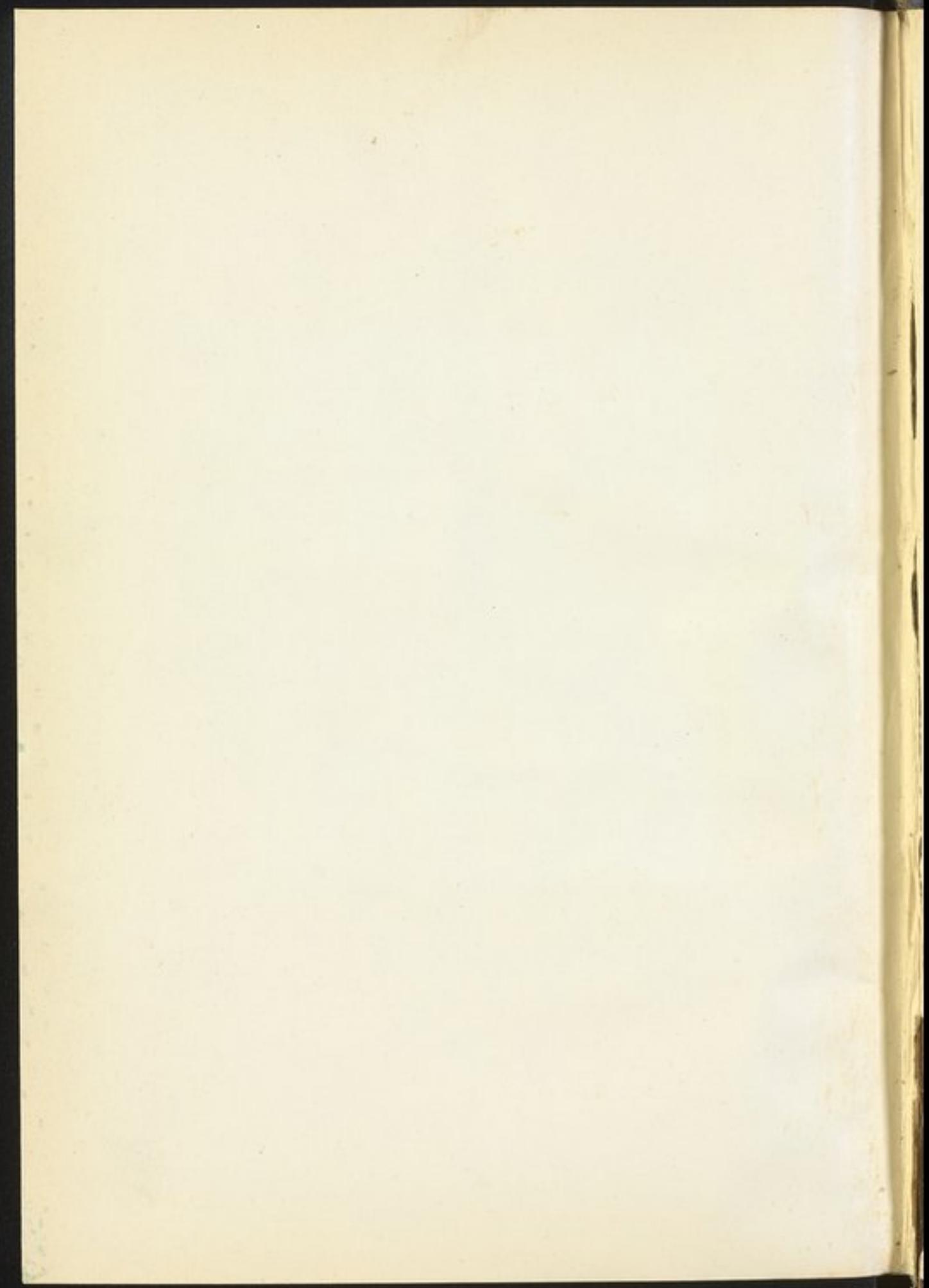




THE LIBRARIES
COLUMBIA UNIVERSITY

GENERAL LIBRARY



UAR-6602. al Wā'īlī,

وَحْدَةُ الْوِجْدَانِ الْعُقْلَيَّةُ

تأليف

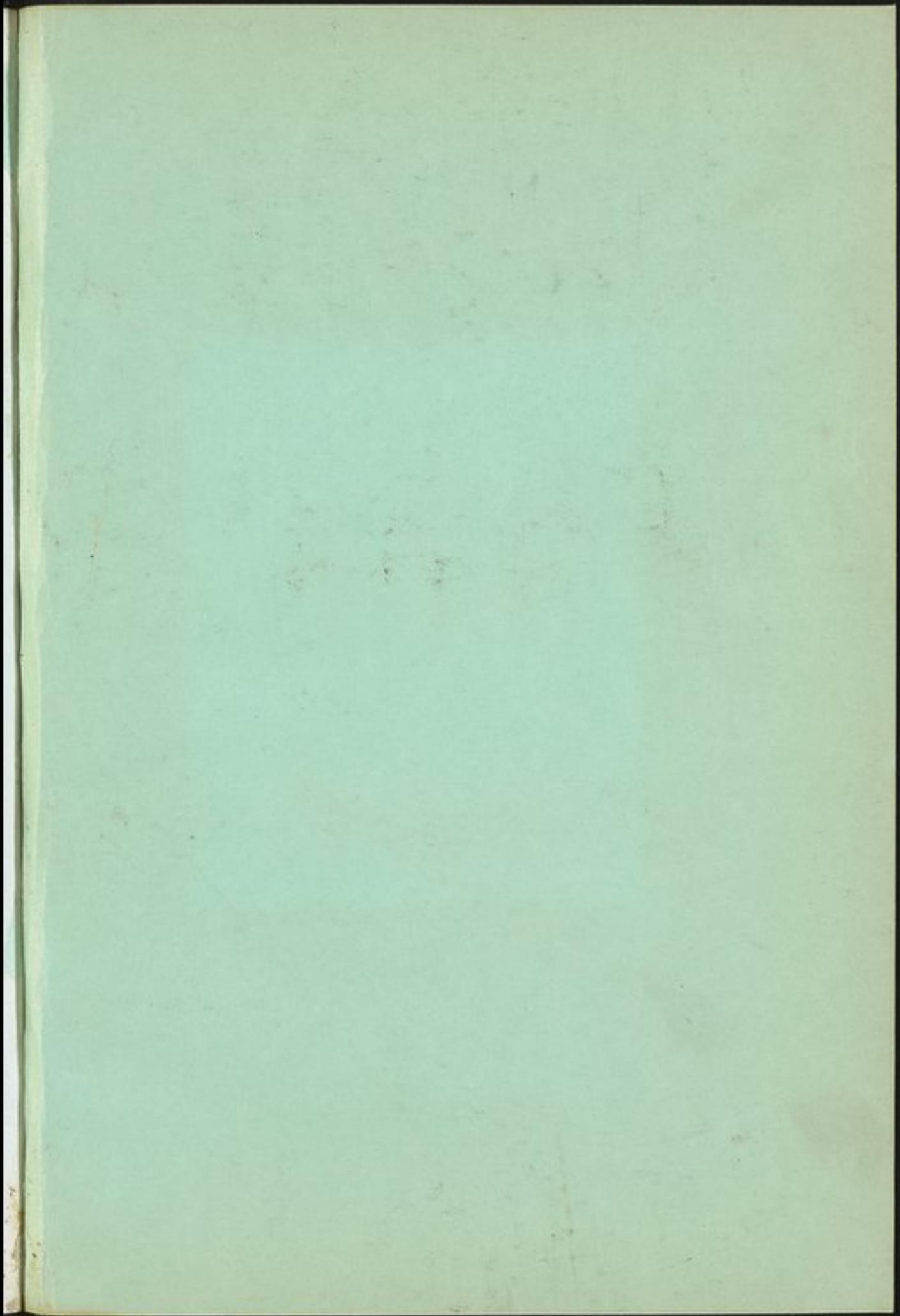
عبدالحفيظ راولاني

منشورات

مكتبة التضامن بيغداد

ساعدت وزارة التربية والتعليم

على نشره



وَحْدَةُ الْقِرْجُونَ الْعُقْلَيَّةُ

تأليف

عبدالجبار الوائلي

منشورات

مكتبة التحضرية بغداد

ساعدت وزارة التربية والتعليم

على نشره

BF
431
.WZ8

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

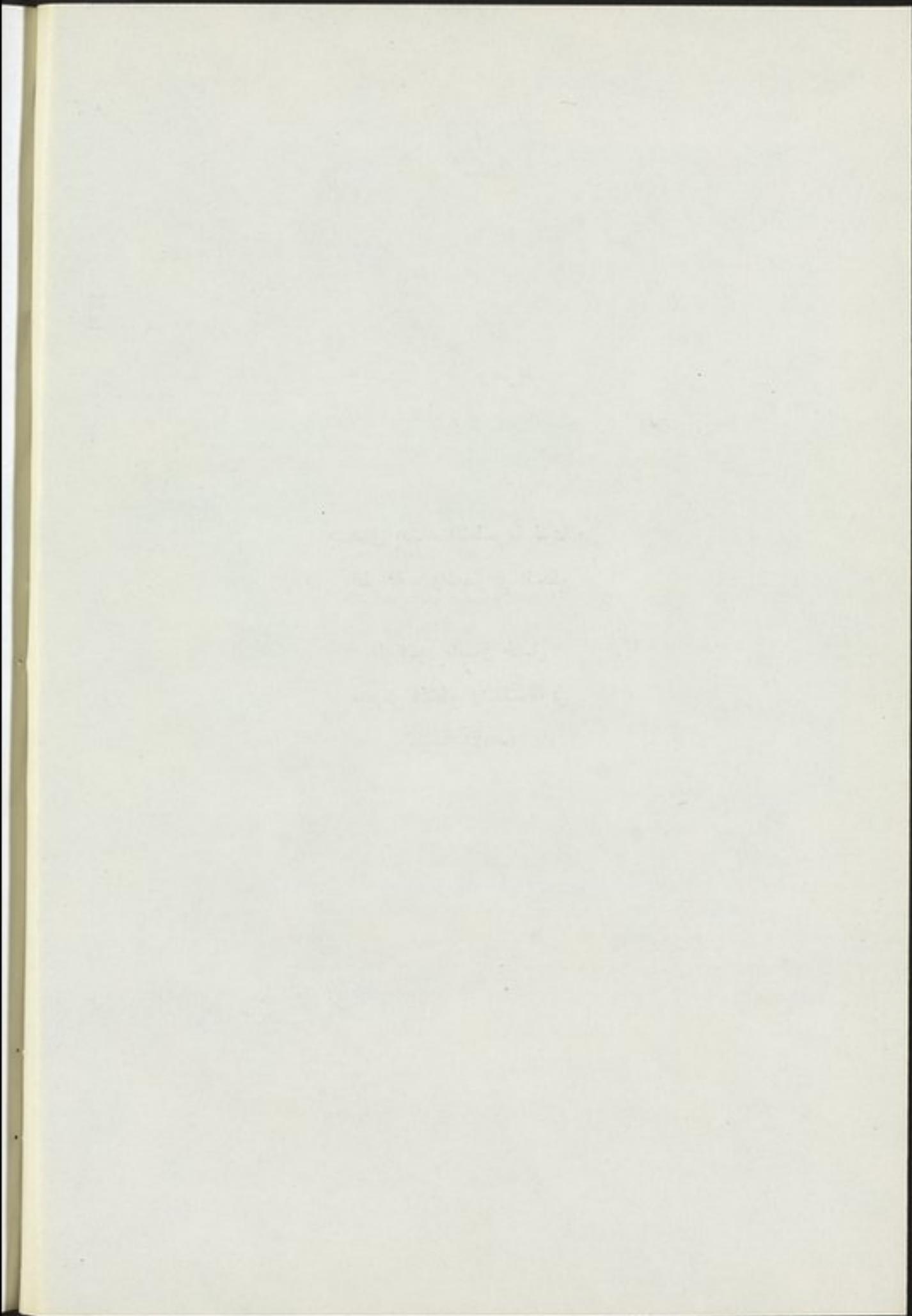
مطبعة الارشاد - بغداد
١٩٦٤/٥/١

CH DEC 6 1971

PL 480

اجد في هذه النظرية نوعاً من
الطراقة ، والعمق في التفكير

الدكتور ياسين خليل
مدرس المنطق والفلسفة في
كلية الآداب



الفهرست

	الصفحة
المقدمة	٩
الفصل الاول	١١
أثبات العقل وتعريفه	
(١) الاساس السيكولوجي لفلسفتي المعرفة والوجود (٢) آراء الفلاسفة في العقل (٣) الملకات العقلية وجواهرية العقل (٤) ضرورة الأفكار لملكة الحافظة .	
الفصل الثاني	٢٢
مصدر العواطف والغرائز	
(١) اختلاف العلماء بتعريف العواطف والغرائز (٢) اصلة العقل وبعية العواطف والغرائز (٣) بعية الغرائز لعواطفها (٤) العادات الموروثة (٥) مصادر العواطف والغرائز (٦) سبات عقول الحيوانات (٧) مصدر الذكاء وخصوصية الخيال .	
الفصل الثالث	٣٩
علاقة العقل بالعواطف والأفكار	
(١) ضرورة الأفكار لوجود العقل وعواطفه (٢) الأفكار ووحدتها مع العقل والعواطف (٣) وحدة العقل والعواطف واشتراكهما بأفكار واحدة (٤) الفرق بين الشعور واللأشعور (٥) عقليّة الأفكار (٦) الاستقلال النسبي للعواطف ومقابلتها للعقل (٧) الفرق الجوهرى بين العقل والعواطف (٨) تكافؤ العقل والعواطف وازدواج الشخصية (٩) تطور العقل ومستقبل الأخلاق (١٠) العواطف هي النفس المقابلة للعقل (١١) الفرق بين الروح والحياة من جهة والانا والذات من جهة ثانية .	

الصفحة

٥٥

الفصل الرابع
دفاع عن الميتافيزيقا

- (١) الميتافيزيقا ضرورة عقلية (٢) عدم كفاية الحواس للمعرفة
(٣) عدم استحالة الميتافيزيقا (٤) اساليب البحث .

٦٦

الفصل الخامس
البديهيات العقلية والكلمات

- (١) البديهيات العقلية عند الفلاسفة (٢) البديهيات الرياضية أستنتاجات تجريبية (٣) الفرق بين الاستنتاج التجريبي والاستنتاج التجريبي (٤) السبيبة أستنتاج تجريبي (٥) البديهيات الأخلاقية ، مصالح بيولوجية (٦) الكلمات العقلية افكار من كبة محاجدة .

٧٦

الفصل السادس
العقل والواقع

- (١) الموضع الواقع مصدر الافكار العقلية (٢) تعطيل الحواس وقطع تيار الواقع (٣) معارضة برلنلي المثالي (٤) معارضه برجسون الحيوي (٥) الاختلاف الواضح بين افكار العقل ومواضع الواقع .

٨٣

الفصل السابع
الظواهر واسباب الأخطاء الحسية

- (١) الشك واختلاف الاحساسات (٢) وحدة الحواس وملكة الادراك (٣) الاسباب السبعة لأخطاء الحواس (٤) الفواهر العقلية الواقعية الخالصة (٦) معارضه النقاديين والمثاليين (٧) الشيء في ذاته .

١٠١

الفصل الثامن

مبدأ العقل وعلمية المادة

- (١) معارضه التفسير المادي للحياة (٢) ابسط الاحياء والملكات العقلية (٣) ضرورة الافكار السابقة على الوجود الذاتي لأبسط الاحياء (٤) عقلية المادة (٥) رد المذهب الائتبسي (٦) حل اهم مفارقات زينون الأيدلي (٧) افكار ابسط الذريرات .

١١٢

الفصل التاسع

العقل الجزئية والعقل العام

- (١) يقظة الذريات وتطورها (٢) تعاون ذريرات الذرة تحت رئاسته
ايقظها (٣) رد المذهب المادي (٤) تعاون خلايا الجسم تحت رئاسة اولها
وارقاها (٥) عقل الحي ارقى ذريراته في اولى خلاياه (٦) اتصال الذرينة
العقلية الرئيسية في الواقع (٧) تفسير الاتصال التلبيسي (٨) وحدة اجزاء
الكون العقلية في عقل عام (٩) وحدة اجزاء الكون العقلية بقوانينه .

١٢٥

الفصل العاشر

علاقة العقل بالدماغ

- (١) العقل والدماغ (٢) الفرق بين العباقة والعموم (٣) بطلان القول
بالعلاقة بين قوة العقل وكبر الدماغ (٤) استحالة انطباع الأفكار بخلايا
الدماغ (٥) الجنون والدماغ (٦) وساطة الدماغ بين العقل والجسم .

١٣٥

الفصل العادي عشر

مصدر العقول وموروثاتها

- (١) أقوال الفلاسفة في النفس (٢) رد نظرية ليستر في النفس
(٣) ذريرات الآباء الثانوية وعقل الآباء (٤) الطبائع الموروثة وتکاثر
البویضة الملقة (٥) تکامل جسم المولود لا شعوريا بالطبائع الموروثة
(٦) سر تفاوت عقول الأشقاء واختلافهم جسماً (٧) عقل المولود ذريرته
الرئيسية .

١٤٤

الفصل الثاني عشر

وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض

- (١) وحدة الوجود اللاذية (٢) وحدة الوجود الذاتية (٣) اهم
النفرق الجوهرية بين العقول الجزئية والعقل العام (٤) أقوال المتصوفة
والقرآن في وحدة الوجود الذاتية (٥) افكار العقل العام والحقائق الواقعية
(٦) مصدر تطور العقول الجزئية .

الفصل الثالث عشر
صفات العقل العام

- (١) العقل العام «ليس كمثله شيء» (٢) خلو العقل العام من العواطف والغرائز والحواس (٣) مفارقات ارسسطو (٤) آيات القرآن والمعزلة لأرادة الله وعلمه (٥) ازليّة العقل العام (٦) كمال العقل العام (٧) الغاية العامة (٨) الأفكار الاستنتاجية والأفكار الواقعية (٩) لانهاية افكار العقل العام (١٠) الأعداد وال العلاقات اصطلاحات تعبيرية (١١) لانهاية الكون (١٢) الزمان والمكان من العلاقات الاصطلاحية التعبيرية (١٣) ملكات العقل العام والصفات الكونية (١٤) اعتراف بجهل بعض الأسرار .

الفصل الرابع عشر

الأختيار والجبر والخير والشر

- (١) الخير والشر وعدم تحديد طبيعة العقل (٢) حرية العقل وجبرية العواطف (٣) جبرية الحيوان والمحنون (٤) حياد الأفكار وعارض العواطف (٥) التدخل الجرئي للعقل العام في شؤون العقول الجزئية (٦) حرية وخيرية ارادة العقل العام (٧) الشر من الوسائل التهذيبية (٨) سر انتقام (٩) ضرورة انشر لنطمور الأحياء .

الفصل الخامس عشر

آدئات المسائل الدينية

- (١) توطئة (٢) خلود العقل (٣) تطور العقول المجردة (٤) المجال الواسع لعمل العقول المجردة (٥) الأجسام الشفافة للعقل المجردة (٦) خلو العقول المجردة من الأعصاب الحسية (٧) الاستشفاف والمصالح الجسدية (٨) التلبائي والعقول المجردة (٩) حقيقة الجنة والنار (١٠) تفاوت درجات العقول المجردة (١١) وجود الملائكة واعمالها (١٢) احصاء حسنات وسيئات العقول (١٣) علم الله (١٤) درجات العبادة (١٥) الوحي والنبوة (١٦) امكان المعجزات (١٧) فائدة العبادة (١٨) حقيقة الشيطان (١٩) حقيقة الوجدان (٢٠) ضرورة فلسفة الدين ووضعها في قمة الفلسفة العامة .

مقدمة

عند مطالعتي المهم من الكتب الفلسفية المختلفة الاتجاهات والنظريات، القديمة والحديثة ، عنت لي اراء كثيرة لمحت عليها مسحة الغرابة ، ان لم أقل الحدة والطرافة . ورغم غرائبها أو جدتها فاني قانع بصوابها كل القناعة . وهذا ما حدى بي الى تسجيلها بهذا الكتاب .

وبعد تدوينها وتهذيبها وربط نتائجها بمقدماتها ونشر جميع فصولها في مجلة علمية واسعة الانتشار ، والاستفادة من مناقشة المناقشين وتعقيب المعنيين . بعد كل هذا وجدت فيها نظرية جديدة في الفلسفة يفسر بعضها بعضا ، وتلقي أضواء ساطعة على أغزار ومعimitات غارقة في بحور من الفلمات .

والواقع لم يصعب علي شيء من هذا الكتاب كصعوبة وضع هذه المقدمة . لأنني أرى لزاما علي أن أنه عن رأيي فيه بكل صراحة . ولكن حذرني من اتهامي بالادعاء الفارغ هو الذي حال دون اتمام كتابة هذه المقدمة طيلة السنوات الائتني عشرة التي مرت على فراغي منه .

ولقد بدأت كتابي في تعريف العقل وملحقاته من عواطف وغير ائن وأفكار ، لا خلص منه الى فلسفة المعرفة . وان فلسفة المعرفة ان لم يسبقها حل مشاكل فلسفة النفس تكون كالبناء بغير أساس . وبعد الانتهاء من فلسفتي النفس والمعرفة دخلنا حضيرة فلسفة الوجود ليقيني أنا لا نستطيع أن نعرف الوجو دالمعروف قبل معرفة العقل العارف .

وبعد الفراغ من فلسفة الوجود المعتمدة كل الاعتماد على فلسفتي

النفس والمعونة ، لابد وأن نجد المتأفزيقا وقد فتحت أبوابها على مصرعها
لتعلننا على جل خفاياها وزواياها ، ومنها فلسفة الدين وبقية الفلسفات
الجزئية .

مع العلم اني اعتمدت على آرائي الخاصة أكثر من اعتمادي على
آراء الآخرين ، لا زهدا بها ، ولكن حرصا على عرض ما افتنت بصوابه من
رأي بكل صراحة وأمانة .

عبد الجبار محمود الواثلي

اعظمية

١٩٣٢/٩/٢٠

الفصل الأول

أثبات العقل وتعريفه

ان فلسفة المعرفة هي المفتاح الوحيد لحل فلسفة الوجود ، لأننا
كيف نعرف الوجود المعروف قبل معرفة العقل العارف ، ومدى امكانياته
وصلاحيته لوضع احكامه ، ومبني صواب هذه الاحكام من خطتها ؟

حيث ان فلسفة المعرفة ، هي التي يتحقق لها دون سواها ، ان تقرر
مثالية الوجود او واقعنته ، وترتّك مذهب الشك او مذهب اليقين .

وعندي هذا نقول : أن من يبدأ فلسفته ببحث فلسفة الوجود قبل
فلسفة المعرفة ، سوف لا يعرف الوجود ولا المعرفة ، ولا بد من أن ينحرف
من حيث يدرى او لا يدرى الى مزاج الشك . « والنتيجة الهامة التي
وصل اليها (كانت) من نقهـة ما بعد الطبيعة ، هي انه برهن على ان كل
فلسفة ميتافيزيقية يجب ان يسبقها او لا انظر في حدود فوتنا المدركة » (١) .

وان حلت مشاكل المعرفة والوجود ، فعندئذ تحل جميع الفلسفات
الجزئية ، التي لازال الخلاف فيها على اشدّه بين الفلاسفة ، ولهـذا
« غالب على فلاسفة الامان ، منذ العقد السادس من هذا القرن (التاسع عشر)
الاعتقاد بأن نظرية صحيحة في المعرفة هي وحدتها الاساس الذي يمكن
ان تبني عليه الفلسفة جميعها ، وهي وحدتها المستوى الدقيق الذي

(١) ازفلد كولبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٢٧

يمكن ان تقامس به النتائج التي تستخرج من العلوم الجزئية ،^(١)

وبما ان فلسفة المعرفة هي البحث في طبيعة العقل ، ومحاولة - تكوين فكرية صحيحة عن خواصه وامكانياته ، وعن نوع اتصاله بالأشياء المدركة ، وعن مقدار مطابقة ما يدركه للشيء المدرك ، لهذا كله لابد من اعتماد المعرفة كل الاعتماد على فلسفة النفس . فتصبح المعرفة جزء من فلسفة النفس ، كما تكون حلقة وصل بين فلسفة النفس وبين فلسفة الوجود .

وعليه اذا اردنا الدخول في حضرة الميتافيزيقا ، فعلينا مقدما ولوح باب فلسفة النفس ، لنصل منها الى فلسفة المعرفة ، وعند ذلك نجدنا امام فلسفة الطبيعة وما وراء الطبيعة وجها لوجه . اما الفلسفات الجزئية فستراها هناك سافرة الوجه وبغير قناع ، « اذا فسرنا المعرفة بأنها تحصيل العلم او العمليات العقلية التي بها يحصل العلم ، اصبح البحث في المعرفة من غير شك فرعا من فروع علم النفس ، لأن هذه العمليات ليس لها الا وظائف سيكولوجية بحتة ، والواقع اتنا كثيرا ما نسمع عن (سيكلوجيا) المعرفة ، اي فرع علم النفس الذي يبحث في العمليات العقلية الشعورية التي يقوم بها العقل في تحصيله للمعلومات ، وذلك كعمليات الاحساس والادراك الحسي والتذكر والتخيل والانتباه والتفكير وما الى ذلك »^(٢) . وهذا هو الذي دعانا الى تقديم فلسفة النفس على سواها ، والى ان نعطيها اكبر قسط من اهتمامنا .

فلسفة النفس :

مع العلم ان فلسفة النفس امتداد لعلم النفس . حيث ان حدود علم النفس هي البحث في الحالات النفسية ، ومعرفة اسبابها وطرق

(١) ازفلد كولبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٢

(٢) ازفلد كولبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ٤٣

مكافحة الضار منها . اما ما عدا هذا ؟ كالبحث في اصل النفس وحقيقةها وصفاتها ، ومصدر العقل وحقيقة وصفاته ، وهل هما شيء واحد او شيئاً مختلفاً ، فإنه من اختصاص فلسفة النفس .

وفلسفة النفس لا تبني نظرياتها الا على قاعدة علم النفس ، لانها امتداد له . ولهذا يجوز لفلسفة النفس ان تستعين بعلم النفس لحل مشاكلها . اما علم النفس فلا يجوز له ان يتجاوز حدوده للدخول في حضرة الفلسفة ، لانه بحاجة الى آلات ومرافق لم تكن متوفرة لديه . وان وجدها مع العمل بها فعندئذ يتبع فلسفة لا علماء . ومن هذه الآلات التي يستعين بها الفيلسوف ؟ هي الدراسة العامة لمختلف العلوم والفنون على قدر ما تعينه على مهمته ، لا كدراسة التخصصين بكل منها . مع الاطلاع الكافي على الفلسفات الرئيسية والفرعية قد يهمها وحيثها وسيئها ، بالإضافة الى الاستعداد الفطري والرغبة الملححة . وهذا كلّه لا يتيسر لغير الفيلسوف . وان تيسّر لاحد العلماء فهو فيلسوف بالإضافة الى انه عالم .

اما من يرجح أحکامه ونظرياته ارتجالاً بدون استعداد ولا مؤهلات ، فيدعى مثلاً ان مصدر النفس او العقل عالم المادة او عالم الروح ، من دون ان يعرف ما يكفي عن المادة او الروح ، ومن دون ان يدعم أحکامه هذه بالشواهد العلمية او الفلسفية الكثيرة ، فإنه لم يكن عالماً ولا فيلسوفاً .

فلسفة بركلبي في الوجود :

يرى « بركلبي » الفيلسوف الانكليزي ؟ ان اشياء التي ندركها لم تكن في حقيقتها اكثر من ظواهرها البادية لحواسنا . وبعد هذا الادراك يأتي العقل ليركب اشتاتها فتبعد لنا وكأنها اشياء ذات وجود

واعي حقيقي . ويرى « ان المعرفة البشرية احدى ثلات ؟ أما أن تكون افكارا قد انطبع آثارها بالحواس ، واما ان تكون افكارا ادركتها بالتأمل في عواطفنا وخلجات عقولنا ، او هي افكار كونتها الذاكرة والخيال » .

ومعنى هذا ؟ انه لو نفيت العقول لما بقي وجود للاشياء التي تنطبع ظواهرها على حواسنا ، والتي هي ليست باكثر من هذه الظواهر او هذه الافكار بعبارة اخرى .

ه يوم ينفي وجود العقل :

اما ه يوم فيرى ان معرفتنا حاصلة من هذه الافكار او الظواهر التي تدركها حواسنا ، والتي ليس لها وجود في عالم الواقع .

وبما ان الذات او العقل ليس من هذه الافكار ، اي الظواهر المنطبعة على حواسنا فلا تستطيع الاعتراف بوجوده . ومن هنا انكر ه يوم الوجود كما انكر العقل ، وما اعترف الا بوجود افكار متعاقبة الواحدة بعد الاخرى ، بلا رابطة تربطها ولا منسق ينسقها .

ولقد قال « لوك » قبل بركلبي وهيوم ؟ ان معرفتنا معتمدة كل الاعتماد على ما تأثينا به الحواس ، ولا وجود لما عداه ، ولكنه لم يجرؤ على نفي العقل ، مع ان العقل لم تأثرا به الحواس . بينما يترب على حكمه الانف الذكر نفي العقل ، لانه لم يكن فكرة او ظاهرة انطبع في حواسنا .

وهكذا فلسفة « بركلبي » لابد لها من موافقة « ه يوم » على انكار العقل ما دام سبقه بقوله ؟ ان كل معرفتنا مبنية على ما تأثينا به الحواس ، لانها نتيجة طبيعية لا مفر منها بالنسبة الى مقدماته .

اما نحن فنافق ه يوم على قوله ؟ بان جميع افكارنا جأت بها
الحواس من دون أن نلتزم بنفي العقل . وذلك اذا ما علمنا أن فينا ملكات
عقلية لا تستطيع انكارها مطلقا ، كما لا تستطيع القول بأنها أتتا عن
طريق الحواس بأي حال من الاحوال .

هذه ملكة الارادة التي امتلكها قبل ولادتي ، كما يمتلكها كل من
الاحياء البسيطة والندب والعليا ، هل يمكنني نفيها عني ؟ لا . لأن مجرد
نفيها دليل على وجودها . ولو لم تكن موجودة لما استطاعت القيام بهذا
النفي ، لأن النفي لا يحصل الا بعد قناعة بامر من الامور ، فارادة لعمل
هذا الامر .

فنفي وجود ملكة الارادة في دليل على وجودها بكل تأكيد ، مع
يقيني المطلق بأن فكري عن ارادتي لم تكن ظاهرة من الفواهر التي
جاءتني عن طريق الحواس .

وعلى هذا فلابد وان تنهار حجج « ه يوم » في نفي العقل ، وتماسك
بعض الشيء فلسفة « بركلبي » الذي قال بوجود العقل من دون ان
يستدل على هذا الوجود .

وانني لا استطيع الا الاعلان بامتلاك ملكة الارادة مع انها ليست من
معطيات الحواس ، لأن من لا يريد لا يستطيع ان يعمل ، ومن لا يعمل
لا يفكر ولا يحس .

ولذلك أؤكد ان ملكة الارادة شيء من العقل ، لأن كل خلجة
من خلجمات العقل لا تخلو من الارادة . الا أن الارادة ليست كل العقل ،
ولا قيمة لها بدون ملكة الاستنتاج .

تصور عقلا يمتلك ملكة الارادة بدون ملكة الاستنتاج التي تقيس
وتتفاضل بين الاشياء والافكار ، وسائل نفسك هل يمكن هذا العقل ان

يُمْيل عن شيء أو إليه بدون مقارنة بين الأفكار الخاصة بهذا الشيء، المحسوس والمحفوظة عنه؟ لماذا يريده إذا لم يجد ما يوجب هذه الإرادة، ولماذا يرفضه إن لم يكن هناك سبب يدعو إلى رفضه؟

ولذا أرى أنه بدون الاستنتاج المفضلة بين الأشياء تُنعدم قيم الأشياء، التي هي السبب الوحيد المبرر لطلب الإرادة أو رفضها • وما هو عمل الإرادة ، وما هو وجودها بدون هذا الرفض والطلب؟ • والعمل الإرادي، أن لم يقترن بالاستنتاج ، لا يتميز بحال من الاحوال عن العمل الآلي الذي لا غاية ولا إرادة له • وما هذه الغاية إن لم تكن الفائدة المعروفة بالمقارنة والمفضلة التي هي الاستنتاج؟ • حتى الأعمال العاطفية والغرائزية اللاشعورية ، التي تتصف بها الأحياء العليا والدنيا ، هي في أصلها أعمال شعورية ، أي إرادية استنتاجية ، تقادم عهدها ، حتى أمكننا القيام بها من دون جهد عقلي • كما سنجد هذا مفصلاً في الفصل القادم ، وكما يؤيدنا على بعضه (لامارك) في قوله عن مصدر الغرائز « إن الغريزة عبارة عن عقل هبط عن مستوىه • فال فعل الذي يراه النوع أو بعض أفراد النوع انه مفيد يولد عادة جديدة • وهذه العادة تنتقل بالوراثة وتحسب غريزة »^(١)
هذا ما جعلنا نؤكد أن لا إرادة بلا استنتاج على اية درجة كانت ، كما لا استنتاج بلا إرادة •

ولكن هل العقل إرادة واستنتاج ولا غير؟ لا • لأننا ذكرنا الأفكار المحفوظة بالعقل في معرض حديثنا عن هاتين الملكتين ، وعلمنا بدون هذه الأفكار لا يستطيع العقل أن يختار ما يختار ويرفض ما يرفض • والملكة التي من اختصاصها خزن هذه الأفكار ، أي المحفوظات فالنسمها ملكة الحافظة •

(١) برجسون : ترجمة بديع الكسم : التطور الخالق ص ٥٢

والعقل كما انه لا تقوم له قيمة بدون الارادة ، ولا بدون الاستنتاج
كذلك لا يبقى له وجود بلا ملكة الحافظة التي تستوعب وتنضم في صدرها
الافكار المكتسبة لانه ما هي ملكة الاستنتاج ان لم تكن المقارنة بين افكار
محفوظة في الحافظة عن شيء ما قبل طلبه او رفضه من قبل الارادة ؟ بل
ما هو عمل العقل الذي هو قوام وجوده بدون هذه الافكار المحفوظة في
حافظته ؟

عند خلو العقل من محفوظات الحافظة لا يكون عقلا ، بل آلة تدار
من قبل غيرها من دون ان تشعر بهذا الدوران . وعليه يمكننا القول :
بأن العقل المخالي من هذه الملائكة الثلاث لا وجود له . لأن كل منها
متوقف وجودها على غيرها .

وعندما قلنا آنفا بالافكار المكتسبة ، كأنما اعترفنا اعترافا ضمنيا
بوجود ملكة الادراك ايضا ، التي تدرك الاشياء الموضوعية على مختلف
أنواعها ، - أي تحس بها - والتي تحفظ الحافظة عنها افكارا تريدها
الارادة او ترفضها مع اختها الاستنتاج المفاضلة بين الاشياء والافكار . هذه
الافكار التي تزيد من محفوظات الحافظة ونموها لحظة بعد لحظة .

ولا اراني بحاجة الى الاطالة لتاكيد وجود ملكة الادراك كأختواتها
من قبل ، لأنها بديهية . كما لا لزوم في التساؤل عن مصدر مدركاتها ،
وارجاعها الى عالم العقل او عالم الحس ، حتى يأتي محله المناسب في
هذا الكتاب .

مع العلم اننا لا نقصد بملكه الادراك الاحساس بالاشيء المحسوسة
وحدها ، بل وبالشعور بالافكار المحفوظة عن هذه الاشياء ايضا . اذن
هناك ملكة رابعة هي ملكة الادراك ، وبدونها يبطل حفظ الحافظة ، وعمل
الارادة ، ومفاضلة الاستنتاج . لأن هذه الاشياء والافكار المدركة بواسطه

الادراك بمثابة الزيت المحرك لآلية العقل ، وبدونهما لا يجد العقل ما يعمله او يفكر فيه . واذ بطلت حركة اندماج وجوده .

وعند ذكرنا لهذه الملائكة او مثيلها من طرف خفي الى ملكة الذاكرة . حيث ان وظيفة الحافظة حفظ الافكار ولا غير لا تذكرها ، ووظيفة الادراك الاحساس بالأشياء والافكار المحفوظة عنها لا تذكرها او حفظها . وكذلك القول في ملكتي الارادة والاستنتاج ، اختصاصهما العمل بعد المقارنة والمقاضلة ليس الا . وعليه فلابد من وجود ملكة خامسة هي ملكة الذاكرة ، التي تستخدمها الارادة والاستنتاج للاستفادة من قدرتها على عرض الافكار المحفوظة في مخزن الحافظة بعد ادراكتها بواسطه ملكة الادراك . وبدون الذاكرة لا فائدة من تلك المحفوظات ، ولا من امها الحافظة . وبغيرها كذلك لا يتم العمل للارادة ولا المقاضلة للاستنتاج ما دامتا غير متخصصتين في نشأة اكداش الافكار التي لا تعد ولا تحصى ، وهكذا يختفي العقل .

لهذا كله نقول ونؤكّد بوجود ملكة الذاكرة ، كما كيّدنا بوجود اخواتها من قبل ، وانها ضرورية لأخواتها ، كفسورة وجود اخواتها لوجودها .

اما التخيل فليس بشيء سوى ملكة الذاكرة عند نشاطها نشاطا يصرف العقل - اي الملائكة العقلية سمه ما شئت - بكليته الى عالم افكاره المخزونة في حافظته ، ولم يكن التخيل اكثرا من هذا . حيث ان الذاكرة عند التذكر تعمل عملا هادئا ، لم يصرفها كل الانصراف عن واقعها ، وعند انصرافها كليا عن هذا الواقع الى عالم الافكار نسميها تخيلا . والدليل على ثانوية التخيل هو يقيننا في عدم توقف وجود العقل عليها كتوقف وجوده على كل من مملكته الخمس الأساسية . وللهذا السبب لا توافق هيوم وستيوارت مل من الحسينيين الذين لم يميزوا بين

الذاكرة والعقل ، والذين يردون جميع عمليات العقل الى تداعي المعاني • لأن العقل ليس ذاكرة فحسب • والذاكرة كما علمنا لا قوام لها بـ بدون بقية اخواتها الملكات ، ومنها الارادة • ولو فرضنا جدلا ، وجود الذاكرة بدون ارادة ، فلابد وان تكون هذه الذاكرة عاجزة عن التذكر • لأن التذكر جهد مريض ، وبدون هذا الجهد تكون ذاكرة بدون تذكر ، وهذا مالا يجوز وجوده • وعند بطidan عملها لا يسعنا القول بـ وجودها ، كما لا يمكننا تصور بقاء الارادة ايضا ، لأن الارادة بدون محفوظات الحافظة التي تحضرها الذاكرة لا تقدر على ان ترفض شيئا او تريده باستشارة اختها الاستنتاج • وحيثـ يبطل عمل الارادة ، ولا وجود لها بـ بدون هذا العمل الذي يتـأرجح بين الرفض والطلب •

وبـ والذاكرة والارادة لا يبقى ما تعلمـ الاستنتاج ، بل ولا يبقى معنى ولا مبرر لـ وجودها • لأن الارادة هي المحرك لـ جميع الملـكات ، وبـ دون الارادة لا عمل للمـلكـات ، ومن ثم لا وجود لها •

وهـ يـدلـنا على مـبلغـ الخطـأـ الذي نـجـدـهـ فيـ هـذاـ القـوـلـ «ـ فالـورـاثـةـ والـغـرـيزـةـ الـبـيـولـوجـيـاتـ فـيـ الـحـيـوانـ وـالـنبـاتـ كـماـ نـراـهـاـ فـيـ النـمـوـ وـالـسـلـوكـ ،ـ وـالـذـاـكـرـةـ الـبـشـرـيـةـ الـتـيـ تـتـعـلـمـ بـهـاـ اـنـمـاـ هـيـ أـيـضاـ مـنـ هـذـاـ الطـرـازـ ،ـ اـنـمـاـ هـنـاـ ذـاـكـرـةـ كـانـتـ غـيرـ وـجـدـانـيـةـ (ـ أـيـ غـيرـ عـقـلـيـةـ كـماـ يـقـصـدـ الـكـاتـبـ)ـ •ـ أـيـ لـاـ تـخـلـفـ عـنـ الـورـاثـةـ وـالـغـرـيزـةـ •ـ وـالـذـاـكـرـةـ عـنـدـنـاـ كـماـ قـلـنـاـ تـؤـديـ إـلـىـ اـنـسـخـيـلـ وـالـتوـهـمـ ،ـ أـيـ اـنـهـ تـؤـديـ فـيـ النـهـاـيـةـ إـلـىـ التـفـكـيرـ بـالـعـاطـفـةـ أـوـ بـالـوـجـدانـ،ـ (١)ـ •ـ

ملـخـصـ هـذـاـ القـوـلـ ؟ـ اـنـ الـذـاـكـرـةـ اـصـلـ الـعـقـلـ وـارـادـتـهـ وـجـمـيعـ مـحتـويـاتـهـ •ـ وـبـدورـنـاـ نـرـيدـ أـنـ نـسـأـلـ :ـ كـيـفـ كـانـتـ تـعـلـمـ هـذـهـ الـذـاـكـرـةـ

(١) سـلامـةـ مـوسـىـ :ـ عـقـلـيـ وـعـقـلـكـ صـ ١٠٦ـ

ووحدها في أول الكائنات الحية البدائية من دون معونة أخواتها بقية الملائكة ،
و قبل ان تكون لديها أية فكرة من الأفكار ، وأية عاطفة من العواطف ؟
فالكائن الذي يتصف بالحياة يجب أن يتصف بالعقل ، أي بملائكة
العقلية الخمس ، مهما كان تصييده منها . وبدونها لا يستطيع هذا الكائن
مهما كان نوعه أن يقوم بأي عمل حيوي .

ولا يفوتنا ، عند ذكر الحافظة وبقية الملائكة ، فلنا ضمنا بوجود
الأفكار لهذه الحافظة ، لأنها لا حافظة بدون محفوظات ، كما لا محفوظات
بدون حافظة . الا انه لا يصح القول ، ان هذه الأفكار في كائن لا ملائكة
عقلية له .

واذن فالنتيجة الحتمية التي تفرض نفسها فرضا ، هي القول : بأن
أبسط الاحياء على الاعمال لا بد وان يتتصف بهذه الملائكة بدرجة تناسب
بساطتها مع شيء من الأفكار . لعلمنا بارادته وادراته من سعيه وراء قوته
واحساسه بهذا القوت ، وبدون ارادته وادراته لا يتميز هذا الكائن بشيء
ما عن أي شيء مادي .

وما دام يتتصف بالحياة ، فهو متصرف بالأراده والادراك ، كما
شاهدتها فيه ، وهاتان الملائكتان - حسب رأينا الذي عرضناه في تعريف
العقل - لا وجود لهما بدون اخواتهما ، كما لا وجود لأخواتها بدونها .
وعليه ؛ ان هذه الملائكت الخمس كثرة في وحدة عقلية غير قابلة للتفرك .
وذلك لعدم امكان تصور وجود العقل بدون احدى هذه الملائكت . ولو كان
هو شيئاً غير هذه الملائكت ، لا يصلح زائداً عليها ولا حاجة له بها . ولو أن
كلام الملائكت منفصلة عن غيرها لما تفاعلت احداها بغيرها هذا التفاعل
المتصل . ولاستغنت احداها عن الاخر بوجودها .

ولو بحثنا بدقة متناهية في زوايا العقل لما وجدنا غير هذه الملائكت

الخمس الأساسية ، التي يتوقف وجوده عليها ، والتي هي هو ، سوى الغرائز والعواطف والعادات ذات الوجود اللاحق على الملائكة ، والتي ليست من نوع الملائكة ، لعدم توقف وجود العقل على كل منها ، أو عليها كلها مجتمعة ، كتوقف وجوده على كل من الملائكة ، كما سوف نرى في الفصل القادم .



الفصل الثاني

مصدر الغرائز والعواطف

أراني مضطراً للجمع بين موضوعي الغرائز والعواطف ، لتشابههما واندماج أحدهما ~~ب الآخر~~ ~~والمختلفان مكملان~~ واحداً من العقل + والاهم من كل هذا ، أن علم النفس لم يميز بينهما تسيزاً واضحاً مقبولاً ، كما انه لم يستقر بعد على رأي من الاراء الكثيرة المعروضة لديه عن أصلهما وطبيعتهما +

يعترف علم النفس الحديث بعدم وصوله الى معرفة أصول أغلب مسائله الهامة ، ولا سيما مسائل الغرائز والعواطف + الكلمة الغريبة من الكلمات الغامضة وقد أدى غموضها الى أن كثيرين من السيكولوجيين يتتجنبونها ^(١) . واخر يقول « أما المسائل التي لم يصل فيها العلم بعد الى حقائق ثابتة شاملة ، كمسائل الغريبة والميول والعواطف والارادة ، فلم يذكرها (وودورث) في كتابه ، واكتفى بالاشارة الى اوثق كتاب في هذا الموضوع ، وهو كتاب بونج عن دوافع السلوك ١٩٣٦ » ^(٢) .

ومن تعريفات علم النفس للمعواطف ، انها استعداد وجданى للشعور بحالة وجданية تجاه شيء من الاشياء + ولكنه لم يبين الحد الفاصل بينها وبين الغرائز + ولم يضع العلامات الفارقة على كل منها ، بل كثيراً ما

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك ص ١٥ .

(٢) مقدمة مبادىء علم النفس العام .

يخلط بينهما ، « ومن أشقر الاشياء ان نعرف الغريزة ، وقصاري ما نقول انها من كثر بؤري يتشعع منه نشاط نفسي ، وان الغريزة حين تتحتم او تلتهب نسميتها عاطفة او اندعلا . فغريزة التسلل قائمة في كل انسان ولكنها حين تتحتم نسميتها العاطفة الجنسية »^(١) .

ومنهم من يقول ، ان الغريزة فعل حيواني انعكاسي ، بينما يرى غيرهم ان الفعل الانعكاسي لازمة من لوازم نشاط الغريزة .

كما يرى دارون ان مصدر الغريزة الانتخاب الطبيعي ، لاعتقاده ان الكائنات الحية عندما تواجه بيئه خاصة ، لا يبقى منها الا ما يوافق طبيعة هذه البيئة ، والبيئة هي التي تملأ على الكائنات شروطها وما يلزم عليها ان تعمله تجاهها . ويرى ان هذه الشروط يقدمها الانتخاب الطبيعي الذي يجهل ما يريد ، كما يجهل الكائن الحي البدائي ما يراد منه وما يساق اليه . وبعد ممارسة الحي ا عملا خاصة جاءت بها مصادفات البيئة العميماء أصبحت غريزة متصلة .

اما لامارك فعلى العكس من هذا ، يعتقد ان الغريزة عمل عقلي في مبدأ أمره للتكييف مع المحيط ، وبعد اعتياده وتكراره على مسر العصور والاجيال أصبح طبيعة متصلة موروثة لا شعورية .

هكذا نجد دارون قد غالى في أهمية البيئة ، حتى انته ضرورة العقل في الحصول على الغرائز والعواطف . ولم يعرفنا ما هو نوع حياة الكائن الحي البدائي قبل اكتساب غرائزه وعواطفه من البيئة وقبل وجود عقله ؟

كما فات لامارك ان يعرفنا نوع هذا العقل البدائي لكتابه قبل أن يحصل على غرائزه وعواطفه بتكييفه مع محيطه . ولم يفهمنا هو ولا دارون

(١) سلامه موسى : عقلي وعقلك ص ١٥ .

عن العالمة الفارقة لكل من العواطف والغرائز، وصلة كل منها بالخرى،
وصلتهما بالعقل ٠

لا انا نرى ان لامايك أقرب من دارون الى الصواب ، لااعترافه في
مبذلة العقل ٠ ولكننا نزيد على مبذه ، بأن هذا العقى الاولى للكائن
البدائى هو ملكاته العقلية الخمس - التي ذكرناها في الفصل السابق - وهي؛
الارادة والحافظة والذاكرة والادراك والاستنتاج ٠ وهذا الكائن كيف
يتکيف مع وسطه ويکسب العواطف والغرائز ان لم يمل الى شيء ما
ويرفض غيره ؟ ولو لم تكن لديه ملكة الارادة هذه لاصبحت جميع اعماله
حركات آلية لا تتصف بالعقل ولا بكل شيء يمت الى الحياة بصلة ٠ وحين
ابياتنا ارادته نعترف ضمنا بوجود ملكة ادراكه أي احساسه بالأشياء التي
تحيط به ٠ فلو لم يحس بها لما أصبحت ذات أهمية لديه ، ومن ثم لا
يستفيد منها شيئاً ولا يسعى للتکيف معها ٠ وب بدون ملكة الحافظة التي تحفظ
أفكارا عن هذه الاشياء المدركة لما استفاد من تجربته ، وما تطور عقله ،
ولولا ذاكرته لما استطاع أن يحضر الافكار المحفوظة في حافظته لمقارتها
بما يحسه ٠ وما هذه المقارنة بين شيء وشيء وبينهما وبين الافكار المحفوظة
عنهمما ان لم تكن هي ملكة الاستنتاج ؟ ولو لم تكن لديه هذه الملكة ، هل
بوسعه عند ذلك ان يفضل شيئا على غيره بمعرفة قيمته وأهميته ؟ وبانداهة
نعلم انه بانعدام هذه المقارنة والمقابلة الاستنتاجية يصبح كلما يحسه لا
قيمة له ، لأن هذه الملكة هي التي تضع قيما للأشياء المحفوظة حسب
ما تعرفه أو تحفظه عنها من خير أو شر ٠

وعند انعدام الاشياء التي يحسها العقل لم يكن لدى العقل حيثية
ما يبرر رفضه أو طلبه ٠ وبانعدام الرفض والطلب تendum الارادة ، وبزوال
ارادته يسكن سكون الاموات ، ولا يتکيف بشيء من الحياة ٠
اذن هذا العقل الذي فات دارون ولامايك وغيرهما تعريفه ، هو

هذه الملائكة الخمس ، وبتفاعلها بوسطه وتكلفه لمواجهة مشاكله وممارسته
شتى الاعمال وحفظه مختلف الأفكار ، كل هذا أوجد له غرائزه وعواطفه
تدربيجا ، فتطور هو بالتدريج *

ولهذا نقول ، لا بد من عقل متأثر بمؤثرات البيئة متصل بتلك
الملائكة العقلية ، التي لا وجود لها بدونها ولا بدون احدهما ليحصل على
ما عداه . وليس الغرائز وحدها تسبّب هذا التفاعل بين العقل والبيئة ، بل
والعواطف كذلك من تسبّبها ، ولا انفصال لها عن شقيقاتها الغرائز *

تصور غريزة الهرب وقف الشعر واضطراب القلب ، هل لها انفكاك
عن عاطفة الخوف ؟ لا هرب واضطراب بلا خوف ولا خوف بلا هرب
واضطراب ، نرى ذلك حتى في الحالات الشاذة التي ثبت بها بالرغم من
شعورنا بالخوف ، لأنّ ثبات مصطنع ، سببه اليأس من قائد الهرب . الا
اننا في قراره نفوسنا هاربون مضطربون بحيث لم يتميز هذا الثبات المصطنع
عن الهرب الفعلي تميزا جوهريا *

وهكذا غريزة التهيج الجنسي العضوي ، غير منفصلة عن عاطفة
الميل الجنسي بكل درجاتها . فالغريرة اذن لا انفكاك لها عن عاطفتها ، لأن
الغريرة بمثابة التمثيل الحركي لطبيعة العاطفة *

وكذلك القول في عاطفة الحزن لها كل الصلة في غريزة البكاء
وتفطب الجبين . كما لعاطفة المسرور صلتها الوثيقة بغريرة ابساط
الاسارير وابتسامة الشغر . ومثل هذا نقول في عاطفة الجوع المرافق
لغريرة تحبس الفم عند رؤية الطعام وارتخاء المعدة وحر كاتها الشاذة
المنبهة *

وهكذا عاطفة الغضب المرافق لغريرة توتر الجسم وتصلبه وعبوس
الوجه وانتفاخ الاوداج *

وعلى هذا المثال يمكننا أن نأتي على جميع العواطف مع بيان صيتها
الوثيقة بغيرها التي لا تفك عنها إلا إذا حالت ارادتنا دون ظهورها .
والمرايا ، إذا ما خلت من عاطفتها أصبحت حركات ارادية شعورية ،
وليس غرائز حقيقة لا شعورية .

فالغرائز إذن هي الحركات العضوية التي اعتادها الكائن الحي
فسرت في قراره نفسه مجازة لمقصياته وحاجات العقل الباحث عن
صالح كائنه .

وكل من العواطف السلبية والإيجابية ، أي المرفوضة من قبل الارادة
كالام وانجذب وما مانلهم ، والمطلوبة كالسرور والحب وما شابههما ،
سيها حب الذات ، أو الانانية - كما يحلو لنا أن نسميها للاختصار -
والانانية لم تكن غريبة لعدم مرافقتها عاطفة من العاطف ، ولم تكن عاطفة
لخلوها من الغريرة ، ولكنها مجموعة الغرائز وعواطفها السلبية
والإيجابية . لأن كل الغرائز مع عواطفها على مختلف أنواعها سيها ارادة
ما ينفع الحي وما يدفع عنه الضر . ولم تكن الانانية عاطفة مستقلة عن هذه
الارادة العقلية ذات الوجهين الإيجابي والسلبي .

خذ عاطفة الألم السلبية ، وغريزتها تغلص الجسم وأكهرار الوجه
واضطرابه ، ألم تجد هما تؤديان إلى تجمّع الجسم للدفاع أو الانسحاب
عن مكان الخطر ؟ وكذلك المذلة ليست هي العاطفة الإيجابية وغريزتها
انبساط الجسم وانطلاق الأسماك والحركات التلهيفية التي تدفعت إلى
الاسترادة من معها ؟

فالعواطف السلبية والإيجابية مع غرائزها المعبرة عنها تعبيراً عضوياً
على مختلف أنواعها ، وجدت لصالح الحياة ، والتي أوجدها هي
الانانية عاطفة العواطف وغريزة الغرائز إن صح التعبير . لأنها شعار

الارادة ، أو هي الارادة نفسها التي لا تري الا ما يفيدها ولا غيره • والارادة كما قلنا لا وجود لها بدون بقية اخواتها الملకات العقلية • أي ان الانانية لا شئ ، سوى ارادة العقل الموصولة الى خير كائنه •

اما الغيرية ، فعاطفة بدائية ايجابية • ولحداتها لا تجدها الا مشوبة بالكثير من الانانية ، عند الرافقين من الناس ، ومعدومة الوجود عن عدتهم • وغريزتها تلك النظرة الوادعة المعبرة عن سمو النفس ورضا الضمير • ولفجاجة هذه العاطفة لا تجد لغريزتها تلك ما تجده في بقية الغرائز من قوة التعبير وعنف الحركة •

وعاطفة الامومة ، وغريزتها الانكباب على المولود وضمه الى الصدر عند الانسان ، وبناء الاعشاش وحضانة البيض عند الطيور ، ليست من الغيرية في شيء ، ولكنها من العواطف الايجابية التي أوجدها الوهم بامتداد البقاء في الاعقب ، والظن بأن المولود جزء من أبويه •

وعاطفة الشعور بالجمال وغريزتها علام الدهشة والتلهف التي ترافقتها دائما من مواليد الانانية كذلك • لأن الجمال المطلوب هو عين المنفعة المرغوب فيها •

• وليس من المستغرب في مذهب هارتسن أن يكون للارادة قصد دون أن يكون لها وعي وشعور بما تقصد إليه • لأن الغريزة - وهي ولدتها البارزة لنا - تقصد الى غاية ولا تعي ما تقصد إليه^(١) •

نواقفه على قوله بأن الغريزة وليدة الارادة ، على شرط اشتراك بقية الملకات مع الارادة ، ولكن لا يسعنا ان نفهم ارادة بدون وعي ولا قصد لما تريده ، لأن القصد جزء لا يتجزأ من عمل الارادة ، وبدونه لا يمكن اقول بوجود الارادة • كما ان الارادة لا وجود لها بدون وعيها لما تريده •

(١) عباس محمود العقاد : الله ص ٢٧٢ •

لأنها ان لم تتع الاشياء لم يبق للاشياء في نظرها من قيمة ، ان يبقى لها من نظر • وبانعدام هذه القيم للأشياء لم تجد حينئذ ما يبرر طلبها أو رفضها ، وعند ذلك لا يسعنا تصور وجودها • لأن وجودها هو هذا الرفض والطلب المقصودان • وهنالك من العبر كات العضوية الحيوية ما تشبه الغرائز الا انها ليست منها ، مثل حركة الارجل عند السير ، ومضغ الاسنان اثناء الاكل ، وحركة المسنان عند النطق • لأنه كما علمنا ان لكل عاطفة غريزية تمثلها ، ولكل غريزية عاطفة تحرّكها • بينما لم نجد مع حركة الارجل عند السير ومضغ الاسنان حين الاكل عاطفة من العواطف • ولهذا نفضل تسميتها بالعادات الموروثة تميّزا لها عن العادات المكتسبة كعادة الكتابة والسباحة والعزف ، وما شابهها التي تحصل عليها بالتعلم •

نرى ان عاطفة الغضب ترافقها غريزية توتر الجسم وعبوس الوجه وانتفاخ الاوداج ، وهذه العاطفة وغريزتها موروثة وغير مكتسبة • بينما عادة المشى لم ترافقها غريزية ما سوى الارادة المسبوقة بها والمرافقة لها ، والارادة واحوتها ملكات عقلية ، وليس من الغرائز او العواطف ، وانشعر بالدافع الارادى للسير والكتابة قبل ممارستهما ، وحتى لو كا مجبورين عليهما ، فان هذا الجبر يولد الارادة ولو بصورة غير طبيعية • ولكن عبوس الوجه وانتفاخ الاوداج لا شبه لهما بالارادة ، بل قد تكون خلاف رغبة الارادة ، ولكنها غريزية عضوية آلية مرافقه لعاطفة الغضب ، تضعف وتقوى على نسبة نشاط عاطفتها ، لأن الارادة بلا عاطفة الغضب لا تستطيع أن تقوم بعملية عبوس الوجه وتوتره الا من قبيل التزيف والتمثيل الفارغ من حيوية العاطفة وصدقها •

وعليه نقول ان كل عمل آلي عضوي يلزم عاطفة من العواطف فهو غريزية ، وكل عمل آلي عضوي لم ترافقه عاطفة من العواطف ، ولكنه مسبوق بالارادة - كالمشي والكتابة والعزف - فهو عادة من العادات •

والعادات كما أوضحنا على نوعين موروثة ومكتسبة . فغريزة التفرز والاشمئزاز المصاحبة لعاطفة الشعور بالقبح ، لم تكن نتيجة الارادة ، ولو كانت بارادتي ما اتت بها لعدم جدواها ، ولكنها نتيجة عاطفة الشعور بالقبح المنبود .

أما حركة اليدين عند السير ، فلم تكن غريزة لعدم وجود الدافع العاطفي لها ، ولكنها عادة نتيجة ارادة سابقة منسية ، هي عين الارادة التي تحرك الارجل عند السير ، ولعدم حاجة الناس الى هذه الارادة بعد الاستغناء عنها ، أصبحت حركة آلية خالية من الارادة المحركة ، وشيئه بالحركة الاستمرارية المسبوقة بتحريك محرك توقف عن حركته .

والفرق بين عاطفي المذلة والالم ، وبين عاطفي السرور والحزن ، هو أن الاولين جسميتان ، أي ذات علاقة مباشرة بالجسم ووجدهما اصالحة وابعاده عما يضره ، بينما السرور والحزن نفسitan جسميتان نتيجة خسارة معنوية او خسارة جسمية . وهذا هو السبب الذي يجعل الحزن يرافق الخسائرتين الجسمية والمعنوية ، والسرور يصاحب منفعتهما دائمًا . بينما المذلة لا يصاحب الا الخسارة الجسمية وحدها ، والمذلة لا تصاحب الا فائدته ، ولا علاقة لهما بالفوائد والخسائر المعنوية النفسية . وقد وجدت هذه العواطف مع غرائزها لتحرس كائنة ما امكنتها الحراسة مما يهدد حياته وفائده . وهي في مبدئها وقبل نضوجها نتيجة للارادة العقلية التي لا تفك عن البحث عما يفيد صاحبها حتى قال سينوزا « السرور والالم هما اجابة غريزية او تعطيلها ، فهما ليسا سببين لرغباتنا ولكنهما نتيجة لها ، اذ نحن لا نرغب في الاشياء لأنها تسرنا ، بل تسرنا لأننا نرغب فيها اذ لا متدةحة لنا عن ذلك »^(١) .

والذي يوافقنا من هذا القول ، صراحته بان الرغبة اي الارادة

(١) احمد امين ووزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٥٧

عبارة اخرى هي اصل السرور والالم لا العكس الا اننا لا نميل الى اعتبار السرور والالم اجابات غريزية ، بل هما عاطفتان كما قلنا آنفا ، اما غريزتهما فهما الحركات العضوية التعبيرية من ابساط وانكماس وامثالهما . اذن لابد لنا من الاعياد في مبدئية العقل الخالص الذي يسبق انتظار كما يسبق وجود الغرائز والعواطف والعادات .

وإذا أتينا الى ابسط الاحياء على الاصول ، ولنفرض أنها اولى الخلايا الحية التي تفرعت عنها الاحياء على اختلاف انواعها ، لو جئنا بها ماذا نرى فيها قبل ان تكتسب اية عاطفة واية غريزة ؟ هل نجدها مع ذلك خالية من العقل ، اي الملకات العقلية الخمس ؟ وإذا ما خلت من الارادة العقلية وبقية اخواتها الملకات كخلوها من الغرائز والعواطف والعادات ، فماذا يبقى لها من دلائل الحياة ؟ لابد وان تكون حين ذلك ميتة ، بل ولا تتميز بشيء عن اي شيء مادي .

ولو فرضنا جدلا سبق الغرائز والعواطف للعقل ، فمن اين جاءت بهذه الغرائز والعواطف ما نشاهد فيها من الارادة المختبئة في ثناياها ؟ تعاطفة المحبة ، مجموعة ارادات طالبة لاشعورية ، وعاطفة الكرهية كتلة من الارادات الرافضة اللاشعورية المحفوظة في الحافظة ، وهكذا يمكننا ان نجد اصول الارادة في كل من الغرائز والعواطف . واحتفاء الارادة في العواطف لدليل على اصالتها واصالة اخواتها الملకات الملازمة لها ، ان العاطفة تثبت في تربة الميل الفطرية [ارادة] وانها تتجدد عندما تظفر ب موضوعها [ادراك] ثم تنمو وتهوى تحت تأثير الانفحة والعادة [تذكرة وحافظة] وتتابع التجارب الانفعالية [استنتاج] التي تغذيها حينا والتي تهددها حينا آخر . ويكون اثر الانفحة والعادة قويا في تكوين معظم العواطف .^(١)

(١) يوسف مراد : مبادئ النفس العام : ص ١٤٥

حتى ان برجسون ذهب الى ابعد من هذا في اثبات الاختيار للنبات ، والاختيار كما نعلم مزبور من الملائكة العقلية الخمس ، « الواقع انه اذا كان الشعور يعني الاختيار ، وكانت وظيفة الشعور التقرير ، فمن المشكوك فيه ان يصادف الشعور في الاجسام التي تحرك تحركا تلقائيا ، وليس عليها ان تقرر شيئا . ولكن الحقيقة انه ليس بين الكائنات الحية من يبدو عاجزا كل العجز عن اقام بحركة تلقائية ، ووظيفة الاختيار ، حتى في النبات ، اي حيث يكون الجسم ثابتا في الارض بوجه عام ، اولى بان تعد غافية من تعد غير موجودة ، فهي تستيقظ حتى تستطيع ان تكون مفيدة . وفي اعتقادي ان كافة الكائنات الحية من حيوانات ونباتات تملك هذه الوظيفة بالحق ، الا ان كثيرا منها يتنازل عنها بالفعل - كثيرا من الحيوانات ولا سيما تلك التي تعيش طفيليات على غيرها من الاجسام ولا تحتاج الى التقل بحثا عن الغذاء ، معظم النبات ، والنبات كما قيل طفيليات الارض »^(٢) .

وقد اثبتوا للامبيا ذات الخلية الواحدة ، وهي كتلة بروتوبلازمية ، ارجلأ كاذبة تسير عليها للحصول على غذائها .

وان (شايفر) اثبت اتجاه الامبيا الى النور الابيض او احد الانسوار البسيطة ان وضع في طريقها ، وتدور حوله عند وصولها اليه .

وقال هكلى « ان الامبيا ذات الخلية المفردة ليس لها تركيب جسماني ولا شكل ومجربة عن الاعضاء ومن الاجزاء المحدودة ، ومع ذلك تملك الخصائص والمميزات للحياة حتى انها تستطيع ان تبني لنفسها قوافع ذات تركيب معقد احيانا » .

وما هذا التوجه الى النور دون الفلام ، والسعى الى الطعام وبناء

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدوربي : الطاقة الروحية ص ١٢

القواعد ان لم يكن من عمل الارادة ، التي لا عمل لها بدون اخواتها ،
اي من عمل العقل بعبارى اخرى ؟

فالغرائز وعواطفها اذن لم تسبق العقل في الوجود ، بل تتجه
طلب العقل ورفضه . وتكرار هذا الطلب والرفض لمختلف الاشياء وعلى
ممر الاجيال يولد حالة وجданية هي العاطفة ، كما يولد عادة عضوية
هي الغريزة المصاحبة لعاطفتها .

فمثلاً عندما يصل ذلك الامين الى النور ويحس بحرارة النار
المهددة له بالموت يحجم عنها ، فتحفظ حافظة عن هذه الحرارة الضارة
فكرة خاصة ، واذا ما تجمعت لديه عدة افكار من هذا النوع ، وما يماثلها
ما يهدد حياته ، واورتها لاعقابه ، اضافت عليها هذه الاعقاب عدة افكار
مماثلة لانها كثيراً ما تتعرض لنفس الظروف التي يتعرض لها اسلافها ،
وعندئذ تزداد قوة احساسها بالخطر ، ويزداد انكماش اجسامها ، وبما
ان احساسها بالاشيء ، ومنها الاشياء الخطيرة هو عين ملكة ادراكيها المتدمجة
ببقية الملకات ومنها ملكة الاستنتاج . وحيث ان هذه الملكة الاخيرة هي
التي تضع لكل فكرة من الافكار التي تحفظها عن الاشياء قيمة تناسبها ،
فلا بد اذن من اعطائها لفكرة الخطر المهدد بالفناء اسوء القيم وعند تكددس
هذه الافكار الخطيرة في حافظة العقل بقيمها السيئة تجتمع صور السوء
المركزة في الحافظة عند كل احساس خطر .

وعند تطور هذه الكائنات الحية وتكتثر افكارها الخطيرة المتشابهة مع
أزيد ياد شعورها بالقلق على الحياة تولدت لديها عاطفة الالم الآخذة بالقوة
 شيئاً فشيئاً ، كما صاحبت هذه العاطفة غريزة الجسم من المؤلمات المعتبرة
أصدق تعبير عن قلق الحي وحذره .

ويؤيدنا على هذا ليستز بقوله « ان المخلة القوية التي تؤثر على

الحيوانات وتهيجهها صادرة أما من عظم الادراكات السابقة ، او من كثرتها ، لانه غالبا ما يحدث التأثير القوي المفاجيء ، نفس المفعول الذي تحدثه عادة طويلة او مفعول عدة ادراكات متقطعة متكررة . والناس يفعلون مثل ما تفعل الحيوانات فيما يتعلق بالنتائج الصادرة من ادراكاتهم القائمة على مبدأ الفكر» ^(١) .

فالانسان اكثـر شعورا بالالم من القردة والكلاب . وهذه اكثـر شعورا بالالم من الطيور على اختلاف انواعها . والطيور اكثـر شعورا به من الجراد وما شابهـه من الحشرات والاحياء البدائية . فالجرادة عندما تقطع احدى ارجلـها تستمر في تناول غذائـها بعد اضطراب يسير كأن لم يحدث لها أمر مهم . وهكـذا يزداد الشعور بالالم الجسـمي درجة كلـما ارتقـى الحيـ درجة في سلم التطور .

فإنكمـاش جـسم الـامـب لأول مرـة كان انـكمـاشـاً أـرادـياً عـقـليـاً ، حيث لم تكونـ لهـ بعدـ عـاطـفةـ اوـ غـرـيزـةـ ، بينماـ اـصـبـحـ لـاعـقاـبـهـ عـادـةـ لـكـثـرـةـ تـكـرارـهـ ، وـمـنـ ثـمـ غـرـيزـةـ آـلـيـةـ مـصـاحـبةـ عـاطـفةـ الـاـلـمـ بـحـيثـ لاـ يـحـتـاجـ لـلـاتـيـانـ بـهـ تـجـاهـ الـخـطـرـ إـلـيـ جـهـدـ عـقـليـ كـأـولـ تـجـربـةـ لـلـسـلـفـ الـأـوـلـ ، «ـاـلـاـ نـرـىـ اـفـعـالـاـ تـصـبـحـ لـاـ شـعـورـيـةـ عـلـىـ قـدـرـ ماـ تـمـيلـ بـهـ الـعـادـةـ إـلـيـ الـآـلـيـةـ» ^(٢) .

وكـماـ انـ اـفـكـارـ الـخـطـرـ المـنـطـبـعـةـ فـيـ الـحـافـظـةـ وـتـقوـيمـهاـ منـ قـبـلـ الاستـتـاجـ سـيـتـ وـجـودـ عـاطـفةـ الـاـلـمـ ، وـتـكـرارـ انـكمـاشـ كـائـنـهاـ عـنـ مـلـامـسـهـ لـهـذـهـ الـمـؤـلـمـاتـ اوـ جـدـتـ غـرـيزـةـ انـكمـاشـ .ـ كـذـلـكـ القـولـ انـ تـكـدسـ الـافـكـارـ الـمـطـمـنةـ وـالـمـفـيـدةـ فـيـ الـحـافـظـةـ عـنـ تـجـارـبـ مـتـشـابـهـهـ سـيـتـ وـجـودـ عـاطـفةـ الـلـذـةـ معـ غـرـيزـةـ اـبـسـاطـ الـاسـارـيرـ وـابـسـامـةـ التـغـرـيرـ المصـاحـبةـ لـهـ .ـ «ـوـاـذـاـ اـعـبـرـنـاـ الـلـذـةـ وـالـاـلـمـ ضـدـيـنـ مـتـنـافـيـنـ لـاـ يـجـتـمـعـانـ كـانـ الـاـلـمـ تـيـجـةـ لـتـبـيـهـ الـحـاسـةـ بـمـنـبـهـ وـمـنـافـ اوـ مـؤـذـ» ^(٢) .ـ وـكـذـلـكـ قـالـ لـيـتـزـ «ـاـنـ لـذـاتـ الـحـواسـ

(١) بـرـجـسـونـ : تـرـجمـةـ سـاميـ الدـزوـبـيـ : الطـاقـةـ الـروحـيـةـ صـ ٦٢

(٢) نفسـ المـصـدرـ

ذاتها تقتصر على لذات عقلية غير واضحة .^(١)

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها ليبيتز ان لم تكن هي
تقويم ملكرة لاستنتاج المحسوسات ومقارنتها بالافكار المشابهة لها والمحفوظة
في الحافظة ؟

وما هذه اللذات غير الواضحة التي يقصدها ليبيتز ان لم تكن هي
اساسها العقل « فما اللذة الا حيلة ابتدعتها الطبيعة لتحصل من الكائن
الحي على بقاء الحياة »^(٢) وهل هذه الطبيعة المحتالة غير العقل قادر على
الاحتلال ؟

وهكذا يمكن تفسير جميع الحركات الجسمية الخارجية والداخلية
اللا شعورية كحركة القلب والرئة والمعدة وافراز الغدد وما شابه ذلك .
بالغرائز المتحركة بعواطفها او بالعادات الاستمرارية ذات الاساس العقلي
الارادي . « ان الجسم نفسه لثمرة اتجهتها الارادة ، فالدم الذي تدفعه
تلك الارادة التي نسميها - على وجه التقرير - بالحياة ، يبني او عينه
التي تجري فيها بان يشق لنفسه قنوات في الجينين ، ثم تزداد تلك
القنوات تعمقا ثم يصبح بعد عروقا وشرايينا . وارادة الانسان ان يعلم
بني المخ ، كمان ارادته ان يقبض على الاشياء تكون اليدى ، وارادته
ان يأكل تهدب الجهاز الهضمي »^(٣)

هذا ما قاله شوبهور الا انه بالغ في اهمية الارادة حتى جعلها
اساس جميع الملكات العقلية والعواطف والغرائز ، بل وكل شيء في هذا
الكون . وهذا مالا نوافق عليه .

(١) مونا دلوجيا : ليبيتز ص ١١

(٢) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٢٢

(٣) احمد امين ووزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة ص ١٠٧

ولا نوافق ايضا من يدعى ان الاحياء الدنيا والوسطى مخالية من العقل واسيرة عواطفها وغراائزها ، بل توجد هنالك الكثير من الشفافية التي تدل على وجود هذا العقل ولكن بحسب مقاومته ٠

والعقل يسبت عند عدم حاجته الى العمل بعد افساحه المجال للغرائز والعواطف كما هو المشاهد عند الحيوان ، الا انه لا يزول بـ ولا يستبعد استيقاظه احيانا وعند الحاجة الفصوى ٠ ومن الادلة على عدم خلو تصرفات الاحياء الدنيا من العقل هذه التجربة «لا توجد لدنيا وسيلة تمكننا من ان نقرر مباشرة ان الحيوان يتصور عواقب عمله قبل وقوعها ٠ وليس في استطاعتنا ان نحكم ان للحيوان شعورا بالغرض ، بل يمكننا دراسة هذا الشعور دراسة موضوعية تجريبية ٠ ولابد من التجربة لأن مشاهدة هذا العمل الغريزي في ظروفه الطبيعية ، لا تفيينا شيئا عنحقيقة هذا الشعور ٠ ولكن اذا ادخلنا شيئا من التغير على الظروف الطبيعية التي تحيط بالعمل الغريزي ، ولاحظنا ان الحيوان لم يعدل عن خطته الاولى ، بل استمر في عمله الذي اصبح غير صالح لتحقيق الغرض حكمنا بأنه كان يجهله ولم يكن يدرك الصلة بينه وبين الوسائل الصالحة لتحقيقه ٠ وكذلك اذا عدل الحيوان سلوكه ، ولكن بدون ان يكون لهذا التعديل صالح لتحقيق الغرض ، حكمنا عليه ايضا بأنه كان يجهل الغرض ، ولا يدرك الصلة بينه وبين الوسائل الصالحة لتحقيقه ، ولذا خذنا نسل الزنبورة التي تمون وذكرها بالعناكب المخدرة ٠ فاذا جردننا الوكر من العناكب واحدتنا تقا في اسفله ، اصبح وضع البيض عملا لا يجدى فعاء ٠ فاذا استمرت الزنبورة في عملها ووضعت البيض في الوكر واغلقته بدون ان تتبعه الى خلو الوكر من الماء وكانت الغريزة في هذه الحالة عملا تجهل الغرض الذي تسعى اليه عن غير علم وشعور ٠

ولكن هناك فوارق فردية بين الحشرات . فقد لوحظ ان بعض الزنابير تدرك الغايات الفرعية لعملها وتصلح العطب قبل ان تستقل من طور الى طور آخر في سلسلة اعمالها ، بل ذهب بعض الزنابير الامريكية الى ابعد من ذلك ؟ فاتناه قيام الزنبورة بعمل تموين الوكر بعد الانتهاء من بنائه يحدث المجرب عطلا في البناء فيلاحظ ان الزنبورة تتوقف عن التموين ولا تستأنفه الا بعد اصلاح العطب .

ففي استطاعة الحشرة اذن تعديل سلوكيها في دائرة محدودة ، ويساعدها على ذلك استمرار الدافع الداخلي من جهة ، وائز المجال الادراكي الخارجي الذي يوجه هذا الميل وتقدم له مواده من جهة اخرى ^(١) .

وشيء بهذا قول الاستاذ ميلن في جامعة السوربون ؟ ان الحيوان المسمى (اكسيلو كوب) من المحيرات للفكر . ان هذا الحيوان يرى طائرا في الربيع ويعيش متفردا ويموت بعد ان ييصل مباشرة ، فلا يرى صغاره ، ويعيش في مكان محكم حتى اذا حان وقت البيض عمدت الانثى الى قطعة من الخشب فحفرت فيها سردايا طويلا ثم عمرته بذخيرة تكفي صغارها سنة كاملة ، وهي طلع الازهار وبعض الاوراق السكرية ، وتاتي بنشارة تضعها فوق ذلك السقف ثم تضع بيضة اخرى ، وهكذا تبني بيتها مكونا من جملة ادوار ، فإذا تم لها ذلك ودعته وهلكت . قال الاستاذ ان الانسان ليدهش اذا يرى هذه العجائب ، ويرى من الناس من لايزال يقول بانها كلها نتيجة المصادفة

واعتقد ان هذا الطائر حتى وان لم يفكر بعمله ، لانه عمل غريزي لعاطفة الامومة ، الا ان هذا العمل في مبدئه وقبل ان يصبح عادة ومن ثم

(١) يوسف مراد : مبادئ علم النفس العام ص ٩١

غريزة ، لابد وان يكون من عمل الارادة الوعية .

فأول الكائنات الحية البدائية لا تخلو من عقل خالص بداعي ، وبعد نطوره بتفاعله بوسطه يتطور عقله بتكرار افكاره وعواطفه وغرائزه وعاداته الحيوية .

والآن بوسعنا ان نضع العلامات الفارقة بين الملకات العقلية من جهة وبين العواطف والغرائز وبقية الصفات النفسية من جهة اخرى ، بقولنا ؟ ان وجود العواطف يتوقف على وجود الملకات ولا عكس . بدليل ان اولى وابسط الكائنات الحية - كما علمنا آنفا - ذات عقل بسيط لا يعرف العواطف والغرائز ، اما العواطف فنتيجها لازمة لتطور العقل البدائي .

وكذلك الغرائز يتوقف وجودها على وجود العواطف ولا عكس . حيث باستطاعتنا ان نتصور عواطفا بلا غرائز ، وما باستطاعتنا ان نتصور غرائز بدون عواطف ، اما الذكاء وحضور البديهة وقوة العارضة وخصوصية الخيال ، وامثال هذه الميزات العقلية فليست من الملకات او الغرائز او العواطف ، ولكنها نتيجة نشاط الملకات العقلية او بعضها شاطا غير اعتيادي . فالذكاء سببه نشاط ملكة الاستنتاج ، وحضور البديهة نتيجة نشاط ملكة الذكرة ، وخصوصية الخيال من نشاط الارادة والذاكرة بمعونة بقية الملకات طبعا ونوعية الافكار المحفوظة والحياة الخاصة التي يحياها بعض الاحياء . كل هذا له كل الدخل في تمييز بعض الاحياء عن بعض وتفرده او عجزه في بعض القابليات العقلية .

ولو كانت ميزة الذكاء وما شابهها من الملకات العقلية لما امكن استغناء العقل عن كل منها . كما لا يستغني العقل عن كل من ملకاته بوسعنا ان نتصور بقاء العقل من دون الذكاء ، ولا يمكننا تصوّر العقل بدون احدى ملకاته .

ولو كانت هذه المقابلات عواطف لرافقتها غرائزها ككل العواطف
المرافقات لغرائزها دائمة ، ولو كانت غرائز لا أصبحت حركات عضوية
صرفة بداعي عاطفي كوظيفة كل الغرائز .

اما مصدر الملكات العقلية الخمس اي العقل الذي هو اساس ما عداه
من الصفات والمميزات الحيوية والعقلية فستتناوله في موضوع آخر .



الفصل الثالث

علاقة العقل بالعواطف والأفكار

كما امكننا انقول ان العقل اصل عواطفه ، كذلك نستطيع ان نقول وان الأفكار اصل العقل والعواطف . لعلمنا في الفصل السابق ان كل عاطفة من العواطف تزداد توسيعا وتطورا كلما زاد عدد افكارها .

وهكذا نجد الأفكار توسيع العقل وترقيه كلما كثرت فيه ، كتوسيعها وتطويرها العواطف على حد سواء وبوقت واحد . وهذا ما يجعلنا نقول ؟ بأن الأفكار اصل العواطف كما أنها اصل العقل بسلكاته الخمس .

ومما يزيدنا ايمانا بهذا هو استحالة تصور بقاء العقل مع خلوه من الأفكار . حيث ان الحافظة لا وجود لها بدون محفوظاتها ، وكذلك الاستنتاج لا تقوم بعملها بدون الأفكار المحفوظة ، التي تقيس بها ادراكات ملكة الاراك ، وان بطل عمل الاستنتاج بطل عمل الارادة ايضا ، لأن الارادة لا تزيد وترفض الا على ضوء الاستنتاج ، واذا سكنت الارادة انعدم الوعي المريد المدرك للأشياء المدركة ، ومن ثم يختفي العقل بكليته .

وبما انه لا غناء للمعقل عن افكاره . وان هذه الأفكار تزيد في وجوده وتطوره ، بحيث يزيد في زیادتها وينقص بنقصانها - على فرض امكان هذا النقصان - لهذا كلما نقول ان العقل ما هو الا مجموعه افكاره ولا غير . وهذا مما يؤكّد لنا ان الأفكار مادة العقل ، كما أنها مادة عواطفه ، وليس ملكا لاحدهما دون الآخر . ولو كانت ملكا للعقل

دون العواطف لما افادت العواطف وازادتها قوة ومتانة • ولو ان الافكار التي يدركها العقل تنضم الى العواطف وحدتها لما افادت العقل وازادت في كفافته وتطوره ، ولما بقى سبب معقول لتطور عقول الاحياء الدنيا لتبلغ مرتبة العقول العليا •

وبما ان العقل في تطور مستمر ، وما لهذا التطور سوى الافكار الواقدة عليه والمندمجة فيه ، فلابد وان تكون هذه الافكار من معدن عقلي • ولو لم تكن كذلك لما اندمجت فيه ووسعته « بدأ (رويس) فلسفته بالنظر فيما يسميه المعاني الجزرية » ، فقال انها ليست مجرد صور ذهنية في العقل ، بل ان كل فكرة تتضمن بالإضافة إلى كونها صورة ذهنية نوعا من الفعل ، اي ان كل فكرة تتضمن غاية من الغايات ، وللفكرة عنده معنيان ، معنى ظاهر وأخر باطن • فمعناها الباطن هو الغاية التي تتحققها الفكرة ، ومعناها الظاهر هو دلاتها على شيء خارجي عنها »^(١) •

عندما ارى تفاحة مثلاً تولد عنها فكرة عقلية ، توزع على جميع ملكات العقل ، فتزيد في ملكة الادراك التي ادركها ، كما تزيد في المحافظة التي حفظتها ، وهكذا توسيع الاستنتاج التي عرفت قيمتها ، كما توسيع الذاكرة التي تذكرت ما يشبهها ، والارادة التي ارادتها •

وعندما تصوّرها في عقولنا تشتهر جميع ملكاتنا العقلية في تصورها لا الذاكرة وحدها ، لعلمنا ان الذاكرة وكل ملكة من الملوك ، لا تقوم بسفرها بأي عمل عقلي ، ولعلمنا ان الادراك الباطني لا يتميز بشيء كثير عن الادراك الخارجي ، وهكذا يتطور العقل •

وباضافة رغبتي لما في التفاحة من غذاء الى عاطفة الشهية تزيد في عاطفة شهيتين ، وباضافة ما فيها من رائحة زكية تبني بنضوجها الى

(١) فلسفة المعاصرين والمحدثين : اولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي ص ٦٢

عاطفة الشعور بالطيب تزيد في قوة هذه العاطفة • والشعور بالطيب كالشعور بالجمال من العواطف الإيجابية ، تقابلها عاطفة الشعور بالتن ، كما يقابل الجمال القبح ، والحب الكراهة •

فالشهية والشعور بالطيب والجمال والقبح ، وما شابه ذلك لا نستطيع ان نسبها الى الملائكة العقلية ، لأن الملائكة العقلية هي العقل ولا غنى له عن كل منها • بينما العقل لا يتوقف وجوده على كل من هذه الحالات النفسية ، ولا كلها مجتمعة ، ولا نستطيع ان نسبها الى الافكار ، لأنها ليست بالافكار المكتسبة ، وليس من الصواب ان نجعلها من زمرة الغرائز • لأن الغرائز - كما علمنا في الفصل السابق - مجرد حركات عضوية هي صدى لانفعالات العاطفية • اذن لم يبق لدينا الا ان نسبها الى العواطف لأنها انفعالات نفسية اكثرا منها اي شيء آخر •

وهذه الانفعالات النفسية ، اي العواطف نتيجة تفاعل العقل باشياء عالم الواقع وتقويمه ايها ، حسب ما فيها من فائدة او ضرر بالنسبة الى كائن الحي •

اما غريزة عاطفة الشعور بالطيب - لعلمنا ان لكل عاطفة غريزنة عضوية - فهي تلك النشوة الظاهرة على تقاطيع الوجه ، التي لا تعرف في غيرها • وهكذا تتطور العواطف • اما الغرائز فلا محل لها بالعقل ، لأنها حركات عضوية تابعة لعواطفها وعبرة عنها ، تقوى بقوتها وتضعف بضعفها •

مع العلم أن العقل والعواطف كل غير متجزء في الحقيقة ، كملائكة كثرة مع أنها واحدة ، هي العقل الذي لا قوام له بغير كل منها ، لأن العواطف وملائكة العقل هما العقل بمجموعه ، وانفصل بعضهما عن بعض - على استحالته - يعد تأثير أحدهما في الآخر • وكذلك لو لم يكونا

من معدن عقلي واحد لما شاهدناهما بهذا الاندماج ، وهذه الوحدة ، وهذا التشابه ، مع اشتراكهما وتطورهما بأفكار واحدة .

وهكذا الافكار ليس لها محل خاص في العقل بل هي والعقل والعواطف شيء واحد ، لأن من مجموعها تكون جميع القوى العقلية التي هي الملకات والعواطف . وعلى هذا الاتحاد يؤيدنا ديكارت بقوله : « فمن الخطأ أن نزعم بأن للعقل ملوكاً منفصلاً بعضها عن بعض ، إذ ليس العقل حانوتاً يتجرأ بأنواع الفكر ، فهذا خيال ، وهذه ذاكرة ، وتلك ارادة ، ولكنه هو الافكار نفسها في سيرها وتسلسلها ، ولغفلة العقل إنما نطلقها اصطلاحاً على سلسلة الافكار كما نطلق لفظ الارادة على سلسلة الافعال والرغبات ، مع أن كل فكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الارادة معاً ، لا فرق بين فكرة وفكرة وبين رغبة ورغبة » .

وعليه فالافكار هي المبنات الوحيدة التي يبني بها صرح العقل بعواطفه لبنة بعد لبنة ودوراً بعد دور ، وبدونها لا وجود له .

الا أن الفرق بين ضرورة كل من الملوك الى العقل ، وضرورة الافكار بالنسبة اليه ، هو أن الملوك العقلية الخمس محدودة العدد وغير قابلة للمكثرة ، بينما الافكار في تكاثر مستمر ما دام العقل يتعقل .

وما تدخل العقل من الافكار لا خروج لها منه ، لأنها تصبح جزءاً لا يتجزأ عنه .

ولا يتوقف وجود العقل على وجود عواطفه لأنه وجد قبلها ، ومن الممكن أن يوجد بعدها . لأن طلب ورفض العقل يوسعه أن يقوم مقام العواطف الايجابية والسلبية من دون أن يفقد من قوته العقلية شيئاً ، لأننا نرى العقل عند نشاطه يتمتص أغلب قوة عواطفه ، أي أفكارها ويجعلها في تمام الضعف بحيث لا تبين وجودها . وكذلك العواطف اذا اشتندت

وانفعلت تمتض اكتر افكار عقلها ، وعندئذ نسى العقل ونکاد لا نراه
لضعفه وخوره *

نشاط العواطف يضعف من نشاط العقل ضعفاً يناسب درجة حرارة
العواطف ، ونشاط العقل يضعف من نشاط العواطف ضعفاً يناسب درجة
حرارة العقل . ولو لم يستمدوا وجودهما ونشاطهما من معدن واحد هو
الافكار المشتركة بين العواطف والعقل لما انقص نشاط احدهما من نشاط
الآخر *

فالافكار مادة كل مملكة من مملكات العقل الخمس . فملكة الادراك
ما هي الا مجموع ما ادركته من الاشياء المحسوسة ، وملكة الحافظة
مجموع ما حفظته عنها ، وكذلك الارادة والاستنتاج والذاكرة هي ما ارادته
واستنتاجه وتذكرته من الاشياء *

اما اذا صرفا النظر عن الفكرة ، فعندئذ تذوب في العقل وتخفي
بـه بحيث تنساها ولا تخطر ببالنا ، لكنها تخفي الى حين ، اي الى حين
حاجة الارادة والاستنتاج بعد ادراك شيء من الاشياء ، لمقارنته
بها وبغيرها من الافكار لمعرفة نوعه وأهميته *

وهذا هو سر امكان حفظ الافكار على كثرتها الهائلة من دون ازعاج
العقل وارباكه ، ومن دون حاجتها الى مكان ما في العقل ، ومن غير أن
تصور زواله في يوم من الايام ولا من الامور ، ما دام العقل باقيا .

وكما ان الغرائز صدى العواطف ، فالعواطف صدى العقل ، والفرق
بين الغرائز والعواطف والعقل ، هو أن العواطف حرارة عقلية لا شعورية ،
والغرائز حرارة جسمية لا شعورية تابعة لحرارة العواطف ، بينما العقل
حرارة عقلية شعورية *

فالشعور أي العقل عند نشاطه لا يخلو تماما من اللاشعور أي العواطف ، وكذلك العكس .

والفرق بين اليقظة والحلل هو غلبة الشعور على اللاشعور في اليقظة ، وغلبة اللاشعور على الشعور في الحلم ، وكذلك أحلام اليقظة من نوع تغلب اللاشعور أثناء النوم ، الا انه تغلب موقف عند السليم .

اما اذا تغلب اللاشعور في اليقظة كغلبته في النوم فهذا هو الجنون والجنون درجات اخطرها تلك الدرجة التي يتضاد فيها نور العقل الى درجة عماه .

بعد هذا نريد أن نسائل أنفسنا ، عن كيفية تقابل وتغاب الشعور واللاشعور ، وعن المكان الذي يحل به الشعور عند تغلب اللاشعور عليه ؟ لأننا كثيرا ما نرى معارضته الشعور لللاشعور وتغلبها عليه ، أو مقابلة اللاشعور للشعور وسيطرته قد تذيبة فلا نحس بوجوده .

الذي أعتقد هو بما ان الأفكار مادة العقل ، كما انها مادة العواطف ، وزیادتها التدريجية تزيد في قوتها ومتانتهما على السواء من دون امكان تقصانها لسبب ما ، لهذا فان سبب قوة العقل وسيطرته على عواطفه هو ذوبانها فيه ، وذلك بامتصاصه قوى عواطفه الفكرية ، كما ان سبب سيطرة العواطف وتغلبها على عقلها هو ذوبانه فيها بامتصاصها أغلب أفكاره .

ولهذا نجد العقل أقوى ما يكون بعد تسلطه على عواطفه ، والعواطف أقوى ما تكون بعد تسلطها عليه . والا من أين يأتي للعقل ذلك النشاط غير المعهود فيه بعد اختفاء عواطفه شيئاً ومؤقتاً ، ان لم يؤخذ من نشاط العواطف التي يزداد ضعفها كلما زاد العقل قوة واتساعها ؟ وكذلك العقل ،

ما سبب تماديه في الضعف ، كلما تمادت عواطفه في القوة والنشاط ان لم يذب فيها ؟

والذى يزيدنا فناعة في هذا ، علمنا بأن الافكار مادة مشتركة بين العقل والعواطف ، تزيدهما تطورا كلما زادت عددا ، وانهما وأفكارهما كل غير متجزء في الحقيقة ، ولا انفصل بعضها عن بعض ٠

وحيث ان كلا من الافكار تضاف الى كل ملكة من الملائكة العقلية فتزيد في نموها ، لعدم تطور العقل بدون هذه الافكار ، وان الفكرة لا تضاف الى ملكة من الملائكة دون اخواتها ، فلابد وان لكل فكرة من هذه الافكار عقلا بسيطا يماثلها في البساطة ٠ ولو لم تكن الفكرة عاقلة لما كان العقل عاقلا بمجموعها ، مع أنه ليس بشيء غير هذا المجموع من الافكار ، ولا يمكننا تصور وجود العقل وهو خال من أية فكرة من الافكار ٠ وهذا الاحتفاظ بالوحدة المشاهدة في كل من الافكار مع اتسابها لكل ملكة من الملائكة هو الذي يجعلها عاقلة ، وذلك لاملاكها جزءا بسيطا من كل من الملائكة العقلية ٠ الا أن الضعف المتاهي لكل فكرة من الافكار يجعلها غير قادرة على الاستقلال بعقلها ، ولهذا فقلها متداول بين العقل والعواطف المتقابلين والمتأليين عليها وعلى أمثالها ، لتنم لكل منها السيطرة على صاحبه ٠ واعتبر ديكارت حتى العقل الالهي أفكارا ولا غير ويسمى كل الخلاجات العقلية أفكارا ٠ واذن فالعقل حتى العقل الالهي هو عبارة عن سلسلة من الافكار لا أكثر ولا أقل ٠

ويرى (لوك) أن العقل صفة يضاهى لم تتصف بالتعقل قبل انتطاع الافكار عليها ٠ أما (برتراند رسل) فإنه يقول شيئا بهذه الأقوال « العقل هو المجموع العام لجميع المظاهر التي تعرض في مكان فيه دماغ مجهز بأعصاب وأعضاء حس ، تكون جزءا من الوسط المتدخل بينهما في

وقت معين ،^(١) .

وحيث أن كل عاطفة من العواطف من خلق الملكات العقلية مجتمعة ، ومن مادتها العقلية التي هي الأفكار ، فلابد وان تكون أيضا كل عاطفة عاقلة بذاتها ، لأنها على نفس هذه الأفكار التي تعقل بها العقل .

ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة لما وجدناها تقابل العقل وتعارضه وتغلبه في كثير من الأحيان حتى تزدهر فيها لتكون سيدته وسيدة الموقف مع عدم رغبة العقل ذاته باندحاره والتغلب عليه .

ولو لم تكن العاطفة عاقلة بذاتها لما شعرنا بارادتها السلبية أو الايجابية ، هذه الارادة التي تفرض نفسها على العقل فرضا ، والتي قلنا ان لا وجود لها بدون أخواتها الملకات العقلية . وعند تغلبها على العقل تستولي على أغلب قوى ملكة ادراكه أي حواسه ، وأغلب بقية ملkapاته لتنزعمه وتوجهه حسب أهوائها .

وكما ان العقل هو مجموع أفكاره العقلية ، فكذلك العواطف هي مجموع هذه الأفكار نفسها ، والآفكار تتظم دائما بأمكانياتها العقلية الى الأقوى من العاطف أو العقل ، فتزدهر قوته وحيويته .

والفرق الجوهرى بين العقل والعواطف ، هو نشاط الاستنتاج في العقل ، ونشاط الارادة في العواطف نشاطا غير اعتيادي بالنسبة الى ملkapات كل منها .

فعاطفة الغضب عند انفعالها لا تخلو من معرفة الضربة القاضية عن غيرها ، الا انها أقل قوة من ارادة القضاء على الغريم .

والعقل عند اصرافه الكلى الى حل المسألة الرياضية لا يخلو من

(١) جود : ترجمة كريم متى : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ٤٤

الارادة المحركة للاستنتاج الا انها أقل قوة من الاستنتاج أثناء حل تلك المسألة الرياضية .

وقلة الاستنتاج في العواطف هي التي تجعل العواطف ارادة عمياء لا شعورية ، أي غير واعية ، لانه لاوعي بلا استنتاج ، ونشاط الاستنتاج في العقل هو الذي يجعل العقل شعوريا ، وما عدا هذا الفرق ، فالعقل وعواطفه متشابهان ، الا انه فرق مهم هو سبب تباينهما وتقابلهما .

ويؤكد هذا التقابل ازدواج الشخصية الذي نلاحظه عند بعض الناس . ومزدوج الشخصية هو الذي تكافأ عنده قوة العقل وقوة العواطف ، بحيث يجعله هذا الازدواج في تردد وتنقل سريع بين حفائق العقل واوهام العواطف ، فيرى نفسه طاردا ومطرودا بوقت واحد .

واثناء هذا التكافؤ يضعف العقل كما تضعف العواطف لتم لهم المساواة ، وهذا الازدواج يوقف صاحبه موقفا وسطا بين العقل والجنون . وقد كتب احد المرضى (ان هذا الشعور بالازدواج لا يكون الا في الاحساس ، وان الشخصيتين ليستا الا شخصية واحدة من الناحية المادية) ولا شك انه يعني بهذا انه يشعر بالثنائية ، ولكن شعوره مصحوب بالشعور بأن ليس ثمة الا شخص واحد بعينه ^(١) .

و قبل بضع سنوات سألت استاذنا الكبير عباس محمود العقاد هذا السؤال « لي حلم نادر ، هو انتي تحدثت مع صديق في امور اجتماعية ، واذا به يستشهد بمقطوعة من رصين الشعر ، حفظت بعضها . مع العدم اتي بطلي ، النظم ولا اكثر من تعاطيه ، و كنت متوجها بكليني الى الاستماع مع الاعجاب الشديد . ويقال ان ليس للانسان الا عقله الباطن عند النوم ، وكان عقل الباطن - كما علمت - متوجها للاصناف ، وتبع ما يلقى عليه

(١) برجمسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ١٢٠

ولا غير ٠ وقيل ايضا ان الانسان لا يفكر بشيئين في آن واحد ٠٠٠ تصور انك تستمع لخطيب وانت متبع لا فواله بكل اعجاب ٠ هل يجوز الادعاء بأن ما تسمعه من بنات افكارك ؟ فمن الناظم ؟ هل هو انا ؟ وكيف ؟ ٠ وقد اجابني على هذا السؤال في العدد ٢٥٧ من مجلة الرسالة الغراء المحتجبة ، هذا نصه « اما نظم القصيدة في المنام او تخيل الاصفاء اليها من صديق فهو ظاهرة مختلفة تكفي التجارب النفسية لتفسيرها ، ولا استحالة فيها على الاطلاق ٠ لان نظم الشعر في النوم يحدث لغير قليل من الشعراء ، وقد روى عن كولردرج الشاعر الانكليزى انه نظم قصيدة مطولة من اجود شعره وهو نائم ، ولست استبعد ذلك ٠ لانني تتفق لي ابيات من الشعر انظمها في المنام وانا مشغول الذهن بالنظم او غير مشغول ، وان لم يتتفق لي في هذه الحالة نظم المطولات ٠

اما استحالة النظم والاصفاء في وقت واحد فليس بواقع ٠ لان الاصفاء تخيل لا حقيقة له في الخارج ، وكل ما فيه انه هو الصورة الرمزية التي اتخذها الوعي الباطن لظهور تلك الابيات فيه ٠

ومن طبيعة الاحلام انها رمزية تخيل المعاني والمؤثرات في صور المحسوسات فتبدو للمكروب في حلمه ان عدوا يطارده ويشدد عليه الخاق ، وان وحشا مفترسا يطشش به في مكان لا مهرب منه ، وهكذا يتخيل الوعي الباطن انه يصفع الى متكلم وهو الذي ينظم ما يصفع اليه في الخيال ٠٠ الخ ٠

انه جواب اصطلاح عليه علماء النفس الا انه لم يجيئنا ولم يجيئونا عن سر هذا الانشطار العقلي الظاهر لنا ، بحيث اصبح عقلا مدركا وموضوعا للادرارك بوقت واحد ، وصار شخصا مطرودا وحيوانا طاردا بلحفلة واحدة ٠ هل العقل راغب في ان يكون مطرودا في ذلك الوضع المحرزن

المزري ؟ لا اعتقد ، لانه لا مصلحة له في هذه المطاردة ، ولكنها فرضت عليه فرضا ، والتي فرضتها هي عاطفة الخوف التي تمثلت له بذلك الحيوان المفترس ، وهي العاطفة المقابلة للعقل المطرود الضعيف تجاهها خاصة عند النوم ، حيث يرتخي العقل وتشتعل العواطف .

نعم لا يفكر العقل بشيئين في آن واحد وفي موضوعين مختلفين متعارضين متناقضين ، الا اذا آمنا بانشطاره الى عقل وعواطف ، وكل منهما له اتجاهه الخاص واسلوبه المعين ، هذا اسلوبه التفكير المحسن ، وتلك اسلوبها الرموز .

اما المعبّر عن معاني تلك القصيدة المنطوية على الكثير من الحكمـة والمنطق الاستنتاجـي فهو العقل ، واما الصاغـي لها فهما عاطفتـا الاعـجاب والشعور بالجمال .

ولا مانع من معاونة العقل من قبل بعض العواطف الـايـجابـية التي هي على وفاق دائم مع العقل ، كعاطفة الرحمة والحب . كما نلاحظ ذلك في اليقـلة عند مشاركة العقل لعواطفـه في الكثير من الاعـمال الفنية وخاصـة نظمـ الشـعر .

لا مانع من مقاـلة عدة عواطفـ للعقل بوقـت واحد ، ولا سيما انـ كانت من العواطفـ الـايـجابـية التي لا تـشاـكسـ العـقلـ وـتطـارـدـهـ كالـعواطفـ السـلـيـةـ . والـانـسانـ فيـ الـحـلـمـ لمـ يـفـقـدـ العـقـلـ الـوـاعـيـ ايـ الشـعـورـ كـلهـ ، كـماـ انهـ فيـ اليـقـلةـ لمـ يـفـقـدـ العـواـطـفـ جـمـيعـهاـ ايـ الـلـاشـعـورـ ، وـلـكـنـ تـغلـبـ عـواـطـفـهـ عـلـىـ عـقـلـهـ فيـ الـحـلـمـ بـعـضـ الشـيـءـ ، وـفـيـ اليـقـلةـ يـتـغلـبـ العـقـلـ عـلـىـ عـواـطـفـهـ مـنـ دونـ انـ يـزـيلـهـ زـوـالـاـ تـاماـ .

ولـوـ لـمـ تـكـنـ العـواـطـفـ ذـاتـ قـوـىـ عـقـلـيـةـ لـاـ استـطـاعـ بـعـضـهـ انـ يـقـابـلـ

العقل ويقهره أحياناً، ويواافقه بعضها كالعواطف الإيجابية، فيكون معها في تمام الانسجام .

مع العلم أن العواطف لا تفعل جميعها بوقت واحد، ولو انفعلت هذا الانفعال لضعفتها جميعها غاية الضعف، لتوزع قواها العقلية على كل منها، وللحصل عندها التناقض، لأنها حينئذ تقسم إلى قسمين سلبي وإيجابي، فلا يسعها أن تكره وتحب، وتتألم وتلتذ بوقت واحد . وحتى لو اقتصر انفعاليها على العواطف السلبية وحدها أو الإيجابية وحدها لضعفتها هذا الضعف لكثرتها، بحيث لا يبقى لكل منها نشاط واضح .

ولكن يجوز أن تشارك عاطفة الغضب عاطفة الحب، أو أن صاحب عاطفة الألم عاطفة الحزن . ولا يجوز أن تدور كلها أو نصفها الإيجابي أو السلبي دفعة واحدة مع محافظة هذا النصف على نشاط كل من عواطفه .

فالعقل إذن لا ينعدم لاي سبب من الأسباب ، ولكن العواطف تستولي على أفكاره لتحصل على القوة العقلية التي تمكنتها من قضاء مأربها . وبعد حصولها على هذه المأرب وفتورها يتৎفض العقل ويخرج من مكمنه بعد ارجاع قوته المسلوبة وتعديه على قوى عواطفه المتّعة .

وعند تسلط العقل نجد بقایا فلول العواطف تبدو وتحفي وهي لا حول لها ولا قوة ، الا اذا وجدت الفجوة التي تسعاها للخروج من مكمنها واسترجاع سيطرتها وسلطانها .

ولو لم تكن كل من العواطف عاقلة بذاتها ، لما تمكن من هذا النشاط العقلي الذي لم يتميز بشيء مهم عن نشاط العقل الجوهري ، ولخضعت عدّة للعقل ، وما اتصفت بالارادة التي هي عنوان عقليتها . ومن الممكن ان تختفي العواطف وتزول الى غير رجعة بعد نضوج

العقل نضوجا تماما ، وذلك بعد سلطه الكل علىها ، بحيث لا تبقى لها قدرة على الفلور . وبما ان العواطف الايجابية الطيبة كالحب والشuron بالجمال واللذة والسرور والرحمة وما شابها من العواطف المفيدة فائدة خالصة بحيث لا تعارض مع مصالح العقل بل تساعده على تحقيق اهدافه المسعدة ، فالعقل لا يذيبها ويعارضها ل حاجته اليها ، بل يطلق لها العنوان على قدر الحاجة .

لهذا ارى ان مستقبل العقول الانسانية هو هذا النوع من التطور ؟
تنمية العواطف الايجابية وسلب قوى العواطف السلبية واحفائها نهائيا .
وحيثند يستقيم العقل وبهذا بخلصه من مشاكلات ومخالفات تلك العواطف السلبية المقلقة والمزعجة . ولا تبقى الا تلك العواطف الايجابية الصالحة ،
التي تأسن به ويأسن بها وتعاونه كما يعاونها . وبهذا تزول جميع
الامراض النفسية التي هي نتيجة هذا التناقض بين العقل وعواطفه السلبية ،
كالحدق والغضب والكراءة والانتقام والخوف والحزن وما شابها ، وتزول
معها مضاعفاتها كالوسوس والمزتعجات والبسخافات والاوهمات . وهذه هي
الفضيلة ، اي الاخلاق السامية التي يجب ان ندعو اليها ، لانها اساس
سعادتنا ، التي ان لم نصل اليها الان فلا بد من ان نصلها في المستقبل القريب
او البعيد .

الا اني لا اعتقد بامكان اختفاء عاطفة الالم السلبية ، ما دام العقل متقمضا جسمه المركب تركيبا خاصا لا غنى له عن حراسة الالم بتبيهاته المستمرة من المخاطر التي قد تقضي على الكائن الحي برمهه .

ومن الممكن اضعاف عاطفة ما بصورة ارادية ، وذلك بتقوية عاطفة معارضه لها عن طريق الایحاء الذاتي . كأن اوحي لنفسى بالسرور ، واذا بها تمو بأضعف عاطفة الحزن ، او اوحي بعاطفة الحب فتضليل عاطفة

الكراهة ، وهكذا من الممكن نسبياً تعديل عواطفنا وترويضها ، بل
والتصرف بها .

كما حدث لاحد المنومين المغناطيسيين ان يوهم وسيطه بأن ما وضعه
على جسده قطعة من الثلج ، بينما هو واضح حديدة حامية . وفعلاً لم يشعر
الوسيط بحرارة الحديد ، بل اخذ يرتجف من البرد .

ونقل عن زاهد متعدد ؛ ان احدى رجليه مرضت ، فأشار عليه
طبيبه بيترها ، والا سرى الداء الى سائر الجسم ، ومن ثم لا ينفع العلاج .
وعند موافقة الزاهد ، طلب الطبيب تكتيف مريضه برجال اشداء لتم له
عملية البتر مع غمسها بالزيت الحار . الا ان الزاهد عاهده على الاستسلام
ال TAM وعدم المقاومة الى نهاية العملية ، وبالفعل برّ بوعده وسقط بعد
العملية مقتضاً عليه .

تم للزاهد ذلك باصرافه الكلى الى التفكير الجدي بعظمة الله وجلاله
وعجائب مخلوقاته ، حتى استطاع ان يذكى عقله اذ كاء تماماً بحيث لم تجد
عاطفة الالم منفذًا اليه تستولى عليه ، فرجعت خائنة كليلة معرفة بسلطان
العقل وجبروته .

اما الحيوانات ، فسبب تأثيرها العقلي هو تغلب عواطفها وغرائز
عواطفها على عقلها دائمًا . ولهذا نراها تعيش على وترة واحدة لا شعورية .

مع العلم ان العقل له القابلية التامة على استحداث افكار استنتاجية
غير الافكار المكتسبة . ففكرتني عن الاربعة انها حاصل جمع اثنين واثنين ،
وفكرتني عن ان هذا الشيء يسار او يمين ذلك الشيء ، وما شابه هذه
الافكار ليست من الافكار المكتسبة ولكنها اصطلاحات من وضع العقل
و نتيجة عمله ومقارنته بين افكاره ذات الاساس الواقعي والحقائق الواقعية .

وذلك كالعواطف التي هي ليست من العقل ولا مما يقابل العقل ولكنها نتيجة تفاعل العقل بما يقابلها من الواقع وهذه الأفكار الاستنتاجية الاصطلاحية لم تكن معروفة عند الحيوانات المسيرة بعواطفها ، كما أنها لا تزيد في أفكار العقل الوافدة عليه مما يقابلها ، ولكنها تزيد في انتباهه بحيث تجعله أكثر سيطرة على عواطفه وغرايئه ، وأكثر قابلية على ابتكار الأفكار الاستنتاجية .

وهذه الميزة لم توجد لدى الحيوانات . وعدم وجودها سبب تأخرها العقلي ، وسبب سير حياتها على وثيرة واحدة لا تجده عنها ، بحيث يجعلها أقل استيعاباً للافكار الجديدة ذات الأساس الواقعي من الإنسان .

ولكن لا استحالة في تطور عقول الحيوانات وتغلبها على عواطفها وأاليتها اذا ما تبدلت ظروفها وتغير منهج حياتها .

وإذا كان العقل هو الملوك العقلية ، والنفس المقابلة لعقلها هي العواطف ذاتها ، فلا مانع لدينا من تسمية العواطف جميعها بالنفس ، لعلمنا بعدم وجود النفس المقابلة للعقل بدون العواطف اللاشعورية .

اما الروح او الحياة ، فما هي الا مجموع العقل والنفس على السواء ولم تكن شيئاً آخر . لأن الروح ما هي الا جميع الصفات الحيوية التي تميز الكائنات الحية عن غير الحياة . بدليل لو زلنا من هذه الكائنات تلك الصفات الحيوية لم نجد بعدئذ اي معنى للروح . والعقل في مبدئه باول الاحياء الدنيا ، وقبل ان يتتطور ويحصل على العواطف والغرائز ، كان هو وروحه وحياته كلها اسماء متعددة لسمى واحد .

اما الذات والأنية ، فهما الجوهر العقلي الخالص ، اي الملوك العقلية وحدهما ، ولم تكونا شيئاً غيرها .

لأننا لو تصورنا زوال العقل فلا يسعنا بعد ذلك أن نتصور بقاء
الذات ، لعلمنا بأن العواطف وعرايّتها مجرد ظواهر ثانوية للعقل متعلقة
به ولا وجود لها بدونه *

لهذا فالحياة أو الروح شاملة من الذات ، لأنها الجوهر العقلي مساع
عواطفه * بينما الذات ما هي إلا العقل وحده دون عواطفه وعرايّتها عواطفه
المتوقف وجودها عليه كتوقف وجود العقل على كل ملكة من ملائكة
الخمس *

إلا أن تقسيمنا العقل بهذه الصورة ليس معناه أن العقل مجموعه
أجزاء متميزة ، لا ، ولكننا نقول أن العقل وحدة مصمتة غير مجزأة ، بل
أنه جوهر عقلي ، وعواطفه صفات له لا وجود لها بدونه *

ولا استحاللة في ادراك العقل لذاته ، لأن ادراكه لذاته ولغيرها
لم يكن شيئاً سوى هذه الذات * ولماذا يدرك كل شيء ولا يدرك ذاته
أي وجوده ، وهو يعلم أنه لو لم يكن موجوداً لما تساءل عن وجوده وفكرة
فيه ؟ كما أشار إلى هذا ديكارت *

وما هي ذاته أن لم تكن ملائكة العقلية التي يستعملها في كل حركة
من حركاته ، والتي تقابل عواطفها وتغاليّتها * فتنتصر حيناً ، وينتصر عليها
حياناً *

فالجوهر العقلي ، كما قال (الظرف) ؟ ليس ذاتاً حقيقة وراء ما تتطوى
عليه حياتنا الباطنية من التجارب ، ولكنه هو هذه الحياة الباطنية *



الفصل الرابع

دفَاعٌ عن المِيَتافِيزِيَا

يُسْأَلُ بَعْضُ الْأَطْفَالَ آبَاهُمْ :

— مَنْ خَلَقَنَا ؟

— اللَّهُ

— وَمَنْ خَلَقَ اللَّهَ ؟

عندئذ لابد وان يبحث الاب عن جواب ، وان يقول له مثلا ؛ الله هو الخالق الوحيد الذي لم يخلقه احد : ليستريح طفله عند هذا الجواب ، وليحافظ الاب على كرامته من ان يصمه طفله بالجهل حين قوله لا ادرى !

اذن فالميتافيزيقا ضرورة يدعو لها العقل البشري الذي لا ينفك عن القاء مثل هذه الاسئلة والبحث عن اجوبتها . فمن المستحسن ان يقول من لا يدرى لا ادرى . ولكن ليس من المستحسن على من لا يعلم ان يتعلم لعلم ، وان يفكر ليزداد علمـا . اما قول من يقول ؟ ان هذه المواضيع ، اي الميتافيزيقا بحث فارغ لا يوصل الى نتيجة ابدا . فانه فرض بغير دليل .
لان الدليل الكامل هو الذى يستخلص من العلم بكل اطراف الموضوع بينما الوضعيون ناكروا الميتافيزيقا يعترفون بجهلهم وانكارهم لنصف اطراف الموضوع ، اي مالا يخضع لسيطرة حواسهم . كأن مالا يخضع لحواسهم لا وجود له بدا . ومن ثم فلا حاجة لمحاولة معرفته .

لو وقفت امام دار مغلق الابواب ، فهل من المعقول ان ادعى ان هذا الدار لا يحتوى على اي شيء سوى جداره وابوابه الظاهرة للحواس؟ وان أكيد ان من السخف محاولة معرفة غيرها ، ومن المستحيل الوصول الى معرفة ما عداتها ، لا في هذا الوقت فحسب ، بل وفي كل زمان ومكان؟

ان قولي هذا نفسه دليل ميتافيزيقي اكثر مما هو دليل حتى لاتي افترض ان جميع الامكنة التي شاهدتها واتي لم اشاهدها ، وان كل الازمنة الماضية والحاضرة والمستقبلة كلها كحاضرٍ ومكانٍ هذا مع اني لم اشاهد غير ما تيسر لي من المكان والزمان الحاضرين المحدودين .
ان الدار التي اقف امامها لا ارى ما في داخلها بكل تأكيد ، ولكن لا استطيع ان استتخرج من رطوبة جدرانها وابوابها المحكمة الغلق ان في داخلها ماء؟ او ان استخلص من حرارة جدرانها وابوابها ان في داخلها نارا؟

ان البحث عما في داخل الدار ان لم يزدني علما لم يزدني جهلا ، وان لم اتوصل انا الى نتيجة او بعضها ، فقد يتوصل غيري في زمانٍ هذا او في الازمنة المقبلة . اما قول من يقول ان الباحث في هذا الموضوع لم وان يتوصل الى نتيجة في هذا الزمان وفي الازمنة المقبلة ، فإنه قول لا يستند على دليل ، وينافق نفسه . لانه تعدى بحكمه هذا حدود حواسه ، حيث ان حواسه لم تخبره بنوع حواس الاجيال المقبلة وعقولها ومبني تطورها الا عن طريق الاستنتاج . وهذا الاستنتاج عقلي صرف ، وان كان يعتمد على بعض الملاحظات الحسية .

« واني لاقولها مرة اخرى ، ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تحل لنا مشكلة العلاقة بين المثالي والواقعي . فهذه المشكلة هي المشكلة

(۱) جون ديوبي : تجديد في الفلسفة . ص ۲۲۸

يقول ان الفلسفة لا تستطيع بحال من الاحوال ان تحل هذه المشكلة .
ويؤكّد قوله هذا ، كأنه على علم تام بكل ما كان وما يكون من العقول
وقدراتها ، والعلوم وامكانياتها . مع علمه ان العقول في تطور مستمر ، وان
العلوم في توسيع دائم ، وان القابلات متفاوتة ، واسرار الكون غير المكتشفة
أكثر باضعاف مضاعفة من الاسرار المكتشفة ، وان اغلفة هذه الاسرار
أخذة بالانقسام شيئا فشيئا .

انها دعوة صريحة الى الجهل ، وسوء ظن مبالغ فيه في قدراتنا
العقلية والثقافية ، وما كل ذلك منه الا توجيه الناس الى النافع ماديا من
العلم ، وترك ما عداه ، بحجج استحالة الوصول الى نتيجة مرضية فيما
عدى العلوم الحسية .

لاشك وان النافع ماديا من العلوم والفنون هدف لابد منه ، وغاية
لا غنى عنها . ولكن ليس معنى هذا ان النافع المادي هي كل غايات
واهداف الإنسانية الحاضرة والمستقبلة .

ان ذلك الطفل ليشعر بالانقضاض ان لم يجد الجواب الشافي على
سؤاله الميتافيزيقي . فكيف بمعشر الفلاسفة والمتقفين ، الا يشعرون
بضعف تلك الخيبة والمحيرة عندما يحال بينهم وبين البحث والتحقيق
عن جواب لتلك الأسئلة الميتافيزيقية . الا يشعرون بالجهل المقيت امام
هذه المواضيع عندما يسألون انفسهم او يسألهم غيرهم عنها ولا يجدون
جوابا ولو بعض الجواب ؟ .

ويقول « جون ديوي » « الا ترون ان استبعاد هاتين المعضلتين
التقليديتين (الميتافيزيقا والاستملاوجيا) يسرّ الفلسفه ان تفرغ لامر اهم
منهما وانمر ؟ الا يشجع ذلك الفلسفه على ان تواجه العيوب والمساءل

الأخلاقية الكبرى التي تعاني منها الإنسانية الشيء الكثير ،^(١) مع العلم ان المواقف التي تهم الإنسانية كثيرة ، وكل منها رجالها المتخصصون . ولا يفرض اي علم من العلوم ترك ما عداه على اصحابه وغير اصحابه بل ان كثرة العلوم وتشعبها ، وكثرة المتخصصين بكل منها ينفع الحضارة البشرية . وذلك لأن كل علم من العلوم بحاجة ماسة الى معاونة غيره ليصحح اخطاء اصحابه الآخر ، وليحل اخطاء مشاكل الآخر التي لم تكن من اختصاصه .

ومن الجهل دعوة « جون ديوي » الى ترك الميتافيزيقا والابستمولوجيا (فلسفة المعرفة) للتفرغ الى بقية العلوم ، لأنهما ليستا مفروضتين على كل عالم من العلماء .

وما هو المانع لو تركنا بعض الفلسفه - وهم نزر قليل - ليتفرغوا ل مختلف مواضع الفلسفه ، ومنها الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، عنى ان يتوصلا بشيء مهم يخدمون به الفلسفه ، وبقية العلوم . لعلمنا ان العلوم والفلسفه متعاونة ، يأخذ بعضها من بعض . لماذا لا ترك هؤلاء القلة يتحفونا بما عندهم . فأن اخفقوا الآن ، فقد لا يخفقون بعد جيل او اجيال . اما اذا منعناهم من التفكير بهذه الموضوعين الفلسفيين ، بحججه انهم لا يفيدان ، فهذا افتئات وتحيز ودكتاتورية غير متوقعة من رجل علم محترم ، وفيلسوف محترف .

للالحاق مواضيعها ورسالتها ، وكل من العلوم والفنون مواضيعها ورسالتها . وكذلك الفلسفه . فلماذا ترك العلماء يستغلون بعلومهم التي تخصصوا بها وتنبع الفلسفه من الاشتغال في الميتافيزيقا والابستمولوجيا ، وهما لباب الفلسفه . مع انها ذات نتائج خطيرة ومهمة . بل لا أبالغ ان قلت ، ان النتائج الموقفة لهذهين الموضوعين أهم واسمى من نتائج أي علم

(١) جون ديوي : تجديد في الفلسفه . ص ٢١٨

من العلوم ، وأى فن من الفنون على الاطلاق . لأنها أساس كل ما عدتها
من العلوم والفنون .

مع العلم أن من الفلاسفة من وضعوا حلولاً هامة ومعقولة للكثير من
المشاكل الفلسفية ، ومنها مشكلة الميتافيزيقا والابستمولوجيا . فلماذا
لا نعتمد خير هذه الحلول إلى أن نحصل على أفضل منها ؟

فالعلوم الطبيعية في تجدد وتغير في كل قرن من الزمان ، فهل يجوز
لنا القول أنها علوم غير مجدية ، وسوف لا تصل إلى نتيجة مرضية ؟ لا .
ولكن الأصح هو أن تبني أفضل الحلول المتفق عليها إلى أن نحصل على
خير منها .

وهكذا يجب أن يكون حالنا مع حلول المشاكل الفلسفية التي
لا ترضينا كل الرضا . أى أن نعرف بأفضلها إلى أن نحصل على ما هو
أفضل منها .

وان كذا لا نستطيع أن نعرف أو نقنع بأحد هذه الحلول ، فعلينا
أن لا نسخف كل من اعترف بها بعد البحث والتحقيق ، فلكل رأيه ،
والرأى محترم .

ولو كل الناس جميعهم انصرفا إلى هذه المواضيع الفلسفية دون
سواءها من المواضيع العلمية والفنية ، لأعترضنا عليهم بقولنا ؟ ليتخصص كل
منكم بما هو أهل له ، واتركوا المواضيع الفلسفية لذوى الكفاءات من
الراغبين . ومن حسن الحظ انهم قلة لا يغطون سير العلوم النافعة . وقد
يبدعون في يوم من الايام ما يجيرون به على ما يخالج قلوب خواص الناس
وعوامهم ، ومنهم ذلك الطفل الساذج ، من أفكار عقلية وروحية لا يدركون
لها حلا ، فيرتاحون إليها بازالة ما ران على عقولهم من ظلام الجهل .
فالحاجات الروحية والعقلية ، لا تقل في أهميتها عن الحاجات المادية

الجسديه • فلكل أهميتها ووقتها وقيمتها •

وان القول في ترك الموضع الفلسفية كالمعارف العقلية والروحية خطأً كخطأ الداعي الى ترك المعرف العلمية والفنية سواءً • لأن الحياة البشرية لا كالحياة الحيوانية التي لا يهمها الا علفها ، بل تشوق بالإضافة الى ذلك الى المعارف السامية والمعلومات التي تشعر صاحبها بالكرامة والرقة • بل وأكثر من ذلك ان الكثير من ذوى العقول المذهبة والنفوس المرهفة لا ترتاح على الجهل الذي تشعر به تجاه أسرار الكون ، ولا يقر لها قرار الا بحل تقتضيه ولو بعض القناعة •

وان « كانت » وان كان قد هاجم ما وراء الطبيعة بعض الشيء الا انه اعترف « بأنها تشبع حاجة ملحة من حاجات العقل البشري » ، ولم يعتقد لحظة واحدة ان « نقده » قد يبرهن على أن جميع نظريات ما بعد الطبيعة أى الميتافيزيقا نظريات مستحيلة » •

وان لم تكن مستحيلة فمعنى ذلك ، ان الفلسفة قد وصلوا أو يصلون في يوم ما الى كشف الستار عنها •

يقول زكي نجيب في كتابه خزانة الميتافيزيقا ؟ على الفلسفة أن يقتصرها على التحليل وحده ، تحليل أقوال العلماء ولا غير ، ولا يجوز لهم تجاوز هذا الحد : فأقول ، ولماذا لا يكون العلماء هم الذين يقومون بهذا التحليل ، لأنهم أكثر دقة من غيرهم منمن لم يتخصصوا بعلومهم ؟ •

لماذا لا نقول ذلك وتحليل الفلسفة على التقاعد بعد انتزاع آخر وظيفة من أيديهم ؟

ويقول « انك حين تبحث في الالهيات فأنت من رجال الدين ولست فيلسوفا ، وحين تبحث في الرياضيات فأنت رياضي لا فيلسوف ، وحين تبحث في الطبيعيات فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف » •

ولكن ألا يعلم أن رجل الدين يبحث في الفقه الديني ، والتاريخ ، وسير الصالحين ، والكتب السماوية ، والاحاديث النبوية ، بالإضافة إلى بحثه في المنطق وعلم الكلام واللغة وأمثال ذلك مما يستوجهه التخصص ، بحيث يجعله غير قادر على استيعاب الفلسفات قديمها وحديثها ، وما تقتضيه هذه الفلسفات من الاطلاع على مختلف العلوم والفنون العصرية ٠

كما ان المتخصص في الفلسفة لا يستطيع أن يتخصص بالعلوم الدينية بعين الوقت ، ويستوعبها الاستيعاب الكافي ٠ لأن كلا منها ذات فروع كثيرة بحيث أن من يخلط فيما بينهما لا بد وأن يقصر فيما ٠ وإن استوعبها وفهمهما واتج فيما ، فعندئذ يكون دينياً وفليسوفاً ، وهذا نادر الوجود ٠

ولقد حدث مثل هذا في العصر الحديث ان « ارنست هيكيل » بиولوجي وفيليسوف ، وهنالك من هو كيميائي وفيليسوف ٠ لا مانع من أن يجمع انسان ما بين العلم والفلسفة ، كما لا يستحيل على انسان أن يوفق بين العلم والادب ٠ ولكن الذي يجعله نادر الحدوث ، هو انه خلاف مبدأ التخصص الذي يؤدي الى الاتقان والتضلع ٠

ما حاجة رجل الدين مثلاً في البحث عن مبلغ مطابقة ما تحسه للشيء المحسوس ، وهذه هي الاستدللوجيا ، أو البحث في القيم وهل هي ذات وجود واقعي أم ذهني ، والطبيعة هل هي مثالية أم واقعية وهذه من الميتافيزيقا ٠ إن هذه المواضيع تلهي رجل الدين بحيث تحول دون اتقانه علومه الدينية ، كما تحول دون اتقان وابتكار المهندس في علومه الهندسية الا اذا جعلها من هواياته لا من حرفه ٠

فمن العلوم الالهية لرجل الدين علم الكلام ، الذي يقرر سلفاً وجود الله ومن ثم يبحث في صفاته على ضوء العلوم الدينية والفلسفات

الالهية . أما اذا تخصص بالفلسفة بالإضافة الى العلوم الدينية ، فنادرًا ما يتوقف في أحدهما . وقد يستوعبهما ولكن شعب مواضيعهما يحول دون ابتكاره فيما .

وهذا هو الذي يجعلنا نؤمن بضرورة تميز الفلسفة عن الدين وعن بقية العلوم ، مع اعترافنا بوجوب التعاون فيما بينهم ليتحف بعضهم البعض الآخر بما يهتمي اليه من جديد مفيد .

ولهذا قيل ان للدين والطبيعتين والفنون والتاريخ جانبها الفلسفى بالإضافة الى جانبها العلمي .

فالجانب العلمي للدين هو ما أتته به الكتب السماوية وأحاديث الرسل وسيرهم من اخلاق وعبادات . أما الجانب الفلسفى للدين فهو البحث في الذات الالهية واباوات وجوده وتعريف الوحي وابايات امكانيه الى غير ذلك من الثواب والعقاب والخلود بحثا فلسفيا مجردا عن الدين ومستعينا بأحدث ما توصلت اليه العلوم النفسية والطبيعية .

وهذا ان يتيسر للفيلسوف فانه لا يتيسر لعالم الدين ، وان تيسر لأحد علماء الدين فانه فيلسوف بالإضافة الى انه رجل دين .

وهكذا القول في علم الطبيعة وفلسفة الطبيعة ، حيث ان فلسفة الطبيعة تبدأ حيث ينتهي علمها . ان علم الطبيعة كالظاهر من الشجرة من جذور وفروع وأوراق . وفلسفة الطبيعة كالمختفي من الشجرة من جذور .

قال كثير من العلماء بوجود الانير مع عدم استطاعة الحواس أن تحسه . ومع ذلك لم يعرض أحد عليهم . لأن ما يدرك بآثاره كالذى يدرك بذاته . واينشتين ادعى ان الكون كروي ، وكرة الكرات ، مع أن حواسه وحواسنا لم تدرك هذه الكرة الهائلة ، ومع ذلك لم يسخنه

الوضعيون بقولهم ؟ ان هذا مala حق لك به ما دمت لا تحسه بحواسك .
ان اينشتين استنتاج من مقدمات رياضية عقلية لا تعتمد على الحواس ؟
أن خطوط الاشعة التي تصلنا من النجوم منحنية لا مستقيمة . ولقد
صدق حسنه بعد مدة طويلة عندما رأى العلماء كسوف الشمس والاشعة
المنحنية التي تمر بها .

ولقد قرر الفلكي « بلوتو » ان هناك كوكبا تاسعا وراء نبتون
الكوكب الثامن لمشاهدته انجذاب نبتون الى المخالف . ومن هذا علم ان
هذا الانجذاب لا بد له من جاذب . وبعد عشرات السنين شاهد بعض العلماء
هذا الكوكب التاسع وأسموه باسم مكتشفه الذي تبأ بوجوده .

ومعنى هذا ان من حق العلماء وال فلاسفة أن يتجاوزوا حدود
حواسهم والاستعana بقولهم المستتجة ، على شرط أن تكون هذه
الاستنتاجات العقلية مبنية على الاسس العلمية .

وعلى هذا فأن من يشاهد دقة نظام الكون ويستنتاج منه ومن غيره من
الادلة العلمية والفلسفية ، قوله بوجود المنظم مثلا فعليها أن لا تواجهه
بقول الوضعيين « ان هذا كلام فارغ من المعنى » ولكن اذا أردنا أن نخدم
العلم فعليها أن نعارضه بدليل أقوى من دليله ان وجدنا مثل هذا الدليل .

ان للبحث ثلاثة أساليب ؟ الاسلوب الحسي ، وهو كالنملة التي تجمع
غذاءها من خارجها ، والاسلوب الذاتي كالعنكبوت الذى يستخرج خيوطه
من داخله . والافضل من هذين - على ما أعتقد - هو الاسلوب الذى يجمع
معارفه عن طريق الذات والموضوع . كالنحلة التى تحيل رحىق الازهار
إلى عسل لذيد بعد أن تجري عليه عملياتها الدقيقة في جوفها .

فالعلم الذى يعتمد على الواقع وحده علم ناقص ، والذى يعتمد على
الذات وحدها علم فارغ . أما العلم التمرين النافع فهو العلم الواقعى الذى

يعتمد على الذات ، والعلم الذاتي الذي يعتمد على الواقع .
ان اعداء الفلسفة ما لديهم من حجة لطعن الفلسفة سوى العداء
المستحكم الذي لا أدرى له سببا . والا فما معنى قوله ؟ ان البحث في
حقيقة العالم الخارجي وهم وعي ، وان التساؤل عن حقيقة العقل كلام
فارغ . اذا كان هذا الباحث وهذا المتسائل يعتمدان في بحثهما على العلوم
الواقعية والاستنتاجات العقلية .

أليس من حق الفيلسوف أن يتساءل عن حقيقة العالم الذي لا يعرف
عنه سوى ظواهره ؟ مع علمه ان كل هذه الظواهر أو أغلبها ذاتية ولم
تكن ذات وجود موضوعي ؟ .

وأليس من حق الفيلسوف الآخر الذي لم يكون له رأيا عن مصدر
هذه الظواهر أن يتساءل عن مصدرها ، ويبحث عن هذا المصدر ويطيل
البحث والتساؤل والتحقيق عن مصدر الوجود وال الإنسانية وما إليها مما يهم
كل انسان طموح على وجه الأرض ، ليزيل الغموض الذي يكتنف هذا
الوجود وبعد وصمة الجهل عن الإنسانية ؟ .

ان من يرى أن لا حاجة بهذه الفلسفة فليتركها الى ما يرغب من
علم . ولكن على أن لا يعيغ غيره الذي يبحث في غير علمه . اما قوله ان
الفلسفة لا توصل الى نتيجة ، فهذا قول سابق لاوانه . لانه لا يحق له
أن يتحدث عن مستقبل الفلسفة الى أبد الآبدين ، والا فانه دخل أغمض
مواضيع الفلسفة من حيث لا يدرى .

واما ان ادعى ان الفلسفة لم تصل الى نتيجة في ماضيها وحاضرها ووقف
عند هذا الحد ولم يتعرض لمستقبلها . فنجده بقولنا ؟ على فرض ان الفلسفة
لم توصل لشيء حتى الآن ، أليس من حقنا ادامة البحث ما دام لنا
الامل في الوصول الى نتيجة ؟

وان قول من يقول ان الفلسفة لم تتوصل الى نتيجة حتى الان فمغالطة
كبيرى ، حيث أن أغلب العلوم الحالية من بنات الفلسفة . لأن كل
ما لم يتوصل اليه العلم يعتبر من الفلسفة ، وان عرفت حقيقة الفلسفية
تركته الى رجال العلم ابطاله ويفيدوا به ويستفيدوا منه .

وما بقى للفلسفة من مواضيع ، فلا استبعد ذلك اليوم الذى تتحقق
حلها وتتركها المعلماء لتتبين هى اسراراً أخرى تسعى لحلها ، وما أكثر
الاسرار في هذا العالم الا لا نهائي !

الفصل الخامس

البديهيات العقلية والكلمات

يرى العقليون ان للبديهيات العقلية وجودا فطريا في العقل غير مكتسب من التجربة ، وانها صادقة صدقا مطلقا ، لا ينالها الشك في يوم من الايام ، عكس الاحكام التجريبية المكتسبة التي لا يمكننا القاطع بصحتها مهما كانت واضحة لحواسنا .

فالبديهيات الرياضية يقينية لأنها من طبيعة العقل ، بينما الاحكام المعتمدة على الحس والتجربة احتمالية ، لأنها وافدة على العقل ولم تكن من طبيعته .

ويقولون السبعة حاصل جمع ثلاثة واربعة حكم لا يمكن احتمال خطئه في زمن من الازمان او عالم من العوالم . بينما ليس باستطاعتي أن أقطع في قولي ان النار تحرق الخشب في كل زمان ومكان . وذلك لامكان حدوث العكس ، لأمر من الامور التي نجهلها الآن .

يسمي (كانت) هذه البديهيات (الاحكام القبلية التحليلية) بينما يسمى الاحكام التجريبية بـ (الاحكام البعدية التحليلية) ، لأن تائج الاحكام القبلية غير متضمنة في مقدماتها . فلا السبعة متضمنة في العدد ثلاثة ، ولا في العدد اربعة ، وليس في كلا الرقمين ما يدل على أن جمعهما ينتج سبعة ، وعليه فهو خبر قبلي - أي قبل التجربة - عن مبدأ لا يتضمنه ولا يحتويه .

ويقول (كانت) ... وكذلك انت لا تتردد في الحكم على الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين ، مع ان هذا الحكم لا يوجد في المستقيم واذا فهو حكم قبلي لم تأتنا به التجربة .

اما الاحکام البعدية فلا تخبرنا بتجديد ، بل بطبيعة الاشياء حسب ما تأثينا بها التجربة . كاحراق النار للخشب ، وبنوغ الشمس من المشرق وغروبها في المغرب وما الى ذلك ، وهذه عرضة للشك كما اوضحنا .

غير أن (لوك) على العكس من هذا ، لم يميز بين هذين النوعين من الاحکام ، ويرى ان جميعها مصدرها الحواس ولا غير ، وعند دخول الاحساسات في حضرة العقل ترکب بعضها مع بعض وينفرد بعضها لتتنوع هذه الاحساسات واحتلالها .

الا ان سبنسر يختلف عن هذين الفيلسوفين المتعارضين ، لتفسيره البدائيات تفسيرا بيولوجيا ، ك قوله «اما صور الفكر مثل ادراك الزمان والمكان وفكري الكمية والسبب ، التي قال عنها (كانت) انها فطرية في الانسان ، فما هي الا طرائق غريزية للتفكير ، ولما كانت الغرائز عادات اكتسبها الجنس ، ولكنها رسخت في الفرد رسوخ الفطرة ، فأن هذه (الصور الفكرية) عادات عقلية اكتسبها الانسان ببطء على مدى zaman ، ولكنها اصبحت الآن جزء من تراثنا العقلي »^(١) .

الا اننا نرى ان لوك وسبنسر قد جانبا الكثير من الصواب ، لأن لو كلام يعرفنا بسبب هذا الاختلاف الجوهرى الواضح بين البدائيات وغير البدائيات عندما ارجعهما الى الحواس وحده ، ولم يوضح لنا السبب الحقيقي ليقيتنا المطلق في المسألة الحسابية $2+2=4$ تساوى اربعة دائمًا وابدا . وعندما أرى رجلين الى جانب رجلين امامي لا أستطيع أن أقول بدون ريب ومن غير أدني شك ، انهم اربعة رجال ولا غير كحكمي المطلق في المسألة الاولى .

اما قول سبنسر بأنها كلها عادات اكتسبها الجنس على مر الاجيال

(١) احمد امين ووزكي نجيب محمود : قصة الفلسفة الحديثة . ص ٤٨٩

تفسير غير مقبول ، لأن الجنس منذ بدء الخليقة شاهد الشمس تبزغ من المشرق وتغيب في المغرب ، ومع ذلك لا يقطع بخروجها بكرة كقطعة في المسائل البديهية مثل يقينه في استحالة شروق الشمس وعدم شروقها بوقت واحد ، وقطعه في أن لكل معلول علة .

واعتقد ان (كانت) واستاذه ديكارت واضح النظرية العقلية قد أصابا بقولهما بعقلية البديهيات . الا انهما خطئاً بادعائهما ان المقصود بعقليتها هو انها أفكار موجودة في العقل وجوداً فطرياً قبل احتكاكه بعالم الحس لاكتساب الافكار الحسية الجديدة .

اما أنا فأقول بعقلية البديهيات ، الا انها من نوع آخر . حيث ان الاربعة التي أقول انها حاصل جمع اثنين واثنين ليست فكرة موجودة في العقل قبل أن يعرف الحس والمحسوسات - بصرف النظر عن نوعية هذه المحسوسات - بل استنتاجها العقل بعد اتصاله بالمحسوسات استنتاجاً تجريدياً . والاستنتاج التجريدي البديهي لا يتحمل الخطأ مطلقاً ، بعكس الاستنتاج التجريبي المعرض للخطأ والصواب .

عندما أرى رجلين واقفين امام رجلين آخرين ، لا ي يعني الجزم بأنهم اربعة رجال بكل تأكيد بحيث لا يتحمل الشك . وذلك لأنه من الجائز أن يكون هؤلاء الرجال رجلين اثنين فحسب ، والسكر او التسمم هو الذي أوهمني بأزدواج كل منهما فرأيتهم اربعة رجالاً . وقد تكون هناك موانع مكانية أو حالات مرضية ، جسمية ، أو ايجابية تسبب هذه الشفاعة ولا استبعد ان هؤلاء ليسوا برجال ولكنهم انصاب أو أشباح أو أوهام عقلية ليس لها وجود في عالم الحس . كل هذا جائز وتعترف به التجربة .

اما في الاستنتاج التجريدي فلا يمكن هذا الخطأ ابداً . لانه عند

تفكيرى برجلين الى جانب رجالين وأريد جمعهما في عقلى ، لا أتردد في قولي انهم اربعة رجال لا أكثر ولا أقل بكل يقين . وذلك لانففاء تلك العوامل الحسية المضللة كشفعية السكر والتسمم أو الموانع المكانية والامراض الجسمية وامثالهما من مسببات الخطأ .

وعلى هذا نقول ، ان الاحكام العقلية المجردة عن مواضعها الحسية لا يمكن فيها الخطأ ، اما اذا أردنا أن نحكم على مواضعها نفسها وكما هي عليه في الواقع فعندئذ لا يسعنا القطع في صحتها ، وان كانت في منتهى البساطة . وصحتها دائما تكون نسبة وقد تقارب هذه الصحة النسبية الصحة المطلقة ، الا انها لم تصل في يوم من الايام الى مستواها .

وعلى فرض امكان يقيني المطلق في عدم مرضى بالشفعية المرضية كالحول والتسمم ، او الوهمية العقلية ، كما يوهم المنوم المغناطيسي وسيطه بشتى الافكار الموجودة وغير الموجودة ، واذا لم تكن هناك من الموانع المكانية كالزجاج المتخالف والهباء المتختلف وامثال ذلك ، عندئذ لا أتردد في الجزم بكل تأكيد واطمئنان بأن ما رأيته امامي هم اربعة رجال حقيقين ليس الا . ويصبح ادراكي الحسى هذا لا يقل بشئ في ضرورة صدقه عن احكامي التجريدية ، كما لا يجوز لغيري من البعيدين عن تلك الاضاليل أن يشك في صحة ادراكه او ادراكي هذا في يوم من الايام أو عالم من العالم .

وباستطاعة استنتاجي العقلي التجريدي أن يجزم باستحالة بزوغ الشمس وعدم بزوغها في آن واحد لتجزده عن اسباب الخطأ الحسى . ولكن الاستنتاج التجريبي الذي يعتمد على الحس لا يستطيع هذا الجزم ، لأنه من الممكن أن تخرج الشمس في الحقيقة مع احتياجها بالحجب أو الاوهام السالفة الذكر ، فتكون بازعة وغير بازعة بالنسبة لصاحب الحكم التجريبي .

وهكذا بديهية الخطين المتوازيين اللذين لا يلتقيان مطلقاً بالنسبة إلى استنتاجنا التجريدي ، لتخيلنا عالمًا ذهنياً يجوز فيه الامتداد اللآنائي ، أما إذا جربنا هذين الخطين في عالم الواقع لوجدناهما يلتقيان في بعض الأحيان . لأن خطى السكة الحديدية إذا اخترقت فيافي الكورة الأرضية وعبرت انهارها وبحارها لابد من أن يلتقيا من حيث يدماء ، مع أن حواسنا لا تريننا هذا الانحناء التدريجي ، بل تريننا سطح الكورة الأرضية وكأنه مستقيم إلى نهايته .

وكذلك القول في بديهية المثلث الذي تساوي مجموع زواياه زاويتين قائمتين ولا غير في عالم العقل ، بينما هو في الواقع قد يساوي زواياه أقل أو أكثر من هذا . لأننا لو رسمنا مثلثاً على سطح الكورة الأرضية بين القاهرة ونيويورك وموسكو ، لوجدنا زواياه تساوي أكثر من زاويتين قائمتين ، لأنحناء سطح الأرض الذي يجعل اضلاع هذا المثلث غير مستقيمة .

وهذه النسبة التي أتي بها ابستتين تطبق على عالم التجربة الذي لا يمكن فيه الصواب المطلق . بينما لا تطبق على عالم العقل أي الاستنتاج التجريدي . لأن التجربة عرضة لأوهام الحس وأخطائه ، بينما العقل الذي يفكر بأفكاره المحفوظة في حافظته لا يتعرض لعوامل الخطأ لاعتماده على أفكاره العقلية لا المواقع الخارجية .

ولو فرضنا امكان تجنب الحواس عن اسباب الخطأ لما قل يقينها بشيء عن يقين العقل كما قلنا آنفاً .

وكذلك القول في النسبة ما هي إلا استنتاج تجريدي حصلنا عليه من تجربتنا لحوادث الواقع الناتجة ببعضها من بعض .

ولانا لم نر في حياتنا مسبباً لم يسبق سبب ما لهذا قلنا ببداً النسبة

واعتبرناه قانونا لا يحيد عنه شيء من الاشياء . ولكن لو أمعنا النظر جيدا لعلمنا ان هذا الحكم ينطبق فقط على استنتاجنا التجريدي المحاصل لنا من ملاحظتنا الواقع ، ولا ينطبق على جميع حوادث الواقع نفسها بدون استثناء . لأن قوانين الواقع نسبية غير مطلقة كما لاحظنا هذا في الخطين التوازيين الممكن التماقهما في عالم الواقع دون امكان ذلك في عالم العقل ، وكما لاحظنا هذا في بقية البديهيات السالفة الذكر .

ولهذا يجوز احتمال مناقضة السبيبية بالنسبة الى الواقع واحتمال وجود سبب مبدئي لا مسبب له ، وحدوث أشياء غير أسبابها التقليدية التي نعرفها . فالسببية اذا ليست بديهية فطرية وجدت بوجود العقل ، ولكن العقل اكتشفها في القوانين الطبيعية . ولعدم علمه بما ينافقها رسخت به حتى اعتبرها جزء لا يتجزأ عنه ، ومن الحقائق المطلقة .

الا ان البديهيات الاخلاقية ليست من نوع تلك البديهيات السالفة الذكر ، ولكنها من وضع التجارب التي مرت على الجنس البشري في أدوار تطوره المختلفة كما قال سبنسر . الا انه خطأ عندما ارجع جميع البديهيات السالفة ومنها الاخلاقية الى التجارب التي أصبحت عادات متصلة في الجنس .

لأن $2 \times 2 = 4$ غير بديهية « عامل غيرك بما تحب أن يعاملك به » فذلك يفرغها الاستنتاج التجريدي ، بينما هذه تفرضها المصلحة العامة .

ولو أن السمك الذي يعيش بعضه على بعض فهم الاعداد ، لما شرك في صحة البديهيات الرياضية التجريدية مثلنا ، ولكنه لبقى مؤمنا بخطأ تلك البديهية الاخلاقية التي هي خلاف مصلحته وخلاف مصلحة جميع أفراد جنسه ، ولو كانت من مصلحته كما هي من مصلحتنا ، لاعتقدها خلفا عن سلف وتأصلت في قراره نفسه كما تأسلت في قرارنا أنفسنا .

ومن هنا نرى ان البديهيات ليست نوعا واحدا بل نوعين وكل نوع له طبيعته الخاصة ، فالبديهيات الرياضية التجريدية والسيبية غير البديهيات الاخلاقية البيولوجية التي اوجدها طبيعة حياة الاحياء على ممر الاجيال ٠

ورأينا في العقل ذى الملکات العقلية الخمس الذى هو في تطور دائم من افكاره اى لا ينقطع سيلها ، ينفي القول بفطرية البديهيات كما يفهمها العقليون ٠ لأن العقل حسب هذا الرأى ما فيه سوى افكاره المكتسبة ولا غير ، ومن هذه الافكار تنشأ البديهيات العقلية والقواعد العلمية ٠

ولو أزدنا من العقل جميع محفوظات حافظته المكتسبة قديمها وحديثها لما امكننا أن نعلم ابدا ان الاربعة حاصل جمع اثنين واثنين لجهلنا بالاعداد وما تشير اليها الاعداد ، ولما فهمنا معنى للبديهيات الاخلاقية والمنطقية ٠ لأن البديهيات الاخلاقية علاقات خارجية وضفت عقولنا لها فيما خاصة بواسطة ملکة الاستنتاج ٠

ولو كانت هذه البديهيات على مختلف انواعها فطرية لم تكتسب عن طريق الحواس لما تصورنا بها بمجرد زوال الافكار المكتسبة وحدها ٠

فالاربعة لا معنى لها في عقولنا ان لم تقصد بها جمع مفردات موضوعية معينة ، ولو لم تكن هذه المفردات لما كانت لنا افكار عنها قابلة للتحديد والتصور العقلي ٠

ولقد علمنا في الفصل الاسبق بزوال العقل وانعدام وجوده بمجرد زوال افكاره جميعها ، لأن العقل ما هو الا مجموعة هذه الافكار ، وانه في تحصيل مستمر منها ٠ كما ان كلها منضمة الى ما يماثلها ٠ ومن هذا الانضمام المنظم تكون العواطف على مختلف انواعها ٠ وقلنا ان كل عاطفة مجموعة افكار متماثلة ، كعاطفة الحب اى هي مجموعة نوع من

ويتوقف عمل كل اخواتها ، وحين ذلك لا يبقى للعقل وجود لعدم وجود ما يتعقله ويحسه .

يرى برجسون ؟ ان الواقع سيل متصل عديم المميزات من اشكال والوان ، واما مواضع الواقع المختلفة الالوان والاحجام ، فما هي الا من وضع العقل الذي يقطع من هذا السيل ما يشاء ، كما يشاء ، من دون ان يمنعه مانع .

وعلى هذا فلا يقل تناقض برجسون عن مثالية بركلبي ، لأن العقل كيف يقطع ما يقطع من هذا السيل المشابه ان لم تكن لديه افكار عنه ليقيس ويفضل بسلكة أستنتاجه بين ما يريد وما يعرفه بما يريد ؟ من اين له هذه الافكار ان لم يكتسبها من هذا الواقع . ولاسيما بعد ان علمنا بخلو العقل من اية فكرة فطرية جزئية ام كلية ؟

ولو وافقناه على ما ذهب اليه لعجزنا عن تفسير تلك الحوادث الواقعية المخالفة كل المخالف لارادتنا العقلية « فلو رغب (أ) في اختطاف ابنة (ب) ان كانت الوسيلة الوحيدة لتحقيق هربه لحاقه بقطار الساعة الثامنة والربع يخدم اغراض (أ) بمقدار مالا يخدم من دون شك اغراض (ب) اللاحق به ، ومع ذلك فان (أ) و (ب) يتلقان في ان يقطعوا من الواقع قطار الساعة الثامنة والربع مسافرا في لحظة واحدة .

من هذا يظهر ان الاشياء التي نقطعها من فيض الواقع ليست من كنونات عقلية تولدت بصورة كيفية محسنة ، بل انها تقابل عددا من المميزات الاولية الموجودة في الواقع وانها ليست من وضع العقل »^(١) .

والاختلاف واضح كل الوضوح بين الافكار المحفوظة في الحافظة والاشياء الخارجية المحسوسة بالحواس ، ولو كانت الافكار العقلية والاشياء

(١) جود . ترجمة كريم متى : المدخل الى الفلسفة الحديثة ص ١٢١ .

الخارجية كلتاها داخل العقل ومن نوع واحد لما وجدنا سبباً مبرراً لاختلافهما هذا الاختلاف الذي لا سبيل لانكاره ، ولكان المحسوسات تحت طاعة العقل وسلطاته كالانكار سواء سواء . بينما نجد هذه المحسوسات كثيراً ما تخالف العقل وتتفق حجر عثرة في طريقه ، او تتحجب عنه ولا اراده له في كشف حجابها ، وبعضاها تفرض نفسها عليه فرضاً ، وبعضاها الآخر يطلبها ولكن بدون جدوى .

بينما يلعب العقل بأفكاره كيف ما يشاء ، ويركب ويحلل ما يشاء كما يشاء ولا قدرة لها على معاكسته او الافلات من قبضته ، بالإضافة الى ان افكارنا باهته الانواع خائرة القوى كالاشباح التي تتوهمها ولا تحسها ، بينما محسوساتنا واضحة شعر بصلابتها وليوتها بكل وضوح ، وتحس بحرها وبردها بكل ما فيها من لذة اوالم . وقد تقضي على الكائن الحي بخدمة من صدماتها اقاسيه ان هو عاملها معاملته لافكاره ، ولم يحسب اي حساب للفرق الجوهرية بينهما .

ومما يؤيدنا على ان الافكار هي انبطاعات الاشياء الواقعية في عقولنا ، ولم تكن اصيلة وفطرية فيها ، هو انا لم نر فكره من افكارنا لم يكن لها اساس واقعي . ولا يستحيل علينا وجود اشياء واقعية جديدة كل الجدة بحيث لم تطبع في عقولنا عنها اية فكرة من الافكار . وما لاشك فيه اني قبل ان اسمع شيئاً عن القنابل الذرية ، وقبل ان ارى واحدة منها لم تكن في عقل فكرة عنها ، ولو كانت بهذه القنابل الذرية افكاراً في عقلي لعرفتها قبل الاحساس بها ، ولعرفت اول قمبلة ذرية عند رؤيتها قبل ان يعرفني بها احد من الناس .

اما ملاحظاتنا لبعض احساساتنا المخاطئة المنصبة بأفكارنا فلا تدل على عقلية الاشياء الواقعية ، بل ان لها تفسيراً آخر كما سوف نوضحه في الفصل القادم .

الفصل السابع

الظواهر واسباب الاخطاء الحسية

لاشك ان ازعج المشاكل الفلسفية على الاطلاق ، هي مشكلة الظواهر الحسية • ما هي في حقيقتها؟ هل هي في واقعها كما نحسها في حواسنا سواء بسواء؟ ام مختلفة عن ذلك بعض الاختلاف او كله؟ ام انها عقلية صرفة؟ وان كانت على تقىض ما نحسه فهل باستطاعتنا ان نعرفها على حقيقتها؟ وان كنا نحسها على ما هي عليه في الواقع ، اذن فما هذا الاختلاف الذي يقع به الناس في بعض احساساتهم ، وما هي اسبابه؟ •

يرى بعض السكارى على منضدته قلمين اثنين ، وادا ما مد يده فلا تحس الا بقلم واحد • وتنظر الارض المعشو شبة خضراء الاديس ، بينما يراها ذو العمى اللونى - كما نسميه اعتباطا - زرقاء كزرة السماء • وترى عيوننا الكوكب السيار وكتنه مائة متلأته ، وادا به عند التحقيق وكما يدعى علماء الفلك بحجم كرتنا الارضية او اكبر منها بقليل او كثير ، كما يشبهها بعض اشباه او كله في مادته وحركته • ومن ادرانا ان ذا العمى اللونى لم يكن اصوب منا في نظره ، ومن اعلمنا انا احق منه بادعاء الصواب؟ •

وان كانت اخطاء الحواس بهذه الدرجة من الامامية ، فمن ادرى العلماء ان الكوكب بذلك الحجم الهائل كما يدعون ولم يكن بحجم المائة او اقل ، وما لهم من وسائل المعرفة سوى الحواس وبعض الآلات التي تعتمد على الحواس؟ ومن ادراني ايضا انتي لم اكن حلاما الآن ولست

يقطانا ، وان ما اراه واحسنه او هاما في اوهام ليس لها نصيب من الواقع ؟
لانتا في اثناء الحلم تدعى اليقظة بكل تأكيد .

ان هذه المشاكل الفلسفية يعترف باهميتها وغموضها وازعاجها جميع المشتغلين بالفلسفة ، ولم تنج حلولهم جميعا من الطعون ، كما لا تصور اطمئنان احدهم الى حله الاطمئنان التام ، وذلك لانتا لم ترَ احدهم عرف العقل تعرضا جاما مانعا . ومن المعلوم انتا قبل ان تعرف حقيقة العقل العارف لا يسعنا ان تعرف الشيء المعروف . لأن الحواس التي تعرف بها الواقع - على ما اعتقاد - هي عين ملكة الادراك التي هي جزء لا يتجزأ من العقل ، كما لا غنى لها عنها . فخطأ الحواس معناه خطأ العقل وصوابها صوابه ؟ لعلمنا في الفصول المتقدمة ان العقل هو ملكاته الخمس ، وان اصرفت الملకات الى افكارها احستها احساسا عقليا . اما اذا اصرفت الى حواس الواقع فعند ذلك تحس بها احساسا عضويا .

عندما احس بتفاحة بحواسى العضوية ، فانني اتصورها بفكري بعد ذلك ، اي احس بها احساسا عقليا ، الا انها في الحالة الثانية صورية لعلمي بأنها غير ثابتة ثبات التفاحة الواقعية . وان بوسعي ان اتلعب بفكرة التفاحة كيف ما اريد ، من تصور مضاعفة حجمها او طيرانها بالفضاء الى غير ذلك من التصورات . بينما لا يسعني ان اتلعب بـ التفاحة الواقعية هذا التلاعب ولا تخضع لرادتي العقلية هذا الخضوع ، بل انها تفرض نفسها على فرضها . ولو حاولت شتى المحاولات لأبعادها عنى او مضاعفة حجمها او طيرانها لما استطعت ذلك بمجرد تصورها على تلك الحالات كاستطاعتي بالتلعب في فكرة التفاحة العقلية .

من هذا نعلم ان الحواس الخمس هي عين ملكة الادراك ، وعمل الادراك لا يختص بالأشياء الواقعية فحسب بل وبالافكار العقلية ايضا .

والفرق بين التفاحة الواقعية والتفاحة العقلية هو ان الثانية صورة الاولى
لان الاولى خاضعة للواقع بينما الثانية خاضعة لارادة العقل وبقية ملكاته
ومنها ملكة الادراك *

وعلى هذا يكون كل ما في عقولنا افكارا مقتبسة من الخارج بدون
استثناء ، وما باستطاعة هذه العقول ان تبتعد فكرة من الافكار ليس لها
اساس واقعي *

ان باستطاعتنا احيانا ان نضيف لمدركاتنا الخارجية بعض المدركات
الداخلية ، وذلك عن طريق ايهامها بعض الصور العقلية اي بالافكار
المحفوظة * ولكننا تكون عند ذلك نصف حالمين ، اما في حالة اليقظة النامة
فلا يكون هذا اليهام ولا يكون الخطأ الحسي ، الا اذا كانت هنالك
امراض جسمية او اوهام عقلية او موانع مكانية لا تشعر بها *

فإذا ما توهمت ظاهرة من الفواهر وحسبتها واقعية مع أنها ليست
كذلك فلا تقوم دليلا على عقلية جميع ظواهر الكون بقدر ما تكون دليلا
على اصراف ملكة ادراكي عن الفواهر الواقعية الى عالمي العقلي ، او
برهانا على وجود الخواص الطبيعية او الامراض الحسية التي تحول بيننا
 وبين الواقع * فبعض الفواهر احسه كما هو عليه في الواقع ، اما البعض
 الآخر قله سبيه الواقعي او الوهمي المؤثر في حواسنا *

فاحسسى بالفواهر صحيح ما دام مستوفيا شروط الاحساس
الصحيح ، وان هذه الشروط هي افساح المجال للحواس بدون تدخل
العواطف ، مع التأكد التام من سلامه الحواس من الامراض ومن عدم
وجود الموانع الطبيعية المضللة التي تحول بين حواسنا وبين الفواهر الواقعية
بقدر الامكان *

فاختفاء الحواس سبعة انواع ؟ اربعة منها سبيها اصراف الادراك عن

العالم الواقعي الى العالم العقلي ، وانثناء الباقية اضاليل خارجية كما يلى :

١ - تدخل العواطف :

فعاطفة الخوف حين تحكمها بالانسان قد تربه ظله عدوا له يطارده ،
وذلك بتوجيهها الادراك نحو صورة عدوه وصور مطاردة الاعداء المطبوعة
في حافظته . وهذا التوجيه يصرفه بعض الشيء عن العالم الخارجي الى
العالم العقلي ازاحرا بشتي الانكار المحفوظة .

٢ - الارجاء الخارجى :

كأن يوحى اليه بأن قيئنة الماء الاعتيادي عطر منعش ، فاشعر
بالاتعاش شعور من يستنشق العطر المنعش ، وذلك لاصراره الى محفوظات
حافظتي وتذكرى المعلوم المنشطة فيها . وهذا كما قلنا نوع من
انصراف الادراك الى العالم العقلي .

٣ - الارجاء الذاتي :

وذلك كشuron الام بجمال ابنها مع خلوه من الجمال لانها تمنى ان
تراه جميلا ، وهذا اتمنى يصرفها عن الواقع الى صور الجمال المحفوظة
في الحافظة .

٤ - احلام اليقظة واحلام النوم :

وما احلام اليقظة الا انصراف ملكة الادراك عن العالم الخارجي
إلى العالم العقلي ، اي إلى محفوظات الحافظة . وبعبارة ثانية ، إنها بعض
عمل الخيال الذي سلف تعريفه .

واحلام النوم نوع من احلام اليقظة الا انها اعمق منها اثرا واطول
مدة لانصرافها الى عالم العقل انصرافا كلية . وليس بوسع الاحلام ان تخرج
عن نطاق محفوظات الحافظة ، بينما افكار اليقظة خارج هذا النطاق دائما .

ومن امكانيات اليقظة التي لم توجد في الاحلام ، احساسها بالحوادث الجديدة التي لم يسبق للمحافظة حفظها في يوم من الايام . فالانسان قبل انوف السنين ، اي قبل ان يعرف القراءة والكتابة والمؤلفات والمؤلفين لم ولن يحلم برأوية الكتب والكتابه لجهله بهما . وبداعه نعلم كل العلم بعدم استحالة هذا الحلم بالنسبة الى الانسان الذي عرف الكتابة والكتب واستعملها .

فلا يجوز بتاتا ان يشاهد الانسان في الحلم او في ادراكه العقلي شيئاً جديداً عليه لم يكن له وجود في عالم اليقظة والواقع . حتى صور العفاريت والملائقات الغريبة الشكل التي قد شاهدها في الاحلام وانتي لم يوجد لها مثيل في العالم الواقع مقتبسة من هذا العالم نفسه ، اي من الفصص المخراطية التي سمعناها في الطفولة وامثالها من التصورات الفكرية المركبة من الانكار المحفوظة في الحافظة ، تلك الافكار المكتسبة ذات الاساس الواقعى .

ومن المعلوم اتنا لو لم شاهد في حياتنا ابداً ، ولم يخلق في عالم الواقع مثل هذا الاسد فمن المستحيل ان نراه في عالم الرؤيا ، بينما من الممكن تصورنا شيئاً واقعياً لم نره في الحلم ولا مرة واحدة . اذا فالمقياس المهم الذي يميز انكار الحلم عن حوادث اليقظة هو خلو الحلم من المواقف الجديدة ، عكس اليقظة التي لا تخلو من الحوادث الجديدة كل الجدة وان كانت نادرة الوجود .

والذى يلي هذا المقياس في الاهمية ، هو ان انكار الاحلام لا تتصف بالشبات والندفة والنظام والتساويف السببي الذي تتصف به الاشياء الواقعية . كما وان مروتها وطاعتها العميماء لارادة اعقل غير معروفة لحوادث الواقع التي لا تلبي لارادتنا وتفرض نفسها علينا فرضاً لا محيد عنه .

٥ - حالات مرضية جسمية :

كرؤية مريض العين للضباب الرمادي الذي يلون الفواهر الخارجية بلونه مع عدم وجود هذا الضباب الرمادي في الواقع ، وما هو الا لون الغشاء الرمادي الذي يكسو أنسان العين المريضة ٠ ومثل هذا أحساس ذي العمى اللوني بزرقة الحشيش الأخضر ، ولا استبعد ان يكون سبب هذا الاحساس الخاطئ وجود مواد كيميائية او متشابهها من افرازات الجسم الكثيرة بحيث تلون الاشياء بلونها بكمونها وراء عدسة العين كما تلون النظارة الزرقاء الشيء المنظرور بلونها مع عدم انصافه بالزرقة « فالمحموم يجد العسل مراً لفساد لسانه ، والمصاب باليرقان يرى الاشياء صفراء لا صفاراً عينيه ، والمصاب بـ (الدلتونية) لا يميز بين الاخضر والاحمر مثلاً ٠

٦ - الاضماليل المكانية والموانع الطبيعية :

كرؤية المستدير يضويا عندما انظر اليه من خط مائل ، وسيبه انحراف بعض النور المنعكس عن المستدير بحيث لا يصلنا الا بعده المقابل لنا ٠ وكذلك تضاؤل لون الشيء البعيد كالكوكب السالف الذكر ٠ سيه قلة تضيئنا من النور المنعكس عنه لتوزع اكتره في ارجاء الفضاء بعده الشاسع عنا ٠

٧ - الشفع الذي يصطحب التسهم او السكر :

هذه وامثالها لابد وان لها تفسيرا علميا يستند على الواقع كأنحراف احد عصبي العينين الخاص بالاهبار او انتيمها ، بتاثير هذه المواد الكيميائية . وذلك كالشفعية التي يحدتها الصاحي عندما يضفت بسبابته على زواية العين من جانب الصدغ ٠ والمعروف ان عيني الانسان تلتقيان في نظرهما

(١) يوسف كرم : العقل والوجود : ص ٧٩

الافكار المرغوب فيها ، وعاطفة الكراهة مجموعة نوع من الافكار المرغوب
عها .

* * *

وهكذا يمكننا القول في الكليات العامة ، كل منها فكرة مركبة من افكار بسيطة لافراد نوع من الانواع . ففكري عن انسان معين ، وفكري عن انسان ثانية ، والثالثة عن الثالث ، والوف الالوف من افكار عن الوف الاول من الناس هي التي كونت لي فكرة مركبة عن الانسان الكلي . وكذلك القول في بقية الكليات .

وتكون الكليات شبيه بتكون العواطف . الا ان الكليات افكار مركبة محايده من مجموعة افكار جزئية ليست من الافكار السليمة ولا من الافكار الايجابية . بينما العواطف كل منها اما ان تكون سليمة من مجموعة الافكار المرفوضة من قبل الارادة ، واما ان تكون ايجابية من مجموعة الافكار المطلوبة من قبل الارادة . وهذا الرفض والطلب سبب نشاط العواطف واستقلالها ، وحياد الافكار سبب ركودها وتبعيتها للمعقل والعواطف . عندما ارى شجرة لأول مرة ، تحفظ حافظتي عنها فكرة خاصة ، وعندما ارى شجرة اخرى مغايرة كل المغايرة او بعضها عن الشجرة الاولى تطبع في حافظتي فكرة اخرى عن هذه الشجرة الثانية . ولما تکثر افكار الاشجار المختلفة في حافظتي تكون من مجموعةها فكرة كلية هي الشجرة الكلية المركبة من افراد مجموعة هذه الاشجار التي رأيتها . وبطبيعة الحال ان هذه الفكرة المركبة ، اي الشجرة الكلية لم تتعال كلها من افرادها ، لانها من مجموعة افراد مختلفة . ولو كانت هذه الافراد متشابهة كل الشابه بدون ادنى خلاف ، لما اختلفت الفكرة المركبة عن اية فكرة مفردة من افكارها الجزئية .

ولهذا لم تجد للشمس فكرة كلية في عقولنا ، لانها واحدة . وقبل

ان نعرف انها واحدة ، فلتشابه احدها بالآخرى كل التشابه لم تكن ابداً عنها غير فكرة واحدة واضحة تشابهها من كل الوجوه بعكس فكرة الجواد الكلى اتى لم تشبه اي جواد من الجياد اتى نراها ، لأنها فكرة مركبة من مجموعة افكار لافراد مختلفة من هذا النوع ٠

فكرة الجواد الكلى ، والانسان الكلى ، والاستدارة الكلية ، والرياض الكلى ، وبقية الكليات كلها من هذا النوع لا كما يقول افلاطون « نحن ندرك عدداً عظيماً من الجياد بواسطة احواس ، ولكن العقل يقدم لنا صورة واحدة للمجواد هي الادراك الكلى لنوع بصفة عامة هذا كانت هذه الصورة الواحدة اتى يكونها العقل وحدها الحق ، كانت كل الجياد التي رأيناها في الحياة العملية ظلاماً للحقيقة لا الحقيقة نفسها » ٠

نعم يقدم لنا العقل صورة واحدة للمجواد الكلى ، ولكن لم تكن هذه الصورة الا فكرة مركبة من مجموعة افكارنا عن مختلف الجياد المشاهدة ٠ ولو لم تكن كذلك اعرفنا اول جواد شاهده في حياتنا بمقارنته بالجواد الكلى الذي في عقولنا ٠ بينما نحن نعلم بداهته ، انتا سوف لا تعرف هذا الحيوان وستستغربه كل الاستغراب عند رؤيته لأول مرة لجهلنا كل شيء عن خواصه ٠

ولو بحثنا في زوايا عقولنا حينئذ لما وجدنا فكرة كلية او جزئية تمايله تقاربه بها ٠ وكذلك نعلم بداهته بخلو العقل من الشجرة الكلية قبل أن يعرف في حياته شجرة من الاشجار ٠ وهذا لدليل قاطع على عدم فطرية فكرة الشجرة الكلية ، ولو كانت فطرية كما يقول افلاطون لعرفت اول شجرة أرها في حياتي ، وذلك بمقارنتها بالشجرة الكلية الموجودة في عقلي وجوداً نطرياً ٠

اما جهلي التام بها ، واستغرابي منها ، وعدم معرفتي هل هي حيوان

مفترس قادر على السعي ورائي أم أنها ثابتة ودية وعجزة عن الحركة
وشعور ، فدليل كاف على أن صورتها التي انطبع في عقلي وأمثالها
من الصور المشابهة بعض الشابه هي التي كونت لي تلك الشجرة الكلية ،
أو الفكرة المركبة كما نرغب أن نسميتها ،

وان نظرية التطور أعادتنا بعض الشيء على رد نظرية الكليات العامة ،
بدليلها القوي عن تطور الاحياء بجميع أنواعها ، ولا نرى نوعا من انواع
الاحياء يقيا على صورته وكل خواصه مئات الالوف من السنين أو ملايينها
بدون تغير أو تطور بحيث لا يخرجه هذا التطور عن نوعه الى نوع آخر
لا شبه له بنوعه الاول .

ومن هنا نعلم ان ليست في العقل افكار فطرية ، حتى الكليات
ما هي الا نتيجة تركيب الافكار المكتسبة المحايدة .



الفصل السادس

العقل والواقع

قد يُظن أن محتويات ملكة الحافظة هي كل ما تحسسه ملكة الادراك في ادراكها الباطني وفي ادراكها الخارجي ، على اعتبار ان هذه المحتويات ذاتية موجودة في ذات الحافظة منذ القدم ولم تكتسبها من عالم واقعي . ربما يُقال هذا ، وهو عين ما يقوله بعض المثالين لتعليق احساس الادراك .

والذى يجعلنا نرفض هذا الفلن ، هو يقيننا بتوقف الحافظة عن التطور ، وتوقف المحفوظات عن الازدياد بمجرد اخفاتنا الحواس - التي هي منافذ الادراك بالحجب التي تفصلها عن حوادث الواقع ما دامت لا تعرف غير الاجترار المستمر ، وما دامت لا تملك القدرة على اكتساب المحفوظات الجديدة لتضيفها الى محفوظاتها القديمة ، لتزيد في نموها وتتطورها .

ولو أخذنا بأقوال علماء النفس وعلماء التطور ، لأصبح ما قلناه في ضرورة العالم الواقعي لتطور العقل تحصيل حاصل وأمراً مفروغاً منه ، ومن البديهيات التي لا تقبل الجدل . الا ان مزية الفلسفة هي التعمق فيما وراء النظريات العلمية المتفق عليها ، زيادة في المعرفة ومبالغة في التحرر من ربة الاوهام والاحطاء ، وطلبنا للحقين المريح .

فالذى عرفناه عن ملكة الاستنتاج ؟ ان كل عملها استخلاص نتائجها من مواضيع الادراك ومحفوظات الحافظة بمساعدة الارادة والذاكرة ، ولا يسعها أن تتذكر مواضيعها ابتكاراً وتخلقها خلقاً من ذاتها لتوقف وجود

ذاتها على مواضع الادراك والحافظة . وكل ما يمكنها أن تعمله هو اشتراكها مع بقية أخواتها الملائكة العقلية على تخيل بعض الصور الفكرية ، أو ادراك المواضيع الواقعية ، لعلمنا ان العقل لا يقوم بأي عمل عقلي الا بجمع ملكاته الخمس بآن واحد .

مع العلم ان تخيل شيء لا يتم الا بعد جمع اجزاء هيكله من محفوظات الحافظة كما يصنع النجار ما يريد صنعه من أكdas اخشابه المعدة لهذا الفرض بعد الاختيار والتشذيب والتركيب المطلوب .

وكل عمل الارادة أخذ ورد مواضع الادراك أو محفوظات الحافظة بمساعدة الاستنتاج والذاكرة ، وهي عاجزة تمام العجز عن خلق مواضعها بنفسها من لا شيء ، لاحتياج هذا الخلق الى علة أخرى خارجة عن ذاتها وهكذا الذاكرة وظيفتها تذكر محفوظات الحافظة بمساعدة بقية الملائكة ، لا خلق أفكار جديدة من ذاتها ، لخلوها من أي نوع من الأفكار .

وبما أن كل عمل الحافظة حفظ احساسات الادراك ، وكل ما فيها من المحفوظات من امدادات الادراك ، فمعنى هذا ان ملكة الادراك مصدر جميع مواضع اخواتها الأربع ، وكل من هذه الملائكة مفتقرة الى مواضع الادراك ، ولم تفتقر هي لأحداهن بأحد مواضعها ، وان كانت مفتقرة لهن بوجودها .

وبعد هذا نريد أن نعرف من أين للادراك هذه المواضيع اي المدركات التي تحسها لتتم بها الحافظة وبقية الملائكة ؟ هل تخلقها خلقاً بذاتها ، أم تتضمنها تضمناً أم تأتيها من مصدر خارجي مستقل عنها ؟

مهما بالغنا بالتحفظ فأخيراً لا بد لنا من الاعتراف بافتقار الادراك الى العالم الواقعي ، ما دامت الحافظة وبقية الملائكة بانتظار امداداتها ، ولم تكن هي

بأنتظار امدادات الحافظة وغير الحافظة ، الا في حالة الادراك الباطني ، أي في حالي اتذكر والتخيل ، ولا سيما بعد أن علمنا ان اختها الحافظة لا عمل لها سوى تسجيل ما تدركه الادراك ، والذاكرة لا شغل لها سوى تذكر محفوظات الحافظة ، وهكذا الاستنتاج والارادة لا عمل لهما خارج نطاق احساسات الادراك ومحفوظات الحافظة الوافية عليها من الادراك .

ومما يؤيد قولنا هذا ، يقيناً بأن الكائن الحي المدرك لو تعلق جسمه في خلاء وعيناه مغمضتان ، واعضاء جسمه حتى آنامله متبعاد بعضها عن بعض ، بحيث لم ير أو يحس شيئاً من الاشياء ، - كما تصور ذلك ابن سينا - لتعطلت ملائكة ادراكه كل التعطيل ، أي لما أحسست حواسه أي شيء ، ولما وفدت على الحافظة فكرة جديدة تضاف الى أفكارها المحفوظة .

ولو أن ملائكة ادراكه تتضمن مواضعها بطبعتها لما نقدتها هذا فقدان الكلي ، ولاستمر مرورها امامها بدون انقطاع رغم تعلق كائنه الحي في ذلك الخلاء الذي تصورناه ، والنوى ت عدم في المحسوسات ويقطع عمل الحواس . ولو كانت تقتبس مدركاتها من الحافظة أو أية ملائكة من الملائكة ، لما وجدنا سبباً معقولاً لبطلان قدرتها على الاحساس بمجرد هذا التعليق .

اما الادراك الباطني فما هو الا التخيل الذي هو من عمل الذاكرة عند اصرافها انصرافاً كلها الى محفوظات الحافظة التي استقتها من الادراك ذات الحواس المتصلة بالاشياء الخارجية ، هذه الاشياء التي نسميها بعالم الواقع مهما كانت طبيعته .

هذا بعض ما يجعلنا نرفض المذهب المثالي كما يفهمه المثاليون الذين ينفون العالم الواقعي ، وذلك لعدم اتفاقه مع طبيعة الملائكة العقلية الخمس التي هي العقل كله .

ولو كانت المدرّكات جميعها أفكاراً عقلية مخزونه في العقل الذي يدركها ، تأخذ الارادة منها ما شاء وترفض ما شاء حسب توجيه الاستنتاج وبقية الملوك ، لما حصلت بعض المدرّكات التي تفرض نفسها علينا فرضاً بالرغم من كراهيّة الارادة والاستنتاج ، وأصبحت جميعها متفقة مع ارادة العقل واستنتاجه لحصولها برغبتهم .

مثال هذا ، لا يمكن حين ذلك أن يعترضنا حيوان مفترس أو ما شابهه لعدم رغبة ارادتنا واستنتاجنا بتعرضه ، وعدم طبلهما ايامه . وإن هذا التعارض المشاهد بين عقولنا وبعض المدرّكات لدليل آخر على استقلال المدرّكات الخارجة أي الواقع عن عقولنا استقلالاً تاماً .

يدعى « بر كلبي » ان الطبيعة عبارة عن أفكار ينشأ الله في عقله وفي بقية العقول . ولو كان ذلك كذلك ، فكيف يمكنني أن أعارض مشيئة الله برفض هذه الأفكار عندما أُعطل حواسِي تعطيلًا ارادياً تماماً بذلك التعليق الذي وصفناه ؟

وإذا كان عقلي لا يدرك سوى هذه الأفكار التي ينشأها الله في عقله ، فمن أين لي علم بوجود الله وليس هو فكرة من هذه الأفكار ؟ بل وكيف اعترف بوجود عقول أخرى غير عقلي أن لم تكن لي عنها أفكار خاصة ، لأنها ليست من نوع تلك الأفكار المكتسبة ؟ .

وإذا لم يأتنا بدليل مقنع على وجود الله وعلى وجود العقول الأخرى فعندئذ تنهار نظرته في مثالية الواقع المعتمدة كل الاعتماد على عقل الله ، كما نجهل حقيقتها ومصدرها .

ومما يؤيدنا على ما ذهبنا إليه قول جوسيا رويس « هنا منفردین وحدتی في عالم لا شعر فيه بحی ولا جماد ولا بارض ولا سماء ولا بکسون فيه ما یدخل في الوعی ویتعلق بالشعور . فهل يكون لنا يومئذ وعي او

شعور؟ وهل تكون لنا يومئذ نفس او ذات؟ هل يكون لكوعي وليس هناك ما تعييه؟ وهل تكون لك ذات وليس هناك خلاف الذات؟

كلا ان الذات موقوفة على ما عداتها، وان وجودها هو وجود غيرها، وعلى هذا يصح ان يقال ان الذات لا تستقل بالوجود عن الاشياء وان الاشياء لا تستقل بالوجود عن الذات.

فما نراه وما نذكر اتنا رأينا واما تخيله انه كائن او يكون هو قوام (ذاتنا) وهو مساك وعينا وشعورنا . وعلى قدر اتصال الانسان بال الموجودات تكون غزارة وعيه وسعة شعوره وعظم ذاته . فالاتصال بالكون - اي الاصال بالله - هو اكبر تحقيق للذات . وابت قرار للوجود ، (١) .

وان الشيء لا ويجد لانه يعلم ، ولكنه يعلم لانه موجود ، كما يقول الفيلسوف (بهوس) . ومن هذا نعلم ان الاشياء التي تدركها غير العقل المدرك . ولاسيما بعد ان علمنا ان العقل هو ملكاته الخمس ، وان كلا منها خالية من كل فكرة فطرية لم تكتسب من الخارج ، وان ملكة الادراك التي هي احدى هذه الملائكة لم تكن بشيء غير الحواس الخمس المتصلة بالواقع اتصالا مباشرا ، والمتصلة اتصالا مباشرا ايضا بالافكار المحفوظة بالحافظة عند شعورها الباطني .

فوظيفة الحواس هي عين وظيفة ملكة الادراك ، لانهما انسان لسمى واحد . وبواسطة هذه الملكة اي هذه الحواس يتم للعقل الاتصال بالواقع .

ولو لم يكن الواقع لما وجدت ملكة الادراك ما تحسه ، ولو لم تكن هذه المحسوسات لما كانت افكار العقل التي تدركها ادراكا باطنينا . واذا ما انعدمت المواقف الخارجية والافكار العقلية الداخلية يبطل عمل الادراك

(١) عباس محمود العقاد : الله . ص ٢٥٩ .

عند نقطة واحدة ، اما اذا تأثرت أحدى عينيه او كليهما بمؤثر من المؤثرات بحيث يجعلهما لا تلتقيان في نظرهما عند نقطة واحدة ، فحيث تزدوج تلك النقطة ، اي الشيء المنفلور لاستقلال كل من العينين في نظرها عن اختها + و مما يدل على وهمية هذه الشفاعة عدم اعتراف بقيمة الحواس بصحتها ، ومنها حاسة اللمس •

ووجدت من يستدل على عقلية الظواهر قوله ؟ لو مزجنا قليلا من مسحوق الطباشير بقليل من مسحوق الفحم لرأينا هذا المزيج رمادي اللون ، بينما تراه النملة عند سيرها عليه مجموعة صخور بيضاء الى جانب صخور سوداء •

وفاته ان يعلم ان هذه النملة لو امكنها ان ترى هذا المسحوق من مسافة مترا ونصف مترا كمسافة رؤيتنا ، لما رأته صخورا سوداء الى جانب صخور بيضاء ، ولظهور لها مسحوقا رمادي اللون كظهوره لنا • ولو امكننا ان نرى هذا المسحوق من مسافة رؤية النملة التي لا تتجاوز ربع المليمتر ، لرأيناه ذرات بيضاء الى جانب ذرات سوداء ، وحين ذلك لم نشبها بالصخور لعلمنا بان احجام الصخور الوف اضعاف احجام هذه الذرات •

واعتقد ان النملة لا ترى ذرات المسحوق اكبر من حجمها الطبيعي لعدم وجود سبب لذلك • كما انتي استبعد ان ترى النملة كل ذرة من هذه الذرات اكبر من حجمها - الضمير يعود الى النملة - بالوف المرات كحجم الصخور التي نراها نحن • وكذلك لا يسع النملة ان تقيس الصخرة ذات المتر الرابع بألف الامتار ، لانها ان تخطو الذرة بخطوة واحدة من خطواتها القصيرة فلا تخطو الصخرة التي تقيسها بمترا واحد باقل من الوف الخطوات من خطواتها •

ومما يؤيد معتقدنا هذا هو علمنا بأن الاحياء من ادنها الى اعلاها من اصل واحد ولا تختلف في تعلقها الا اختلافا كميا لا كييفيا كما يقرر ذلك علم الاحياء وتجارب العلماء . بالإضافة الى انها ليس لديها اي دليل علمي على ان النملة ترى تلك الذرات بحجم الصخور التي نراها نحن . ولو حدث لها هذا لتشابهت لديها احجام الذرات واحجام الصخور بحيث يضطرب سيرها لتوهمها بامكان تحطىء الصخرة بخطوة واحدة كما تحطىء الذرة بخطوة من خطواتها .

والآن نريد ان نعرف هل الظواهر نوع واحد ام نوعان ام عدة انواع ؟ . مقدما ببدأ ببحث ظواهر الطعم ، كالحلوة والمرارة والحموضة والملوحة على ضوء رأينا في العقل وعواطفه .

علمنا في الفصل اثناني ان العقل في الكائن الحي البدائي خال من اية عاطفة واية غريزة ، وانه حصل على عواطفه بالتدريج بواسطة ملكة استنتاجية اتي تضع لكل تجربة من تجاربه في الواقع قيمة ، ومن هذه اقيم التي تؤدي الى رفض الارادة لشيء ما او طلبها اياه وجدت العواطف التي لا تعدو كل منها ان تكون اما سلبية او ايجابية .

وكذلك الغرائز ليست سوى حركات عضوية موروثة تمثل نوع الانفعالات العاطفية ، من هنا نعلم ان هذه الظواهر ومنها الطعمون لم تكن نوعا من العواطف اتي اوجدها العقل ، لأن العواطف صفات نفسية تدرك بالعقل ، بينما الظواهر بعضها صفات نفسية واقعية وبعضها الآخر صفات واقعية صرفه ، وكل منها لا تدرك الا بالحواس . ولم تكن من الغرائز التي تترجم الانفعالات العاطفية الى حركات عضوية . وكذلك لم تكن مواضيعا عقلية ، اعلمنا ان العقل ما هو الا ملكاته العقلية ليس الا ، اتي منها ملكة الادراك ، هذه الملكة التي هي عين الحواس الخمس . كما

لا يسعنا القول بأن الغواهر من خلق الواقع ، لأن الحلاوة في واقعها لم تكن أكثر من مواد كيميائية ملامسة لحسنة الذوق ، فترك في هذه الحسنة اثرها الكيميائي كما تؤثر في اي شيء مادي هذا التأثير الكيميائي الذي لم يتصل في واقعه بالطعمون . لأن الطعمون صفات نفسية لا مادية ، ومنها وجود بغير الاجسام الحية ذات الحواس الخمس ومنها حسنة الذوق التي تميز بين الآثار الكيميائية تميزاً نفسياً مختلفاً بعضه عن بعض لاختلاف المؤثرات الطبيعية نفسها .

إذا لم يبق عندنا الا اقول في ان ظواهر الطعام - ولنرجي ، بحث بقية الغواهر الى بعد قليل - من وضع عاطفة الشهية ولا غير . لأن هذه العاطفة لها اغلبة والانتهاء انتهاء تناول الطعام ، بحيث يكون العقل بالنسبة لها ثانوياً حين انفعانها . لعلمنا ان العقل والعواطف في تقابل وتغاب دائمين ، وكثيراً ما يطغى احدهما على الآخر فيتغلب عليه ويكون هو سيد الموقف ، ومعارضه لا يكون الا تبعاً لاحول له ولا قوته .
فعاطفة الشهية مثلاً^(١) اذا رجحت على العقل في انتهاء تناول الطعام تستعمل كل ما يستعمله العقل قبل تغلبها عليه من ارادة وادراك وبقية الملకات ، الا ان الفرق الوحيد بين العواطف والعقل هو رجاحة الارادة على الاستنتاج في العواطف ، ورجاحة الاستنتاج على الارادة في العقل .

وبما ان التمييز بين الطعام شيء حيوي مهم بالنسبة لحياة الكائن الحي الباحث عما يناسبه من اجزاء الضروري لحياته ، لهذا وضعت عاطفة الشهية لكل نوع من الطعام صفة خاصة ، كالحلوة او المرارة وما شابهها مما تميزه عن غيره . وب بدون هذا التمييز لا يعرف الحي ما يفيده وما يضره ، كما ان لهذا التمييز سبيه الواقعى وذلك هو الاختلاف الكيميائى الواقع

(١) في الفصل الثالث ذكرنا هذه العاطفة وسبب تسميتها بالعاطفة .

بين كل نوع ونوع من الاطعمه ، هذا الاختلاف الذي لا بد وان يترك اثره في حاسة الذوق . فالحلواه تمثل طلب ارادة الشهيه ، والمرارة تمثل رفضها ، والحموضه والملوحة تمثلان طلبها احيانا ورفضها احيانا اخري حسب حاجة الجسم اليها . وللهذا السبب اعتقد ان ظواهر الطعوم لم تحصل لعاطفة الشهيه في اول نشوئها في الحي البدائي ، ولكنها حصلت لها بعد تطورها حتى وصولها الى درجة مقابلتها للعقل ومعارضتها ايام واستقلالها النسبي عنـه الذي يمكنها من ابداع الظواهر .

مع العلم ان العواطف اخذت بزمام جميع الاحياء الدنيا والعليا اكبر حقبة من الزمن ولا زالت ، عدى ذلك الانسان الراقي النادر الوجود الذي يتغلب عقله على عواطفه في اكثر الاحيان ، وعدى ادنى الاحياء على الاطلاق قبل ان يتتطور ويحصل على هذه العواطف .

ونكرر قولنا ان الطعوم لم تكن من وضع العقل ولكنها من وضع عاطفة الشهيه ، لأنها اقرب اليها من العقل ومن بقية العواطف ، ولان اتصالها بهذه العاطفة اتصالا مباشرا دائمـا .

ولا غرابة في ذلك ما دمنا على علم في ان كل عاطفة من العواطف تشبه العقل في امكانياتها واحساساتها ، الا ان الفرق الوحيد هو فرق كمي في ملكتي ارادتها واستنتاجها كما قلنا آنفا . وللهذا لا استحالة في اعطائهما لأحساناتها بعض صفاتها العاطفية ، كما اعطى العقل عواطفه بعض صفاتـه العقليـة .

واعاطفة الشهيه هذه في بيتها عندما تفعل تبحث عما يشبع حاجتها من الغذاء ، فان وجدته في شيء ما وأنست به اعطيـه ما يناسبـه من الصفات التي هي نوع من افعالـتها ، اي ان ملكة استنتاج عاطفة الشهيه تعطيـه قيمة ، فان كانت القيمة ضارة رفضـه ارادتها ، وان كانت

مفيدة طلبتها ارادتها . ومن هذا الرفض والطلب الانفعالي وتكدس آثارهما في حافظتها شيئاً فشيئاً تكون لديها صفة خاصة هي ظاهرة الحلاوة او المرارة او ما شابه ذلك .

وعملية ايجاد هذه الفلاحة تشابه تماماً عملية ايجاد العقل لعواطفه وكما ان العواطف ليس لها وجود اساسي في العقل ومع ذلك اوجدها العقل من احتكاكه بالواقع ، كذلك ظواهر الطعمون لا اساس لها في عاطفتها ولكنها اوجدتها باحتكاكها بالحقائق الكيميائية الطبيعية .

وعلى هذا يمكننا تفسير ظواهر الروائح الطيبة على اختلاف انواعها بارجاعها الى عاطفة الشعور بالطيب ، والروائح الكريهة بارجاعها الى عاطفة الشعور بالتنفس ، لأن هاتين العاطفتين اقرب العواطف الى ظواهر الروائح . مع العلم ان الروائح كالطعمون لها جانبها الواقعي وهي المواد الكيميائية المؤثرة في حاسة الشم ، كما لها جانبها النفسي وهو ذلك الشعور بالطيب او التنفس حسب نوع طبيعة المؤثر الخارجي .

وكذلك الاصوات لها هذان الجانبان الواقعي والعاطفي . أما جانبها الواقعي فهو تلك الاهتزازات الهوائية المؤثرة في طبلة الاذن ، وجانبها العاطفي هو الصوت المنبئ للماكن الحي بما يحيط به من خير او شر . ولهذا ارى ان انساب عاطفة لظاهرة الصوت هي عاطفة الخوف المتuelleمة المتحفزة التي لا تنفك عن تسم اخبار الحوادث الطبيعية لتقابلها بما يحافظ على حياة كائنها من هرب او كفاح .

اما الحرارة فهي ايضاً ظاهرة نفسية لها سببها الواقعي الكيميائي المفسح للجسم ان زاد على درجة احتماله ، وسبب نفسي هو عاطفة الالم . وكذلك البرودة من وضع هذه العاطفة عندما تقل الحرارة عن حاجة الجسم الذي اعتادها . وهذا الاختلاف الظاهر بين هاتين الفلاهرتين

سيه اختلاف اثراهما في الجسم الحي المعتاد على درجة معينة من الحرارة ، حيث ان الحرارة ان زادت على حاجة الجسم تمدده وتفسخ اجزاءه ، وان نقصت عن حاجته قلصه واضرته ، اما اذا اعتدلت بالنسبة الى حاجة الجسم او اعتياده بحيث لا تفسخه ولا تقلصه ، فعند ذلك تصبح غير محسوسة لعدم الحاجة الى الاحساس بها .

مع العلم ان الحواس احسن ذات اتصال مباشر بالعقل والواقع لانها هي عين ملكة الادراك التي لا غنى للعقل عنها ولا غنى لها عن بقية اخوانها الملకات العقلية ، حيث ان العقل بدون الاتصال بالواقع يستحيل عليه التطور كما يستحيل عليه ايجاد عواطفه ، لانه خال بمبدئه من كل فكرة مكتسبة ، ومن كل عاطفة من العواطف ، ومن اية ظاهرة من الطواهر السالفة الذكر .

ومنهم من يقول ؟ لو وضعت احدى يدي في اماء ماء حار ووضعت الثانية في اماء ماء بارد ، وبعد هنئه سكبت ما في الاناثين في اماء ثالث ليعتدلا ، ووضعت يدي اثنتيهما في ماء الاناء الثالث المعتمد الحرارة بالنسبة الى ماء الاناثين الاولين المختلفين في درجة حرارتهما ، لأحسست بالحرارة حالا يدي التي كانت في الماء البارد ، واحسست بالبرودة يدي التي كانت في الماء الحار ؟ مبررها بهذه العملية على ان هذين الاحساسين المختلفين عقليان وليسوا واقعين ، ولو كانوا واقعين - على حد قوله - لما وقع هذا الاختلاف مع ان المؤثر اي الماء المعتمد واحد ولا غير .

وتفسيرنا لهذا ؟ هو ان الخلايا الحسية ذات لاحساس المتمد من العقل الى الواقع بواسطتها ، تتأثر بالطوارىء الوافدة عليها من الخارج لتقابليها - بمعونة العقل - بما يلزم من الحزم الذي يحفظ عليها بقاءها وتماسكها ، فاذا وجدتها مأمونة الجاذب اعتادتها وسكنت اليها ، وان وجدتها

مفيدة ارتأحت وانسنت بها . اما اذا عرفتها خطرة مضرة فحين ذلك تكافحها وتعليل في مكافحتها حتى تعتادها او تفضي احدهما على الاخرى . وهكذا خلايا يدي التي اعتادت الماء الحار وسكنت اليه بعد ان علمت بعدم ضرره ، عندما اضعها في الماء المعتمد الحرارة السالف الذكر تحس بالبرودة حلا ، لأن الماء المعتمد يسلب من يدي هذه بعض حرارتها التي اعتادتها والتي تفوق حرارة الماء المعتمد . والبرودة ما هي الا نقص الحرارة المعتادة ، ولا وجود لها بدون وجود الحرارة .

اما خلايا يدي الاخرى التي اعتادت البرودة النسبية والفتها - اي الحرارة التي تقل عن حرارتها المعتادة - حتى زال تأثيرها بها اخيرا ، عندما اضعها في الماء المعتمد تحس بالحرارة حالا لزيادة حرارتها التي اعتادتها ، باخذها شيئا من حرارة الماء المعتمد . ومعنى هذا ان سبب احساس يدي بالحرارة ما هو الا اضافة حرارة جديدة الى حرارتها المعتادة من اية درجة كانت ، ومعناه ايضا ، ان لهذين الاحساسين المختلفين سبيبا خارجيا كيميائيا وسبيبا نفسيا من وضع عاطفة الالم كما اسلفنا .

والمحرار لشاهد بت على وجود الحرارة الكيميائية الواقعية في مختلف درجاتها ، بحيث يمكننا ان تتباينا بمقدار اثرها في الاجسام الحية وغير الحية من ملاحظة اثرها في المحرار .

اما ظواهر الالوان فليست كذلك الفواهر السالفة الذكر ، لانها طبيعية واقعية جميعها ، وما فيها ذلك الجانب النفسي الذي عرفناه في الحرارة والطعم والروائح والاصوات ، لعلمنا بعدم اتساب الالوان لعاطفة من العواطف .

فالاحمر احمر والاخضر اخضر في الواقع ، وان لم يكن هنالك كائن حي يحس به . وهكذا بقية الالوان جميعها ظواهر واقعية خالصة

لا تمتلك ذلك الجانب النفسي ، لأن الألوان لا علاقة لها بالمصالح الحيوية للمكائن الحي ، بينما الحرارة والرائحة والطعوم والاصوات لها العلاقة المباشرة بحياة هذا المكائن ومصالحه التي تتوقف عليها حياته . حيث لا يهمه أن يكون لون الشيء أزرقاً أو أصفرًا ما دام لا علاقة لهذه الألوان بقيمة الشيء و أهميته الحيوية . بينما الشيء ذو الرائحة الكريهة مضر ، و ذو الرائحة الطيبة مفید و ضروري في أكثر الأحيان . ومن المعلوم أن النور موجات نورية ، منها ما يتضمن بالقصر ومنها ما يتضمن بالطول ، نراه نوراً على ما هي عليه في الواقع ، بينما الاصوات موجات هوائية ، نسمعها موجات ، أي نحسها على خلاف ما هي عليه في الواقع بعكس النور الذي نراه نوراً كما هو نور في واقعه .

ولأن ليونة الشيء وصلابته ، وخشونته ونعومته ، وسكنه وحرقه لا دخل لها في مصالحنا الحيوية ، أي التي تتوقف عليها حياتنا ، لهذا فهي واقعية جماعتها كالألوان ، ولا دخل لعواطفنا في وجودها أو الإضافة إليها . أما الاستئناس بنعومة جسم ما والانقضاض من خشونته فهما نفسيان ، لأن الواضح لدينا أن الاستئناس غير النعومة والانقضاض غير الخشونة .

ومن هنا نعلم أن الفظواهر الطبيعية على نوعين ، أحدهما نفسي إلا أن له أساس في الواقع يمكننا ادراكه وادرارك اثره في أجسامنا ، والنوع الثاني واقعي طبيعي بكليته ولا دخل لعواطفنا في طبيعته بطبعها .

والملاحظ أن جميع الأحياء العليا والدنيا تحس بالحرارة والبرودة لأننا نجدها تنفر منها كل التفور عند اشتدادها كنفورنا . وكذلك تحس بالطعوم كما نحس بها من مشاهدتنا لتهافت النحل والذباب على الحلاوة ونفورها من المرارة . ولا استبعد شعورها بالرائحة كشعورنا بذلك من تجربتنا للسلحفاة التي تفرز الرائحة الكريهة مقاومة مطادرها من الأحياء .

كما لا استبعد انها ترى النور مثلما نراه وتسمع الاصوات كما نسمعها ، ومن ملاحظتنا لتلون الحرباء الارادي حسب المحيط ، ومن تذكر بعض العناكب للأختفاء حتى تشبه البراعم والجوز والجبو ، نعلم انها تحس بالالوان كما نحس بها . حتى قيل ؟ ان الالوان الزاهية التي تتصف بها ذكور بعض انواع الطيور ، ما هي الا عملية اغراء لدعوة الاناث وبقاء الجنس . ولو لم تشعر الطيور بهذه الالوان المختلفة لما افادتها شيئا . وهكذا يقال ؟ ان الوان الازهار المختلفة بمتابة دعوة مغرية للحشرات لنقل طمع الازهار لتلقيح اناثها من ذكورها .

ولا استبعد وجود بعض الاختلاف بين احساسنا واحسasها في بعض الفواهر ، الا انه اختلاف نادر ، كما لا بد وان له اسبابه الطبيعية والنفسية ليقيننا في ان الاحياء من ادنها الى اعلاها من مبدأ حي واحد ، تتوعد بعملية التطور التي توقف اليها بعضها وحرم منها البعض الآخر . لهذا نرجح ان يكون اختلافها في احساساتها كميا لا كيفيا .

من هذا وغيره نعلم ان الكون في واقعه يتصرف بالالوان والاشكال والحركة ، وانه ذو مواد كيميائية مختلفة . واختلاف طبيعة هذه المواد احد اسباب اختلاف احساساتنا بها ، الا انه لا يتصرف بالحرارة والبرودة كما نحسها ، ولا بالرطوبة كما نشمها ، ولا بالطعموم كما نتذوقها ، ولا بالاصوات كما نسمعها .

يرى ديكارت انه من الممكن معرفة ما هو من وضع العقل وما هو موجود في الواقع ، الا انه لم يعرفنا على وجه التحديد بكل منهما . كما نعتقد انه جانب الصواب باعتقاده ان النور من وضع عقولنا وليس له وجود في الواقع « واما فيما يتعلق بالافكار المكتسبة من العالم الخارجي فيجوز لنا ان نؤكد ان افكارنا تقابل اشياء واقعية في العالم الخارجي ، ولكننا لا نستطيع ان نقطع عن يقين ان الشيء الخارجي له نفس الصفات التي

تمثلها لنا فكرتنا عنه ، فإن أردت أن تكون متبنا من احكامك وجب عليك
أن تمحى من فكرتك عن الشيء تلك الصفات التي اضافتها حواسك
وان تبقى فقط على الصفات التي تتعلق حقاً بالشيء الخارجي نفسه .
فحكمي على هذا اقلم مثلاً انه أحمر خطأ ، فنحن إذن معرضون للخطأ
إلى أن نقوم بتحليل أفكارنا عن الأشياء الخارجية لكي نفرق بين ما هو
موجود في الشيء وجوداً حقيقياً وبين ما اضافته ذواتنا .^(١)

لا ننكر امكان خطئنا بالاحساس بهذه الظواهر ، ولكن هذا الخطأ
لا يقوم دليلاً على مثالية الواقع بقدر ما يقوم دليلاً على وجود اسباب
طبيعية أو مرضية أو وهمية تضل الحواس فتجعلها تدرك ما ليس له
وجود في الواقع كما أوضحنا هذا قبل قليل .

يرى التقديرون ان ادراك الحواس يتم داخل العقل لا خارجه ، على
اعتبار ان الحواس غير العقل وليس منه في شيء ، وان الاحساس بالشيء
يتسم بواسطة تأثير الاشياء بالعقد العصبية ، وان كلما من هذه العقد تبباً
ما وراءها بما أحسنته تبباً هذه بدورها ما وراءها ، وهكذا حتى يصل هذا
الاحساس الى الدماغ اي العقل . وهذا ما دعاهم الى الاعتراف بجهلهم
ماهية الواقع . ومعتقدهم هذا شيء طبيعي بالنسبة الى الاساس الذي بني
عليه ، أي اعتقادهم بعدم اتصال العقل بالواقع اتصالاً مباشراً . اما اذا علموا
ان الحواس هي عين ملكة الادراك ، وانها جزء لا يتجزأ من العقل ، ولا
وجود للعقل بدونها ، كما لا وجود لها بدون العقل ، عندئذ تحل هذه
المشكلة العويصة ، ليقينهم بأن العقل يخرج الى الواقع بطريق الاعضاء
الحسية ويحصل به اتصالاً مباشراً . لأن العقد العصبية ليست لها تلك العقلية
الواعية المستقلة عن العقل الرئيسي للمكان الحي بحيث تدرك الاشياء

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة ، ص ١١٨ .

الواقعية بعقلها لتخبر ما تليها من العقد بالدقة المطلوبة الى أن يصل احساسها
هذا الى الدماغ .

والاسهل من هذا والاعقل ، هو ان ملكرة ادراك العقل ، ممتدة من
الدماغ الى الواقع بواسطه هذه العقد العصبية التي لا تميز بشئ ، مهم عن
خلاليا الدماغ . يقول الفيلسوف هكنج لصديقه « أين أنت اذا ؟ لأنك
لست شيئاً مخفياً وراء هاتين العينين اللتين أراهما في رأسك ، ولا أنت في
داخل ذلك الدماغ تحول في ظلامه الحالك ان تصل بعملياته الكيميائية ،
فاني لا ادرى من هذه العمليات شيئاً لأنني لا أعيش وراء حجابي بل
الحجاب هو الذي ورائي ٠٠٠ وانت امام ذلك الحجاب ايضاً ، فهذا العالم
الذى أعيش فيه ملك لنفسي وانا جزء من ذلك العالم الذى ندركه ، ١١١ .

وبعض المثالين لا يقلون خطأ عن النقادين ، لاعتقادهم ان العقل
قابع في مكانه من الدماغ ولا يعلم من أمر العالم الخارجي شيئاً ان وجد
مثل هذا العالم ، وان كل ما يحسونه مجرد افكار داخل العقل لا خارجه
وان كان ذلك كذلك لا يصلح الدماغ فكرة من هذه الافكار ايضاً ، وعندئذ
تجهل حقيقة العقل وحقيقة الدماغ والواقع ، وتجهل كذلك علة تطور
العقل .

اما قول بر كلي الفيلسوف المثالى ؟ ان علة تطور العقل هي افكار
عقل الله المنبثة في عقولنا فغير مقبول . ولو صح ذلك لما يبقى سبب موجب
لحجب الاشياء عنا بمجرد اخفاء حواسنا عن الاشياء اخفاء ارادياً بذلك
التعليق الذى تصورناه بالفصل السابق في فضاء لا هواء ولا نور ولا أى شئ
فيه مع تبعد الاطراف بحيث لا يلامس بعضها بعضاً . ولو أن افكار الله
داخل عقولنا لما احتاجت الى الاعضاء الحسية لادراكتها ، ولو أن هذه
الحواس من الافكار لما استطاعت أن تحجب غيرها بارادتنا لأنها هي وغيرها

(١) أ . ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرین والمحدثین ص ٦٦

افكار الهيئة لا قدرة لنا على التلاعُب فيها بحجب بعضها واظهار بعضها الآخر .

ولما قلنا بواقعية بعض الظواهر ، لم نعن في هذا ان المدركات الحسية افكار في عقل الله العام او لم تكن افكارا في هذا العقل ، لأن لهذا الموضوع مثلا آخر ، ولكننا اكتفينا الان بالقول في واقعية أغلب الظواهر الكونية ، اي انها اشياء خارج عقولنا ، كالالوان والامتداد والخشونة والتعوم والحركة ، ولنسماها بالكيفيات الاولى ، عدى ظواهر الروائح والطعم والاصوات والشمومات والحرارة والبرودة ، ولنسماها بالكيفيات الثانية . مع اعترافنا بأن لهذه الظواهر الاخيرة اسبابها الواقعية الكيميائية .

فاحسستنا بالكيفيات الاولى والثانية صحيح ان كنا منصرفين الى حوادث الواقع ولم يحصل ما يشوه هذا الواقع من الاضاليل المكانية والامراض الجسمية ، وخطأ ان كان نتيجة انصرافنا الى افكار عقولنا كما لو كنا حالمين ، حيث لم يوجد في الواقع ما يطابق هذا الاحساس .

يقول جود في معرض مناقشته لفلسفة برتراند رسل « فنحن نقول ان الفكرة الصحيحة فكرة تطابق واقعا موجودا مستقلا عنها ، وان الفكرة المخطئة الوهمية فكرة ليس لها واقع يطابقها . هذا الموقف يمتاز عن غيره في انه يقضى ان تخبر صحة كل فكرة بشئ ، آخر غيرها بدلا من تقريرها بوثوق الفكر بها وحده وثوقا ذاتيا ، كما يجب أن تكون عليه الحالة بالضرورة اذا لم يوجد شيء آخر غير الفكر »^(١) .

وبعد هذا لا حاجة لنا في التساؤل عن الشيء في ذاته ، لانه لم يكن كامناً وراء الكيفيات الاولى ، بل هو هذه الكيفيات نفسها ، كما أن الكيفيات الاولى هي عين الحركة الكيميائية الطبيعية المؤثرة في حواسنا والمنتجة لنا الكيفيات الثانية .

(١) جود : ترجمة كريم متى : المدخل الى الفلسفة الحديثة .
ص ٥٠

الفصل الثامن

مبدأ العقل وعقلية المادة

نظريّة التطور من أَهم النظريّات العلميّة وابلغها اثراً واجدرها بالقبول • الا أنَّ ما ينقصها عدم استقرارها عند رأيِّ من الآراء الكثيرة في مبدأ الحياة وحقائقها ، هل هي صفةٌ من صفاتِ المادة ؟ أم علاقتها بالمادة كعلاقة السائق في تحريك سيارته ؟ أم إنها شيء آخر غير هذا وذاك ؟

يدعى بعض الكيميائيين ان المواد الحيوية التي ترکب منها الخلية الأولى المتولدة ولادة ذاتية هي الهيدروجين والاوكسجين والنتروجين وبعض الاملاح الثنوية التي يحتاجها هذا المركب • ولم يكتف بعضهم بهذا حتى عين مقادير المواد الكيميائية التي تكون منها هذه الخلية وقال « لو وضعنا داخل جفنة صغيرة (٧١٤) جزء من الفحم و (١١٣٠) جزء من الماء و (٢٤٥) جزء من مولد الحموضة و (٢١٤) جزء من الأزوت و شيئاً من الحديد وقليلًا جداً من الفسفور ، ووضعنا هذه المواد على نار هادئة وخفقنا هذا المزيج قليلاً ثم تركناه ليبرد ويتماسك لحصلنا على الخلية الحية من هذه المواد الميتة » معتمداً بذلك على المبدأ الكيميائي الذي يرى ان المركب الكيميائي يخرج احياناً صفة جديدة لم تكن موجودة في أحد اجزاء هذا المركب • كلامه الذي لم يشابه أحد جزئيه الاوكسجين والهيدروجين • وكذلك الحياة المبدية في رأيهم نتيجة امتزاج عدة مواد كيميائية خاصة ، وان كانت ليست موجودة في أحد هذه الاجزاء ولا تماثله •

وما دروا أن هذه الحقيقة تتطبع على التراكيب الماديّة دون التراكيب الفكرية لأن اجتماع نوعين من المادة قد ينتج نوعاً آخر من المادة لا يشابه

احدى المادتين الأصليتين ، ولكنه لا ينتج فكرة من الافكار او عقلا من العقول الذي لا شبه له بأية صفة من الصفات المادية ، كما انه من الممكن أن تنتج فكرتان مختلفتان فكرة ثالثة جديدة لا شبه لها بأحدى الفكرتين الأصليتين ، ولكنها لا تخلق مادة صلبة لا شبه لها ببرونه وعقلية الافكار . وذلك لاختلاف طبيعة المادة – كما يفهمها الماديون – عن العقل المكون من افكاره وملكته احتلافا جوهريا بعيدا .

ففكري عن زكامي وفكري الثانية عن ضرورة الدفء اتجهنا لي فكرة اشعال المدفأة ولا غير لا عملية اشعال لمدفأة . اي اتجهنا لي فكرة ثالثة لا تشبه احدى الفكرتين الأصليتين ، ولم تقوها بعمل مادي .

وكذلك القول في الهيدروجين والاوكسجين ، كان من اجتماعهما الماء المادي لا فكرة عقلية عن الماء .

ويرى ارنست هيكل (١٨٣٤ - ١٩١٩) ان أبسط الاحياء اتشي يمكننا دراستها المعروفة باسم (نيزرا) قد تبلورت من مادة غير حية . والآن نريد أن نناقش هيكل في النيزرا أو الخلية الاولى المتولدة ذاتيا كما نرغب أن نسميها ، ونريد أن نعرف حياتها بعد أن عرفنا طبيعة مادتها .

يرى (شايفر) ان أبسط الخلايا تهضم وتحسن بالنور وتوجه اليه وتدور حوله . ويقول هكسل انها تملك الخصائص والمميزات الاولى للحياة ، حتى انها تستطيع أن تبني لنفسها قوافع معقدة احيانا . وانتبهوا لها علماء البيولوجيا الارادة والاقدام والانقباض والاحجام وارجلا كاذبة موقته أو انتفاخات تسير عليها عند الحاجة وتزول عند عدم الحاجة الى السير .

ومعنى هذا انها تملك ملكة الارادة ، لأن الاقدام والاحجام والسير والوقف والاتفاق حول النور وما شابه ذلك من عمل الارادة التي علمنا بعدم وجودها بدون اخواتها الملكات ، ولا وجود لأخواتها بدونها . ومن

هذه الملائكة الحافظة انتي يتوقف وجودها على محفوظاتها ، كما يتوقف وجودها على بقية الملائكة . لأن الحافظة بدون محفوظاتها جوفاء لا عمل لها ، وما لا عمل له في العقل لا وجود له . وهذا يدلنا على أن الخلية الأولى انتي تكونت ولادة ذاتية لابد وانها تمتلك هذه الملائكة الخمس ، وان نفت احدها فقد البقية الباقيه ، وعندئذ لا تتصف بشيء من الحياة ، لأن الحياة ما هي الا الصفة او الصفات التي تميز الكائنات الحية عن غير الحياة ، وما هذه الصفات ان لم تكن الحركات الارادية التي يدل وجودها على وجود العقل بمجموعة ملائكته ؟

إذا فالخلية الأولى المتولدة ولادة ذاتية لابد وان تتصف بالعقل حتى يمكن اتصافها بالحياة ، لأن الحياة بالنسبة الى هذا الحي البدائي هي العقل البدائي ليتجزء عن العواطف والغرائز . حيث ان العواطف والغرائز تحصل بعد تطور العقل البدائي ، اما قبل هذا التطور فهو حي ، أي مرید ومدرك وحافظ ومتذكر وله القدرة على تفضيل شيء على شيء ، وهذا التفضيل هو الاستنتاج . وما هو العقل غير هذه الملائكة الخمس ؟

اما اذا انعدمت منه ملكة التفضيل اي الاستنتاج ، فعندئذ تساوى كل الاشياء لديه ، وان تساوت فحينذلك لا يرى موجباً لأخذ شيء دون شيء ، ولا يرى سبباً مبرراً للسير دون الوقوف ، وان تحرك فحر كاته آلية لأنها لا ترمي الى غاية . والغاية ما هي الا القيمة التي تضعها ملكة الاستنتاج شيء من الاشياء عن مقدار فائدتها أو ضررها .

مع العلم ان ملكة الاستنتاج لذلك الحي المتولد ولادة ذاتية تعتمد في تقويم المدركات على محفوظات الحافظة ، وان انعدمت هذه المحفوظات تساوى اديها قيم الاشياء المدركة ، وبتساويها ينعدم السبب المبرر لفضيل شيء ما وطلبـه دون غيره ، وان انعدم هذا المبرر يتوقف عمل الارادة

المعتمدة على تفضيل الاستنتاج ، وبنوافتها وانعدامها انعدام بقية الملకات العقلية .

وهكذا القول في ضرورة ملكة الذاكرة ، لأنها همزة وصل بين المدركات والمحفوظات ، وبانعدامها لا تم المقارنة للاستنتاج بين الشيء الموضوعي وال فكرة المحفوظة عنه . وبانعدام هذه المقارنة لا يبقى ما تعمله الاستنتاج ولا ما تطلبه أو ترفضه الارادة . وهذا يدلنا على أن هذا الكائن الحي البدائي يمتلك جميع الملకات العقلية ولكنها بدرجة تاسب بساطته .

لتفن وفقة اخرى على ملكة الحافظة لأنها أهم ما في فصلنا هذا ، وهي بالنسبة الى ما تقدم كالتالي بالنسبة الى مقدماتها .

قلنا ان الذى جعل الخلية في لحظة تكوينها البدائى تزيد هذا ولا تزيد ذاك ، هو معرفتها أي محفوظاتها السابقة على لحظة تكوينها الجديد المحفوظة في حافظتها عن هذا وذاك .

ولو لم تكن هذه المحفوظات لانعدمت ملكتنا استنتاجها وارادتها ، وأصبحت كل الاشياء بالنسبة اليها سواه وجديدة عليها ولا تعرف عنها أي شيء . ولعجزت عن عملية التجربة والاختبار ، لأنهما بحاجة ماسة الى المعرفة المحفوظة عن الاشياء الموضوعية ، وبانعدام ارادتها ومحفوظاتها انعدام عقلها بمجموعه . اذا من أين جاءت للخلية الحياة أي العقل الذى تضم حافظته هذه المحفوظات الاولية ؟ لا يمكننا موافقة الماديين القائلين - بانشاق حياة الخلية أي عقلها بملكتها الخمس من المادة الميتة ، لأن عقلها لا قوام له بدون حافظته ، وحافظته لا وجود لها بدون محفوظاتها . والمادة ان كانت ميتة بطبيعة الحال تكون خالية من العقل ومحفوظات حافظة العقل ، وهذه المحفوظات للكائن الحي المتولد ولادة ذاتية تدل دالة صريحة على أنها موجودة في المادة قبل أن تكون منها الخلية . ومعنى هذا ان المادة بجميع انواعها - لتشابهها في الاصل - حية أي عاقلة بعقل يناسبها . ولو

كانت المادة خالية من العقل ومحفوظاته أى افكاره لما استطاعت أن تورث هذه المحفوظات للخلية الأولى في لحظة تكونها منها ، لأن فاقد الشيء لا يعطيه كما تقول المنطقة .

ولابد من التسليم أيضًا بأن هذه الخلية لم تكن ذات عقل واحد مع قبول جسمها للانقسام ، لأن العقل بسيط لا يقبل الانقسام حتى يتوزع على جميع أجزاء جسمها . اذاً فاعترافنا بحياة الخلية يتضمن اعترافنا بحياة كل ذرة من ذراتها التي تتركب منها . والذرة ليست ذات عقل واحد لأن الذرات الحية بدورها تنقسم إلى (بروتونات) و (الكترونات) وكل من هاتين تنقسم إلى عدة (فوتونات) .

توصلت الفيزياء الحديثة إلى أن الفوتونات – ومعناها الضوئيات – على تمامها في كل شيء هي أصل جميع الذرات المادية على اختلاف انواعها . فالبروتونات والالكترونات وبقية أجزاء الذرة لو حللتها جميعاً لوصلنا إلى دقائقها المتناهية في الصغر أي إلى فوتوناتها المشابهة : فالبروتون أي الكهرب يساوي 1.6×10^{-19} كيلو فوتون ، والالكترون أي الكهرب يساوي 1.6×10^{-19} كيلو فوتون ، أي إن الكهرب يعادل 1.6×10^{-19} كيلو فوتون ، وإن اختلاف الذرات جميعها في ظواهرها وخصائصها سببه تفاوت عدد كهاراتها وكهرباتها . مع قولهم في امكان نقصان أجزاء الذرة أو زيارتها ، بحيث أن بوسها أن تحول إلى عدة عناصر ^(١) . وكان الإنسان لم يكفي بهذا وذلك ، فإذا بالعلماء يثبتون ، وبالادلة العلمية ، وحدة الطاقة والمادة . فكل منها يمكن تحويلها إلى الأخرى ، وكلتاها تخضعان لنفس القوانين حتى يمكن اعتبار شعاع النور مكوناً من حزم ضوئية ، وهذه عبارة عن جسيمات من الطاقة تسمى فوتونات ^(٢) .

(١) نقولا حداد : الطاقة الذرية ص ٦٤

(٢) مجلة العلوم العدد الخامس مايو ١٩٥٧ : وليد قمحاوي ص ٦٢

ولقد رأينا أنما القول في حياة الخلية يحتم علينا القول في حياة كل من ذراتها ، حيث إن الحياة أي العقل بعبارة أخرى لا يحصل للخلية بمجرد تجمع أجزائها على هيئة خاصة أو ظروف معينة ، لحاجة عقلها في وجوده إلى محفوظات أي أفكار يعتمد عليها في تعقله . ومثل هذا يلزم أن نقول في الذرة الحية المكونة من فوتوناتها ، لأن العقل لا ينقسم وإن مجرد تكمل فوتوناتها لم يوجد حياتها من العدم ، حيث إن العدم ليس بشيء حتى يوجد شيئاً من الأشياء ، فإذاً لابد وإن كلا من فوتوناتها حية أي عاقلة بعقل يناسبها ، وإن كل ذرة هي مجموعة فوتوناتها العاقلة ، أما الخلية فهي مجموعة فوتوناتها وذراتها العقلية ، ولا استبعد امتلاع الفوتون عن الانقسام ، كما لا استبعد انقسامه إلى ذريرات أصغر منه ، إلا أنني أرى أن هذا الانقسام على فرض وقوعه لابد وأن يقف عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام ذى عقل مبدئي . وإذا لم يقف عند هذا الحد البسيط فحين ذلك يفقد الفوتون أو تفقد ذريرته عقلها المبدئي الذي يميزها عن غيرها .

« ولقد أثبتت النتائج التي وصل إليها العلماء أخيراً تلك الفكرة التي قال بها ديكارت من أن كل جسم فهو قابل للقسام . وذلك أن الذرة تقبل القسمة بحيث تصل إلى شيء لا ينقسم بعد ذلك »^(١) .

ولو لم يكن هذا التمييز العقلي بين ذريرة وذريرة في الخلية الحية التي تتركب منها ، لأصبح عقل الخلية موزعاً على هذه الذريرات ، ولكن عقل الإنسان كذلك موزعاً على ذريرات جسمه جميعها ، والأمرى قابلاً للانقسام تبعاً لانقسام الجسم الذي يحل فيه . والانقسام – كما رأينا – خلاف طبيعة العقل التي تستوجب الوحدة بين ملكات العقل وآفكاره .

(١) أحمد فؤاد الاهرواني : معاني الفلسفة ص ٩٨

و هذه الذريعة العقلية تشبه بعض الشبه (مونادا) ليتنزى الذى تصور العقل ذرة روحية تربطها صلات وثيقة ببقية الذرات الروحية الأخرى التى يتألق منها الجسم الذى هو روحى فى حقيقته ومادى فى ظاهره .

و قد يعترض علينا معتبر بقوله من أدرانا ان العقل لم يكن سوى عارض خارجى اتصل بمادة الكائن الحى - ولنقصد بهذا الكائن الخلية البدائية التى تولدت ولادة ذاتية - بعد أن حصلت مادة هذه الخلية على تركيب خاص ، وظروف خاصة تؤهلها للاتصال بالعقل وتفاعلها به ؟ على اعتبار ان هذا الفرض يغنىنا عن القول في ضرورة حياة الاجزاء المادية للخلية ، و ضرورة وقوف هذه الاجزاء عند حد من الحدود لا يقبل الانقسام .

هذا هو مذهب الآتينين ، الا اننا لا نقبله لأسباب كثيرة ، أهمها ان العقل لا يسعه أن يتفاعل مع الشىء المادى الذى يتصوره الماديون بأية حالة من الاحوال ، لأن العقل ما هو الا ملكاته العقلية الخمس وما يحتوى من المحفوظات أى الافكار . وكل هذا لا شبه له بتلك الصلابة المادية الميتة الخالية من الملائكة والافكار . كما أن العقل ومحفوبياته الفكرية ليس له ذلك الخير المعروف للمادة ولا يشغل مكاناً مادياً من الامكنته حتى نقول ان حيزه يتصل بحيز المادة ويتفاعل به . أى ليس للعقل طول وعرض وارتفاع حتى يتصل بطول وعرض وارتفاع الشىء المادى ليجعله حيا عاقلا . وانه لا يقبل الانقسام كالمادة الظاهرة لنا ، لأن ملكة الارادة مجرد رغبة نزوية لا شىء من الاشياء المكانية ، وانها لم تكن نفس الشىء الذى تريده ، وكذلك ملكة الاستنتاج مجرد قابلية منطقية لا شىء مادى . وهكذا القول في بقية الملائكة والافكار والعواطف ، حيث ان فكري عن الواحد ، وفكري عن الآتين ليستا شيئاً واقعين ولكنهما معانى عقلية اصطلاحية لا شبه لها بالاشياء الخارجية . فالعقل اذن لا ينقسم بأية وسيلة كانت عكس

اشيء المادى كما يتصوره الماديون القابل للانقسام مهما صغره حجمه .

وإذا كان العقل ليس من معدن المادة ولا يؤثر فيها لعدم تحيزه فلا يجوز القول باحتفال العقل بالمادة المعروفة لدى الماديين ، ولا المادة بالعقل ، كما لا يمكن الادعاء بأن أحدهما يؤثر في الآخر مع انفصال بعضهما عن بعض وتبين طبيعتهما هذا التباعين البعيد .

وإذا استحال احتفال العقل بمادة الخلية المغایر لها ، واستحال كذلك خلو هذه الخلية الحية من العقل ، وتفينا كذلك صدور العقل من العدم أي من التركيب الكيميائي المجرد من العقل ، فحيث لا مندوحة لنا من القول بأن هذه الخلية الحية العاقلة بتركيبها الجسماني ما هي الا مجموعة عقول مجردة بسيطة متعاونة ، أي لم تحتو على أي شيء من المادة الميتة . لعلمنا بأن العقل كل واحد غير قابل للانقسام ، بينما الخلية مركبة من عدة ذرات ، وهذه الذرات مركبة من عدة فوتونات ، وربما تجزأ فوتونات الى عدة ذريرات .

وعليه فانتنا من الان وصاعدا نقصد بكلمة (ذريرة) أبسط اجزاء الاشياء الواقعه على الاطلاق فوتون او ما هو أبسط من الفوتون .

ونؤكد ان الذريرة عقلية ، أي عاقلة بعقل يناسب بساطتها ، كما أنها غير قابلة للانقسام . أما لو كانت مادة صرفة غير عقلية لاستحال علينا تصور انقسامها الى ما لا نهاية له كاستحالة تصور وقوف انقسامها عند حد من الحدود ، وهذا هو حل أهم مفارقات « زينون الأيلي » في السذرة المادية . ولو علم زينون ان كلًا من الذرات المادية على مختلف انواعها يقف انقسامها عند ذريرات عقلية بسيطة لزال منه هذا القلق الذي لا يستقر على حال من الاحوال .

ولاحظ ليتتر عيا في قول اصحاب المذهب الذري ، فقال « كيف

يجوز لجسم ممتد أن يكون بسيطاً؟ وانتهى ليينتر إلى أن هناك تناقضاً في القول إن الذرة ممتدة، لأن مثل هذا القول يؤدي إلى أن الامتداد غير قابل للتجزئة واستنتج من ذلك أن العناصر البسيطة هي ذرات غير ممتدة أعني ذرات لا جسمية^(١).

وكذلك « ينكر (ماكتجرت) الفيلسوف البريطاني وجود الزمان والمادة وما يقع عليه الحسن ». لأنه يعتقد أن العالم روحي مركب من وحدات روحية مرتبة في نظام أولي بسيط أو في أكثر من نظام من هذا النوع. وجواهر هذه الروحانيات – أو هذه النفوس – ينحصر في أنها تعقل ذاتها أو غيرها، وهو تعقل يصحبه شعور وجوداني أرادى^(٢).

وربما يقال : إن مجموعة الذرات العقلية المعدومة العجز لا توجد الشيء المتيحيز ، كما إن مجموعة اصفار لا توجد عدداً من الأعداد . نعم ان لهذا الاعتراض المحتمل الوقوع وجاهته ، الا ان هذه الوجاهة تزول اذا علمنا ان الذريرة العقلية ذات الملకات العقلية البسيطة ومنها ملكة الحافظة لابد وأن تحتوي على المحفوظات ، لأن الحافظة لا تقوم لها قائمة بدون محفوظاتها التي تعتمد عليها الاستنتاج بعملية التفضيل المحرك للارادة ، وتوصلنا في الفصل الثالث من هذا الكتاب الى أن كلاً من محفوظات الحافظة تحتوي على جزء بسيط من كل ملكة من ملوك العقل التي حصل عليها باحتكاكه في الواقع . ومعنى هذا ان المحفوظات أى الافكار العقلية تتضمن جميع الملకات العقلية . لأننا لو أمكننا ازالة افكار العقل المحفوظة في حافظته لذاب العقل وزال من الوجود ، ولم يبق فيه شيء من الملకات .

وإذا كان كل عقل بمجموعة افكاره كما انه بمجموعة ملوكاته ، فان

(١) ليينتر : ترجمة البرير نصري : المونودولوجي : ص ١٢

(٢) أolf : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرین والمحدثین ص ١٢٢

عقل الذريرة البسيطة لابد وأن يكون كذلك مجموعة افكاره أى محفوظات حافظته ، وبدون هذه المحفوظات لا وجود له .

وحيث أن الذريرة البسيطة عقلية خالصة ، أى تحتوي على الملكات العقلية الخمس ، وكل وجودها العقلي هو محفوظات حافظتها ، ولم تمتلك شيئاً غير هذه المحفوظات في حاتي انفرادها واتصالها بغيرها من الذريرات البسيطة ، اذاً لابد وأن ما تظهر به من نور وحركة وامتداد صفات عقلية فيها ، وهذه الصفات هي محفوظاتها التي هي كل وجودها العقلي ، لأنها لم تكتسب هذه الصفات من غيرها ما دام غيرها لم يكن أكثر من ذريرات عقلية بسيطة تشبهها كل الشبه في صفاتها التي تبدو بها والتي هي عين محفوظات حافظتها .

والواقع بمجموعه لم يكن أكثر من نور وامتداد وحركة ، وهي عين الكيفيات الأولى التي ذكرناها في الفصل السابق . أما الكيفيات الثانية - كما بينا في ذلك الفصل - كالشمومات والطعوم والاصوات - فهي نتيجة احتكاك العقل بحوادث الواقع . وبرؤيدنا على ذلك قول علماء الطبيعة المحدثين . ان الفوتونات أبسط دقائق المادة لم تكن أكثر من نور متحرك : والنور المتحرك كما يبدو لنظرية لا يخلو من الامتداد ، - وان كان امتداده لا يشبه امتداد المادة - ولو لم يكن ممتدًا في الواقع لما كان مرئياً .

ولم نعرف غير هذه الصفات الثلاث للفوتونات ، أى الضوئيات . ولو خلت من صفاتها هذه أى افكارها أو محفوظاتها - سمهما ما شئت - لما بقي لها وجود ، كما لا يبقى لأى عقل وجود حين زوال افكاره على فرض امكان هذا الزوال .

وعليه فإن كيان الذريرة العقلية لم يكن أكثر من هذه الصفات أى محفوظات حافظتها التي لا تمتلك شيئاً سواها ، والتي هي قوام وجودها

اعقلني كما انها قوام وجودها الواقعية . ولذلك نقول ان الامتداد الذى شاهده فى الكون عقلي ، ما هو الا فكرة أي جزء لا يتجزأ من طبيعة الذريرات العقلية لا افكار في عقولنا كما يدعى المثاليون والنقديون . وكذلك النور والحركة فكرتان أو جزءان لا يتجزآن من عقول الذريرات لا افكار في عقولنا . ومتى يؤيدنا على ذلك ما تراه العلوم الطبيعية الحديثة « ان ما نسميه بالعالم المادى هو مجموعة ظواهر شتى تصدر من أصل واحد هو الطاقة . والطاقة في طبيعتها القصوى وبعد ما تكون عما نسميه بالمادة وأقرب ما تكون لما نسميه بالحياة أو بالعقل أو بالتفكير »^(١) .

وعلى هذا فظواهر الذريرة أي افكارها الاولية هي عين الكيفيات الاولى التي نحسها في هذا الكون ، أي النور والحركة والامتداد .

وان سبب عدم اتصاف المادة بالنور عند سكونها النسبي هو انصراف ذريراتها الى التفكير بالامتداد والحركة ، وسبب اتصافها بالنور هو انصرافها عن فكرة الامتداد بعض الشئ الى فكريتي الحركة والنور . لأنها مادامت عاقلة فهي لا تستغني عن التعلم ، وبما أنها منطوية على نفسها فلا مجال لها بالتفكير بغير افكارها ، حيث أنها لا تتصف بغير هذه الافكار .

ونؤكد ان الذريرات العقلية وما يتراكب منها لم تكن افكار في عقولنا ، بل هي أشياء واقعية خارج عقولنا . بدليل عدم استطاعتنا أن نتلاعب بها كما نستطيع ان نتلاعب بأفكارنا . وإذا كانت واقعية مع أنها عقلية ، وان كل شئ في هذا الكون يتكون منها ، فمعنى هذا ان الكون بمجموعه عقول بسيطة لها قابلية خاصة على التفاعل والتعاون والتركيب والتطور كما سوف نرى في الفصل القادم .

(١) مبادئ علم النفس العام : يوسف مراد . ص ٥٧

الفصل التاسع

الغول الجزئية والعقل العام

ان الذريعة العقلية - على بساطتها - تمتلك جميع ما تمتلكه عقول الاحياء الدنيا وال العليا من الملకات العقلية الخمس . فهي تتصف بالارادة كما تتصف بالحافظة والمحفوظات . وان هذه الارادة في حركة مستمرة مع بقية الملకات ككل عقل من العقول . لأن الارادة بدون ما تريد لا وجود لها . وهكذا لا وجود لبقية الملకات العقلية بدون عملها المستمر ، الا ان نشاط العقل وحيويته يكونان دائمًا على نسبة امكانياته العقلية . وما هذه الامكانيات ان لم تكن افكاره التي هي سر وجوده ونشاطه التي يتتطور بكثرتها ويتضاءل بقلتها على فرض امكان هذا التضاؤل .

وبما أن الذريعة المتطورة من أبسط العقول ، أي أقلها افكارا على الاطلاق ، فهي أقلها تعلا ونشاطا . غير ان بساطتها وقلة افكارها لا تحولان دون تطورها النسبي اذا ما وجدت الظروف الملائمة والعوامل المساعدة ، لأن كل عقل قابل للتطور ويريده مهما كانت درجته ما دام متتصفا بالارادة التي لا تفك عن طلب صالحها الذي يتضمن تطورها ، ورفض طالحها بتعاونها مع اخواتها الملకات .

وبساطة الذريعة العقلية ، اي قلة افكارها يجعلها منطوية على نفسها دائمًا ، ولهذا فهي تجتر افكارها المحدودة اجترارا يحول دون تطورها ، اي دون زيادة افكارها . اما اذا ساعدتها الظروف الملائمة والوسط المناسب فأنتبهت الى ما حولها بعض الانتباه ، عندئذ تزداد افكارها فكرة جديدة ،

وبهذه الفكرة الجديدة المضافة الى افكارها الاصيلة تتطور بعض الشيء
وتتبه بعض الانتباه بحيث تكون قادرة على اكتساب افكار اخرى من الواقع
ولو أن الذريات غير المتطورة ليست منطوية على نفسها لما حال شيء دون
تطورها جمعاً وبأن واحد .

وعند اتصالها بغيرها من الذريات البسيطة المنطويات على نفسها
وتفاعلها بها تزعمها وتؤثر فيها تأثيراً يوقفها من سباتها ، اي يصرفها
عن انطوائها الى اعمال الواقع . وهكذا ينظم بعضها الى بعض وتكاثر
على هذه الصورة لتكون منها ومن المنظمات اليها الذرة العقلية المركبة
من ذرياتها .

وبطبيعة الحال ان ذريدة الذرة الاولى التي سبقت الثانية في يقظتها
تكون أكثر منها افكاراً ولو بفكرة واحدة ، اي ارجح عقلاً وأقوى ارادة ،
والثانية تكون أكثر افكاراً من الثالثة ، وهكذا بقية ذريات الذرة السابقة
تفصل اللاحقة ، وترأسها ، وكلها منظمات تحت رأسه اولاًها وارقاها
واكثرها افكاراً وأقوىها ارادة .

ولو لم تكن اجزاء الذرة منظمات بعضها الى بعض تحت قيادة الذريدة
الاولى ، اي العقل الرئيسي للذرة لما تماست اجزاء الذرة هذا التماست
وتعاونت هذا التعاون وتفاعل بعضها بعض بهذه الوحدة المحكمة .

ولو ان كل ذريدة من ذرياتها تعمل بمفردها من دون ارتباط
بغيرها لما بقي سبب موجب لتماسكها وتعاونها في الذرة . وعلى هذا فالذرة
كائن حي ، اي عقلي مركب من مجموعة عقول بسيطة هي الذريات
العقلية .

واجزاء الذرة كما تبدو ذات حركات خاصة ، منها السالبة ومنها
الموجبة ومنها المحايدة . ولو لم يكن بينها ذلك التفاعل المستمر ، وذلك

التفاصل بين بعضها والبعض الآخر لما اختلفت وظائفها وانقادت احداهما الى الاخرى هذا الانقاد الذي لا يفكك منه الا بحدث خارق للعادة ، كالانفلاق المذري الطبيعي او الصنعي ، ولأستقلت كل منها عن غيرها واخذت حريتها بقيادة ذاتها .

وارى ان تفاعل ونشاط ذريرات الذرة واتحادها في العمل لا يخرج عن حيز الذرة ، ولم يكن بداع خارجي ، لعلمنا ان الكون جميعه عند تحليله لم يكن اكتر من ذريرات متشابهة لا سلطان لاتحادها على الاخرى ولهذا فلابد وان يكون هذا التفاعل والتعاون من سبب داخلي عقلي ، اي من سيطرة بعضها على بعض وانظمامها تحت قيادة اولاتها وارقاها واكترها افكارا وسلطة .

مع العلم ان اعترافنا بعقلية الذرة يتضمن اعترافنا بعقلية كل من ذريراتها ، لأن العقل بسيط لا ينقسم على ذريراتها القابلة للانفصال ببعضها عن بعض . ولا يمكن ان تكون الذرة المركبة ذلك التركيب المحكم ذات عدة عقول يعمل كل منها على حدة بحيث لا يعلم احدها بالآخر . ولو كان ذلك كذلك لفقدت شخصيتها وتماسكها وتبددت اجزاؤها ابadiدا . ولهذا أشبه نظام ذريرات الذرة العقلية وترأس ارقاها أدناها وانضمام جميعها الى ذريرة رئيسية عقلية بنظام الجيش الدقيق الذي يخضع بعضه لبعض ، وبانضمام افراده على اختلاف رتبهم تحت قيادة عليا لا تقبل التنازع والعصيان .

ولو ان افراد الجيش على رتبة واحدة وكفاءة واحدة لدب التنازع والفساد بينهم وقدروا النظام الذي يتطلب تفاوت الرتب واختلاف الكفاءات . والعالم الكبير ماكس بلانك صاحب جائزة نوبل للعلوم الطبيعية يقرر « ان حركات الكهرباء لا يسيطر عليها قانون معروف وانك لا تستطيع

ان تتبأ عن اتجاه الحركة انتالية لکهيربات حول النواة » ويقول مورجان « ان الذرة المادية لا تخلو من عقل ولكنها على قدرها ، ومن التركيب المادي تتحقق عقول اخرى » ويرى سبسر « ان الوجود ليس بمؤلف من مادة ميتة بل هو وجود حي في كل جهة من جهاته ، حي بأعم معاني هذه الكلمة » ومن رأي اسمطس « ان وصف الذرات المادية بالشحنات الكهربائية تقرب مسافة الخلف بين المادة الحية والمادة غير الحية » وليبنتر بالإضافة الى اعترافه بروحية (الموناد) وهي ابسط الذرات العقلية - على حد قوله - يقول بترأس بعضها بعضا في الاحياء المركبة منها « كل مونادا حاكمة تجد دائمًا مونادات أخرى تخضع اليها وتكون جسمها المضون »^(١) .

ويقول ايضا « تكون كل مونادا مع الجسم الخاص بها جوهرا حيا » فليس الحياة منتشرة في كل مكان ، ومرتبطة (بالاجسام) فحسب ، بل ان المونادات على درجات لا متناهية ، بحيث يتحكم بعضها بالبعض الآخر تحكمًا متفاوتا بالدرجة ،^(٢) الا انه لم يذكر لنا سبب تفاوت درجات المونادات ولا نوعية عقولها .

مع العلم ان الذرة منظوية على نفسها ، اي ان ذريتها الرئيسية لا تفكر بما هو خارج محيط ذريتها المرؤوسة التي تكون منها الذرة بدليل عدم تطورها بمفردها الا بحدث مهم خارجي لا يتيسر لكل ذرة من الذرات . ولو لم تكن الذرات جميعها منظويات على نفسها لما وجدنا ما يحول دون تطور جميعها وبئان واحد .

وليس بمستحيل اكتساب الذرة الافكار الجديدة الواقعية ان وجدت الظروف المساعدة والبيئة الملائمة ككل عقل من العقول الجزئية ، الا انها

(١) المونادولوجيا : ليبنتر : ترجمة البير نصري . ص ٩٢

(٢) المونادولوجيا : ليبنتر : ترجمة البير نصري ص ١٠٣

نادرة الحدوث • ولهذا لا توفق اولئك الكيميائيين في قولهم ؟ ان مجموعة من العناصر المادية كالهيدروجين والاوكسجين والكربون والتيروجين وغيرها من الاملاح في وسط خاص وحرارة معينة بوسعتها ان توجد الحياة من المادة الميتة من العدم ، لأن العدم ليس بشيء حتى يوجد غيره ، ولأن الحياة المستحدثة بحاجة ماسة الى بذور حية تسبق وجودها المستحدث الجديد •

ولتكن نوافعهم ان يقولوا ؟ ان هذه المجموعة من الذرات في وسط خاص وحرارة خاصة مكنت عقول الذرات من اليقظة والنشاط والالتفات الى الواقع واكتسابها شيئاً من الافكار الجديدة • ولا بد وان احداها سبقت الاخرى في هذه اليقظة لترأس اولاها في اليقظة غيرها المتأخرة ، لأن عقول الذرات ليست كلها على درجة واحدة ، ولكنها متفاوتة على نسبة ما لكل منها من الافكار ، ليتم لأرقاها ان ترأس ادنها وليحصل الانسجام الذي لا بد منه لأجزاء الخلية • ولو لا هذه الرئاسة والقيادة لاستحال على ذرات الخلية الترابط والتعاون ، ولتفرق شرّ مفرق ، كل منها حسب هواها واتجاهها الخاص ، ولما استطاعت الخلية ان تتصف بالوحدة العقلية المشابهة للوحدة العقلية التي يتتصف بها كل من الاحياء العليا والدنيا • ومعنى هذا ان الذرينة الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المتولدة ولادة ذاتية تحتوي على شيء لا يأس به من الافكار بحيث يمكنها من ان تعرف بعض الشيء عن بعض ما يحيط بها فتتوجه اليه دون غيره و تستفيد منه حسب افكارها التي اكتسبتها بحيوانها التطورية من الذرينة الى الذرة الى الخلية ولو لا الافكار الموجودة في كل من اجزاء الخلية قبل ان تترك منها هذا التركيب الجديد لما تميزت الخلية بشيء عن أي شيء مادي لجهلها كل شيء عما يحيط بها •

والخلية المتولدة ذاتيا تأخذ في التطور شيئاً فشيئاً بتکاثر افكارها

فجورث هذه الافكار بعد رسوخها لخلفها . وعندما تتطور بالتساقها بغيرها ترأس هذا الغير بحكم الاسمية التي تميزها بالنضوج والنشاط النسبتين وعندما يزداد تطورها وتلنسق بها خليتان ترأس الاولى الثانية ، وتترעם الثانية الثالثة . وهكذا تستمر في التطور بكثرة المنضمات اليها حتى تكون منها ومن الملتسقات بها الاحياء الدنيا والعليا ذات الخلايا الكثيرة ، تحت قيادة الخلية الاولى الرئيسية ذات الذرة الرئيسية التي تحتوى على الذريدة العقلية الرئيسية ، اي العقل الرئيسي . وبعبارة اخرى ان عقل كل من الكائنات الحية من ادنها الى اعلاها هو الذريدة الرئيسية المذرة الرئيسية في الخلية الرئيسية .

واهذا ارى ان خلايا الدماغ هي اقدم وارقى خلايا الجسم ، وان الخلية الرئيسية ذات العقل الرئيسي اي الذريدة الرئيسية في محل ما من هذا الدماغ واخيرا انه [ليينتز] سبق عصره عندما اعتبر الاجسام مجموعه مونادات ، فالعلم أثبت حديثا ان الجسم هو عبارة عن مجموعة خلايا حية تحيا كل منها حياة خاصة ومستقلة ، ولكنها تابعة الواحدة الى الاخر . ولما قال ان كل شيء حي في الطبيعة فانه سبق العلم الحديث الذي أثبت ان الذرة قوة تعمل دائمًا^(١) .

وسيطرة ذريدة الحي الرئيسية ، اي عقله الرئيسي على ملايين خلاياه وملائين ملايين ذراته وذريراته العقلية المتفاوتة في درجاتها العقلية والتفاعلية بعضها بعض تفسر لنا كيفية اتصال العقل الرئيسي بالواقع بعد اجتيازه ذريته المرؤسة له والمتفاعلية به . ولا سيما اذا ما علمنا ان جسم الحي متكون من عقول خالصة ، وليس من روح ومادة كما يتوهم الواهمون . ومعنى هذا ان ملكة ادراك الذريدة الرئيسية ذات الحواس الخمس تؤثر بما تليها من الذريرات تأثيرا عقليا ، وهذه تؤثر

(١) ليينتز . البر نصري : المونادولوجيا ص ٢٦

بما تليها الى ان يصل ادراكه الى آخر الذريرات الخارجية اي خلايا البشرة المتصلة بالواقع اتصالاً مباشراً • وذلك كجزئيات السلك التي توصل الكهرباء من احد طرفيه الى طرفه الآخر •

بهذه الطريقة الامتدادية يتصل العقل بمواضيع الواقع اتصالاً مباشراً • ولم يكن العقل قابعاً في مكانه بانتظار اخبار رسّله العقد العصبية عن مواضيع الواقع كما يذهب النّقديون وغير النّقديين • بدليل ان الذريّة الرّئيسيّة اي عقل الكائن الحي اذا ما انصرف الى افكاره الخاصة انصراها كلّياً عندئذ لا يشعر بدقّات الساعة اقربيّة منه مهما علت ، بل وقد يؤذني جسمه وهو لا يحس بهذا الاذى • اما اذا انصرف عن افكاره عند ذلك تنشر ملكة ادراكه في جميع اتجاهات جسمه لتخرج الى شرطه المتصلة بالواقع اتصالاً مباشراً •

وهكذا - على ما ارجح - يكون الاتصال التلياني بين عقل انسان وعقل انسان آخر على بعد الوف الاميل ، يجتاز سلسلة من ذريرات الكون العقلية الواحدة بعد الاخر حتى يصل الى من يريد بعد اجتيازه ذريرات جسمه الخاصة • وبعبارة اوضح ؛ ان عقل المتصل يمتد بسلسلة من ذريرات الكون العقلية المتصلة الحلقات الى عقل المتصل به كما تمتد القوة الكهربائية بسلكها الموصّل بين جهازين كهربائيين •

وقولنا هذا يوفق بين الرأيين المتعارضين في الاتصال التلياني ، حيث ان بعضهم يدعى ان هذا الاتصال يتم بواسطة ذبذبات اثيرية متصلة الموجات بين دماغ المتصل ودماغ المتصل به • اما البعض الآخر فيكتفي بالقول ؛ انه يتم بواسطة قوى روحانية لا علم لنا بحقيقةها •

وما هذه القوى الروحانية ان لم تكن دقائق الانير • او الفوتونات ؟ اي الذريّات العقلية كما نسمّيها ؟ والفوتوّنات على ما يعتقد بعض كبار العلماء من الانير والى الانير تعود •

والاتصال بين العقول المتباينة (التبليانى) على ندرته ، من الحقائق المعترف بها من قبل اغلب العلماء المختصين « وهناك في نشاطنا ما يتتجاوز الوجودان (العقل) مثل هذه الخاصية التبلائية التي اصبحنا جميعنا او معظمنا نسلم بها ، اي هذا الاحساس الذي نحسه عندما تكون بعيدين عن قريب نعزعه او صديق نحبه تقع به حادثة او وفاة . فكأننا قد رأينا كل ما حدث حتى لنبكي مع ان ما بيننا وبينه لا يقل عن مائة او الف كيلومتر . ولم يعد شك في صدق هذه التبلائية اي الاحساس عن بعد . وهي بالطبع دوق الوجودان . هي انتقال تطوري جديد »^(١) .

* * *

والاتصال التبلائي ، والامواج النوروية ، وانتقال الصور والاصوات على اجنحة الائير ، والتفاعل المستمر بين اجزاء الكون باجمعها بحيث ان اقل حادثة في الكون تؤثر في جميع اتجاهاته ، وعقلية جميع دقائقه البسيطة والمركبة ، كل هذا يجعلنا نؤمن بان الوجود وحدة عقلية لا انقسام بعض اجزائه عن البعض الآخر . وذلك كوحدة العقل الجزئي مع كثرة ملائكته وافكاره وعواطفه التي لا فكاك لأحدتها عن الاخرى .

وحتى الآن لم يقرر العلماء بعد ؟ هل الكون ممتد ؟ ام متخلخل ؟ ولو كان ماديا كما يقول البعض لكان متخلخلا لتم لذراته حرركتها وتميز بعضها عن بعض . ولولا هذا التخلخل مع مادته لأصبح الكون كتلة مصممة كصخرة واحدة لا تعرف لأطرافها حدود ولا حرفة . كما ان التخلخل لا يناسب التفاعل المستمر بين اجزاء الكون جميعها ان كانت مادية .

وهذا التناقض يزول اذا ما علمنا ان الوجود بمجموعه ذريرات عقلية متحركة بحركة عقلية ، ليصبح التخلخل صوريًا بالنسبة الى اجزاء

(١) سلامه موسى : عقلي وعقلك : ص ٣٤

الكون كصورية انفصال افكارنا في عقولنا بعضها عن بعض مع انها والملكات العقلية التي تضمها شيء واحد لا يعرف التجزئة والانفصال أو التخلخل .

وكما ان الذريرة مجموعة افكارها العقلية ، والذرة مجموعة ذراتها العقلية ، والخلية مجموعة ذراتها وذريراتها ، وكل من الكائنات الحية الدنيا والعليا مجموعة خلاياه وذراته وذريراته ، كذلك نقول ؛ ان الوجود كائن عقلي عام . وكل اجزائه عقول جزئية فيه على مختلف درجاتها من الذريرات البسيطة الى الاحياء العليا كالانسان وما هو ارقى من الانسان ان وجد . ولم يكن هنالك في هذا الوجود ما هو خارج عنه .

والعقل العام ككل عقل من العقول لابد له من محفوظات لحافظته ليتم له التعقل . الا انه لم يكتسب هذه المحفوظات مثلا من الواقع لعدم وجود كون واقعي خارج عنه ، اي خارج محفوظات حافظته او افكاره - سمعها ما شئت - التي هي هذه الحقائق الكونية العقلية على مختلف انواعها ودرجاتها .

وليس من المستطاع القول ؛ ان العقل العام بالنسبة الى الكون ذريرة عقلية رئيسية فيه كالذريرة العقلية الرئيسية بالنسبة الى الكائن الحي ولو كان ذلك كذلك لأصبح متطورا من الذريرات البسيطة البدائية كبقية العقول الجزئية المتطرورة درجة بعد درجة . ولكن الكون قبل تطور العقل العام والعقلون الجزئية مجرد ذريرات بسيطة متشابهة كل الشابه ولا غير ، ولما وجدت القوانين الطبيعية التي تسير على موجهها الحوادث الطبيعية بمختلف انواعها . لأن الذريرة قبل تطورها لم تحتو الا على بعض الافكار العقلية المحدودة ، وما فيها تلك القوانين الطبيعية الدقيقة كل الدقة والكبيرة كل الكثرة ، وانتي تدل على حكمه موجودها ، او حكمتها هي ان كانت ازلية ولم يوجد لها موجد . كما ان هذه القوانين

لم تخلق نفسها بنفسها من العدم لأفتقارها الى الموجد المريد ، والارادة لا توجد - كما علمنا - بلا اخواتها الملكات العقلية ، والعقل الخالق لقوانين الطبيعة المكتنفة لجميع محتويات الطبيعة لابد وان يكون على جانب كبير من القدرة والتدبر .

ولولا هذا القانون الطبيعي لما وجدت كل من الألكترونات والبروتونات والنيوترونات من مقادير معينة من الفوتونات ، ولما صار كل عنصر من العناصر من مجموعة خاصة من هذه الدفائق الذرية ، ولما صار الماء مثلاً من امتزاج مقادير لا يتعادها من الهيدروجين والأوكسجين ، بل ولما تطورت العقول على مختلف درجاتها والمواقع الطبيعية على مختلف انواعها . لأن هذا التركيب يسير على قانون خاص ، ليس من وضع الذريات البسيطة كل البساطة والمنطوية على نفسها كل الأنطواء . ولو لم يكن هذا القانون لبقيت الذريات على بساطتها وتفرقها ، واذا ما تجمعت فتجمعها عنوي فوضوي لا يفيدها شيئاً لانه بلا قصد ولا نظام ولا تطور .

ولو لم تكن هذه القوانين عقلية لما استطاعت ان تؤثر بالحقائق الطبيعية العقلية المتنوعة . لهذا فان القوانين الطبيعية العقلية لم تصدر من لا شيء ، وان صدرت من شيء فلا بد وان يكون عقلياً ، او انها نفس هذا الشيء العقلي .

وحيث انه لا وجود للقوانين الطبيعية بدون الذريات وما تركب منها من الحقائق الطبيعية ، بطلان عملها بدون وجود ما تعمله ، وما لا عمل له من العقول لا وجود له ، فهي اذن ملزمة للحقائق الطبيعية ملزمة الفلل لصاحبها ، ولا بقاء لها بدونها .

وعليه فالقوانين الطبيعية لم توجد قبل الاشياء الطبيعية لعدم وجود ما تعمله قبلها ، ولم توجدها الذريات من العدم قبل تطورها ، لأن كلا

من الذريات منظوية على نفسها ولا تعرف عن غيرها شيئاً ، ولم توجدها بعد تطورها ، لأنها لا تتطور بدون هذه القوانين . بالإضافة إلى أن الذريات البسيطة أقل من أن توجد غيرها من لا شيء ، ولا سيما القوانين التي تدل على سمو وعمومية موجدها ، أو أنها هو هذا العقل السامي العام .

وحيث أنه لا وجود لقوانين بدون الحقائق ، ولا وجود لها قبلها ولم توجدها الحقائق ولا غيرها لعدم وجوده ، فلابد وأن تكون ازليتها كازلية الكون ولا فكاك لها عنه باي حال من الاحوال . وخاصة بعد أن علمنا بأنهما عقليان ومن معدن واحد . والذي يجعلنا نؤكد أن لا عقل فوق هذه القوانين والأشياء ، هو يقيننا بأننا لو تصورنا زوالهما لما امكنا عندئذ تصور بقاء عقل عام ولا أي وجود عقلي ألم غير عقلي . وذلك لعدم وجود ما يعمله العقل حين ذلك ، ولأن العمل شرط لازم لوجود أي عقل من العقول ومنها العقل العام . ولهذا نقول إن الوجود بكل محتوياته وقوانينه هو العقل العام ولم يكن شيئاً سواه .

وحيث أن العقل العام لا وجود له بدون محفوظات حافظته أي أفكاره ككل عقل ، ولم يكن هو بشيء . - كما علمنا آنفاً - غير الطبيعية وقوانينها ، فلابد وأن تكون أفكاره الالزام لوجوده عين هذه القوانين والأشياء .

ولا يمكن القول بأن الذريات وما يتراكب منها مستغنٍ بوجودها عن العقل العام ذي القوانين الطبيعية ، وإنها ليست من أفكاره . ولو كان ذلك كذلك لاستغنٍ هو بقوانينه أيضاً وكانت كل وجوده أي أفكاره . ولكن ضرورة وجود الذريات لوجود القوانين وازليتها وعدم امكان انفصال احدهما عن الآخر مع عقليتها ، وعدم وجود كل شيء غيرهما ، كل هذا يفرض علينا القول بأنهما وحدة عقلية عامة . وبعبارة أخرى ،

انهما افكار العقل العام الذي لا وجود له بدون افكاره • وقولنا ببساطة الذريعة معناه ان افكارها قليلة جدا بدرجة لو أزيلت منها فكرة واحدة - على استحالة ذلك - لما بقي لها وجود بعد ذلك • لأن ملكاتها العقلية تحتاج مقدارا كافيا من الافكار ليتم لها التعقل ، وبدون هذا المقدار الكافي يستحيل عليها التفكير المحرك للأرادة ، ولا عقل بدون حركة عقلية تتناسب به •

* * *

فالذريات والذرارات والخلايا والاحياء الدنيا والعليا ، هذه الاحياء المختلفة الدرجات والامكانيات جميعها افكار عقلية في العقل العام • وانه لم يكن بشيء غير هذه الموجودات العقلية الفكرية • كما ان كل عقل جزئي لم يكن باكثر من افكاره البسيطة وافكاره المركبة ، وهذا مقارب لما قاله الفيلسوف لطزة « فهو [لطزة] يفهم من وجود الشيء ان له علاقات ونسبة مع غيره ، او انه قوة الشيء على ان يؤثر في غيره ويتأثر به • ولا يمكن تصور هذه العلاقات والنسب الا اذا افترضنا وجود وحدة تضم جميع الموجودات • ولهذا يعتبر هذا الفيلسوف افراد الموجودات مجرد حالات او تغيرات في جوهر واحد عام يسميه احيانا باسم « المطلق » • على انه يرى ان افراد الموجودات يمكن اعتبارها وحدات مستقلة اذا نسبنا الى كل منها نوعا من الحياة العقلية تشبه الحياة التي لنا »^(١) الا انه لم يعرفنا بكيفية استقلال هذه الوحدات عن عقل المطلق الذي يضمها • وعدم وجود ما هو خارج العقل العام يجعل ادراكه دائما ادراكا مثاليا لا واقعيا ، وذلك كتفكير العقل الجزئي بافكاره الخاصة • ويكون الفرق الوحيد بين تعلم العقلالجزئي والعقل العام هو ان الاول يدرك افكاره الخاصة عند انطواهه على نفسه كما يدرك مواضع العالم الواقعي بانصراف

(١) كوكبه : ترجمة ابو العلاء عفيفي : المدخل الى الفلسفة ص ١٨٠

ملكة ادراكه اي احسانه اليها . بينما العقل العام لا يستطيع الا الانطواء على نفسه لعدم وجود كون آخر يكون موضوع ادراكه ، ولأنه كل موجودات هذا الوجود العام الذي لا وجود غيره . وهذه الموجودات اي افكار العقل العام لابد وان تكون ازليه فيه يتصرف بها كما يتصرف العقل الجزيئي بافكاره . فالعالم مكون من اجسام ، والجسم مكون من ذرات ، والذرة في نهايتها اشعاع ، والاشعاع هزات في الفضاء والهزة حركة والحركة في صميمها حسية رياضية تقدر بالمعادلات والاعداد ، والحسية الرياضية فكرة . اذن فالجسم فكرة والعالم المادي مجرد افكار ، ولكن الافكار لا تقوم بذاتها بل محتاجة بالضرورة الى محل يتقطلها ويحيط بها . ولذلك لم يعد بد من التسلیم بضرورة عقل كلي يشمل هذا العالم ويحتويه ، وهذا العقل هو ما نسميه بلغة الدين الله .

هذا ما ذهب اليه السير آرثر اديختون . اما مذهب اينشتين عن المكان والزمان ، ومن اتصالهما نجمت الحركة ثم تجمدت الحركة فكانت المادة وكانت الاجسام ، ولكن مضمونها المكان والزمان مجرد تسب تحسب في الذهان ، ولا تقدر الا في وعي الانسان ، مما يؤذن بالقول بأن الكون افكار . والكون عند اينشتين كروي كففاعة الصابون ، وهو يخضع ل الهندسة المكان - الزمان ، اما فيما بعد المنحنى الكوني فقد توجد اكونات لا تخضع لهذا النظام الهندسي ، مما يرجع مزاعم الروحرين بوجود كائنات ميتافيزيقية لا مكان لها ولا زمان تكمن وراء هذا الكون .^(١)

(١) مجلة الادب عدد يناير ١٩٥٥ ص ٥٧ محمد فرحتات عمر .

الفصل العاشر

علاقة العقل بالدماغ والجسم

ان وحدة ملكات العقل ، وتزعم الذريرة الرئيسية العقلية على جميع ذريرات وذرات وخلايا جسم الكائن الحي اللتين توصلنا اليهما في انتصاف المقدمة ، لم تترك مجالا للقول بأن بعض الامراض الدماغية تُعدم الذاكرة من العقل ، كما ادعى ذلك بعض العلماء . ومنهم من لم يكتف بهذا حتى عين مكانا خاصا في الدماغ للصدق ، وآخر للمفرد ، وثالثاً للمرذيلة ، الى غير ذلك من الصفات الاخلاقية والعواطف النفسية . كأنَّ الدماغ حانوت ضخم ، في كل مكان منه بضاعة خاصة يمتلك بها او يفرغ منها حسب العرض والطلب .

ولا اتصور امكان خلو العقل من الذاكرة مرة واحدة باي حال من الاحوال ولو خلي عقل انسان منها لما استطاع أن يفضل الخبر على الحجر عند جوعه ، ولا الماء على النار عند عطشه ، ولا اي شيء دون غيره عند حاجته اليه ، بل ولم تبق لديه حاجة ما لعدم تذكرها ، وعدم تذكر كيفية الحصول عليها ، وما يلابسها من امور . وعندئذ يجهل اية قيمة لأي شيء من الاشياء . وبعد انعدام قيم الاشياء لابد وان يتوقف العقل عن القيام بأي عمل من الاعمال ، وذلك لتوقف ارادته التي تعتمد على مملكة الاستنتاج التي تفاضل بين الاشياء بمقابلتها بالافكار التي تعرضها عليها الذاكرة .

و عند اختفاء الذاكرة والارادة والاستنتاج يختفي الوعي الذي

هو نتيجة تفاعل هذه الملائكة بمواضيع الواقع ومحفوظات الحافظة . وهكذا يزول العقل بمجرد زوال ملكة الذاكرة ، بل وينعدم بانعدام اية ملكة من ملائكته الخمس .

ولكن من الجائز القول بضعف الذاكرة بعد قوتها ، او قوتها بعد ضعفها ، كما ينطبق هذا القول على بقية الملائكة . وسبب ذلك على ما نعتقد هو مجرد ضعف احداها لحساب غيرها ، ولم يكن نتيجة امراض دماغية . الم نلاحظ ضعف الذاكرة عند العابرة من المفكرين والمخترعين؟ بينما ملائكتهم الاستنتاجية على اتم ما تكون من القوة والنشاط . عكس سواد الناس الذين هم على اتم ما يكونون من التذكر والانتباه الى الواقع ، بينما ملائكتهم الاستنتاجية لا تعرف ذلك الشاطط المتوجل في التعميق والتحليل للحصول على النتائج الباهرة والحقائق السامية .

ولا اعتقد ان لتركيب الدقائق الدماغية ، او احجام الادمة ، دخل في هذا الاختلاف بين العابرة والسواد . ولكن الفرق الوحيد ، هو اختلاف محتويات ذرياتهم الرئيسية العقلية ، اي اختلاف محتويات عقولهم بعبارة اخرى كما وكيفا .

وكثرت الافكار الاستنتاجية نسبيا للعقل العقري وأهمية بعضها ، وقوة تركيز هذا العقل مع التربية والظروف المساعدة على ابراز المواهب ، هي سبب افضليته على العقل العادي ، اي سبب قوة استنتاجه وخصوصية خياله . وهذه المميزات هي التي تصرف العقل الراقي الى جلال الافكار وحوالد الاعمال . كما تجعله منطويما على نفسه ، جالسا على شاطئ محيط افكاره ليغوص بين الحين والآخر للبحث عن اللآلئ الغالية .

مع العلم ان انطوااء هذا سر ظاهرة بلادته البدوية على وجهه ، والتي لا يرى السطحيون ما وراءها . كما انه سر ضعف ذاكرته . وما

هي الذاكرة ؟ أليست عارضة أفكار مملكة الاستنتاج ، لقارن الاستنتاج بدورها بين حوادث الواقع والآفكار المحفوظة عنها في الحافظة ؟ وكيف لا تبدو البلادة على العقري ، وذاكرته مشغولة في اغلب اوقاتها بافكار الحافظة دون الواقع ، يعكس الرجل الاعتيادي المنصرف بذاكرته الى الواقع دون الآفكار في اغلب الاحيان ؟

أما الاستنتاج فملكة داخلية ، اي لم تكن كملكة الادراك ذات المواضيع الخارجية ، ولا كالذاكرة التي هي همسة وصل بين الآفكار الداخلية والمواضيع الخارجية . ولهذا نجدها عند العباءة الانطوائيين انشط منها عند العوام البسطاطيين .

لذلك لا نرى أن كبير وصغر حجم الدماغ له دخل في قوة العقل وضعفه كما يقول البعض .

وبعد ان اوضح سلامة موسى علاقة قوة العقل بحجم الدماغ ، استدرك بقوله « قلنا ان ضخامة المخ تدل ، في ضوء التطور ، على زيادة الذكاء . ولكن ليس هناك برهان حاسم جازم على هذا الرأي . وربما يكون للذكاء اصل في توزيع الشرايين ومرورتها في خلايا الدماغ ، اي ان القدرة على الذكاء تحتاج الى شبكة من الشرايين الصغيرة العديدة التي تغذي المخ بالدم . فإذا كانت هذه حسنة انتظام غذاء المخ وزادت القدرة على التفكير والعكس يحدث العكس »^(١) .

وبما ان العقل هو ملكاته العقلية الخمس ، وان عواطفه نتيجة افكاره السلبية والابيجابية المصنفة داخل العقل ، اي داخل الذريعة الرئيسية العقلية لهذا لا يبقى مجال للقول بأن للسرور مكانا ما في الدماغ غير مكان الحزن ، وللمحب مكانا غير مكان البغض . لعلمنا ان السرور

(١) سلامة موسى : عقلي وعقلك : ص ١٤

والحزن والحب والبغض من العواطف المندمجات بالعقل . ويشاركـا
براينا هذا سلامـة موسى ايضا بقوله « ولكن البحث العلمي اثبت ان نظرية
الكافـات هذه غير صحيحة ، اي انا لا نستطيع ان نعـين بقـعا خـاصـة في المـخ
تـدلـ اـحـدـاـها عـلـى الصـدـقـ ، والـاـخـرـى عـلـى الغـدرـ او الرـذـيلـ او الفـضـيلـ .
ولـكـنـ الحـربـ الـكـبـرـىـ الـاـوـلـىـ ، بما حـدـثـ فـيـهاـ مـنـ اـصـابـاتـ مـخـتـلـفـةـ وـمـتـعـدـدـةـ
فيـ المـخـ ، اـثـبـتـ شـيـثـاـ يـقـارـبـ مـزـاعـمـ (جـوـلـ) وـهـوـ انـ هـنـاكـ مـرـاكـزـ مـعـيـنةـ فيـ
المـخـ لـلـنـظـرـ اوـ حـرـكـةـ الـيدـ اوـ الـكـلـامـ اوـ غـيرـ ذـلـكـ مـاـ يـصـيبـ المـخـ فـيـ اـحـدـىـ
هـذـهـ بـقـعـ عـجـزـ المـصـابـ عـنـ الـكـلـامـ اوـ عـنـ تـحـرـيـكـ الـاـبـهـامـ اوـ
عـنـ الرـؤـيـةـ »^(١) .

ومـزـاعـمـ (جـوـلـ) مـعـقـولـةـ ، لأنـ اـعـصـابـ اـنـفـرـ وـالـيـدـ وـالـلـسـانـ الـمـتـصـلـةـ
بـالـدـمـاغـ لـيـسـ مـنـ عـقـلـ فـيـ شـيـءـ ، ايـ لـيـسـ مـنـ اـفـكـارـ عـقـلـ اوـ عـواـطـفـهـ ،
ولـكـنـهاـ اـعـصـابـ جـسـمـيـةـ دـمـاغـيـةـ مـنـ المـكـنـ اـصـابـتـهاـ بـالـبـرـ اوـ الشـلـلـ وـمـخـلـفـ
الـاـمـرـاـضـ ، كـمـاـ يـمـكـنـ ذـلـكـ فـيـ بـقـيـةـ اـعـصـاءـ الـجـسـمـ . لـعـلـمـنـاـ بـاـنـ صـلـةـ
الـعـقـلـ ، ايـ الذـرـيـرـةـ الـعـقـلـيـةـ الرـئـيـسـيـةـ بـقـيـةـ اـعـصـاءـ الـجـسـمـ التـيـ هـيـ ذـرـيرـاتـ
عـقـلـيـةـ كـذـلـكـ . صـلـةـ مـجاـوـرـةـ وـتـفـاعـلـ بـتـيـجـةـ هـذـهـ الـمـجاـوـرـةـ كـمـاـ اـوضـحـنـاـ
ذـلـكـ فـيـ الـفـصـلـ السـابـقـ .

ولـقـدـ اـحـسـنـ بـرـجـسـونـ بـقـولـهـ ؟ـ انـ الشـعـورـ (ايـ عـقـلـ) مـعـلـقـ بـدـمـاغـ
وـلـيـسـ هـوـ الـدـمـاغـ بـالـذـاتـ :ـ وـلـكـنـهـ لـمـ يـعـرـفـنـاـ بـمـاهـيـةـ هـذـاـ الشـعـورـ وـكـيـفـيـةـ
عـلـاقـتـهـ بـالـدـمـاغـ .ـ اـمـاـ قـوـلـهـ بـاـنـ الشـعـورـ وـالـمـادـةـ وـمـنـهـ الـدـمـاغـ يـتـدـفـقـانـ مـنـ
مـصـدـرـ حـيـويـ عـامـ وـاحـدـ ،ـ كـالـنـافـوـرـةـ الـمـتـدـفـقـةـ بـالـمـاءـ ،ـ وـاـنـ القـوـىـ الـمـنـدـفـعـةـ
هـيـ الشـعـورـ ،ـ وـالـقـوـىـ الـمـسـاقـطـةـ هـيـ الـمـادـةـ ،ـ فـاـنـهـ تـشـيـهـ شـعـرـيـ جـمـيلـ الاـ
اـنـهـ لـمـ يـعـرـفـنـاـ بـحـقـيقـتـهـماـ وـحـقـيقـةـ مـصـدـرـهـماـ تـعـرـيـفـاـ عـلـمـيـاـ مـقـبـولاـ .

(١) سـلامـةـ مـوسـىـ :ـ عـقـلـيـ وـعـقـلـكـ :ـ صـ ١٢٠ـ

ونقد علمنا في الفصول المتقدمة ؟ ان لا حافظة بلا محفوظات ، ولا عقل بلا حافظة ، وان العقل يتطور كلما كثرت محفوظاته ، اي افكاره ، وانه يزول مرة واحدة بمجرد انعدام افكاره ، على فرض امكان هذا الانعدام . وهذه الآراء التي اكثرنا من الاستدلال على صحتها ، تبني القول بانطباع الافكار في خلايا الدماغ ، كما تطبع الالفاظ على الاسطوانة الفوتوغرافية . ولو صح هذا التشبيه لكان في الدماغ مكان لكل ملكة من الملائكة ، وكل عاطفة من العواطف ، وكل فكرة من الافكار . وعندئذ يستحيل علينا تصور تفاعل الملائكة بالعواطف او الافكار ، مع تباعد بعضها عن بعض لاستنتاج افكار جديدة مركبة . كما يستحيل علينا تصور تطور العقل المجاور لافكاره بهذه الافكار نفسها ، ان لم يضمهما اليه وتحتدم به .

وان كل فكرة ما هي الا تصور عقلي لا شيء مادي . ففكريتي عن قلم من الاقلام الواقعية ، ما هي سوى صورة فكرية أتصورها ولا أحسها . ومن مجموعها يتكون العقل ، وليس لها تلك الصفات المادية كالامتداد المادي لتنطبع او تلتسمق بامتداد خلايا الدماغ . ولو كانت عقلية واندماج ماديا لما تم اتصالهما لاختلاف طبيعتيهما اختلفا يجعل اتصالهما وتفاعلهما من المستحيلات . وذلك كما يقول الفيلسوف دريشن « ان العقل الانساني يسجل التجارب التي يحصل عليها الانسان في حياته ويخرجها في صور فكرية ؟ وهذا الحفظ وان كان ممكنا لبعض الآلات الميكانيكية - كالآلات الحاكية مثلا - الا ان الحفظ الآلي يختلف كل الاختلاف عن حفظ الافكار ؛ لأن هذا الاخير يمكن استخدامه في توليد افكار اخرى جديدة »^(١) ومن الادلة العلمية على ما ذهبنا اليه ، هو انه عندما يقطع جزء من دماغ

(١) ا.ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المحدثين والمعاصرين
ص ١١٧ .

أنسان ، يعود بعد القطع على حالته العقلية الاولى ولم ينقصه شيء من الأفكار او العواطف او الملكات .

وإذا كانت الأفكار غير منتشرة في خلايا دماغ الإنسان ، وهي لا تعمد دماغه ، فعند ذلك يكون قوله في ترك الأفكار في ذريعة دماغه الرئيسية العقلية مقبولاً من كل الوجوه .

واهم مشجع على المذهب المادي ، هو ما يظهر لنا من الصلة القوية بين الجنون (الذهان) ومرض الدماغ . وعلى هذا الاساس بنى بعض العلماء وخاصة الاطباء منهم ، اعتقادهم بـ مادية العقل ، أي ان العقل نتيجة نشاط مادة الدماغ . ولكن اذا ما أمعنا النظر في وحدة الملకات العقلية مع أفكارها التي هي خلاصة العقل ، ولا حظتنا بساطة العقل التي لم تقبل الانقسام بحال من الاحوال ، مع قبول الكتلة الدماغية للانقسام ، آمنا بأن أفكار العقل لم تكن منتشرة في ذرات الدماغ ، ولم يكن لكل من العواطف مكان في الدماغ ، كما يتوهם الواهمون . وعندئذ لا مفر لنا من التسليم بأن العقل ليس هو الدماغ ، وإن كان في داخله ومن معده ، ويؤثر أحدهما الآخر هذا التأثير الواضح . ولا مندوحة لنا من القول بأن العقل هو الذريعة العقلية الرئيسية للذرة الرئيسية للخلية المترأسة على جميع خلايا جسم الكائن الحي ، ومنها خلايا الدماغ .

ولقد علمنا في الفصل السابق ، ان العقل عند اتصاله بالواقع ، يمد ملكرة ادراكه في خلايا الدماغ القربيات منه ، ومنها الى بقية خلايا الجسم حتى يصل الى البشرة ذات الاعضاء الحسية . اما اذا مرض الدماغ وتفسخت خلاياه التي هي بمثابة همسة وصل بين العقل والواقع ، فعند ذلك يقع العقل في مكانه ، لأنفصاله عن الواقع ، ولعدم وجود ما يعمله سوى اجرار أفكاره الخاصة . فتغلب عليه عواطفه لاختفاء الواقع من شط العقل المزاحم القوي للمعواطف .

وما هو الجنون المطبق ، ان لم يكن تغلب العواطف على العقل بحيث ينسيه كل شيء غيرها ؟ وعند زوال أعراض المرض بشفاء الخلايا يستقيم العقل لاتصاله بالواقع مرة ثانية من دون أي عائق يعوقه . ولهذا أفضل تسمية جنون الذهان بالفصام (الشيزوفرنيا) ، لأن هذه التسمية تعبر أدق تعبير عن انفصام عرى الخلايا التي توصل العقل بالواقع ، الا ان الفرق بين انطواء العقري وانطواء المريض بعقله هو ان انطواء الاول متقطع بحيث أن اتصاله بواقعه بين الحين والآخر أكثر من انفصاله . وعندئذ يكون على علم تام بحقيقة واقعه وخاليه ، ولهذا يسيطر على نفسه في الحالتين ، غير أن انطواء الثاني مستمر وبدون انقطاع الا نادرا ، وهذا الاستمرار ينسيه واقعه نسبيا يكاد أن يكون تماما بحيث تendum سيطرته على نفسه لعدم معرفته بشذوذها .

مع العلم ان العقل في حالة جنونه لا يقطع كل صلته بالعالم الخارجي كليا ، وسبب ذلك هو انه لا بد من وجود بعض الخلايا الدماغية السليمة التي تسمح بعض الشيء لأمتداد ملكة ادراك العقل الى الدماغ الخارجي .اما اذا فسدت جميع خلايا الدماغ مرة واحدة ، فحين ذلك ينقطع العقل عن هذا العالم كل الانقطاع ، بحيث لا يعرف شيئا غير افكاره ، وهذا هو الموت المحقق . وما هو الموت ان لم يكن تفكك عرى خلايا الدماغ جميعها ، بدرجة لم تبق أية صلة ولا رابطة بين العقل وخلايا الجسم الاخرى ؟ وكيف تماسك وتفاعل خلايا الجسم ، ويستمر الجسم على شاطئه بعد انقطاع صلته بالعقل ؟ مع العلم ان العقل هو الذي يتضمن العواطف ذات الغرائز ، والغرائز هي الحركات العضوية اللا شعورية التي لا حياة للجسم بدونها .

والجنون على نوعين رئيين ، الذهان والعصاب . الا أن الاول أقوى من الثاني وطأة وأقل منه قولا للشفاء . لأن الذهان لم يكن غير

تفسخ خلايا الدماغ عندما تعبث به ميكروبات الزهري أو التيفوئيد أو ما شابه ذلك من الامراض الميكروبية . اما العصاب فهو كل مرض نفسي حاد ، كسيطرة عاطفة الخوف او الحب مثلاً على العقل سيطرة تامة تسيء كل ما عداتها ، وعندئذ يسلم العقل لهذه العاطفة او لجملة من العواطف قياده ، ويذوب فيها كله او أغله ، حسب شدة المرض او خفته .

وكل من العواطف - كما أوضحنا في الفصل الثالث - لم تميز بنشاطها عن العقل بشيء سوى ضعف استنتاجها وقوتها ارادتها . يعكس العقل الذي تفوق استنتاجه على ارادته في النشاط . وضعف الاستنتاج في العاطفة يجعلها متهرة لا تحسب اى حساب لما ت يريد ، ولم تأبه بالنتائج مهما كانت ، خلاف العقل الذي لا يريد او يرفض الا بعد استشارة الاستنتاج .

ولهذا عندما تغلب عاطفة من العواطف على عقل الانسان بصورة مستديمة ، لمرض من الامراض النفسية ، يصبح كالنائم الذي تحكمت به عواطفه ، اى لا شعوره .

وتناول الخمر وبعض المسمومات ، يسبب الامراض الدماغية ، الالها ذات تأثير موقت ، بحيث تفصل العقل بعض الشيء عن واقعه الى افكاره الخاصة لتسيء آلام الواقع ساعات محدودات . ويؤيدنا برجسون على بعض هذا بقوله « فقولوا اذا شئتم ان الدماغ هو عضو الاتباه الى الحياة . ولهذا السبب كان يكفي ان يحدث تغير طفيف في المادة الدماغية حتى يبدو أن الفكر كله تأثر من ذلك . لقد تحدثنا عن تأثير بعض السموم في الشعور ، وعن تأثير المرض الدماغي عامه في الحياة النفسية . فهل الفكر نفسه ، في مثل هذه الحالة ، هو الذي احتل أم ان الذي احتل هو جهاز اتصال الفكر بالأشياء ؟ حين يهدى مجنون فان تفكيره قد يكون متفقا مع أدق قواعد المنطق .

بل انه يخجل اليكم ، حين تسمعون احدا من مجاذيف الاضطهاد يتحدث عن نفسه ، انه لا يخطئ ، الا لأسراقه في استعمال المنطق + الواقع ان ضلاله ليس ناتجا عن أنه يفكر تفكيرا خاطئا ، بل لأنه يفكر بعيدا عن الواقع ، يفكر خارج الواقع ، كأنه في حلم ، فلنفرض ما دام هذا معقولا ، ان سبب المرض هو تسمم المادة الدماغية »^(١) .

غير انا نرى برجسون قد خلط بين الذهان والعصاب ، بين مرض الدماغ ومرض النفس + لأن تسمم الدماغ في مادة من المواد السامة ، أو مرض من الامراض ، غير مرض الاضطهاد النفسي + وهناك شئ آخر نؤاخذه عليه ، هو ادعاؤه ، ان باستطاعة مجنون الاضطهاد أن يبالغ في استعمال المنطق + ولو كان ذلك كذلك ، لما يبقى سبب ما لاتهامه بالجنون ، وعدم اتهامه بالانفعال أو الترثرة + اما الذي نوافقه عليه بعض الشيء ، فهو قوله بأن العقل غير مجموع الدماغ + وان لم يعرفنا بالفروق الجوهرية بينهما ، وكيفية تفاعلهما .

الا انا لا نرى هناك من فرق بين العقل والدماغ من حيث طبيعتهما العقلية ، سوى أن احدى ذريرات الدماغ ترأسه كما ترأس ذريرات الدماغ جميع ذريرات الجسم + وذلك بحكم الاسبقة في الرئاسة والاندماج ، كما نصلنا بذلك في الفصل السابق + أى ان جميع دقائق جسم الكائن الحي ومنه الدماغ ، ترأس أسبقاها سابقتها ، وهذه ترأس ما تليها في الاسبقة ، حتى تتضم جميعها تحت الذريعة الرئيسية الاولى + وبما أن الدماغ أسبق من بقية ذريرات الجسم ، ويأتي بعد الذريعة الاولى الرئيسية التي هي العقل ، فالدماغ اذا يقف موقف الوسيط بين العقل والجسم ، وانه لا يعمل شيئا ما بدون اراده العقل وتوجيهاته . حتى أعمال الجسم اللاثرادية ، كحركة القلب والمعدة وما شابهها في

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٤١

مبنيها حركات ارادية ، أي حصلت بأرادة العقل . ولتكرارها عدة أجيال اكتسبت صفة الآلة ، كحركة اليدين التي اكتسبت الصفة الآلية بعدما كانت ارادية في مبدأ نشوئها .

وهذا يفسر لنا كيفية تأثير العقل بالجسم . أما تأثير الجسم بالعقل فهو كذلك نتيجة اتباه العقل وانفعاله . ولو لم يتتبه العقل لما يصيب الجسم لأنعدم تأثير أحدهما بالأخر ، أما اذا وجه العقل اتباهه الى الجسم فبعدئذ يقابلها بما يلزم من الانفعالات والانعكاسات الواقعية ، ليحافظ على تمسكه وحياته . حتى الشلل والخرس الهمسيين يتمان بارادة عاطفة الخوف التي هي جزء من العقل لتوهمها بأنهما خير لصاحبهما من الانطلاق في بعض الحالات الشديدة الشديدة الخطيرة .

ولقد علل علماء النفس الهرس الهمسيي عند شدة الخوف ، بأن اسلافنا الاقدمين المتواجدين عند اشتداد مخاوفهم يحمدون بأماكنهم ولا ينسون بنت شفة ، حتى لا يدلوا اعداءهم بهم . وهذه العادة على قدمها لا زالت كامنة في احدى زوايا العقل لظهور عند الحاجة . وكذلك بقية الامراض الجسمية الهمسية تفسر هذا التفسير .

ومعنى هذا - حسب تعريفنا للعقل والجسم - أن العقل عند هذا النوع من الشلل يقطع صلته ، أي ارادته عن ذلك العضو المهزوز ، فيبقى مهملا ولا عمل له . والطبط الحديث يؤيدنا على هذا الرأي ، بقوله ؛ ان سبب شلل عضو من الاعضاء أو كلها ، هو انفكاك استطالات خلايا الجسم بعضها عن بعض .

وإذا كانت سلطة العقل على الجسم بهذه القوة ، واتصال الجسم بالعقل بهذه الكيفية ، فعندئذ لا تستبعد حدوث الشفاء العاجل من بعض الامراض الجسمية المستعصية بأيحاء نفسي خارق للمعادنة ، كما يحدث المرض بهذه الصورة الخارقة للمعادنة .

الفصل الحادي عشر

مصدر العقول وموروثاتها

هبطت عليك من محل الأرفع ورقاء ذات تمزّز وتمنع
هكذا يعتقد ابن سينا في مصدر النفس الإنسانية « تهبط من العقل
الفعال لتدخل الجنين عندما يتهدأ الجسد لقواعها ، وانها تعود اليه بعد
بارحة الجسد » .

وهذا قريب من مذهب استاذه افلاطون الذي يقول ؟ بأن النفس
موجودة في عالم المُثُل قبل حلولها في الجنين . كما يقول في خلودها
لبساطتها وعدم امكان تحللها ، وبعد قضاء وظرها من هذا العالم تعود الى
عالم الارواح والملائكة .

ومن الفلاسفة من يعتقد ، بأن نفوس الابناء اجزاء من نفوس
آبائهم . الا أن ليينتر يريد هذا الاعتقاد ويدافع عن مبدأ التشخيص ويقول:
ان النفوس أزلية أبدية . ولكنه لم يعرفنا بمصدر النفس تعريفاً تطمئن
إليه القلوب « من الواضح ان مذهب ليينتر فيما يتعلق بظهور الانفس
العاقة ، هو مذهب غامض ، فإنه لم يوضح تماماً ماهية هذه الانفس الحاسة
الموجودة في الحيوانات المنوية ، والتي ستخرج منها الانفس العاقلة »^(١) .

اما آراء افلاطون وابن سينا ، فلا تقرهم عليها العلوم الحديثة ،
ولا سيما قانون الوراثة . وانهما على ما أظن لجأا الى هذا التفسير ليقينهما
ان العالم الواقعي مادي مركب ، بحيث يستحيل عليه أن يتتج النفس
بسقطة ، أو أن تكون من معدنه . اما لو علمنا ان الواقع عقلي بكل
معاني هذه الكلمة ، وانه ينحل الى دقائق بسيطة عقلية لما كلفا نفسيهما
ذلك التفسير الغريب .

كما لا بد لنا من رد من يقول ؟ ان نفوس الابناء اجزاء من نفوس آبائهم . ولو صح ذلك لفقد كل من الآباء اجزاء كثيرة من نفوسهم عند كل مباشرة جنسية ، وتتوالى هذا النقص من بلوغهم سن الرشد الى نضوب المادة الجنسية . بينما تجد الامر عكس ذلك ، حيث ان الانسان ما زالت نفسه ترقى شيئا فشيئا الى ما بعد الكهولة ، بل ويقال انها تستمر على التدرج نحو الكمال الى آخر ایام عمر انسانها ، ما دام متمنعا بالنشاط الجسمي وانشرايين الطيرية التي توصل الدم الى الدماغ على قدر كفايته . كما أن النفس ، او العقل بعواطفه – لأنه أشمل من النفس كما نعتقد – غير قابل للتجزئة ، حتى يمكن القول بأن عقل كل انسان جزء من عقل والده ، او والديه .

اما قول ليستز بأن العقل الانساني كان كامنا في البذور السابقة لآدم ، وأنه موجود في جسم من الاجسام فغير مقبول ، بعد أن علمنا بأن هذه العقول تحتوي على جميع الملائكة العقلية والعواطف النفسية ، وأن العواطف لم تكن موجودة في البذور العقلية البسيطة قبل اتحادها بغيرها وتطورها بالاحياء المختلفة . وان البذور العقلية قبل هذا الاتحاد والتطور كانت منطوية على نفسها ، بحيث لم يكن ي肯 بوسعها أن تفكيرنا ، ولا تخيل تخيلنا . كما أنها لا تمتلك كلما نمتلكه من ملايين ملايين الافكار الموروثة والمكتسبة .

واعتقد ان ليستز لو عاش بعد دارون وآمن بنظرية التطور ، لعدم نظريته هذه ، وقال بتطور أجسام الاحياء وعقوالها من مصدر بدائي واحد هي الخلية المفردة الاولى .

ولو علم ان كل ذرة من ذرات الخلية حية ، وأنها مركبة من ذريرات عقلية ، وهذا ما فاته وفات دارون ، لأرتاح لقوله بازليه وأبدية

العقل وخلوها ، ولو جد نفسه مضطراً لتعديل هذا القول ليتناسب مع
تطور العلوم الحياتية والطبيعية والتفسية الحديثة .

ونحن نصدق على صحة تجربة الدكتور (لاندورم شيلتي) بتلقيح بويضة من سائل منوي على شريحة زجاجية ، وانها بعد ثلاثة
ساعة من هذه العملية انقسمت تلك البويضة المقحة الى خلتين ، وبعد
خمسين ساعة انقسمت الخلستان الى اربع ، وبعد ستين ساعة استحال الى
ثمان . لا اعتراض لنا على هذه البداية ، وهذا الاستمرار بالانقسام
واتكاله لتصبح تلك البويضة المقحة انساناً سوياً من ملايين الخلايا
المركبة تركيباً معقداً في غاية الدقة والاحكام . ولكن الذي تهمنا معرفته
هو مصدر عقل هذا الانسان المتتطور من تلك البويضة الضعيفة المقحة ،
اتي لاحظ هذا العالم بهذه نموها . هل هو جزء من عقل والديه ، او
أحدهما ، أم جاءها من مصدر خارجي ، أم ماذا ؟

لا يمكن أن يكون عقل المولود جزء من عقل والديه أو أحدهما ،
لعلمنا ان العقل كل غير قابل للانقسام بحال من الاحوال . كما انه لم
يكن من مصدر خارجي ، ليقينا بالتشابه الكبير بينه وبين عقل والديه أو
أحدهما ، الذي يؤكد ذلك قانون الوراثة . واذا لم يكن هذا ولا ذاك ، مع
أن البويضة المقحة بضعة من جسمي والديها ، فلا بد لنا اذا من البحث
عن مصدره في هذين الجسمين .

علمنا في الفصول المتقدمة ، ان جسم الانسان مكون من خلايا
متقاوته الدرجات ، وأرقها هي أولاهما ورئيسها ، وكل ما عداها مرؤسات
لهما . كما أن هذه الخلية الرئيسية ذات ذرات ذرات متقاوته الدرجات كذلك ،
أرقها ترأس ما دونها ، وهكذا الذرة الرئيسية ذات ذريرات مختلفة
الدرجات ، وتنظم جميعها تحت رئاسة الذريرة الرئيسية العقلية البسيطة ،

التي هي نفس العقل الرئيسي الذاتي الذي يسير الانسان على هديه .

كما أن الذريعة العقلية البسيطة التي تلي الذريعة الرئيسية في التطور ، لم تنقص الرئيسية في عقلها الا درجة بسيطة واحدة . الا انها مسلوبة الارادة لانضمامها تحت سلطان رئاستها ، بحيث لا تقدم ولا تؤخر شيئاً الا بوجي منها . ولو استقلت بارادتها ولم تأتمر بأوامر رئاستها ، واستقلت ما تليها في الدرجة ، وكذلك بقية الذريعتات كاستقلالها ، لعملت كل منها حسب هواها ، وتفرق بعضها عن بعض وتبعد جسم الكائن الحي المترابط الحلقات اباديداً . والذريعة الثالثة فيها كل ما في الثانية وما ينقصها الا التزير البسيط ، وهكذا القول في بقية الذريعتات المتفاوتة الدرجات .

ولهذا أقول ، ان عقل المولود هو احدى هذه الذريعتات العقلية التي تلي الذريعة الرئيسية في الدرجة . ولا يتشرط أن يكون هو الذريعة الثانية او الثالثة او الرابعة . لأن الذرة الاولى تحتوي على ملايين الذريعتات ، وأدنها لا تقل عن الاولى الرئيسية الا بشيء لا يؤبه به من القابلات العقلية . وحتى ذريعتات الذرة الثانية التي تلي الذرة الرئيسية لم تنقص عن الرئيسية بشيء مهم ، بل وحتى ذريعتات الخلية الثانية او الثالثة او المليون ان نقصت درجاتها العقلية عن الرئيسية بشيء غير كبير . وذلك لأن جسم الانسان يحتوي على ملايين الخلايا ، وكل منها تحتوي على ملايين الذرات ، وكل من هذه الذرات تحتوي على ملايين الذريعتات . ولهذا فليس من فرق كبير بين عقل الخلية الاولى وعقل الخلية الثانية او الثالثة او المليون بالنسبة الى عقول ملايين ملايين الخلايا التي تليها في الدرجة .

وبوبيضة الانسى التي تسير من المبيض الى الرحم بعد نضوجها بارادة ثابتة ، لابد وأن لها عقل يسيرها ككل كائن حي . وهكذا حيمن الذكر

له عقل يسيره ، وهم بالنسبة الى تجردهما من الخلايا الكثيرة ، وقلة وظائفهما لا يعملان الا أنساب شئ يخصهما ، وهو ذلك الاندماج ، أي التلاحم في أول الامر ليكتاثرا بالانشطار حسب ما يتضمنان من الجنين ، أي الطبائع الحيوية المطبوعة في قراره عقليهما وجسميهما .

وعند اندماجهما لابد وأن يترأس أحدهما الآخر ليكونا خلية ملقحة واحدة تسير باتجاه واحد واردة واحدة . أما لو بقي كل منهما له ارادته الخاصة في الخلية الملقحة ، لما تم لأجزاء الخلية ذلك الانسجام ولا تلك الوحدة التامة . ولا افترق كل منهما عن صاحبه حسب هواه . وهكذا عندما تتشطر الخلية الى خلتين ملتصقتين ، ترأس أنشطهما الاخر ، وعندما ينشطران الى أربع خلايا ترأس الأنشط جميع أخواتها ، ولما تتشطر هذه الاربع الى ثمان خلايا ترأس واحدة منها البقية الباقيه . وبهذه الطريقة تتكرر بالانقسام برأسة خلية واحدة ، حتى يتكون الجنين فالمولود .

ولكن لابد وأن يكون عقل المولود هو أرقى ذريراته العقلية في أرقى ذراته في أرقى خلائيه ، لتم له الوحدة العقلية الذاتية .

ومما يؤكّد لنا ترأس الخلايا الاولى في الكائن الحي لما عدتها من الخلايا ، هذه التجربة الطريفة التي وجدتها في مجلة المختار العالمية عدد يوليو ١٩٥٨ في الصفحة ١٠٧ « فمثلاً قد درسوا بوبيضات الصفادي المخصبة ورافقوا عملية الانقسام التي تعد الخطوات الاولى نحو حياة جديدة ، فالخلية تقسم خلتين ، والانتان اربعاً وهكذا ، وأخذوا ال ٣٢ خلية الاولى من هذه العملية ، وهي خلية كانت ستصبح في النهاية ضفدعه جديدة ، ولكن هذا التدخل أدى الى موت كل الخلايا » .

وحيث أن ذريرة المولود الرئيسية كانت رئيسية بالنسبة الى ما تليها

من ذريرات جسم أحد والديه الذي كانت فيه قبل الانفصال ، ومرؤسة
بالنسبة الى الارقى منها ومنها الذريرة الرئيسية الاولى ، فهي لهذا السبب
تحتوي على صورة دقيقة لطبائع كل ما تليها من المرؤسات لها ، لأن تفاعل
ذريرات الجسم بعضها مع بعض تفاعل مستمر ، وهذا التفاعل لابد وأن
يترك أثره في كل منها . الا أن كلا منها تحتوي على صورة دقيقة لطبائع
ما دونها ولا تعلم شيئاً عما فوقها . لأنها فيما دونها فاعلة غير منفعلة ،
يعكس ما فوقها منفعلة غير فاعلة . وهذه الطبائع هي عين الجينات الحيوية
الموروثة ، والتي يتركب على موجتها جسم المولود الجديد .

اما عادات الوالد ، فلا يورثها لعقبه الا بعد رسوخها فيه لتكون
طبيعة من طبائعه الثابتة ، أي الا بعد أن تطبع صورتها في جميع ذريرات
جسمه . اما قبل هذا الانطباع فهي عادة عارضة غير موروثة .

ولقد قلنا آنفاً ان الذريرات الثانوية في جسم المعقب كل منها رئيسية
بالنسبة الى ما تليها من الدرجة ، ومرؤسة بالنسبة الى ما فوقها ، عدى
الذريرة الرئيسية الاولى التي لم يوجد ما فوقها ، والتي هي عين عقل
الكائن الحي وذاته . وهذه الذريرات الثانوية ، بما أنها مرؤسة فهي
لا حرية ولا ارادة لها باي عمل من الاعمال ، ونم تكون سوى الله بيد
ما فوقها ، وهذه بيد ما فوقها الى الذريرة الرئيسية الاولى المترأسة على
جميع ما عداتها .

وهذه الذريرات الثانوية التي تلي الرئيسية في الدرجة عند انتقال
بعضها الى الرحم لتكون منها الخلية الملحقة تكون مرؤسة جموعها لأرقاها
ورئاستها التي هي عقل الخلية . اما الذريرة الرئيسية للخلية الرئيسية فانها
تأخذ كامل حريتها واستقلالها لعدم انضمامها تحت رأسه غيرها . وعندئذ تبرز
انطباعاتها الموروثة شيئاً فشيئاً عند احتكاكها بالواقع .

وان سبب نسيان المولود طبائع أبويه وبقية موروثاته ، هو أن ذريرته الرئيسية أو عقله قبل انتقاله له من أبويه كان لا يعرف شيئاً من موروثاته لانقياده التام لأوامر العقل الذي كان تحت رأسه . أما بعد أن أخذ حريته التامة ب حياته الجديدة ، نال تمام حريته واستقلاله ، لعدم وجود شيء ما يحول دون هذه الحرية والاستقلال .

ولكن جسم البوية الملقحة لا يتطور على هدى عقلها ، بل على موجب الانطباعات المنطبع في ذريرات بوية الائتى وذريرات حيمن الذكر الذى تكون منها البوية الملقحة .

وذرات البوية الملقحة وذريراتها التي لا حصر لها كل منها ترکب وتفاعل بغيرها بصورة لا شعورية ، بداعي الطبائع التي تتضمنها والتي هي في نزوع مستمر للعمل الاستمرارى ، حيث تدب الحركة الجسمية في الخلية أى البيضة الملقحة وتتكاثر بالانقسام . وكل مادة جديدة تضاف للخلية لتتكاثر بها ، تمدّها مادتها الأصلية بالانطباعات الموروثة لتحركها على موجتها ، ومن ثم تطبع بها . ولو لا معطيات المادة الأصلية للمادة الجديدة ، لما تكونت للمجديدة طبائع خاصة بها ، بحيث تستطيع أن تحرك ما تليها من الذريرات المرؤسة لها . كما ان العقل ، أى الذرينة الرئيسية ليس له دخل في تركيب جسم كائنه الحي وهندسته ، لأنّه مشغول بما لا يقل عنه أهمية ، بملاحظة الواقع ، وتسير دفة كائنه بما يحفظ عليه كيانه وحياته ويبعده عن المخاطر المحدقة به .

اما تركيب العظام من ذرات خاصة ، والشرابين من ذرات معينة ، وأمثال ذلك ، فإنه من وظائف ذريرات وذرات جسم البوية الملقحة حاملة الطبائع الموروثة .

بهذه الطريقة يرث المولود طبائع أبويه ، وأباء أبويه ، الى أجيال عديدة موغلة في القدم .

وبهذه الكيفية ايضاً يستعيض الجسم ما يفقده • فلو أزلتنا جزء من الدماغ ، لأنبتت الاجزاء الباقية مكانه جزءاً مماثلاً بحيث لم يتميز بأي شيء من الاشياء عن الجزء المزال • ولو أزلتنا قطعة من عضلات الساعد بأعصابها وأوعيتها الدموية ، لأنبتت الاجزاء الملائقة لها ، ما يماثلها من العضلات والاعصاب والاواعية ، تسد الثغرة بكل دقة واتقان •

وهذه العملية - بطبيعة الحال - لم تكن بارادة العقل ، ولم تحصل بصورة عفوية ومن دون سبب من الاسباب • فلا بد اذاً من القول بأن اجزاء الجسم الحية تبني عوض ما يتهدى بصورة لا شعورية ، وذلك بداعي الانطباعات التي حصلت عليها من ذريرات وذرات الخلية الاولى الملقحة •

ونؤكد قولنا ، بأنه عمل لا شعوري استمراري ، لعلمنا ان جميع اجزاء الجسم مرؤسات للذريرة الاولى الرئيسية ، وما لها أية ارادة مستقلة بها • ولو أن هذا البناء من عمل العقل وبارادته ، لشغله عن الانتفات الى مصالحه المتصلة بالواقع اتصالاً مستمراً • وهذا العمل الاستمراري مقتبس من ذريرات البوية الملقحة ، التي مارست هذه الاعمال في اسلافها القربيين والبعيدين والابعدين •

وكما ان الذريرة الرئيسية للمولود تحمل الطبائع الجسمية الموروثة تحمل كذلك الطبائع النفسية الموروثة • الا انهما غير متحققتين بالفعل ولكنهما تتحققان بالتدریج وذلك بعد تفاعل المولود بالعالم الخارجي •

وهذا الاستعداد العقلي لا ينقص من عقل الوالد ولكنه نتيجة تأثير عقل الوالد في عقل المولود اى في ذريرته الرئيسية قبل انفصالها عنه • حيث ان البديهيات الاخلاقية مثلاً يعرفها المولود بكل سهولة • ولو لم يكن له ذلك الاستعداد لما عرفها بهذه السرعة بينما لا يعرفها الحيوان الذي يخلو عقله منها •

ولا غرابة في هذه الانطباعات النفسية المتحققة بالتدرج في الذرينة الرئيسية كما لا غرابة في الانطباعات الجسمية في هذه الذرينة مع عدم تتحققها فيها في مبدأ أمرها ، وقبل الشروع بتطورها ٠

وان سر تفاوت عقول الاشقاء مع انهم من أب واحد وأم واحدة ، هو أن عقل كل منهما من ذرينة خاصة من ذريرات الابوين ، ولم يكونا من ذرينة واحدة ، حيث ان ذريرات الاباء متباينة الدرجات العقلية بالإضافة الى كثرتها الهائلة ٠

وبما أن العقل ببساطته لا يمكن أن يكون أكثر من ذرينة واحدة ، لهذا فالعقل اما أن يكون ذكراً أم انثى ، أي اما أن يكون من ذريرات الحيوان المنوي الذكر ، أو الحيوان المنوي الانثى ٠ وذلك اعتماداً على أقوال علماء الاحياء بأن السوائل المنوية هي التي تهرر جنس الجنسين ٠ حيث ان منها ما يحمل صبغيات انثوية ، ومنها ما يحمل صبغيات ذكرية ٠ بينما الانثى لا تحمل الا الصبغيات الانثوية وحدها ٠

وعليه فأن صفات الانسان النفسية وملكاته العقلية الموروثة تكون داخل ذريرته الرئيسية ، أي عقله ، اما صفاته الجسمية الموروثة فانها في داخل كل من ذريرات جسمه التي تتركب منها ذراته وخلاياه ٠ غير ان كل منها تحمل الصفات الجسمية لما دونها ، ولا تحمل كل صفات ما فوقها التي ترأسها ٠ لأن الاعلى تحمل صفات الادنى وزيادة ، وبهذه الزيادة استحقت رأسة ما دونها ٠ لهذا فعقل المولود لم يكن جزءاً من عقل والده ، وأن يشبهه بعض الشبه ، ولكنه ذرينة بسيطة من ذريرات جسمه العليا ٠ لأن عقل الوالد ذرينة بسيطة ، لا يمكن قسمتها بأي حال من الاحوال ، كعقل ولده الذي هو كذلك ذرينة عقلية بسيطة غير خاضعة للانقسام ٠

الفصل الثاني عشر

وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض

كثيرون هم الذين قالوا بوحدة الوجود ، الا انهم جميعا لم يوفقا بينها وبين القول بوجود الذات الالهية . لأن من يعتبر الله هو هذا الوجود بمادته وعقله ، اذا لم يبرهن على وحدة العقول الجزئية في عقل عام ، ووحدة العقل العام بالطبيعة في صورة من الصور ، عندئذ لم يتميز مذهب بشى عن المذهب المادي الذي يوحد بين العقل والمادة ، على اعتبار ان العقل صفة من صفات المادة الكثيرة .

ولقد صدق الفيلسوف الالماني شوبنهاور حين قال « ان اصحاب هذا المذهب لم يضعوا شيئا سوى انهم أضافوا مرادفا آخر لاسم الكون ، فرادوا اللغة كلمة ولم يزيدوا العقل تفسيرا ولا الفلسفة مذهبها ولا الدين عقيدة »^(١) .

يرى الفيلسوف برونو (١٥٤٨ - ١٦٠٠) ان الله هو الكون ، وان كل شى في الوجود مرآة صافية يعكس فيها الكون بعنصريه المادة والعقل كما يعتقد ان الطبيعة كائن حي تتخلل الروح العامة كل جزء من اجزائه . وهذا قريب من وحدة الوجود التي قال بها سينيوزا « ان للطبيعة أى الكون مظاهر ، فهي فعالة منشئة خالقة من ناحية ، وهي منفعة مخلوقة من ناحية أخرى » .

ويقول « ان قوانين الطبيعة وأوامر الله الخالدة شى واحد بعينه ،

(١) العقاد : الله ص ٥٧ .

وان كل الاشياء تنشأ من طبيعة الله الالا نهائية ، كما ينشأ من طبيعة المثلث ان زواياه الثلاثة تساوي قائمتين . وان هذا الكون المجسد من الله بمنزلة الجسر من قوانينه الرياضية واليكانيكية التي بني على أساسها ، اذ القوانين هي جوهر الجسر وقوامه ان زالت اندك الجسر على الآخر .

ويرى ان عقل الله هو مجموع العقول المنشئة في الكون . وان العقل والجسم شيء واحد وليس شيئاً متبيناً حتى تتساءل عن كيفية تفاعل أحدهما بالآخر .

وهاتان النظريتان وان اختلفتا في بعض التفاصيل متماثلتان في الجوهر ، كل منهما يقول بوحدة العقل والمادة ، وان الله لم يكن بشيء غير هذا الكون بعقله ومادته .

الا اننا نستغرب أن يجزأا لنفسهما القول بوحدة المادة والعقل مع انهما لم يقولا بعقلية المادة أو مادية العقل . كما نعجب من ادعائهما بأن عقل الله هو مجموع العقول المنشئة في الكون مع يقينهما بأن العقل بسيط بحيث لا يمكن تجزئته الى عقول جزئية ، وان العقول الجزئية المتباعدة الاتجاهات والامكانيات لا تفكك على تناسق محكم ليكون من مجموع تفكيرها تفكير العقل العام . لهذا فأن قولهما بأن عقل الله هو مجموع عقول الاحياء المنتشرة في الكون غير مبني على أساس صحيح .

وما هي الاعراض ، أي الطبيعة التي يخلقها العقل المنشئ فيها ؟
فإن كانت من هذا العقل نفسه فهي عقلية ، وهذا ما لم يقولوا به ، وان كانت مادية فانهما لم يوضحوا كيفية خروج المادة من العقل مع تباين طبيعتيهما ولا كيفية تفاعل أحدهما بالآخر .

ومع هذا فنحن نوافقهما على قولهما بوحدة الوجود ، الا اننا نقول انها وحدة عقلية واعية ، أي أن كل ما في الوجود عقول متفاوتة الدرجات ،

ومن مجموعها يتكون العقل العام كما يتكون العقل الجزئي من مجموعة أفكاره العقلية التي كل منها عقل بسيط ٠

فالذريات العقلية - كما علمنا - عقول بسيطة غاية البساطة ، وكل من الذرات العقلية على اختلاف أنواعها مجموعة خاصة من هذه الذريات ، وكل من الاحياء الدنيا العليا مجموعة معينة من الذرات ٠ ومعنى هذا ان الطبيعة تكون من مجموعة من العقول البسيطة المختلفة الدرجات ، من عقل الذريرة الى عقل الانسان الى ما هو ارقى من عقل الانسان ان وجد او يوجد ٠

والعقل العام يتعقل بمجموعة عقوله الجزئية كما يتعقل العقل الجزئي بمجموعة أفكاره التي هي عقول جزئية كذلك ٠ وكل من العقول الجزئية تتضمن الى كل من ملوك العقل العام ، كما تتضمن كل فكرة من أفكار العقل الجزئي الى ملكاته العقلية ٠ لأننا لو تصورنا زوال جميع أفكار العقل العام لما بقى شيء يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه ، لأنه لم يكن أكثر من عقل مفكر بأفكاره ٠ وكذلك العقل الجزئي لو زالت أفكاره - على فرض امكان زوالها - لما بقى ما يفكر به ، وانعدام تفكيره معناه انعدامه لأنه لم يكن غير عقل مفكر ٠

الا ان الفرق الجوهرى بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو أن العقل العام لم يفكر بغير محتويات عقله ، لعدم وجود ما هو خارج نطاق هذه المحتويات ، بينما العقل الجزئي لأنه جزء من الكون العقلي ، أو بعبارة أخرى جزء من العقل العام ف المجال تفكيره على نوعين ، تفكير داخلي ذاتي ، وتفكير واقعي خارجي ، مع انه وواقعه اجزاء من الطبيعة العقلية ، أي العقل العام ٠

ومكانة العقول الجزئية المتطرفة من العقل العام تشبه بعض الشبه

مكانة عواطف العقل الجزئي في هذا العقل نفسه . فكما أن باستطاعة العواطف أن تحرك و تعمل بحرية داخل العقل الذي يضمها باستخدامها بعض قوى أفكار هذا العقل ، كذلك العقل الجزئي يتحرك داخل العقل العام باستخدامه بعض أفكار العقل العام التي حصل عليها باحتكاكه بها .

وكما أن العواطف تذوب أغلبها في العقل الجزئي عند ركودها بصورة موقتة فتزيد نشاطا ، كذلك العقل الجزئي يذوب بعضه أو أغلبه عند ركوده وركود عواطفه في العقل العام بصورة موقتة فتزيد نشاطا . إلا أن قلة عواطف العقل الجزئي ومحدوديتها يجعل تأثيرها على العقل الجزئي ظاهراً كبيرا ،عكس العقل الجزئي الذي لا يزيد أو ينقص العقل العام بنشاطه أو ركوده زيادة أو نقصاناً محسوساً .

وهناك فرق آخر بين العقل الجزئي والعقل العام ، هو أن العقل العام لعدم وجود ما هو خارج عنه ليقتبس منه أفكاراً جديدة فهو غير قابل للتطور ، لأنّه هو الطبيعة ذاتها ، وكل محتوياتها هي عين محتويات الفكريّة . ولهذا فهو لا يتعقل ولا يعمل شيئاً خارج نطاق ذاته أى أفكاره . عكس العقل الجزئي الذي هو في تطور مستمر بتعقله لحوادث الواقع . لأن كل ملاحظة من ملاحظات الواقع تعطيه فكرة من الأفكار ، أو جملة من الأفكار يضمها إلى أفكاره السابقة . وكل فكرة تدخل عقله تتضم إلى كل من ملكاته العقلية فتزيد قوّة وتطوراً .

وعليه فوحدة الوجود التي تجعلها تجعل الوجود عقلاً عاماً شاملًا ، بل أنه يحتوي على كل شيء ولا شيء يحتويه ، ويعلم بكل شيء ومقدراته على كل شيء . لأن كل شيء فكرة من أفكاره ، يتصرف بها تركيباً وتحليلاً كما يشاء ومتى شاء ، كما يتصرف العقل الجزئي بأفكاره من دون عائق خارجي يعوقه .

بينما الوحدة التي قال بها إسپنوزا أو استاذه برونو واستذهما ابن

عربي وحدة مغلوطة ، لأنهم يقولون بوحدة الطبيعة والقول المبنية فيها من دون أن يوحدوها في عقل عام مسيطر على اجزائه . ولهذا فأن وحدتهم لم تتميز بشيء عن عكسها ، بالإضافة إلى أنها فرض بغير دليل .

وقريب مما ذهبنا إليه ما قاله جوستاف رويس « بأن الله ذات تصل بكل ذات من هذه الموجودات »^(١) إلا أنه لم يعرفنا بكيفية هذا الاتصال ولا بعلاقة الذرات الجزئية بذات الله .

وأقرب من هذا إلى رأينا ما قاله (هصرل) : « إن كل وجود هو وجود عقلي ، وعلى ذلك فشيبة الأشياء ترجع إلى وجود نفس أخرى وراء النفس المدركة بالحس . وعلاقة النفس الحسية بالنفس المجردة إن الأولى أحدي الموضوعات الكثيرة التي تدركها الثانية ، والنفس المجردة هي التي تكون كل موضوع من موضوعاتها بحسب ما فيها من الصور العقلية » . ويختتم (هصرل) فلسفته بقوله : إن النفوس المجردة يتكون من مجموعها موجود أعلى ، أو روح شبيهة بما يسميه (هيجل) بالطلق »^(٢) .

إلا أننا نعتقد أن هذا الروح الأعلى إن لم يكن عقلاً عاماً ، وكل من النفوس الحسية والقول المجردة - على حد قول رويس - أفكار عقلية في ذلك العقل العام ، بحيث تكون هذه النفوس الحسية التي تكون منها الطبيعة هي كل كيان العقل العام وكل وجوده ، عندئذ لابد وأن يبقى الأشكال قائمًا ، ولا مناص حين ذلك من أن تتساءل ، وما هي حقيقة الروح الأعلى ؟ وما هي علاقتها بالنفوس الحسية والنفوس المجردة ؟ وما هو مصدر كل منها ؟

(١) العقاد : الله ص ٢٦٠ .

(٢) فلسفة المحدثين والمعاصرين : ١ . ولف : ترجمة أبو العلاء عفيفي ص ٩٦ .

ولكن الذى يحل هذا الاشكال - على ما أرى - هو القول بأن لا وجود للعقل العام بدون افكاره التي هي كل مواضع الواقع العقلية وبضمها العقول المتطورة ، ولا وجود لمواضع الواقع وبضمها العقول المتطورة بدون العقل العام الذى يضمها ويحركها والذى هو هي .
ونقد توصلت بعض متصوفة الاسلام الى القول بوحدة الوجود عن طريق الحدس ، والذى انجاهم من اخطاء اولئك الفلاسفة هو عدم تعرضهم للتتفاصيل التي تحتاج الى الكثير من الاحتاطة والاحتراس والبراعة .

قال الحجاج :

سبحان من أظهر سوية سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا في خلقه ظاهراً في صورة الأكل والشارب
حتى لقد عاينه خلقه كلحظة الحاجب بالحاجب

وابدع من هذا قول الشاعر :

تعدد هذا الكون والكثرة التي تراها خيال كالسراب فخلها
وما ثم الا واحد جل ذكره لنا يتجلى في المظاهر كلها

وقول ابن الفارض :

وما زلت أياها وأياي لم تزل ولا فرق ، بل ذاتي لذاتي احببت
وأكبر ظني ان أغلب هذه الممحات الحدسية أو أغلبها مستفادة من
القرآن الكريم الذى من آياته « هو الاول والآخر والظاهر والباطن »
و « ألا انه بشىء محيط » و « وله المشرق والمغارب فأينما توولوا فهم
وجه الله » .

وهذه الآيات القرآنية التي تشير الى وحدة الوجود لا يمكن تخطيتها
لعدم تعارضها الى التفاصيل التي تعارض بها آراء الفلاسفة في كل عصر
من العصور . ومما يؤيدنا من القرآن المجيد في اثبات وحدة الوجود مع

أثبات الذات الالهية الوعائية التي هي مجموعة الذوات الجزئية ، ويعارض اولئك القائلين بالوحدة من دون اثبات هذه الذات قوله : « يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما يشاء » لأن علمه تعالى بكل ما في الكون مع انه هو الظاهر والباطن - أي هو الغواهر الحسية والقول الجزئية التي من طبيعتها تلك الغواهر ، حسب تفسيرنا - لدليل واضح على هذه الوحدة الوعائية .

ومن عجائب الآيات القرآنية التي توافق وحدة الوجود مع موافقتها لأحدث العلوم الطبيعية ، هذه الآية « الله نور السموات والارض » ولقد أجمع علماء الطبيعة على أن الكون بقشه وفضيشه ذرات كهربائية مختلفة الاوزان والتركيب ، وكلها تحمل الى فوتونات ، أي الى نور . ومعنى هذا ان الكون لم يكن غير نور على نور « نور على نور يهدى الله لنوره من يشاء » آية .

مع العلم ان علاقة العقل العام بأجزائه أي أفكاره أي العقول الجزئية - سمعها ما شئت - كعلاقة العقل الجزئي بأفكاره العقلية سواء بسواء .

فكمما ان العقل الجزئي يركب أفكاره بعضها مع بعض أو يحللها متى شاء وكيفما شاء ، كذلك العقل العام يتصرف بأفكاره هذا التصرف .

اما الذريرات البسيطة التي تتركب منها الاجرام السماوية فهي من أفكار العقل العام البسيطة المركبة بعضها مع بعض حسب تصوره أيها ، وظواهرها التي تبدو بها من الوان وامتداد وحركة ، ما هي الا أفكار أفكار البسيطة ، أي انها أفكار الذريرات المركبة منها . ولو لا الالوان والامتداد والحركة لما بقى للذريرات وجود ، لأنها لم تكن سوى أفكارها التي هي كل وجودها .

فالامتداد في حقيقته من أفكار العقل الذي لا وجود له بدون الحركة والالوان أي النور . وكذلك النور لا وجود له بدون الحركة والامتداد .

وهكذا انقول في الحركة تendum بدون النور والامتداد . وللهذا نعتقد أن الذرينة التي ترکب منها بسيطة ، وذلك لاستحالة اقسامها الى اجزائها ، أي افكارها هذه ، ولعدم وجود كل من هذه الاجزاء بمفردها .

وعلى هذا فالامتداد الذي هو جزء من افكار العقل العام البسيطة لم يكن امتدادا حقيقيا بالنسبة اليه ، بل فكريها صوريها . اما نحن فنراه امتدادا حقيقيا لانه خارج عقولنا لا داخليها ، كما هو داخل العقل العام ، ولأن الامتداد الحقيقي منافي للذات الالهية ، المرنة والتي ترکب وتحلل اجزاءها بمجرد تصور هذا التركيب والتحليل . وانسب شعورنا بصلة الامتداد الواقعي هو قوة تصور العقل العام ، بعكس تصور العقول الجزئية الضئيلة ذات الصور الباهتة . وعندما نلاحظ القمر مثلا ، تتطبع في عقولنا فكرة عنه حسب محيط ادراكنا ، وهذه الفكرة التي تزيد جزئيا في تطور عقولنا ، أو قل تزيد في كمية افكارنا ، لابد وانها تؤخذ من القمر نفسه . ولو لم تؤخذ منه لما وجده المصدر الذي يعطينا هذه الفكرة بالوانها وحركتها وامتدادها الصوري في عقولنا كما هو صوري في العقل العام .

ودليلنا على هذا الاقتباس ، هو لو أن جميع العقول الجزئية بدون استثناء بسيطها ومتطورها أحسست بالقمر احساسا واحدا وفي وقت واحد لزال القمر من الوجود أي من العقل العام في هذا الوقت نفسه ، ولذاب في العقول الجزئية المختلفة الدرجات ، التي يتربك منها العقل العام . بل ولذاب العقل العام ذاته في كل من اجزاءه جميعها المتباينة لحسوسها بوقت واحد ، كما يذاب العقل الجزي في افكاره على فرض امكان استيقاظها واستقلالها بتفكيرها جميعها عن العقل الذي يضمها ، والذي يتكون من جموعها . لأن العقل الجزي يتعقل بقوى افكاره الساكنة المذابة فيه ، ويذاب فيها عند نشاطه الاجتماعي . وذلك مثلما يذاب العقل في عواطفه عند نشاطها الموقت .

وكما ان القوى الفكرية للعقل الجزئي هي عين عقول افكاره ،
كذلك العقل العام لم يكن بشيء سوى افكاره ، أي العقول الجزئية على
مختلف درجاتها .

ولكن هذا الاحساس الاجتماعي مستحيل على العقول الجزئية بوقت
واحد . وللهذا فالعقلون الغافلة عن القمر والبعيدة عنه أكثر من العقول التي
تحسّه باضعاف مضاعفة بحيث يبقى اغلبه في العقل العام .

والعقوبات الجزئية تمتض من العقل العام افكارها عند احساسها بصورة
موقته ، كما تمتض العواطف افكارها من العقل الذي يضمها عند
نشاطها . وعند ارتخاء هذه العقول يتمض العقل العام افكارها ليضيفها الى
عقله مدة هذا الارتخاء .

وال فكرة المقتبسة قد تكون من عدة ذريرات عقلية تندمج بالذريرة
الرئيسية اي عقل الكائن الحي . حيث ان لما ندركه من الشيء عدة اوجه ،
ولكل وجه صورته او فكرته بعبارة أخرى . ومع هذا فالذريرة الرئيسية
اي العقل لا يزداد حجمها مع كثرة افكارها ، وذلك لاندماج هذه الافكار
فيها بعد انسحابها من العقل العام ، او من الطبيعة بعبارة اخرى ، ولأنها
وأفكارها المكتسبة من العالم الواقعي افكار صرفة عديمة الجizz في حقيقتها
وكذلك بالنسبة الى العقل العام . الا ان كثرة افكار العقل تزيد في سعة
افقه المتكون من افكاره .

وحيث ان اغلب العقول ذريرات بسيطة فهي افكار في العقل العام
تعطيه القوة العقلية ، بمعنى تعطيه افكارها العقلية التي هي النور والحركة
والامتداد التي يتكون الكون منها من دون أن تأخذ منه شيئاً لأنها غير حرة في
تفكيرها لذوبانها فيه . وللهذا فالعقل العام في شاط دائم ولا ينقصه الا
النذر القليل الذي لا يؤبه به من افكار العقول المتطورة العقلية القليلة كل
القلة بالنسبة الى العقول البسيطة ، اي الذريرات العقلية غير الواقعية .

وحتى العقول المتطورة التي نالت بعض استقلالها في تفكيرها لا تستخدم في أكثر أوقاتها إلا الشيء اليسير من نشاطها العقلي ، والبقية الباقية يمتلكه العام كما يمتلك العقل الجزئي قوى عواطفه عند ركودها وارتباطها .

وأفكار العقل الجزئي مأخوذة من العقل العام ، وإن شئت فقل من الطبيعية . وتزداد عنده شيئاً فشيئاً كلما كثرت احساساته بالحقائق الطبيعية . ولكن العقل الجزئي - كما قلنا - ينسى أغلب أفكاره في اغلب أوقاته لتضاف إلى العقل العام بصورة مؤقتة .

ولو لم تكن أفكار العقول الجزئية مقتبسة من العقل العام لوجب علينا القول بتطور العقل العام عند تطور العقول الجزئية التي تطورها هي عين تطوره . بينما هذه العقول لم تكن خارج نطاقه لتقبس أفكارها من مصدر آخر غير مصدره . وعلى هذا نقول أن تطور العقول لا يزيد ولا ينقص في الحقيقة من العقل العام شيئاً ما دامت منه واليه . كما لا تنقص العواطف ولا تزيد من العقل الجزئي الذي يضمها لأنها منه واليه كذلك .

الفصل الثالث عشر

صفات العقل العام

«ليس كمثله شيء». هذه حقيقة لا شك فيها . لأن العقل الجزئي وان كان جزءاً لا يتجزأ من العقل العام الا انه لم يكن مثله ولا مصغره ، حيث ان العقل العام يعقل افكاره ومنها العقول الجزئية ، ويتصرف بها ولا يعرف شيئاً غيرها لعدم وجود هذا الغير بينما العقل الجزئي يعقل افكاره التي هي عين ذاته ، كما يعقل ما يقابل هذه الذات من العالم الواقعي .

وان العقل العام لانهائي الافكار ، وغير قابل للتطور ، بينما العقل الجزئي محدود الافكار وفي تطور مستمر . بالإضافة الى ان العقل العام غير مفتقر لغيره لعدم وجوده ، بينما العقل الجزئي لا وجود ولا تطور له بدون غيره ، اي الواقع الذي يقابلة والذي هو عين العقل العام .

والعقل العام له مطلق الحرية ولا شيء يعارضه ، لأن كل شيء جزء منه ومتضمن اليه . اما العقل الجزئي لأفقاره الى الواقع وصغر شأنه بالنسبة الى ما هو مفتقر اليه ، فهو لا يمتلك الحرية الكاملة ، ولا يحصل كل شيء حسب ارادته .

ولكنه يماثل العقل العام في انه مجموعة ملكاته العقلية الخمس التي هي كثرة في واحد ، والتي لا غنى لأحداها عن اخواتها ، ولا غنى لأخواتها عنها . ويشابهه في أن ملكاته ، أي عقله ما هي الا مجموعة افكاره المتصورة في بوتقة واحدة .

وهناك فرق آخر يجب ان لا ننساه ؛ هو ان العقل الجزئي ذو عواطف كثيرة سلبية وایيجابية ، بينما العقل العام ليس له مثل هذه العواطف الایيجابية والسلبية . لأن عواطف العقل الجزئي نتيجة اتصاله بالواقع الذي يوافقه حيناً ويخالفه احياناً . غير ان العقل العام ليس له مثل هذا الواقع الخارج عن ذاته ، الذي يواافقه ويعارضه ليكتسب منه العواطف . الا انه يريد ولا يريد ، لأن ارادته احدى اركان عقله الذي لا وجود له بدونها . وعلى هذا فهو لا يحب ويكره كما نحب ونكره ، ولا يحمل ويغضب ، او يسر ويحزن ، ولكنه يريد ولا يريد .

وهذه الارادة ونقضها تقوم مقام العواطف الایيجابية والسلبية . ولذلك فأرادته لم تكن عرضة للخطأ والتهاون كما هو المعروف عن العواطف ، لأن العقل الجزئي عند هدوء عواطفه - على ضآله وضعف امكانياته - معروف بالاتزان والحكمة نسبياً ، فكيف بالعقل العام الذي لا تحدده الحدود والذي هو كل العقول الجزئية من ادنها الى اعلاها ؟ .

وبطبيعة الحال اذا تزه العقل العام عن العواطف فهو متزه كذلك عن الغرائز على مختلف انواعها . لأن الغرائز - كما علمنا في الفصل الثاني - حركات عضوية تمثيلية ، تمثل كل منها نوع العاطفة التي اشغلت العقل ، ولهذا فلا غرابة بلا عواطف .

وهناك فرق آخر بين العقل العام والعقل الجزئي ، هو ان العام لا يعرف الاعضاء الحسية ، لأنه عقل صرف منظو على افكاره وماله شيء غيرها . ولكن العقل الجزئي كما انه يفكر بذاته ، اي بعضه في بعض ، فهو كذلك يفكر في غير ذاته ، في الواقع الذي يحيط به والذي يضطره على الحد من رغباته والتكييف حسب قوانينه .

فملكة ادراك العقل العام لا تخرج عن نطاق افكاره الى الخارج ،

لعدم وجود هذا النطاق ، وعدم وجود ما هو خارج عنه • بعكس ملكة ادراك العقل الجزئي التي هي في تنقل مستمر بين افكار العقل ومواضيع الواقع الخارجة عن نطاقه •

وبطبيعة الحال لو لم يتفاعل العقل الجزئي بواقعه ، واقتصر على انيكاره وحدها لما احتاج الى اعضائه الحسية ، ولاستغنى عنها كل الاستغناء بملذاتها وآلامها •

وبما ان العقل العام لم يقابل واقعاً ما فهو في غنى عن الاعضاء الحسية ، بل ولا حاجة له بها ، وليس له شيء من ملذاتها وآلامها •

ولذلك نوافق الآية الكريمة السالفة الذكر « ليس كمثله شيء » لأن كلاماً من مواضيع الواقع لا تتماثله بصورة من الصور ، حيث انه مجموع هذه المواضيع ولا شيء غيرها • كما انه لم يشابه اي عقل من العقول اجزئية على اختلاف درجاتها ، لأنه مجموع هذه العقول •

اما تشابه العقل الجزئي بالعقل العام في جزء يسير من صفاتيه فلا تجعله مثله ، بل لكل منها درجته وامكانياته وصفاته الخاصة به • وعلى ذلك نوافق ارسطو بقوله « ان الله يعقل ذاته ولا يعقل ما دونها » غير اننا نختلف معه بقولنا ؛ ان لا شيء في هذا الوجود لم يكن من ذاته وفي ذاته • بينما هو يعتقد ان الوجود غير الله ، وبما انه منصرف لذاته فهو لا يعرف شيئاً ما عن الوجود •

كما ان ارسطو يجرد الله اي العقل العام من الارادة بقوله « ان الارادة حلب والله كمال لا يطلب شيئاً دون ذاته » ولكن لا ندرى كيف يستقيم الله وجود بدون ملكة ارادته ؟ فالذات العاقلة التي لا ت يريد لا تتحرك ، لأن كل حركة من حركاتها نتيجة طلب ارادتها او رفضها • وان لم تتحرك لا تستطيع أن تحرك غيرها على فرض وجود هذا الغير ، بل ولم يبق

لها وجود ، لأن ارادتها وبقية ملకاتها العقلية كل وجودها • وعلى فرض وجود ملکاتها بدون ارادتها المحركة ، فعندئذ لم يبق مبرر ولا حاجة لوجود الملکات ، لأستحالة قيامها بأي عمل من الاعمال بدون الارادة •

وَكَذَلِكَ يُنْفِي ارْسَطُوا عَنِ اللَّهِ عِلْمَهُ بِالْكَلِيلَاتِ وَالْجَزِيَّاتِ ، لِأَنَّ الْعِلْمَ حَسْبُ اعْتِقَادِهِ مِنْ اخْتِصَاصِ الْعُقُولِ البَشَرِيَّةِ • وَلَا أَدْرِى مَاذَا أَبْقَى اللَّهُ مِنْ الصَّفَاتِ وَالْإِمْكَانِيَّاتِ إِذَا جَرَدَهُ مِنْ الْأَرَادَةِ وَالْعِلْمِ •

اما انقرآن المجيد فقد اثبت الله ارادته وعلمه بكل شيء بصورة تتناسب مع كماله ولأنهايته « ي يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر » « الا له الخلق والامر » « والله فعال لما يريد » • « عالم الغيب والشهادة » « ولا يغ رب عنه مثقال ذرة » « وسع كل شيء علما » •

ولقد اصابت المعتزلة بقولها ؛ ان وحدة الذات الألهية لا تقبل الترکيب ، وان الصفات الألهية ليست بشيء غير ذاته ، وان تعدد فی آثارها لا ي مصدرها ، لأن مصدرها واحد لا يقبل التعدد • قالت بأنه مرید وعالم ، كما قالت بأنه محب وحنون : مع ان الحب والحنان كالسرور والحزن من العواطف التي لا وجود لها الا في العقول الجزئية المتفاعلہ بموضع الواقع • وبما ان الذات الألهية هي كل مواضع الواقع ولا شيء خارج عنها لتفاعل به وتكتسب العواطف بهذا التفاعل ، لهذا فهي ذات خالية من العواطف بنوعها ، اي انها عقل عام متكون من مجموعة ملکاته العقلية الخمس ، وهذه الملکات هي مجموعة افكاره ولا غير •

والملکات العقلية - كما علمنا في الفصول المتقدمة - خمسة أقسام في واحد لا وجود لبعضها بدون بعضها الآخر • وكذلك فالمملکات لا وجود لها بدون افكارها ، ولا وجود لأفكارها بدونها ، لأن كل منها ذاتية في الاخر •

فالذات الالهية عقل خالص عام مجرد من العواطف والغرائز . لم يكن محبا كما نحب الا اذا اعتبرنا هذا الحب مجرد طلب ارادته ، ولم يكن حنونا كما نحن الا اذا اعتبرنا حنانه طلب ارادته كذلك .

اما العواطف السلبية كالكره والغضب والحقن والحزن وما شابه ذلك فلا وجود لها فيه ، وذلك لعدم وجود ما يعارضه ليجد من قدرته فيغضبه او يحزنه . وان وقع شيء ما واعتبرناه في غير صالحنا كما نعتبره مكروها عنده ، فقد وقع بارادته ، ولا بد وان يكون في صالحنا من قريب او بعيد ، كما سترى ذلك في الفصل القادم .

والملكات العقلية الخمس كما انها كل كيان العقل الجزئي فانها كل كيان العقل العام كذلك ، لأننا لو تصورنا اعدام ارادته فحينئذ لا مندوحة لنا من تصور وقف بقية ملکاته عن العمل ، فلا استنتاج ولا ذاكرة ولا حافظة ولا ادراك . حيث ان عمل كل ملكة من هذه الملکات تتجسد نزوع الارادة لعمل من الاعمال ، كما ان الارادة لا عمل لها بدون اخواتها الملکات . وعند حركة الارادة تشتعل الاستنتاج لتفاضل وتقارن بين افكار العقل ، وبدون الاستنتاج يبطل عمل الارادة لعدم معرفتها بما ت يريد او ترفض . وكذلك ملكة الادراك لازمة من لوازم تعقل العقل ، ولو لاها لبقيت الافكار في طيات الحافظة بدون تصويرها بصورها الحقيقة ، وبدون الانتهاء اليها . اما الذاكرة فهي عارضة افكار فحسب ، ولو لاها لما تقبل العقل من فكرة لفكرة حسب مقتضى الحال . وحافظته لم تكن سوى مستودع لأفكاره ولا غير .

مع العلم ان هذه الملکات يستغلن بوقت واحد بدون تقديم او تأخير ولا استغاء للعقل في لحظة تعلمه بدون احدهما . الا ان هناك فرقا مهما بين ملکات العقل الجزئي وملکات العقل العام . فلعمد وجود واقع خارج نطاق العقل العام فحافظته لا تحفظ غير افكاره الخاصة

انتي لا تزيد لعدم وجود مصدر لزيادتها ، ولا تنقص لعدم وجود مجال لتفرقها وانفصالها عنـه ٠ يعكس العقل الجزئي الذي يتطور شيئاً فشيئاً باكتسابه الافكار الجديدة من العالم الواقعـي ليضيفها الى افكاره المحفوظة ٠ ولا يخـفـانا ان العقل العام لا يمكن ان يكون مخلوقاً ٠ ولو كان كذلك لوجب ان يكون خالقه اعقل منه واعـم واسعـ ٠ ولو لم يتصف خالقه بالعقلية لما خـلـع على مخلوقـة صفة العقلية « لأن فـاقـد الشـيـ لا يـعـطـيه » ٠ وهذا العقل الاعـم - على فرض وجودـه - لا يتمـيز عنـ مخلوقـة العـام الاـ في السـعـة والعمـومـيـة ، وبـعـض الصـفـات التـانـوـيـة ٠ وعـنـ ذلك يـصـبـح العـقل العـام عـقـلا جـزـئـيا كالـعـقـولـ الجـزـئـيـة ، وـانـ كانـ متـفـوقـاـ عـلـيـها بـدرـجـات كـثـيرـة ، الاـ انـهاـ كـثـرـةـ نـهـائـيـةـ مـحـدـودـة ٠ ويـكـونـ العـقلـ الـاعـمـ الـذـيـ اـحـتـمـلـناـ وـجـودـهـ هوـ العـقلـ العـامـ السـالـفـ الذـكـرـ جـمـاعـ عـقـولـ الكـونـ وـالـاحـقـ بـصـفةـ الـاعـمـيـة ٠

والـعـقلـ العـامـ لـابـدـ وـانـ يـكـونـ اـزـلـياـ لـمـ يـسـبـقـهـ سـابـقـ ٠ ولو سـبـقهـ شـيـ ماـ لـكـانـ هـذاـ الشـيـ ، هـوـ ذـلـكـ العـقلـ الـاعـمـ الـذـيـ قـلـناـ بـعـدـ وـجـودـهـ ٠ ولو لمـ يـكـنـ اـزـلـياـ لـأـسـتـحالـ أـنـ يـوـجـدـهـ العـدـمـ ، لأنـ العـدـمـ لـيـسـ بـذـيـ وـجـودـ حتىـ يـوـجـدـ غـيـرـهـ ٠ وـلـأـسـتـحالـ أـنـ يـوـجـدـ ذـاتـهـ بـذـاتـهـ بـعـدـ أـنـ لـمـ تـكـنـ مـوـجـودـهـ ، بـالـاضـافـةـ إـلـىـ عـدـمـ اـمـكـانـ وـجـودـهـ بـدـوـنـ مـصـدـرـ عـقـليـ اـزـلـىـ لـاـ مـاـ مـادـةـ يـكـنـ اـزـلـياـ فـلـابـدـ وـانـ يـصـدرـ وـيـتـعـورـ مـنـ مـصـدـرـ عـقـليـ اـزـلـىـ لـاـ مـاـ مـادـةـ خـالـيـةـ مـنـ عـقـلـ كـمـاـ اوـضـحـنـاـ هـذـاـ فـيـ الفـصـلـ السـابـعـ ٠

وهـذاـ يـؤـدـيـ بـنـاـ إـلـىـ الـاعـتـرـافـ بـكـمـالـهـ كـمـالـاـ مـطلـقاـ ٠ وـذـلـكـ لـعـدـمـ اـمـكـانـ زـيـادـةـ كـمـالـهـ بـتـعـافـ الـازـمـةـ ، لأنـ اـمـكـانـ زـيـادـةـ كـمـالـهـ فـيـ الـسـتـقـبـلـ لـدـلـيلـ عـلـىـ نـقـصـهـ فـيـ الـحـاضـرـ ، وـنـقـصـهـ فـيـ الـحـاضـرـ مـعـناـهـ اـنـ مـاضـيـهـ سـلـسلـةـ طـوـيـلـةـ مـنـ النـقـائـصـ قـدـيمـهـاـ اـنـقـصـهـ مـنـ حـدـيـشـهـاـ ، وـاـقـدـمـهـاـ اـنـقـصـهـ مـنـ قـدـيمـهـاـ ٠ وـهـكـذـاـ حـتـىـ نـصـلـ إـلـىـ آـخـرـ حـلـقـةـ مـنـ هـذـهـ سـلـسلـةـ الـتـيـ هـيـ فـيـ

متنهى النقص بحيث لا يسبقها الا العدم . وهذا مالا يجوز كما علمنا
آنفًا .

وإذا كان مجرر الأفكار التي لا تزيد ولا تنقص ، فهو لا يقبل
التطور ولا النقص ، بل ومن غير الممكن تصورنا لنقصه ، وما باستطاعته
هو ان يتصور هذا النقص لعدم وجوده . لأن علمه بنقصه معناه علمه
شيء ما ينقصه ، ومعرفته بهذا الشيء هو عين وجوده به ، وعدم نقصه
ايام ، حيث ان مالم يكن موجودا فيه لا يمكن ان يتصوره ليشعر ب حاجته
اليه ، ولأن ما يطلبه يتحقق بالحظة طلبه ، وتحقيقه لم يكلفه اكثرا من
ان يتصوره ليوجده في الحال بتراكيبه من اكdas افكاره المتوعة
« اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون » .

كما باستطاعة العقل الجزئي ان يتصور في مخيلته بناية لا وجود لها
في الواقع ليوجدها في الحال في مخيلته بمجرد تخيلها ، وذلك بتراكيبها
من افكاره الخاصة .

وهناك دليل آخر على كماله المطلق ؟ هو ان كل عقل جزئي مهما
كانت عظمته يشعر بالنقص ليقنه في امكان تطوره الى مالا نهاية له باقياته
من مصدره اللانهائي مواد تطوره . ولكن العقل العام الذي لا يقتبس
من غيره ، ولم يفتقر لغيره ، ولم يتصور انه يعجز عن ايجاد شيء ما ، لابد
وان يكون مطلق الكمال .

ومن آيات كماله قدرته الفائقة على عمل اي شيء مهما كان الا
اعدامه الشيء الموجود في اللاشيء ، او ايجاد شيء ما من لا شيء . لأن
الأشياء الموجودة جميعها افكار بسيطة او مرتبة منه واليه ، كما انها عدة
عقله الذي لا يتم له الوجود والتفكير بدونها .

وكما يعجز العقل الجزئي عن اعدام فكرة من افكاره مهما حاول ،

فـكـذـلـكـ العـقـلـ الـعـامـ يـسـتـحـيلـ عـلـيـهـ أـنـ يـعـدـمـ شـيـئـاـ مـاـ لـأـنـهـ مـنـ اـفـكـارـ الـلـازـمـةـ
لـوـجـودـهـ • وـكـلـ مـنـ اـفـكـارـهـ بـضـعـةـ غـيرـ قـابـلـةـ لـلـانـفـصـالـ عـنـهـ بـأـيـ حـالـ مـنـ
الـاحـوالـ •

وـبـمـاـ إـنـهـ لـاـ يـسـعـهـ أـنـ يـعـدـمـ بـعـضـهـ ، فـكـذـلـكـ لـاـ يـسـتـطـعـ أـنـ يـعـدـمـ وـجـودـهـ
كـلـهـ ، لـأـنـ طـلـبـ اـرـادـتـهـ الـعـدـمـ هـوـ عـيـنـ تـحـقـيقـ وـجـودـ مـلـكـةـ اـرـادـتـهـ ، وـتـحـقـيقـ
وـجـودـ مـلـكـةـ اـرـادـتـهـ هـوـ نـفـيـ الـعـدـمـ عـنـهـ وـعـنـ أـخـواـنـهـ الـمـلـكـاتـ • اـذـنـ فـهـوـ
وـجـودـ مـرـيدـ اـيـدـىـ لـاـ يـقـبـلـ الـعـدـمـ • الـاـ اـذـ اـعـتـرـنـاـ هـذـاـ اـلـاعـدـامـ لـشـيـءـ ماـ
مـعـنـاهـ تـبـدـيـلـ صـيـغـةـ جـزـءـ مـنـ اـجـزـائـهـ بـصـيـغـةـ اـخـرـىـ بـحـيـثـ يـصـبـحـ شـيـئـاـ آخـرـ
لـاـ شـبـهـ لـهـ بـأـصـلـهـ • وـلـكـنـ هـذـاـ لـاـ يـسـمـىـ اـعـدـاماـ بـلـ تـغـيـرـاـ وـتـحـوـيـلاـ •

وـكـمـاـ يـعـجزـ العـقـلـ الـعـامـ عـنـ اـعـدـامـ اـشـيـءـ الـمـوـجـودـ فـيـ الـلـاشـيـءـ ، فـكـذـلـكـ
يـسـتـحـيلـ عـلـيـهـ اـيـجادـ اـشـيـءـ مـنـ لـاـ شـيـءـ • حـيـثـ اـنـ مـوـادـ اـشـيـءـ مـوـجـودـةـ
فـيـ كـوـجـودـ الـمـوـادـ الـفـكـرـيـةـ فـيـ الـعـقـلـ الـجـزـئـيـ اـنـشـأـ مـنـهـ الـبـنـيـةـ الـخـيـالـيـةـ
بـتـحـلـلـهـ اـيـاـهاـ •

وـهـذـاـ عـجـزـ فـيـ صـالـحـ الـعـقـلـ الـعـامـ اـكـثـرـ مـنـ سـالـحـ نـفـيـهـ عـنـ بـدـلـيـلـ
اـنـهـ لـاـ يـعـوزـهـ شـيـءـ ، مـاـلـمـ يـكـنـ مـوـجـودـاـ فـيـهـ ، وـاـنـهـ غـيرـ مـفـقـرـ لـعـيـرـهـ لـأـسـتـيـرـادـ
اـفـكـارـهـ مـنـهـ • وـمـنـ صـالـحـ كـمـالـهـ الـمـطـلـقـ عـجـزـهـ عـنـ اـعـدـامـ ذـاتـهـ اوـ شـيـءـ مـنـهـ
حـتـىـ لـاـ تـكـوـنـ قـابـلـةـ لـلـعـدـمـ فـيـ أـيـةـ وـسـيـلـةـ كـانـتـ • خـذـ كـلـ شـيـءـ فـيـ الـوـجـودـ
تـرـهـ فـيـ تـغـيـرـ مـسـتـمرـ ، فـاـذـاـ مـاـ نـفـصـ مـنـهـ شـيـءـ ، فـمـاـ هـذـاـ النـقصـ الـاـ اـنـتـقـالـ
مـنـ مـكـانـ إـلـىـ مـاـكـنـ وـمـنـ حـالـ إـلـىـ حـالـ • وـالـأـشـيـاءـ جـمـيعـهـاـ فـيـ تـكـتلـ وـتـحلـلـ
إـلـىـ مـاـلـاـ نـهـاـيـةـ ، وـلـاـ يـخـرـجـ عـنـ نـطـاقـ هـذـاـ الـكـونـ اـيـ شـيـءـ ، وـلـاـ يـنـدـمـ مـهـماـ
صـغـرـ حـجـمـهـ وـنـضـاءـلـ شـائـهـ •

وـاـرـادـةـ الـعـقـلـ الـعـامـ لـاـبـدـ وـاـنـهـ تـهـدـفـ إـلـىـ غـاـيـةـ مـاـ ، وـبـدـوـنـ هـذـهـ الغـاـيـةـ
تـصـبـحـ اـرـادـتـهـ وـاـعـمـالـ اـرـادـتـهـ عـبـثـاـ لـاـ طـلـائـلـ تـحـتـهـ • وـغـايـتـهـ هـىـ تـطـورـ اـجـزـائـهـ

العقول الجزئية في معارج الكمال • مع العلم ان تطورها لا يزيد ولا ينقص من كماله شيئاً ، ما دام هذا التطور مقتبساً منه وعليه •

ولو كانت هذه الغاية تقصد زيادة كمال ذاته لكان ناقصاً ، وهذا مستحيل ، لعلمنا ان مالم يكن فيه لا يطلبه اعدم علمه به و حاجته اليه ، ولعدم وجود ما هو خارج عنه • ولكننا لا نستطيع ان ندعى ان كل غايتها تحصر في تطوير العقول الجزئية وحدتها ، ومن الجائز ان هنالك نواحي اخرى لا علم لنا بها تتجه غايتها اليها •

وقد يقال لماذا لا يتغى ترقية اجزائه صفة واحدة ما دام انه يتم له ما يريد في لحظة تصوره ايّاه ؟ فنقول نعم ، من الممكن ذلك ، ولو تم ، لتطورت العقول الجزئية جميعها بلحظة واحدة • ولكن لأصبحت عقولاً جزئية خالصة ، اي بدون العواطف الايجابية والسلبية ، لعدم وجود هذه العواطف بنوعيها في العقل العام • ولكنه يعلم ان تطورها التدريجي باحتكاكها بالعالم الواقعي يعطيها تلك العواطف التي بها تستطيع ان تستشعر السعادة والشقاء ، اي ان لديه افكاراً عن هذه العواطف بنوعها حصلت له عن طريق الاستنتاج • ولكن افكاره عن هذه حالة من الانفعالات العاطفية التي تمارسها العقول الجزئية بخيرها وشرها •

والعواطف لا تاسب كمال العقل العام لأنها تحدّ من عقله لمقابلتها ايّاه ، كما تقابل العقل الجرئي عواطفه ، ولأنها تجعله عرضة للخطأ والضعف • والغاية من تضارب العواطف في العقول التي تضمنها هي تغلب العدالة والحكمة والسعادة على الفلم والجهل والشقاء • وما هذه الصفات الا بالعقلون الجزئية ذات العواطف المتخالفة ، ولا يتغلب خيرها على شرها في هذه العقول الا بعد ترفع العقول بما يشيّنها بنتيجة تطورها •

والفرق بين افكار العقل العام العقلية الاصلية وافكاره الاستنتاجية

الثانوية هو ان لا اولى ظواهر ابدو لنا بها في عالمنا الواقعي ، بينما ليس
للثانية مثل هذه الظواهر والفرق الثاني هو ان الاولى متغيرة متحركة ،
بينما الثانية جامدة على وضع واحد لا تتعداه ٠

واللانهائية كمال العقل العام معناه لانهائية افكاره ٠ ومفاد هذه
اللانهائية هو عدم وجود فكرة خارجية عنه ، لعدم وجود هذا الخارج ٠

لنبدأ بالالوان التي هي كل منها فكرة من افكاره ، فاتنا نجدها
لانهائية العدد حتى ولو لم نختبرها جميعها ٠ والمعروف عن الالوان انها
كلما ركبت تركيباً جديداً مغایراً عن التركيب الذي اختبرناها تعطينا لوناً
جديداً مختلفاً عن غيره ٠ والتركيب الجديدة لا تعرف النفاد ، ولا تنفذ
تبعاً لها الوانها الجديدة اللانهائية العدد ٠

وبما ان الظواهر الحسية على اختلاف انواعها افكار في العقل العام ،
والالوان الرئيسية والثانوية اللانهائية العدد من الظواهر الحسية ٠ اذن
فالالوان جميعها افكار فيه ٠

والاشكال كالالوان في لا نهايتها ٠ من المستحيل وجود مثلث من
المثلثات يشبهه غيره كل المتشابهة بحيث لا يختلف أحدهما عن الآخر
في تركيب ذراته وعددها واحجامها واماكنها وابعادها ، وغير ذلك من الامور
ما يدخل في حسابنا ومالم يدخل ٠ وهكذا المربعات والمستويات والمتخفيات
والدواير وامثال هذا من الاشكال التي لا تقع تحت حصر كل منها ظاهرة
من ظواهر الكون ، اي فكرة من افكار العقل العام ٠

اما الاعداد اللانهائية فليس بذى وجود واقعى حقيقي كالالوان
والاشكال ، ولكنها مجرد اصطلاح لغوی وضعناه لنفهم به انواع الكميات ٠

فالقلم الواحد لا يقابل شيء اسمه واحد ، بل اصطلاحنا على وضع هذه الصفة تميّز به القلم المفرد عن كميات الأقلام ذات الوحدات المختلفة . والقلمان الآنان لم يقابلهما شيء اسمه آنان ، ولكن تميّز كميتهما عن كمية القلم المفرد ، وعن الكميات الأخرى التي تحتوي كل منها على أكثر من فلمين . وهكذا القول في بقية الأعداد ، مجرد اصطلاح لغوي وليس بذات وجود حقيقي ، بدليل لو تصورنا زوال جميع الوحدات الكونية على مختلف أنواعها الموجودة والممكنة الوجود ، لما كان باستطاعتنا ان نتصور وجود الأعداد بأية صورة من الصور .

وكذلك العلاقات جميعها مجرد اصطلاحات لغوية وضعنها للتفاهم ، فلم يوجد في الكون يمين ويسار فوق وتحت . لأن ما يكون يسارا بالنسبة لي قد يكون يمينا بالنسبة لك ، وفوقا بالنسبة لغيرنا ، وتحتها بالنسبة للآخرين .

ادعى (برتايندرسل) في كتابه « مشاكل الفلسفة » قبل التطور الأخير الذي حصل لفلسفته ؟ ان العلاقات لم تكن افكارا فطرية في عقولنا ولا اشياء واقعية ، ولكنها ذات وجود مثالي مستقل عن عقولنا وعن واقعنا . حتى ان معنى ان احرف الجر مثل ؟ في وعلى وفوق لها هذا الوجود المثالي الذي يشبه كل الشبه المثل الافتلاطونية .

وأغلب المثاليين يدعون بوجود العلاقات وجودا مثاليا . ولكن ادعائهم ينهر اذا ما علموا ان وجودها يتوقف على الاشياء الواقعية والعقول التي تريد ان تفهمها والتعبير عنها .

ووحدة الكون لا تتوقف على وجود العلاقات لتربيط بين اجزائها ، ولكن هذه الوحدة متراقبة تربطا عقليا في غنى عن العلاقات . والعلاقات جميعها كالاعداد عبارات اصطلاحية ضرورية للتعبير

عن الاشياء الواقعية وحالاتها وانواعها وكمياتها ، وليس بشيء ذاتي ضروري لوجود غيره كما يدعى البعض .

فالعالم وحدة عقلية لا انفكاك لبعضه عن بعض ، لانهائية الامتداد بحيث لا يمكن تصور ما وراءه ، او القول في محدوديته .

ولقد ادعى اينشتين في نظريته النسبية اول الامر ؛ بان العالم كرة الكرات ، ملائمة بالاجرام الصغيرة والكبيرة ، ولا شيء وراءها . اي ان الكورة الكونية ذات حدود من الممكن قياسها وزنها . ولكنه بعد تطور نظريته عدل عن هذا واعتقد بامكان وجود عوالم لا علم لنا بها وبطبيعتها واحجامها ، وقال « ان كوننا متممداً ككوننا ليس من الضروري ان يكون لنهائية » . وهذا يفسح المجال للاعتقاد في لانهائية الكون ، اي في لانهائية العقل العام بعبارة اخرى . والقول في محدوديته لا يتاسب مع القول في لانهائية افكاره التي لاحظناها في لانهائية الاشكال والالوان التي هي من افكاره العقلية ، هذه الافكار المواتي لا وجود لها بدون الحركة الارادية .

ظواهر الكون العقلي ما هي الا هذا الثالوث المتوحد ؟ الحركة والالوان والاشكال المتعددة . وكذلك ظواهر افكار العقل الجزئي التي هي كونه العقلي الجزئي ، ما هي الا هذا الثالوث نفسه .

وان وحدة الاشكال والالوان بالحركة تفرها العلوم الطبيعية الحديثة ، حتى انها اعتبرت المادة ذات الاشكال والالوان لا انفكاك لها عن الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون المادة ، بل هما اقتصاداً في واحد . ومن هنا قالوا بوحدة الزمان والمكان . « ولا شك ان مذهب اينشتين في الزمان والمكان كان له اثر كبير في وقوع هذا الخاطر في روع الفيلسوف (صموئيل الاسكندر) ولكن الاثر الاكبر ولا شك يرجع

إلى مباحث العلوم الطبيعية في الحرارة والكهرباء ، ولا سيما المباحث التي قررت أن ذرات المادة تحول إلى إشعاع ، فإذا كان الإشعاع هو أصل المادة وكان الإشعاع مجرد حركة فلا جرم يخطر للفيلسوف أن حدوث الحركة في الفضاء هو أصل المادة في صورتها الأولى ، لأن الزمان هو الحركة ووقوع الحركة هو اتصالها بالمكان ٠

فإذا حدثت الحركة فذلك اتصال الزمان والمكان ، وإذا وجدت الحركة وجد الإشعاع وتسلسلت الأشياء المادية من هذا الإشعاع « ٠٠٠ » إلا أنها لا تعتقد بأن الحركة أصل المادة ولا المادة أصل الحركة ، بل هما شيء واحد كما قال إينشتاين وتجينز وهما من أساطير العلوم الطبيعية الحديثة ٠ وكذلك أن قول هذين العالمين لا يمكن تصوره وقوله بدون القول في عقلية الكون ووحدة هذه العقلية في عقل عام ٠

وإذا آمنا في هذا العقل العام فلا محيسن لنا عن الإيمان في لانهائيته ٠ وهذا مالا دليل للعلوم الطبيعية على موافقته أو مخالفته ٠

وبعد هذا لا نرانيا بحاجة إلى اطالة الحديث عن الزمان والمكان بعد أن توحدا ، ولا سيما لمن يعتقد بعقلية الكون وأصطلاحية العلاقات ومنها علاقتنا الزمان والمكان ٠

فالزمان والمكان أصطلاحان تعيريان لا معنى لهما بدون حقائق الكون المتحركة والعقول التي تحسها وتحصى حركاتها كما يؤيدنا على هذا إينشتاين بقوله « لقد كان الناس يزعمون من قبل أنه إذا اختفت جميع الأشياء من العالم فإن الزمان والمكان يظلان رغم ذلك قائمين ٠ ولكن إذا نظر إلى الأمر من زاوية النظرية النسبية ، فالزمان والمكان يختفيان عندئذ هما والأشياء معاً »^(١) ٠

(١) العقاد : الله ص ٢٥١ ٠

(١) مجلة العلوم : السنة الثانية العدد التاسع ص ١٠

وَقَرِيبٌ مِنْ هَذَا قَوْلُ اَرْسَطَوْ فِي الزَّمَانِ « اَنَّ الزَّمَانَ هُوَ مَقْيَاسُ الْحَرْكَةِ ، فَهُوَ يَعْتَمِدُ فِي وُجُودِهِ عَلَى الْحَرْكَةِ » (وَبِعِبَارَةِ اُخْرَى عَلَى التَّغْيِيرِ) وَيَقِيسُ مَا تَقْدِمُ مِنْهَا وَمَا تَأْخِرُ ، وَإِذَا لَمْ تَكُنْ فِي الْعَالَمِ حَرْكَةٌ لَمْ يَكُنْ زَمَانٌ ، وَكَمَا يَعْتَمِدُ الزَّمَانُ فِي وُجُودِهِ عَلَى حِسَابِ الْحَرْكَةِ يَعْتَمِدُ إِيْضًا عَلَى الْعَقْلِ الَّذِي يَقِيسُ ، فَمَا لَمْ يَوْجُدْ عَقْلٌ يَحْسُنُ الْحَرْكَةَ لَمْ يَكُنْ زَمَانٌ » *

وَإِذَا كَانَتْ حَقَائِقُ الْوَاقِعِ عُقْلِيَّةً هِيَ نَفْسُ الْكَوْنِ الْعُقْلِيِّ ، أَيِّ الْعَقْلِ الْعَامِ ، وَالْمَكَانِ وَالزَّمَانِ لَمْ يَكُونَا سَوَى الْحَقَائِقِ وَحْرَكَاتِهَا الْمُحْصَيَّةِ ، فَإِنَّ الْمَكَانَ وَالزَّمَانَ الْمُجَرَّدَانِ عَنِ هَذَا الْكَوْنِ لَمْ يَكُونَا مِنْ اِفْكَارِ الْعَقْلِ الْعَامِ ، وَلَوْ كَانَا كَذَلِكَ لَكَانَ لَهُمَا وُجُودٌ وَاقِعِيَّةٌ كُلُّهُمَا الْمُوْجُودَاتُ الْوَاقِعِيَّةُ ، وَلَعَدْلَنَا عَنْ قَوْلِنَا بِأَنَّهُمَا اصطِلاحَانِ تَعْبِيرِيَّانِ ، وَلَكِنَّ لَهُمَا وُجُودًا باقِيَا حَتَّى وَلَوْ زَالَ جُمِيعُ الْأَشْيَاءُ الْوَاقِعِيَّةُ *

وَالْعَقْلُ الْعَامُ لَا يَعْرُفُ غَيْرَ أَشْيَاءَ مَتْحَرِّكَةً * وَالْعُقُولُ الْجُزِئِيَّةُ لَا تَعْرُفُ سَوَى أَشْيَاءَ مَتْحَرِّكَةٍ وَلَا غَيْرًا ، لَأَنَّ هَذِهِ الْعُقُولُ هِيَ الَّتِي وَضَعَتْ كَلْمَةً زَمَانٍ لِلْحَرْكَةِ ، كَمَا وَضَعَتْ كَلْمَةً مَكَانٍ لِلْأَشْيَاءِ الْمُمَتَّدَةِ لِلتَّفَاهِمِ بِهِمَا * وَبِسَا اِنَّ الْعَقْلَ الْعَامَ لَا حَاجَةَ لَهُ بِهَذَا التَّفَاهِمِ فَهُوَ كَذَلِكَ لَا حَاجَةَ لَهُ بِاَسْطِلاْحِيِّ اِنْزَامَانَ وَالْمَكَانَ ، اِلَّا اِنَّهُ يَعْرُفُهُمَا مَعْرِفَةً اِسْتِتَاجِيَّةً *

وَعَلَى هَذَا تَصْبِحُ الْحَرْكَةُ عُقْلِيَّةً ، لَأَنَّهَا اَحَدُ الدُّعَائِمِ الْهَامَةِ لِوُجُودِ الْأَشْيَاءِ الْوَاقِعِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ لَنَا وَالْعُقْلِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْعَقْلِ الْعَامِ لِكَوْنِهَا اِجْزَاءَ لَا تَحْزُنُ عَنْهَا ، وَلَانَهَا عِنْ اِرْادَةِ الْعَقْلِ الْعَامِ الَّتِي لَا تَخْلُو مِنْهَا فَكْرَةً مِنْ اِفْكَارِهِ *

وَلَقَدْ اَوْضَحْنَا فِي الْفَصْلِ السَّابِعِ ؟ اَنَّ كُلَّ شَيْءٍ وَاقِعِيٌّ يَنْحُلُّ إِلَى دَفَائِقِ الْكَهْرَبَائِيَّةِ ، وَهَذِهِ تَحْلُلُ إِلَى فَوْتُونَاتِهَا اَوْ مَا هُوَ اَصْغَرُ مِنْ الْفَوْتُونَاتِ * وَكُلُّ مِنْ هَذِهِ الْذَّرِيرَاتِ الْمُتَاهِيَّةِ فِي الصَّغْرِ وَالَّتِي لَا تَحْلُلُ إِلَى مَا دُونَهَا

لم تكن سوى حركة ونور وامتداد • وان هذه الصفات متضایفة بحيث لا وجود لأحداها بدون اختیها • والكون العقلي ، اي العقل العام لم يبد لنا بغير هذه الصفات الظواهرية الثلاث •

وإذا كان العقل العام يتحرك بسلکة ارادته ، وهو هذا الكون العقلي فمعنى ذلك ان حرکة هذا الكون هي نفس ارادة العقل العام • وبما انه لا ارادة له بلا استنتاج فلابد وان تكون ملكة استنتاجية هي القوانين الطبيعية المتاسقة ذات المعلولات التي تلي عللها كما تلي النتائج مقدماتها المنطقية •

وكذلك لا ارادة واستنتاج له بدون بقية ملکاته الخمس ، وهي الادراك والذاكرة والحافظة • اما حافظته فلم تكن بشيء غير اضمامه حقائق الكون العقلية اللانهائية • وارى ان ملكة ادراكه بمثابة الانوار الكشافة التي توضح الاشياء للعيان ، وذلك كما توضح ملكة ادراكتها افكارنا • وان ذاكرته هي الاداة الوحيدة لعرض افكاره عليه بحيث تجعلها مائدة امامه حينما يشاء •

ولا يفوتنا ان الافكار لأنضمامها لكل من الملکات العقلية فهي وهذه الملکات شيء واحد في الحقيقة • ولذلك فالحافظة لم تكن في حقيقتها غير ما استوعبته من الافكار ، والارادة لم تكن غير ما ارادته ، وكذلك بقية الملکات • ولو لم يكن ذلك كذلك لأصبحت الحافظة شيئاً غير محفوظاتها ، والاستنتاج شيئاً آخر غير ما استنتجتها ، وعندئذ يصعب علينا تصور كيفية تطور هذه الملکات على قدر الافكار التي تحصل عليها ، ولأستحال كذلك تصور وحدة الملکات والافكار هذه الوحدة التي يؤيدوها علمنا باستحالته وجود احداها بدون الاخرى •

وبما ان العقل العام لم تقابله عواطف لتمتص افكاره موقتاً كما تقابل

عقولنا عواطفنا لتمتص افكارها مدة تغلبها . لهذا فهو في انتباه تمام وافكاره في حضور دائم لديه ، الا ما تمتصه العقول الجزئية منه لتكون بالنسبة اليه كعواطفنا بالنسبة الى عقولنا . غير ان عقولنا لقلتها ومحدوديتها فهي لا تأخذ منه الا انزير القليل من افكاره اخذها موقفا مدة انتباها او انتباه عواطفها ، بحيث لم تؤثر به التأثير المحسوس .

والامتداد الصوري لكل شيء من الاشياء هو مجموع امتداد ذريراته العقلية . وهذا الامتداد الصوري العقلي يجعل ذريرات الكون وحدة حقيقة وان بدی بعضها منفصل عن بعض ، وذلک كالانفصال الصوري لملکات العقل بعضها عن بعض مع انها وحدة حقيقة ، وكالانفصال الصوري للافكار مع انها لا انفصالت بعضها عن بعض . كما لا انفصالت لحقائق الكون احداها عن الاخرى لي تكون منها العقل العام الواحد في حقيقته ، وان بدی بمختلف الاشكال والالوان . ولو لم تكن ملکات العقل العام هي عين صفات الاشياء الواقعية لأصبحت الحركة شيئا من هذه الاشياء التي لا يستحيل علينا تصور فقدانها ، مع ان لا وجود للكون وللمعقل العام بدونها . ولكننا نشاهدتها لازمة من لوازم الكون الذي لا وجود له بدونها ، كما يؤيدنا على ذلك علماء الطبيعة .

و كذلك القول في الامتداد ، - وان كان صوريا - لا يمكن تصور الوجود بدونه ولا بدون النور المذين يصوران الاشياء ويجعلانها مدركة بالحواس والذهن .

فلو لم تتصور حركة افكارنا الاصلية ولا امتدادها الصوري ولا الواهها لما بقي لهذه الافكار من وجود في عقولنا مع استحالة تصورها . والعقل الجزئي على جزئته وصغر شأنه بالنسبة الى العقل العام

لا يسعه ان يتصور حدودا لعالمه الفكري ، فكيف بالعقل العام الذي هو مجموع عقول الكون صغيرها وكبیرها ٠ اذا لابد وان تكون افكاره لانهائية الامتداد بدرجة لا يمكن ان تتصورها عقولنا ٠ وعلى هذا نقول بلانهائية الكون مادام الكون هو العقل العام ٠

ولو فرضنا جدلا باستطاعته تصور حدود افكاره ، اي عقله ، اي الكون - سمه ما شئت - فلابد وانه يتجاوز هذه الحدود لعدم وجود ما يحد عقله من الامتداد ٠ ولهذا فلا وجود لحدود الكون ، ولا لما وراءها ، لأن مجرد تصور العقل العام هذه الحدود وما وراءها تصبحان بضعة من افكاره ، ومن ثم تصافان اليه ويصيران جزء منه اي من الكون اللانهائي ٠

وبطبيعة الحال ان العقل العام اللانهائي السعة لابد وان يكون مطلق الكمال ، ومطلق الكمال معناه مطلق الامكانيات العقلية بحيث يستحيل علينا تصور حدود هذه الامكانيات ٠ كما يستحيل على الجرئي المحدود ان يحد اللانهائي غير المحدود ٠

اما متى ابتدأ تطور العقول الجزئية ؟ والى اية مرحلة سيصل تطورها ؟ فهذا مالا علم لنا به كذلك ، لعدم احاطة العقل الجرئي بكل محتويات الكون وبكل ما كان وما يكون ٠

ولقد ابدع معبد دلفي بایحاته لسقراط « اعرف نفسك » وابدعا من هذا قول النبي محمد عليه السلام « من عرف نفسه فقد عرف ربه » ٠ وقريب من هذين القولين فلسفة الامام علي التي اوجزها بهذا القول « رحم الله امراً عرف نفسه فاستعد لرمسه وعرف من اين وفي اين والى اين » ٠ ولقد اجاد الامام في تقديم الاشارة على ضرورة معرفة المرء نفسه على ما عداها من العلوم الميتافيزيقية ٠ لأنها - كما نعتقد - شرط ضروري لمعرفتها ، وبدونها تغلق جميع ابواب المعرفة صغيرها وكبیرها امام الباحثين ٠

الفصل الرابع عشر

الاختيار والجبر والخير والشر

ان اهم الاسباب التي دعت الفلاسفة والعلماء الى هذا الاختلاف المزمن في مشكلة الاختيار والجبر هو عدم تعریفهِم العقل تعریفاً صحيحاً ، وعدم تحديدهِم علاقة العقل بعواطفه وغراائزه وما ينبع ذلك من الامور النفسية والميتافيزيقية . لأن كل فلسفة لم تبدأ بفلسفة النفس فهي فلسفة باطلة لم تبن على اساس .

ولقد قلنا في الفصل الاول من هذا الكتاب ؟ ان فلسفة النفس هي المفتاح الوحيد لحل مسائل المعرفة ، والمعرفة هي الاساس المتبين لبناء فلسفة الوجود . لأنه كيف يمكننا معرفة الشيء المعروف قبل معرفة العقل العارف ؟ .

وبما ان الاختيار والجبر والخير والشر لها صلة متينة بالنفس كصلتها بالطبيعة وما وراء الطبيعة لهذا كله لا غنى لنا عند طلب معرفتها من الاستعانة بالنفس وما يتصل بالنفس من قريب او بعيد .

وعلمنا في الفصول المتقدمة ان العقل في مبدئه لم يكن باكتر او اقل من ملكاته الخمس ؟ الارادة والاستنتاج والذاكرة والادراك والذاكرة . اما عواطفه وغراائزه وعاداته وتقاليذه – وهي ما نسميها بالصفات النفسية – فهي نتيجة احتكاك العقل بمواضيع الواقع ، ولم تكن أصلية فيه كأصلية كل من ملكاته العقلية . وبما ان عقل الانسان هو كل ذاته ، بل انه كائن حي بهذا العقل ولو لاه لما كان انسانا ولما اتصف باحدى صفاتـ

النفسية ، لهذا فإنه حر بقدر اتباعه اوامر عقله ومحير بقدر انقياده
لصفاته النفسية المقابلة لعقله .

والقول بأن الإنسان محير بطبيعة ملكاته العقلية مغالطة ، سببها عدم
تحديد طبيعة عقل الإنسان التي هي عين الملائكة العقلية . أما ذاته فكذلك
لم تكن باقل ولا أكثر من عقله ، بل هما إنسان لسمى واحد ، لعلمنا
بعدم وجود أحدهما بدون الآخر .

ولو كان عقله غير ذاته لجاز القول بأن ذاته مسيرة بعقله ، أما اذا
كانت ذاته كل عقله فلا بد لنا من القول بأن اوامر عقله هي اوامر
ذاته ولا غير .

غير أن صفاته النفسية عوارض لاحقة بعقله ومتطرفة عليه ، بدليل
امكان استغناه العقل عن صفاته النفسية مع احتفاظه بوجوده . بينما
الصفات النفسية لا وجود لها بدون العقل ، لأنها وجدت بفضل وجوده ،
وباقية بقائه .

فإذا طلبت شيئاً دون غيره بناء على افضليته التي عرفها بواسطة
الاستنتاج العقلي من دون تدخل الصفات النفسية وخاصة العواطف ،
فانا حر كل الحرية في هذا الاختيار . لأن التي طلبت هذا الشيء دون
غيره هي ملكة ارادتي بمساعدة ملكة الاستنتاج وبقية الملائكة . والملائكة
ـ كما علمنا ـ هي عقلي وذاتي وانيتي التي لم اكن اسانا حيا بدونها .

وإذا عارضت عقلي احدى عواطف السلبية او الإيجابية فانا محير على
قدر هذه المعارضة ، لأن عاطفي وان كانت مشتركة مع عقلي بافكار
واحدة الا أنها غيره لمقابلتها ايام .

ولقد احسنت صنعا دور القضاء بعدم تجريم المجنون عند اقراره
جريمته ، لأن ارادته العقلية المختاراة الحرة لا دخل لها بهذه الجريمة ،

ولكن المسؤول الوحيد هو بعض أو احدى عواطفه المتغلبة على عقله المريض ، التي تخدع العقل وتوجهه بغير الحقيقة + والصفات النفسية هذه غير ارادة العقل مناط التواب والعقاب +

وهكذا الحيوان الذي تغلبت عواطفه وغرائزه وعاداته غير مسؤول ، لأن عقله قد ضعف عن الاحتفاظ بقوته تجاه هجمات عواطفه المتكررة + فعقل الحيوان موجود فيه كوجود عقل المجنون في المجنون ، غير انهم في تمام الضعف تجاه سطوة عواطفهما وغرائزهما عليهما +

ولو كان العقل وافدا على الذات كوفود الصفات النفسية - كما يقول البعض - لكان الحق مع القائلين بالجبر المطلق + ولكن هذا القول يجعل الذات شيئا لا يتصف بأية صفة من الصفات العقلية والنفسية ، لأننا اذا جردناها عن الملائكة العقلية الخمس ومن العواطف والغرائز والعادات لم يبق فيها ما يؤكد وجودها ، بل تصبح اسماء بدون مسمى +

وكذلك لو وافقنا الماديين بقولهم ان العقل صفة من صفات المادة لما تخطينا القول في الجبرية المطلقة + ولكن العقل الجزئي جزء لا يتجزأ من العقل العام الأزلبي الابدي كما علمنا في الفصول المتقدمة + وهو وان كان من العقل العام واليه الا انه ذو كيان متميز بعض الشيء عن بقية العقول الجزئية التي يتكون منها العقل العام + وذلك كتميز كل من افكار العقل الجزئي عن بعضها وان كان العقل الجزئي يتكون من مجموعها +

وما دام العقل هو وظيفته وذاته شيئا واحدا فهو حر بما يريد لعدم وجود ما يعارضه من طبيعته او ذاته + ولو كانتا غير العقل لأصبحتا شيئا آخر مثابلا له بالإضافة الى ما تقابلها من الصفات النفسية ، وهذا ما لا يتصوره العقل وما لم نلاحظه بالاختبار +

اما الافكار الوافدة على العقل فهي لا تغير من طبيعته شيئا سوى

انها تزيد في قوته العقلية شيئاً نشيئاً غير انها من جانب آخر تتضم كل منها الى احدى العواطف المناسبة لها ، لعلمنا ان الملకات العقلية والعواطف مشتركتات بأفكار واحدة .

ولو كانت الافكار الوافية على الملకات العقلية تطبعها بطبعها الخاص ، لوجدنا ان ملకات زيد العقلية مختلفة عن ملکات عمرو كيما ولو اخلاقا جزئيا ، لعدم تشابه افكار الناس تشابها تماماً في كل زمان ومكان . بينما الذي نلاحظه ويقرنا عليه جميع العلماء هو أن الملకات العقلية متشابهة عند كل انس مع اختلاف افكارهم تشابها في الكيف وان اختلفت في الدرجة . وعلى هذا نؤكد ان الافكار لا تغير من طبيعة الملకات العقلية وان كانت تغير من الصفات النفسية تغيراً ملحوظاً .

وما دام العقل غير متاثر بطبعية الافكار فهو غير مجبر على قبول بعضها أو رفضه ، بل هو حر كل الحرية . وان وجد ما يعارضه فهو الصفات النفسية ليس الا ، يعكس ما يقوله سبنوزا « فليس العقل اراده مطلقة حرة ، ولكنه حينما يريد هذا الشيء او ذاك مسير بسبب ، وهذا السبب يسيره سبب آخر ، وهذا يسيره ثالث ، وهكذا الى ما لا نهاية »^(١) .

ولكن ما هذا السبب الذي يسيّر ارادة العقل ؟ ان كان يقصد به العواطف فنحن نوافقه بعض الشيء ، حيث ان العواطف مقابلة للمعقل ومعارضة له ولا سيما السلبية منها ، الا انها ليست متغلبة عليه في كل وقت لعدم حريتها كل العدم . ولكنها ساعة نشاطها وتغلبها تسيره حسب اهوائها ، وعند نشاطه وتغلبها عليها فإنه يستوحى طبيعته الاستنتاجية ليسير على هداتها . وبعبارة أخرى يستوحى ذاته . لأن الملకات واحدة في حقيقتها وان تعددت في الظاهر . وحين ذلك لا يلتفت الى عواطفه السلبية

(١) احمد امين وزكي محمود : قصة الفلسفة الحديثة . ص ١٥٨ .

الا في لحظات ضعفه ، اما عواطفه الايجابية فهو يختار منها ما تناسبه ولا يقف امامها موقف المعاند دائمًا كوقفه وعارضته لعواطفه السلبية في كل وقت . ومعنى هذا ان الانسان حر ما دام يستوحي عقله ، ومجبر بقدر انقياده لعواطفه .

اما افكار العقل المحفوظة في حافظته فهي محايدة لا ترفض ولا ت يريد ، ولكنها صور فكرية تفيد العقل عند استنتاجاته بمقارنته الشيء الواقعي بالفكرة او الافكار المحفوظة عنه ، وعندئذ يختار ما يختار حسب تقديراته الخاصة . وقد يخطأ وقد يصيّب الهدف بهذا الاختيار لأن العقل الجرئي الناقص ليس معصوماً من الخطأ . وكثرة اخطائه دليل على فجاجته وليس مفروضة عليه . كما قد يكون الخطأ من تضليل الصفات النفسية بأندساسها الخفي فتوهمه بأوهامها .

ونحن وان كنا نتفق مع برجسون في الحرية ، الا انه لم يحدد مقدار هذه الحرية ولا نوعها ، تقوله « ان العقل بطبيعته حر بمعنى ان له القدرة على الفعل ، فليست افعاله اذن آلية واتسلیم بأن ماضينا له اثر في حاضرنا لا يمنع القول بحرية العقلية او باختيارنا ، فإن الحرية معناها القدرة على التعبير عما في النفس »^(١) وهذا الاختيار على ما نرى لا يسنه دليل قبل تعریف العقل واتميز بينه وبين صفاته النفسية . لأن القول في ان ماضينا له اثر في حاضرنا لا يعرف العقل قبل هذا الماضي ولا بعده ، بل وربما يوهمنا بأن ماضينا كل حاضرنا وصانع عقولنا ، وعند ذلك نقع في الجبرية .

ولانكر ان ماضينا موجود عواطفنا وجرائمنا وعاداتنا وتقالييدنا عدى عقولنا ولكن هذه الصفات النفسية غير العقل الذي لا تتغير طبيعة ملكته بالرغم

(١) أ.ولف : ترجمة ابو العلاء عفيفي : فلسفة المعاصرین والمحدثین
ص ١٠١ .

من اطراد تطوره بتكتائير أفكاره التي حصل عليها في الماضي ويحصل على الكبير منها ومن أمثالها في المستقبل .

وحيث أن العقل العام عقل صرف فإنه حر كل الحرية لعدم وجود غيره ليحدد من حريته ، ولعدم حصوله على العواطف التي تقابله وتعارضه، ولا على العادات والتقاليد التي توهنه . ولو تجرد العقل الجزئي من صفاته التفسية هذا التجرد لما وجد ما يقابلها ويفرض عليه ارادته ولا ما يصله من التقاليد والعادات .

والقول في أن العقل الجزئي مجبر على السير وفق طبيعته وهم لأنه عين هذه الطبيعة العقلية ، كما لا فرق بين العقل العام وطبيعة عقله . ولو كانت طبيعته غيره لأحتاجت إلى طبيعة أخرى تسيرها ، ولأنفتقت الثانية إلى ثالثة ، وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا خلاف المعمول لعدم وقوفنا عند الطبيعة النهائية التي هي سبب حرارة غيرها وحرارة ذاتها .

وان أفكار العقل العام لا تقدم ولا تؤخر من استنتاجاته العقلية ، لأنها أفكار محايدة . وفائتها الهمامة بالنسبة إليه هي مقارنة بعضها ببعض ، كما يقارن العقل الجزئي بين الشيء الواقعي والأفكار المحفوظة عنه وعن أمثاله ليعرف ما يفيد وما لا يفيد . وأما أفكاره العاقلة المتغيرة كالعقلون الجزئية فلها حريتها الكاملة داخله ، الا اذا شاءت ارادته فعند ذلك يحدد من حريتها موقتاً بتوجيهه أيها توجيها ان لم يكن ذا فائدة عاجلة لها والا فإنه ذو فائدة آجلة . ولو أمكن تطور بعض أفكار العقل الجزئي داخل العقل الجزئي نفسه لأخذت حريتها الكاملة ، الا اذا تدخل في امورها هذا العقل الذي يحتويها عندئذ يوجهها ويضعف من حريتها موقتاً مدة عملية التوجيه . ولكن أفكار العقل الجزئي بساطتها فهي غير قابلة للتتطور والحرية كما أوضحنا هذا في الفصل الثامن .

* * *

وان العقل العام يتدخل في شؤوننا متى شاء كما تصرف عقولنا بأفكارنا مع الفارق الذي أوضحناه آنفا ، ألا وهو اننا عقول مفكرة فيه متحركة بينما أفكارنا عقول فينا ساكنة ومنطوية على نفسها لبساطتها . غير انه لا يريد بتدخله سوى خيرا ولا غير ، لأنه عقل خالص خال من العواطف السلبية الشريرة ، كما انه لم يحتو على العواطف الايجابية التي قد تضل صاحبها بطلبيها خيرا ما قد يؤدي الى شر غير مرتفع في آخر الامر .

وبما انه عقل عام في منتهي الكمال فهو لا يخطأ هدف الخير في تقديراته الاستنتاجية ، كما انه لا يريد انشر لخلوه من دواعي الشر ولهذا نعتقد ان ما يصيّنا من خير فمن اراده عقولنا وعواطفنا الايجابية التي حصلت على موافقة عقولنا . اذا ضلت عقولنا طريق الخير وانحرفت نحو الشر مع تعليها على عواطفها فسبب ذلك توهّمها وسوء تقديرها . وقد يفيدها الخطأ لتجنب الواقع فيه وفي أمثاله مرة ثانية .

وان ما يصيّنا من شر فمن عواطفنا السلبية الشريرة ، وان لم يكن ذلك كذلك فمن سوء تقدير عقولنا . اما تدخل العقل العام فاستثناء لا يحصل لنا في كل وقت كقوله تعالى « انا هديناه التجذين فاما شاكرا وأاما كفورا » ومعنى ان الله اعطى الانسان العقل الهادي الى سوء السبيل ، وله أن يطبع استنتاج عقله أو ما يوافق عقله من العواطف الايجابية ليوصله الى الخير ، أو يتبع عواطفه السلبية التي تؤدي به الى الشر الذي هو الكفر بنعمة العقل .

ويؤكد العقل العام ، أي الله تعالى برأته من عمل الشر بقوله « وما يظلم ربك احدا » . اذا تدخل في شؤون انسان ما فلا بد وانه يقصد الخير الخالص وان بدئ تدخله بمظاهر الشر والضلال أحيانا ، وذلك لتنزهه عن العواطف السلبية التي لا تريده الا الشر ولا تؤدي الا الى

الشر ٠ « ويصل الله الفلمين ويفعل ما يشاء » آية أي يصل الاشرار
ليوقعهم في العقاب المؤدب ٠ فضلهم طريق التواب ووقوعهم في العقاب وان
كان شرا في ظاهره الا انه يؤدي الى الخير الخالص في آخر المطاف ٠

وان هذه الآية « يصل من يشاء ويهدي من يشاء » لا تدل على معنى
التعيم الذي يتوهمه البعض ، لأنه لا يقصد بأن كلا من الناس اما أن
يصله الله أو يهدى ، وان هذا الفسir مناف لطبيعة عقله العام الحكيم
الخالي مما يشينه من العواطف ٠ ولكن يقصد انه يهدي من يشاء للخير
لأستحقاقه الخير ، ويصل من يشاء في الشر المؤدب الذي يؤدي به الى
الخير في آخر الامر ٠ ولو انه يقصد بأن كل عمل من اعمال الانسان
خيرها وشرها منه لما قال « وتوفي كل نفس ما عملت وهم لا يظلمون »
التي تدل على اختيار الناس الذي يؤهلهم الى الثواب أو العقاب ٠

ومن مميزات القرآن المجيد ايجازه البليغ الذي يعطي الاحكام
مقتضبة ليدع تفسيراتها وتعليلاتها للمقول المترورة والمعصور المتطورة ٠
ولو أنه شغل نفسه بهذه اتفاسير العلمية والفلسفية لما استوعب كل
ما استوعبه من الاحكام الدينية والدنيوية علمية وفلسفية على مختلف
أنواعها ، ولا أصبحت تفسيراته سابقة لأوانها وعيت لا طائل تحته قبل نضوج
العقل وتطور العلوم ٠ بالإضافة الى زوال بلاغته الاخاذة المحيرة لدى
الخواص والعموم التي انفرد بها والتي لم يستطع أحد مجاراة فيها الى
هذا اليوم ٠

واتيان القرآن المجيد بالآيات الدالة على الجبر والآيات الدالة على
الحرية مع تناقضهما الظاهر ليدل دلالة واضحة على ان الانسان ليس مجررا
كل الجبر ولا مختارا كل الاختيار ، بل انه مختار على قدر شاطط عقله
وقدرته على معارضته عواطفه ، ومجرر على قدر قصور عقله وعجزه عن

معارضة عواطفه ، بالإضافة إلى تدخل الله الموقت لحكمة هدفها الخير العام
أو الخاص .

والله مصدر الخير ، لأن مصدر العقول الجزئية ومصدر تطورها
ولأن تدخله فيها تدخل خيرا دائمًا وأبدا .

و مع أن مواضع الواقع سبب وجود عواطف العقول ، وسبب
شرورها ، إلا أنها سبب خيرها أيضًا ، ولو لاها لما تطورت العقول ولما
حصلت على العواطف الإيجابية الخيرة . ولهذا فالتفاعل بين العقل والواقع
خير في حقيقته وإن كان مصدراً للكثير من الشرور الموقعة . لأننا لو اسقطنا
شره من خيره لبقى لدينا الكثير من الخير الذي نعترض به والذي لا تسوى
الحياة شيئاً بدونه . بل الواقع إنما نرى هذه الآلام وسيلة الارتفاع بتنافر
الإحياء ، وإنها وسيلة التهذيب والازدياد في نمو فضائل الإنسان ، ولو إنما
سألنا ناضجاً أن يسقط من حياته آثار آلامه أو آثار مسراته لتردد كثيراً
بين الآلام والمسرات . ولعله في النهاية يسقط آثار المسرات ولا يسقط آثار
الآلام .^(١)

وأرى أن ما يصيّنا من الخير أكبر مما يصيّنا من الشر إن
لم يتساويا . ولكن كثيراً ما ننسى الخير بعد حصولنا عليه ونعتبره شيئاً
مفروغاً منه لنبحث عن غيره . بينما لا ننسى الشر على اعتبار أنه عقاب
لامبر له . وما يضاعف أذى اشتر خوفنا من مضاعفته ودواجه أو مجنيء
غيره . ولذلك فكل من تلقاه يؤمن بقول الشاعر :

فإذا لبستُ من السعادة جورباً فلقد لبستُ من الشقا جلباباً
وحتى عند حصولنا على الخير التام فنحن لا نخلو من التشاءم نتيجة

(١) العقاد : الله . ص ٢٩٥ .

الخوف عليه ، من الزوال ٠ كما قال ابن المعتز « ويحه يبكي لما لم يقع ٠ ٠

ولو أحصى كل انسان ما أصابه ويصيبه من خير وشر - بانسبة الى ملاحظته الخاصة المحايدة الصائبة - في طيلة حياته السابقة واللاحقة احصاء دقيقا من دون مبالغة في التشام او التفاؤل ، ومن دون مقارنة نفسه بمن تفوق عليهم او تفوقوا عليه في المناصب والحظوظ لوجد خيره ان لم يزد على شره والا فانهما متساويان ٠ وذلك على شرط عدم اهمال الناحية المعنوية ، لأن للنواحي المعنوية خيرات لا تقل في أهميتها عن الخيرات المادية ، وان كنا لا نعتبرها اهتماما عند المقارنة والاحصاء ٠

ولا خلاص لنا من هذا التشاوم المطبق الذي لا مبرر له الا بالإيمان بالله ، وسعة الافق وحسن الخلق وصحة النفس ، وبدون هذا فلا خير ولا سلام للأفراد ولا للمجتمعات ٠

مع العلم ان شقاء العقول الفجة ضروري لها كضرورة حرارة الشمس المحرقة لنضوج الانمار غير الناضجة ، كيف نشعر بالخير ان لم نمر في طريق الشر وكيف نعرف الفضيلة ان لم نسر في طريق الرذيلة ؟ بل كيف نسعد بالخير ان لم نشق بالشر :

فلولا القبح ما عُرف الجمال ولو لا النقص ما عرف الكمال

وأعتقد ان جميع الاحياء من أدناه الى أعلىها ما عرفت التطور الا عن طريق طلب الخير والهروب من الشر ، ولو لا هما لسكنت الاحياء سكون الاموات لعدم وجود ما يحفزها الى الحركة ٠ وهذا السكون يفقدها جميع مزاياها الجسمية والعقلية لعدم حاجتها بهذه المزايا ، وعدم معرفتها بأهميتها ٠ وعندئذ تتحطم في دركات الانحطاط حتى تصل الى هوة اللاوعي ٠

فلو لا خوف السمك لما أفرز بعضه أحبر الاسود ليصل مطارده ،
ولما تدرع بعضه الآخر بالکھر بائیة الصاعقة . ولو لا طلبه الخير لما وجدت
الأنوار الكشافة في مقدمة بعض نصائله . بل ولما عرف المحبسات اللامسة
والحرّيات السريعة والانتواءات الرشيقه .

ولقد صعد الحيوان والانسان في سلم التطور العقلي والجسمي بداعي
الطموح الى الخير والخوف من الشر ، ولو لاهما ما تطورت الاحياء ، بل
ولما حصلت على الحياة بأبسط درجاتها وانواعها في يوم من الايام .

وقد اتبىء الى هذا المعنى قبل أكثر من الف سنة « الجاحظ » امير
الادب العربي في فقرات بلغية يقول فيها « أعلم ان المصلحة في أمر ابتداء
الدنيا الى انقضاء مدتها هي امتراج الخير بالشر ، والضار بالنافع ، والمکروه
بالسار ، وانفعه بالرفعة ، والکثرة بالقلة ٠٠٠ ولو كان الشر صرفا هلك
الخلق ، ولو كان الخير محضا سقطت الخبرة ، وتقطعت أسباب الفكرة
ومتي ذهب التخیر ذهب التمييز ، ولم يكن دفع مضره ، ولا اجتلاف
منفعة ، ولا صبر على مکروه ، ولا شكر على محظوظ ، وبطلت فرحة
الظفر ، وعز الغلبة . ولم يكن على ظهر الارض محق يجد عز الحق ،
ومبطل يجد ذلة الباطل ، ومؤمن يجد برد اليقين ، ومشكك يجد كرب
الحيرة ، ولم تكن للنفوس آمال ، ولم تتشعب الاطماع . ومن لم يعرف
الطعم لم يعرف اليأس ، ومن جهل اليأس جهل الامن ، وعادت الحال
بالانسان الى حالة السبع والبهيمة ، ومن هذا الذي يسره أن يكون الشمس
والقمر وانار وانشلچ برجا من البروج أو قطعة من الغيم أو مکيالا من
الماء أو مقدارا من الهوا ؟ وكل شيء في العالم فأنتا هو للانسان ، وهو
يختبر كل شيء ويختار . وأين تقع لذة البهيمة بالعلوقة ولذة السبع
بأكل المحم من سرور الظفر ومن افتتاح باب العلم ؟ وأين لذة درك
الحواس من السرور بتنفيذ الامر والنهي والاخذ والترك ؟ ولو استوت

الامور بطل التمييز ، واذا لم تكن كلفة لم تكن مثوبة ٠٠ ، وبما ان العقول في تطور مستمر فهي في استغناه تدريجي مستمر عن عواطفها ، حتى يأتها يوم ما تكون سعادتها وحزنها أضعاف شعائرها وجبرها ، بل يصبح شعائرها وجبرها كأطيااف باهته لا أهمية لها ٠

وهداية العقل العام وضلاله لبعض العقول على تناقضهما يؤديان الى الخير الاكيد ، لأنه تعالى ذا الخير المطلق والحكمة المطلقة لا يرضي لنفسه بالظلم أو العبث ، فكيف يرضي بهما من غيره ٠

وبما انه خير خالص ، ولا يصدر من الخير الخالص الا الخير وان بدئ بشباب الشر أحيانا ، فارادته الخيرة الرحيمة في خيرنا وشرنا هي التي أوجبت علينا شكره في الحالتين ٠



الفصل الخامس عشر

امهات المسائل الدينية

لابد من رجوعنا قليلا الى الفصل السابع لتذكير القارئ ، الكريم بطبيعة الذريرة العقلية البسيطة ، ولنكتفي مشقة المراجعة ، ولنبني على أساسها رأينا في الخلود .

علمنا في ذلك الفصل ان الكائن الحي يتكون من مجموعة خلاياه ، وان كلًا من هذه الخلايا تتكون من مجموعة ذراتها ، وان كل ذرة ما هي الا مجموعة ذريراتها غير اقابله للانقسام .

وعلمنا كذلك ان عقل الكائن الحي او روحه او ذاته - سمه ما شئت - لم يكن باكثر من ذريرته الرئيسية في ذرته الرئيسية في خليته الرئيسية . وان الذريرات عقول خاصة ، منها البسيطة المنطوية على نفسها ولا تعي غيرها ، ومنها المتيقظة كعقول الاحياء الدنيا وال العليا التي يقف على قمتها اعقل الانساني .

ومن هنا نعلم ان عقل الانسان او ذريرته الرئيسية بعبارة أخرى لا تنسخ بنفسها جسمه عند الموت ، كما لا تتحطم النحل بتحطم خليتها الشعاعية وفرق سكانها .

نعم ان كل نحلة متميزة عن غيرها من النحل الا ان كلًا منها عضوا هام في حياة الخلية اى هي أشبه ما تكون بالكائن الحي العضوي . وان تعاون الذريرات العقلية في الجسم ليس هو سبب تعلقها كما لا دخل لحياة النحل بتعاونها في ادارة شؤون الخلية .

فلو حطمنا خلية التحل و باعدنا بين نخاريها واجزاء نخاريها
الشمعية الدقيقة لما فقدت كل نحلة حياتها الخاصة بها ، بل ولقيت على
ما هي عليه من العواطف والغرائز وان لم تمارس ما اعتادته من التقاليد
الاجتماعية الخاصة بسكان الخلية .

فمموت الجسم الحي ما هو الا تفكك خلاياه . وموت الخلايا لم
يكن غير تفكك ذراتها . وموت الذرة في تفكك ذريراتها العقلية . اما
الذريرات العقلية هذه فلا تموت لعدم قبولها التفكك بكل الوسائل الممكنة،
ومنها ذريرة عقل الانسان ذي الملائكة العقلية والصفات النفسية التي
لا انفصال لبعضها عن بعض . وعليه فذريرة عقل الانسان خالدة لا تقبل
العدم بعد انفصالتها عن جسم كائنها الحي ، ولا يعتريها التحلل لعدم
قبولها الانقسام في يوم من الايام . لأن العقل ليس موزعا على جميع اجزاء
جسم الانسان بل أنه في أضيق حيز من دماغه . بوسعيه أن يخرج من
الدماغ حين موت الانسان بعامل كيميائي كما تدخل وتخرج الدفائق
الاثيرية - التي هي عين الذريرات أو الفوتونات على حد قول بعض علماء
الطبيعة - في ومن أي جسم كان مهما كانت صفاتيه بدون أي عائق
يعوقها .

وحتى اذا بقى العقل أي الذريرة الرئيسية في ذلك الجسم المتحلل
الميت فلا اتصال ولا تفاعل بينهما بعد انفصالتها عن الآخر . كما
لا يهم هذا العقل بعد تجرده في أي مكان كان لتساوي الامكنته جمعهما
لديه ، وذلك لانضمامه وتفاعلاته بذرات الكون الاثيرية التي لا يخلو منها
مكان .

الا ان الذريرات الثانوية التي تلي ذريرة الانسان الرئيسية غير قابلة
للاحتفاظ بنشاطها العقلي ، لأنها لم تعتد الاستقلال الذاتي ، وأنها لا عمل
لها الا تنفيذ أوامر الذريرة الرئيسية ولا غير . وعند انفصالتها عن رئاستها

تبقى عاطلة عن العمل لعدم وجود موجهتها وآمرتها ، وعند ذلك لا تميز بشئ عن الذريّات البسيطات المنطويات على نفسها التي لا تعرف اليقظة والتطور .

وأقرب من رأينا في الخلود قول « ليبرنر » بأن المونادا لا تموت لأنها لم تترك من أجزاء قابلة للتحلل ، كما « يستخرج ليبرنر من ذلك أن الشيء الذي لا يبدأ حسب نظام الطبيعة لا ينتهي أيضاً حسب هذا النظام ، ونظام الطبيعة هو عبارة عن تجمع وحدات ، أعني مونادات ، وتكون أجسام وانحلال هذه الأجسام . أما المونادا في حد ذاتها ، ليست ناتجة من الطبيعة لذلك هي باقية أبداً حتى بعد تفكك الجسم ، وتبقى المونادا على شكل قوة لا مادية ، ولكنها تكون خاضعة لنظام المونادات »^(١) الا أن ليبرنر يختلف معنا في تعريف هذه المونادات ، لأنّ اعتقاده بانعزال بعضها عن بعض وجهم بعضها البعض الآخر وعدم تأثير أحدها بالآخر ، وكلها سائرة حسب تناسق أزلي مصدره المونادا العظمى أي الله . وهو لم يعرفنا بحقيقة المونادات قبل صدورها من الذات الإلهية ، كما أنه لم يقل بتطور الانواع الحية من الأدنى إلى الأعلى . ولهذا وصفت نظريته بمذهب الكثرة ، ولا خلاص له من الجبرية المطلقة بعد قوله بالتناسق الأزلي الذي لا تحدد عن منهجه المونادات .

اما برجسون فيرى أن الحياة النفسية - على حد قوله - غير المادة ، والمادة غير الحياة ، وإن كانا من مصدر حيوي واحد ، ومع ذلك فهما يتصلان ويفترقان من دون أن يتعلق وجود أحدهما بوجود الآخر ، « أما إذا كانت الحياة النفسية ، كما حاولنا أن نبرهن على ذلك ، تضفوا على الحياة الدماغية وكان الدماغ لا يزيد على أن يعبر بحركات عن جزء صغير مما يجري في الشعور فإن البقاء يصبح عندئذ معقولاً جداً ، بحيث يقع

(١) ليبرنر : ترجمة الببير نصرى نادر : المونادولوجيا : ص ٤٥ .

واجب البرهان بعدها على عائق من ينكر لا على عائق من يدعى • لأن
الباعث الوحيد الذي يدعو إلى الاعتقاد ببقاء الشعور بعد الموت هو رؤية
الجسم يفني • ولا يكون لهذا الباعث من قيمة إذا كان استقلال جل
الشعور ، إن لم يكن كله ، عن الجسم ظاهرة مرئية هي الأخرى »^(١) •

غير أنها نعتقد أن لا سيل لاتصال الحياة بال المادة ، ولا يمكن تأثير
أحداها بالآخر أن لم تكونا من معدن واحد • فالعقل أي الحياة كيف
يتصل بالمادة الصلبة أن كان لم يتصرف بأكثر من ملكاته العقلية وصفاته
النفسية ، ولم تتصف هي بأكثر من الامتداد وبعض الظواهر ؟

ولهذا لا بد لنا من القول بأنهما ، أي المادة والعقل من معدن عقلي
واحد ، والاختلاف بينهما لم يكن بأكثر من خمود الأولى ويقظة وتطور
الثانية •

* * *

وبما أن عقل الإنسان خالد بعد تجرده ومحتفظ بكل ملكاته العقلية
وصفاته النفسية فهو في نزوع دائم إلى الكمال ، كما كان قبل تجرده ، ولا
يتوانى عن طلب خيره ما استطاع إلى ذلك سبيلاً كحاله في حياته الأولى •
كما أنه يبقى على ما كان عليه قبل تجرده من عواطف ايجابية خيرة
وعواطف سلبية شريرة ، حتى يتخلص من شروره تدريجياً بحكم تطوره
التدريجي الحاصل من اختباراته المتزايدة في العالم الآخر • وكلما زاد
تطوره زاد خيراً وزادت سعادته ، لأن الخير والسعادة متضائقيان لا وجود
لأحدهما بدون الآخر • وتخلاصه من شروره هو النتيجة الحتمية لتطور
العقل وتزايد معرفته •

والعقول المجردة ذات درجات مختلفة كحالها قبل تجردها • وإن
طول عهد بعضها في التجرد يزيدها حكمة وسموا ، لأنها تتفاعل بحقائق

(١) برجسون : ترجمة سامي الدروبي : الطاقة الروحية ص ٥١ •

عالها الآخر كتفاعلها بعالها الأول قبل تجردها ، فتزداد تطورا شيئا
شيئا .

وأرى أن مجال العمل للعقل المجردة في عالها الآخر أوسع من
مجاله في العالم الأول لخلصها من أجسامها ذات القيود وال حاجات
الكثيرة .

ومن الجائز أن يكون من أعمال بعض هذه العقول الممتازة هداية
بعض العقول الدينوية غير المجردة التي توسل إلى العقل العام بأذن العقل
العام ، لأنها جزء لا يتجزأ عنه ، أي أنها أفكار من أفكار العقل العام
العاقلة والقادرة على العمل الحر نسبيا . وذلك كقدرة عواطفنا الإيجابية
على العمل بموافقة عقولنا مع أنها منها ولها .

ومن الجائز كذلك أن يكون من أعمال العقول المجردة التصرف
في بعض أجزاء الكون حسب إشارة العقل العام حينا وحسب إشارةها حينا
آخر ، وذلك كتصرف العقول غير المجردة في بعض الأشياء الواقعية
تصرفا حرا مع شيء من التوجيه الالهي الخارج عن ارادتها . بالإضافة إلى
ذكرها أعمالها الدينوية لتأسف على ما فرطت به من الواجبات ، وتأملها
من شعورها بنقصها وشرورها وتقديرها عندما تقيس نفسها بخير وسعادة
العقل المجردة التي تفوقها في درجات الكمال . كما ترتاح بأعمالها
الدينوية الصالحة التي رفعت من مكانتها في عالها الجديد ، لأن العقول
المجردة في حركة مستمرة لا تعرف السكون ، حيث السكون التام
عين العدم .

والارادة - كما علمنا - احدى ملكات العقل التي لا وجود لها
بدون الحركة ، والحركة لا وجود لها بدون الارادة الكلية أو الجزئية ،
بل هما اسمان لسمى واحد . وهذا هو الذي يفرض علينا القول بلزوم
عمل العقول المجردة في عالها الآخر « ثم ان النفوس التامة الكاملة اذا

ما فارقت أجسادها تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المجددة لكيما تم هذه وتكمل وتخلص من حال النقص وتبلغ حال الكمال وترتقي هذه المؤيدة أيضا إلى حال هي أكمل وأشرف وأعلى (والى ربك المنهى) .^(١)

* * *

ولابد وأن تكون لهذه العقول المجردة أجسام عقلية ، حيث إن أجسامها الواقعية في حياتها الأولى من تصور العقل العام . وبما أن تصوره في ممتهني القوة والكمال حسب كمال ملكة ادراكه ، لهذا فالاجسام الواقعية في ممتهني الوضوح . أما العقل المتجدد من جسمه الواقعي الكثيف فهو يتصور جسمه الذي خلفه في عالم الدنيا ، كما يتصور كل شيء شاهده في هذا العالم . وتصوره لجسمه - على ما أعتقد - سر وجود جسمه الروحاني الشفاف . وشفافية الجسم الروحاني - بالنسبة إلى الجسم الواقعي - سببه ضعف تصور العقل الجزئي بالنسبة إلى قوة وكمال تصوره من قبل العقل العام .

ولعدم وجود ما يحول دون اتصال العقول المجردة ببعضها في بعض ، فهي في اتصال دائم مستمر كاتصالها في العالم الديني اتصالاً تلبائياً ، وعندئذ يحس كل منها بما يحس به غيره من الاجسام الشفافة والأفكار السانحة .

والتلبيسي من الأمور العلمية التي يكاد العلماء أن يفرغوا من تحريرها لكثرة الأدلة التي تؤكدها .

ومما يؤيد وجود الاجسام الشبحية - وإن كان تأييدها لم يصل إلى درجة الكمال - أقوال من أحضرروا الأرواح ، وادعاؤهم بأمكان رؤية أشباحها . ولو أن هذه الاجسام الشبحية من وضع العقل العام لرأها الناس ب تمام الوضوح كما نرى الاجسام الواقعية الاعتيادية .

(١) طنطاوي جوهري : الأرواح . ص ١٩٤ .

ولا يفوتنا ان العقول المجردة التي هي بعض افكار العقل العام
لا تخفي عنه احيانا كما تخفي بعض افكارنا عن عقولنا في أكثر الاوقات ،
لأن افكارنا ان اختفت خفاء موقتا فلنها تذاب في العقل العام ما دامت محتفية
عنا ، حتى اذا ما تذكرناها نرجعها من العقل العام الذي أذيبت فيه . اما
أفكار العقل العام ومنها العقول المجردة وغير المجردة فهي خالدة لعدم
وجود شئ غيره في هذا الكون أكبر منه قابل لاستيعابها واحفانها عنه .

وهذا ندليل آخر على خلود العقول ووضوحها الدائم للعقل العام ،
« والذات العظمى - وهي الله - هي التي تتصل بكل شئ ، وتحيط بكل شئ ،
وتطلع على كل شئ ، وهي كلية الوجود لأنها واعية لكل وجود . وقيام
وعيها هو هذا الاتصال الذي يشبه اتصال الوعي الإنسانية بما حولها .
ولكنه اوسع نطاقا وابعد امدا واحرى بالخلود والدوم »^(١) .

وبما ان الذريعة المجردة ، اي العقل المجرد خال من الاعضاء
الحسية فهو يحس بعالمه الجديد احساسا عقليا صرفا . وهذا الاحساس
العقلي يجعله أكثر امكانية ومرؤنة وفي اوسع واحف حركة منه في
احساته العضوية .

وقد يقال كيف يتم للذريرة الرئيسية المجردة الاحساس اذا ما
اكتنفتها شتى العناصر المادية من كل جهاتها ؟ وما يساعد على هذا الشك
ما اوضحناه في الفصل السادس ؛ ان الموانع المكانية والمرضية كموت خلايا
حسة البصر الظاهرة مثلا تمنع ملكرة ادراك العقل من مشاهدة العالم
الخارجي . وقلنا ان العقل يخرج من مكمنه بواسطة خلايا الجسم
الحية وكأنه يخترقها اخترقا ، اما اذا ماتت هذه الخلايا فمعناه استحالة
احسنه الخارجي ، ومعناه ايضا انطواؤه على نفسه وانقضائه عن العالم
الواقعي انفصلا تماما .

(١) العقاد : الله ص ٢٦١ .

وجوابنا على هذا هو ؟ ان عقول الاحياء غير المجردة في شغل شاغل
وخدمة متواصلة لتأمين حاجة اجسامها • وهي بالنسبة الى اجسامها كالربان
المكلف بتوجيه وقيادة سفينته وتأمين سلامه ما فيها من البضائع ومن فيها
من المسافرين • والربان بهذه الحالة في اشغال متصل بقيادة الهمامة
ومسؤوليته الكبرى ، وليس له اي وقت للتفكير بما هو خارج حدود
هذه القيادة ، واذا ما خرج ففي لحظات صغيرة متقطعة لا يلبث ان يرجع
بفكرة مسرعة حذرا من اتىه وضياع الوقت • وهكذا عقل الانسان قبل
تجريده اذا ما فكر في يقظته فلحاجات جسدية صرفة ، او ان تفكيره
صلة بالجسد من قريب او بعيد ، او اذا ما فكر في نومه او غفلته فكذلك
لا يخرج عن نطاق المصالح الجسدية الكثيرة قريبها وبعيدها الا في فترات
صغيرة نادرة • وان هذا الاشغال الجسدي هو الذي يحد من امتداد
العقل ويمنعه من ان يتجاوز الحدود المكانية الضيقة بالاتصال التلياني في
كل وقت •

اما العقل المجرد من الجسم ، المتحرر من الشواغل الجسدية الكثيرة
فلا تحد امتداده الحدود ، حيث يصبح مجال عمله محفوظات حافظته
ومحفوظات حافظة العقول المجردة الاخرى بدون ان يشغله شيء من
الشواغل الجسدية ، بالإضافة الى افكار العقل العام التي يراها كما هي
عليه في الواقع ، اي باجسام واقعية لا باجسام شبحية • وذلك لوضوح
تصور العقل العام كما اسلفنا • الا انه لا يحول شيء دون اخراجها
اصلب الاجسام لأنها عقول اثيرية •

ومما يؤيدنا على هذا اعتراف بعض العلماء في امكان استشفاف
العقل الانسانية غير المجردة للحجب المكانية احيانا نادرة وقصيرة في
الحلم واليقظة • واذا ما صح قولهم هذا فسبب استشفافها انطلاقها من قيد

المصالح الجسدية التي لا تحول دون الاستشراق وحده بل ودون الالهام
كذلك .

وكمما تصل ملكة ادراك الذريرة الرئيسية للكائن الحي في العالم الواقع بواسطة امتدادها بدقائق الجسم الحي ، كذلك العقل المجرد اي الذريرة الرئيسية المجردة ، تصل بالشيء الذي تريده بواسطة ذريرات الكون العقلية اي الانير او الاشعة العقلية كما يسميتها البعض « فإذا ثبت الكشف والشعور على بعد التجربة التي لا شئ فيها فلا بد من اثبات الاشعة العقلية او الروحية لتعليل انتقال الافكار بغير الالفاظ ، والصور بغير حركات في الائير » (١) .

ويقول « فالنفساني الكبير وليام مكدوجال – وهو من المؤمنين بالعقل المجرد – يقول في خطاب الرياسة لجامعة البحوث النفسية سنة ١٩٢٠ (اني اعتقد ان التلباي وشك جدا ان يتقرر صفة نهاية في عداد الحقائق المعترض بها علينا بفضل هذه الجماعة على الاكثر ، ومنى بلغنا هذه النتيجة فان خطرها من الوجهتين العلمية والفلسفية سيربي كثيرا على جملة المسائل التي ادركتها معاهد التحقيق النفسي في جامعات القارتين » (٢) .

وان برجسون لا يكتفي باثبات حقيقة التلباي بين اناس متبعدين فحسب ، بل ادعاه حتى الى الحشرات . ولقد اثبت هذا الاتصال العقلي (التلباي) احد علماء الحشرات باصطياده بعض ذكور الفراشات من حقل بعيد ، واتيانه بها الى غرفته بعد اختفائها في علة محكمة الغلق . وفي الصباح الباكر من اليوم التالي رأى على باب تلك الغرفة جماعات من الفراشات تحاول التسلب من شقوق الباب . وبتكرار هذه العملية اقتصر

(١) العقاد : الله ص ٤١ .

(٢) العقاد : الله ص ٣٧ .

صحة هذا الرأى • و مما يساعد على قبول هذه الأقوال إيمانا في عقلية الكون ووحدته واتصال كل ما فيه بكل ما فيه اتصالا محكما • وليس هناك بعد في الحقيقة يحول دون هذا الاتصال ، كما لا بعد يحول دون اتصال أحدي أفكار العقل الجزئي بأية فكرة من أفكاره على فرض طلبها هذا الاتصال وقدرتها عليه •

* * *

والآن بوسعنا ان نقول شيئا في الجنة والنار اللتين بشرت واندرت بهما الاديان السماوية ؟ فما النار الا تلك التأسفات على التفريط بالخير والتقصير في الواجبات وانحطاط الدرجة وضعف الحرية وقلة الامكانيات على ايجاد عوامل السعادة • وما الجنة الا رضا العقول الخالدة عن اعمالها الخيرة في الدنيا وانشعرور بعدم التقصير في الواجبات مع العلم بسمو الدرجة بالإضافة الى نصيتها اوافر من الامكانيات على ايجاد السعادة •

وان سعادة الجنة التي تضرب بها الامثال لا تم لعقل من العقول الا بعد تحرر العقول التام من العواطف السلبية الشريرة ، ولا يحصل ذلك لعقل من العقول المجردة الا بعد ان يستحيل الى خير خالص هو السعادة الخالصة •

وبطبيعة الحال لا يسعنا تصور الجنة على ما هي عليه لعدم حصول عقولنا من النضوج والمعرفة ما يؤهلها لهذا التصور ، الا ان بوسعنا ان نستدل على بعضها بالقرائن العلمية والمنطقية •

ان العقل المجرد ان خل من عواطفه الشريرة بواسطة التطور يحصل له الرضا وتم له السكينة • وما الرضا والسكينة الا نتيجة ضعف العواطف الشريرة ، والخلو من الحاجات المستعصية والتشبع بلذة الحاجات المتيسرة •

وليس معنى الرضا عدم الاحتياج ، فعدم الاحتياج هو الخلو من السعادة والشقاء . غير ان الحاجات المشبعة هي المذلة المسعدة الخالصة . وبما ان العقول المجردة السامية في نضوج فائق فهي لا تعرف الخمول والجمود ، واذا ما انتفى خمولها كثرت اعمالها . وحيث ان جميع اعمالها من نوع الحاجات الميسرة – بالنسبة الى قدرتها التامة ومرونة حاجاتها – فهي اذن في سعادة نفسية دائمة عظيمة .

وادا كانت سعادة العقل وحريته تزدادان بزيادة تطوره ، وتتطور العقل المجرد لا ينتهي عند حد من الحدود ، فمعنى هذا ان سعادة وحرية العقل المجرد في زيادة مستمرة لانهاية الحدود . وهذا هو نفسير قولنا السالف باستحالة امكان وصف الجنة على حقيقتها .

وشيء آخر نريد ان نقوله في هذا الموضوع ، هو بما ان الله تعالى لا يعصيه عمل اي شئ ، لمرونة هذه الاشياء غاية المرونة بالنسبة اليه ، ولا يحتاج لعمل مهما كان عظيما اكتر من ان يتصوره ليوجده ، فمن العقول خلقه الجنة لستحقها من عباده الصالحين الذين ضحوا بالشئ الكثير من راحتهم في سبيل صلاح انفسهم ونفع غيرهم .

والعقل المجردة الفاضلة لا يعوزها شئ من القدرة على الاستمتاع لأنها سابحة في هذا الكون الفسيح الذي لانهاية له ولا علم لنا الا بالنظر الأقل من محتوياته ، ولأنها لا يعصيها ان تعمض الاجسام الروحانية كما تتصورها من الوسامة والحيوية والنشاط ، ما دام ايجاد اجسامها هذه لا يكلفها اكتر من تصورها .

وانني استبعد كل الاستبعاد وجود جهنم كما تصفها الكتب السماوية في ظاهر عباراتها ، ولا مبرر لوجودها على تلك الحالة القاسية ، ولا فائدة فيها . كما انها منافية للمعدل والرحمة والحكمة الالهية المطلقة . بالإضافة الى منافاتها لطبيعة العقول المجردة التي لا تمتلك الجسم

القابل للاحتراق في النار والألم من هذا الاحتراق .
 الا انها تحس بالاشياء الموضوعية على ما هي عليه في الواقع ، كما كانت
 تحس بها قبل تجردها . لأن الاحساس - كما علمنا - من عمل
 ملكة الادراك لا من عمل الحواس في الحقيقة . الا ان هذه الاشياء
 الموضوعية لا تستطيع ان تصددها وتقاومها ، كما كانت قبل التجرد من
 الجسم الكثيف .

وما شقاء الدنيا وعذاب اوائل سني الآخرة الا جهنم التي انذر الله
 بها عباده العاصين . ولا اعتقد ان عذاب جهنم اكبر من هذا . اما اوصافها
 الحرفية التي نزل بها الوحي فلا تسعى حدود المجاز الذي يستوجبه
 اختلاف طبقات الناس ، ورزوح اغلبهم تحت نير الجهل والشقاء بترغيبهم
 وترهيبهم . كالحريق والسجون وقطع الاوصال والجوع المهلك والبرد
 القارس وما شابه ذلك من انواع العذاب .

وشروع جهنم موقته ما دامت العقول المجردة جميعها لا يعوقها
 شئ من التطور والصلاح في العالم الآخر . وما دام هنالك مجال واسع
 للنهذيب والتسامي . وهذا هو معنى قوله تعالى « وان منكم الا واردها »
 يرجع القسمير الى جهنم .

والعقل المجرد الشقي قريب من العالم الدنيوي في تفكيره ومصالحه
 وكترة اسفاقه في احكامه واعماله . وحيث ان آثامه امور دنيوية فهو
 لا يطيق الابتعاد عن هذا الحيز الموبوء الا بعد ان ينال جراءه تفريطه
 من التأسفات والتحرقات والضلالات المشينة والمنضجة بعين الوقت .

« ومنى رجع العقل بالفعل الى العقل الفعال فذلك هو النعيم المقيم والخلود
 الموعود ، وتزداد لذة التفوس بالتجمّع في مصدرها كما تزداد لذة النفس
 الواحدة بتجمّع الصور وأثلاف المعاني في معقولاتها . اما النفس التي
 تنحط ابدا فلا ترقى هذا المرقى ٠٠٠ فهي في عذاب واصب وشعور دائم

بالاتصال يؤملها كما يتأمل الانسان للبتر والاعتلال ، وقد ينحدر بها الاسفاف مع الاجساد فتهوى الى الدرك الاسفل الذي ليس بعده نزول غير نزول العدم بالقوة او الوجود بالقوة وهم متساويان »^(١) .

« والجنة عند ابن سينا هي تلك العقل الفعال وما فوقه من البروج ، واما النار فهي ما دون ذلك حيث تختلط بالنفس او شاب الارض وقصر عن الصفاء الذي تبلغه العقول بارتفاعى من العقل الهيولاني الى العقل الفعال »^(٢) .

غير اننا لا نعرف بوجود حدود في هذا الكون راقية واحرى سافلة بل ان اتجاه الكون كلها متشابهة في منزلتها عند موجدها وعند العقول السابحة فيها . كما انه لم يقل بتطور العقول في العالم الآخر لتجدد عن ذنبها وتتحقق بمن سبقها من عقول الفاضلة .

وإذا صح علم احضار الارواح - الذي ارجح صحته - فهو يؤيد رأينا في الخلود وتفاوت درجات الارواح تفاوتاً معنوياً لا تفاوتاً مكانياً . حيث يدعى بعض رجال هذا العلم ؛ انه من الممكن احضار الارواح الواطية، ولا يمكن احضار ارواح الانبياء والاولياء المقربين عند ربهم كل القرب « ومن اقوال (كتابي) الاخيرة ان ما عاد في وسعها ان ترينا بعد وجهها ولا ان تسمعا صوتها وانها بتجسماتها هذه التي استمرت ثلاث سنوات قد قطعت عذاباً به كفرت عن ذنبها الماضية ، وانها ارتفت بعد هذا التكبير الى درجة اعلى من المرتبة الروحية وما عادت تناجينا بعد بالوساطة الخطبية على يد الانسة كوك»^(٣) .

ولا ارى هنالك فارقاً جوهرياً بين عقول الكبار وعقل الصغار

(١) العقاد : الشيخ الرئيسي : ص ٧٥ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيسي : ص ٩٩ .

(٣) طنطاوي جوهري : الارواح ص ١٣٥ .

بعد موتهم • فالصغار الذين لم يبلغوا سن الرشد والمسؤولية مسؤولون
عما انطوت عليه عقولهم ونفوسهم من قصور موروث وفجاجة مستحكمة •
وقصور العقل مع شرور العواطف السلبية لابد وان يزولا في العالم
الآخر زوالا تدريجيا ، لأن الحياتين متشابهتان في وسائل التطور العقلي
وعملية التطور هذه سبب شفائهم المؤقت في العالم الآخر ، لحاجة الاصلاح
إلى اشقاء الموصى إلى السعادة والسمو الدائرين • وان هذا يعرفنا بمعنى
الثواب والعقاب الذين بشرت واندرت بهما الاديان السماوية ، كما
يعرفنا بالحكمة الاليمية من العقاب الذي يتضمن كل معاني الخير الموصى
إلى السعادة •

اما الحكمة من وجود الحياة القصيرة بالنسبة الى هؤلاء الصغار
فهي لأجل ان تعتاد عقولهم على الحرية التي لا تعرفها قبل انفصالها
عن اجسام منجتها • لهذا فلا مندوحة لهم ان ارادوا الخلود من ان
يمرروا بالدور الذي مرت به عقول الكبار في الحياة الاولى ولو مدة
وجيزة ، ليكملوا نضوج عقولهم في العالم الآخر بما فيه من الاخبارات
المشقة والمسعدة حتى تأهل للجنة الحتمية لكل ذي عقل متطور ، وذلك
كما قال الشیخ محمد الزرقاوي •

وتحشر اطفال وسقط كمثل ما يكونون عند الموت ثم تكمل
وعلى هذا القياس يمكننا القول بخلود ارواح الحيوانات ، لأن
ارواحها او عقولها بعبارة اخرى ذريرات بسيطة غير قابلة للتفسخ كعقول
الناس صغارهم وكبارهم • كما لا استحالة في تطورها بعلمه الآخر كعقول
الناس ، لأنهما متطوران من مصدر اولى واحد •

غير اننا لا ندعى معرفة الحكمة من خلودها او مبلغ تطورها ، لأن
ذلك ملا سهل لمعرفته • ولبيتر قال في خلود ارواح الحيوانات كما قال
في خلود ارواح الناس جميعهم •

* * *

وإذا كانت العقول الإنسانية المجردة في تطور مستمر في عالمها الآخر ، وإذا لم يستبعد وجود الأحياء ارثاقية كالإنسان أو ما هو أرقى من الإنسان في الأجرام السماوية التي لا يحصيها عد ، مع انتقال أرواحها بعد موتها إلى ذلك العالم الآخر ، وتطورها بعد هذا الانتقال . فحينئذ لا غرابة في القول بوجود الملائكة إنسانية المجردة عن المادة ، والمنقربة إلى الله كل اقرب كما جاء في الأديان السماوية . بل إن هذا الاحتمال اول ما يتبادر إلى الذهن ويقبله بعد قبول تلك المقدمات .

وخلود هذه الملائكة يفرض عليها العمل ككل عقل من العقول ، لأن الحركة أي العمل هي الوسيلة الوحيدة لاستمرار وجودها وتطورها الدائم ، ولا بد من أن يكون عملها مشابها لمساواها وعظمتها حسب ارادتها التي هي بعض ارادة العقل العام ، كما أنها جزء منه وعليه . لأن العقول الإنسانية المجردة عن عواطفها السلبية تجربا نسبيا كعقول الملائكة ، متفقة كل الاتفاق مع العقل العام ولا تعارض بينهما . ولهذا يعطيها حريتها المقاربة إلى التمام ، ولا يتدخل في مصالحها الا تدخلها جزئيا بقدر ما تتضيئ حكمته المطلقة .

ومشاركتها العقل العام في تصريف اجزاء الكون حسب طاقتها ، يشبه إلى حد كبير اعماله العواطف الإيجابية للعقل الجزئي في تحقيق بعض اعماله وأرائه . وان مساعدة العقل العام ايها كمساعدة العقل الجزئي لاحدى عواطفه الإيجابية لأنفاظهما في المبدأ والاتجاه ، وان كان اعتقل الجزئي وعواطفه بنوعها شيئا واحدا في الحقيقة .

وبما ان العقول الجزئية على اختلاف انواعها هي العقل العام ، فيجمع اعمال العقول هي اعمال العقل العام . كما ان افكار العقل الجزئي - على فرض يقظتها وتطورها وحركتها الارادية - هي عين اعمال العقل الجزئي . وهذا لدليل على لانهاية قدرة العقل العام على القيام بمختلف

الاعمال في وقت واحد ، وعلى ان كل حركة من حركات هذا الكون هي من حركته ، اي ارادته ، بالإضافة الى لانهائيته قدرته وامكانياته الخاصة التي لا تحصرها العقول .

ولا بأس من تأكيد قولنا ؟ ان كل عقل من العقول الجزئية يتمتع بشيء من الحرية على قدر سيطرته على عواطفه ، وعلى قدر ما يهبها له العقل العام من هذه الحرية ، كما يعطي الانسان الحرية لأحدى عواطفه الايجابية التي يعتمد على صلاحتها .

* * *

ومن الاعتقادات الدينية السائدة ، قول بعضها بان الانسان تُحصى عليه اعماله خيرها وشرها صغيرها وكبیرها . ولقد رأينا في الفصول المتقدمة كيف ان الانسان وكل حي من الاحياء تحفظ حافظته كلما صادف في حياته من المشاهدات والاعمال والخلجات جميعها وبدون استثناء ، ولا يفوتها منها شيء . وحيث ان هذه المحفوظات ملزمة للعقل ولا خالص لها منه فهي الشاهد العدل على كل ماله وما عليه . كما انه لا حاجة بهذه الشهود ما دام الانسان يلاقي جزاء عصيائه او احسانه او توباتيكيه .

* * *

وإذا كان العقل العام ذا حافظة لانهائية السعة ، وكل ما في الكون افكار في هذه الحافظة ، ولا وجود لما هو خارج عن نطاق ذاته في هذا الكون او داخله ليقتبس افكاره ، لهذا فان جميع افكاره حاضرة لديه في كل آن . ومعنى هذا انه عالم بكل ما كان في الكون صغيره وكبیره . حتى افكارنا في عقولنا لا يخفيه شيء منها لأن عقولنا افكار مرتبطة من افكاره .

اما العقل الجزئي ، ان لم يتذكر بعض افكاره في الحال الحاضر فلأنها انسحبت منه الى العقل العام موقتا . ولو لم يوجد هذا العقل العام الذي تذاب فيه افكار العقول الجزئية عند اعمالها لكان هذه الافكار

حاضرة امام هذه العقول في كل وقت . وعليه فالعقل العام يعلم بكل ما كان
ولا يغرب عنه شيء منها .

وحيث ان ملائكة استنتاجه في منتهى الكمال فهو يعلم بالكثير مما
يخضع لاستنتاجه ، كمعرفته بمبانٍ تطور العقول وتطور الكون وما شابه
ذلك من الامور الكثيرة في المستقبل القريب والبعيد . ولكن لا يشغل
نفسه باتفافير بكل ما سيتحقق بارادته واردة العقول الجزئية المجردة
وغير المجردة على الاطلاق والى مالا نهاية من الاذمان ، لعدم حاجته
 بذلك ، كما انه عبٌث لا فائدة فيه . بالإضافة الى ان انشغاله بذلك يحدّ من
حرية ارادته ، ويجعل كل ما يستحق يسير بصورة آلية خارجة عن
 نطاق ارادته الآنية . وهذا خلاف ما يستوجه كما له المطلق .

وهذا لا يتعارض مع قوله تعالى في القرآن المجيد « عالم الغيب
واشهادة » لأنّه يعلم مالا نعلم بكل ما في هذا الكون الفسيح مثالية وواقعية ،
 وكل ما كان وكثيراً مما يكون .

وإذا كانت العقول منه واليه ، وعلى تمام الاتصال به ، وهو على
هذا الحال من الامكانيات ، فليس من المستبعد ان يطلعها على بعض علمه
عندما تستوحيه وتستهدifie . ولا سيما اذا آمنا بامكان الاتصال العقلي بين
الناس وبأيحاه بعضهم بعض بما يفيد او يضر . فكيف اذن بذلك الاتصال
المباشر الذي لا انفكاك عنه بين الكل وجزء من اجزائه ؟ .

« ومن الجائز ان المستقبل ينكشف لعقل الانسان من ايجاه العقل
الابدي المطلع عليه كما يطلع على ما حصل وما هو حاصل بلا اختلاف .
وقد جاز ان ينتقل علم ” من عقل انسان الى عقل انسان ” فينطبع فيه بالتوجيه
والايحاء كأنه منظور ومسنود . فلماذا لا يجوز ان تنتقل وقائع المستقبل
الى علم الانسان من العقل الابدي دون ان نقرر انه مطلع على كل ما
يقع في الابد الابد ؟ فالذى يجزم باستحالة الاطلاع على المستقبل عليه اولاً

ان يجزم بالصورة الصحيحة للزمن ويجزم بانها لا توافق الاعتراف بوجود المستقبل على وجه من الوجوه .

وعليه (نانيا) ان يجزم باستحالة (العقل الابدي) واستحالة الایحاء منه الى العقول الانسانية . وعليه ان يقيم الدليل على هذا المستحيل او ذاك المستحيل ولا دليل ،^(١) .

* * *

ومن هذا تظاهر لنا فائدة العبادة . والعبادات درجات ، ادنها العبادة الآلية التي لا تفید ولا تضر ، لأنها لا تخرج من النفس لتفيدتها ، ولكنها نتيجة تقليد ساذج يصبح على مر الايام حركات آلية استمرارية . وخير من هذه العبادة عبادة المارف بضرورتها لسعادة دينه ودنياه ، فتفيدته عندئذ فائدة نفسية كالطمأنينة التي يحسها من نفسه والصلاح الذي يجني فائدته من غيره . واسمى من هاتين العبادتين عبادة المفكرين المعجبين بعظمة الخالق فيبعدونه بقدر هذا الاعجاب ، بالإضافة الى ما يرجونه من سعادة الدارين وما ينتج من كل هذا من طمأنينة وصلاح . واسمى العبادات عبادة الانبياء والآولىاء الذاهلين من اعجابهم بعظمة الخالق فيبعدونه لا طعما بجتنبه ولا خوفا من ناره ولكن لأنهم يرونها اهلا للمعايدة والاعجاب ، كما قال الامام علي عليه السلام « ما عبدتك خوفا من نارك ولا طعما بجتنبك ولكنني رأيتكم اهلا للمعايدة بعيوبكم » .

ولا ندعى ان الانبياء والآولىاء يعلمون الغيب متى شاؤا وainما ارادوا لا ، لقوله تعالى مخاطبا محمدا عليه السلام « قل لو كنت اعلم الغيب لاستكترت من الخير » . ولكن مع هذا نعتقد ان الله لا يبخل عليهم بعض الایحاءات بواسطه ملائكته المقربين ليهدى بهم ويهدى بهم كقوله تعالى عن نبيه الكريم « وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى » اي ان القرآن الذي اتاكم به عن طريق النطق - لأن النبي كان اميأ لا يقرأ

(١) العقاد : الله . ص ٤٥ .

ولا يكتب - لم يكن من وضعه ، بل انه وحي من الله •

ولا غرابة في النبوة ان تتحقق وجود الملائكة على اختلاف درجاتها ،
وأصال ارقاها بالعقل العام اتصالاً مباشراً كأصالها بالعقل الانساني غير
المجردة السامية كعقول الانبياء التي تستمد من الله الوحي والهدایة عند
انصافها الكلى في عبادتها الخالصة ، وتفكيرها العميق ، وایمانها الكامل •
وما جبرائيل الا ملك من هذه الملائكة التي حصلت على رضا الله
ونعمته فصيده همزه وصل بينه وبين انبائه • كما لا يُستبعد ان تصل
عقول الانبياء بالعقل العام بلا واسطة لأندماجها فيه • فيكون جبرائيل
رمز لهذا الاتصال العقلي بين عقول الانبياء والعقل العام •

وما هي المعجزات ان لم تكن معرفة شيء مالم يدخل في نطاق عقولنا
المحدودة كالوحي وما شابه ذلك من الامور الغيبية ؟ وما هي الاعمال
الخارقة للمعادنة ان لم تكن بعض الامكانيات الخارجة عن حدود القدرة
البشرية التي قد يمكن الله منها بعض اصفيائه •

ولا استحالة في ذلك بعد ان علمتنا ان العالم بقضه وقضيضه عقل
عام واحد ولا شيء غيره ، وان كل ما في الكون صور عقلية مرنة غاية
المرونة بالنسبة الى العقل العام والمعقول التي تستمد معوتها وافكارها منه
« ومن طبيعة هؤلاء العلماء الكبار من يتدين ويقرر فائدة الصلاة ولا يكتفي
بایمان العقل او الضمير بوجود الله • فالسير او ليفر لودج الرياضي الطبيعي
المشهور يؤمن بالله وبالروح وبفائدة الصلاة ويرد على الذين يزعمون
التنافض بينهما وبين القوانين الابدية بأنهم يخطئون التصور اذ (يتصورون
انفسهم كأنهم شيء منعزل عن الكون وخارج منه ويعمل فيه من ظاهره
ويحاول ان يبدل مظاهره بالابتهاج الى نظام القوة البشرية) ٠٠٠
• لكننا اذا استطعنا ان نن侅ن الى انفسنا وانا نحن جزء صميم من النظام
بأسره ، وان رغباتنا ومطالباتنا هي نفحة الارادة المسيطرة الهدایة لم يتمتع

على حركات عقولنا ان يكون لها اثر فاعل اذا سرنا بها وفاما لأصدق ما في الكون من القوانين واعلاها »^(١) .

وهذا ايضا ما قاله ابن سينا في امكان المعجزات « وقد حذر ابن سينا اتباعه في ختام الاشارات ان يجعلوا الى التكذيب فقال : (قد تبلغك عن العارفين اخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتباشر الى التكذيب) ، وذلك مثل ما يقال ان عارفا استسقى للناس ففسقوا واستشفي لهم فشفوا ودعا عليهم فخفف بهم وزلزلوا او هلكوا بوجه آخر ودعا لهم فصرف الوباء والموتان والسبيل والطوفان او اخضع لبعضهم سبع ، ولم ينفر منه طير ، ومثل ذلك مملا يؤخذ في طريق الممتنع التصريح . فتوقف ولا تعجل . فان لأمثال هذا اسبابا في اسرار الطبيعة »^(٢) .

* * *

ومن الامور الدينية الهامة التي يجب ان لا نغفلها هي حقيقة الشيطان اين محله من هذا الكون ، ومن العقول المجردة وغير المجردة ؟ وهل هو شيء حقيقي ام مجازي ؟

قال القرآن المجيد بوجوده ، الا انه لم يعرفنا به تعريفا علميا لعدم حاجته بهذا التعريف . وحذرنا من نزواته وضلاليه بقوله « ان الشيطان للانسان عدو مبين » و « قل اعوذ برب الناس ملك الناس الـ الناس من شر الوسوس الخناس الذي يosoـس في صدور الناس » . وعرفنا محمد عليه السلام بالشيطان تعريفا طريقا بقوله « ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم في العروق » الا انه - لأمر ما - لم يصرح بحقيقة التصريح الواضح .

ومن المجازيين « فريق يلغى الشخصية الشيطانية ويحل محلها عوامل الوعي الباطن التي يسميهـا الغريزة او الكبت او العقد النفسية

(١) العقاد : الله . ص ٢٨٧ .

(٢) العقاد : الشيخ الرئيس . ص ١٠٧ .

او علل الشخصية السقية وما شابه هذه الاسماء^(١) .

اما هكسلي فيدعى بان العقل والعلم لا يمنعان من وجود الشيطان .
كما لا يرى سخفا في القول بالمس الشيطاني بعد امكان القول بوجود
الارواح المجردة طيبها وخبيثها .

غير ان المعتزلة قاربت الصواب في تعريف الشيطان تعريفا علميا ،
وان لم تبن تعريفها على الاسس الالازمة ، « ان الشيطان هو وساوس
النفس ودوافع الشهوات والطمع والغضب والخداع » و تستند في رأيها
إلى قول النبي عليه السلام ان الشيطان ليجري من ابن آدم مجرى الدم
في العروق^(٢) .

فالشهوات منها الخيرة ومنها الشريرة . فشهوة الطعام والعلم
والشهوات البريئة لا يأس بها . اما الشهوات المحظورة فهي التي تستند
على العواطف السلبية الشريرة كالانانية والغضب والخوف والكراهية وما
شابه ذلك .

وكذلك الوساوس قد تكون مرضًا من الامراض النفسية التي تشتراك
بها العواطف الايجابية والسلبية . فما يمتنع من هذه الوساوس الى العواطف
الايجابية فهي خير ومن دوافع الوجودان ولا صلة لها بالشيطان ، اما التي
تنت الى العواطف السلبية فهي الشر كل الشر .

وعلى هذا لم يكن الشيطان هو الوساوس والشهوات ، ولكنه
العواطف السلبية الشريرة وحدتها على ما نعتقد . لأنها وحدتها تقابل
العقل والعواطف الايجابية على حد سواء ، فتعارضهما ، وربما تتغلب
عليهما بعد صراع عنيف ، فتوقعنما بشتى الضلالات والحمقات التي
هي مصدر شرور الافراد والجماعات .

ومجموع هذه العواطف السلبية هي الشيطان الاكبر ، اما ابناءه

(١) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .

(٢) العقاد : ابليس ص ٢٢٢ .

فهم كل من هذه العواطف على انفراد .
ولو كان الشيطان روحًا واحدًا لاستحال عليه تلبسه في جميع
عقول الناس بأن واحد . كما أنه لم يكن كنایة عن الأرواح المجردة
غير الناضجة ، لأنها لا حاجة لها بغض نفوس الناس وهي الساعية للتهذيب
والتسامي في عالمها الجديد لتتحقق بين تقدمها من الأرواح الخيرة .
إذا لم يبق لدينا ما قبله سوى قولنا السالف بأن الشيطان لم يكن
بأكثر ولا أقل من العواطف السلبية ولا غير . وهذا هو تفسير الشيطان
الذي جاء ذكره في الكتب السماوية ، والذي وصفه خاتم الانبياء بابلغ
تعبير مجازي .

بقيت لدينا العواطف الإيجابية كالحب والشفقة أي المشاركة
الوجودانية والحنان والاصاف وما شابه ذلك ، وهي عين الوجودان المقابل
للسatan في كل آن ، أي المعارض للعواطف السلبية والمعاكس لها في كل
وقت . والوجودان في حرب سجال مع الشيطان لا تُخمد أوارها إلا بعد
تطور العقل ليعلن الوجودان على الشيطان حتى يتغلبا عليه . وبعد ذلك
يستشعر المرء السلام الداخلي والسعادة الدائمة .

هذا مانعتقد في حقيقة الوجودان ، لأننا لم تتسم رائحته في زوايا
الذات الإنسانية إلا في عواطفها الإيجابية ، كما لم تتسم رائحة الشيطان
في هذه الذات إلا في عواطفها السلبية ولا غير .

وربما يقال مالنا وهذه الفنون التي لم تصل إلى درجة اليقين التام ؟
فنقول ؟ واي علم من العلوم وصل درجة اليقين التام غير البديهيات
الرياضية ؟ .

وهل من الحكمة أن توقف عند هذه البديهيات ولا تتجاوزها لغيرها
لأنهامها بأنها لم تصل في يوم ما إلى ذلك اليقين ؟ لا ، فالعلوم الطبيعية ،
كلما جرى بنظرية جديدة منها لم تستقر سوى بعض سنوات أو بضعة

عقود من السنين حتى يجري تعديلها او تبديلها . و تلك العلوم النفسية والطبية عرضة لهذا التعديل والتبدل ، ولم يبق منها الا النذر القليل الذي حصل على نوع من الاستقرار ، ومع ذلك لا يقال انها ظنون لا تغنى عن الحق شيئا . لأن النظريات الجديدة بعد غربتها لا بد من ان يبقى منها شيء من الحق . وهذا الحق على ضالته ان اضيف الى سابقه ولاحقه من الحق المقرب عندئذ تحصل الانسانية على احسن كنوزها واشرف ما تعتز به .

اما اذا تركنا هذا القليل استهانة بقدرها ، وتركنا ذلك زهدا به لجهلنا قيمته ، حينئذ لا بد وان نخسر جميع الحقائق العلمية التي هي المرفأة الضرورية الموصلة لما فوقها .

وعليه ، فالشيء القليل من العلوم كثير ، ولا سيما العلوم الفلسفية والغبية الفاسدة التي وجد نورها في هذا العصر المنافذ الواسعة الى حضيرة العقل بفضل العلوم النفسية والطبيعية والبيولوجية الحديثة .

ولا اغالى ان قلت ان المسائل الغبية هي قمة المسائل الفلسفية ، وان كانت تأتي عادة في اعقابها . وان المسائل الفلسفية قمة المواضيع العلمية وان تأتي بعدها . على شرط ان لا يدخل في بحثها الا من اعد نفسه لها اعدادا كافيا حتى يكون على هدى وبصيرة من امره ، وحتى لا تخدعه عواطفه بباطلها ونزاعاته التصوفية في سطحاتها . لأن هذه المسائل الغبية والفلسفية بالإضافة الى ضرورتها اصلاح اخلاقنا وتتوير عقولنا مصدر مهم لطمأنيتنا وسعادتنا وازدرائنا بالمشقيات وسفاسف الحياة .

و لا جاب الصواب ان قلت انها تهم كل فرد اكثرا مما يهمه كل شيء في هذه الحياة الفانية . لأن فكرة الفناء الدائم والجهل بحقيقة الحياة وما بعدها اهم مصادر شقاء الناس واضطرايهم ، ومن عوامل امراض نفوسهم واخلاقيهم ، بالرغم من مغالطات البعض في انها لا تهمهم في قليل او كثير .

يقول اينشتين « ان الایمان هو أقوى وابل نتائج البحوث العلمية » و « لابد وان نقر بان هذا الكون له بداية في الماضي السحيق » و « لابد من وجود قوة حكيمه عليا غير محدودة » ^(١) .

كما يقول ؟ انتي لأرى ان اهم وظيفة من وظائف الفن والعلم هي ان يوقظ الشعور الديني وان يستقياه حيا في الذين تهیؤ لهم .

والذى جعل البعض يستهينون بالفلسفة الدينية ظنهم الخاطئ ، بعدم امكان وصولهم بها الى نتيجة مرضية ، بالإضافة الى صعوبة الموضوع والكسل الذهني والخوف من تهكم المتهكمين من انصاف وارباع المتقفين . وانتي ليؤسفني خوفهم هذا وسوء ظنهم بأنفسهم . واربؤ بعقلائهم من هذا الجبن واليأس المشين في هذا العصر الذي تحقق به ما كان 'يعتبر من المستحيلات في نظر من سبقهم بنصف قرن من الزمن .

وان قول من يقول انها لم ولن توصلنا الى نتيجة مقبولة فرض بغير دليل ، ما دامت آفاق العقل لانهائية الامتداد ولا تقف عند حد من الحدود في تطورها المستمر ، وما دام العالم زاخرا بملاءين الحقائق الغريبة عنا التي تتضرر من يكتشفها من رواد الشجعان ، والتي هي في نظر ضيقى الآفق من المستحيلات والخرافات .

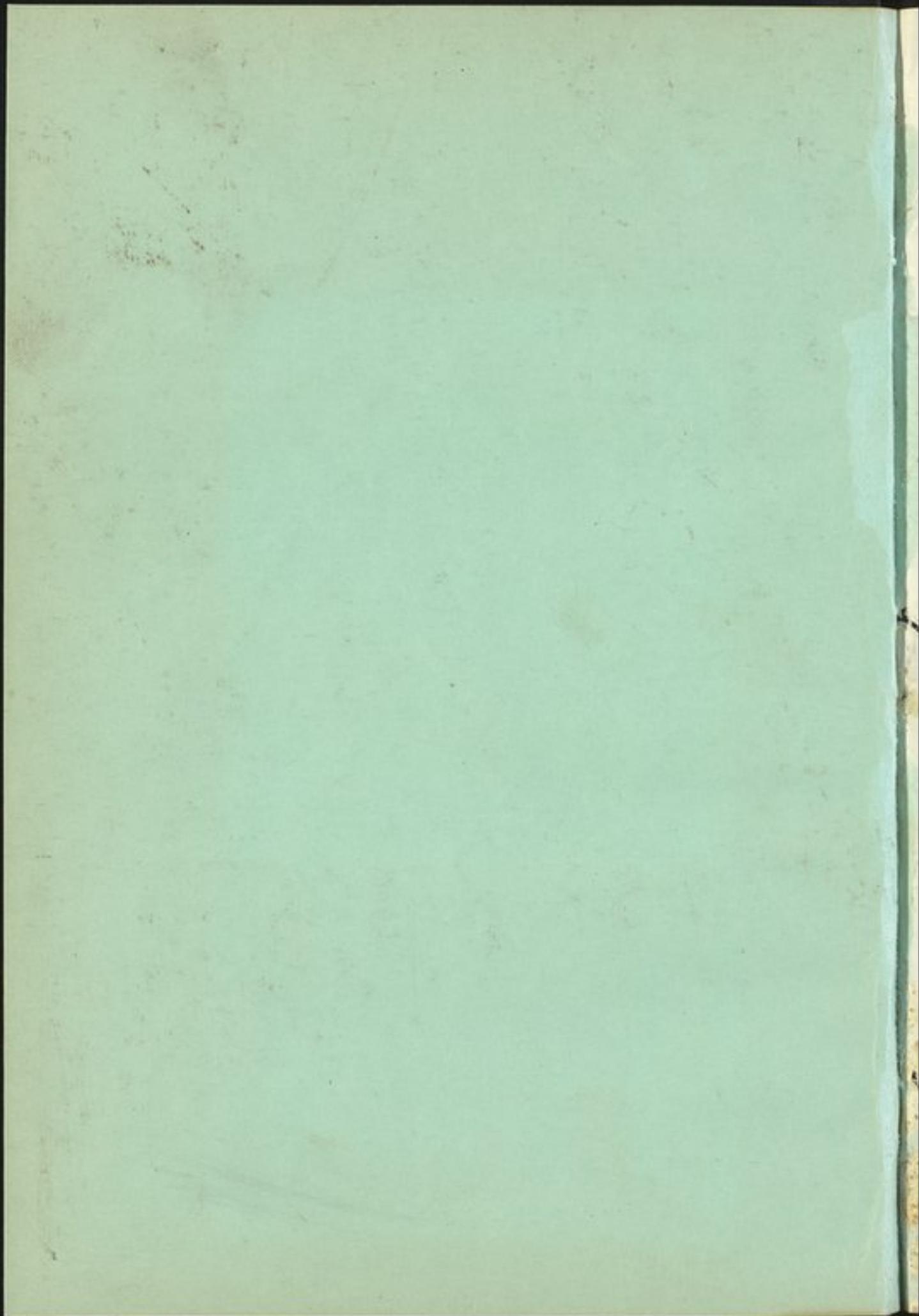
مع العلم اتنا لا ندعو الناس جميعهم لحضر جهودهم في هذه المواضيع الشائكة دون سواها ، لا ، ولكنني اقول ؟ ان الحياة كما انتا تحتاج الطبيب والمهندس والمزارع والمربي والتاجر والعامل ، تحتاج كذلك الى الفيلسوف ورجل الدين وانشاعر والفنان . كل منهم يخدم جانبًا من جوانب المجتمع من ناحية اختصاصه . وبدون كل من هؤلاء يكون المجتمع ناقصا كالجسم الذي 'تر منه احد اعضائه الحساسة .

(١) مجلة العلوم . السنة الثالثة العدد الثالث : امين شنار .

المصادر

- ١ - المدخل الى الفلسفة : ازفلد كوكبة : ترجمة الدكتور ابو العلاء عفيفي *
- ٢ - التطور الخالق : برجسون : ترجمة بديع الكسم *
- ٣ - الطاقة الروحية : برجسون : ترجمة الدكتور سامي الدروبي *
- ٤ - مشاكل الفلسفة : برتراندرسل : ترجمة محمود ابراهيم والدكتور عبدالعزيز البسام *
- ٥ - فلسفة المعاصرین والمحدثین : أ مؤلف * ترجمة الدكتور ابو العلاء عفيفي *
- ٦ - المدخل الى الفلسفة الحديثة : جود : ترجمة الدكتور كريم متى *
- ٧ - تجديد في الفلسفة : جون ديوي : ترجمة الدكتور زكي نجيب محمود *
- ٨ - مبادی علم النفس العام : الدكتور يوسف مراد *
- ٩ - الله : تأليف : عباس محمود العقاد *
- ١٠ - قصة الفلسفة الحديثة : الدكتور احمد امين والدكتور زكي نجيب محمود *
- ١١ - ليستر : الدكتور نصري نادر *
- ١٢ - العقل والوجود : الدكتور يوسف كرم *
- ١٣ - الطاقة الذرية : نقولا حداد *
- ١٤ - معاني الفلسفة : الدكتور احمد فؤاد الاهواني *
- ١٥ - قصة الفلسفة اليونانية : الدكتور زكي نجيب محمود *
- ١٦ - خرافۃ المیتافیزیقا : الدكتور زکی نجیب محمد *
- ١٨ - الارواح : طنطاوی جوهری *

- ١٩ - عقلي وعقلك : سلامه موسى •
 ٢٠ - الشیخ الرئیس : العقاد •
 ٢١ - ابلیس : العقاد •
 ٢٢ - فلسفة المشارقة والمغاربة : لطفي جمعة •
 ٢٣ - ابن عربی : الدکتور ابو العلاء عفیفی •
 ٢٤ - تاریخ الفلسفة الحدیثة : الدکتور یوسف کرم •
 ٢٥ - مقال في النهج : الدکتور محمد الخضری •
 ٢٦ - هیوم : زکی نجیب محمد •
 ٢٧ - البرجماتزم : تأییف : یعقوب فام •
 ٢٨ - المذاہب الفلسفیة العظمی : الدکتور محمد غالاب •
 ٢٩ - الاخلاق في الفلسفة الحدیثة : اندریه کرسون : ترجمة الدکتور
 عبدالحليم محمود والاستاذ ابو بکر زکری •
 ٣٠ - الوجود بحث في الفلسفة الاسلامیة : تأییف مدنی صالح •
 ٣١ - مذاہب و شخصیات فلسفیة : تأییف الدکتور عثمان امین •
 ٣٢ - فلسفة الجمال : تأییف اوف . جاریت : ترجمة عبدالحمید یوسس
 ورمزي یسی و عثمان نویہ •
 ٣٣ - مباحث الفلسفة : تأییف : ول دیبورانت : ترجمة الدکتور احمد
 رؤاد الاهوانی •
 ٣٤ - هیجل : تأییف : اندریه کرسون و امیل بریه : ترجمة الدکتور
 احمد کوی •
 ٣٥ - بعض المجالات العربية •
-



هذا الكتاب

يحتوي على نظرية جديدة في وحدة الوجود ، وحلول طريقة لمشاكل الفلسفة ، يجدها القارئ الكريم واضحة في مowiسيه التالية :

- ١ - اثبات العقل وتعريفه .
- ٢ - مصدر العواطف والغرائز .
- ٣ - علاقة العقل بالعواطف والافكار .
- ٤ - دفاع عن الميتافيزيقا .
- ٥ - البديهيات العقلية والكليات .
- ٦ - العقل والواقع .
- ٧ - الظواهر واسباب الاخطاء الحسية .
- ٨ - مبدأ العقل وعقلية المادة .
- ٩ - العقول الجزئية والعقل العام .
- ١٠ - علاقة العقل بالرءاغ .
- ١١ - مصدر العقول وموروثاتها .
- ١٢ - وحدة الوجود العقلية وعلاقة بعضها ببعض .
- ١٣ - صفات العقل العام .
- ١٤ - الاختيار والجبر والخير والشر .
- ١٥ - امتعات المسائل الدينية .

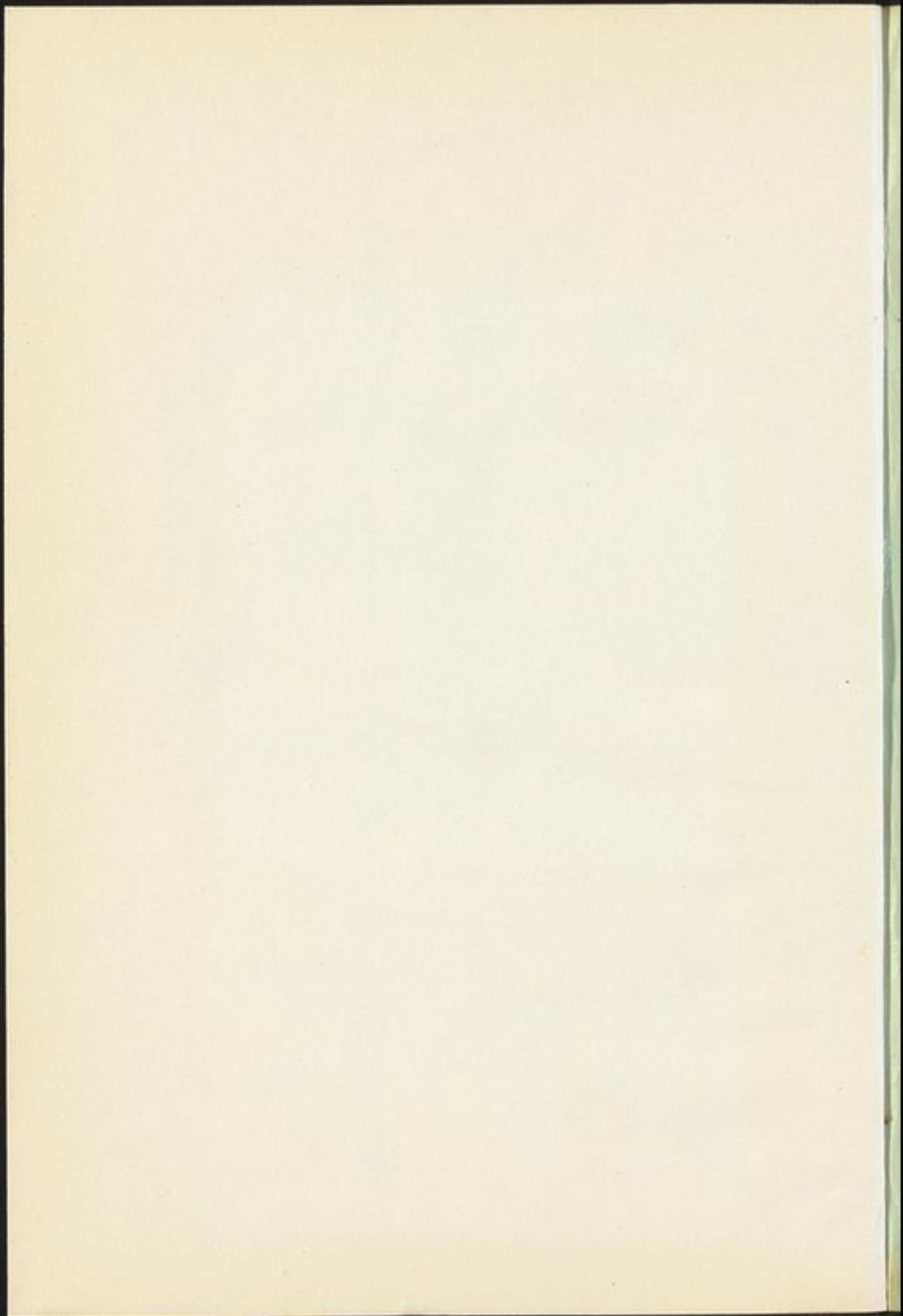
كتاب جدير بالقراءة والاهتمام

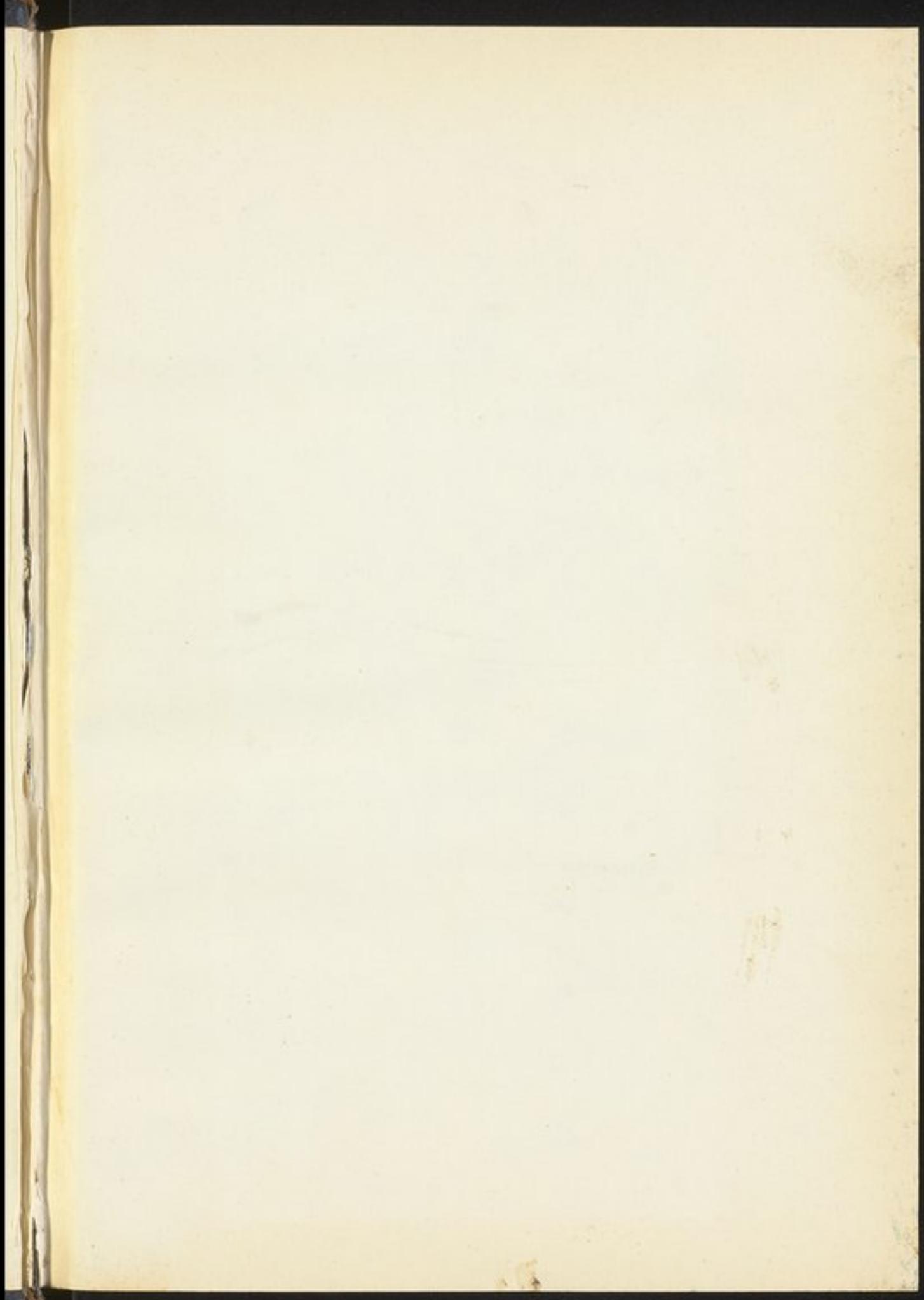
الناشر

٣٠٠ قرش لبناني

السعر ٣٠٠ فلس عراقي

مطبعة الاذشاد - بغداد ١٩٦٤/٥/١





COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES



0036758167

BF
431
.W28

DEC 27 1971

