاد الانساني . ظاهرة تطورت الفكرة فيها بتطور عقلية الانسان فبلغت بنا حداً عرفنا عنده أن الدين عقيدة تتلخص في امرين اثنين لو جمع الانسان بينهما لكملت ذاتيته بصفته فرداً صالحاً من جماعة تضرب في اصول الارتقاء بسهم بعيد. الامر الاول — الاعتقاد بوجود قوة مدبرة حكيمة عاقلة سرمدية لا تدرك حقيقتها العقول البشرية الاّ بقدر ما تستطيع ان تبلغ من ادراك لقوة تدبر عالماً وقف الفكر أمامه معترفاً بالعجز . والامر الثاني — ان الدين شريعة ادبية صلة الفرد بها حاجة للمجموع

تؤدي بهِ الى ابعد غاية من الارتقاء . واليك كلمات استجمعها العلامة بنيامين كيد لعديد من كبار المفكرين من معاصريه ومن تقدمهم في قرون المدنية نأتي عليها لنظهر الباحث الخبير على آخر حالات تشكلت فيها العقليـة الفردية من ادراك لحقيقـة الدين — يقول سنيكا « ان الدين معرفة الله والتشبه به » — ويقول « كانت » فيلسوف المانيا الكبير — « ينحصر الدين في اعتقادنا بأن كل واجباتنا اوامر آلهية» . ويقول ماتيو أرنولد ـ « ان الدين شرع ادبي ممسوس بالانفعال» اما « كونت » — "Comte" فعلى « ان الدين عبادة الانسانية » ـ واسكندر باين على « ان العاطفة الدينية يكونها الانفعال الهادىء مقروناً بالخوف وحساسة الخضوع للعظمة » ـ ويقول ادورد كايرد « ان دين الانسانية عبارة عن التعبير عن اقصى حالة عقلية يعلل بها الكون . هو المعنى المجمل ، بل محصل ما يبلغ اليهِ ادراك الانسان من معرفة لحقيقة الاشياء » ـ ويقول هيجل « ـ ان الدين حد المعرفة الذي تدركه النفس المحدودة المتحيزة ، من ماهيتها كنفس مطلقة غير متناهية » ـ ويقول هكسلي « الدين اجلال المثال الاعلى من الاخلاق ومحبة العمل على تحقيقه في الحياة » — ويقول ميل Mill ـ « ان ماهية الدين عبارة عن توجيه الانفعالات والرغبات بقوة وصدق عزيمة نحو تحقيق مثال اعلى نقنع بانه اقصى الجود والخير ، وانه فوق كل الرغبات النفسية التي تسوقنا اليها الانانية » — ويقول كارليل « — ان الدين هو الشيء الذي يعتقد الانسان في صحته اعتقاداً عملياً . هو الشيء الذي يحسه الانسان بقلبه ويأخذه على انهُ حقيقة واقعة فيما يختص بعلاقاته المتعددة بهذا الكون المستعمق في الغموض ، الاصيل في الاستغلاق ، وفيما يتعلق بواجباته في هذه الدنيا ونهاية هذه الحياة » . ويقول صاحب كتاب الدين الطبعي « ـ ان الدين في اول درجاته ، وابان حالاته ، عبارة عما يمكن ان نصفه بانه عادة مقرونة بشغف دائم » ويقول دكتور مارتينو « ان الدين اعتقاد بوجود آله باقٍ قديم . اي ارادة قدسية وعقل قدسي يدبران الكون ، في حين ان علاقته بالنوع البشري ادبية صرفة » — ذلك هو اصل الدين وتلك هي آخر الآراء فيه، فهل يصدق عليها رأي دكتور شميل ؟ هذا ما نريد ان نسوق القول فيهِ

***

لماذا حمل دكتور شميل على الاديان ؟ حمل عليها متابعة لرأيه المادي ، بل جرياً وراء غاية محدودة . غاية سعى اليها كثير من ماديي القرن الثامن عشر . وتنحصر تلك الغاية في ان يتبدل الناس بدينهم الادبي ديناً جديداً . وما هو ذلك الدين ؟ هو عبادة المادة . ارادوا ان ينظر الانسان الى المادة كانها المصدر الاول والعلة الاولى التي خلقته وانها التي تحبوه باسباب الحياة التي ينعم بها فوق هذه الارض. ناهيك بان اليها مرده ومعاده . بل تخطوا تلك الحدود قائلين بان الجسم الانساني ليس سوى تركيب آليّ لكل عضو منه وظيفة خاصة ، وكذلك في الانسان جهاز خاص للفكر . اي ان الفكر الخفي ، ذلك العالم السري الذي يحمله الانسان بين جوانحه غير شاعر به ، له في عالم الفزيولوجيا ـ وظائف الاعضاء ـ مرد يرجع اليه. قالوا بذلك جزافاً واسرافاً ، وهم الى الآن لم يدركوا للفكر كنهاً ولم يعرفوا للحياة مصدراً طبعياً يردونها اليه . وقال نظراؤهم ان الانسان ان شعر في هذه الحياة بالنقص ، من حيث هو كائن ذو أول ونهاية ، فان الاحساس بالنقص في النفس البشرية لم يأت الاّ شعوراً بوجود ذات كاملة ، الانسان ذات ناقصة بالنسبة اليها . وذلك ما يريد اليوم بعض الفلاسفة ان يأخذوه برهاناً طبعياً على ان هنالك وراء ذلك العالم المنظور عالم خفي ، الفكر الانساني احدى مظاهره.

تلك الفلسفة التي روجها مفكرون من زعماء القرن الثامن عشر ، لم تلبث ان تذيع حتى وقعت في مشكل عظيم لم تجد حتى اليوم لها مخرجاً من ظلماته . كانت العودة الى تلك الفلسفة نتاجاً لضغط زعماء الدين على العلم في أوروبا بحجة ان العلم انما يقوض من بناء الكنيسة ما يريد الله ان يقيم على يد القساوسة في قرون الظلمة والوحشية . من أجل هذه الروح ، روح التعصب للقديم ، واحساس القيام بالواجب وان كان خطأً ، طورد كوبرنيكوس ، وسجن غاليليو ، واحرق برونو بالامس ، ليقام له بعد عشية وضحاها تمثالاً مكان المنصة التي احرق عليها . وما لبثت حركة الاصلاح البروتستانتي ان انتشرت حتى تبعتها مذاهب حرية الفكر ففكت العقول من عقالها ، والافكار من اسارها ، فتناهبت حلبة العلم ومضمار التفكير ، فكانت الفلسفة المادية والاغراق في الزندقة وذيوع ما اليها من المذاهب ضرورة افضت اليها قوة الانفجار العقلي في تلك الازمان . نظر الفلاسفة والعلماء في الطبيعة فلم يقعوا الا على نواميس لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها.

نواميس تضبط حركات الاجرام في أفلاكها وسنن تحوط العلم المادي بدقتها ونظامها. وقوانين تتحكم في العالم مستبدة بأمره . حينذاك وبين أفكار العلماء كانت تفيض الكنيسة على العالم بافكار عتيقة . افكار أفضت بها الى الاعتقاد بان قطرة واحدة من دم المسيح كافية لتخليص العالم الذي سبقه كله . فماذا يعملون ببقية دمه ؟ ابتدعوا طريقة مفردة في بابها . هي انهم يبيعون بقية دم المسيح عليهِ السلام على كل من ارتكب ذنباً أو اقترف جريمة لا تغتفر . يبيعونهُ شيئاً من دم المسيح يفتدي بهِ نفسه جزاء مبلغ من المال يعود الى خزائن رجال الدين . يقول المسيح بالامس « اتركوا ما لقيصر لقيصر وما لله لله » — ومن بعد يباع دمه لتخليص المجرمين والسفاحين ، وما كانت طريقته الا رحمة ومحبة في العالمين وعصمة وسلام. خرج عالم الفكر من تلك الغمرة الى سماء الحرية المطلقة ، يفكر فلا يملي عليهِ شيءٌ من معتقدات اهل الدين ، ويناقش الطبيعة السرمدية ، يسائلها لماذا تدور الاجرام ؟ ولماذا تتغير الفصول ؟ ولماذا تتدافع دقائق المادة وتتجاذب ؟

اجهد الانسان فكره وراح يتطلع الى كشف ذلك السر ، سر النظام الكوني ، فوقع على حقائق ما عتم أن مضى يتيه بها فخاراً وعجباً . فزعم انهُ عرف الدنيا بمكنوناتها والطبيعة بمعمياتها ، فقال الفلكيون يكفينا قانون الجاذبية في تعليل الكون . وقال الطبيعيون يكفينا قانون المادة والقوة عن الاعتقاد بقوة تدبر العالم لا تقع تحت الحس . وقال الكيميون تكفينا خصائص الجوهر الفرد وألفة العناصر في معرفة نسبه التكوين المادي . وقال الميكانيكيون تكفينا سنن القوة والطاقة لمعرفة حقيقة القوى المنبثة في نواحي الطبيعة . قالوا بذلك غير ناظرين الى الحقيقة مجردة عن الغاية . ولو وجهوا بافكارهم ساعة نحو التفكير في المصدر الاول الذي يضبط تلك الجاذبية ذاتها ، او العلة التي تقضي ببقاء المادة والقوة ، او العقل المدبر الذي يضبط نسب التركيب والتحليل في الجواهر الفردة أو الارادة التي تسير تفاني القوى بعضها في بعض ، كما لو كان للطبيعة عين حكيمة تنظر بها ، لما قالوا بان تلك السنن كافية لتعليل ماهية الكون في مجموعه وان كفتهم في تعليل بعض ظاهراتهِ . فالعلم اليوم لم يصل لسوى جزئيات نراها حقيرة ، اذا قسناها بحقيقة الكون كلهِ. ذلك هو الاشكال الذي وقعت فيها الفلسفة المادية لم تقو على صد تياره فجرفها الى حيث وقفت سفينتها بين متناوح رياح الفكر تتقاذف بها أنواؤه

وانك ان نظرت في الواقع رأيت ان الانسان دائماً يسير من طريق العلم الى الجهل والاعتراف بالعجز . مثله في ذلك كمثل من يصعد سلماً حلزونياً كلما تقدم في سيره الى الامام اتسعت امام عينه دائرة النظر ، ولكنه في الوقت ذاته اخذ يتيه في لا نهاية لا يعرف لها حداً ولا قصداً . وكلما كشف للباحثين عن سر الفوه محاطاً باسرار ومغمضات. فهم ان تقدموا نحو العلم خطوة سعوا الى الجهل خطوات. ورغم هذا فانهم يقولون ان لا علة وان الطبيعة بنظامها التام خرجت من جوف العماء الصرف . فاذا سألتهم كيف ينتج العماء نظاماً وألفة او كيف ينبت القصد من اللا قصد ، والنسبة من اللا نسبة ، والحياة من اللا حياة ، ثنوا اليك صدورهم ليستخفوا منك .

ان من اكبر الادلة التي يقيمها الماديون على قدم المادة قولهم — « لا يمكن خلق شيء من لا شيء ، ولا زوال شيء الى لا شيء » — وانت اينما وليت وجهك في نواحي الطبيعة وعرفت شيئاً من اسرارها وقعت على قصد ونظام ونسبة تضبط تركيب المادة وتكون ظاهراتها . فسلهم كيف يخرج القصد والنظام من الفساد المطلق والعماء الصرف ، وسلهم كيف تأتي النسبة من الاختلاط واللانسبة ، متخذاً من نفس برهانهم وطريقة تفكيرهم واثبات مدعياتهم سبيلاً الى مناقشتهم ، وهنالك تستبين مقدار ما في براهينهم من قوة ، وما في ادلتهم من حق .

عاب الفلاسفة في القرون الاولى على الكنيسة ادعاؤها ان الانسان محور الكون ، وان السماء لم تخلق الا ليجيل فيها نظره ابتغاء الترويح على النفس ، وان الارض والعناصر والمادة لم توجد الا ليسخرها الانسان حسبما شاءت ارادته واتجهت رغبته . فلما كشف للناس عن ان الارض سيار صغير يدور في فلك اهليلجي الشمس ثابتة في احدى محترقيه ، وان في الفضاء الذي نتطلع اليه شموس ثوابت وسيارات اكبر من الارض مئات بل الوف من المرات ، استصغر الناس رأي الكنيسة وقالوا بحق ان الانسان متكبر عنوت ولكنهم زلوا بعد ذلك زلة امر من رأي الكنيسة وادهى . اذ زعموا بان بضعة السنن التي عرفوها كافية لتعليل الكون فانكروا موجده ، وجحدوا تلك القوة التي تدبره . وهل يصح للعقل الانساني ان يحكم ذلك الحكم على عالم ، ليس الانسان الا دابة مجهرية ، تعيش فوق نقطة منه ، ذرة الرمل في وسط الصحراء ، اقرب تشبيه للارض التي

نثبت ان الرأي المادي لم يعاند الدين الا لمجرد التعصب ضد كل شيء خرج بهِ لحيوان الناطق من مهد مدنياتهِ الاولى

ان المحور الذي تدور حوله دائرة التاريخ الانساني ، بل مظهر التاريخ البشري الوحيد ، ينحصر في موقعة كبيرة وشجار دائم قامت بهِ الجماعات ابتغاء ان تخضع عقليتها وقوتها الاستنتاجية لقوتها الشعورية . ذلك لطبيعة في الجماعة لن تنفك عنها . طبيعة تخضع الجماعة دائماً لقوة الشعور دون قوة العقل . فالفرد بعيداً عن التأثر بروح الجماعة قد يفكر تفكيراً صحيحاً ، وغالب ما يكون فكره المستقل عن تلك الروح قيماً بعيداً عن التأثر بالقوة الشاعرة . وما تلك الحروب التي مزجت دم الانسانية الزكي بحضيض الثرى ، وتلك الثورات المدنية والاجتماعية الاّ نتيجة من نتائج تلك الروح . فالانتقام والغضب والكراهية والتعصب للجنس والمعتقد ، مظاهر لن تجد لها في الافراد من اثر في تحطيم بناء مدني او قيام حالة من الحالات العمرانية ، ولكنك ترى للجماعة من مظاهر الخضوع لهذه البواعث ماكان سبباً في قيام الحروب والثورات على مدى الأزمان

ولقد اخفق كثير من فلاسفة القرن الماضي ومنهم ميل وبنتام وشيعتهما ، في وضع فلسفة يقوم اساسها على النفع المطلق Utilitarianism «النفعية» ما عتمت ان تذيع حتى استقوى عليها شعور الجماعات ، فنبذ هذه الفلسفة لانها ترتكز على سبب يعاند في طبيعتهِ فكرة الخضوع للشريعة الادبية . وحاول البعض تثبيت هذه الفلسفة على قاعدة انها ان لم تكن مطابقة لروح الجماعة ، فهي متكافئة مع روح الفرد المستقل . ولكن اصطلاح الفرد المستقل ذاته ، اصطلاح لم يتفق على تحديده العلم الاجتماعي ، ولا علم النفس . فقد عجزت العلوم حتى اليوم عن وضع حد لعلاقة الفرد بالمجموع ولم تستبن دستوراً محكماً تضبط بهِ هذه العلاقة . وسيبقى اصطلاح الفرد المستقل اصطلاحاً غامضاً ، بل مظهراً من مظاهر اللبس والابهام ، ان لم يكن في ذاتهِ اصطلاح خطأ محض لا يقوم له في الطبيعة الاجتماعية مثال ، مالم يصل العلم الى تحديد علاقة الفرد بالجماعة التي يلحق بها او علاقة الجماعة التي يلحق بها بمجموع النسل البشري ، او كما اصطلح عليهِ ، بالكل الاجتماعي Social Organism . اذن فشعور الجماعة لا بد من ان يجرف عقلية الفرد اذا ما استحوز عليها ، في كل حالة من حالات التطور الاجتماعي . وما هو التطور

يسكنها بالنسبة الى الكون ؟ هل كان للانسان ان يفخر بعلمه ، ويتجبر تياها بقوة ادراكه وتبصره ، بعد ان ينكر مصدر تلك الآثار العقلية التي تفيض من نواحي الطبيعة ؟ هل كان لفئة من الفلاسفة الماديين ان يعيبوا على الكنيسة رأيها الاول ، ولا يعيبوا على انفسهم امكان تعليل الكون بسنة في الجاذبية واخرى في الجوهر الفرد ؟ وهل كان للانسان ان ينكر ان للعالم الذي وقف امامه الفكر باهتاً علة اولى تبدو فيه حكمتها ، لمجرد انهُ عرف شيئاً في الفة العناصر ، ونزراً في ضبط الاجرام السماوية ، وحشاشة لا تغنى في اصل الانواع ؟

يقول الاستاذ « تيودور مرتز : » هنالك وراء تلك المشاهد التي تتمثل امامنا في الحوادث العالمية ، والتغيرات التي يكشف لنا التاريخ عنها جلية امام حواسنا ، يقع العالم الخفي ، عالم الرغبات والبواعث ، ومحركات الفكر ، متبوعاً بالانفعالات النفسية والقوى الحيوية التي تنتج تلك الظاهرات او تصحبها . هناك وراء مظاهر الحياة ، نجد العالم الداخل ، عالم الفكر . »

اذن فتفكير الانسان غير مقصور على ناحية واحدة ؛ ناحية المادة الصرفة ، كما يقول الماديون ذلك لان العالم الداخلي ، عالم الفكر ، مسوق بطبيعته الفياضة وبحكم البيئة التي تحوطه الى النظر في عالم الحياة الانسانية ومظاهرها ، نظره في عالم المادة وقوانينها ، وعلى ذلك العالم الداخلي ، عالم الرغبات والبواعث والانفعالات ترتكز حقيقة الاحساس الديني في الحيوان الناطق ، مشفوعة بغريزة الاعتقاد التي تلزمه اياها طبيعته المفكرة .

وانك ان نظرت الى الدين فانما يجب عليك ان تنظر اليه كظاهرة اجتماعية صرفة ، بل كضرورة من ضرورات الطبيعة البشرية ، اذ يعود الى جوهر اساسي في طبيعة الانسان ، جوهر الفكر الخالد . وما كان للماديين اليوم ان ينكروا على مباحث النفس والاجتماع آثارها ، وان تصدوا الى انكارها بالامس ، بعد ان ثبتت تلك العلوم على اصول من المباحث الطبعيه ذاتها افضت بكل مفكر في حقيقة الاجتماع الانساني الى الاعتقاد بان الدين ظاهرة اجتماعية صرفة تقلبت مع الانسان في كل الحالات التي مضي متطوراً فيها على مر العصور . بل تعدوا تلك الحدود الى القول بأن للدين وظيفة خاصة يقوم بها في تطور الانسانية .

وما دمنا قد سلمنا بان الانسان كائن يرجع تصويره الى عنصرين، عنصر مادي ملموس ، وعنصر للتفكير خفي على حواسنا بعيد عن دائرة تجاربنا المادية، فليس لنا ، ولا لاكبر الماديين استغراقاً في ماديتـهِ ، ان يعلل طبيعة الدين ، الذي هو فكرة ادبية وأخلاق اجتماعيـة حدها الاقصى مبدأ تضحية المصالح الفردية لصالح الجماعة ، بكونها طبيعة زائدة على الحاجة الانسانية، لا سيما اذا اقترن ذلك بالاعتقاد في ان الدين مثال اعلى من الفضائل التي تحتملها النفس ويدركها الفكر الانساني . قضى الدين بالامس بين الناس نادباً الى فضيلة الخلق، ناهياً عن الرذائل، وساق الفضلاء الى الجنة زمراً ، وجرف امامهِ اهل الرذيلة الى حميم جهنم وروداً ، على اعتبار ان الانسان يجب ان يرغب بالثواب ، ويرهب بالعقاب . فما بالك وقد بدأت في افق الدين من مجالي التطور الفكري ما سيحمل الناس يوماً ما، اذا ما بلغوا حداً من الادراك عنده يتبعون الفضيلة عملا لا قولاً، الى عمل الخير لذاتهِ لا ابتغاء جزاء ولا رهبة من ألم ؟ ذلك اثر من آثار الاحساس الديني سوف يمضي بالانسانية الى التدرج في سبيل التزكية حتى تبلغ حد الفضيلة بقدر ما تحتمل الانفس البشرية.

وما كان للجوهر الفرد او لقانون الجاذبية وما اليهما ، ان تبعث في النفس الانسانية من الاحساس بالواجب ما يبعثه الدين . والانسانيـة اصطلاح معنوي ندرك منهُ معنى بعيداً عن المادة ونواميسها. لذلك نوقن دائماً بأن لذلك الاصطلاح مرجعاً يعود اليهِ هو حساسية الانسان الداخلية الخفية بأمثال معنوية تستوعبها النفس ويحدها الفكر، فعرفنا الشرف ومبادىء التضحية والخضوع لصالح الجماعة وان خالفت صالح الفرد . تلك مبادىء بعيد على المادة ان تثبتها في النفس او تستجليها معامل الكيمياء في انابيبها ومجهزاتها. بل بعيد على العلم العملي في مجموعهِ ان يخرج انسانية مهذبة فاضلة جديرة بأن تدعى انسانية بحق ، بغير احساس ديني قيم في ذاتهِ ، لا في ما يسع فكر بعض الناس من ادراك له، وفلسفة تدج في الدين اساسها الواجب والعمل لخير الانسانية في مجموعها ترجع الى اعتقاد يقوم على التشبه بالخير المحض بقدر الطاقة البشرية

***

ننتهي من ذلك الى الكلام في الوظيفة التي يقوم بها الدين في تطور الجماعات،

الاجتماعي ؟ ذلك اصطلاح لم يكشف العلم عن قانون له . ولم يعرف الباحثون من الماضي ما يمكن ان يكون قياساً تقاس به الظروف والحالات التي يتشكل فيها التطور، ولم يفصح العلم عن تلك الاسباب التي تسوق الجماعات الى التغاير والنشوء وتدفع بها الى الرقي ، أو تبعث بها الى حضيض الانحطاط والتدهور

فالفرد والجماعة لا يتفقان بل هما كائنان متضادان. كل منهما ذو طبيعة تختلف عن طبيعة الآخر. يدلك على ذلك ان العديد الاكبر من الافراد التي تعيش في زمان ما ، لا تعير تطور الجماعة التي تلحق بها شيئاً من الالتفات او الانتباه لمظاهرها او محاولة صرفها الى طريق الخير والسلام . فالفرد يتطور بتطور الجماعة، خضوعاً لروحها، من غير ان يدرك من هذا التطور حين وقوعه شيئاً. والجماعة ذاتها تساق الى التطور من غير ان تحس بشيء منهُ ، حتى يظهر الزمان فرقاً بين حالتي الجماعة ، في زمانين مختلفين ، تدركهُ الاجيال المستقبلة

وخضوع الفرد لشعور الجماعة يبعده عن عقليته المستقلة. يجرفهُ تيار الشعور العام الى حيث يراد به ، الى الخطأ ام الى الصواب ، الى الشر ام الى الخير ، حسب المتجه الذي يملك شعور الكل الاجتماعي . والشجار القائم بين شعور الجماعة وعقلية الافراد كون التاريخ الانساني برمته . ما من حادثة من حوادث الحروب، او مظهر من مظاهر الثورات الاجتماعية ، أو قيام المدنيات المختلفة ، الا وتجد فيه تلك الروح متجلية تسوق أمامها الانسانية سوقاً الى حيث يريد بها مقدار ما اثر فيها شعور بكارثة قومية او احساس بعزة النفس او خيال الدفاع عن شيء ، اكثر ما يكون موهوماً لا واقعاً بالفعل

هنالك في معتقداته الدينية ، وجد الانسان تلك القوة التي استقوى بها على اخضاع عقليته لقوة احساسه بالشريعة الادبية ، او لشعوره بالواجب المفروض عليه نحو الجماعة . اما وظيفة تلك المعتقدات في مظاهر التطور الاجتماعي كله ، فتجهيزها الفرد بقوة نفسية تقوده الى الخضوع لمجموعة من آداب السلوك ومبادىء من الاخلاق تبقى عقليته واقعة تحت سلطان الاحساس بواجباته الادبية ، اي انها تخضع العقلية الانسانية لقوة مستمدة مما بعد العقلية . وتلك ظاهرة لازمت قيام المدنيات في كل عصر من عصور التاريخ

تلك روح خالدة في الجماعات قد تتغير مظاهرها وجوهرها ثابت في الزمان مرتكز على طبيعة الانسان المفكر المعتقد المدرك لحقيقة الشريعة الادبية التي يجب ان ترتكز عليها اصول المدنية

عبثاً حاول بعض الفلاسفة ان يقاوموا تلك الروح بمذهب فلسفي للنفع المطلق يستغوي الفرد ليخرج عن شعور الجماعة وروحها الادبية. كثر في اوروبا من حاول ذلك في اواخر القرن الفارط ، ونشر بعض المشتغلين بحركة الآداب كتباً في «دين الطبيعة» ما لبثت ان قتلتها روح الجماعة، شأنها في كل شيء يصد طريقها الشعوري الصرف . حاول هؤلاء ان يجعلوا العقل حد الدين ، فوقع الانسان في مأزق من مآزق البعد عن الشريعة الادبية كاد يتداعى منهُ اساس المدنية . ولا يزال بعض المفكرين يتابعون ذلك الرأي ، قائلين بأن دين المستقبل سوف يكون معتقداً بعيداً عما تبعثهُ في اهل هذا العصر معتقدات ما بعد العقلية البشرية. حاول هؤلاء ان يجدوا في عقل الانسان وحده هادياً ومرشداً اميناً بصفتهِ فرداً صالحاً من مجموع انساني يختط له خطة من السلوك والاخلاق جديرة بأن تحفظ نظام الهيأة البشرية المدعمة على اساس الاحساس الادبي . اخفقوا سعياً وضلوا سبيلاً . لان الطبيعة لم تحب الانسان بشيء من ذلك. رجع الناس بعد ذلك مؤمنين بأن وازع ما بعد العقلية اول عنصر من عناصر المعتقد الديني بل نواته ، وأنهُ الضابط الذي يضبط علاقة الفرد بالجماعة في كل حالة من الحالات وتحت تأثير اي ظرف من الظروف . لذلك انتهى البحث بالاجتماعيين الى الاعتقاد بأن هذه الغريزة الانسانية اصل الدين ، وأنهُ ما من معتقد من معتقدات الانسان في مقدوره ان ينقلب في نظر الفرد ديناً يدين بهِ مع خضوعهِ لتطور المجموع في ذاتهِ ما لم يكن من طبيعتهِ ان يهيىء الفرد بوازع مما بعد عقليتهِ يضبط سلوكه نحو الجماعة التي يلحق بها ، او بالكل الاجتماعي في مجموعهِ ، وأن الاعتقاد بامكان وضع دين يرجع الى العقل وحده ، بحيث يكون في مستطاعه ان يضبط علاقة الفرد بالجماعة حال تطورها ، وهي متطورة على الدوام ، امر مستحيل علمياً وعملياً

ولو كان ذلك في مستطاع الفلاسفة والعلماء الماديين لما تركوا الجماعات تضرب في فلوات من الفوضى ، ولامكنهم ان يكشفوا عن قانون لتطور الجماعة . فان النظام الاجتماعي المهيأ بمبادىء يتقبلها بمحض ارادته في الحياة ، وتظهر متجلية في

طاعة الناس لقوانينهم الوضعية ، لشيء يبعد جهد البعد عما يخيل لزعماء المادية في هذا الزمان ، او لما تخيله زعماؤها في العصور الاولى . وما النظام الاجتماعي في الواقع الا نظام عضوي حبتهُ الطبيعة بنعمة الاعتقاد في مبدأ يعتنقهُ في حياته الدنيوية يتجلى في حاسة الخضوع للقانون المنبثة في تضاعيف فطرته، بل هو مثال المدنية المرتكزة على ضرب من ضروب المعتقد الديني، وأن في هذا النظام قوتين متضادتين تتنازعان بقاءه : قوة مفرقة : وقوة مؤلفة : فالقوة المفرقة يمثلها عقل الفرد الانانى المحب لنفسه : والقوة المؤلفة يمثلها معتقد ديني يجب ان يستمد مما بعد عقلية الفرد، وتنحصر وظيفتهُ في ان يحتفظ في تطور الجماعات باخضاع مصالح الافراد ومطامعهم لصالح الكل الاجتماعي الذي هو اكبر من الافراد مصلحة ، وأطول بقاء . وأن الدين في ذاته ضرب من ضروب المعتقد يهيء الانسان بوازع مما بعد عقليته يضبط سلوكه نحو المجموع اذا تعارضت مصلحة الفرد ومصلحة المجموع ، وبذلك الوازع يحتفظ المعتقد الديني بخصوع المصالح الخاصة، للمصالح الاجتماعية العامة ، التي تتمثل في خطى النشوء التي يخطوها الكل الاجتماعي

ذلك هو الدين ، وذلك مركزه من الضرورات الاجتماعية ، وتلك وظيفته الحقيقية ، وهي قاعدة كل المعتقدات الدينيـة في كل العصور وعند كل جماعة من الجماعات ، مع غض النظر عما ينسب اهل كل دين الى دينهم من المراسم وضروب الواجبات والفروض ومعتقدات الخلاص والثواب في الآخرة بحسب ما تقوم حاجة الدين لكي يثبت في نفسية كل جماعة تؤلف بين افرادها مشاعر وافكار وبيئات متماثلة او متشابهة .

هذا هو الدين وأثره ، فهل يجحده بعد الماديون ؟

الفصل الثاني

(المذهب الداروينى والمادية)

***

« كما ان الشبح المنعكس من عدسة زجاجية على حائط ليس سوى صورة مكبرة من ذلك الشبح الكائن في العدسة ؛ كذلك النظريات الخاصة بهذا العالم ؛ ليست سوى صور مكبرة من نظريات العقل الانساني ؛ تسبك عادة على نماذج تستمد من تجاربنا الذاتية ؛ »

كروزيار

كان للمذهب الداروينى منقولاً عند العلامة « بخنر » في عقول رجال المدرسة المصرية القديمة من الاثر ما حمل الناظرين فيه على الوقوف ازاءه وقفة التريب والشك . ومما لا مشاحة فيهِ ان اتخاذ بخنر مذهب النشوء ذريعة لاثبات المادية ومجاراة دكتور شميل له كان بلا ريبة خير وسيلة لاستفزاز رجال الدين في بلد اسلامي تأصلت فيهِ كثير من المذاهب العتيقة .

على أن نظرة واحدة في المذهب كافية لان تبعد عن العقول ما علق بها من أثر القول بدهرية الذين يعتنقون مذهب النشوء . وان اول ما يعلق بذهن الباحث المتريث من نور الحق واليقين ان المذهب بعيد عن البحث في اصل الحياة ، فلا شأن له بالبحث في التولد الذاتي ولا في القول بان الحياة قوة مادية او غير مادية . ذلك لان المذهب مقصور على البحث في نشوء بعض العضويات من بعض ، بعيد عن البحث في الاصل الذي تستمد منهُ حياتها . من هنا تزاح اكبر عقبة تقف في سبيل القول بأن المذهب بعيد عن مخاصمة الشرائع المنزلة . كذلك لا يمكن لمنصف ان يحمل

مذهب داروين في النشوء تبعة ما سيق اليهِ بعض الباحثين فيهِ وتوسعهم في مدلولاته الى حد القول بالمادية وانكار الالوهية

يقول داروين في اول الفصل التاسع من اصل الانواع «اذ في كثير من الغرائز لبواعث على التأمل والاستبصار حتى ان التفكير في كيفية نشوئها ونمائها لتزود القارئ بصعاب جلي ، قد تكفي في نظره لنقض مذهبي جملة . ومن اجل ان اتابع الكلام فيها يجب ان انبه على اني لست بمسوق الى البحث في اصل القوى العقلية، اكثر مما اجد نفسي في حاجة الى الكلام في اصل الحياة ذاتها » .

ولا يغيب عنا ان البحث في اصل الحياة حتى اليوم لا يؤيد من رأي الماديين، بل على الضد من ذلك يرجح رأي القائلين بخلق الحياة أصلا وتطورها استتباعاً . كذلك لست ادري اية فائدة حاول العلامة بخنر ان يجنيها من وراء حملتهِ على داروين لعدم اجترائه على القول بالتولد الذاتي ونشوء الانواع من اصل واحد. يدلك على هذا قوله في ص ١٠٣ من فلسفة النشوء والارتقاء الذي ترجمه دكتور شميل مانصه . « على أن داروين لم يحصر الاحياء في أصل واحد وربما كان ذلك لعدم جسارته لا لسبب آخر. فجعل الحيوان من اربعة أو خمسة اصول أولى مخلوقة من زمان طويل كل اصل روح وكذلك النبات . غير انهُ لم يصمت عن ذلك كلياً بل قال في آخر كتابه « ان المشابهة واسباباً غيرها تدعونا ضرورة الى الاعتقاد بأن الاحياء اصلها واحد. وان لافاصل جوهري بين العالمين، عالم النبات وعالم الحيوان» . غير انهُ يحترس مستدركاً على نفسهِ حيث يقول . « اني أرى فيما يظهر لي ان الاحياء التي عاشت على هذه الارض جميعها من صورة واحدة أولية نفخ الخالق فيها نسمة الحياة ؛ وعلى ان اساس هذه النتيجة المشابهة ، فالتسليم بها وعدمه غير جوهريين » . ثم قال بخنر بعد ذلك . « فهذا القول غير قياسي ويجعل المذهب ناقصاً وربما نقضه ايضاً» وعقب على ذلك بقوله . « لاننا اذا سلمنا بافعال خلق خصوصية لثمانية أو عشرة ازواج اصلية فما المانع من اطلاق هذا الخلق على جميع الاحياء وما الداعي بعد ذلك لتفسير ظهورها على سبيل طبيعي لانهُ سيان عند الفليسوف حصول الفعل الخالق مرة او مرات. فالتسليم به ولو مرة اقامة المعجزة مقام الناموس الطبيعي . فليس لنا الا ان نتوسع بمذهب التسلسل الذي وضعه داروين حتى آخره ونجعل العالم العضوي يشتق من صورة واحدة اصلية بسيطة جداً من

الكرية او البيضة » . ثم استشهد على ذلك بقول «برون» « كيف يسوغ لنا ان نستغرب هذا الامر الذي نراه كل يوم بأعيننا . اليس الجسم العضوي حتى الاكثر كمالا كالانسان يتكون رويداً رويداً من كرية واحدة او البيضة . » —

على انني لم اقع في كتاب أصل الانواع على ان داروين قد سلم بخلق اربعة او خمسة اصول اولية تحولت عنها العضويات . وكل ما وقعت عليه في هذا الصدد فقرتان الاولى في الفصل الاول حيث يقول — « ولقد اغرق بعض الباحثين في الحدس لدى بحثهم في ان فصائلنا الداجنة متسلسة عن اصول اولية عديدة ، حتى تخطى بهم الاغراق حد التهويش والابهام . وهم يعتقدون ان كل فصيلة من الفصائل الداجنة ما دامت تتناسل تناسلاً صحيحاً ، فلا بد من ان ترجع الى اصل وحشي عنه تحولت ؛ ولو بلغت فروق بعضها عن بعض في الاوصاف العامة غاية ما تبلغ الفروق من حقارة الشأن . وعلى هذه النسبة لزم ان يوجد عشرون اصلا اولياً للانعام الكبيرة ومثلها للاغنام والماعز في اوروبا عامة ، وكثير غيرها في انكلترا خاصة . ولقد اعتقد بعض المؤلفين انه وجد في الاعصر الخالية احد عشر اصلا من اصول الاغنام في انجلترا وحدها . فاذا عرفنا ان انكلترا لم يتأصل فيها نوع واحد من ذوات الثدي ، كما هي الحال في فرنسا والمجر والاندلس اللهم الا عدداً قليلاً مما نزح اليها من بلاد جرمانيا ، وان كل مملكة من هذه الممالك يختص بها عدد من تولدات الانعام الكبيرة والاغنام وغيرها ، حق علينا القول بأن كثيراً من تولدات الاغنام في انجلترا قد تأصلت في اوروبا بادىء ذي بدء »

هذه هي الفقرة الاولى وهي لا تدل على شيء مما يعني دكتور بخنر . اما الفقرة الثانية ففي آخر الفصل الخامس عشر وفيها يقول داروين — « ان في النظر الى الحياة بما يحوطها من مختلف المؤثرات والقوى ، نظرة الاعتقاد بأن الله قد نفخها في بضعة صور او صورة واحدة بداءة ذي بدء لعظمة وجلالاً ، وان هذا السيار اذ ظل مدفوعاً بالجاذبية دائراً حول فلكه المرسوم ، قد هيىء بقوى انشأت ، ولا تزال مجدة في انشاء ، تلك الصور غير المتناهية بما فيها من مواضع الجمال وبواعث الروعة والاعجاب » . . . هذه هي الفقرة الثانية . وكل ما يحق لبخنر ان يأخذ على داروين منها حسب معتقده قوله « بضعة صور » . على ان القول بالتولد الذاتي نفسه لا ينافي القول بنشوء بضعة صور اصلية . لان التولد الذاتي

ان صح وقوعه في بقعة ما من بقاع الارض، فلماذا لا يصح ان يقع في اخرى مادامت المؤثرات الطبعية في كل البقاع التي يحدث فيها تكون متشابهة ؟ وكل ماهو كائن من الفرق بين الرأيين بعيد عن مذهب النشوء لانهُ يرجع الى فكرة خلق الحياة او تولدها ذاتياً ، لا الى نشوء العضويات بعد خلق الصورة الاولى . فالخلاف هنا على الفكرة المادية لا على النشؤ والارتقاء .

ولا يزال انصار التولد الذاتي في حيرة من القول به . فانهم لم يثبتوه بتجربة بل يفرضونه فرضاً . ولم يقيموا عليهِ دليلاً علمياً ثابتاً . وفي معتقدي ان التولد الذاتي ان صح وقوعهُ بالتجربة لأوقع الماديين في اشكال آخر أنكى من القول بالخلق . لأنهم حتى مع هذا لا يستطيعون ان يعرفوا سر الحياة وتولدها .

يقول بخنر في ص ١٠٥ « لم يبق أمامنا الاّ مسألة التولد الذاتي التي هي اليوم المحور الذي يدور عليهِ علم الاحياء . فانهُ اذا امكن لنا أن نبين ان ظهور الاحياء أنما هو نتيجة طبيعية لقوى طبيعية ظهرنا بمذهب داروين على كل ما تضمنهُ العالم العضوي ولم تخف علينا منهُ خافية . لانهُ أمر مقرر اليوم أن الحيوانات والنباتات حتى أكثرها تركيباً مؤلفة جميعها من الصورة العضوية الأولى أي الكرية فقط كما يعلم من تكوينها الجنيني . »

ونظرة واحدة في هذه المسألة تظهرنا على أن معتقد بخنر غير صحيح . لأن الأجسام الحية إن تكونت من خلية فهي إنما تتكون من خلية حية فيها القدرة على الانقسام والتغاير . فما هو ذلك السر المودع فيها الذي يسوقها الى التحول والدور في تلك السلسلة المنظومة من النشؤ والتعضون حتى تصير حيواناً أو نباتاً ـ قال العلامة « الفردروسيل ولاس » في حديث ظهر له في جريدة الديلي نيوز في أوائل سنة ١٩١٣ قبل موتهِ بأشهر معدودة ـ « إن من اكبر التصورات الباطلة ما يقال لي بدون اظهار أية صعوبة تحول دون هـذا القول بأنهُ ان أمكنك ان تبرهن على التولد الذاتي في الأجسام التي لا حياة فيها امكنك ان تبرهن علي كيفية التولد الذاتي في الاجسام الحية . فنواة الخلية الحية ليست شيئاً كيماوياً عويص التركيب ، وفي الامكان اعادة تركيبها ثانياً اذا حللت . ولكنها لا تكون نواة حية » ـ ثم قال ـ « إنهم ـ الطبعيون الماديون ـ يتجاهلون ذلك كله . يتجاهلون القوة المدبرة

الخفية التي تستطيع الخلية الحية بفضل تأثيرها من الدور في سلسلة من التحولات يستحيل ايضاحها باية طريقة كيماوية اومكانيكية » . —

ذلك ما بلغ اليه الرأي المادي من الأدلة على مادية الحياة . ولا جرم أن الرأي الذى يثبته داروين في آخر كتابه لثابت حتى اليوم ، حيث ان الماديين لم يقيموا البرهان العلمي على تولد الحي من غير الحى .

ولا يستطيع احد من الذين استعمقوا في دراسة كتاب « اصل الانواع » ان يقول ان العلامة داروين كان منكراً للالوهية . وغاية ما يذهب اليه ذلك الرجل الكبير ان تفسير بعض حقائق الكون حسب الرأي الذائع فيها بين فئات من رجال العلم واللاهوت لا تنطبق على الواقع المشاهد . ولا يدلك على هذا مثل كلماته التي اثبتها في آخر الفصل الخامس من كتابه « اصل الانواع » ص ٣٠٩ من الطبعة الاولى اذ قال بعد ان افرغ جعبة بحثهِ في تسلسل الخيل من اصل وحشي عام يربطها ببقية الانواع التي تقاربها في الطبيعة

« فاذا اعتقد معتقد بأن انواع جنس الخيل قد خلقت مستقلة منذ البدء ، لما تيسر أن يثبت اعتقاده الا بالقول بأن هذه الانواع قد خلق كل منها وفيهِ نزعة الى التغاير، سواء اكان بتأثير الايلاف ام بتأثير الطبيعة الخالصة، حتى يعلل ظهور هذه الخطوط اللونية في هذه الانواع بمثل ما يراه في الانواع الاخر ، او يركن الى الاعتقاد بأن هذه النزعة لا بد من ان يتضاعف فعلها لدى نقله انواعاً ما بغيرها مما يقطن بقاعاً مختلفة من الكرة الارضية ، حتى تحدث انفالاً تشابه في تغاير الوانها وتخططها انواعاً أخر غيرها من الجنس عينهِ ، مغايرة بذلك لصفات آبائها . وما هذا الزعم الا تبديل غير ثابت بثابت ، او على الاقل غير معروف بمعروف . فهم يشوهون صبغة الله وخلقه . وماقول الكونين القدماء ، الذين نظروا في خلق العالم ، بأن صور الحيوانات المستحجرة في بعض الصخور، لم تخلق الا عبثاً لمحاولة تشبيه باطن الارض بأحياء البحار، أبعد من قول القائلين بالخلق المستقل في الزمان الحاضر منزلة في السقوط والاتضاع »

ثم يقول في الفصل السادس من كتابه القيم بعد ان تدرج في وصف نشوء العين ما يلي :

« وليس من الهين ان نتنكب في هذا المقام مقارنة نضعها بين العين والمنظار

المقرب للاشباح (تلسكوب) . فاننا لنعلم حق العلم بأن هذه الآلة لم تصل الى ما هي عليهِ من الكمال الا بعد ان افنى كثير ممن نعدهم زهرة العقول البشرية جهودهم في سبيل تحسينه . ونحن بالطبع مسوقون الى القول بأن العين قد تكونت بطريقة مشابهة لتلك الطريقة . ولكن ألا يكون هذا القول محض اعتبار تصوري ؟ وهل لنا ان نخطر بعقولنا خطرة من الظن بأن الخالق العظيم يدبر الكائنات بقوة عقلية مشابهة لقوة الانسان ؟ فإذا لم يكن بد مما ليس منهُ بد ، وانسقنا الى مقارنة العين بآلة مبصرة انبغى لنا أن نخلق بقوة الوهم صورة طبقات مترا كمة من انسجة مشفة بين بعضها وبعض مادة سائلة ، ومن وراء ذلك جهاز عصبي كاشف للضوء حساس له ، ثم نفرض من بعد هذا كله ان كل جزء من اجزاء هذه الطبقات ماض في سبيل التغاير من حيث ثقله النوعي وكثافته مستمر فيهِ ببطء عظيم ، متجهة تلك الاجزاء نحو التمايز بالانفصال بعضها عن بعض الى طبقات مستقلة يختلف ثقلها النوعي كما تختلف كثافتها ، ثم تأخذ اوضاعاً في ابعاد متناسبة ، في حين ان سطح هذه الطبقات يكون ممعناً في سبيل التغاير من حيث الصورة والشكل . ثم نقول ان من وراء كل ذلك قوة نمثلها لانفسنا باصطلاحات نضعها كالانتخاب الطبعي او بقاء الاصلح ، ملاحظة بعين المجاز كل تحسين او تهذيب وصفي يطرأ على تلك الطبقات المشفة ، ماضية حين تأثر هذه الطبقات بمختلف الظروف التي تحوطها في الاحتفاظ بكل شكل من اشكال التغاير ، ايا كانت وسيلته ومهما كانت درجته ، متى كان من شأنهِ الكشف عن الاشباح بصورة اكثر دقة . ومن ثم نفرض أن كل حالة تتمشى فيها تلك الآلة نحو الكمال قد تتكرر مليوناً من المرات ، تبقى في كل مرة منها محتفظة بكيانها زماناً ثم تزول بعد ان يجد في التراكيب العضوية غيرها اقرب الى الكمال رحماً . فان التغاير في الاجسام الحية ينتج ارتقاء ضئيلاً يتضاعف اثره جيلاً بعد جيل الى ما لا نهاية له ، في حين ان الانتخاب الطبعي يكون اذ ذاك مجداً دائباً على الاحتفاظ بكل تهذيب يحدث بعين لا تأخذها سنة ونومة لا يعرفها الكلال . دع تلك القوة تؤثر في همودها وسكونها تأثيرها الدائم مليوناً من السنين ، متخذة خلال كل سنة ملايين من افراد العضويات موضعاً تبرز فيه نتائجها ، افلا نعتقد بعد هذا ان آلة مبصرة حية ، من المستطاع ان تكون قد استحدثت على مر الازمان ، بحيث تكون نسبة الفرق بينها وبين العدسة

الزجاجية ، كنسبة الفرق بين تدبير القوة الخالقة العظيمة وبين الصناعات البشرية »
وقال في ص ٦٥٨ من اصل الانواع

« ولست ادري كيف تخدش المبادىء التي يؤيدها هذا الكتاب الاحساس الديني عند اي شخص كان . وانهُ لكاف لكي نظهر مقدار ما في هذا الاثر الذهني من سرعة الزوال ان نتذكر ان اعظم استكشاف علمي وصل اليه العقل البشري ، وأعني به ناموس جاذبية الثقل ، قد نبذه « ليبنتز » وأشهر عليه الحرب بحجة انه — « هادم لكل القواعد التي يرتكز عليها الدين الطبعي اصلاً ، والدين المنزل استنتاجاً » . وكتب الي احد مشهوري اللاهوتيين يقول : « انني تدرجت في الدرس الى ان بلغت حداً قنعت عنده بأن في الاعتقاد بأن الله قد خلق بضعة صور اولية خصت بالقدرة على النشوء الذاتي والتغاير الى صور اخرى اكثر ارتقاء وأقرب الى الضرورة ، لاوجهاً من الروعة والجلال بقدر ما في الاعتقاد بأنه احتاج الى دورات متفرقة من الخلق المستقل ليسد الفراغ الذي تحدثه سننه التي بثها في تضاعيف الطبيعة »

وقال في ص ٦٥٨ ف ١٥ من اصل الانواع

« اما اعتراضهم — القائلون بالخلق المستقل — بأن العلم لم يلق بشيء من نور البيان على ماهية الحياة وأصلها ، فمعترض مفلول لا وزن له . اذ من منهم في مستطاعه ان يبين لنا عن اصل جاذبية الثقل وماهيتها ؟ في حين لا يستنكف احد من العلماء ان يمضي في مباحثه مسترشداً بالنتائج التي تترتب على ذلك العنصر الغامض المبهم الذي يسمونه الجاذبية ، على الرغم من ان ليبنتز قد اتهم نيوتن من قبل بأنه يدخل — « صفات خفية ومعجزات غامضة في ثنايا الفلسفة »

وجاء في ص ٦٥٩ ف ١٥ من أصل الانواع

« اني ان كنت على تمام الاقتناع بما في المبادىء التي بثثتها في هذا الكتاب من الحق الثابت ، فاني لا انتظر مطلقاً ان اقنع بها رجالاً من المشتغلين بالعلم الطبعي قد شحنت اذهانهم بفكرات متكاثرة تناقض وجهة نظري ، ظلت ثابتة في عقليتهم زماناً طويلاً . وان من الهين ان نخفي جهلنا وراء ستار من المصطلحات مثل — « فكرة الخلق » . و « وحدة القصد والنظام » وغير ذلك ، ظانين اننا بهذا قد

نفصح عن المغمضات ، في حين اننا لا نصل من هـذه الطريق الا الى اعادة الاعتراف بالجهل بتعبيرات اخرى »

وجاء في ص ٦٦٨ ف ١٥ من أصل الانواع

« هنالك مؤلفون من ذوي الشهرة وبعد الصيت مقتنعون بالرأي القائل بأن الانواع قد خلقت مستقلة . اما عقليتي فأكثر التئاماً مع المضي مع ما نعرف من القوانين والسنن التي بثها الخالق في المادة والاعتقاد بأن نشوء سكان هذه الارض وانقراضهم في الحاضر والماضي يرجع الى نواميس جزئية مثل النواميس التي تحكم في توليد الافراد وموتهم . واني كلما نظرت في الكائنات الحية نظرة المعتقد بأنها ليست راجعة الى فعل الخلق المستقل ، بل نظرة القانع بأنها اعقاب متسلسلة عن بضعة عضويات عاشت قبل ترسب اول طبقة من الطبقات الكبرية ، شعرت بأن نظرتي هذه اكثر اجلالاً ، وأبعث على التأمل ، وأدل على العظمة »

***

يعتد الماديون المنكرون للقوة المدبرة لهذا الكون بعقليتهم اكثر مما في مستطاعهم ان يثبتوا لها. فهنالك اشياء يستحيل على العلم الانساني ان يصل اليها. اهمها الماهيات. خذ مثلاً ماهية الحرارة او الكهرباء. فانهم لا يستطيعون ان يقولوا فيها اكثر من انها قوة طبعية . على ان كلمة « قوة » و « مادة » تلك الاشياء التي يعتبرونها من الاوليات الضرورية ، وانها لكذلك من حيث ظاهرانها ، لا تؤدي الى العقل الا معاني خفية غامضة اذا نظر اليها من ناحية ماهياتها . كذلك تجد ان في ثنايا الطبيعة من الغوامض ما تلزمنا فلسفة الاطلاق فرض وجوده. فالاثير مثلاً مادة مفروضة لا يستطيع طبعي ان ينكر وجودها اذ تنهار مع انكاره هذا اركاناً ثابتة من علمه بالطبيعة. في حين انه لم ير الاثير ولم يقع تحت حسه بل انه لم يتناوله بتجربة تثبت وجوده . كذلك الحال في الحياة اذا نظرت اليها من ناحية الماهية. فاني لا استطيع ان اعرف مهما قلبت صفحات الماديين ما هو الفرق الحقيقي بين القول بخلقها وبين القول بأنها تولدت ذاتياً ما دمنا لم نعرف ماهيتها ولا حقيقتها. لان كلا الامرين يلزم العقل بأن يفرض ان في الطبيعة قوة مبهمة غامضة. فالقائلون بالخلق يقولون بان قوة مدبرة بثتها في المادة والقائلون بالتولد الذاتي لا يتزحزحون خطوة واحدة عن معارضيهم اصحاب الخلق . لانهم بقولهم هـذا انما

يضيفون الى القوى الغامضة المبهمة التي يفرضونها في الطبيعة « قوة » من قواتهم الخفية ، يسمونها الحياة . لا يعنينا في هذا البحث ان نعرف ان الحياة قد وجدت بداءة ذي بدء في شكل خلية حيوانية ام نباتية ، ولا يعنينا ان نعرف ان كان التولد الذاتي لا يزال يحدث حتى اليوم ام انه حدث في ازمان خالية مرة او مرتين ثم لم يتكرر لتغير الظروف الطبعية . لا يهمنا شيء من هـذا . بل يهمنا ان نعرف ونسلم بان الحياة حقيقة لا نعرف منها الا ظاهراتها .

لا يريد الطبعيون الماديون ان يسلموا بخلق البزرة الحية الاولى التي نشأت منها العضويات . لانهم ان سلموا بها مرة لزموا التسليم بخلقها مرة اخرى استنتاجاً . اذن مخوفهم من التسليم بخلق الحياة غير راجع الى اقتناعهم بأنها تولدت ذاتياً . بل انهم يقولون بالتولد الذاتي فراراً من عدم مقدرتهم على التوفيق بين القول بالخلق والقول بمادتهم التي تنكر على العقل التسليم بشيء يأتي من غير طريق الحواس ، وتنكر على الطبيعة خضوعها لقوة اخرى قد نعتقد وجودها وان عجزنا عن التدليل عليها عجزهم عن التدليل على قوائم الكثر التي يعتقدون بوجودها اعتقاداً الزامياً ولا يستطيعون اقامة الدليل العلمي المحض على وجودها .

على ان الحواس التي يفقد الانسان بفقدانها كل ذاتية عقلية فيه ناقصة لا تؤدي الينا من الادراك الاّ مايقوم مقام الفرض الصرف في كثير من الحالات . فقد عدد الاستاذ « بيتي كروزيار » ستة حقائق يجب علينا الاعتقاد بصحتها في حين ان العلم يعجز عن معرفتها بطرقه الموضوعة . والغالب ان السبب في ذلك راجع الى عجز الانسان عن ادراك الماهيات . ولنعددهذه الحقائق كما اوردها هذا الاستاذ العظيم دليلاً على قصور المعرفة الانسانية وما تعتمد عليهِ من الحواس .

(١) المعتقد الاول — الاعتقاد في وجود عالم خارج عن حيزنا .

خذ مثلاً التكأة التي تكتب عليها . كيف تعرف انها خارجة عن حيزك ؟ اذا نظرت اليها اولمستها او وقعت تحت حسك بحال من الاحوال ، فكل مافي مستطاعك ان تعرف منها ليس سوى مدركات حواس مختلفة موجودةفيك ، وليست خارجة عن حيزك . لا في لونها او صورتها ، بل ايضاً في صلابتها وقوتها . ان هذه جماعها الا احساسات كائنة فيك ، كائنة في ادراكك . والدليل على ذلك ان فقد اعصاب البصر يمنع عليك ان تراها . وأن فقد اعصاب اللمس يمنع عليك ان تحس بها . وأن

فقد الحواس جميعها يمنع عليك ان تدرك انها موجودة البتة . ذلك في حين انهُ وان لم يكن في مستطاعك ان تعرف من وجود تلك التكأة علمياً الا احساسات كائنة في حيزك ، الا ان تركيب عقلك قد وضع على نظام يحملك على الاعتقاد بأنها كائنة في حيز خارج عنك. فاذا اعتقدت بما يخالف ذلك وأخذت تؤدي عملك بما يوحي اليك اعتقادك هذا ، كان ذلك دليلاً على ان ميزان العقل قد اختل ، وتفككت الفته

(٢) المعتقد الثاني — وجود ذلك الشيء الذي ندعوه «العقل» في ذوات من البشر غير ذواتنا

كيف استطيع ان اعرف ان صديقي الذي يماشيني يحوز شيئاً ادعوه العقل ؟ اني لا استطيع ان اراه او احس به او اتناوله بتجربة أتخذ مجهر الطبيب او مشرط الجراح ، او مجهزات الكيماوي اداة لها . فاذا كان معتقدي في عقل صاحبي يعود الى مقدار ما استطيع ان اعرف منهُ علمياً ، لما استطعت ان اعتقد في وجوده مطلقاً ، لان مفخرة العلم الثابتة ادعاؤه بأن كل مستنتجاته من المستطاع ان توضع تحت حكم الحواس . فان وجود العقل في صاحبي كوجود « واجب الوجود » ، كلاهما اعتقاد الزامي . اننا لا نستطيع ان نعرفهُ من طريق العلم ، وفي الوقت ذاته ملزمون بالاعتقاد به ، كأحد الفروض الضرورية الجوهرية التي يقوم عليها اكبر جزء من معرفتنا

(٣) المعتقد الثالث — الاعتقاد فى تفوق العقـل على المادة والشجاعة على حب الملاذ

كيف ندرك ان العقل متفوق على المادة ، وأن العواطف العقلية الفاضلة ازكى طبيعة من العواطف الحسية او حب الذات ؟ كيف ندرك ان الشجاعة وكرامة الاخلاق وتضحية النفس اصفى طبيعة من حب الملاذ والخمول والحسيات بأنواعها ؟ ان خلايا المخ التي تنشأ من نشاطها وحركتها تلك الانفعالات والخصائص المختلفة ، كلها تماثل المادة ولا تدرك ، كالمادة ، شيئاً من هذه الانفعالات. ونعرف من جهة اخرى وبقدر ما يسمح لنا العلم الطبعى ان هذه الخلايا متشابهة في المرتبة والقدر . ومع كل هذا نجد انفسنا مسوقين الى الاعتقاد بأن هنالك فرقاً في المرتبة واقعاً بين الانفعالات المتشاكلة ، ولولا هذا الاعتقاد لاصبحت العلوم

والمجادلات الادبية برمتها سخرية وتضليل . وهنالك تتعطل المصالح العظمى في حياة الانسان ، كالتفريق بين درجات الفضيلة والرذيلة ، والمدح والذم ، والشرف والسقوط ، او انها تصبح على الاقل اشياء غير واقعة او مضادة للبديهة

(٤) المعتقد الرابع — الاعتقاد في بقاء القوة . أي في حقيقة ان كمية القوة الموجودة في الكون ثابته لا تزيد ولا تنقص

يقول هربرت سبنسر كبير مفكري العلماء في القرن الماضي ، ان هـذا الاعتقاد أساس كل العلوم الحديثة ، وانهُ النبع الخفي الذي تستمد منهُ كل النواميس الطبعية. يقول سبنسر ان كل النواميس الطبعية الاخر ليست سوى توابع تعود الى هذه الحقيقة العظمى . وكل الاستنتاج العلمي « يفرض » ان القوة ثابتة لانها اذا لم تكن كذلك اصبحت ادوات قياس الابعاد ، التي هي عبارة في ذاتها عن قياس القوة الجاذبة ، وكل ادواتنا الاخرى التي نحقق بها استنتاجاتنا العلمية ، متغايرة بين يوم وآخر ، او بين ساعة وأخرى ، وبذلك تصبح كل المعارف الطبعية غير ممكنة. لذلك كان بقاء القوة ، ولو لم نستطع ان نعرفهُ علمياً ، اعتقاداً الزامياً. والعلامة سبنسر يعتقد ان هذا الفرض وان كان اساس العلم ، الا ان العلم يعجز عن ادراكه. وهذا مثال حق يثبت قاعدة ان كثيراً مما لا يمكن ان يدركه العلم الطبعي ، يجب ان يعتقد في وجوده. اذ لولا هذا الامر لتحلل ذلك الشكل النظامي الذي ترتكز عليهِ معرفتنا

(٥) المعتقد الخامس — الاعتقاد في ان المادة توجد بوجود قوتي الجذب والدفع

وهذه مسألة اخرى تحقق لدينا ان من الحقائق ما لا يفقههُ العلم مع استحالة عدم الاعتقاد بهِ . اما ان قوتي الجذب والدفع حقيقة طبعيه فذلك ما لا سبيل الى ادحاضه . فاننا إذا اخذنا جسماً صلباً واردنا ان نفصل بعض دقائقهِ عن بعض فانهُ يقاوم مجهوداتنا . وكذلك يقاومنا اذا اردنا ان نضغط اجزاءه . مثبتاً بذلك انهُ انما يتركب من دقائق تتجاذب وتتدافع في آن واحد . والى هذه الحقيقة تعود ظاهرة التفاعل وعدم التفاعل في العلم الطبعي ، بل وفي اجزاء الطبيعة برمتها. ومع كل هذا فان هذه الحقيقة تعدو الادراك العلمي في تعليل كيف ان دقيقة واحدة تجذب اخرى في حين انها تدفعها وتقاومها. وفي ذلك يقول سبنسر « اننا لا نستطيع ان نأتي بقطعة من المادة يظهر فيها ان جزءاً يجذب آخر في حين انهُ يدفعه . ومع هذا ، فان الاعتقاد بذلك الزامي اضطراري »

(٦) المعتقد السادس — الاعتقاد في السببية العلمية

وهو عبارة عن الاعتقاد في ان كل نتيجة لا بد لها من سبب يناظرها في القيمة. وهو اعتقاد في حقيقة نساق الى اليقين بها ولا يمكن معرفتها من طريق علمي . لا يوجد في مجرد تتابع وقوع الظاهرات ما يسوقنا الى الاعتقاد باتصالها اتصال العلة بالمعلول . وكل ما في مستطاعنا ان نرى ان هنالك سلسلة من سوابق ولواحق . ومع ذلك نجد انفسنا مسوقين الى الاعتقاد في تلك الحلقات غير المرئية من السببيات التي تربط بعض الاشياء ببعض ، ذلك الاعتقاد الذي يحفظ علينا ألفة العقل ونظامه . والسبب في ان حقيقة السببية العلمية لا يقتدر العلم على الوصول الى الكشف عن ماهيتها راجع الى انها ليست سوى مظهراً من مظاهر بقاء القوة . وما دام بقاء القوة لا يمكن معرفته من طريق العلم ، فيتبع ذلك ان يمتنع على العلم معرفة ماهية السببية. فاننا عند ما نقول ان نتيجة ما يجب ان يكون لها سبب، فانما نعني ان القوه التي تتكون منها لا بد من ان تكون قد استمدت من ناحية اخرى، اي ان لها سبباً عنهُ نتجت . فان نتيجة ما مثلاً قد تقع تحت حسنا، وقد نمثل لها بعدد أربعة . فاننا حينذاك نعتقد ايضاً ان اثنين واثنين او ثلاثة وواحد لا بد من ان تتقدم وجودها، وهكذا نتابع البحث عن الاسباب حتى نصل اليها ، وعندها نقول وصلنا الى السبب . اما الاعتقاد بأن الاربعة يمكن وجودها من غير وجود اثنين واثنين او ما يساويهما وجوداً سابقاً على الاربعة، فاعتقاد بأن القوة قد حدثت بعد العدم ، وفي ذلك نكران لحقيقة بقاء القوة

ثم يقول بعد ذلك العلامة « كروزيار » رداً على « كونت » في انكاره واجب الوجود . « فاذا كانت القواعد الاولية التي تقوم عليها مدركاتنا ومعارفنا المنظومة يجب ان يعتقد بها ولو لم يكن في مستطاع العلم ان يعرفها ، فان أقوى برهان يقيمه « كونت » في وجه الاعتقاد بوجود الله ، اذ يقول بانهُ لا يمكن اثباته بالعلم ، ينهار من وهن اساسهِ » .

***

كذلك لم يظهر لنا القائلون بأن مذهب النشوء مثبت للمادية مشيد لاركانها ، هادم للالوهية وما بعد الطبيعة ، بأي وجه من وجوه التدليل ، اواصر تلك الرابطة التي تربط النشوء بالرأي المادي المنكر لوجود الله . فان مذهب النشوء لا

يبحث الا في تلك القوانين الثانوية الجزئية التي تحكم في وجود الافراد وتثبت تسلسل بعضها من بعض متحولة في حلقات من النشوء التدرجي . لذلك نرى ان المذهب بعيد عن البحث في الماهيات . ولذلك نجد انهُ بعد جهد ما يستطاع عن الكلام في اصل الحياة وهل هي مادية ام هي من تلك الاسرار التي يستحيل على العقل الانساني والعلم البشري ان يصل الى معرفة ماهياتها . على انك ان حققت رأي الماديين في الحياة وأصلها الفيت ان مجهوداتهم كلها محصورة في الكشف عن السنن الطبعية التي انشأت الحياة فوق الارض ، لا في البحث في ما هي الحياة. ولا جرم ان للحياة ماهية خفية فهي لغز في الطبيعة، يضاف الى بقية الالغاز التي يقف امامها الماديون والالهيون باهتون، تحوطهم الحيرة ، وتأخذ بلبهم روعة الجلال والعظمة المنبثة في اطراف هذا الكون

قال الماديون انتصرت المادة عند ما كشف غليليو عن دوران الارض حول الشمس . وقالوا بذلك لما عرفت حركة الاجرام وضبطها ، وقالوا بذلك القول عينهِ عند ما علل داروين اصل الانواع بالنشوء ، وهم اليوم يقولون بذلك استناداً على رأي الاستاذ انشتين في النسبيه. قالوا بذلك، ولا مشاحة في انهم سيرددون صدى ذلك القول مرات عديدة، ولكن ترديدهم لمثل هذه الاشياء ليس بمغنيهم عن البحث في الماهيات شيئاً. فلو انهم عرفوا ماهية شيء في العالم وأثبتوا ان تلك الماهية لا تعود الى اصل غامض منهُ تستمد ، لاغناهم ذلك وحده عن تلك الآلاف المؤلفة من المجلدات التي حاولوا ان يثبتوا فيها مادية الكون والحياة. من هنا نجد ان القول بأن النشوء مثبت للمادية نتيجة لسلسلة ادعاآت من نوع واحد لم يثبت واحد منها، بل ولم يقم دليل على ان العقل البشري في متجهه الحديث سائر نحو الاغراض التي تحققها ، او على الاقل تحقق شيئاً منها .

وانا لا ننكر مطلقاً ان مذهب النشوء قد استكشف ، كما استكشف مذهب الجاذبية وغيره من المذاهب ، كثيراً من السنن التي يعود اليها عديد من الظاهرات الجزئية التي تقع تحت حسنا . ومن هنا ينشأ الخلاف البين بين الماديين والالهيين. ذلك لان الماديين يريدون ان يقولوا ان استكشاف هذا النزر اليسير من السنن الجزئية التي تعود اليها الظاهرات كاف لتعليل الكون في مجموعه، والالهيون يقولون

بان حقيقة الكون ومرجعه لا يعلله استكشاف بضعة سنن لا يزال علم الانسان بها ناقصاً نقصاً فاضحاً .

ذاعت هذه الفكرة المادية في العصور الحديثة وظهرت بارزة قوية عند ما اذاع الفيلسوف « اوجست » كونت رأيه في « الارادات والاسباب » ، حيث قال بان الانسان اذا عجز عن تعليل ظاهرات الكون ومعرفة اسبابها الطبعية عزاها الى قوى شبيهة بقواه البشرية .

ومما لا مشاحة فيه ان نظرية « كونت » هذه تنطبق تمام الانطباق على الحالة التي يحار فيها الفكر ويعجز عن بلوغ الاسباب التي تعود اليها الظاهرات . وبُعد هذه النظرية عن مغمضات الكلام الفلسفي جعلها شديدة الأثر في اذهان الناس . ومما جعلها اشد تأثيراً في العقول وأبعد منعة عن مجال النقد انه ما من استكشاف حديث إلا وأبدها اذ به يعرف الناس سبباً طبعياً جديداً تعود اليه ظاهرات كانوا من قبل ينسبونها الى إرادات مثل ارادتهم ، لا الى قوانين وسنن طبعية بعيدة عما كانوا يعتقدون به كل البعد

ولا زال اذكر حادثة وقعت لي عند ما كنت مكباً على دراسة رأي « كونت » هذا عام ١٩١٤ ، فان علماء الازهر في ذلك الحين اقاموا صلاة استسقاء يستدرون بها ماء السماء ليحيي الارض بعد موتها . فكان ذلك برهاناً جديداً عندي على صحة نظرية « كونت » هذه ، وقلت في نفسي حقيقة اذا عجز الانسان عن معرفة الاسباب الطبعية عزى الظاهرات الى قوى مشابهة لقوته الحيوانية

ولو نظرت في تاريخ النزاع الذي تطاير شرره واستعرت ناره بين العلم واللاهوت في عصور النصرانية ، لوقعت في كل صفحة من صفحات ذلك التاريخ على مثال يؤيد سنة « كونت » . فقد كف الناس عن القول بأن المذنبات نذر آلهية عند ما عرفوا اسباب ظهورها وعللوا وجودها . وكفوا عن القول بأن الصواعق نتيجة غضب الهي عند ما عرفوا حقيقة الكهربائية الجوية وعند ما استكشف « فرنكلين » مانعتهُ المشهورة ، ورجعوا عن القول بأن الجنون والمس عائد الى اعمال السحرة والمشعوذين تحت تأثير الشيطان عند ما دلهم الطب على اسبابها العصبية ، ورفضوا الاعتقاد بأن اللغات منشؤها بابل عند ما وضعت قواعد مقارنة اللغات . وفي كل مثال من هذه الامثال وكثير غيرها دليل يؤيد سنة

« كونت » . فاذا عرفت كيف تعلل هذه السنة انتقال العقل البشري وتخيطه حواجز القرون الاولى من عبادة الاصنام والتكثير، الى التثليث والتوحيد ، صح عندك ان هذه السنة ثابتة لا مبدل لها ، وانهار امامها عندك كل معتقد ، وتفككت بها كل صلة لك بالماضي

غير ان فلسفة «كونت» لم تلبث الا قليلاً حتى هدأت من حولها ثائرة التعصب وأخذت العقول تقلبها على اكف النقد . وهنالك عثر العقل البشري مرة اخرى على ضالتهِ ، عثر على الاسباب الحقيقية التي من اجلها استأصل في تضاعيفهِ الشك ازاء قدرتهِ على تعليل الكون ، وهنالك في نقد العلامة « كروزيار » وقعت على ما يناقض سنة «كونت» بل على ما يمحو اثرها ويذهب بمنعتها التي اعتزت بها زماناً

يقول « كروزيار » — « اما صحة هذا القانون — قانون « كونت » — فما لا اشك فيهِ . غير اني رأيت بعد قليل ان كل مبادئي العلمية تناقض النتائج التي يلوح لنا ان هذا القانون قد يسوق اليها » . ولا جرم اننا نعتمد الآن على رأي هذا العلامة الكبير في الكشف عما انطوى عليه قانون «كونت» من المناقضة للواقع والبعد عما يزعم هذا الفيلسوف العظيم ان سنتهُ مؤدية اليه .

***

لما استكشف خريستوف كولمب الارض الجديدة وعاد الى بلاد اسبانيا من رحلته الاولى اقيمت له وليمة تكريم حضرها الملك والملكة وأعيان مملكة اسبانيا اذ ذاك وعلماؤها ورجال الدين فيها ، فأخذهم الحسد ، ودبت في قلوبهم الغيرة ، فابتدره احدهم بقوله « انك لم تعمل من شيء خارق للعادة ، وكل منا كان في مستطاعهِ ان يستقل سفيناً ينقله الى الشاطىء الآخر من المحيط» . فأسرها كولمب في نفسهِ . وبينما هم جلوس حول المائدة تناول بيضة دجاجة وقال لهم إن من يستطيع ان يجعل هذه البيضة تقف على احد قطبيها كان اعظم ممن استكشف العالم الجديد . فتناول كل من الجلوس بيضة وعبثاً حاولوا ذلك ، حتى اذا اعيتهم الحيل تناول كولمب بيضة ودقها حتى كسر احد قطبيها ووضعها امامهُ على المائدة فاستقرت عليها . فقال له احد الحضور كل منا كان في مستطاعهِ ان يفعل ذلك . واذ ذاك قال كولمب كلمتهُ الساذجة العظيمة — « ولكنك لم تفعل يا سيدي» وهذا المثال التاريخي العظيم على خلوه من زيف القول وعنت الجدل والكلام السفسطي ، كان اكبر عبرة للناس .

كذلك يقول العلامة « كروزيار » ان برهانهُ الذي يقيمهُ على فساد سنة « كونت » ساذج خلو من السفسطة والفروض الجدلية ، عقلي في مبناه ، علمي في قوامهِ، فعسى ان لا تسوق الناس سذاجة الدليل ، وان كان عظيماً مقنعاً في ذاتهِ، الى النظر اليهِ بعين مدخولة بالاحتقار لفرط سذاجتهِ وقربه من البدهيات،وغالب ما تكون البرهنة على البدهيات من اكبر المعضلات.

***

يقول « كونت »—ان الاعتقاد في ارادات او ذوات عاقلة لم يكن الا تصور باطل نخفي وراءه جهلنا بالاسباب الطبعية. اما الآن وكل المتعلمين من ابناء المدنية الحاضرة يعتقدون بأن كل الحوادث العالمية والظاهرات الطبعية لا بد من ان تعود الى سبب طبعي، وأنه من المستطاع تعاليلها تعليلاً علمياً مبناه العلم الطبعي،فلم يبق ثمة من فراغ يسده الاعتقاد في وجود الله ، ولم يبق من سبب يسوقنا الى الايمان به . والعلامة « كروزيار » لا ينكر ان الاعتقاد في الله اذا ارتكز على ضرورة العثور على بيان مما بعد الطبيعة يفصح به عن حقيقة الظاهرات الطبعية التي لا يمكن تعليلها بغير استدرار وحي ما بعد الطبيعة ، يصبح اعتقاداً غامضاً محوطاً بالريبة في نظر العقليين والطبعيين ، بل هو على يقين من ان هذا الاعتقاد يمسي عرضة للزوال امام اضعف البراهين الطبعية . غير انه يرى ان موضع الضعف في تدليل «كونت» ومن تابعه في الرأي ينحصر في اعتقادهم بأنه لا يوجد في العالم من شيء يحتاج الى التعليل اكثر من وصل الحلقات المتفرقة في سلسلة الظاهرات الطبعية التي يتكون منها العالم في مجموعه بعضها ببعض، في حين ان الحقيقة ان السلسلة في مجموعها ككل متواصل الاسباب غير ممزق الوحدات لم يستكشف سببها الاول . فليس يكفي في نظر العلامة « كروزيار » ان تعلل لنا الاسباب الطبعية كيف ينشأ الانسان من ابويه وكيف نشأت القرون الاولى من قبله ، بل الواجب ان يكشف لنا الطبعيون عن علة الوجود الانساني اصلاً في هذه الحياة الدنيا . لا يكفي ان يعرف الطبعيون كيف انشأت سنن التطور والارتقاء الاحجار والاشجار والازهار والحيوان والانسان، بل يجب، لكي يصلوا الى دليل ينقع غلة الباحثين في اصل الوجود ، ان يعللوا ببراهينهم الطبعية لماذا خصت الجواهر الفردة التي تتكون منها هذه الاشياء بخاصيتي الجذب والدفع ولم تخص بصفة اخرى ؟ ولقد

مثل العلامة « كروزيار » لهذه الحالة بمدفع يطلق بالكهرباء . ولا مندوحة للعقل الانساني ، في مدارج الرقي المدني الاولى ، من ان ينسب كل حلقة من حلقات هذه الظاهرة الى ارادة خفية غير معروفة ، ما دام اتصال الحلقات المختلفة في نظام المدفع العام لم يستطع الوصول الى معرفته وعلته ، حتى يسكن العقل الى تعليل الظاهرة التي تقع تحت اختباره . ولكن اذا ارتقت العقلية الانسانية الى الحد الذي تستطيع عنده تعليل الاتصال بين الاجزاء المختلفة بأسباب طبعية ، لم يبق هنالك من حاجة لتدخل قوة مفروضة غير مرئية لتعليل الظاهرة في تواصل حلقاتها ، ولم يتسع المجال للاعتقاد بها . ولكننا مع عدم احتياجنا الى الركون للقول بارادة غير مرئية لتعليل كل حلقة من حلقات الظاهرة الطبعية ، فاننا مع هذا نرى انفسنا مسوقين الى الاعتقاد بوجود ارادة عاقلة مدبرة حكيمة يرجع اليها وجود الآلة في مجموعها . ففي حالة من الحالات كانت المعرفة الانسانية بوجوه الاتصال بين الظاهرات المختلفة ضئيل الى حد مست الحاجة عنده الى فرض مجموع من مختلف الآلهة يرجع الى كل منهم السبب في وجود كل حلقة من حلقات الظاهرة منفصلة عن المجموع . ولما ضربت الانسانية بقدمها الثابت في سبيل العلم الطبعي قلت الآلهة عندها ولم يبق منها الا النزر اليسير معللاً بهِ بعض الظاهرات التي كانت اسبابها لا تزال رهن التحقيق العلمي ، ومضت الانسانية من بعد ذلك ممعنة في الكشف عن كثير من حقائق الكون حتى استقر اعتقادها في النهاية على اله واحد اقتصرت ارادتهُ على التدخل في بعض الظاهرات دون بعض وبطرق موسومة بطابع العلم والحكمة .

ويقول الطبعيون اليوم بأن الظاهرات الطبعية المختلفة يمكن تعليلها بأسباب طبعية او هي قابلة لان يكشف عن اصلها بالعلم الطبعي . فهل هذه الحقيقة ، ان صحت ، تغنينا عن الاعتقاد بوجود الله ؟ على الضد من ذلك يعتقد العلامة « كروزيار » ان هذه الحقيقة لا تغني عن الاعتقاد بوجود الله شيئاً ، وأن كل اثرها محصور في انها تضعهُ (سبحانهُ وتعالى) وراء عالم الظواهر فحسب ، تبعده عن التدخل المباشر في حدوث وجوه الاتصال بين الظاهرات الجزئية وتجعله مرجع الكليات العامة ، مرجع القصد والنظام ، وعلة الكون في مجموعهِ .

قبل ان يستكشف قانون جاذبية الثقل اعتقد « كبلر » ان حفظ السيارات في افلاكها راجع الى ارواح موكلة بها . اي انه نسب السبب الطبعي الى ارادة مثل

ارادتهِ عند ما اعوزه السبب الذي تعود اليهِ الحركة. فلما عرفت جاذبية الثقل سكن العقل البشري اليها ولم يحاول مرة اخرى تعليل حركة الاجرام ولكن الا يحتاج العقل الى البحث عن سبب ترجع اليهِ جاذبية الثقل وأثرها في نظام الكون؟ ينكر « كونت » والماديون او هم يتناسون ان الحلقات المتتابعة التي تتكون منها سلسلة الظاهرات الكونية ان كان من المستطاع تعليلها بالاسباب الطبعية ، فان السلسلة كمجموع ووحدة غير محللة ولا منفصلة الاجزاء قد ظلت في الماضي والحاضر ، وستظل في المستقبل محتاجة الى تعليل وسبب اليهِ تعود ومنه تنشأ . ولما كانت هذه الحقيقة ذاتها غير مستطاع ان تصل اليها الاسباب الطبعية بتعليل كان لا مندوحة لنا بحكم قانون « كونت » نفسه من ارجاعها الى حكم ارادة حرة او اله عاقل حكيم . اما اذا حاول الماديون ان يقولوا بأننا لسنا مرغمين على الاعتقاد بوجود الله مع هذا، ظهر قولهم بعيداً عن الحكمة. لانك ان لم تعتقد في وجود الله لتعلل الكون في مجموعهِ نقضت حجر الزاوية في قانون « كونت » الذي سلمنا مع الطبعيين بأنه حقيقة ثابتة ، ولتفككت مع نكراننا لوجود واجب الوجود كل الفة للعقل وهو الاداة الوحيدة التي تستطيع بها الذوات الفانية البحث وراء الحقيقة ، كما انه مرجع اليقين والاعتقاد

وقد يقول البعض بأن الانسان قد استكشف من السنن الطبعية ما استطاع به ان يعلل كثيراً من الظاهرات التي كانت تنسب دائماً الى ما بعد الطبيعة والغيب، فلماذا لا نؤمل ان نستكشف في المستقبل علة الكون ؟ وعلى ذلك يرد العلامة « كروزيار » بقوله

« ان كل ما استكشفه الانسان من الاشياء التي تكون مدنيته وعلمه ليست سوى سنن ترجع اليها الظاهرات ، لا علل اصلية . ولهذا نرغم الى ان نعود بعلة الكون الى اله عاقل ما دمنا لا نستطيع وليس في مستطاعنا ان نعرف للكون علة اخرى »

وأما البحث في ماهية العلة التي يعود اليها الكون وصفاتها ، فمسألة اختلف فيها وفتح باب الجدل على مصراعيه ، وكان الخلاف راجعاً الى مقدار ما عرف كل من الباحثين فيه من حقائق المعلول ذاته اي عن الكون

ولقد تابع العلامة « كروزيار » نقد براهين « كونت » على اعتبار انه منكر

لوجود الله . والحقيقة على نقيض ذلك . فان « كونت » ان كان لا يعتقد في علة العلل ، وكل براهينه تسوق الى هذه النتيجة ، فانه لم يبلغ من كلامه حد انكارها انكاراً مطلقاً . فانه على الضد من ذلك يقول انك ان لم تجد بداً من ان تكوّن نظرية فرضية في حقيقة الكون ، وذلك عنده خرق كبير ، فان نظرية فرضية مبناها وجود عقل مدرك مدبر ارجح في انكار وجوده . ولكن معتقدك ، في نظر « كونت » ، لا يصبح اكثر من فرض

ويعلل العلامة « كروزيار » سبب هذا التناقض في آراء « كونت » بين مبنى مبادئه المنطقية التي يرجع اليها معتقده من جهة ، وبين اعترافه من جهة اخرى ، بأن « كونت » بينما كان يشعر بأن لا ضرورة للاعتقاد بوجود الله ليعلل من طريق الانكار وجوه الاتصال بين الحلقات المنفصلة في سلسلة الظاهرات الطبعية في الكون ، فانهُ لم يستطع ان يخرج بنفسه وعقله عن النتائج التي يؤدي اليها قانونه في الارادات والاسباب ، اذ يجر بالمفكر فيه حتماً الى القول بأن الكون كوحدة يجب ان يرجع الى سبب وأن هذا السبب بمقتضى قانونه نفسه يجب ان يكون علة مريدة مدركة . ويعتقد العلامة « كروزيار » فوق هذا انهُ ما من سبب جر « كونت » الى انكار الالوهية الا معتقده بأنهُ لا يمكن التدليل عليها من طريق العلم وهذا ما نقضهُ « كروزيار » كما رأينا من قبل . فاذا اضفت الى ذلك ان « كونت » قد وضع للناس صنماً يدينون به سماه « الانسانية » عرفت كيف اقتادته خطواته الى انكار العلة التي يرجع اليها الكون في مجموعه ، لا في وجوه اتصال الحلقات التي تكون ظاهراته

تلك هي براهين العلامة « كروزيار » التي صدعت ادلة كونت في اواخر القرن الماضي وتركت المادية حيث كانت من قبل « كونت » ، وحيث وقفت سفينتها بين متناوح رياح الفكر تتقاذف بها انواؤه

***

يحاول الماديون ان يتخذوا من علمهم بالطبيعة برهاناً يقيمونه على القول بمادية الكون . غير انهم كلما مضوا في سبيل العلم حوطهم علمهم بمناطق من الحيرة وساقهم الى منازل من الغموض لم يجدوا من سبيل الى ازاحتها الا بالركون الى العقل

الانساني يستخلصون منه مشابهات يعللون بها ما لم يستطع علمهم الوصول الى اقامة الدليل العلمي عليهِ

يقول هربرت سبنسر — « كل ما لا تدركه الحواس لا يمكن ان يكون صحيحاً » . على انك مهما قلبت وجوه الرأي وقعت على اشياء لا يمكن ان تدركها الحواس . فكون القوة مثلاً في مستطاعها ان تؤثر عن بعد امر لا يمكن ادراكه بالحواس . فقوة الجاذبية امر لا يمكن ادراكه بالحواس شأنها في ذلك شأن البعد الرابع في النسبية . غير انها احد الاشياء التي ان تعذر ادراكها حسياً فانها من الاشياء التي تنزل معرفتنا بها منزلة الضروريات ، حتى انها لا تحتاج الا الى قدر قليل من الجهد لتبث فينا احساساً بالعجب والحيرة(١) وانك ان تساءلت لماذا تنزل معرفتنا بتلك الاشياء منزلة الضروريات لم تجد من جواب اروح على نفسك من القول بأن ذلك يوافق ألفة العقل البشري ونظامه . فاذا قال لك قائل مثلاً انك اذا اضفت اشياء متساوية الى اشياء غير متساوية كانت النتائج متساوية نفر منك عقلك وتركك في حيرة لن تخلص منها الا بقولك بضد ذلك . او اذا قال لك قائل بأن الكل لا يتكون من مجموع اجزائهِ لما رضي عقلك الا بالقول بأن الكل مجموع اجزائهِ . تلك طبيعة العقل الانساني وألفته . وهو الاداة الوحيدة التي بها تقتدر الذوات الفانية على البحث عن حقائق الكون ، كما انهُ مرجع اليقين والاعتقاد ، كما يقول « كروزيار »

يتلخص الآن موقف الماديين والالهيين في شيء واحد . يقول الماديون ان العالم مادة فى مادة . وقوة فى قوة . مادة صماء . وقوة عمياء . لا قصد وراءها ، ولا عقل يدبرها ، ولا ارادة تحكم نسبها ، وتسيرها ، ولا علة عاقلة مريدة تعود اليها . ويحاولون جهد ما يستطيعون ان يقنعوا انفسهم بأن اكتشافهم حلقات الاتصال بين ظاهرات الطبيعة كاف لاثبات زعمهم هذا ، وأنهُ مغنيهم عن تعليل مجموع الكون وماهياته . ويقول الالهيون ان المادة والقوة اشياء مبهمة في الطبيعة بل معجزات امام العقل البشري . واننا ان استكشفنا حلقات الاتصال بين الظاهرات الطبيعية فانما ذلك ادراك لبضعة نظم جزئية ثانوية لا تعلل الكون في مجموعهِ . وان المعجزات لواقعة في الطبيعة بالفعل . فليست المعجزة كما يقول عامة الناس هي خرق

(١) راجع مقالتنا في النسبية في مقتطف يونيه سنة ١٩٢٢ ص ٥٩

نظام الطبيعة الابدي . كلا. انما المعجزة بمعناها العلمي هي ما يعجز العقل البشري عن تعليله بالسنن التي تضبط الظاهرات . فقوتا الجذب والدفع مثلاً قوتان مبهمتان غامضتان ، يعجز العقل عن ادراكهما ادراكاً علمياً . ومع ذلك فانك ان فرضت عدم وجودهما تفككت مع فرضك هذا الفة العقل ونظامه . كذلك الماهيات برمتها . فاذا تساءلت مثلاً ما هي الجاذبية ؟ وما هي الكهربائية؟ وما هي الحرارة؟ وما هو البعد الرابع في النسبية؟ عجزت عن الجواب وحصرت عن الكلام. وذلك في معتقدي معنى المعجزة . فالانسان محوط بمعجزات مروع بماهيات خفية غامضة تكتنفها ظلمة من كل ناحياتها

ولقد تعلق الماديون بذيول مادتهم حتى ارهقتهم واستعبدتهم استعباداً. وأشد ما يكون الاستعباد تأثيراً في النفس اذا قام على المعتقد. فهم يعتقدون انهم عللوا الكون . في حين انهم لم يعرفوا من علتهِ شيئاً . ولم يحد بنا الى الافاضة في هذا الموضوع الا نزعة الماديين الى القول بأن مذهب النشوء قد اثبت المادية وضرب القول بالالوهية في صميمه. وهم اذ يقولون ذلك القول ينسون او يتناسون انهم لم يعرفوا ماهية الحياة . ويتغافلون عن ان قولهم هذا مثبت من ناحية اخرى ان جاذبية نيوتن وكيمياء لافوازيه ونظام لابلاس انما كانت تعلل الكون تعليلاً ناقصاً ، وكان ينقصهم النشوء لتتم عللهم المادية . كما ان قولهم اليوم بأن نسبية انشتين قد عللت مادية الكون دليل جديد على ان النشوء لم يتم تعليل مادية الكون كما ادعوا من قبل . وسيقولون هذا القول عينه كلما وقعوا على حلقة من تلك الحلقات التي تربط بين الظاهرات ، وما هم في كل ذلك من تعليل الكون في كثير ولا قليل .

من هنا لم اجد مندوحة عن متابعة الكلام في براهين العلامة «كروزيار» التي يقيمها على وجود الله (سبحانه وتعالى) وأنا لعلى يقين من ان تلك المباحث سوف تثبت في عقول كثير من الذين يعتدون اليوم بيننا بالرأي المادي، في حين ان ذلك الرأي نفسه قد اخذ يتحطم في اوروبا ، مهد نشأته ، ومهبط وحيه

تابع العلامة « كروزيار » الكلام في ذلك وساقه في قالب الاثبات ببراهين يقينية مظهراً ان الاعتقاد بوجود الله ضرورة أولية للاحتفاظ بألفة العقل. وبدأ كلامه في ذلك بتمهيد قال فيه : « كما أن الشبح المنعكس من عدسة زجاجية على

حائط ليس سوى صورة مكبرة من ذلك الشبح الكائن في العدسة، كذلك النظريات الخاصة بهذا العالم ، ليست سوى صور مكبرة من نظريات العقل الانساني، تسبك عادة على نماذج تستمد من تجاربنا الذاتية »

***

يعتقد كثير من اصحاب العقول الراجحة في الزمان الحاضر بأن ليس في الفلسفة من شيء ابعد عن ألفة العقل من تلك الفكرة التي يطلق عليها اصطلاح « الانثروبومورفيه » Anthropomorphism اي الفكرة القائلة بتزويد الله (سبحانه وتعالى) بشيء من الخصائص لانسانية . على ان الاعتقاد بأن الخالق مكون حسب نماذجنا العقلية ، او انه صورة من صور الفكر الانساني ، لاعتقاد فيه من الباطل بقدر ما في القول بأن الكرة الارضية مركز النظام الشمسي وأن الانسان محور العالم والاصل الاول الذي اوجد الخالق من اجله تلك الشموس العظيمة والاكوان التي لا يحيط بها وهم ولا تحصرها مخيلة . وعلى الرغم مما في هذا النقد من الصحة ومطابقة الواقع ، فان محاولة الاعتقاد بأن علة الكون من الممكن ادراكها بما يبعد عن ادراك ذواتنا امر بعيد بحكم الطبيعة ، بل قول هراء لا ظل له من الحقيقة

ولقد حاول كثير من جهابذة اهل النظر وعظماء الفلاسفة ومتنطسيهم ان يصلوا الى ادراك الذات المدبرة لهذا الكون بطريقة غير هذه الطريقة فأعيوا، ولو انهم غالب ما حدسوا انهم وصلوا الى الحق ، بينا نرى ، اذا ما انعمنا النظر فيما اتوا به ، انهم لم يصلوا الا الى ظواهر لا تغني عن الحق شيئاً. فانهم لم يتبعوا سوى طريقين: ففي الطريق الاولى تجدهم وقد ادركوا العلة الاولى من طريق المشابهات المستمدة من الخصائص الانسانية ، وقد حوطوا هذه الخصائص بصفات يبعد ان تكون لنفر من بني الانسان. وفي الطريق الثانية تلفيهم وقد جعلوها مدركاً مجرداً مقيساً بقسم من الطبيعة البشرية ذي منحط غير محدود . فأسبينوزا مثلاً ابعد الفلاسفة عن الاعتقاد بأن الخالق مكون على نموذج عقله ومضى في فلسفته متخيلا انه قد اجتاز تلك العقبة الكؤود ، بأن جعل الخالق عبارة عن امتداد وفكر . غير ان دكتور « مارتينو » لم يلبث ان نقض فكرة « اسبينوزا » هذه متسائلاً — « من اين اتت له فكرة الامتداد الا من النظر في حالات جسمه الطبيعية ، ومن اين اتى له

ان الله فكرة الا من خصائص عقله » . ذلك لان الامتداد والفكر ليس سوى شيئين هما اخص ما تتصف به الاجسام والعقول

خذ بعد ذلك هربرت سبنسر . فانه على الرغم من قيامه في وجه القائلين « بالانثروبومورفيه » وعجزه عن انكار الخالق وعلة العلل اخذ يدير وجهه يمنة ويسرة ليقع على شيء يعلل به الكون ويعزو اليه النظام العالمي بحيث يكون بعيداً عن كل شك وريبة ، فاقتادته خطواته الى القول بأن هنالك « قوة خفية » تدبر الكون، ظاناً انه قد تخطى المصاعب واجتاز العقبات التي وقعت في سبيل غيره من الفلاسفة الطبعيين . على انك لو نظرت نظرة تأمل في فكرة سبنسر لالفيت انه لم يتقدم على من سبقه من المفكرين خطوة واحدة . فكما ان الخالق عند « سبينوزا » لم يكن الا شبحاً انسانياً تمثله في المكان (امتداد وفكر) كذلك كان الخالق عند « سبنسر » عبارة عن تمثل صرف لفكرة غير معينة ، هي فكرة القوة . وهي فكرة مستمدة من احط خصائص الذاتية البشرية . خاصية ادراك الحس. وأنت مهما قلبت وجوه الرأي وأمعنت في النظر فانك تجد دائماً ان فكرة القوة، كما ثبت من قبل ، مستمدة من قسم من ذاتيتنا ، اي من ادراك الحس . فسبنسر بدلاً من ان يجعل الخالق بعيداً جهد البعد عن الذاتية البشرية ، كما كان يعتقد، اذ به يتمثله على نموذج مستمد من احط خصائص الانسان. على ان سبنسر بعد ان حمل على (الانثروبورمورفيه) لانها تزود الخالق بأرقى الخصائص الانسانية ، رجع فزلت قدمه فيما زلت فيه قدم غيره من الفلاسفة الذين تقدموه، فزوّدَ الخالق بخصائص مستمدة من احط الصفات التي يشارك فيها الانسان ادنى الحيوانات ، بدلاً من أن يتركه مزوداً بأرقى الخصائص الانسانية . ومن الظاهر ، بناء على ذلك ، انه في كل المباحث التي تتعلق بالنظر في اصل الاشياء ، لا يجب مطلقاً ان نتساءل عما اذا كنا نصور « علة الكون» على نسق مستمد من ذاتيتنا، لان تصوير العلة على نسق الذاتية البشرية امر لا يمكن ان تنصرف عنه ذات فانية، بل الواجب ان نتساءل دائماً عما اذا كنا نصورها على نسق مستمد من نظريات سطحية ، ام نصورها على نموذج مرجعه الوسعة في النظر والالفة التامة الموافقة لنظام العقل الانساني

فاذا كنا لا نستطيع ان ندرك من علة الكون الا نموذجاً يرجع تصويره الى

تجاربنا الذاتية، فمن الظاهر ان اعتقادنا في وجود ارادة عاقلة اي علة خالقة او عدم اعتقادنا ، يرجع الى ما ندرك من فكرة السببية . وما دام فهمنا للسببية عائد الى ما ندرك منها حسب تجاربنا العلمية ، اي انها تنحصر في القياس على السوابق الطبعية الظاهرة اجلى ظهور ، فمن الجلي اننا لا نرضى في عقليتنا فكرة التسلسل السببي الا بالاعتقاد في ان الاشياء لا بد من ان تكون قد نشأت بعضها عن بعض متدرجة في سلسلة منظومة خلال « الزمان » ، وهذا الامر يلزمنا الاعتقاد حتماً بوجود ارادة عاقلة مخبوءة وراء عالم الظواهر الطبعية ظلت مؤثرة فيها في الماضي والحاضر وستظل كذلك في المستقبل

غير اننا اذا اعتقدنا بأن السببية الحقيقية تشمل في مدلولها فكرة الارادة فمن الظاهر اننا اذا اردنا ان نحتفظ بألفة العقل البشري ، تلك الالفة الصحيحة التي لا يمكن ان نتخذ غيرها دعامة للبحث وراء الحقيقة ، فمن المحتوم علينا ان نعتقد في ارادة عاقلة نتخذها علة الاشياء ، او بعبارة اخرى ، ان نعتقد في خالق. وعلى ذلك نلزم القول بأنه كما يكون رأينا في السببية كذلك يكون معتقدنا الديني

اما اذا اردنا ان نصل الى نتيجة جلية واضحة في بحثنا هذا ، فيجب ان نظهر اولاً ان العلة الوحيدة التي في مستطاعنا ان نتناولها بمعرفه يقينية وبحث اختباري هي ارادتنا الذاتية وقدرتها على تحريك اعضاء الجسم او الاجسام التي تقع تحت سلطانها . وما فعل الارادة الانسانية في الواقع الا الانتقال من حركة عقلية الى فعل طبعي ، اي الانتقال من العقل الى المادة . وما دامت معرفتنا للسببية من طريق الاختبار مقصورة على ذلك فمن الواضح الجلي، ما دمنا مسوقين الى تصوير علة الاشياء على نموذج مستمد من تجاربنا ، اننا اذا تركنا وبداهتنا الفطرية لزمنا بأن نعود بالكون ، كما فعلت كل الاديان ، الى فعل عقل عظيم نعرفه باسم بارىء الاشياء . فاذا ما فعلنا ذلك نكون قد اعطينا العقل البشري تلك الالفة التي يتطلبها الاعتقاد الصحيح

غير ان هذه النتيجة على ما فيها من السذاجة وقربها من احكام العقل الاولية، لا يتركها العلم من غير ان يتحداها بسلطانه . يتدخل العلم في هذه النتيجة ويهمس في الضمائر والعقول بأن تلك الحركة العقلية التي تسببها الارادة والتي نتصور دائماً انها الفكرة الوحيدة في السببية ، ليست ، اذا ما بحثت من اساسها ، سببية

حقيقية ، ولا تزيد عن كونها ظاهرة عقلية او عرض من اعراض السببية الحقيقية . وما السببية الحقيقية لدى العلم الا تلك الاهتزازات التي تتناول نشاط دقائق المخ ومراكز الحس العصبية. وعلى ذلك يكون مضمون السببية الصحيحة عند العلم، ليس الانتقال من الحركة العقلية الى الفعل الطبعي ، بل الانتقال من سابقة طبعية الى لاحقة طبعية ، اي من مقدمة طبعية الى نتيجة مثلها ، لا تتعدى مطلقاً حكم السنن التي تتصرف فيها وتنتجها . اما الحركة العقلية التي ندعوها الارادة فليست سوى عرض يلازم اهتزازات دقائق المخ الطبعية، وليس لها من اثر في احداث الافعال اكثر من أي عرض آخر. فاذا كانت نظريتنا في الكون، ليست سوى استعراض صرف للنظريات التي تخلقها عقولنا، واذا كانت عقولنا تدل على ان الارادة ليست السببية الحقيقية ، وانها ليست الا عرضاً من اعراض السببية الحقيقية، فظاهر ان الاعتقاد في عقل مدبر او ارادة ترد اليها العلة في وجود الكون يتحطم على صخور العقل البشري ويتفرق بدداً ، وتحل محله عندنا تلك النظرة المادية التي تسوقنا الى القول بأن ليس في العالم الا سلاسل من السوابق الطبعية ونتائج متلاحقة تتبع احداها الاخرى ، على تتالي الاحقاب ، وخلال تواتر الزمان ، كما كانت ، وكما هي كائنة ، وكما ستكون

على اننا اذا اردنا ان نرد على هؤلاء الماديين فليس من قصدنا ان ندفع براهينهم وحججهم التي يستندون عليها برهاناً ببرهان وحجة بحجة ، ولكننا سنظهر ان الماديين انما ينظرون الى العالم من بين اقدامهم وأنهم بذلك يتبدلون من ألفة العقل والحقيقية ، بعماء صرف وفوضى لا نهاية لها

ينصرف الناس في كل ما يتناولونه بالكلام والبحث وهم على شعور تام بأن كل واحد منهم انما يملك شيئاً يقال له القوة المدركة ، وأن لهم شيئاً يقال له حس الجمال والموسيقى وما اليها من الخصائص ، كما انهم يملكون ذلك الشيء المبهم الذي يسمونه الارادة. فاذا سقت مباحثك مقتنعاً بأن الارادة ليس لها وجود حقيقي وأنها ليست سوى عرض من اعراض اهتزازات دقائق المخ ، لم يبق امامك من شيء آخر الا ان تنكر مع انكارك الارادة كل وجود حقيقي لكل الخصائص العقلية التي للانسان . وعلى نفس الحجج التي يستند عليها الماديون في انكار الارادة، تستطيع ان تستند في انكار كل القوى المدركة والملكات الاخرى .

تستطيع ان تقول بأن القوى المدركة برمتها انما هي عرض لاهتزازات دقائق ما في مادة المخ ، وبذلك لا يكون لها وجود حقيقي البتة. كذلك الحال اذا نظرت الى الجمال، يمكنك ان تعتبره كمجرد وهم او خيال، وليس بحقيقة ثابتة خالدة. تستطيع ان تقول ان الجمال عبارة عن مجرد تنسيق للمادة في صور معينة لا يلبث ان يزول اثره اذا نظرت فيها من عدسة المجهر . وهكذا الموسيقى. في قدرتك ان تدعي انها عبارة عن مجرد اهتزازات مادية موقعة على انسجة مادية ، وليس لها وجود حقيقي . وكذلك اذا نظرت من تلك الناحية الى حب العظمة والشجاعة والفضيلة والشرف ومضاداتها من حب الذات والملاذ والسقوط الادبي ، فان في مستطاعك ان تعتبرها حركات خلايا خاصة توجه توجيهاً معيناً ، لا اقل من هذا ولا اكثر . فاذا عمدت الى النظر في العالم كما ينظر اليه الماديون ، مولياً بوجهك عن خصائص الانسان العقلية، واكببت على تقديس ما ترتكز عليه هذه الخصائص من القوى والمواد الطبيعية وحدها ، فانك لا تقتل بذلك الارادة وحدها كوجود حقيقي ، بل انك تقضي بذلك على كل ما يجري مجراها من الخصائص والمنتجات العقلية، تقضي على الشعر والموسيقى والحقيقة وعلى كل المراتب والفروق الكائنة في العقل بين منازل الفكر والعواطف . وعلى الجملة تقضي على كل قضايا العقل الانساني ، ولا تترك في الكون من شيء سوى كتلة موات وصحراء مجدبة في المادة والحركة. ولما كانت المادة والحركة لا يمكن ادراكهما الا من طريق الحواس فني مستطاعك ايضاً ان تنكرهما ، اذ لا يكون لديك من سبب يحملك على ان تعتقد ان العالم مكون على النموذج الذي توحي اليك به الحواس

الى هذا الحد من التهوش والفوضى يكون النظام العالمي في نظرك اذا تطلعت اليه من هذه الوجهة المادية الصرفة . ومن الظاهر الجلي اننا اذا اردنا ان نرد على العالم نظامه والفته في نظر العقل الانسان ، فان من الواجب ان لا ننظر فيما يمكن ان يثبت او ينفي نظرياً ، بل ننظر فيما يمكن الاعتقاد به عملياً . هذا مع علمنا بأن هذه الالفة ، سواء أكانت مبنية على وجهة النظر المادية او وجهة النظر الروحية، فانها اقصى ما يمكن ان نبلغ من صلة بالحق في هذه الحياة

اني مضطر مثلاً لان اعتقد بوجود عالم خارج عن حيزي لاتخذ اعتقادي هذا دعامة حقة واساساً ركيزاً في سبيل بحثي عن الحقيقة . ذلك على الرغم من ان

الفلاسفة قد ينكرون ان للعالم الخارجي وجود حقيقي في ذاته. كذلك اعتقد ان هنالك فرقاً ما بين الفضيلة والرذيلة وبين سمو المدارك الروحية وسقوطها وبين تضحية الذات وحب النفس ، ولو ان الماديين اذ يرجعون بهذه المعاني بلا تفريق بينها الى اهتزازات دقائق غير مختلفة اي اختلاف ما ، انما يلزمون انفسهم الحجة بحكم المنطق على ان هذه المعاني لا يختلف بعضها عن بعض اختلافاً حقيقياً . ثم اعتقد بوجود حقيقي للذكاء والادراك والجمال والموسيقى والشعر والحقيقة، ولو ان هذه ايضاً يمكن ردها الى مجرد حركة بعض خلايا لا ادراك ولا ذكاء فيها والى قوات لا تعدو تلك الخلايا ادراكاً ولا تبزها معرفة وذكاء . وعلى هذا النمط ذاته اراني مضطراً الى الاعتقاد في وجود حقيقي لما نسميه بالارادة ، ولو ان الماديين قانعون بأنها ليست سوى عرض يصاحب حركة الدقائق في المراكز العصبية . واذا كانت ألفة العقل البشري تتطلب سبباً للعالم المرئي ، واذا كان كل ما في مستطاع اختباري ان يصل من علم بالسبب الاول ينحصر في الفعل العقلي للارادة التي اشعر وأحس بها ، فمن الواضح الجلي اني مقسور ، بضرورة الفة عقلي ومقتضياته ، على الاعتقاد بأن هذا الكون العظيم معلول لارادة عاقلة اي خالق . وليس من معنى ذلك انني اعرف او اعلم ان للخالق وجوداً حقيقياً، اكثر مما اعلم او اعرف من ان للعالم الخارجي المحيط بي وجوداً حقيقياً ، انما كل ما اعلم اني جبلت على انني لا استطيع ان ارد على عقلي الفته وأحتفظ بنظامه، الا اذا اعتقدت في وجود خالق ذي ارادة حرة عاقلة، والا فان كل معتقداتي الثابتة تنهار وتتحطم ويطمو على سيل الحيرة والفوضى

ولست اجد من ضرورة تقضي علي بأن اظهر كيف ان عقلاً او ارادة تكون علة للعالم ، كما اني لست اعلم كيف ان دقيقة من المادة قد تجذب اخرى في حين انها تدفعها ، ومع ذلك فأنا مقسور على الاعتقاد بسنتي الجذب والدفع ، كما انه ليس في مستطاعي ان اعرف كيف يتحد العقل مع مادة المخ ومع نشاط دقائقه وحركتها . وليس لذلك من علاقة لاتصال العلة بمعلولها او السبب بالمسبب بالمعنى العلمي ، لان ذلك يتطلب الموازنة بين الاصطلاحين ، ولا يمكن ان نضع موازنة بين ذلك الشيء الغامض المبهم الذي نسميه العقل وبين القوة ومادة المخ مثلاً . ويكفي لدى انني يجب ان اعتقد بحقيقة العلاقة الكائنة بينهما . فلست اعرف مثلاً

كيف ان ارادتي تكون سبباً دافعاً لي على احداث حركاتي البدنية . ولكن يكفي عندي ان اعتقد في حقيقة ان ارادتي تدفعني على القيام بحركاتي الجسمانية . وعلى هذا السنن وعلى تلك القاعدة ذاتها يكفي عندي أن الزم بالاعتقاد في وجود خالق من غير ان اجد نفسي مضطراً لاظهر كيف انه السبب في وجود الاشياء وكيف انه علتها

وفضلاً عن كل هذا فان الكون المادي اذ يقتصر في وجوده لدينا على تكوين عقولنا ، فليس من الضروري ان اجعل المادة موضع اهتمامي وبحثي، بل اوجه كل همي نحو ذلك الشيء الذي لا يكون للمادة عندي من وجود الا به ، اي العقل ، وليس من المستحيل ان نحقق ان عقلاً مدركاً لا بد من ان يكون السبب في وجود عقل مدرك

بقي امامنا شيء واحد . بقي امامنا ان نتساءل : اذا كانت السببية الحقيقة تتضمن فكرة الارادة ، فما هي اذن تلك السببية العلمية التي تنزل من الاثر منزلة تلك ؟ والجواب على ذلك ان علاقة السوابق باللواحق او الاسباب بالمسببات، تلك العلاقة التي تكون ما نسميه بالسببية العلمية، ولو انها علاقة ضرورية، فانها ليست علاقة السبب بالمسبب بتة . ولكي نظهر ما نعني من قولنا هذا يجب ان نتخيل العالم مسوقاً في النشوء والتطور من حالته السديمية مرتقياً نحو تكوين النجوم الثوابت والسيارات ، الى ظهور النباتات والحيوانات والانسان . اذا تخيلنا ذلك وجدنا ان لغة العلم تلقي في روعنا دائماً ان القوى التي ظلت مؤثرة بالامس في العالم هي بذاتها الاسباب التي تعود اليها القوى التي نلفيها مؤثرة في العالم اليوم ، وأن هذه القوى بعينها هي اسباب ما سوف يحدث من الظاهرات في المستقبل . ومحصل هذا القول ان كمية المادة والحركة المبثوثة في العالم اليوم كانت كذلك بالامس وستظل هكذا في المستقبل ، وان تغيرت صورها . اذن فقولك هذا يدل على ان عالم الامس واليوم والغد ، ما هي الا عوالم متصلة برابطة ضرورية يقتضيها بقاء مقدار من القوة لا يتغير كماً وإن تغير كيفاً. من هنا تتدرج الى اساس ذلك، فتجد ان هذا القول لا يوازي شيئاً اكثر من تلك القضية الضرورية المشابهة لذلك القول، قضية ان اثنين واثنين يؤلفان او يسببان اربعة ، او ان الاربعة لا تخرج ابداً عن كونها نتيجة او معلول اثنين واثنين او ما يساويهما . وليس في ذلك من معنى

السببية الحقيقية اكثر من اخذك قطعة من الصلصال ذات صورة ما في احدى يديك ثم تضغطها فتأخذ صورة اخرى ، ثم صورة ثالثة ، ثم صورة رابعة ، ثم تدعي ان الصورة الاولى علة للصورة الثانية ، وأن الصورة الثانية علة للصورة الثالثة ، وأن الثالثة علة للرابعة ، وهكذا دواليك الى ما لا نهاية . والحقيقة الواقعة الثابتة ان اصطلاح (السبب) كما يستعمل في المعنى العلمي اصطلاح مرض لغوياً فحسب؛ وليس اصطلاحاً فلسفياً . وما الاسباب العلمية الا نتائج منظومة . فالحجر اذا قذف الى اعلى عاد الى الارض . ولماذا ؟ لان جاذبية الثقل تجذبه ثانية الى اسفل . هذا كما لو قلت لان كل الاشياء الاخر ترى عائدة الى الارض تحت تأثير الظروف المحيطة بذلك الحجر . ولكنك اذا تساءلت لماذا تسقط الاشياء اصلاً ، ولماذا يكون للجاذبية ضلع في نظام العالم ، فهنالك لا تجد من جواب سوى القول بأنها هكذا سبقت في ارادة الله

ولو اردنا ان نستطرد في اثبات ان السببية العلمية ليست سببية حقيقية ، فلدينا تلك الحقيقة العظمى ، حقيقة ان العلم يستعمل كلمتي (السبب) (والسنة) بالتناوب لتقوم احداهما مقام الاخرى . فعند ما استكشفت (سنة) جاذبية الثقل مثلاً ، فسرت بها حركات كثير من الاجرام السماوية التي لم يكن لها مفسر من قبل ، حتى ان سقوط الحجر الى الارض قد تناولتهُ تلك السنة . وهكذا الحال في الوقت الحاضر اذا استكشفت اية سنة اخرى . ذلك لانها تعين لنا الاسباب التي يرجع اليها وقوع كثير من النتائج التي كانت مصادرها غامضة لدينا من قبل . وما دام السبب والسنة لا يزال كل منهما في نظر العلم على هذا التخالط ، فمن الظاهر ان السببية العلمية ليست سببية حقيقية على اطلاق القول ، اذ اي شيء من الاثر لنظام تتالي الظاهرات في اظهار العلة الحقيقية التي تنتجها ؟

الجزء الثاني

﴿ من ﴾

مذهب النشوء والارتقاء

(يظهر قريبا)

يظهر الجزء الثاني من الكتاب الاول من «مذهب النشوء والارتقاء» مزوداً بكثير من المباحث العلمية والفلسفية نبدؤه بالفصل الثالث وهو مقصور على الكلام في «مذهب النشوء ازاء الدين والآداب» لنظهر الباحثين على ان النشوئيين لا يبحثون في الدين الا من حيث اثره في نشوء النظامات الاجتماعية وتطورها وفي الكفآت التكوينية التي تجعل الدين والآداب طبيعة ثابتة من طبائع الانسان ثم نعقب على ذلك بالكلام حدود العلم والدين

اما الفصلان الرابع والخامس فسنفردهما للتمهيد لنقد رسالة « الرد على الدهريين » التي كتبها السيد جمال الدين الافغاني وفيهما ننظر نظرة نقد تحليلي تاريخي في تطور الفكرة العلمية في الشرق والغرب ونحقق فيهما بعض ما تخالط بين دفتي تلك الرسالة من المذاهب الفلسفية القديمة والحديثة

اما الفصل الخامس وهو بدء النقد العلمي لما جاء في تلك الرسالة فسنفرده للكلام في الانقلاب الجنيني وتاريخ الرأي فيهِ وندحض فيهِ بالبرهان العلمي مدعيات السيد الافغاني التي بثها في رسالتهِ، ونحيط فيهِ بتقلب البحث في الاجنة منذ زمان ارسطو حتى أوائل القرن العشرين وفيهِ تقرأ آراء مالبيغي وجوهانس مولر وكاسبار فردريك وولف وباير وغيرهم من جهابذة المحققين واهل الرأي

[redacted]

DATE DUE

JAFET LIB.
-5 SEP 2012
Circulation Dept. 5

JAFET LIB.
-5 SEP 2014
Circulation Dept. 2

AUB LIBRARY

A U B LIBRARY

[redacted]575:M471mA:v.1:c.1
مظهر ،اسماعيل
مذهب النشوء والارتقاء
AMERICAN UNIVERSITY OF BEIRUT LIBRARIES
01088150

[redacted]
575
M471mA
V.1
[redacted]