

الباب الأول
الطبيعة

الفصل الأول تجوهر الأجسام

١ - تعريفات تمهيدية:

(أ) ننظر إذن فيما كان الفلاسفة الإسلاميون يسمون بالعلم الطبيعي أخذاً عن اليونان، وما نسميه بالفلسفة الطبيعية تبعاً للتمييز الواجب التزامه في العصر الحديث بين الفلسفة والعلم، فإن مفهوم العلم الآن أنه معرفة الأجسام بتحليلها إلى أجزائها المدركة بالحواس، ووصف تركيب هذه الأجزاء بعضها مع بعض، وتعيين قوانين الظواهر كما يبدو للحواس كذلك، أعني تبعاً للملاحظة والاختبار، وترتيب القوانين من الأخص إلى الأعم، حتى نصل إلى أعم القوانين، إن لم نصل إلى قانون واحد شامل؛ بينما دأب العقل أن يتغلغل إلى أعمق ما تبلغ إليه المعرفة الحسية؛ فإذا ما عرض للطبيعة حاول أن يستكشف «المبادئ الذاتية والأولية» المكونة للجسم الطبيعي. ونعني بالمبادئ الذاتية تلك التي هي عين الماهية وليست زائدة عليها؛ ونعني بالمبادئ الأولية تلك التي هي سابقة على حلول الأعراض ورابطة بين الأعراض والماهية، وما هي إلا مبادئ الماهية.

(ب) فبحثنا يدور على ماهية الجسم الطبيعي بالإجمال، أو مطلق الجسم حتى يشمل الحي ولا يقتصر على الجهاد، فلا يعرض لماهية هذا الجسم أو ذلك بالخصوص به؛ وإذا عرضنا لطائفة معينة من الأجسام، كالنبات أو الحيوان أو

الإنسان، بحثنا عن أعم مقوماتها المميزة لجميع أفرادها، تاركين للعلوم الطبيعية ما كان أقل خصوصاً، أقل شمولاً، معلوماً بمناهجها التي أشرنا إليها.

(ج) وقبل البحث الموضوعي التقريري، لعلنا نمهد لموضوعنا ونبعد الطريق أمامه بشرح معاني لفظ «الطبيعة» اتباعاً لوصية المناطقة بالابتداء بالتعريف اللفظي أو الرسم، والتشبية بالتعريف الحقيقي أو الحد؛ لا سيما ولفظ «الطبيعة» لفظ مشترك يطلق على مدلولات مختلفة، ويشارك مع لفظ «الكون» في أحد مدلولاته، وبذلك لا تختلط الألفاظ بعضها ببعض، فلا تختلط الأفكار.

(د) للفظ الطبيعة مدلول عام هو «جملة الموجودات المادية بقوانينها» أي من الأجرام السابحة فوق رؤوسنا، والأجسام المضطربة من حولنا. وهذه الدلالة تزيد على جميع الأجسام بعضها إلى بعض معنى اتصاف الكل بالنظام والجمال، وقد كان هذا الوجه هو الملحوظ في تسميته اليونان واللاتين للعالم، فقال الأولون Kosmos أي الزينة أو المزدان، وقال الآخرون Mundus أي الرشاقة عديمة النظر، كما قالوا Univers unite dans la variété أي اتحاد الكثير المتنوع، وهذا الاتحاد صنع الفن أو العقل.

(هـ) وبهذا المعنى يطلق لفظ «الكون»، ثم له مدلول أخص بالنسبة إلى كل واحد من الموجودات، فإن لكل موجود ماهيته وقد جرى الاصطلاح العربي بإطلاق لفظ الكون على ما يحدث دفعة، كانقلاب الماء هواء بالتسخين، فإذا كان على التدرج فهو «الحركة». وعنوان هذا الفصل «تجوهر الأجسام» وارد كعنوان للفصل الأول من كتاب النجاة، أعني التكون وضرورة الشيء جوهرًا.

(و) وقد تنطوي الماهية على «طبع» أو هيئة كالماهية، وهي ما يدعى سجية وجبلة، وهذا خاص بالتركيب الفسيولوجي وبالشعور في الحيوان والإنسان

من جهة بعدهما عن الجبرية، وحصولهما على شيء من الاستقلال بالنسبة إلى الأحوال الخارجية فإن هذا الاستقلال يرجع حينئذ إلى تكوين الجسم، سواء كان هذا الفرد المعين، أو ممثلاً لنوعه: «فالأصعب الزائدة يشبه أن تكون بالطبع بحسب الطبيعة الشخصية، وليست بالطبع بحسب الطبيعة الكلية» أو قد نقول «إنها عن الطبيعة وليست بالطبع»^(١).

(ز) ومن هذا المعنى حدث الانتقال إلى معنى أعمق، هو أن طبيعة الشيء هي «المبدأ الفعلي أو الانفعالي الأول الدائم لحركاته وسكوناته: ذلك أن الموجودات تتحرك أو تسكن على نسق واحد، فتدل على أن فيها علة الحركة والسكون وعلة اطرادهما. فالفعل الباطن واطراد الفعل أو القانون علامتان على الطبيعة، فإن الأمور الطبيعية دائمة أو أكثرية، وليست باتفاقية»^(٢)؛ والذي في الأكثر هو بعينه الذي يوجب لكن له عائق، والموجب هو الذي يسلم له الأمر دون عائق»^(٣). وليست الأمور الطبيعية بإرادية. فكما أننا نحتج على منكري الغائية بقولنا «وإلا فتكون الطبيعة قد فعلت باطلا»^(٤) ونعني أنها لا تفعل خبط عشواء، بل على وتيرة واحدة أو قانون. فكذلك نقول: «إن الطبيعة لا تفعل بالاختيار، بل إنها تفعل أفاعيلها بالتسخير والطبع؛ فلا تتفنن حركاتها وأفاعيلها»^(٥). وهكذا يقال «طبيعي» في مقابل «اتفاقي» وفي مقابل «إرادي» متى كان مصنوعاً باختيار الإنسان، وفي مقابل «إرادي» متى كان مصنوعاً بصناعة الحيوان ومطرذاً أو كالمطرود بفعل الغريزة. فلا يبقى إلا أن «الطبيعة»

(١) الغزالي: معيار العلم ص ١٩٢.

(٢) ابن سينا: النجاة ص ٢١٥.

(٣) ابن سينا: النجاة ص ٣٥١.

(٤) ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة ص ٦٧.

(٥) ابن سينا: النجاة ص ١٧٧.

مبدأ باطن للفعل والانفعال، وأن «الطبيعي» هو الصادر عن هذا المبدأ، على ما ذكرنا. ويتأيد هذا المعنى بملاحظة أن ما بالطبيعة قد يفسد، «فتكون الطبيعة علة الرد إلى الحال الطبيعية»^(١)، كاستعادة الصحة واندمال الجروح.

(ح) وهذه المعاني جميعًا تعود إلى اليقين بأن الطبيعة صنع عقل حكيم، وأن لكل موجود طبيعته، وأن للطبائع وأفعالها نظامًا وحكمة، وأن «لا شيء معطل في الطبيعة»^(٢) بحيث لو صادفنا مذهبًا فلسفيًا يعتمد على الاتفاق أو المصادفة، حكمنا فورًا ببطلانه لمخالفته لذلك المعنى العام للطبيعة الذي يتبدى للعقل بدهاء، ويتبدى لكل عقل. وهذا هو الموقف الذي ستخذه في هذا الكتاب، وندعمه بما نستطيع من الشواهد.

٢- المذهب الآلي:

(أ) لقد وجد هذا المذهب فعالًا. فمنذ العهد الأول للفلسفة اليونانية، في القرن السادس قبل الميلاد، قال طاليس إن المادة الأولى التي صنعت منها مختلف الأجسام، هي الماء؛ تتكاثف فيصير ترابًا، ويتخلخل فيصير هواء، ويتخلخل الهواء فيصير نارا. وقال انكسمانس: بل هي الهواء، يتكاثف ويتخلخل. وقال هرقليطس: بل هي النار تتخلخل فتصير هواء فماء فترابًا، فكل منهم عين مادة أولى، وادعى أن القوى الأخرى تحصل عنها، وأن الأجسام تحصل عن هذه القوى.

(ب) ثم تقدم المذهب خطوة حاسمة بفضيل ديموقريطس: فقد اعتبر تلك الأصول الأربعة فروعًا للمادة البحتة المجردة عن كل تعيين، الشبيهة بتلك التي

(١) ابن سينا: النجاة ٢٢٠.

(٢) ابن سينا: النجاة ص ٣٠٤.

تصورها في العلم الرياضي حين نفكر في النقطة والخط والجسم، أي امتدادًا وحسب؛ وارتأى أن هذا الامتداد مؤلف من أجزاء غاية في الصغر حتى لا تدرك بالحواس، ولا تقسم إلى أصغر منها؛ تتحرك في الفضاء وتتقابل على أنحاء لا تحصى، فتألف في مجاميع هي الأجسام المنظورة الملموسة، وتفرق بفعل الحركة أيضا فتتحلل تلك الأجسام ليتكون غيرها، وهكذا. واختلاف الأجسام في خصائصها يرجع إلى اختلاف تلك الجواهر أو الذرات المؤلفة لها عددًا وشكلا ومقدارًا وترتيبًا بعضها من بعض. وبهذا الوصف صار المذهب أقرب إلى التمام، بل تمامًا، يمضي من البسيط غير المعين إلى المركب فالأكثر تركيبًا، بينما الماء أو الهواء أو النار تعينات لا يدل على أصلها، فكأنها موضوعة وضعًا.

(ج) وجدت هذه النظرية أشياعًا بين قدماء الأطباء والكيميائيين، وتأييدًا أعظم قيمة في تجارب روبرت بويل (١٦٢٦-١٦٩١) Robert Boyle الدائرة على أن ثمانين ذرة تقريبًا تأبى التحليل، وأن لكل منها وزنًا نوعيًا خاصًا، وألفة إلى ذرة أخرى، ورد فعل كيميائي في اتلاف الذرتين، وقا اكتشاف نيوتن قانون الجاذبية إلى فكرة أن الذرات يجذب بعضها بعضًا أي أنها تبذل قوة جاذبية. وعضد نيوتن وآخرون هذه الفكرة حتى صارت مقبولة قبولًا عامًا، واعتبرت دليلًا قويًا على وجود الذرات. غير أن هذه الاعتبارات كانت هزيمة للنظرية من جهة دلالتها على تعيين الذرة بماهيتها ووزنها ورد فعلها الكيميائي وفعاليتها بقوة باطنة؛ وهذه قضايا ثلاث معارضة لها في إعلانها تجانس الذرات من كل وجه؛ ولو أن علماء عديدين يعللون أنفسهم برد الذرات على اختلافها إلى أصل واحد.

(د) وعند الكثيرين تعد هذه النظرية الفصل الأول من فصول المذهب المادي المدعو في هذا المبحث بالمذهب الآلي لتصوره الجسم الطبيعي على مثال

آلة من الآلات الصناعية، وتصوره جملة الطبيعة آلة كبرى، أي مركبة من أجزاء متجاوزة ومتفاعلة بالحركة فقط دون أية قوة ذاتية بل وتيرة أحداثها متعينة بوتيرة سوابقها، كما هو الحال في أفعال الآلة. والمادة هاهنا مستكفية بنفسها مستغنية عن خالق يوجدها ويطبّعها بقوانينها، بل عن «صانع» يصور مادة مستقلة عنه في الوجود سابقة على تصويره الجزئيات وتنظيمها. وإذا سألناهم عن أصل المادة والحركة، أجابوا: أن المادة هي الأصل، وأن الحركة ملازمة لها، فلا يسأل عن أصلها. وتلك هي المبادئ العليا التي يصدر عنها الماديون في سائر المسائل؛ وهكذا فهم ديموقريطس وأبيقور ولوقريس، أئمة المذهب في العصر القديم، وهكذا فهم ويفهم كثيرون.

(هـ) على أن هذه النظرية لا تحتمل الإلحاد، بل تحتمل الاعتقاد بخالق الطبيعة. اصطنعها المتكلمون الإسلاميون ولم يجدوا فيها غضاضة على إيمانهم، واصطنعها ديكارت، فجعل محل المادة في مذهبه بعد محل الله، مرجعاً إلى الله وجود المادة والقوانين الطبيعية؛ وميز بين المادة والنفس تمييزاً دقيقاً مستثنياً النفس الإنسانية من الوجهتين العقلية والروحية، فوزع الطبيعة إلى مملكتين: مملكة المادة ومملكة الروح. وتابعه جساندي فأضاف إلى مذهبه الآلي مذهبا روحياً يقول بالله والنفس الناطقة، اعتماداً منه على أن نظام العالم يمنع من الاعتقاد بأنه وليد حركات اتفافية، وأن الأخلاق والدين تقضي بأن يوجد في الإنسان نفس روحية عاقلة حرة. وسواء أكانت الآلية الجزئية تتفادى ما يستحقه إلحاد الآلية الكلية من انتقادات، فإنها تستهدف لنفس الانتقادات من جراء مخالفتها للواقع وللعقل في تفسير الجسم الطبيعي.

٣- تفنيد المذهب الآلي:

(أ) أول ما يستلفت أنظارنا ونحن نفتحها على الطبيعة، تنوع موجوداتها بخصائص ثابتة لكل منها، مطردة على مر الزمان. ومحال أن تكون الخصائص وأن تكون ثباتها لكل فرد، نتيجة الذرات مجتمعة أو مفترقة، متزايدة أو متناقصة، ولا نتيجة اختلافها عددًا وترتيبًا، سواء أكانت متشابهة أو كانت متباينة إذ من البديهي أن الأجزاء المتشابهة لا يحدث عنها مركبات متباينة، ومن البديهي أن الاختلافات العرضية، كتلك التي يلح فيها الآليون، لا يحدث عنها اختلاف بالماهية. والتباين بالماهية باد لأول وهلة، ليس فقط في الأجناس الكبرى من جماد ونبات وحيوان، بل في داخل كل جنس، وذلك باختلاف الخصائص والوظائف والكيفيات الفيزيائية والكيميائية، فضلا عن الأشكال الظاهرية.

(ب) والأمر واحد بالنسبة إلى الذرات المتباينة الماهية التي يضطر العلماء إلى الاعتراف بها، فإنها هي أيضًا حين تأتلف يحدث عن ائتلافها مركبات متباينة لها بالماهية، كحدوث الماء عن ائتلاف الهيدروجين والأكسجين، أو جسم النبات والحيوان من غذائهما المختلف عنهما. ونحن عاجزون عن تعرف خصائص نبات ما من العناصر المركبة له. وإذا سألنا الآلين عن أصل التباين بين العناصر؛ لم نظفر منهم بجواب أصلاً. وليس يلوح أن أملهم سيتحقق في تحليلها إلى ذرات متشابهة، وإن كانوا يريدون مطمئنين إلى أن كل ما هنالك هو أنهم لم يوفقوا بعد إلى هذا التحليل.

(ج) ومحال أن تكون تغيرات الأجسام وظواهرها وليدة حركة الذرات، المعقول أن ينتج عن الحركة اختلاف في حجم الأجسام، وفي قوة الحركة نفسها ليس غير؛ أما الاختلاف بالخصائص والماهية فهو من أصل آخر؛ وإذا كان

ترتيب الحركات والهيئات يفسر اختفاء خصائص العناصر في اتئلافها، فإنها لا تفسر ظهور الخصائص الجديدة بتكون المركب الجديد، والحركة لا تتقل من جسم إلى آخر كما يتوهم الآليون، إذ لا حركة إلا في متحرك، فإذا قلنا بالانتقال دون متحرك افترضنا الحركة شيئاً أو جوهراً أثناء الانتقال، وهي عرض بالطبع، مفتقرة إلى ما يحملها ويمر بها من مكان إلى آخر. ونكرر القول أن الاختلاف بالعرض لا ينتج اختلافاً بالذات.

(د) وإذا نظرنا في كل ذرة على حياها وجدناها واحدة بوحدة حقيقية، وليست المادة سبباً للوحدة، ولكنها على العكس سبب للترق والتعدد بانقسامها أجزاء؛ فإذا كانت الذرة غير منقسمة مع امتدادها. فليس ذلك راجعاً إلى المادة، بل إلى مبدأ آخر سنفحص عنه بعد هنية. لكن الآلين يتصورون الجسم الطبيعي على مثال الجسم الصناعي فيسلبونه وحدته؛ وهذه الوحدة بينة في المركبات الجهادية، وأيين منها في الكائنات الحية. وفي الطائفتين جميعاً يصدر الفعل والانفعال عن الكائن بكلية كوحدة غير منقسمة، بينما الفعل والانفعال في الجسم الصناعي يصدر كل منهما عن جزء فقط. كما نشاهد في أجزاء أية آلة من آلاتنا. انظر إلى المادة المتبلورة كيف تتخذ شكلاً هندسياً معيناً بعد عدم التعيين، وكيف تجبر ما يصيبها من كسر: أليس هذا دليلاً على وجود مبدأ غير المادة البحتة، كما أن انتقال الجسم الحي من عدم التعيين إلى تصوير شخص من نوع معين بوظائفه وأعضائه دليل على وجود مبدأ مغاير للمادة البحتة؟

(هـ) والمذهب الآلي لا يفسر اطراد الأنواع الجهادية والحية، وسيرها على قوانين معينة، فإن المادة الصرف والحركة ذاتها لا تقتضيان نوعاً دون آخر أو قانوناً دون آخر، إلا أن يكون في الجسم الطبيعي مبدأ ذاتي يعين نوعه وخصائصه، ويستخدم المادة والحركة تبعاً لمقتضيات ماهيته. ولكن المذهب الآلي ينكر مثل هذا المبدأ، ويريد أن يعلل خصائص الموجود بنظام تركيبه، كأن

نظام التركيب نفسه غير مفتقر إلى تعليل. محال أن نرد إلى المصادفة اتساق الكائن الطبيعي مرة واحدة، فأمعن من ذلك في الإحالة عودة الاتساق في كل مرة.

(و) ومن الأدلة القاطعة على وحدة الذرة: وزنها النوعي، وألفتها الكيميائية، وما يتبع هذه الألفة من تغير جوهري. الوزن النوعي خاص بكل ذرة، ثابت لها، والذرات متفاوتة في المقدار، ومع ذلك هي غير منقسمة من جهة ما هي ماهية معينة، وإذا انقسمت مادتها تغيرت هذه الماهية، فلو كانت الأجسام امتدادًا وحسب لانقسمت دون أن يعترها تغير، إن ذرة الزئبق تزن مائة ضعف وزن ذرة الهيدروجين، فلم كان كلاهما غير منقسم؟

(ز) والألفة الكيميائية آية من آيات الغائية الباطنة المركوزة في الكائن نفسه، فإن لكل عنصر ميلا خاصًا إلى عنصر آخر أو عناصر أخرى معينة دون غيرها. والعناصر المتألّفة قابلة للامتزاج بحيث يتكون منها جسم جديد بكافة خصائصه. وهذا الامتزاج لا يحدث اتفاقًا كما تقدم، بل كأنه نتيجة ميل واختيار، إن جاز هذا التعبير بخصوص الموجودات غير الحاسة غير المختارة، بخلاف الحال في «الخليط» حيث يجتمع من الأشياء ما نشاء ويحتفظ كل منها بوجوده وطبيعته، كالماء والخمر، أو العسل والطحينة، يختلطان فيؤلفان شيئًا وسطًا نستشعر فيه كل منهما بالآخر، على حين أن «المزاج» متجانس لا أثر فيه لأصوله المتزجة، مثلما كل جزء من الماء هو ماء. فالخليط من باب الطبيعة، والمزاج من باب الكيمياء. أليس يستحق هذا الفرق تفسيرًا غير ذلك الذي يعرضه الآليون باعتمادهم على ترتيب الذرات بعضها من بعض؟ لو كانت المادة امتدادًا وحسب لعاد كل امتزاج خلطًا، ولم يكن هناك مزاج أصلا.

(ح) تلك بعض الاعتراضات التي توجه للمذهب الآلي. وسنقربها بأخرى، خصوصاً حين نبحت في الكائنات الحية ووظائفها النامية والحاسة والناطقة، فما من مسألة من المسائل الفلسفية إلا وله دخل فيها، وأشياعه يعدونه مذهباً عاماً في الطبيعة عامة. على أنا نريد أن نبدي هنا ملاحظة تنصفه وتحدد وجه معارضتنا له، فلا يتهمنا أحد بالتجني عليه. ذلك أنه إن كان خاطئاً في تكوين المادة، كما ندعي، فقد يمكن اعتباره مطابقاً للواقع من حيث وصف الكائنات ووصف «أعضائها» التي تفعل بها، ووصف جريان أفعالها: وهذا هو نصيب الحق في رد العلوم الطبيعية إلى المادة والحركة، وعد العلم الطبيعي الرياضي صورة للعالم، دون أن يعد هذا الرد تحقيقاً للمذهب وبرهاناً في صالحه؛ إذ إن هذه الوجهة ثانوية في الحقيقة، بينما الوجهة الأولية هي التكوين الميتافيزيقي: فالفسولوجيون مثلاً يبنون علمهم على تكوين الأعضاء وترتيب أفعالها، وهذا جائز، بل واجب، ولكنهم يستبعدون النظر في طبيعة الحياة وغائية أفعالها، على ما سنبين فيما بعد، وهذا غير جائز إذ إن مهمة الفلسفة الكشف عن العلل الأخيرة والأصول الأولى. وهكذا نقول في كل طائفة من العلماء تنتهج هذا المنهج؛ والوجهة الأولية هي التكوين الميتافيزيقي؛ فنقدنا له هو من هذه الوجهة، أي باعتباره المذهب المادي المنكر للماهيات والمستعيب عنها بتركيب أجزاء مادية تركيباً عرضياً. إن القضية التي ندافع عنها هي أن المادة تتظم من «طابقين»: أحدهما سفلي هو الآلية، والآخر أعلى وهو الغائية.

٤ - المذهب الهليومورفي:

(أ) خلص لنا مما تقدم دعويان ضد الآلية، وهما على جانب كبير من الأهمية، ولو أن التجربة تظهرنا عليهما في كل وقت، ولكن الفلاسفة الذين يرتابون في البدييات كثير، فلا نجد بدءاً من السعي وراءهم وتبرير البدييات بقدر ما يسمح المقام والبدييات لا تبرر. إحدى الدعويين وجود كائنات

مختلفة بالنوع، والأخرى وجود تغيرات جوهرية. الدعوى الأولى يلزم منها أن الكائنات تتشابه من وجه، هو وجه المادة والكمية، وتتخالف من وجه، هو وجه الماهية. وعلى ذلك فكل جسم هو مركب. وهذه النتيجة عينها تلزم من الدعوى الثانية: فإن الكائن المتغير لا يمكن أن يكون بسيطاً ومعنى التغير أن شيئاً منه باق، وأن شيئاً منه تغير، وإلا لم يكن الحال تغيراً، بل كان إعدام كائن وخلق كائن، أي إرجاع التغير إلى القدرة الإلهية وسلب الفعل والعلية من المخلوقات، والآليون متفقون معنا في نبذ هذا الرأي وقد فندناه في كتاب «العقل والوجود». فالتغير الجوهرى يقتضى موضوعاً باقياً، ومبدأ يتم التغير يظهره في الموضوع أو اختفائه منه.

(ب) وذلك مذهب أرسطو، فإنه يتصور الجسم الطبيعي مركباً من مادة ومن مبدأ يرد المادة إلى الوحدة ويعطيها ماهية معينة، ويسمى المادة بالمادة الأولى أو الهولى تمييزاً لها عن المادة الثانية الداخلية في المصنوعات، ويسمى المبدأ المعين بالصورة («مورفي») باليونانية فدعى مذهبه بالفرنسية Hylémorphisme وبالإنجليزية Hylomorphisme أي مذهب الهولى والصورة. وقد رأينا أن نصطنع هذا اللفظ المركب ولو أنه لم يرد بهذا الشكل في العربية. وهذا المذهب يفسر وقائع التجربة تفسيراً وافياً: فالهولى أو المادة أصل امتداد الجسم في المكان، والصورة أصل وحدته وخصائصه الذاتية، المادة أصل تكثر الأفراد في النوع الواحد واختلافهم في الأعراض، والصورة أصل اتفاقهم في الماهية، فإن كثرة الأفراد في النوع الواحد تعني أنهم متفقون في شيء هو علة تشابههم، ومختلفون في شيء هو علة تمايزهم، أي أن كلا منهم مركب من شيئين كما قلنا، فيظهر هذا التركيب في التغيرات الجوهرية كما بينا. وتدل الملاحظة على أن ثقل الجسم المائى يساوي ثقل العنصرين المركب منها، وهذا شاهد المادة، وأن في هذا التركيب شيئاً جديداً غير طبيعة الهيدروجين وطبيعة الأوكسجين،

يتحد بها فيوجد منها الماء، وهذا شاهد الصورة. ويقال مثل ذلك في كل تركيب جوهري سواء أكان في الجهاد أو في الكائن الحي.

(ج) لأجل فهم هذه النظرية على حقيقتها يجب الاحتراز من بعض التخيلات التي تتبادر إلى الذهن وتفسد فهمنا: يجب الاحتراز من تصور الصورة كأنها الشكل الخارجي بأقطاره الثلاثة، كما قد يوهم هذا اللفظ حين يسمعه المبتدئ في الفلسفة: الشكل عرض، والصورة المقصودة هنا تعين المادة الأولى، وتجلب لها جميع الخصائص والأعراض. والصورة هي «الفعل الأول للهولي» أي ما يعينها أولاً، تتحد بها وتكون معها جسماً معيناً.

(د) ويجب الاحتراز من تصور الهولي والصورة جوهريين تامين متجاورين في الجسم. إنهما جوهران ناقصان. الجوهر الناقص هو الذي لا يفسر وحده جميع خصائص الجسم، ولا يحدث جميع الأفعال المعهودة منه. إنهما متحدتان اتحاداً جوهرياً يكمل إحداهما بالأخرى، فتقومان جوهراً تاماً واحداً: «الهولي هي جوهر من حيث موضوعة للصورة، والصورة هي جوهر من حيث مقومة للموضوع، والمركب منهما جوهر من قبل إنه مركب منهما»^(١) وقد زعم ابن سينا وألح في زعمه أن الهولي تتحد أولاً «بصورة جسمية» تحقق فيها الأقطار الثلاثة، فإنها «لو كانت خلواً عن الأقطار لكانت حينئذ غيركم، وكانت غير متجزئة الذات»^(٢). لكن هذا غير لازم، إذ لو كانت هناك صورة جسمية لكونت من الهولي جوهراً تاماً، أي كائناً ذا وحدة، فإذا طرأت عليه الصورة النوعية لم تتحدد به اتحاداً جوهرياً، بل كان شأنها شأن العرض، وكانت الأجسام الطبيعية مركبات عرضية عديمة الوحدة، وهذه نتيجة يأبأها ابن سينا

(١) ابن رشد: تفسير ما بعد الطبيعة ص ٧٦٩.

(٢) كتاب النجاة ص ٣٢٦، ومواضع أخرى.

نفسه. فيكفي أن نقول إن الجسم الطبيعي مركب من هيولي ومن صورة واحدة هي الصورة النوعية تعطي المركب الأقطار الثلاثة والنوع وسائر الخصائص والكيفيات.

(هـ) فالهيولي والصورة النوعية جزءان متكاملان، فلا توجد إحداهما دون الأخرى. فيجب النظر إليهما في المركب حيث تؤدي الهيولي مهمة الموضوع أو المحل، وتؤدي الصورة مهمة الماهية المعينة كل منها جوهر ناقص في ذاته، مفتقر للآخر في الوجود والفعل، واتحادهما أولي لا يسبقه اتحاد، وهذا هو السبب في أنها يؤلفان هيئة واحدة تامة. وفعل الجسم الطبيعي ليس من الهيولي وحدها، ولا من الصورة وحدها، ولا من الاثنتين متجاورتين متعاونتين، بل من المركب منها تركيباً أولياً، ومن ثمة جوهرياً. ولفكرة الجوهر الناقص أهمية كبرى في تعيين نوع اتحاد النفس الإنسانية بالجسد، فإن القائلين بالهيولي والصورة على الوجه المتقدم، وبروحانية النفس وبقائها بعد الموت، يجدون أمامهم مسألة عسيرة هي: هل النفس الإنسانية صورة جسم فتفنى بفنائه، أم هي جوهر روحي لا يتحد بالمادة اتحاداً حقيقياً؟ سنعود إذن إلى هذه المسألة حين نبحث في ماهية نفس الإنسان، ولعل هذا المبحث المعين يزيد المسألة وضوحاً.

(و) ويجب الاحتراز من تصور العناصر المكونة للمركب الطبيعي باقية فيه بالفعل، أي على حياها كما تكون خارج المركب. ذلك وهم الآليين وتصوير الخيال، ولكننا رأينا أن المركب هو من طبيعة مختلفة اختلافاً جوهرياً عن عناصره، فلا نستطيع أن نفهم اختلاف نوع المركب مع بقاء عناصره بالفعل، كما نفهم الخليط. فالواجب أن نعتقد أن العناصر «كامنة» في المركب، باقية فيه بالقوة، كوجود النبتة في البذرة، ثم تبين بالفعل، أي بخصائصها وأفعالها، عند انحلال التركيب. لكن الآليين مضطرون من قبل مذهبهم الحسي إلى تخيل

الأشياء ووجد ما لا يتخيل، فلا يحاولون تعقل الأشياء بمبادئها؛ و«القوة» لا تتخيل، فيأبون أن يجعلوا لها محلا من تفكيرهم، فيصلون إلى تلك النتائج غير حافلين بمناقضتها للعقل والتجربة جميعاً.

٥- المذهب الدينامي:

(أ) هنا أيضاً نصطنع اللفظ الإفرنجي dynamisme، من اللفظ اليوناني «دوناميس أي القوة، فلا نقول مذهب «القوة» أو مذهب «الطاقة»؛ وبذلك ندل ابتداء على المعنى المقصود؛ ونتحاشى استعمال النسبة للفظ «القوة» ولفظ «طاقة» لما يبدو على هذه النسبة من غرابة حين نقول «قُوَى» أو «قوته» و«طاقَى» أو «طاقية». وما أكثر أخذ اللغات بعضها عن بعض، خصوصاً في المسائل العلمية حيث يظهر ميل عام إلى توحيد الاصطلاحات. ولنا أسوة بالعلماء والفلاسفة الإسلاميين، فإن كتبهم مشحونة بالألفاظ اليونانية كما هو معلوم.

(ب) للمذهب الدينامي صورتان: الواحدة نشأت في العصر القديم، وهي ساذجة غير ذات خطر، والثانية ابتدعتها ليبنتز، وهي أدق وأعسر، وهي المقصودة عادة. فأوائل الفلاسفة اليونان، أولئك الذين عينوا عنصراً من العناصر الأربعة مادة أولى للموجودات الطبيعية، اعتقد كل منهم أن العنصر الذي عينه حاصل على قوة باطنة متحرك بها؛ فدعوا بأصحاب المادة الحية؛ وأنبا دوقليس الذي اعتبر العناصر منفعة وحسب، اقتراض لتعليل الحركة قوتين كونيتين دل بلاسميها، وهما المحبة والكراهية، على نوع عليتها: المحبة تجمع بين العناصر، والكراهية تفرق بينها؛ ثم جاء الرواقيون وقالوا إن العالم حيوان كبير حاصل على نفس وعلى قوة ذاتية أو حياة. فعندهم جميعاً أن الحركة صادرة عن الأجسام أنفسها، إما مباشرة وتبعاً لطبيعتها، وإما بصفة غير

مباشرة أي بعلة متميزة منها كالمحبة والكراهية والنفس العالمية، خلافاً للآليين الذين يعتبرون الحركة عرضاً ظاهرياً لا يقتضي منهم علة معروفة، ولا يمس ذات الأجسام، بل يمر من جسم إلى جسم، إلى غير نهاية.

(ج) أما لينيتر فقد استبان نقص الآلية من وجهين: وجه الحركة، ووجه المادة. لما كان الآليون ينكرون الماهيات فقد خلص لهم أن الجسم امتداد صرف، وجعلوا منه شيئاً منفعلاً وحسب، خلواً من القوة لاستنادها إلى الماهية في عرف القائلين بها. ولكن التجربة تنبئنا أن الجسم الكبير أصعب تحريكاً من الصغير، فليست مادة الكبير محض امتداد، ولكنها أيضاً مقاومة، والمقاومة راجعة إلى المقاومة، أي أنها نوع من القوة. وتنبئنا التجربة أن الجسم المتحرك إذا حرك جسماً ساكناً فقد شيئاً من حركته، ولا يعلل ذلك إلا بمقاومة الساكن، والمقاومة نوع من القوة كما أسلفنا، وأيضاً ما الذي يميز الجسم المتحرك من الجسم الساكن إذا نظرنا إلى الأول في نقطة ما من خط مسيره، إذ لا يمكن اتصال الحركة إلا بوساطة قوة أو ميل في ذات المتحرك؟ ولولا ذلك لعادت الحركة عبارة عن سلسلة سكونات، وإذن فماهية الجسم تقوم في القوة، وتظل القوة حتى ولو وقفت الحركة^(١).

(د) ومن وجهة المادة تبدى للينيتر أن الجوهر الفرد أو الذرة كما تصورها ديموقريطس وسائر تابعيه، لا يمكن وحدة بمعنى الكلمة، أي جوهرًا حقاً، فإن كل جسم، مهما افترضناه صغيراً، فهو ممتد، وكل امتداد فهو منقسم إلى غير

(١) نجد هذا المعنى بالذات عند الإسلاميين. قال ابن سينا: «الاعتماد والميل كيفية يكون بها الجسم مدافعاً لما يمانعه عن الحركة إلى جهة ما» (رسالة الحدود، ص ٩٥). وقال: «الميل هو المعنى الذي يحس في الجسم المتحرك وإن سكن قسراً أحس ذلك الميل كأنه به يقاوم المسكن مع سكونه طلباً للحركة. فهو غير الحركة لا محالة، وغير القوة المحركة لأن القوة المحركة تكون موجودة عند إتمامها الحركة، ولا يكون الميل موجوداً» (النجاة ٤٢٤).

نهاية، أي أنه مجموع جواهر، وإذن فالمادة كثرة بحت ولو لم يسعفنا التحليل الفعلي في استنفاد أجزائها، والأجسام «وحدات قوية»، وليس من وحدة حقة إلا وحدة الوجود اللامادي، البسيط غير المنقسم، فما يبدو لنا جسماً طبيعياً هو في الحقيقة وحدة لا مادية، وما يبدو مكاناً أو مسافة هو في الحقيقة مجرد تصور.

(هـ) وواضح ان هذا المذهب الجاحد للامتداد والحركة لا يصلح تفسيراً للطبيعة الممتدة، المتحركة، وإنما هو قاض على العلم الطبيعي كم قضى عليه بارميندس بقوله إن العالم واحد ساكن؛ وتابعوه من العلماء المعاصرين المؤلفون الأجسام من «مراكز طاقة» كما يقولون، ينضمون للآيين، ويزيدون عليهم خطأ جسيماً هو اعتبار الطبيعة بما فيها وهماً من الأوهام كما يوحى بذلك المذهب التصوري. إنهم يؤلفون المادة من الطاقة التي لا امتداد لها، ومتى كانت الطاقة واحدة بالنوع، أصبحت كالحركة عند الآيين ولم تصلح لتفسير تنوع الأجسام وخصائصها وأفعالها. وفيما يلي اعتراضات خاصة فوق هذا الاعتراض العام، وإتمام لتنفيذ المذهب الآلي.

٦ - كمية الأجسام الطبيعية أو تنفيذ المذهب الدينامي:

(أ) لكل جسم مقدار أو كمية. والكمية هي العرض للماد للجوهر الجسمي بأجزاء ممتدة ومتقارنة. وهي العرض الأول في الجسم: لا الأول زماناً، فإن الجسم ممتد طبيعاً، بل الأول رتبة، إذ بوساطته يحمل الجوهر باقي الأعراض. هي عرض، وليست جوهر الجسم كما يعتقد الآليون، فإن لكل جسم ماهية تختلف عن كميته، ولا يمكن أن يكون تفاوت مقدار المادة العلة الوحيدة الكافية لتنوع الأجسام تنوعاً بالماهية. أجل إن في الجماد اقتضاء لكمية معينة من المادة لتقوم الذرة والجزيء والبلور، كما أسلفنا، ولكن هذا شرط فقط لقوام الجوهر وفعله وظهور خصائصه. ويبدو ذلك بشكل أوضح في الكائنات الحية

حيث تختلف الكمية دون مساس بالماهية. الجسم الرياضي يحدث بمحض الامتداد، ويعرّف بالأبعاد الثلاثة؛ أما الجسم الطبيعي فهو مبدأ فعل وانفعال، وما الكمية فيه سوى شرط لازم للتقوم والفعل. والآليون يخلطون بين هذين النوعين، أي أنهم يفكرون بالمخيلة لا بالعقل، ويأخذون الجسم الرياضي مثالا لمطلق الجسم تفادياً للقول بالماهية في الجسم الطبيعي. ولم لا ننهج هنا منهج ديكارت نفسه في تمييزه بين النفس والجسد، فنقول: ما دمنا نتصور بوضوح الأبعاد دون الجوهر، فإن الشئيين متمايزان؟

(ب) عن الكمية يلزم المكان، وله شأن كبير في الفلسفة القديمة وشأن أكبر في الفلسفة الحديثة، كما ذكرنا في كتاب «العقل والوجود». المكان خاص ومشارك: المكان الخاص هو الحيز الذي يشغله الجسم بمقداره؛ والمكان المشترك هو الحيز الذي تشغله جملة أجسام، وحيثما توجد أجسام يوجد مكان، وحيثما لا توجد أجسام لا يوجد مكان. ولكن الآيين المفكرين بالمخيلة كما قلنا، يطاوعونها في تخيلها المكان شيئاً عينياً ممتداً إلى ما لا نهاية، كما تخيل ديموقريطس وأبيقور، وديكارت وجساندي، ونيوتن وكلارك، والحقيقة أن ليس للمكان من وجود إلا بوجود جسم، فتصور الخير المشغول بالجسم كأنه شيء عيني. ولسنا نريد أن نقول إن المكان محض تصور، ما ارتأى لبيتز وكنط وأتباعهما من التصوريين، من حيث إن الأجسام الشاغلة له هي موجودات عينية حاصلة بالطبع على كمية.

(ج) فلا يبقى إلا أن نستنتج مما تقدم أن المكان موجود ذهني له أساس في الواقع أي في طبيعة الأشياء؛ مثل الإنسانية والحيوانية وما إليهما. نقول إنه موجود ذهني، فإننا لا نجد مطلقاً أبعاداً ثلاثة هي مطلق محل لقبول الأجسام متمايزة منها وقابلة لمفارقتها، ونقول إن له أساساً في طبيعة الأساس، فإن

الأبعاد الثلاثة المتصورة محلاً كلياً عاماً هي محاكاة للأبعاد الثلاثة في الأجسام التي نراها منظوية بعضها على بعض ومحلاً بعضها لبعض.

(د) وليست الأجسام مركبة من ذرات منفصلة متجاورة فقط كما يتصور الآليون، ولكنها متصلة، ولا يمنع اتصالها ما فيها من مسام، فإن الذرات (أو الخلايا في الأحياء) إن لم تكن متصلة اتصالاً مطلقاً، أي من جميع جهاتها، فإنها متصلة اتصالاً نسبياً، أي من بعض الجهات، فلا تفسد وحدة الوجود. الوجدان يشهد شهادة واضحة لا تقبل الشك إن أعضاءنا متحدة بعضها ببعض، وأنها تكوّن جسماً واحداً غير منقسم؛ فإن كل إحساس، في كل نقطة من جسمنا، محس معلوم للفور دون واسطة أو استدلال. ويشهد العقل أن أجزاء الكائن الحي تحيا كلها بالحياة الشخصية، وأن في الكائن الحي مبدءاً واحداً حاكماً فيه، ولو كانت الأجزاء والأعضاء منفصلة لاستحالت الحياة الشخصية. والأمر واحد في الجهاد ووحدته وفعله وانفعاله.

(هـ) ووجه الاستحالة أن إنكار الاتصال يستلزم التسليم بأن كل فعل فهو يتم «عن بعد» سواء في كل جسم جسم، أي في الخلاء الفاصل بين الأجزاء وبين الأجسام بعضها والبعض في الخارج. ولكن لا فعل عن بعد، أو «لا حركة في الخلاء» كما يقول الإسلاميون، فإن الذي يسلم بها مضطر للتسليم بأن المخلوق يفعل حيث لا وجود له، أو أن يزعم أنه موجود عن بعد، وكلاهما يتناقضان متناقضة معارضة للعقل، إذ من غير الممكن فصل الفعل عن فاعله، ولا الفصل بين الفاعل وحيزه. ويتوهم البعض أن الفعل عن بعد إصدار أعراض من الفاعل إلى المنفعل في الخلاء، وليس للأعراض وجود مستقل حتى تسير هكذا، وليس الخلاء شيئاً حتى يحمل العرض أو الجوهر.

(و) يقال إن الجسم أو الامتداد منقسم إلى غير نهاية: وهذه عبارة متداولة لا يغني تداولها عن شرحها. إن الجسم ينقسم إلى ما لا نهاية من الوجة الرياضية وفي العقل فقط، أي من جهة ما هو جسم ممتد، فإن القسمة الامتداد تعطي دائماً أحاداً ذات امتداد، لما ذكرناه من استحالة تكوّن المركب من بسائط ووجوب قبوله للقسمة دائماً. أما من الوجة الواقعية، أي من حيث هو موجود متشخص فلا ينقسم إلى غير نهاية، فإن الجسم المتشخص حاصل على صورة متحدة بالمادة، فإذا قسمنا مادته غير ماهيته، وأفضينا به إلى التلاشي بصفته هذه الماهية المعينة.

(ز) فإذا ما اتجهنا صوب المذهب الدينامي المنكر لموضوعيته الامتداد، سألنا: من أين جاءنا هذا الوهم وليس فينا ولا في الأشياء امتداد؟ قلنا ونكرر القول: ليس الممتد مركباً من غير الممتد، ومهما أضفنا البسيط إلى البسيط فلن نؤلف مادة، كما أن إضافة الأصفار إلى الأصفار لا تؤلف واحداً، وأن النقط البسيطة. إذا تماست لا تؤلف مركباً، بل تحتل كلها نقطة واحدة. وحين يقول الرياضيون، أو أشباه الرياضيين، إن الخط مركب من نقط غير ممتدة، فكذلك الأجسام مركبة من مونات، نجيب أن هذا التعبير ينقصه شيء كثير من الدقة، فليس للنقطة وجود واقعي، وليس الخط إذن مركباً من نقط؛ وإنما الرياضيون يفترضون خطأ حادثاً عن نقطة متحركة، ولا يحدث خط متصل إلا لوجود مكان متصل تتصل فيه الحركة فيحصل اتصال الخط. فالامتداد أو الاتصال سابق بالطبع على الحركة، وإلا لم تستطع النقطة أن تتحرك. يقول ليبنتز أن الامتداد تصور بحث ينشأ في الذهن من إدراك مونات عدة متقارنة في الوجود، فهو «نسبة» بينها. وجوابنا عين الجواب السالف: أعني أن هذه النسبة تفترض المكان ولا توجد، وكذلك نقول للديناميين الذين يعللون حدوث

فكرة المكان بحركات جذب ودفع، أعني أنه لو لم يكن المكان موجودًا استحالت هذه الحركات.

(ح) الكمية والمكان إذن شرط الحركة، فمنكرهما منكر لها ضرورة. غير أن الديناميين لا يلتزمون بهذه الضرورة، بل يتحدثون عن الحركة بأنها الظاهرة الكبرى في الطبيعة وأن بها تعلل سائر الظواهر، كما يتحدث الآليون، خشية أن يمتنع عليهم العلم الطبيعي، وما أقوى سحر العلم الطبيعي في العصر الحديث! وهذا افتئات صريح على المنطق، يدل على بطلان مبدئهم الذي يفضي بهم إلى هذا التناقض الظاهر. والآليون من جهتهم لا يكتفون بإثبات الحركة، بل يدفعون بمذهبهم فيها إلى أقصى حد، وذلك بما يسمونه مبدأ القصور الذاتي القائل «إن كل جسم فهو مستمر في حاله من سكون أو حركة مستقيمة راتبة إلا أن يتأثر بجسم آخر». ويرتبون على هذا المبدأ نتيجة خطيرة هي: إذا افترضنا جسمًا يقذف في الخلاء فإنه يستمر في حركته إلى ما لا نهاية. ويرتبون على هذه النتيجة نتيجة أخرى أعظم خطورة، وهي: أن العالم لما حركه الله مضى في الحركة دون حاجة إلى الله، فإن من شأن القصور الذاتي أن يجعل الحركة آلية ويغني عن المحرك بعد أن كان محتاجًا إليه فقط للانتقال من حال السكون إلى حال الحركة.

(ط) ولنا على هذه النظرية ردان، أحدهما خاص بالأجسام الطبيعية، والآخر خاص بالله، فنقول أولًا: إن هذا المبدأ لم يستخلص من الواقع، فليس في تجربتنا خلاء صرف ننظر فيه إلى الحركة إن كانت غير متناهية، بل ما نشاهده بالفعل هو أن حركة الأجسام تسكن في جونا بسبب مقاومة الهواء. ومن جهة ثانية أن قوة التحريك محدودة من غير شك بقوة المحرك وبكفاية المتحرك لقبولها؛ وإذن فقوة التحريك نافذة لا محالة، ومتى نفدت سكتت حركة المتحرك لانعدام فعل المحرك. ونقول ثانيًا: إن الجسم الطبيعي محدود الكفاية،

فلا يمكن أن يقال إن العالم يقبل من الله حركة غير متناهية تغنيه عن الله؛ بل المعقول أنه يقبل تحريكًا متناهياً، فتكون حاجته إلى المحرك، ليس فقط لتوليد الحركة، بل أيضًا إلى تجديدها واستمرارها؛ ومن غير المعقول أن يتحرك الجسم إلى ما لا نهاية بقوة متناهية.

(ي) والبحث في الحركة يؤدي إلى البحث في الزمان، فإن الزمان «عدد الحركة» أو أن الحركة قابلة للعد بحسب تعاقبها. وكثير من الفلاسفة -فضلاً عن الجمهور- تخيلوا الزمان لا متناهياً كلياً ضرورياً؛ فاليونان منهم كافة، إذ كانوا يجهلون أو ينكرون فكرة الخلق، اعتقدوا أن المادة أزلية أبدية، فتج لهم أن الزمان أزلي أبدي، أي لا أول له ولا آخر؛ بعضهم قالوا بذلك انقياداً للمخيلة، وبعضهم ادعى ثبوته عقلاً، مثل أرسطو الذي أجل الله عن التنزل إلى العلم بالمادة والتأثير فيها؛ ومنهم ديكارث بعقليته الرياضية، ثم سبينوزا بمذهبه في وحدة الوجود، ثم نيوتن وكلارك، وقد بلغ الأمر بهؤلاء الثلاثة إلى جعل الزمان والمكان صفتين من الصفات الإلهية.

(ك) والحقيقة أن الزمان متناه لتناهي مدة العالم وحركته، فإن العالم حالماً يوجد وحالماً تبدأ حركته، ينفصل عن عدم الوجود السابق بأن واحد هو أن وجوده، ثم يأخذ في التحرك، فيبدأ الزمان؛ ولا أهمية بعد ذلك للفحص عما إذا كانت الحركة تستمر أو تنتهي ما دامت النهاية قد بانَت في الأول. والحقيقة من جهة ثانية أن فكرة الزمان مكونة باشتراك العقل والتجربة: فأول إدراك للزمان هو إدراك «الزمان الذاتي» أي الشعور بالديمومة واتصال الوجود في شخصنا وفيما حولنا من الناس والأشياء. اتصال الوجود مدة تتعاقب فيها أفعالنا، وتبين في عاداتنا البدنية والمعنوية، وفي آفاتنا البدنية الناتجة عن الوراثة والمرض والإفراط، وفي ذكرياتنا التي تساعدنا على فهم التجربة الحاضرة واستكمالها. ومن المستحيل قياس هذه المدة قياساً مباشراً واقعاً على الحالات التي تملؤها،

وذلك لأن شعورنا بها متقطع متفاوت، فقد لا نشعر بكثير منها، وقد لا نشعر بها على حد سواء، فمنها ما يهتنا ويستغرق انتباهنا فيطنخى على غيره، وتبدو مدته قصيرة؛ ومنها ما يهتنا قليلاً أو كثيراً، فيتفاوت شعورنا بمدته.

(ل) وأصغر جزء في الزمان الذاتي هو «الآن النفسي» أو مدة الظاهرة التي نوليها انتباهنا؛ ويدوم هذا الحاضر حتى تعرض ظاهرة تستغرق الانتباه فيذهب أي يصير ماضيًا. والحاضر الواقعي يمكن أن يدوم من أربعة أخماس الثانية إلى اثنتي عشرة ثانية. وهو مدرك كأنه كلي لاستيعاب الانتباه أمورًا عدة، ولو أنه يتضمن تعاقبًا، فإن من الثواني ما يتقدم فيلحق بالماضي، ومنها ما يتأخر فينتظر في المستقبل. وبين الماضي والمستقبل ثانية حاضرة تصل هذا بذلك كنقطة غير متجزئة؛ وهي أيضًا زمان لسيلانها وعدم ثباتها. وإذن فنحن نشعر بالزمان بواسطة التعاقب، ولكنه تعاقب غير منتظم.

(م) فلجأ الإنسان إلى قياس غير مباشر باستخدام بعض الحركات الراتبة إما في جسدنا كالجوع والعطش والنوم والتعب والنبض والتنفس والمشي، وإما في الخارج كحركة الشمس والقمر والمزولة والساعة؛ وهذا النوع الثاني أدق بكثير وبخاصة حركة الشمس، أو ما يسمى كذلك إذ المقصود هنا حركة الأرض حول الشمس كما هو معلوم، فإن فصول السنة متوقفة عليها، وأيام السنة عائدة في مواعيدها من هذه الفصول؛ فحصل الإنسان بها على زمان عام لنظامنا الفلكي، ولكنه زمان نسبي إذ إن نظامنا الفلكي جزء صغير من الفلك أجمع يكاد لا يذكر، وأهل العصر القديم والعصر الوسيط هم الذين كانوا يحسبونه جملة العالم، ويظنون أن المتحرك الأول هو الفلك المحيط في نظامنا البادي للعيان. وقد أبطل العلم الحديث هذا التصور باستكشافه أنظمة فلكية كثيرة، فوسع آفاقنا به ولكنه لم يتوصل بعد إلى الإلمام بأطراف الكون وتعيين مركزه، حتى نعتبر حركة هذا المركز حركة أولى إطلاقًا، ونتخذ منها معيارًا

تتقدر به سائر الحركات. فنحن لم نحصل بعد على «الزمان المطلق». ولو حصلنا عليه لما كان مطلقاً إلا بمعنى أنه زمان العالم الواقعي، وفي مقدورنا أن نتصور عالماً أكبر أو عالماً أصغر تختلف فيها النقطة المركزية.

(ن) ففكرة الزمان فكرة نسبية للغاية مكونة تكويناً؛ ويخطئ كل من يتخيل الزمان شيئاً واحداً أو معنى واحداً أصيلاً فطرياً في الذهن. إن الموجود منه بالفعل في كل آن هو «الآن» الميتافيزيقي أي أدنى جزء يتجدد باستمرار طوال جريان الحركة، ويمكن تصوره على غرار الآن النفسي كما شرحناه، إلا أنه ليس مثله ممتداً، وإنما هو واسطة بين الماضي والمستقبل، هو الحد الأخير بالنسبة إلي الماضي، والحد الأول بالنسبة إلى المستقبل. «لا يدخل في الوجود المتحرك من الزمان في الحقيقة إلا الآن»^(١). فإذا بدا الزمان متصلاً قائماً بجميع أجزائه، أو بجميع أجزاء الماضي على الأقل، ففي ذهننا فقط. أن الماضي قد فات، والمستقبل لما يأت بعد، وأجزاء الزمان متتالية لا توجد معاً كوجود أجزاء المتصل القار بها جميعها. فالزمان موجود ذهني له أساس في الواقع هو الآن، ولا مقابل له ولا يمكن أن يوجد له مقابل على ما يبدو في الذهن. ولولا العقل لما كان لنا معنى الزمان، فإن العقل أو الذاكرة العقلية هو الذي يستحضر الماضي مجتمعاً، ويتوقع المستقبل مجتمعاً، ويكون منهما متصلاً واحداً تتقدر به الحركات على اختلافها^(٢) بل تتقدر به سكنات الأشياء القابلة للحركة بالذات، فإنها سكنات أشياء يمكن أن تتحرك، فالزمان المتصور هكذا مقياس الحركات وعدمها. وفيما تقدم كفاية بعد ما قلناه في كتاب «العقل والوجود» عن الزمان عند

(١) ابن رشد: تهافت الفلاسفة ص ١٢١.

(٢) لذا لم نبدأ هذا الفصل بدراسة المكان والزمان، كما يصنع المؤلفون المحدثون متوهمين أنهما إطاران حقيقيان يضمنان الطبيعة جمعاء، بل أخرنا الكلام عن المكان إلى ما بعد الكمية التي هي أصله وأساسه، وأخرنا الكلام عن الزمان إلى ما بعد الحركة التي هي أصله وأساسه.

التصورين، وبخاصة عند كنت. وبقى لنا أن نعجب لفلاسفة كبار ينقادون إلى الخيال ويغفلون عن حكم العقل.

٧- كفيات الأجسام الطبيعية:

(أ) مع الكمية ولواحقها تطراً على الجسم الطبيعي أعراض «تكييفه» أي تدخل عليه؛ من حيث الوجود ومن حيث الفعل، تغيرات تتفاوت أهمية وعمقاً، بها ندرك خصائصه ونتعرف ماهيته. هذه الكفيات مجموعة في أربعة أقسام مزدوجة:

(ب) القسم الأول بالنسبة إلى الشخص، ويشمل العادات؛ أو الاستعدادات والملكات، كالعلم والفضيلة والرذيلة والفن، وكل عادة أو صناعة مكتسبة، طيبة أو رديئة. فالموسيقي مثلاً يوجد في عقله العلم بفنه وفي أصابع يديه عادة خادمة لذلك العلم. وانقسام العادة إلى استعداد وملكة سببه أن الاكتساب يولد أولاً، في النفس وفي البدن، استعداداً قلق القرار سريع الزوال، وإذا استمر صار ملكة راسخة عنسيرة الزوال. وليس يعني ثبات الملكة دوامها حتماً، بل يعني تأصلها وصعوبة تحولها. وهما للإنسان خاصة لما يقتضيه الاكتساب من عقل يتصور غاية ويرتب الوسائل إليها ومن إرادة تصمم وتنابر، والإنسان وحده حاصل على هاتين القوتين. ثم هما للحيوان الأعم في دائرته الضيقة، وللنبات في دائرة أضيق بكثير، بدافع الظروف الطبيعية وتدخل الإنسان يروض الحيوان ويربي النبات، ولا ملكة ولا استعداد للجهاد، فإنها يفترضان عدم التعيين حتى يتعينا بالفعل، والمادة الصرف معينة غير مطاوعة لحال جديدة. فلا استعداد ولا ملكة لغير الأحياء. والذين يأبون الاعتقاد «بالقوة» لأنهم لا يحسبونها، كيف يفسرون بقاء الاستعداد والملكة طوال بقائها

وتزايدهما وتناقصهما إذا لم يكونا في النفس بالقوة، والتجربة تشهد وجودهما في النفس شهادة بينة كل البيان.

(ج) القسم الثاني بالنسبة إلى الفعل، ويشمل القوة والعجز، أو الكفاية وعدم الكفاية. والمراد بالقوة هنا المبدأ القريب للفعل أو للممانعة إطلاقاً، لا القوة المقابلة للفعل التي أشرنا إليها الآن؛ ولفظ «إطلاقاً» يميز القوة المقابلة للعجز من الاستعداد والملكية، فإنهما أيضاً مبدأ فعل وممانعة، ولكنها مبدأ فعل طيب أو رديء، بينما القومة مبدأ الفعل إطلاقاً. القوة مبدأ قوى الفعل أو للممانعة، مثل قوة الإبصار في الشاب السليم الجسم؛ والعجز أو اللاقوة مبدأ ضعيف للفعل أو للممانعة، مثل قوة الإبصار في الشيخ الهرم. فليست اللاقوة عدم القوة، وليس العدم كيفية، ولكنها نقصان غير كاف للفعل أو للممانعة.

(د) القسم الثالث بالنسبة إلى الانفعال، ويشمل الإحساسات الظاهرية الحادثة عن تأثير الأشياء في الحواس، والإحساسات الباطنية الحادثة عن تأثير في النفس، مثل حمرة الخجل وصفرة الوجل. ومنها المفاجئة العابرة وتسمى انفعالات، والراسخة وتسمى انفعاليات، كالحمرة الناتجة عن مزاج الجسم. ويقال الآن «كيفيات محسوسة» للموضوعات المدركة بالحواس الظاهرة، وهي على خمسة أنواع بحسب الحواس الخمس كما هو معلوم.

(هـ) القسم الرابع بالنسبة إلى الهيئة والشكل، أي إلى ترتيب أجزاء الكمية في الشيء. ويفرقون بين الهيئة والشكل بقولهم إن الهيئة تطلق على الطبيعيات، مثل هيئة الإنسان وهيئة الأسد، وإن الشكل يطلق على المصنوعات. الهيئة صادرة عن الجوهر، كما نشاهد في المتبلورات وفي الأحياء؛ والشكل مفروض من الإنسان على المادة، أو من الطبيعة في تغيرها المستمر، وعلم الفراسة مؤسس على صدور الهيئة من الجوهر، بينما الشكل ترتيب خارجي فقط. فهذا القسم

الرابع يشمل الهيئات والأشكال على اختلافها، فإنها تبدي الأشياء في ترتيبات معينة.

(و) وبعد فإن للآليين رأياً في الكيفيات المحسوسة لازماً من رأيهم في المادة، نذكره الآن ونرد عليه، ولو أنا عرضنا له في كتاب «العقل والوجود» إلا أنا نثبت هنا جميع وجوه التهافت في مذهبهم فنرسم له صورة وافية تكشف عما يعتوره من بطلان، وخلاصة ذلك الرأي قول إمامهم ديموقريطس إنه لما كانت المادة مجرد امتداد، كان الشكل والمقدار والحركة والسكون الكيفيات الوحيدة التي تصح إضافتها للأجسام؛ بينما الضوء واللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة انفعالات تثيرها في حواسنا حركات الأجسام تبعاً لتكوين المؤثر وخصائص الحركة وتكوين الشخص في تغيره من حال إلى حال. والطائفة الأولى من الكيفيات ملازمة للأجسام، ومن ثمة موضوعية وقد دعيت بالكيفيات الأولية؛ بينما الطائفة الثانية ذاتية للشخص المنفعل، عديمة الشبه لما يلوح في أذهاننا، وقد دعيت بالكيفيات الثانوية.

(ز) ولما بزغ عصر النهضة الحديثة، وأراد العلماء الفلاسفة، وفي طبيعتهم جليليو وديكارت، تحويل العلم الطبيعي إلى علم رياضي، اصطنعوا هذا الرأي لإمكان تطبيق الرياضيات على المادة الصرف، واستحالة تطبيقها على الانفعالات النفسانية، وأرجعوا ما يسمى تغيرات كيفية إلى تغيرات كمية أي حركات تقاس مباشرة فيقاس بها سائر الانفعالات بصفة غير مباشرة، بل يحدث بعضها عن بعض ما دامت تتفق كلها في الحركة: فكمية معينة من الحركة الميكانيكية يحدث عنها دائماً كمية معينة من الحرارة. وهكذا في مختلف الحالات.

(ح) والواقع أن هذه الأقوال واهية لا تثبت للامتحان. فأولا ومن جهة المعرفة الإنسانية: تبدو الكيفيات الثانوية كأنها في الأشياء كالكيفيات الأولية

سواء بسواء، فإذا لم تكن فيها كان شعورنا باليقين باطلاً، ووجب الشك في كل يقين. ثم إن لنا حواس عدة، ولكل حاسة جهاز خاص لإدراك موضوع خاص فكيف نفسر تباين الأجهزة والموضوعات على هذا النحو؟ فإن قيل، كما قال فعلا ديكارت ومالبرانش وبرجسون وغيرهم إنها للفائدة العملية وتدبير الحياة طبقاً للعلاقة بين جسمنا وما يحيط بنا من أجسام، أجبنا: إذا كانت الفائدة لا تتحقق إلا هكذا، أليس هذا دليلاً على أن الكيفيات في أنفسها مختلفة، وأن الإدراك يقع عليها كما هي؟

(ط) ثانياً ومن جهة الكيفيات: لو كانت حركات ليس غير، لاختلقت بالدرجة فقط، فأحسناها بدرجات متفاوتة، ولم نحس ألواناً وطعوماً وروائح عدة مختلفة. فما السبب في هذه الفوارق بينها، مع العلم بأن التباين بالدرجة أي بالكم لا يحدث تبايناً بالذات، كما لاحظنا غير مرة. وما السبب في اطراد الحركات وآثارها، وليست تقتضي المادة بذاتها نسقاً معينة أو نسبة متداولة؟

(ي) ثالثاً ومن جهة المضاهاة بين الطائفتين من الكيفيات: إن الثانوية منها تدرك تبعاً للأولية، فبالضوء واللون وباللمس والسمع ندرك أشكال الأشياء ومقاديرها: فكيف تكون هذه ذاتية وتكون تلك موضوعية؟ ثم كيف تكون الصلابة موضوعية ويكون باقي المحسوسات الأولية ذاتياً، وهي جميعاً محسوسة على السواء؟ فإما أن نقبل موضوعية الصلابة ونضم إليها غيرها من المحسوسات الثانوية، وإما أن نرفض موضوعية الصلابة، ونضم إليها في الرفض غيرها من المحسوسات الأولية.

(ك) أجل إن الكيفية مصحوبة بحركة؛ أما الزعم بأنها محض حركة، فليس يمكن إثباته. الحركة أداة لنقل الكيفية، وقديماً نبه أرسطو على لزومها للتغير الكيميائي المدعو استحالة- وللزيادة والنقصان في الأحياء، وهي عرض لا

ينتقل بعينه، ولا يتحول إلى آخر، فإن الحركة حركة جسم، والحرارة حرارة جسم. والرأي الصواب إن لكل كيفية أثرًا محرّكًا نوعيًا، أي خاصًا بها تابعًا لنوعها، كما يظهر في الحركات المؤثرة في الحواس الخمس والمحدثه الكيفيات فيها وهذا الأثر المحرك النوعي ينتقل كيفية في المنفعل، ويجاوب عليه المنفعل بكيفية من نفس النوع. فالحرارة لا تنتقل، ولكنها تحدث حرارة في منطقة معينة؛ والحركة لا تنتقل، ولكنها تولد في الجسم المنفعل بها قوة على التحرك، ولكن الآلين لا يفهمون توليد الحركة وانتقال «معنى الكيفية» دون الكيفية نفسها، ويريدون دائمًا الاعتماد على المخيلة بدلا من العقل.

(ل) مسألة أخيرة خاصة بالأقسام الثلاثة الأولى للكيفيات: هل الكيفية قابلة للأكثر والأقل من حيث الشدة؟ لقد وجد من انكروا ذلك لمغايرة الكيفية للكمية. غير أن التجربة تشهد أن العلم والفضيلة والقوة وما إليها تزداد أو تنقص. واعتقد أصحاب علم النفس الفيزيقي psycho-physique أنهم وجدوا نسبة أو تقابلا بين المؤثر والإحساس، وأن إحساسًا ما يمكن أن يكون ضعف إحساس آخر أو ثلاثة أضعافه. والحقيقة أن الشدة كمية الكيفية، ولكنها لا تقاس مباشرة على نحو ما تقاس الكمية، لعدم وجود وحدة تتكرر في الزيادة والنقصان كما تتكرر وحدة الكمية، لا توجد «وحدة إحساس» أي إحساس ذو كمية معينة ثابتة تقدر بها الإحساسات. إذا كنا على يقين من شدة الكيفية، فليس باستطاعتنا تقديرها؛ وإذا لاحظنا أن الكيفيات التي تزيد وتنقص تدريجيًا مرتبطة بالكمية والحركة المكانية، دون أن يمكن قياسها مع ذلك، فإن الكيفيات المعنوية، كالفضيلة والعلم، تزيد وتنقص بوثبات فقياسها أقل إمكانًا؛ وحينما نقسم بالوهم قوة ما إلى درجات، فنحن لا نقسم القوة نفسها إلى أجزاء متكررة حقًا، وإنما نعتبرها معادلة لكثير، وهذا يكفي لقياسها بصفة غير مباشرة، وذلك بآثارها المحسوسة، أو بالمضاهاة بينها وبين كيفية أخرى من

نوعها فيقال «مساوية، أكبر، أصغر» أو بالمضاهاة بينها وبين نفسها في مراحل أخرى.

(م) إلى هنا فرغنا من أعم مسألة في الفلسفة الطبيعية، وهي مسألة تكوين الأجسام على العموم والعلاقة بينها وبين لواحقها. وقد رأينا أن المذهب فيها ثلاثة، ولا يمكن أن تكون سوى ثلاثة: المذهب الآلي الذي يرد الطبيعة وما فيها إلى المادة البحت والحركة؛ والمذهب الدينامي المنكر للمادة والحركة والمستعيض عنهما بالقوة وتصور الإنسان؛ والمذهب الهولومور في الجامع بين المادة والحركة والقوة، كل بمقدار وتميز دقيق لما يرتبط بها. والنتائج الكبرى لنظرية الهيولى والصورة هي تفسير الشواهد العامة والعلمية على ما يقتضي العلم الصحيح، ومعقولة الطبيعيات بما فيها من صور شبيهة بالمثل الأفلاطونية، وصون المعرفة عن التصويرية والشك اللتين يؤدي إليهما إنكار المادة من جهة وإنكار القوة من جهة أخرى. وفي البقية من هذا الكتاب شواهد عديدة قوية على صوابه.

الفصل الثاني الحياة النامية

٨- تعريف الحياة:

(أ) موضوعات الفصل الأول بمثابة الأمور العامة بالنسبة للطبيعة بالإجمال، أي أعم المعاني المشتركة فيها جميع الأجسام، التي يجب أن تقدم على ما سواها في الفلسفة الطبيعية، كما أن الموضوعات التي عالجتها في كتاب «العقل والوجود» هي الأمور العامة بالنسبة للموجودات إطلاقاً. فكل ما قلناه في الفصل الأول ينطبق على جميع الموجودات الطبيعية، فكأننا قد استوفينا الفحص عن الجهاد. وفي الواقع كان كلامنا منصّباً عليه في أكثره، وكانت استشهاداتنا مأخوذة منه في معظمها.

(ب) وفي الطبيعة أجسام حية عديدة مختلفة الماهية موزعة في ثلاث ممالك كما يقولون: مملكة النبات، ومملكة الحيوان، ومملكة الإنسان الذي، وإن كان حيواناً، إلا أنه حيوان عاقل، والعقل يجعل منه كائنًا ممتازًا للغاية، وبين سائر الحيوانات مسافة سحيقة تستحق له مكانة خاصة. نخطو إذن في دراسة الطبيعة إلى المملكة التالية لمملكة الجهاد والتي توجد قواها وظواهرها في المملكتين الأخريين، فنعرّف الحياة على العموم، ثم نعرّف الحياة في النبات على الخصوص. ثم نتقل إلى الحياة الحاسة المشتركة بين الحيوان والإنسان، فإلى الحياة الناطقة أو العاقلة الخاصة بالإنسان وحده على سطح الأرض.

(ج) هنا أيضا نلقى المذهب الحسي، ونقرأ له تاريخًا طويلًا منذ فجر الفلسفة اليونانية، بل قبل بزوغه، إلى عصرنا الحاضر. أشياعه القدماء يتحدثون عن النفس كمبدأ للحياة وقوام للجسم، ولكنهم يعتبرونها مادية، ويجعلها كل

منهم شيئاً من العنصر الذي رآه مبدأ الأشياء: الماء عند طاليس، أو الهواء عند انكسيمانس، أو النار عند هرقليطس؛ وتصور كل منهم عنصره مدرجاً ومتحركاً بذاته، فوعدوا «هيلورفيست» Hylozoïstes أي أصحاب المادة الحية. وذهب أنبادوقليس إلى أنها مركبة من العناصر الأربعة. وقال ديموقريطس، صاحب نظرية الجوهر الفرد أو الذرة، والمؤسس الحقيقي للمذهب الحسي، إنها مركبة من أدق الذرات وأسرعها حركة، وهي المستديرة المركبة للنار ألطف المركبات وأكثرها تحركاً.

(د) وفي العصر الحديث نجد ديكرت، وقد رد الطبيعة كلها إلى الامتداد والحركة، يقول إن النبات والحيوان وجسم الإنسان آلات كآلاتنا الصناعية، ولو أنها أكثر تعقيداً وأعجب أفعالاً، أي أن الجسم الحي مجموع أجزاء من الامتداد خاضعة لقوانين الميكانيكا، وأن ترتيبها بعضها من بعض كاف لتعليل الظواهر الحيوية. وتبعه كثيرون أو قالوا إن الحياة ترجع إلى القوى الفيزيقية والكيميائية. ويمكن القول إن غالبية العلماء والفلاسفة تميل إلى الآلية، لأن الآلية تبدو لهم أقرب إلى فكرة العلم، والعلم مجموع من القوانين الكلية الثابتة المتعالية على الفوارق الجزئية والتنوعات الحادثة. وقد كدسوا الحجج آملين أن يبينوا أن ليس للأحياء تفوق على الجهاد بالماهية، بل فقط بالتركيب والتعقيد.

(هـ) والحق أن الناس، ومن بينهم الآليون حين لا يفلسفون، متفقون بداهة على تمايز الحي من غير الحي بخاصتين أساسيتين: إحداهما الحركة الذاتية في كافة الأحياء، أعني التغير باطنياً وظاهرياً، والخروج من القوة إلى الفعل، لا الحركة المكانية فقط؛ بينما المادة الصرفة لا حراك لها إلا بدفع من خارج أو إزالة عائق، بحيث إن الحي الذي يفقد هذه الخاصية يعتبر ميتاً محروماً من الحياة، والخاصية الأخرى الإدراك في بعض الأحياء، لا سيما والإدراك نفسه، فعل أو حركة، وأنه مبدأ باعث على الحركة الذاتية طلباً أو هرباً، وهم جميعاً يعتقدون

أن للكائن الحي قوة باطنة هي علة حياته وأفعاله الحيوية، تسمى بالنفس، والحركة الذاتية مقدمة على الإدراك لوجودها في الأحياء قاطبة، بل هي لهذا السبب الخاصة الأساسية للحياة الأرضية.

(و) ينتج من هذا التعريف أن الأفعال الحيوية باطنية في الحي قارة فيه، وأن هذه الباطنية تفترض فيه أجزاء أو أعضاء متنوعة الوظائف والتراكيب. فلنشرح هاتين الخاصتين: أما باطنية الفعل أو استقراره في الحي فمعناها أن الفعل الحيوي يصدر عن الحي وينتهي إليه، ولكن من وجهين: أحدهما بالنسبة إلى الحي في جملة، تحرك قوة فيه قوة أخرى، ولا تتعدى الحركة إلى شيء خارجي، بخلاف فعل الجهاد فإنه يبدأ في الفاعل ويتجه إلى شيء خارجي، فهو متعدد بالذات. والوجه الآخر بالنسبة إلى كل قوة من قوى الحي: يبدأ منها الفعل ويبقى فيها، كالعقل والإرادة، وهذه هي الباطنية بمعنى الكلمة، على ما سنبينه عند الكلام عن النفس الناطقة، وباطنية الحياة من هذا الوجه الثاني. أما ما يبدو في الجهاد حركة ذاتية، كأنفجار بعض المركبات الكيميائية، فناشئ من اختلال التوازن بين الذرات أو الجسيمات. وتتفاوت الباطنية وتكون الحياة أشرف فأشرف كلما بعد الحي عن تأثير المادة: فالنبات المستغرق كله في المادة يتحرك تنفيذًا لغايات مفروضة عليه بالطبع؛ والحيوان يتحرك لذلك ولأجل مدركات يكتسبها بحواسه ويدبر أحواله بحسبها في حدود الإحساس والغريزة ولغاية لا تفرضه عليه طبيعته، فإن المعرفة الحسية تدع شيئًا من عدم التعيين؛ فمن الحيوان ما لا يدرك سوى الأشياء المماسّة له، فحركاته ترجع إلى الانبساط والانقباض؛ ومنه ما يدرك أشياء بعيدة منه بفضل ما له من حواس ومن قوة تؤهله للانتقال في المكان؛ والإنسان يتحرك لأجل غاية يعينها بنفسه لنفسه بفضل العقل والإرادة الحرة.

(ز) وأما التنوع فباد للعيان، وهو خاص بالحي كباطنية الحركة، فإن الحي كلُّ مركب من أعضاء منسقة فيما بينها بحسب رسم معين لكل نوع، لتأدية وظائف مختلفة متجهة كلها إلى بقاء الحي ونائه، بينما الجهاد متجانس، فكل جزء من الخشب خشب، وكل جزء من الذهب ذهب، حتى ذو الخلية الواحدة، فإنه مركب من ألياف وبروتوبلازما ونواة؛ فليس هو مجرد كتلة زلائية، ولكنه بناء متنوع متناسب؛ تمثل فيه النواة مركزاً مدبراً؛ وإذا حرمت منها الخلية لم تستطع الهضم ولا التمثيل، فهلك، وهذا يكفي لدحض نظرية الحياة الكلية أو المادة الحية عند قدماء اليونان من إيونيين ومن رواقيين قائلين إن العالم حيوان كبير، وفي العصر الحديث عند كل مشايخ لوحدة الوجود ولتطور الموجودات. في الخليفة إذن جميع ظواهر الحياة مصغرة: فإنها تولد وتتغذى وتنمو وتتكاثر وتموت. وفي الحي التام أجهزة منها ما هو جملة أعضاء متعاونة على تحقيق غاية مشتركة، كالجهاز الهضمي؛ ومنها ما هو جملة أجزاء ذات طبيعة واحدة تؤدي وظيفة واحدة في البدن بأكمله، كالجهاز العصبي يضم جميع الأعصاب، والجهاز العضلي يضم جميع العضلات.

٩ - تعريف الحياة النامية:

(أ) هي المشتركة بين جميع الأحياء التي نعرفها. وقد قلنا إن لها ثلاث وظائف هي: الاغتذاء والنمو والتوليد. الاغتذاء مرتب بذاته لتحويل المادة الغذائية إلى جوهر الحي، فيحفظ كيانه ويحفظ له الكمية اللاتمة بنوعه وبحالته الشخصية. والنمو مرتب بذاته لتحويل كمية الغذاء إلى كمية الحي والتوليد مرتب بذاته لإيجاد جوهر جديد شبيه بالمولد. ثلاث وظائف متباينة، فلها في النفس النامية ثلاث قوى متباينة. فليس من الصواب إرجاع النمو إلى الاغتذاء، كما قال بعضهم بحجة أن النمو ينتج عن فائض الغذاء، فإن هذا لا يفسر تعيين كمية الحي أو مقداره، إذ إن من شأن الغذاء أن ينضاف بعضه إلى

بعض دون حد؛ ولكن القوة المنمية تستخدم فائض الغذاء كمادة يتم بها النمو وهي تدبر جسم الحي وتوجه الحياة، بينما القوة الغذائية تعمل على تمثيل الغذاء وتقديم مادة النمو. «الفج من الثمار له القوة الغذائية دون المولدة، والهرم من الحيوان له الغذائية وليس له المنمية»^(١).

(ب) في هذه الوظائف الثلاث تبين فاعلية الحي بأجلى بيان: ففي التغذية يقبل مواد غريبة عنه، فتفسد بالتدرج في أعضاء الجهاز الهضمي، فيتمثلها أي يحيلها إلى ذاته مده حية بعد أن كانت خلواً من الحياة. فليست التغذية إضافة مادة إلى مادة، ولكنها تمثيل؛ ويختلف التمثيل عن الهضم، ومن ثم يختلف عن التفاعلات الكيميائية. ومهما يكن تنوع المواد الغذائية فإن الحي يحيلها إلى جسمه، ويستخدمها لاستبقاء كيانه، وهذا ما لا يتسنى للجهد بحال.

(ج) والنمو يحدث بفعل باطن وفي جميع أجزاء الحي على السواء، اللهم إلا إذا طرأ طارئ على جزء منه، وليس للشذوذ حكم الكلية. أما الجهد فيزداد ازدياداً خارجياً بإضافة مادة إلى مادة. فبالنمو تتكثر الخلية الأصلية وتنوع إلى أنسجة وأعضاء مختلفة، فيتكون الحي على حسب نوعه وبالبحجم الملائم له، ويقاوم أعداء الداخل والخارج، ويعوض ما يتحلل منه، ويصلح ما يفسد. ويستحيل تعليل الحد والنسبة بالاغذاء وحده، أو بالقوى الفيزيائية والكيميائية. بل إن الحياة تبدو قوة حقيقية تحمل في طيها «فكرة موجهة» أي خطة مرسومة تعمل على تحقيقها وصيانتها وسط تغير الخلايا المستمر. وليس في عالم الجهد نظام يتقل بذاته من التجانس أو من تنوع أقل إلى تنوع أكثر. والحياة توازن غير مستقر دائم متقلب: يستنفد الحي مادته باستمرار، ويكتسب غيرها؛ فهو في نمو ونقصان لا ينقطعان، يلائم بين نفسه وبين البيئة والظروف،

(١) ابن سينا: النجاة ص ٢٥٧.

حتى لقد تنشأ من هنا أصناف من الأحياء في النوع الواحد. وهذه الملاءمة خاصة أخرى للحَي، وليس لها ولا آثارها نظير في الجماد.

(د) والتوليد شأنه أن يوجد الحي من ذاته حياً آخر من نوعه، يتطور كما تطور هو: وهكذا تتداول الأجيال إذ يصنع الحي من جسمه خلايا قادرة على النمو الحي حتى تصير أشخاصاً من ذات النوع. وليس في الجماد شيء من ذلك أيضاً. وليس في ظواهر التبلور ما يصح مقارنته بهذه الوظائف. وسنعرض لهذه المسألة بعد حين.

(هـ) وثمة خاصية أخرى هي أن للحَي عمراً، وليس للجماد عمر. يولد الحي وينمو ثم يموت؛ فلوجوده مراحل معينة، وليس يمكن أن يقال إن الجماد يتطور فإن التطور الحق من باطن. ولنا في الموت الظاهر شاهد قاطع على حقيقة «القوة» التي ينكرها الآليون: فإن الغرقى المختنقين الذين «يردون للحياة» بالتنفس الصناعي، والمصروعين الذين يشرع في دفنهم، والحشرات التي تمخضت للخمود التام أثناء الشتاء، لا يظهر منهم أي علامة على الحياة، والحياة باقية مع ذلك. فليس يكفي توقف الوظائف الحيوية للدلالة على الموت الحقيقي، كما يكفي انحلال جسم الحي وتعفنه؛ بحيث لا نعرف الحياة التعريف الدقيق بقولنا إنها حركة باطنة، بل يجب القول إنها «القوة على الحركة الباطنة» ولهذه القوة أن توجد بالفعل أو أن تكمن بالقوة، وللآليين أن يعجبوا لذلك ما يشاءون.

(و) يضاف إلى ما تقدم أن للأحياء خاصية أساسية لا مثل لها في الجماد وهي المجاوبة بحركة نوعية، أي خاصة بكل نوع على تأثير الفاعلين الخارجيين مثل الانقباض العضلي والإفراز ونقل التيار العصبي والفعل المنعكس وتقلص أوراق النبات. والغرض من هذه المجاوبة اتقاء الخطر أو جلب النفع؛ وهي

تختلف اختلافاً جوهرياً عن المجاوبات الميكانيكية. أجل إن في الجهاد أيضاً مجاوبات على. التأثيرات الخارجية؛ بل إن ظاهرة فيزيقية بعينها، كالمجاوبة الكهربائية، توجد في مجاوبات المادة الحية وغير الحية، بيد أن مجاوبات الأحياء ظواهر خاصة كالتى ذكرناها، ولا يلاحظ مثلها في سائر المجاوبات. وفوق المجاوبة المشاهدة في النبات نجد الإحساس في الحيوان والإنسان، فإنه مجاوبة على تأثير خارجي، ولكنه «إدراك» لا يتسنى للنبات.

١٠ - الغائية في الحياة النامية:

(أ) من هذا الوصف للحياة النامية ووظائفها الكبرى يلزم أن في الحي مبدأ غائياً يوجهه إلى تمام طبيعته دون علم ولا إرادة. والعلم هاهنا لا يجدي، فإن تحليل الظواهر الفيزيائية والكيميائية التي تجري في البيض لا يسمح لنا بتوقع النتيجة التي نراها فيما بعد. وحالما يوجد الجنين نراه يعمل للمستقبل كأنه يعلمه؛ وهذا المستقبل غير ظاهر فيه بالمرّة. إن الحي يتعهد حياته، فإن عطب جزء من أجزائه أصلحه، وإن بتر جزء شفي جرحه، بل قد يستعيد عضواً بتمامه في بعض الحالات. وعظام الهيكل الإنساني تجبر ما ينكسر منها، والألياف العصبية المجروحة تتدمل جروحها، بل قد يستعيدا الحي، ولو في أطراف الجهاز العصبي. وفي جزء من الأخطبوط يظهر رأس أو ذيل. وكذلك تعود الأرجل التي يفقدها السلطعون، وقد لوحظت عودة مخ الحمام وذيل الحردون وتصنع بعض الأعضاء تريباقاً لمادة سامة يصنعها عضو آخر، يصنع التريباق بوفرة تفوق الحاجة الراهنة، ويكون «احتياطياً» للمستقبل، أو مناعة مكتسبة. فليست هي الأعضاء التي تحدث الحياة، ولكنها الحياة التي تحدث الأعضاء لتكوين الحي، وتعيدها لاستبقائه. توجد قوة حيوية متقدمة على الجسم الحي، وهي مبدأ مدبر بالطبع دون تدبير مروي، وخير مثال للصورة في

المركب. منها ومن الهيمولي، فإذا كان الجسم الحي آلة، فإنه آلة تصنع نفسها: هي المهندس وهي البناء، وفنهما عجيب.

(ب) تلك هي الغائية الباطنة واضحة كل الوضوح في الوظائف الكبرى والصغرى. وليست الغائية الظاهرة، وهي ترتيب الكائن لغاية خارجة عنه، بأقل منها وضوحًا، فإن الموجودات، حية كانت أو جمادًا، مرتبطة بعضها ببعض أو ثقت ارتباط، وبذلك يتحقق النظام الكلي: هل يمكن دراسة العين بدون دراسة الضوء، أو دراسة الأذن دون دراسة الصوت؟ والشواهد عديدة لا تحصى، وبحسبنا ذكر تبادل الأكسجين والكربون بين عالم النبات وعالم الحيوان: ينظف النبات الهواء المشبع بالحامض الكربوني الناتج عن تنفس الحيوان ويحمله ويلفظ الأكسجين الضروري لحياة الحيوان، ويستنشق الكربون. هذا مع ملاحظة أن الغائية الظاهرة قد لا تتحقق دائمًا: ففي الوقت الذي لم تكن ظهرت فيه الحياة الحيوانية، لم تكن الحياة النباتية (إن كانت حينذاك) تبلغ غايتها الظاهرة؛ على حين أن الغائية الباطنة متحققة ضرورة، وإلا لم يوجد الموجود.

(ج) وقد اعترض الماديون على الغائية الباطنة بالمسوخ أو الأحياء الناقصة التكوين المشوهة الخلقية. والرد على هذا الاعتراض أن المسوخ ترجع، لا إلى صنع الطبيعة باعتبارها مبدأ غائية وترتيب وتنظيم، بل إلى فساد المادة التي يخرج منها الحي، ذاتًا أو تفريطًا أو إفراطًا، فتعجز عن مطاوعة الصورة. يدل على ذلك أن المسوخ قلة ضئيلة لا تذكر بالقياس إلى الأحياء المستوية طبقًا لطبيعتها؛ وأنها لا تحيا، أو تحيا حياة ناقصة، كأن الطبيعة تنكر الإخلال بقوانينها وتتقم له، النظام هو الغالب، ولا وجه لتجريمه بشواذ لا حكم لها.

(د) وخطر لبرجسون، وقد تبين بطلان التفسير الآلي للحياة، أن الغائين ينهجون منهج الآليين إذ يتخيلون الجسم الحي مركبًا من أصول معينة جاهزة كما تتركب الآلة من أجزائها، مع أن الحياة فعل ذاتي موجود للأعضاء، فيجب إطراح الغائية أيضًا^(١). يريد أن الحياة فعل تلقائي وخلق فجائي، فهي تعلقو على كل تفسير، وتدفع بنا إلى تصور العالم «تطورًا خالقًا» على مثالها؛ وأن العقل هو الذي يتصور الآلية، ويتصور الغائية على مثال الآلية، في حين أن التجربة باطنة وظاهرة ترينا الحياة ماضية في «وثبات» لا أعداد لها. فرأى برجسون في المعرفة العقلية، على ما فصلناه ونقدناه في كتاب «العقل والوجود» هو الذي يتفق مع رفضه الآلية والغائية جميعًا، ومحاولته التسامي عليهما لاتخاذ موقف أعم. والحقيقة أن العمل الغائي في الحياة يختلف كل الاختلاف عن العمل الغائي المركب للآلة بأجزاء جاهزة، فإن هذه الأجزاء موجودة بالفعل وبتركيها نحصل على كل عرضي، وأجزاء الحي لا توجد قبل تعضونها في كل جوهرى، حتى إن اليد المتبورة لا تدعى يدًا إلا تجاوزًا على جد ملاحظة أرسطو وقد فصلت عن الكل الذي يحييها وينميها. فالمبدأ الحيوي مبدأ وجود ومبدأ تعضون في آن واحد؛ أما مبدأ التركيب الآلي فهو مبدأ تركيب فقط. فليس تطور الحياة الكلمة الأخيرة في الوجود، ولا هو يمنع من السؤال عن أصله وعلته، بل بالعكس يحتم هذا السؤال من حيث إن لكل تطور وعلته، وأن الغائية المسندة إلى علة غليا هي تفسير واف له.

١١ - حجج مادية:

(أ) للماديين حجج يعارضون بها القول بالنفس كمبدأ حيوي متميز من المادة البصرى، فينكرون تفوق الحي بالماهية على الجهاد، ويذهبون إلى أن كل ما

هنالك قاصر على تعقد القوى الفيزيكية والكيميائية. من حججهم تشبيه الحياة بالتبلور، واعتبارهم البلور حلقة وسطى تسد الثغرة بين الجماد والحياة. والواقع أن للبلور كما للحبي شكلا نوعيًا معينًا يبين طبيعته؛ وأنه يكتسب هذا الشكل بالتدريج، ويتعده بالاعتداء في ماء التبلور، ويوجد بلورًا مثله بانقسام مادته، ويصلحها متى انكسرت أو تلفت في موضع ما. ولكن الواقع أيضًا أن ليس في البلور دليل على الحياة: فالشكل هندسي، والبلور الكبير يتكون من بلورات صغيرة من نفس الشكل؛ والبلور في حالة توازن تام من حيث المادة والقوى، وهذا يعارض الحياة معارضة كلية، وليس في البلور اغتذاء بأغذية غريبة عن المغتذي، ولا تمثيل، بل فقط تجمع أجزاء من طبيعة واحدة، أي تكوين جسيمات من ماء التبلور، ومن ثمّة من طبيعة واحدة، تتبلور على التعاقب، وبقوة أشد في المواضع غير المنتظمة، ولا نمو من باطن ابتداء من خلية واحدة تنوع إلى أعضاء مختلفة، بل فقط قبول أجزاء من خارج بمحض التجاور، وهذا النمو من خارج ليس حيويًا ولكنه فيزيقي بحت. ويلزم عن انتفاء الاغتذاء والنمو انتفاء التوليد بمعنى الكلمة، أي بإيجاد جرثومة تصدر عنها عين الأفعال في عين المراحل، وتنتهي إلى تكوين حي جديد.

(ب) ويتخذون حجة على مادية الحياة انقسام النبات والحيوانات الدنيا أشخاصًا قائمة بذاتها من عين النوع، ويقولون إن هذا الانقسام يعني أن الأحياء المنقسمة هكذا إلى أحياء تامة، ليست بسيطة ولكنها كالمادة قابلة للقسمة، خلافًا لما يدعيه القائلون بالنفس من أنها بسيطة غير منقسمة. وفعلا من المعلوم منذ أمد مديد أن كل غصن ينتزع من نبات ويزرع أو يطعم به نبات آخر، فإنه يعطي شخصًا من النبات كله، أو يحتفظ بنوعه أو يعطي ثمرًا من نوعه، ولا يفيد من النبات المنقول إليه سوى الحياة. وفي الحيوان أيضًا نجد بعضًا منه، وهو البسيط التركيب، إن قسم أعطى أشخاصًا تامة التكوين بعدد

الأقسام. ويمكن قسمة البروتوبلاسمها، فكل قسم محتو على جزء من النواة يجيا منفردًا حياة الشخص كله. والحيوانات العليا تبدو قابلة للقسمة في المرحلة الجنينية التي هي أبسط المراحل. ولكن كلما ارتقى الحيوان كان أشد إباء للقسمة حتى في المرحلة الجنينية. وبعض الأجزاء المتزعة تستطيع إستطالة الحياة: فقلب الضفدع إذا انتزع استمر على النبض، وقطعة من عضل تحيا بعض الوقت وتنقبض تحت التأثير الكهربائي، هذه الوقائع وأمثالها تفسر ببساطة التركيب وكفايته للحياة وللعمل؛ ففي النبات والحيوانات الدنيا ليست الوظائف وأعضاؤها مخصصة لفعل بعينه، فكل قسم منها ذي مقدار كاف فهو حاصل على ما يلزم لاستمرار حياة الكل؛ وهذا الحكم يسري على الأعضاء المتزعة. أما في الحيوانات العليا فكل وظيفة فهي مخصصة بعضو أو جهاز، فلا تتحقق حياة الشخص إلا بتمامه، وما من عضو يستطيع أن يعيد بناء الحي بتمامه وأن يطيل بقاءه، فإذا قسم الحي هلك؛ بل ما من عضو يستطيع استطالة فعله بذاته، وإذا استطيل الفعل فليست حركته حركة حياة نامية، ولكنها حركة آلية راجعة إلى معالجة صناعية. فتلك الوقائع تؤدي رأي القائلين بالنفس ولا تنقضه، وليست القسمة واقعة على النفس مباشرة، ولكنها واقعة على بدن الحي ونسبته إلى الحياة.

(ج) ويقولون: بالتمثيل يحدث في داخل الخلايا الحية تحليلات شبيهة بتلك التي تحدث عن الفواعل الجهادية، وتحدث مركبات كيميائية من مواد دهنية توصل الكيميائيون إلى صنع مثلها خاضعة لعين القوانين، فليست الحياة مباينة للجهاد. ولكنهم يغفلون عن الفوارق الكبيرة بين الطرفين: فالكيميائيون لم يصنعوا جميع المركبات؛ والتي صنعوها ليست مواد حية، بل الأخرى أن تسمى مواد حيوية، فلم يصنعوا ورقة نبات أو ثمرة أو عضل أو عضو، مع أن المادة الحية لا تحتوي إلا على العناصر التي تحتوي عليها المادة البحت. وصنعوا تلك

المواد الحوية بوسائل تختلف كثيراً عن وسائل الحي: ففي الهضم مثلاً لا يستخدم الحي الأحماض القوية ولا الحرارة العالية أو الضغط المرتفع، وإنما تتركب المواد الحوية تركيباً طبيعياً في الحي فقط، ولا توجد طبعاً في عالم الجهاد. وإذا كانوا قد أفلحوا في تقليد الهضم، فإنهم لم يفلحوا ولن يفلحوا في تقليد التمثيل أو أي فعل حي بمعنى الكلمة.

١٢ - مبدأ الحياة أو النفس:

(أ) وإذا جئنا إلى تفسير الحي تفسيراً فلسفياً قلنا إنه كائن واحد مع تعدد وظائفه وأعضائه. ومحال أن تكون المادة البحتة علة هذه الوحدة، فإنها هي ذات أجزاء متخارجة وقابلة للقسمة بالذات، ويستحيل أن تكون المادة البحتة علة الوظائف الحوية لما بيّنا من الفوارق الجوهرية بين أفعالها وأفعال الجهاد. الأفعال الحوية أرقى من القوى الفيزيكية والكيميائية مسيطرة عليها. ففي الحي إذن مبدأ مغاير للمادة هو علة حياته. وإذا كان الجسم الطبيعي مركباً من هيولى وصورة، كما أسلفنا، كان ذلك المبدأ ضرورة الجسم الحي أو نفسه قبل أن يخصص ديكارت لفظ النفس ويقصره على القوة المفكرة في الإنسان، ويتبعه معظم المحدثين ولا بد من مزيد تعليل لوجود النفس النامية، ومزيد شرح لطبيعتها فنقول:

(ب) من الوجهة النسيجية نجد بين الخلايا اتصالاً عجيباً يدل على الوحدة، فإن تكاثر الخلايا لا يتم بمحض انفصالها ومحض تجاوزها، بل يتم بحيث يتكون منها بدن واحد، وبحيث يخضع بعضها لبعض، حتى إنه من جزء واحد، كالسن مثلاً، يمكن معرفة طبيعة الحي كله ورسم هيكله ووصف معيشته، فتنوع الأعضاء أو تباينها لا يعطيها استقلالاً الواحد عن الآخر، ولكنها تتسق وتتوافق، فتبين الوحدة تمام التبيين. وما تجب ملاحظته أن العظام

والعضلات والأعصاب ليست متشابهة في جميع الأحياء، فإن هناك فرقاً جوهرياً بين عظم الإنسان وعظم الكلب مثلاً. وكثيراً ما أخطأ العلماء في استدلالهم بفعل دواء ما في حيوان أو حيوانات ما على فعل هذا الدواء في الإنسان، ومن باب أولى ليس يمكن القول بأن الحي «مستعمرة خلايا» لكل منها حياتها الخاصة: هذه وحدة عرضية كالتي في الآلات الصناعية، لا تكفي تعليلاً للوحدة النامية في الوجود وفي الفعل على ما هو ظاهر في الجسم الحي. فليس الحي آلة مركبة من خلايا أو من أعضاء، وإلا كان كل جزء ينتج جزءاً من الحي، بينما هو ينتج الحي بتمامه. وإذا سلمنا جدلاً أن التركيب علة الحياة - وهذا محال كما قدمنا - سألنا عن علة التركيب ذاته، إذ ليس للمادة أن تتركب هكذا أجزاء معينة مؤتلفة بعضها مع بعض مطردة الظهور والفعل؛ ثم سألنا عما يحفظ على الجسم الحي كيانه وهو دائم التغير حتى تزول مادته بأكملها مرات أثناء العمر.

(ج) وليس للقوى الفيزيائية والكيميائية في الحي أفعال مستقلة، ولكنها آلات لمبدأ الحياة. وهذا هو السبب في أنها تحدث في الحي معلولات أشرف منها، هي الأفعال الحيوية، مما هو شأن الآلة تحت توجيه المنصرف فيها، النفس ترفعها إلى مرتبة أعلى، وتدبرها بقواها المنمية والمولدة. فالعناصر المركبة للخلايا موجودة فيها على نحو أسمى من وجودها مستقلة. وأظهر ما يبين سيطرة المبدأ الحيوي أو النفس تقدم الوظيفة على العضو، فإن الأحياء المكرو سكوبية تهضم وتنفس وتتناسل وتنقبض وتحس دون أعضاء. ففائدة الأعضاء المعاونة على استكمال الوظائف، لا على توفير الحياة وبناء الحي، فإن الوظائف في أسفل سلم الأحياء منبثة في كل الجسم، ثم تتمكن وتستكمل خلال هذا السلم.

(د) على أنه لا ينبغي تصور النفس النامية روحية، وجوهرًا تائمًا متقومًا بذاته، ومدبرًا للجسم من خارج. في هذا التصوير لا يكون الجسم حيًا، بل يكون آلة صناعية كما قال أفلاطون وديكارت، وقد بينا بطلان هذا القول. وفي هذا التصور خلط بين البساطة والروحية: النفس النامية صورة جوهرية أو قوة بسيطة غير منقسمة بالفعل وإن كانت منقسمة بالقوة على ما فصلنا، وهكذا تتحد بالجسم اتحادًا كليًا، وتحفظ عليه كيانه، وتؤلف وإياه موجودًا واحدًا هو الذي يحيا ويعمل. ليس لها مقدار لا بالذات ولا بالعرض، فهي موجودة كلها في الجسم كله، وموجودة بقواها في كل جزء منه، فهي في العين بقوة الإبصار، وفي الأذن بقوة السمع، وهلم جرا. فهي في الكل أولاً وبالذات، لأنها صورته الجوهرية، وهي في الأجزاء ثانيًا بمختلف القوى. ولو كانت متصلة بالجسم كالمحرك فقط لجاز أن يقال إنها ليست في كل جزء منه بل في جزء واحد فقط به تحرك سائر الأجزاء؛ ولكنها متصلة بالجسم كالصورة الجوهرية، فيجب أن تكون فيه كله وفي كل جزء منه كما أسلفنا. وجميع أفعالها تتم بأعضاء جسمية وبوساطة كيفيات جسمية، وإذن فليست هي روحية، ونستطيع أن نقول إنها مادية، لا بمعنى أنها مادة، أو أنها مركبة من هيولى وصورة، إذ إنها هي صورة ومبدأ وحدة، بل بمعنى أنها عاجزة عن القيام بذاتها باستقلال عن الجسم الذي توجد فيه وتحية.

(هـ) وليس في الحي سوى نفس واحدة متعددة القوى والوظائف وإلا انفصمت وحدته. وهذا التمييز بين الماهية وقواها سنصادفه عند الكلام على النفس الحاسة والنفس الناطقة للغرض عينه وهو صنون الوحدة في الحيوان وفي الإنسان فنقول إن للحيوان نفسًا واحدة لها قوى النفس النامية وتزيد عليها الحواس وإن للإنسان نفسًا واحدة لها قوى النفس النامية والنفس الحاسة وتزيد عليها العقل والإرادة. غير أن بعض الفلاسفة أخذ القوة كأنها ماهية

فوضع في الإنسان أكثر من نفس واحدة: مثلما يذكر عن الفيلسوف الصيني «تسي تسشان» من أهل القرن السادس قبل الميلاد أن قال إن للإنسان نفسين، واحدة سفلى تقوم بوظائف الحياة النامية وتتكون من الجسم، وأخرى عليا تتكون شيئاً فشيئاً بعد الميلاد بتكاثف الهواء المستنشق، والنفس السفلى تتبع الجسم إلى الغير ثم تتلاشى أما العليا فتخلد. وذهب أفلاطون إلى أن للإنسان ثلاث نفوس: واحدة في الرأس للأفعال العقلية، وثانية في الصدر للأفعال الغضبية، وثالثة في أسفل الحجاب للأفعال الشهوية. وهذان الرأيان يتضمنان تمييزاً واضحاً بين الحياة النامية وحياة الإدراك، وبين ما يفنى من الإنسان وما يبقى، ولكنها يقضيان على وحدته.

(و) ويظن الكثيرون من العامة، بل بعض العلماء أيضاً، أن للنبات حياة حاسة، مستشهدين بانقباض بعض النبات على الذباب أو غيره من الحشرات التي تحط عليه وتماسه. لكن الحساسية ينم عليها أفعال تلقائية تصدر دون سوابق ثابتة مجاوبة على الإحساسات، وهذه متنوعة مفاجئة، فتتنوع تلك الأفعال تبعاً لها، ويستحيل على المشاهد توقع اتجاهها ومداها وتغيراتها ومدتها. وأفعال النبات آلية تتم على وتيرة واحدة ويمكن توقعها؛ فانقباض النبات فعل منعكس آلي لا نتيجة إحساس. ثم ليس للنبات أعضاء حاسة، وليس الإحساس مجرد تأثر الأعصاب، ولكنه الإدراك الموعى الحادث بعد تأثر الأعصاب، وما من إدراك موعى إلا بوساطة أعضاء مخصصة بموضوعات.

١٣- أصل الحياة:

(أ) إذا كانت طبيعة الحياة مباينة لطبيعة المادة الصرف وقواها الفيزيائية والكيميائية، فما أصل الحياة؟ تلك هي المسألة الأخيرة في هذا الباب، ولا يعلم أصل الشيء إلا بعد العلم بطبيعته؛ ولقد كان عدم العلم بحقيقة الحياة سبباً في

تعدد الآراء في أصلها وبطلان هذه الآراء. فمنذ أمد بعيد كان الاعتقاد شائعاً بأن بعض الحيوانات الدنيا تتولد من الماء الآسن والطين والجثث المتعفنة؛ أو أن الأحياء جميعاً تولدت في مياه الأنهار والبحار، ثم تطورت إلى ما نشاهده الآن: وهذا ما يسمى بالتولد الذاتي، أي التولد الحادث عن الجهاد مباشرة، لا عن حي سابق.

(ب) ولكن وجد من الفلاسفة عدد قليل لم يمنعهم هذا الاعتقاد من الإيمان بمبدأ العلية وما يحتمه هذا المبدأ من علو العلة على المعلول، أو مساواته على الأقل، فلا تكون أدنى منه؛ فعلى أرسطو نشوء الحي من غير الحي بتأثير الأجرام السماوية في المادة الأرضية؛ وكانت هذه الأجرام، في نظره ونظر اليونان عموماً، أجساماً أثيرية تحركها أرواح، فكانت لها في ظنهم فاعلية أعلى من فاعلية العناصر الأربعة. واصطنع هذا الرأي الفلاسفة المسلمون والمسيحيون في العصر الوسيط، فأقروا بذلك بقصور العناصر الأرضية عن توليد الحياة، ووجوب إضافته إلى فعل الشمس وغيرها من الكواكب، اعتماداً على حكم العقل بأن الأكثر لا يخرج من الأقل أو أن الأكمل لا يخرج من الأنقص. وظل هذا الإيمان بالفاعلية السماوية سائداً إلى أن أثبت باستور بالتجربة القاطعة أن تلك الحيوانات تتولد من جراثيم حية لا ينالها البصر المجرد وأن كل حي فهو من حي.

(ج) وارتأى القديس أوغسطين أن الله في البدء أودع المادة البحت غير المعضونة بذوراً حية كمننت فيها ونمت بعد ذلك في مختلف الأنواع على مر الزمان. وهذا الرأي جائز في حد ذاته، لأنه يُرجع الحياة إلى فعل الخالق، ويُرجع الأنواع الحية إلى أصول خاصة بكل نوع، فيحترم مبدأ العلية ونبذ الرأي القائل بالمادة الحية بما يتضمنه من التمييز البات بين الحياة والمادة، وما يضع تبعاً لذلك من مبدأ للحياة متمايز من المادة هو الأصل البذري المودع من الله. وليس يمكن

دحضه بالتجربة فكل ما تشهد به هو أن الجسم الحي يخرج دائماً من الحي «الآن» أي في عهد التاريخ، ولا تدل بذاتها على أن الله لم يستخدم التولد المشكك لإيجاد الأحياء الأولى، غير أنه ليس من الطبيعي للبذرة الحية أن تكمن في المادة البحت لما بينها من منافاة تعطل البذرة عن كل عمل أزمنة متطاولة إلى أن تطلق من أسرها وتشرع في نشاطها. وإذا كان الغرض من احتباسها على هذا النحو تنزيه الله عن تكرار الخلق، فإن هذا التكرار متحقق فعلاً بالنسبة للنفوس الإنسانية على الأقل وهي روحانية تعلو على الأسباب الطبيعية وتحتم خلقاً من الله. فلا موجب لهذا الرأي.

(د) ويشبهه رأي النظام المعتزلي، وقد صدر عن الغرض السابق وأخذ مثل أوغسطين عن الرواقين، فقال: «إن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن، ولم يتقدم خلق آدم خلق أولاده، غير أن الله تعالى أكمّن بعضها في بعض، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها. وإنما أخذ هذه المقالة من أصحاب الكمون والظهور من الفلاسفة»^(١). وليس لدينا شيء نقوله بعد الذي قلناه ما دام الرأي واحداً عند أوغسطين وعند النظام.

(هـ) وكان لابن سينا موقف غريب حاول به أن يجمع بين فاعلية المادة والفاعلية السماوية. قال: «وقد يتكون من العناصر أكوان بسبب القوى الفلكية إذا امتزجت العناصر امتزاجاً أكثر اعتدالاً، وأولها النبات... فإذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة للنفوس ومملكة لها، أحدثت العلل المفارقة [الأرواح المحركة للكواكب] النفس الجزئية... فالنفس تحدث كلما يحدث البدن الصالح

(١) الشهرستاني: كتاب الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٧١، ٧٢ من طبعة القاهرة.

لاستعمالها إياها»^(١). ونحن ننكر جواز تكوّن أجسام صالحة لاستعمال النفس إياها، من العناصر، سواء أكانت العناصر فاعلة وحدها أو متأثرة بالكواكب، فإن فاعليتها الخاصة، وهي مادة صرف، لا تسمو إلى هذه المرتبة، وفاعلية الكواكب، خصوصًا كما نعلمها الآن، لا تتناول مثل هذا التكوين، ولا تخلق نفوسًا، فإن الخلق لله وحده.

(و) ويبدأ لبعض العلماء المعاصرين، وأشهرهم هلمولتز، أن الجرائم الحية هبطت إلى الأرض من بعض الكواكب. ولكن هذا الرأي يدع المسألة حيث هي إذ إننا نفحص عن أصل الحياة أرضية كانت أو فلكية، وكل ما يفعله أصحابه هو أنهم يرجعون القهقري إلى زمن مديد وعله خارجة عن مشاهدتنا، وكان يتعين عليهم أن يفسروا أصل الحياة في تلك الكواكب، وذهب غيرهم إلى أن حرارة الشمس كانت في العصور الخوالي أشد بكثير مما هي الآن، فكانت أغنى بالأشعة فوق البنفسجية وأقدر على تركيب المادة الحية. ولكنهم غفلوا عن نقطة جوهرية هي أن مثل هذه الحرارة كانت خليقة أن تقتل الحياة لا أن توجدتها.

(ز) فيبدو لنا بعد هذا العرض وهذه المناقشة أن الحياة بدأت على الأرض بفعل الله خالق المادة والحياة، وأن لا سبيل إلى تفادي هذه النتيجة.

(١) ابن سينا: كتاب النجاة ص ٢٥٦، ٣٠١، ٣٠٤ على التوالي.

الفصل الثالث الحياة الحاسة

١٤ - علم النفس قديماً وحديثاً:

(أ) هنا يبدأ علم النفس الحديث، وقد تخفف من مبحث النفس النامية، ولكنه تضخم بوفرة المسائل ووفرة الاستشهادات من سائر العلوم الطبيعية والفلسفية أو التطبيقات عليها، وأهمها مسألة المعرفة التي كان هو إحدى نتائجها. لقد مر بنا الكلام في آراء القدماء في النفس النامية، وقد نظروا إلى النفس الحاسة كذلك كل بحسب مذهبه العام في الفلسفة. وها نحن موردون الآن بعض آرائهم لتركيز تصورهم لها، فليس غرضنا تاريخياً، وإنما هو مذهبي، يعرض للمشكلات الفلسفية ويبيد فيها الرأي بالأدلة القاطعة. فليس هذا الفصل والفصل التالي عرضاً لعلم النفس بجميع مسائله وتحليلاته، ولكنها يكونان «فلسفة علم النفس» المبينة لما يعتقد في المشكلات وما لا يعتقد.

(ب) وربما كان فاتح الباب أمامهم ديموقريطس بنظريته في الجوهر الفرد أو الذرة؛ فالنفس عنده مادية طبعاً، مؤلفة من أدق الجواهر وأسرعها حركة، كلما تكاثرت اكتسبت الحساسية والإدراك، فهي لذلك أوفر عددًا في أعضاء الحواس وفي القلب والمخ. وأعقبه أنبا دوقليس وهو الذي اعتبر الماء والهواء والنار عناصر وأصولاً، وزاد عليها التراب، وقال إن النفس مزاج من هذه الأركان الأربعة يغلب فيها الهواء والنار، ولذا كانت أطف وأدق، وكان للنبات شعور كما للحيوان، ولكنه أضعف. واصطنع أبيقور مذهب ديموقريطس، وقال إن الأحياء نشأت اتفاقاً، وبقي الأصلح وثبت نوعه، والنفس مادة حارة لطيفة للغاية، تتكون مع الجسم وتنحل بانحلاله. وقال

الرواقيون: ليس للنبات تصور ولا حركة، فليس له نفس، وإنما النفس للحيوان والإنسان، وهي نفس حار.

(ج) هذه أقاويل ساذجة لا تستحق الذكر إلا لبيان أصول المذهب المادي في هذا المضمار. أما علم النفس فقد نضج واتخذ طابعًا علميًا ممتازًا بجهود أفلاطون وأرسطو. أفلاطون فيلسوف الروحانية والخلود. وأرسطو فيلسوف اتحاد النفس والجسم في جوهر واحد، وواصف مختلف القوى الإنسانية من حواس ظاهرة وباطنة وعقل وإرادة، وصفًا ما أدقه وأعمقه. أثبت أفلاطون للإنسان نفسًا روحية لسبيين: أحدهما أنه يعقل المعاني الكلية أو المثل، وهي غير متحققة في التجربة بما هي كلية، وغير مكتسبة بالحس، فلا بد من قوة روحية مثلها تعقلها؛ والسبب الآخر أن المادة جامدة ساكنة بطبعها، فلا بد من مبدأ لا مادي يحرك الجسم. ولا يمكن أن يقال إن النفس عبارة عن توافق الأخلاط أو العناصر المؤلفة للبدن، فإن التوافق نتيجة التركيب والنفس تدبر البدن وتقاومه بالإرادة، فلا بد أن تكون شيئًا متميزًا منه.

(د) على أن رأي أفلاطون فيها وفي صلتها بالبدن لا يخلو من التردد والغموض: فإنه يجد النفس تارة بأنها فكر خالص، وطورًا بأنها مبدأ الحياة والحركة في الجسم؛ ويقول تارة إن النفس هي الإنسان، وطورًا يضع بينهما وبين الجسم علاقة وثيقة إلى حد علاج النفس بالجسم وعلاج الجسم بالنفس، وتارة يضع في النفس قوى ثلاثًا للإدراك والغضب والشهوة، وطورًا يضع في الإنسان ثلاث نفوس. فهو يترنح بين مذهبه المثبت للنفس وجودًا مستقلًا، وبين التجربة المثبتة لها علاقة جد متينة بالجسم، وهذه هي النقطة الضعيفة في مذهبه: يتصور النفس جوهرًا تامًا حالًا في الجسم حلول شيء في شيء، ويضيف إلى الحياة والإحساس والانفعال والتعقل وسائر الظواهر الوجدانية،

ويعتقد أن الجسم مجرد آلة مادية، فلا يفسر تأثير الجسم في النفس ولا تأثير النفس في الجسم، مع إقراره بتفاعلها.

(هـ) وكان هو أول من قال بروحانية النفس من بين فلاسفة اليونان، أعني بتجردها عن المادة أصلاً وقيامها بذاتها روحاً وقوة. ودليله على وجود النفس بلا مادية كالمثل، يفيد في التذليل على خلود النفس، فإنه يقول: إن النفس لا مادية كالمثل، ومن ثمة بسيطة، فهي ثابتة باقية لأن المركب هو الذي ينحل إلى بسائطه ويتحول. كانت في الأصل في العالم المعقول أو السماوي، ثم ارتكبت خطيئة، فكان عقابها المهبوط إلى الجسم، وإن لم تقضي حياتها الأرضية في العمل على استعادة برارتها الأولى، عادت بعد الموت إلى جسم آخر بشري أو حيواني، وهكذا، إلى أن تطهر تمامًا، فتعود إلى مقرها الأول ذلك الجرم الفلكي السعيد بصحبة الآلهة السعداء. وهذه نظرية التناسخ تلتصق بالمذهب لصقاً.

(و) لم يفض أرسطو في مسألة الخلود، بل لعله لم يمسه، مع إيمانه الراسخ بروحانية النفس؛ وامتاز بتأسيس علم النفس على قواعد علمية بحت، فحصر مسأله وعالجها بالمنهج العلمي الصرف، دون ما تضحية به للخيال ولو كان جميلاً. خصص له كتاباً على حياله مليئاً بالعلم والبرهان، ورسائل سُمي مجموعها بالطبيعات الصغرى حافلة بالتجارب التشريحية والتحليلات الوجدانية، مما لم يسبق له نظير. في مفتح الكتاب تعريف هذا العلم، وتعيين منهجه، وبيان اتحاد النفس والجسم بالحاح شديد لأهمية المسألة في نظره. فالنفس مبدأ الحياة والأفعال الحيوية في الجسم الحي من نبات وحيوان وإنسان، وهي في كل على قدره، فلا تطلق إلا بضرب من التشكيك أو التناسب، أي مع الفارق، ولا تبأس في استعمال هذا اللفظ المشترك والقول بنفس في النبات والحيوان، ما دما نلاحظ الفارق ونميز بين النفوس. فالنفس هي الصورة الجوهرية للجسم الحي، وعلم النفس جزء من الفلسفة الطبيعية لأن موضوعه،

وهو الجسم الحي مركب من هيولى وصورة. ومنهج مثل هذا العلم لا يمكن أن يكون إلا تجريبياً استقرائياً، لأن الوجدانيات ظواهر حادثة تابعة للأحوال والظروف. أما اتحاد النفس والجسم اتحاداً جوهرياً بحيث يؤلفان جوهرًا واحدًا، فأظهر مظاهره تجمل في ما يأتي: ليس الانفعال، كالخوف والغضب، فعل النفس وحدها، وإنما هو فعل المركب من النفس والجسم، ففي الوقت الذي يحدث فيه انفعال نفسي يحدث تغير في الجسم؛ بل قد ينشأ الانفعال من اختلال الجسم دون قصد ذهني ولا سبب خارجي، على ما نشاهده بوضوح في العصبيين والسوداويين. والإحساس فعل النفس بمشاركة العضو الحاس. والتعقل، ولو أنه خاص بالنفس، إلا أنه مقتدر للمصور الخيالية كي نجرد منها المعاني الكلية التي هي موضوعات العقل، ولا خيال من غير المخ والجهاز العصبي؛ فمن الوجهة النفسية الانفعال صورة وجدانية، ومن الوجهة الجسمية الانفعال مظهر لهذه الصورة، من غير تقدم أحد الحدين على الآخر أو تأخره عنه. فجميع الأفعال الوجدانية متعلقة بالجسم ضرباً من التعلق.

(ز) ظلت العقول تتناقل معاني أفلاطون وأرسطو إلى أن جاء ديكارت. كان رياضياً عبقرياً، وأراد أن يطبق المنهج الرياضي على المادة بمختلف صورها، فكان أكبر العاملين على انقلاب العلوم إلى شكلها الحديث، فإليه يجب الرجوع في علم النفس. وقد ذهب إلى أن المادة مقابلة للفكر، وأطلق لفظ الفكر على جميع الظواهر الوجدانية من إحساس وشعور وتخيل وتذكر وتعقل وإرادة، ولما كانت المادة لا تفكر قال إن النفس مبدأ الفكر، وأنكر أن الحيوان يدرك ويشعر، واستنتج أن الإنسان وحده، وهو مفكر بلا ريب، ذو نفس دون غيره من الأحياء، وأن مظاهر الحياة النامية في النبات والحيوان والإنسان تؤديها وظائف آلية صرف، وأن مظاهر الإدراك والشعور والنزوع في الحيوان تؤديها وظائف آلية كذلك لا دخل فيها للنفس، وأن النفس والجسد جوهران تامان

كل منهما قائم بذاته، وأن الصلة بينهما قاصرة على حلول النفس في الغدة الصنوبرية التي هي جسم صغير بيضاوي واقع في مقدم المخ، فتتأثر بما يصل إلى هذه الغدة من الحركات الواقعة على أعضاء الحواس، وترجم الحركات ترجمة وجدانية من لون وصوت ورائحة وطعم وحرارة وبرودة، وتدبر الجسد من تلك الغدة كما تريد بأن تبعث الحركات التي تريد أن يأتيها الجسم. أما كيف تتأثر النفس، وهي روحية بسيطة، بحركات مادية، وكيف نترجمها على النحو المذكور مع ما بين الحركة والوجدان من تباين، وكيف تبعث بحركة مادية وهي روح، أو كيف تستطيع أن تحول الحركة الجسمية من وجهة إلى أخرى كما قال ديكارت، فتلك اعتراضات وجهت إليه ولم يستطع الإجابة عنها إجابة مقنعة.

(ج) ولما أراد ديكارت أن يعرف الإنسان قال إنه «جوهر مفكر». وهذا التعريف يمنع أن يكون الإنسان حيواناً ناطقاً، ويوجب أن يكون ناطقاً أو مفكراً فقط، أو على الأقل يمنعه أن يعتبر نفسه حيواناً حين يقول «أنا أفكر». جميع الظواهر الجسمية من اغتذاء ومشى وانفعال بإحساسات، ضروب من الحركة تفسر بالأعضاء وتركيبها ومكانها بعضها مع بعض لا أكثر، يحركها الدم والأرواح الحيوانية، تشبه غازاً جَد لطيف، أو هباً في غاية الصفاء يولدها القلب باستمرار، فتصعد إلى الدماغ الذي هو بمثابة خزانة لها، ثم تمر في الأعصاب، وتوزعها الأعصاب في العضلات، حيث تحدث انقباضاً أو انبساطاً تبعاً لكميتها. فدراسة الإنسان دراسة لظواهره الوجدانية، وهذا هو علم النفس. أما الظواهر الجسمية فراجعة إلى الفيزيكا المعنية بالمادة وأحوالها.

(ط) تلك أصول التفكير الحديث في علم النفس. وقد تشعب هذا التفكير إلى وجهتين. هما التصورية والمادية. التصورية وجهة الذين قبلوا الوضع الديكارتي لمسألة المعرفة، وهو أننا لا ندرك الأشياء أنفسها، بل ندرك تصوراتنا

أو أفكارنا، فهؤلاء بدأوا بالفكر أو النفس، وانتهوا به، كما صنع ديكارت، أي استبعدوا الجسم، حساباً منهم أنه مجموع تصورات ليس غير، فاستغرقت النفس الجسم، وتبددت مسألة العلاقة بينهما. والمادية وجهة الذين رفضوا أن يعترفوا للفكر بقيمة ذاتية، وأضافوا القيمة الذاتية للمادة، فاستبعدوا النفس ظانين أنها مجرد فكرة طارئة على تغيرات الجسم، وتبددت كذلك مسألة العلاقة بين نصفي الإنسان. ولم يلبثوا أن اصطنعوا التصورية في المعرفة بالرغم من معارضتهم لوجود النفس، وتحول مذهبهم المادي إلى مذهب «تجريبي» Emqurisme أو واقعية تصورية شعارها: «إننا لا نعلم إلا ما يظهر لنا وعلى ما يظهر»، ورجع الفرق بين التجريبي والتصوري إلى أن الأول لا يقر بحقيقة للمعاني الغريزية التي يؤمن بها الثاني ويجعل منها أسس المعرفة والوجود.

(ي) نعد من أئمة التصوريين: مالبرانش وليبتز وسينوزا وبركلي وكنط اعتبروا التفاعل بين النفس والجسم أمراً غير مفهوم لما بينهما من تعارض حاسم. وكانت النتيجة المنطقية لهذا الاعتبار الوقوف عند توازي السلسلتين، أي ظواهر النفس وظواهر الجسم، دون محاولة التفسير والتعليل؛ ولكنهم أضافوا الظواهر جميعاً إلى الله، لا إلى النفس ولا إلى الجسم، فقال مالبرانش إن ما يتوهم من إرادات النفس ما هو إلا «مناسبات» لتأثير الله في النفس. فكل فاعلية تبدو في المخلوقات ما هي إلا ظاهرية. وارتأى ليبتز أن الله يودع في كل مخلوق ظواهره جميعاً بلا استثناء في حالة قوة وكمون، فتتحقق رويداً رويداً على الترتيب الذي عينه الله. والغريب من هذين الفيلسوفين وأمثالهما أن التصورية عندهم لم تكن كلية كما ينبغي، بل كانت قاصرة على الجسميات؛ إما النفس وإما الله فقد اعتقدوا بها كحقيقتين لا يتطرق إليهما الشك. وإلى مثل هذا ذهب سينوزا ماحياً التمايز الجوهرى بين الموجودات وقائلاً بجوهر واحد مفكر ممتد عنه تصدر الموجودات وأفعالها. وباركلي أنكر المادة مبقياً على معانيها المتجلية

في النفس أو الذهن، ومضيفاً هذه المعاني إلى إيجاعات من لذن الله. أما كنط فقد كان التصوري الصارم الحاسم، لم يعتقد بوجود النفس ولا بوجود الجسم، بل ردهما إلى الفكر كصورتين من بين صور غريزية فيه. وقد كان إمام، «الظاهرين» Phénoménistes أولئك الذين لا يرون في الوجدان سوى سلسلة من الظواهر المتعاقبة دون ما ربط بينها أو «أنا» مفكر، ولا يجيدون عن «النوازي» يمته ولا يسرة.

(ك) ونعد من أئمة الماديين المحدثين هوبس ولوك؛ والباقون يكادون لا يأتون بشيء جديد. يمضي هوبس من هذه القضية الأساسية في مذهبه، وهي: أن كل علم فهو آت من الإحساس، ويعرف الإحساس بأنه حركة في ذرات الجسم الحاس، ويردد القول القديم أن المعاني المجردة أسماء تقوم مقام الصور الجزئية. ولا يعلل نشوء الظاهرة الوجدانية مع الحركة الجسمية: فإذا كانت هذه الظاهرة ذاتية للحاس، فكيف نعلل هذه الذاتية إن لم يكن للإنسان نفس، ولم يكن للنفس فعل متغاير للحركة؟ وهو يلاحظ أن مجرى أفكارنا تابع، ليس فقط لتعاقب حركات الدماغ بترتيب معين، كما يقضي به المذهب المادي، بل أيضاً لتأثير الميل والاهتمام: فكيف نفس الحياة الفكرية تفسيراً آلياً؟

(ل) أما لوك فهو حسي على هذه الطريقة: يعين لأفكارنا منبعين اثنين يرجعان إلى واحد ولا يختلفان إلا بالتسمية، وهما: الإحساس بكيفيات الأجسام، والتفكير الذي يظهرنا على الأفعال الباطنة. فالمعاني التي ليست آتية لا من الإحساس ولا من التفكير هي مصطنعة مفتعلة، مثل المعاني المجردة؛ ولوك يحمل على المعاني الغريزية حملة نراها موفقة في أغلب مفاصلها. ولكنه يتردد كثيراً في مسألة النفس: يقول إن وجودها موضوع حدس باطن، وإن الأنا شيء مفكر مدرك لأفعاله، كما يشهد التفكير، ثم لا يريد أن يقول إن «الذاتية الشخصية» تقوم في ذاتية النفس أي بقائها هي هي، ويردها إلى ذاتية

الشعور بالأنا الذي يتذكر الآن فعلا ماضيًا، وهذا وصف لشعورنا بالشخصية، وليس تفسيرًا لإمكان الذاكرة والشخصية. إن التذكر يستلزم بقاء الأنا هو هو، ويرى لوك أن هذه المسألة، أي بقاء الأنا بالفعل هو هو، مجاوزة لنطاق التجربة الصرف، ولا يريد أن يعرض لها. وكذلك يفعل في مسألة ما إذا كان الأنا روحياً أو مادياً، فهو يطلب شهادة التجربة الخالصة، ويأبى تأويلها بالعقل.

(م) واتخذ هوبس وهيوم وآخرون؛ من العلم الطبيعي كما وجدوه عند نيوتن، أسلوباً في التصوير والتعليل يركز على الجذب والدفع والتجميع والتركيب فتصوروا الظواهر الوجدانية وحدات مستقلة على مثال الذرات العنصرية تتجاذب وتتدافع وتركب تبعاً لقوانين التداعي من تشابه وتضاد وتقارن، دون فاعلية باطنة ولا نفس يحار في كنهها فكونوا علم النفس الفيزيقي Psycho-Physique المبني على نظرية التداعي. ولكن معاصرين لهم أو خلفاء تركوا الطبيعيات شيئاً فشيئاً والتمسوا في علم الحياة أسلوباً أقل صلابة وأقرب إلى «النفسيات» فاستعاضوا عن تلك الوحدات بالأفعال المنعكسة، وهي أبسط الظواهر الحيوية، وأدت بهم دراسة تركيب أعضاء الحواس ومزاولتها وظائفها إلى دراسة الأفعال الوجدانية المرتبطة بها، فكونوا علم النفس الفسيولوجي Psycho-Physiologie ودفَعوا إلى الأمام هذا العلم الناشئ من الفحص عن وظائف الدماغ، وأثر جروحه أو اضطراباته في العادات الجسمية والتذكر والتكلم، على ما سنذكره فيما بعد. وهكذا إذا أراد الماديون تسويغ مذهبهم وإرجاع الظواهر الوجدانية إلى الظواهر الفيزيكية، أدخلوا المادة والكمية في علم النفس.

(ن) وظنوا أنهم يجدون تأييداً في مذهب التطور، أو النشوء والارتقاء، الذي كان يحاول، في جميع الميادين، تعليل الأشياء على اختلافها، بما فيها النشاط الوجداني، بتنوع أصل متجانس هو الحركة المنعكسة لا غير، وذلك بالملاءمة

بين الإنسان وبين الأحوال المواتية في البيئة الخارجية، وتنازع البقاء، وبقاء الأصلح، وترسيخ التغير بالوراثة. وبالرغم من هذه المحاولة بدا الوجدان أو الشعور مغايرًا للمادة غير مشترك وإياها في شيء ما. وكان هذا خليقًا أن يحدوهم إلى الاعتراف بإخفاق مذهب التطور، أو على الأقل إلى احتجازه في حدود معينة؛ ولكنهم أصروا على أن المادة هي الأصل الراسخ، هي الأول والآخر، وأن الشعور «عرض طارئ» على الجهاز العصبي Epiphénomène فكأنهم لم يصنعوا شيئًا.

(س) والواقع أنهم لما وجدوا العلم التجريبي قد تقدم كثيرًا، خطر لهم أن يطبقوا على علم النفس المنهج الذي حاز ذلك النجاح الكبير في العلوم الفيزيائية والحيوية، وهو منهج المشاهدة والاختبار، وأن يغفلوا كل مسألة لا تنال بهما، فاقصروا على وصف الظواهر الوجدانية واستخلاص قوانينها، صارفين النظر عن النفس في ذاتها وما تثيره من مسائل وجودها وماهيتها وأصلها ومصيرها، تاركين هذه المسائل لما سمي علم النفس النظري، ناقلين هذا العلم إلى علم ما بعد الطبيعة، وهو عندهم خزانة الفروض والتخمينات. والحقيقة أن العلمين متلازمان لأن النظري مكمل للتجريبي مفسر لظواهره. بل إن علم النفس أكثر اتصالاً بالفلسفة وأحوج إليها من سائر العلوم الطبيعية، بحيث لا يمكن الخوض فيه من الوجهة التجريبية البحت.

(ع) مما تقدم يتبين أن أهم مسائل النفس، من الوجهة العلمية، مسألتان اثنتان: هما وجودهما أولاً، وعلاقتها بالجسم ثانيًا، وأن على نوع هذه العلاقة يتوقف الرأي في مسألة المعرفة التي هي المسألة المركزية في الفلسفة. سيأتي الكلام عن وجود النفس في مكانه المنطقي، بعد استعراض القوى أو الوظائف الوجدانية، كما ينظر في العلة بعد النظر في المعلول. أما العلاقة بين النفس والجسم ففيها أربعة مواقف: إفراط وتفريط ووسط زائف ووسط حق.

الإفراط في جانب الأفلاطونيين يقولون بالنفس ولكنهم يتصورونها شبيهة بالملاك، ولا يضعون بينها وبين الجسم سوى تجاوز عرضي. والتفريط في جانب الماديين ينكرون النفس ويردون جميع أفعال الإنسان إلى الجسم وحده. والوسط الزائف في جانب القائلين بالتوازي بين أفعال النفس وأفعال الجسم، إما لسبق تدبير من الله، أو لعله لا ندركها. والوسط الحق القول بالاتحاد الجوهرى بين النفس والجسم؛ وهو قول أرسطو، يسترشد بالواقع ويفسره، فيتفادى الصعوبات التي اعترضت الفلاسفة، ويوفق بين الروحية والمادية توفيقاً بديعاً، لا بأخذ شيء من هنا وشيء من هناك، على مألوف أصحاب التخير، بل بالتزام الحد الذي يلتقي عنده الطرفان ويندمجان فيه.

(ف) ومن الرأي في الإنسان يلزم الرأي في المعرفة: فالإفراط في جانب الأفلاطونيين يدعون أننا ندرك المجردات إدراكاً معادلاً لها، ويرتفعون بالمعرفة الإنسانية إلى أصل علوي أو مثل غريزية لا صلة لها بالمحسوس. والتفريط في جانب الحسين يلحون بحق في تبعية المعرفة للحواس، والتفاتنا إلى الصور الخيالية، وينكرون أن يكون لنا بالمجردات علم أصلاً. والوسط الزائف قول كنت إن المجردات صيغ أو قوالب فكرية لا تمت إلى الوجود بسبب. والوسط الحق تصور الإنسان متوسطاً بين الملاك والبهيمة، له طبيعة خاصة شأنها. أن تبدأ معرفتها بالحواس وتتأدى إلى اللامحسوس بالعقل المجرد المستدل.

١٥ - منهج علم النفس:

(أ) إذا كان هذا حال علم النفس، فبأي منهج يعالج؟ بالمنهج القياسي الصادر عن مبدأ عقلي، أم بالمنهج الاستقرائي المؤسس على التجربة؟ لقد زعم سبينوزا، وكان الوحيد في هذا الزعم، أن العلم إطلاقاً قياسي، يحمل معه البرهان ويولد اليقين، وأن علم النفس لا يشذ عن هذه القاعدة، بل يستنبط

قوى النفس وأفعالها بالطريقة الهندسية، على ما هو معروض في كتابه «الأخلاق». والحقيقة أن ليس هناك استنباط بالمعنى الصحيح، ولكنه افتتان في العرض يستند على مشاهدة ضمنية ويستمد منها جميع المبادئ والنتائج. ولا يمكن أن يكون الحال إلا كذلك، لأن العالم الجسائي، بما فيه الإنسان، مجموع موجودات ممكنة محققة دون غيرها من ممكنات لا تحصى، فهي إذن حادثة، ولا يقع الاستنباط القياسي إلا في الضروريات. ما السبيل العقلي، قبل تحليل الماء مثلاً، إلى معرفة تركيبه من هيدروجين وأوكسجين بقدر معين؟ وما السبيل، قبل مشاهدتنا ذاتنا وسلوك الآخرين، إلى معرفة الوجدانيات؟ هذا الفن في العرض لجأ إليه سبينوزا تبعاً لنظرية ميتافيزيقية هي وحدة الوجود وما يلزم عنها من ضرورة الأحداث. بل حتى لو سلمنا بالوحدة والضرورة لما جاز لنا أن ندعي علماً ضرورياً بالأحداث، من حيث إن العلاقات بينها ممكنة لا ضرورية. لقد خلط سبينوزا بين ضرورتين: ضرورة التحقق في العلم الإلهي والضرورة الذاتية كتلك التي نشاهدها في الرياضيات؛ فلو سلمنا بالأولى لما اضطرننا ذلك البتة للتسليم بالثانية وقلب الميتافيزيقا إلى منطق: الميتافيزيقا علم الوجود الواقعي، والمنطق علم الوجود الذهني، فهما دائرتان متخارجتان مختلفتان كل الاختلاف، ومعرفتنا تتبع ترتيباً عكس ترتيب الأشياء إذ تذهب من المعلول إلى العلة ومن العرض إلى الجوهر، مع تقدم العلة والجوهر، في الوجود على المعلول والعرضي؛ ثم إن وضع المسائل توحى به التجربة لا العقل الصرف. وعلى ذلك فمنهج علم النفس لا يمكن أن يكون إلا تجريبياً استقرائياً.

(ب) وقد كان كذلك بالفعل، ولا يزال ممعناً في التجربة والاستقراء، أنشئت له المعامل، وأجريت التجارب على الحيوان الأعجم، وعلى الإنسان في جميع مراحل عمره، وفي حالتي الصحة والمرض، وخصوصاً الأمراض

العصبية والعقلية، وفي العلاقة بين الإحساس والمؤثر الخارجي، وفي العلاقة بين الظواهر الوجدانية والظواهر البدنية المثيرة لها أو المصاحبة أو التابعة، واستنطقت اللغات والآداب والعلوم والفنون والتاريخ، بغية الوقوف على كل شاردة وواردة. هذا هو المنهج الموضوعي المتمم للمنهج الذاتي أو الوجداني، وهو منهج ضروري خصب، بشرط ألا يؤخذ وحده، فيؤدي إلى ما سمي «علم نفس بلا نفس» لامتناعه من كل فحص عن حقيقة النفس، كما يمتنع علم الطبيعة أو علم الأحياء من الخوض في ماهية المادة أو ماهية الحياة، إذا أنكرنا النفس إنكاراً إيجابياً أقصينا فكرة الموضوع أو الجوهر أو الأنا الذي يحدث الوجدانيات ويوحد بينها، فسلمنا بإمكان وجودها من غير موضوع، وهذا خلف، وانتزعنا عن الظواهر أنفسها طابع الشخصية، ولم نفهم الذاكرة التي تعني وجود مبدأ صدرت عنه الظواهر وحفظت فيه، ولم نفهم تداعي الصور أو المعاني الذي يعني وجود مبدأ حافظ لها داع لما تتطلبه الحال منها، ولم نفهم العادة وهي تعني أن استعداداً ما قد تكوّن بتكرار فعل معين، فنعني وجود مبدأ يحدث فيه التكرار ويحفظ الاستعداد. هذه أمثلة لما يلحق علم النفس من تشويه وتناقض إذا لم نقبل وجود النفس.

(ج) وهذه الاعتراضات تخرج من باب أولى مذهباً أكثر تطرفاً استحدثته مدرسة معاصرة وسمته بالمذهب السلوكي Behaviourism وهو يعد أصدق تعبير عن المادية إذ إنه يتجاهل الوجدان بالمرّة ويكتفي بوضع الإنسان أو الحيوان في موقف معين لمشاهدة تصرفه وسلوكه، واستخلاص قوانين تسمح بتوقع أنواع السلوك اللازمة عن ظروف خارجية معينة دون تأويل وجداني، ودون قصد في استعمال ألفاظ العقل والإرادة والمخيلة والذاكرة وما إليها من الوظائف الوجدانية، إلى قوى متميزة وأفعال مشعور بها في الباطن، بل إلى مواقف ظاهرة أو ضروب من المجاوبة ورد الفعل. ولهذا المنهج فائدته أيضًا،

بشرط أن يظل موقفًا منهجيًا وحسب، وألا يتضمن أي إنكار للحالات الباطنة، فإن أنصاره إذ يدعون أنه المنهج الوحيد يشوهون علم النفس ويجرون عليه من الاضطراب والتناقض ما لا قبل بمثله لأي علم. فأولا توجد ظواهر وجدانية عديدة ليس لها وجهة خارجية، مثل تتابع أفكارنا وأسباب أفعالنا؛ وثانياً إذا كنا نعبر عنها بالكلام، وهو بالفعل سلوك خارجي، فإنها مغايرة كل المغايرة لألفاظ التعبير ولا يمكن ردها إليها بحال؛ وثالثاً لا يفسر السلوك بالظروف الخارجية وحدها، إذ إنه يتنوع في نفس الظروف وأن إشارة بعينها قد تتخذ دلالة على مقاصد مختلفة، فلا مندوحة من اعتبار الميول والمقاصد والصور الباطنة التي يحققها السلوك الخارجي؛ فلولا شعورنا بحالاتنا الباطنة لما فهمنا شيئاً من الأفعال الظاهرة؛ إنها وجهتان غير منفصلتين: إحداهما باطنة تدرك بالشعور، والأخرى ظاهرة تدرك بالحواس؛ والأولى متقدمة بالطبع، فكيف يصرف عنها النظر؟

(د) المنهج السليم لجميع الظواهر، ثم تصنيفها تبعاً لمشابهاتها، وتعيين قوانينها أي شرائط وجودها وفعالها، ثم الارتقاء من الأصناف إلى أسبابها المباشرة التي هي القوى النفسية الصادرة عنها الظواهر، وأخيراً إلى النفس التي هي منبع القوى ومحلها، كي تتحقق في علم النفس معنى العلم بالإطلاق وهو معرفة العلل الأولى للأشياء. ولا محيص من الاعتقاد بقوى نفسية، مهما يقل الحسيون والتصوريون ولنا على ذلك دليلان: الأول أن الظواهر مختلفة بالماهية، ليس التذكر كالتعقل، وليس التخيل كالإحساس، وليست الغريزة كالإرادة، فكيف ترد هذه الأصناف إلى أصل واحد، أو كيف يحدد لها الأصل؟ الدليل الثاني أنها غير واقعة دائماً بالفعل، ولكنها واقعة أحياناً متخلفة أحياناً، ففي حال الوقوع تقتضي سبباً معيناً يحدثها، وفي حال التخلف تقتضي استعداداً لأحداثها، وإلا كانت إذا حدثت كأنها تحدث عن لا شيء، فيلزم أن أفعالنا

تزاول بقوى متميزة هي تارة بالقوة وطورًا بالفعل، هي «كفايات فعلية» قد تظل في حال الكفاية، وقد تخرج إلى الفعل فتبدو فاعليتها للعيان.

(هـ) أما القوانين التي نحصل عليها في علم النفس، فلا بد من التفرقة بينها وبين قوانين الطبيعة الصامتة من جماد ونبات تفرقة حاسمة: ذلك أن القوانين الطبيعية تنطبق على كل فرد بتمام الدقة، بحيث يمكن اعتبار أي فرد مثالاً للنوع؛ أما في علم النفس، ولا سيما فيما يخص النفس الإنسانية لحصولها على الحرية والاختبار، وكثرة المؤثرات الواردة عليها، وتعدد ظواهرها، واستحالة تكرار ظاهرة بعينها، فنحن مضطرون إلى العدول عن طلب قوانين كلية لا شاذ لها، والقنوع بنسب عامة تقريبية قد لا تكفي أحياناً كثيرة لتعليل الحالات الجزئية التي تعرض في الواقع، وهذه النسب عبارة عن متوسطات لما يجري في النفس، وليست قوانين بالمعنى الفيزيقي توضع في قضايا كلية، أو يعبر عنها بأرقام.

(و) فخلاصة المنهج المشاهدة الباطنة، التي هي الأصل الأول والمرجع الأخير، تؤيدها وتكملها المشاهدة الظاهرة. غير أن الماديين وجهوا إلى المشاهدة الباطنة اعتراضاً لو صح لقضى على علم النفس، نظرياً على الأقل، إذ إنه بالفعل ناجح مزدهر لا يتصور إمكان زواله من بين العلوم. قالوا: ليس من المستطاع أن نلاحظ تفكيرنا ونحن نفكر، فإن الجهد الذي نبذله في المشاهدة يبطل موضوعها أو يفسده، فإذا كنا في حالة غضب مثلاً وأردنا أن نتعرف تفاصيلها فإنها تتلاشى لساعتها. وإذا عدنا إلى الحالة بعد وقوعها فإننا حينئذ لا نقع عليها في ذاتها، بل على أثرها في الذاكرة، وقد يكون هذا الأثر ناقصاً أو مشوهاً.

(ز) وجوابنا أن الاعتراض ساقط بمحض تكوين علم النفس بالفعل، وقد أمكن هذا التكوين لأن كل ظاهرة وجدانية فهي دائماً مصحوبة بمشاهدة

أولية تلقائية، فإننا لا نفعل إلا ولنا دراية بالفعل والانفعال، وهذه الدراية تبقى في الذاكرة، وهي تعدل الظاهرة ذاتها، إذ ليس من المعقول أن نخوننا الذاكرة على الدوام، فتقع المشاهدة المتأمل على صورة من الظاهرة صحيحة تتأملها وتحللها، وما من دليل على سلامة هذه الطريقة أبلغ من تحليلات النفسين، علماء كانوا أو شعراء أو قصصيين، وتكوين علم النفس بالفعل كما قلنا، ونحن لا نقرأ لهم إلا ونحس في أنفسنا مطابقة أوصافهم لما مررنا به من حالات ونوقن أنهم عرفوا النفس الإنسانية بدقائقها ونفذوا إلى صميمها.

(ح) لقد كان أوجست كونت شيئاً شبيهاً بذلك الاعتراض، وأنكر إمكان انشطار الذهن شطرين، الواحد هو الظاهرة المشاهدة، والآخر هو المشاهد، وكشف عن السبب الذي يحدو إلى هذا الإنكار، وهو المادية عينها، إذ إنها تقر المشاهدة الباطنة حين تصدر عن عضو إلى عضو أو على آثاره، ولا تقر مشاهدة عضو لنفسه، لأن مثل هذه المشاهدة تستلزم انعكاس العضو على نفسه، بحيث يكون المشاهد والمشاهد شيئاً واحداً، كما يدعي القائلون بالروح، ولكن المادة لا تنعكس على ذاتها، بل ينعكس جزء منها على جزء بقدره، وعند أوجست كونت والماديين أجميعن العقل هو الدماغ، فمحال عندهم دراسة الأفعال العقلية بالعقل نفسه. واعتراض مناصب بالأكثر على نظرية المعرفة، لذا يقول إن المنطق وما بعد الطبيعة ونقد العقل خيالات وأوهام؛ ولذا لم يفسح مكاناً لعلم النفس في تصنيفه للعلوم الأساسية. فنعود ونقول إن هذا العالم قائم بالفعل، وأن قيامه دليل على إمكان الانعكاس أو الانشطار شطرين، ودليل من ثمة على روحانية العقل.

(ط) أجل إن مشاهدة الباطنة أمر عسير إذ هي تقتضي أولاً قسطاً وافراً من العلم يحمل على توجيه الاهتمام إلى ما يجري في الوجدان وطلب تعرفه، فإن هذه الفكرة لا تخطر ببال الطفل أو الرجل الجاهل أو المتوحش، وإن هي

خطرت فلا يكون نصيبها إلى الإخفاق. ثم إن الوجدانيات من الدقة والسرعة والتنوع والتشابك بحيث تستلزم أيضًا إخلاء الذهن من كل شاغل، والاستغراق في تأملها بانتباه حاد متصل، وبراعة كبيرة في التمييز والتحليل، وهذه مجهودات أو مواهب لا تتفق إلا للقليل من الناس وجلهم مأخوذ بالعالم الخارجي. ولكنها على كل حال ميسورة لكثيرين، وليست هي مصدر الأخطاء في علم النفس، وإنما هي التفسير والتأويل، إلى الواجهة الفلسفية وما يشرف عليها من مذاهب.

١٦ - أصالة الحياة الوجدانية:

(أ) ولنا مع الماديين شوط آخر في محاولتهم رد الحياة الوجدانية إلى الحياة البدنية، كما يردون هذه إلى القوى الفيزيائية والكيميائية. يبدءون حجتهم بما هو معلوم من أن الحياة الوجدانية إنما تظهر في الأحياء الحائزين على جهاز عصبي، وإنما ترتقي وتنوع بإرتقائه وتكثر مراكزه، وإذا تعطل كله أو أحد أعضائه الهامة انطفأت أو اضطربت، كما ينطفئ النور أو يختلج إذا عطب المصباح. ثم يدعون أنها نتاجه، وعلى الخصوص الدماغ، تصدر عنه كالهضم عن المعدة، والتنفس عن الرئتين، والدورة الدموية عن القلب سواء بسواء. فإذا صحت هذه الدعوى كان الجهاز العصبي علة وكانت الحياة الوجدانية معلولة له، وكانت هي والحياة البدنية من نوع واحد تابعة لها خاضعة كل الخضوع لقوانين المادة الصرف. وهم يكدسون الشواهد على تبعية الوجدان للبدن، فيذكرون تأثير الغذاء والمنبهات والمخدرات، وأن الخلق يتقوم إلى حد كبير بالمزاج البدني؛ وبكيفية تادية الوظائف لأفعالها؛ وأن الذكاء يظهر بالتأثير في الغدد أو بجراحة في الدماغ؛ وأن التشريح المقارن يبين أن نمو الحياة الذهنية في مختلف الأنواع الحيوانية هو بنسبة عدد تجاويرف الدماغ، وبنسبة ثقل الدماغ بالقياس إلى ثقل البدن؛ وأن علم الأمراض الذهنية يدل على تناقص الحياة الوجدانية

بالإعياء البدني وبالجروح الدماغية، مثلما يبدو في أمراض الذاكرة وأمراض الإرادة؛ وإن بتر الدماغ يدع الحيوان وليس له سوى الآلية.

(ب) هذه العلاقة بين الحياتين، الذهنية والبدنية، لا تنكر. ولكن الذي ينكر هو تأويل الماديين لها، فقد يكون البدن شرطاً للحياة الوجدانية لا علة مكافئة لها، وقد يكون للحياة الوجدانية بدورها تأثير في الحياة البدنية. وسنذكر الشواهد على هاتين القضيتين، فنبين أصالة الحياة الوجدانية، وأن تبعيتها للبدن خارجية فقط. نبدأ بشواهد القضية الثانية فإنها أسهل تناولا، وتعتبر الجواب المباشر على الحجة المادية، فنقول: إذا كانت الحياة الوجدانية متعلقة بالبدن فإن تأثيرها فيه يربى على تأثيرها به. كيف تكون عرضاً طارئاً على الجهاز العصبي وكل تصور فهو يحاول أن يترجم عن نفسه بالحركة ويتحقق في الخارج؟ إن حركة الصور هذه قانون عام تلزم عنه نتائج كثيرة مذكورة في كتب علم النفس. ثم بالعمل العقلي يتوارد الدم إلى الدماغ ويحدث هذا التوارد تلقاً فيه؛ ويتضاءل المجهود العضلي، وتسوء الصحة عامة. وأيضاً للانفعالات، وبخاصة المفاجئ منها، أثر بدني قوي: فالخزن يسقم ويهزل، والفرح ينشط وينعش، والخوف يهز البدن كله ويورث بعض الأمراض. وأيضاً معظم أفعالنا معين بالإرادة إلى حد السيطرة على الغرائز والعادات، ووقف الأفعال المنعكسة. وأيضاً ليست تقتصر فاعلية الحالات الوجدانية على ما يغيرها من أعضاء البدن والأشياء الخارجية، بل تتناول فعل حالة في حالة: كفعل الصورة في الفكر وفي العاطفة وفي الحركة، وفعل الفكرة في توليد اليقين وبث العزم. وأيضاً بالمعرفة نضيف إلى وجودنا الذاتي صور الأشياء المعروفة فنجاوز حدودنا الجسمانية إلى سعة الكون نغذي عقولنا بعجائبه ونستمتع بجماله؛ وإذا اقتنعنا بتمايز الروح من المادة، وبعلو الروح على المادة، فأخذنا بالفضائل أسباب الكمال الروحي، رأينا أنفسنا نقهر البدن على الانصياع لمقتضيات ذلك الكمال،

بل نضحى بحياتنا في سبيله، كما فعل ويفعل كثيرون جداً من الصالحين والمتصوفين في مختلف البلاد ومختلف العصور. فأى دلائل أقوى من هذه على ثبوت الحياة الوجدانية، وتواضع الحياة البدنية بإزائها سواء من حيث الأثر الفعلي ومن حيث القيمة الذاتية. الحق أن تعسف الماديين يبلغ هنا إلى الحد الأقصى المغني بظهوره عن المناقشة والتدليل.

(ج) ولكننا نمضي في التدليل والمناقشة بغية تبديد جميع شبهاتهم والإقناع العالي على كل شك، لأهمية المسألة من الوجهة النظرية إذا كنا طلاب حق، ومن الوجهة العملية أو الأخلاقية إذا كنا طلاب فضيلة. فلننظر فيما للحياتين من صفات ذاتية متعارضة، بعد أن نظرنا في تفاعلها، فيحتم علينا هذا التعارض الإقرار بتمايزهما وحصول وجود خاص لكل منهما. إن الظواهر البدنية أو الفسيولوجية متحيزة خاضعة للمقاس، بعضها بالنسبة إلى بعض يمين ويسار، فوق وأسفل، أمام وخلف. أما الظواهر الوجدانية فليست ممتدة ومتحيزة لما بينها وبين المادة من تغاير ظاهر، كالذي بين الجرح أو الحرق وبين الألم الناتج عنها؛ ولا تجزأ إلى وحدات تشغل أمكنة متخارجة؛ ولا تقاس، وكل ما لها في باب المقاس شدة أو قوة نقدرها تقديراً اعتبارياً ولا نقيسها كالكمية، وما مقاس الحالات البدنية المقارنة لها إلا وسيلة بعيدة لتعرف مبلغ الشدة، وما امتداد بعض منها وتمييزه، كالجرح أو الحرق، سوى حالة عرضية لارتباطها بالجزء المصاب من البدن. فالظاهرة الوجدانية التي من هذا القبيل وحدة ذات وجهين، وجه عضوي ووجه وجداني.

(د) هذا الإصرار على جمود أصالة الحياة الوجدانية، وعلى اتباعها للحياة البدنية اتباعاً مطلقاً، نتيجة محتومة للمادية الآلية: فإنها تستند إلى مبدأ قائل إن كل حركة في العالم فهي لازمة عن قوى سابقة، وتستنتج منه أن الأفعال الإنسانية لازمة عن الحركات الكونية، وأن المتنوعات صادرة عن تجانس أصلي

فيتعين القول بأن الإحساسات تتركب من «صدّات عصبية» تتكرر بعينها، كالإحساس البصري أو السمعي فإنه يقابل آفاقاً من الذبذبات الخارجية تؤثر في العصب البصري أو السمعي وتنتج الأبصار أو السماع. هذه نظرية «وحدة تركيب الذهن» على حدّ تعبير سبنسر تجعل من الحياة الوجدانية معلولاً للجهاز العصبي وعرصاً طارئاً عليه. وهي نظرية ساذجة مصطنعة، والاعتراضات عليها تتوارد إلى الخاطر بكل سهولة: فأولا إنها تعني أن في كل إحساس موعي إحساسات أولية غير موعية بعدد الذبذبات الصادرة عن المؤثر؛ ولكن الإحساس يبدو لنا وحدة بسيطة غير متجزئة، وليست تكون الظاهرة الوجدانية مركبة إلا إذا بدت كذلك للوجدان؛ هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى ليس يعقل أن تكون غير موعية دائماً وبالطبع؛ وإذا سلمنا بذلك جدلاً يبقى أن نفهم كيف تصير موعية لمحض تعددها: أليس هذا يعدل قولنا إنا إذا جمعنا عدداً كافياً من الأصفار حصلنا على واحد صحيح؟ ثانياً إن الإحساسات مختلفة موضوعاً، فكيف تختلف وأصلها صدمات بعينها لا اختلاف بينها؟ من الممكن أن تثير الظواهر البدنية ظواهر وجدانية، وليس يمكن أن تتلحقها من عدم. ثالثاً أن العالم الفسيولوجي بما هو كذلك لا يبلغ في بحثه إلى الإحساس واللذة والألم والرغبة والإرادة، لما بينها وبين موضوعات علمه من تباعد وتباين؛ وكل من يقتصر على مشاهدة أحواله الباطنة يجهل أن له أعصاباً ومخاً لنفس السبب. رابعاً أن الجمع بين الصدمات العديدة وتركيبها في إحساس واحد يتطلب تفسيراً فأين هو؟ خامساً من غير المعقول أن نعرّف للدماغ بما يزعمون له من قوة سحرية تحول الحركات المتواردة عليه إلى أفكار وعواطف؛ إن التغيرات العصبية تؤلف سلسلة لا تتخللها حالة وجدانية، والحالات الوجدانية تؤلف سلسلة لا تتخللها حالة عصبية ولا تكشف عن وجود الدماغ.

(هـ) فعلى ذلك يجب الإقرار للحياة الوجدانية بالاصالة في الوجود وفي الفعل، وبانفراد طبيعتها عن طبيعة الحياة البدنية، إن الردود المتقدمة على أقوال الماديين تؤلف برهاناً دافعاً وإن يكن سلبياً. وهناك برهان إيجابي يؤيده أقوى التأييد ببيان خصائص للحياة الوجدانية هي الأصل العميق للخصائص الظاهرة التي استمددناها من المشاهدة، وهي: المعرفة، والنزوع أو الإرادة، والنقلة الذاتية ونوع من المعرفة هو الوجدان أو الشعور يتناول الحياة الباطنة على اختلافها.

(و) المعرفة تمثل الذهن لموضوع، فمتى أثر الموضوع في إحدى القوى العارفة طبع فيها صورته فصار معروفاً. فالموضوع المعروف متحد بالقوة العارفة بصورته لا بهادته: ليس الحجر المرثي هو الذي في العين، بل صورة الحجر؛ وليست الصورة هنا شبهاً مادياً كالذي يرسم على الشبكية وليست هي المعروفة أولاً، والوجدان يشهدان ما نعرفه مباشرة وملتفت إليه أولاً هو الموضوع لا صورته، وأن الصورة تعرف بالتفكير في المعرفة ومتقضياتها؛ فالحجر في البصر «معنوياً» بحوصل معناه فيه، أو «قصدياً» لاتجاه قصد العارف إلى المعروف. فالعارف يقبل صورة المعروف مجردة عن مادته، كالعين مثلاً لا تتلون بقبول اللون، بل يحصل فيها معنى اللون، أو كالعقل يعرف أشياء كثيرة متباينة ويظل هو هو، بخلاف العين المصفرة بالمرض فإنها ترى الأشياء صفراء. فبالمعرفة يزيد العارف على صورته الخاصة صور الأشياء المعروفة، فإنها تحتفظ فيه بماهياتها ومغايرتها له، خلافاً لغير العارف، كالجماد والنبات، فإنه إذا قبل شيئاً قبله بهادته ولا يستبقى له غيرته بل يحيله إلى ذاته، كما يحدث في الاغتذاء والتمثيل. فالنبات محروم من قوة المعرفة بسبب ماديته التامة المانعة لقبول الصورة، بينما الحس له تلك القوة بسبب قابليته للصور؛ وللعقل قوة أعظم لكونه أكثر تجرداً عن المادة وأقدر على قبول الصور المنوعة. فغير العارف

محصور في حدود وجوده، والعارف مجاوز لكيانه، حتى ليصير على نحو ما جميع الأشياء، على حد تعبير أرسطو.

(ز) فالمعرفة فعل باطن قار في القوة العارفة، حسًا كانت أو عقلاً، لا يتعداها إلى شيء آخر. والباطنية هنا غير باطنية أفعالنا البدنية في داخل البدن فإن هذه الأفعال، وإن تكن محجوبة عادة عن الحواس الظاهرة، إلا أنها معروضة لها كلها سمحت الحال؛ ومهما دقت فإن آلتنا تكشف عنها؛ على حين أن باطنية الوجدانيات أكثر عمقًا من أن تتناولها الحواس، ولا تدرك إلا بالوجدان. وليست معرفة حالات الغير من الملامح والتغيرات البدنية التي تتم عنها معرفة وجدانية، وإنما هي استبدال بالبدال على المدلول. فعلى الماديين أن يتدبروا هذا الفرق الجسيم بين هذين النوعين من الباطنية، فإنهم يتصورون باطنية المعرفة على مثال الباطنية المادية، فيقول أحدهم إن الدماغ يفرز الفكر كما تفرز الكبد الصفراء، ويمثل آخر بالمعدة والهضم، وآخر بالرئتين والتنفس، مما لا معنى له ولا أصل لتغاير الحديد تغيرًا كليًا، بحيث لو فرضنا أننا أحطنا علمًا بخلايا الدماغ وحركاتها جميعًا، لما أفادنا ذلك شيئًا في معرفة الحالة الوجدانية المقابلة لتلك الحركات؛ قال ليبنتز: «إننا مضطرون للإقرار بأن «الإدراك» وما يتعلق به لا يفسر بأسباب آلية، أعني بأشكال وخركات. وإذا افترضنا آلة تجعلنا نفكر ونحس، فلن نجد فيها سوى قطع يدفع بعضها بعضًا، ولا نجد قط ما يفيد في تفسير الإدراك، وإنما يجب التماسه في الجوهر البسيط» أي في النفس^(١).

(ح) المعرفة ممتعة إذن على المادة الصرف، والمسألة لا تحتل الشك أو الترجيح كما ظن لوك، لأن قبول الأشياء بصورها دون مادتها يقتضي في

العارف وفي المعروف ضربًا من الروحانية أو الاستقلال عن المادة قليلا أو كثيرا: ففي المعروف يقتضي أن يكون له صورة يطبعها في العارف طبعا معنويًا أو قصديًا؛ وفي العارف يقتضي أن يكون له صورة تقبل الانطباع الصوري وتدركه؛ أما المادة فتقبل بحسبها هي، فلا تتحقق معرفة الموضوع كما هو، وكلما كانت اللامادية أتم كانت المعرفة أوسع وأكمل.

(ط) والمعرفة تبعث في العارف ميلا إلى الشيء المعروف إذا كان خيرا أو لذيذا أو نافعا، وميلا عنه إذا كان شرا أو مؤلما أو ضارا. وهذا هو النزوع أو الإرادة، يتجه إلى الملائم، وينصرف عن المنافر، والوظيفة واحدة إذ إن الانصراف عن المنافر هو في الحقيقة طلب للملائم، أو أن طلب الملائم هو السبب في الهرب من المنافر، فالنزوع إما شهوة تميل إلى الخير، أو غضب يميل إلى مدافعة ما يمنع الخير أو يجلب الضرر وقد تتجشم النفس الألم على خلاف ميل الشهوة لكي تدفع الضار على مقتضى ميل الغضب. فالغضب بمثابة حام للشهوة ومدافع عنها. ومبدأ آلام الغضب من آلام الشهوة ومنتهاها إليها. والنزوع مشترك بين الكائنات جميعا، فهو أعم من المعرفة، إذ ليس كل كائن بعارف. ولكن كل كائن نازع طبعا إلى الفعل وفقا لصالحه. ففي غير العارف الميل فطري موجه إلى فعل واحد وموضوع خاص كما رسمت الطبيعة في صورته، فهو يتحرك إلى غايته دون أن يعرفها، كالعناصر الكيميائية يأتلف كل منه بعنصر معين بمقدار معلوم، والنبات يؤدي وظائفه الحيوية، ويتوجه إلى الضوء والحرارة، لأن فيه ميلا إلى النمو والازدهار، والحيوان والإنسان حين يقومان بوظائفهما المختلفة في الحياة البدنية. فهما يشتركان في هذا الميل الفطري من حيث هما مادة أو طبيعة غير عارفة، ويزيدان عليه ميلا إراديا مقابلا للصور الحاصلة لهما بالمعرفة، حين ترى فيها الحواس أو يحكم العقل أنها خير يطلب أو شر يجتنب.

(ي) إدراك الخير والشر يثير في النفس انفعالات أو عواطف شهوانية وغضبية مصحوبة برد فعل في البدن. وهي تترتب على الوجه الآتي: الانفعالات الشهوانية: أولاً وبالنسبة إلى الخير: المحبة وهي الميل إلى الخير في ذاته، والشوق وهو الميل إلى الخير الغائب، اللذة وهي السكون في الخير الحاصل؛ ثانياً وبالنسبة إلى الشر: البغض وهو الميل عن الشر في ذاته، والكراهية وهي الميل إلى الشر الغائب، والألم وهو الاضطراب للشر الحاصل. والانفعالات الغضبية: أولاً وبالنسبة إلى الخير الغائب: الرجاء أو اليأس؛ ثانياً وبالنسبة إلى الشر الغائب الجراءة أو الخوف؛ ثالثاً وبالنسبة إلى الشر الحاصل: الغضب. والانفعال ظاهرة مشتركة بين الوجداني والبدني، بحيث لو حاولنا أن نجرد شعورنا من الأعراض البدنية لما تبقى لنا سوى فكرة الانفعال: هل يمكن تمثل الغضب دون فوران الدم وتلون الوجه وانفراج المنخرين وصرير الأسنان، أو تمثل الحزن دون انقباض القلب وتساقط الدموع وتصعد الزفرات، أو تمثل الخوف دون الرعدة ودق القلب وعسر التنفس؟ هذا الاتحاد بين الوجداني والبدني في الانفعال مثال للاتحاد بين النفس والجسم على العموم؛ ولا يمكن القول بأن الحياتين متوازيتان، وأن هناك سلسلتين من الظواهر متقابلتان، فإن هذا التقابل نفسه يتطلب تفسير، وشهادة الوجدان صريحة بأن الإنسان كائن واحد هو الذي يغتذي ويحس ويعقل.

(ك) وللكائن العارف حواس تدرك الأشياء البعيدة، وله إلى هذه الأشياء نسبة موافقة أو مضادة، لذا كان له قوة محرّكة إما لطلبها أو للهرب منها، بخلاف الجهاد الذي يتحرك من خارج دون فعل ذاتي، وبخلاف النبات الذي لا نقلة له البتة. وللقوة المحركة أعضاء انفعالية هي العظام، تستند عليها وتبعثها على الحركة، وأعضاء فاعلية هي العضلات المنقبضة والمنبسطة المتحركة من الأعصاب. وهي تستخدم الطاقة الكيميائية المخزنة بالتغذية؛

وقد لا تستطيع استخدامها في حال الشلل مع وجود انفعال باطن، أو بالأحرى فكرة الانفعال، مما يدل على تمايز القوتين. وحركات القوة المحركة ترجع إلى ثلاثة أنواع: الأول الحركات المنعكسة، وهي انقباضات العضلات والغدد ناشئة مباشرة، دون تدخل فعل إرادي، من تأثير عصبي إما باطن أو واقع على أديم البدن، وهذه هي الآلية الفسيولوجية. النوع الثاني الحركات الناشئة من الغريزة. النوع الثالث الحركات الإرادية الناشئة عن معرفة ونزوع، ومنها حركات العادات المكتسبة تدريجًا في الإنسان والحيوان.

(ل) أفعال المعرفة والنزوع والنقلة معروفة بالوجدان، وهذه المعرفة أوثق اتصالاً بموضوعها منها بالموضوعات الخارجية والداخلية، لأنها عبارة عن معرفة الوجدان لنفسه، فهي «علم حضوري» أي «حصول العلم بالشيء بدون حصول صورته في الذهن، كعلم زيد لنفسه»^(١). والمعرفة الوجدانية إما أولية تلقائية أثناء حدوث الفعل، فإن الذي يعلم شيئًا يعلم بالضرورة في نفس الوقت أنه يعلم؛ أو معرفة إرادية تفكيرية مروية بعد حدوث الفعل، وبهذا المعنى يطلق الوجدان كأنه جملة الأفعال أو محلها، وكأنه قوة مدركة للأفعال. ويقال إنه في جريان متصل كماء النهر، يمضي من حال إلى حال ولا نستطيع وقفه ما دمنا في اليقظة، بل لا يخلو النوم من صور تؤلف الأحلام؛ وأن اتصال جريانه يبدو، ليس فقط فيما يجرف من معان وصور وأفعال، بل أيضًا وبنوع خاص في «حالات متعدية» *états substantifs* من حد إلى آخر هي بمثابة «تيار الوجدان» أو روابط بين موضوعاته *états substantifs* كالعطف والجر والاستدراك ولكن أو بلو، وخفض الصوت أو رفعه بحيث تعبر جملة بعينها عن استفهام أو عن خبر، ونية قول شيء أو فعل فعل. ومن هنا فرق في المعرفة الوجدانية الأولية بين الإنسان والحيوان، فهي في الإنسان أدق وأوسع يمكن

(١) تعريفات الجرجاني.

أن تصير مروية بأهون سبيل؛ وفي الحيوان هي قاصرة على شعور وقتي منحصر في حالة حاضرة، غير متحول إلى الروية لعدم قدرة الحيوان على الانعكاس على نفسه لتأمل الموضوع الباطن صراحة كموضوع معرفة، وهذه القدرة خاصة بالإنسان، وليست توجد الروية إلا فيه.

(م) هل يفهم من هذا أننا نشعر بالنفس ويكل ما فيها؟ هكذا زعم ديكارت، فإنه لما عرّف النفس بأنها جوهر مفكر ليس غير، لزمه أنها تشعر بجميع أحوالها منذ أن يخلقها الله في الجنين، ما دامت ماهيتها الفكر، والماهية ثابتة لا تتغير، ولو أن هذا الشعور قد يكون غامضاً أحياناً، كما هو الحال في النوم، لكن ليس يوجد فكر غير مشعور به: بل زاد على ذلك أنها تعرف وجودها وماهيتها معرفة مباشرة، وأن معرفتها هذه أيسر عليها. وأؤكد لديها من معرفتها لجسدها فضلاً عن سائر الجسميات.

(ن) والمحقق، مهما يقل ديكارت وأتباعه، أن النفس لا تعرف وجودها إلا في أفعالها، ولا تعرف ماهيتها إلا بالاستدلال من هذه الأفعال، وأنها لا تشعر بما فيها من ميول واستعدادات وملكات، ولا بالصور المحفوظة في المخيلة والذاكرة، ولا بالمعاني المحفوظة في العقل، إلا بالتي تحضر صراحة في الذهن، مع أن هذه المكونات حالات لها حقيقية. كذلك لا تشعر بالكثير من طرق أفعالنا، كطرق الإحساس والإدراك الظاهري، وتداعي الصور والمعاني، وتكوين المعاني المجردة، فتلجأ في تعرفها إلى التفكير والتحليل، وإذن فقوانا وقسم كبير من أفعالنا غير داخلية ابتداء في نطاق الشعور، وقسم آخر لا يدخل في هذا النطاق إلا بعد أن يختم ويتضح في اللاشعور، على ما يبدو في هذا القول من تناقض: فكم من موضوع نكف عن التفكير فيه ثم يظهر معدلاً مزيداً، والشواهد كثيرة جداً في الحياة العادية، وعلى الخصوص في المسائل

العلمية والفنية؛ وكم من حجة أو كراهية لأشخاص وأشياء تتولد من أسباب لا شعورية تؤثر فينا ونحن لا ندري.

(س) والذي يهتما من مسألة اللاشعور هذه أنها تعرض علينا فكرة القوة المقابلة للفعل على أجلي ما تكون؛ فإن المكونات الخافيات التي أشرنا إليها وأمثالها محفوظة في النفس بالقوة، وما بالقوة غير مشعور به في ذاته، ولا يعرف إلا بأثره حال خروجه من القوة إلى الفعل؛ وهذا حال النفس الإنسانية، فإنها كما قلنا لا تعرف وجودها إلا إن عملت وأدركت ذاتها عاملة، ولا تعرف طبيعتها أي أنها عاقلة بسيطة روحية خالدة إلا بتحليل أفعالها. فليست فكرة القوة فكرة خيالية من اختراع أرسطو والمدرسين، كما يدعي ديكارت وكثير غيره؛ إنها واضحة كل الوضوح في التغيرات الطبيعية، وأوضح ما تكون في تغيرات النفس؛ فما إنكارها إلا مكابرة في الواقع المعروض للمشاهدة ظاهرة وباطنة، وفي حكم العقل على التغير بالإجمال.

(ع) وجملة القول إن المعرفة والنزوع والنقلة والشعور، أربع خصائص كبرى لا نظير لها في الحياة البدنية، بل لا أصل بالغاً ما بلغ من الصغر والدقة ومنها تتبين أصالة الحياة الوجدانية، وتهافت المذهب المادي بمختلف صورته.

١٧- الإحساس:

(أ) هو أول عناصر الحياة الوجدانية، أعني أن أول معرفة تدخل إلى النفس هي معرفة حسية، وأول انفعال تتأثر به صادر عن مثل هذه المعرفة. فالإحساس هو الفعل الذي به يدرك الحس الظاهر موضوعه؛ وهو أيضاً التأثر اللاذ أو المؤلم المصاحب لذلك الإدراك، والناشئ من تأثير الموضوع على الحاسة. ولكن الأفضل الدلالة على كل من المعنيين بلفظ خاص، فنقول «انفعال» للمعنى الثاني. وكثير من الألفاظ يطلق هكذا على معنيين أو جملة

معان، فينزلق الفكر إلى أغلاط: قد تجر وراءها أحياناً أغلاطاً جسيمة؛ مثلما يقال «الإدراك والتخيل والتذكر والعلم والمعرفة» ويراد بها فعل الشخص أو موضوع هذا الفعل، ويظن التصوريون أن الفعل ما دام ظاهرة وجدانية صادرة عن الشخص ومستقرة فيه، فالموضوع ظاهرة وجدانية كذلك لا حقيقة له في الواقع.

(ب) والواقع بالنسبة إلى الإحساس، أن للحواس موضوعاً مشتركاً هو الشيء المادي البادي لها بجميع مشخصاته، وأن لكل حاسة وجهاً معيناً من أوجه الشيء المادي، تدركه بعضو مادي يصل بينها وبين الشيء، ولا تدركه حاسة أخرى بهذا الاعتبار، لأن العضو جهاز خاص معد لقبول الموضوع يمتد منه عصب إلى مركز دماغي، قال ابن سينا: «المحسوسات كلها تتأدى صورها إلى آلات الحس، فتنتطبع فيها، فتدركها القوة الحاسة»^(١) ويسمى موضوع الحاسة بالكيفية. ولنا من الحواس بقدر ما ندرك من كفيات محسوسة متميزة بالنوع، ومعلوم أنها اللون والصوت والرائحة والطعم والصلابة والحرارة والبرودة. وللإحساس ثلاث مراحل: مرحلة فيزيقية كيميائية، وهي التأثير الخارجي والتغير الناتج منه في العضو؛ ومرحلة فسيولوجية، وهي مجاوبة العضو وتأثر الجهاز العصبي؛ ومرحلة وجدانية، وهي الإحساس بمعنى المعرفة والإدراك، وبين المعرفة أو الإدراك، والتأثر أو الانفعال، نسبة عكسية: فإذا كان الانفعال قوياً أضر بالإدراك فلكي يكون الإدراك تاماً ينبغي أن يكون التأثير الواقع على الحاسة متناسباً وأن يكون الانفعال معتدلاً.

(ج) وتثير مسألة الإحساس مسائل علمية وفلسفية تضاربت فيها الآراء. لا نستقصيها جميعاً، بل نقتصر على أهمها، وبخاصة من الوجهة الفلسفية.

فنعرض أولاً لتشكيك التصوريين على اختلافهم في وجود موضوعاته أي الكيفيات المحسوسة، فإنهم يقولون: لا يوجد في الخارج مقابلات لها شبيهة بها، وكل ما يمكن التسليم به، جدلاً إن لم يكن اعتقاداً، فهو أن في الخارج حركات، أو على الأكثر أسباباً غير شبيهة بالكيفيات، ولكنها تترجم بها فينا نقول: نعم إن وجود الكيفيات مرتبط بالحركة، ولكن الحركة حاملة لها فقط، وليست وإياها شيئاً واحداً؛ بل إن الحركات المقابلة لها تختلف اتجاهها وسرعة، ولا يفسر هذا الاختلاف إلا بوجود الكيفيات وتمايزها فيما بينها كما تبدو في الوجدان، فالحركة مسبقة بالكيفية معلولة لها، وهم يعكسون الآية. ولنا عليهم ردود قاطعة نجملها فيما يلي.

(د) لكل ظاهرة وجدانية مضمون لولاه ما حدثت. هذا المضمون مستفاد من شيء حقيقي مغاير للوجدان وللظاهرة الوجدانية، وهو الذي يثير الوجدان إلى الفعل. إن انتباه الإنسان يتجه أولاً إلى الخارج ولا يتجه إلى الوجدان إلا بعد ذلك؛ وسبق الخارج شرط تأنيث الذهن، وإلا فيها انعكسنا على نفسنا فلن نجد في الذهن شيئاً. فمن التعسف المحض أن يراد بنا الاحتباس في الوجدان وقطع كل صلة بالواقع. فإن المعطي لنا منذ أول الأمر هو الإنسان كله، لا الذهن من ناحية، والبدن وانفعالاته من ناحية أخرى؛ فتسمية الذهن أو الوجدان وحده بالأنا، وتسمية البدن بالأنا، انقياد للتصورية لا سند له. واعتبار الظواهر الوجدانية وحدات قائمة بأنفسها، ثم التساؤل: كيف تتركب فكرة الشيء أو الموضوع، هذه مسألة زائفة، وهذه فلسفة تصورية. كيف لا يعلمون أن مذهبهم هذا يجعل مدار العلوم على الصور الذهنية فقط، لا على أشياء واقعية، فتسقط قيمة العلوم، فتصبح تطبيقاتها في صوالحنا لغزاً من أغمض الألغاز، وكيف لا يعلمون أن مذهبهم يستتبع أن كل ما يعلم فهو حق عند الذي يعلمه، وأن المتناقضات صادقة معاً، من حيث إنه إذا كان الذهن لا

يدرك سوى تصوراته، فهو يدركها كما يستطيع، غير عابئ برأي الغير، غير معتمد على أصول يرجع إليها، فيصبح كل من الأذهان المختلفة عمدة نفسه. فلا مناص من الإقرار بأن الشيء ذاته هو المعقول أولاً، وأن صورته معقولة ثانياً بالانعكاس على تعقله الأول.

(هـ) نضيف إلى ما تقدم أن صدق الحواس من البدهة والبيان بحيث لا يفتقر إلى برهان، ولا يقام عليه برهان. أما أنه لا يفتقر إلى برهان، فلأن إنكاره إثباته، إذ إننا نرى الأعضاء مركبة تركيباً دقيقاً عجباً متناسباً مع التأثيرات، فنذكر أنه كان يكون عبثاً لو لم تكن الحواس مرتبة للموضوعات الخارجية بالطبع رامية إليها بالطبع، وليس من المعقول أصلاً أن يذهب العيب أو تذهب المصادفة إلى هذا الحد. وإما أن لا يقام عليه برهان، فلأن كل برهان إنما يقوم على صدق التجربة، ظاهرة وباطنة، فإذا تشككنا في هاتين التجريبتين استحالت علينا كل برهنة.

(و) وأخيراً نتخذ دليلاً عليهم من تناقضهم وتهافتهم، فإنهم يعللون الإحساسات إما بفعل النفس أو بفعل الله: ولكن النفس تشعر أنها منفعة في الإحساس، فليست هي صانعة الإحساس، وإلا كنت تحس ما تريد، وهذا مخالف للواقع. وإذا كانت الإحساسات صادرة عن الله، فالوجدان يدركها كأنها صادرة عن الأشياء ذاتها، وهذا خداع بلا شك، وخداع قاهر يجعلنا نصدق بوجود الأشياء فنسعى إلى بعضها ونهرب من بعض آخر؛ ولقد كان من اللائق بالله أن يوحى إلينا في نفس الوقت أنها صادرة عنه تعالى. ثم نلاحظ أن ديكرات يسلم بوجود العالم بسبب الصدق الإلهي، مع أن وجود الله يستفاد من النظر في العالم، وهذا دور منطقي. والناس يقعون في أخطاء كثيرة والله يسمح باغترارهم، فكيف نثق بصدقه؟ ويعتقد مالبرانش بوجود العالم بناء على شهادة الكتاب المقدس، والكتاب معلوم لنا بالتجربة الحسية. ويذهب باركلي إلى الله

يلقي في أنفسنا معاني الأجسام، والمذهب التصوري الذي يعتنقه يقول إننا لا ندرك سوى تصوراتنا، فكيف لم يرَ أن الاعتقاد بوجود الله مجاوزة للتصور كالاتقاد بوجود العالم سواء بسواء؟

(ز) ومن أمثلة تطبيق المذهب التصوري في علم النفس وفي مسألة الإحساس هذه، نظرية تدعى الطاقة النوعية للأعصاب، ومؤداها أن الكيفيات المحسوسة آتية من الأعضاء أنفسها لا من المؤثرات، وأن الإحساسات ترجع إلى الوحدة من جراء وحدة تركيب العالم من مادة وحركة، أي أن الأعضاء الحاسة يجابو كل منها دائماً على نحو واحد أيا كان المؤثر الخارجي: فسواء أقرصت الشبكية أو ضغطت أو تأثرت بموجات ضوئية أو صدمة آلية أو ضربة قوية على العين أو تيار كهربائي، فإن كل سبب من هذه الأسباب يحدث في العصب البصري إحساساً ضوئياً؛ والتيار الكهربائي إذا وقع على العصب السمعي أحدث إحساساً سمعياً، أو على البشرة أحدث إحساساً لمسياً، أو على اللسان أحدث إحساساً ذوقياً؛ واستتجوا من هذا أن إحساساتنا المختلفة لا يقابلها شيء في الخارج.

(ح) نلاحظ أولاً أن الأكمه لا يرى ضوءاً إذا هيج عصبه البصري، وأن هذا حال كل فاقد حاسة منذ الأصل، فإنه فاقد الإحساسات والصور المقابلة لها والتي تظهر عادة عند التأثير؛ فليست المجاوبة النوعية فطرية في الأعصاب أو المراكز الدماغية، ولكنها مستحدثة بفعل الأعضاء الظاهرة التي هي مخصصة ومنوعة بتركيبها الخاص وبالتأثيرات المتفقة معها أي بالكيفيات الخارجية؛ وبهذه المجاوبة تفسر المجاوبة النوعية على التأثير المخالف للعضو الحاس، أي بالعادة التي اتخذتها الأعصاب والمراكز الدماغية بالمجاوبة النوعية على التأثيرات المتفقة مع العضو الحاس. وعلى ذلك فحواسنا محتفظة بكل قيمتها؛ وفي الحالات العادية تجابو وفقاً لطبيعتها على تأثيرات متفقة معها.

(ط) وأراد بعض العلماء أن يقيسوا النسبة بين التأثير والإحساس، بل أن يقيسوا الإحساس ذاته، إذ لاحظوا أن الإحساس الطبيعي الجلي يتولد عن تأثير معتدل القوة هو حد بين حدين: أحدهما حد أدنى لا يحس لضعف التأثير، والآخر حد أقصى لا يحس كذلك لفرط التأثير؛ وبين الحدين مجال للزيادة التدريجية. أرادوا أن يطبقوا المقاس هنا أسوة بتطبيقه في علوم المادة، غير حاسبين الحساب الكافي لطروء النفس على بدن الحيوان والإنسان، ولاختلاف الحدين باختلاف الحواس والأشخاص وقوة أعضائهم وحالتهم المعنوية، فلم تفلح الجهود التي بذلت في هذا السبيل. من المعروف المعقول أن مصباحين يضيئان أكثر من مصباح واحد. وأن صوتين يدويان أكثر من صوت واحد، وأن الجهد الذي نبذله في رفع أقة أكبر من الإحساس الذي نشعر به عند رفع رطل، وقس على ذلك. ولكن من المشاهد أيضا أن كل زيادة في المؤثر لا تقابلها زيادة في الإحساس: فمثلا إذا أضفنا نصف رطل إلى نصف رطل أحسنا به، ولا نحس بنصف الرطل إذا أضيف إلى قنطار. وإذا ضاعفنا عدد المغنين في قاعة ضاعفنا الصوت ولم نضاعف قوة الإحساس به. فالواقع أن قوة الإحساس لا تتبع في تزايدها تزايد كمية المؤثر، بل إنها أبطأ منها. وما يقال في التزايد يطلق أيضًا على التناقص.

(ي) اصطنعوا طريقتين: إحداهما سميت الطريقة النفسية الفيزيائية psycho-physique لأن الغرض منها قياس المؤثرات من جهة، وملاحظة الإحساسات الناجمة عنها من حيث القوة والضعف من جهة أخرى. والمشهور بهذه الطريقة العالم الألماني فيبر Welber (١٧٩٥-١٨٧٨). وقد خرج من تجاربه بهذه النتيجة وهي: أن ما تجب إضافته إلى المؤثر لإحداث فرق في الإحساس هو بنسبة مطرد إلى كمية المؤثر، فكلما كان المؤثر قويًا وجب أن تكون الزيادة كبيرة؛ وهذه النسبة هي: $1/100$ لإحساسن الضوء؛ و $1/17$

للإحساس العضلي؛ و $\frac{1}{3}$ لإحساسات الثقل والحرارة والصوت؛ فإذا فرضنا شخصاً يحمل ما زنته ١٧٠ درهماً، والزيادة التي تجب إضافتها هي ١٠ دراهم؛ وإذا كان يحمل ١٧٠٠ درهم أو ١٧٠٠٠، كانت الزيادة ١٠٠ و ١٠٠٠ على التوالي، من حيث إن النسبية الثابتة هي $\frac{1}{17}$ - وقد سمي هذا بقانون فيبر.

(ك) والطريقة الثانية سميت الطريقة النفسية الفسيولوجية - Psycho-physiologie لأن الغرض منها تعرف ما يقابل الظواهر الوجدانية من تغيرات بدنية حاصلة في التنفس والدورة الدموية والإفراز وحركات العضلات في حالات العمل العقلي والفراغ منه والحزن والسرور والغضب وما إلى ذلك، وتعيين عضو أو مركز عصبي لكل واحدة من الوظائف الوجدانية بملاحظة ما يطرأ على الوظيفة من اضطراب بسبب ما يطرأ على الجزء العصبي من جرح أو بتر في التجارب التي تعرض للإنسان، أو التي تجرى على الحيوان، ويمكن تطبيق نتائجها على الإنسان، لما بينهما من تشابه في الحياة الحسية. والمشهور بهذه الطريقة عالم ألماني كذلك هو فخرنر Fechner (١٨٠١-١٨٨٧) أقام على قانون فيبر نظرية في مقياس الإحساسات أنفسها. وليس فقط مقياس قوة المؤثرات، فاعتبر الفروق المقابلة للزيادات في المؤثرات متساوية كأنها وحدات حسية، وصاغ قانوناً بهذه العبارات الرياضية: إذا ازداد المؤثر بنسبة التصاعد الهندسي، ازداد الإحساس بنسبة التصاعد الحسابي. والتصاعد الحسابي سلسلة أعداد كل واحد منها يساوي العدد السابق مجموعة إليه أو مطروحة منه كمية ثابتة: فمثلاً: ١-٢-٣-٤ إلخ تؤلف تصاعداً حسابياً الكمية الثابتة فيه هي ١. والتصاعد الهندسي سلسلة أعداد بين كل منها وبين العدد السابق نسبة ثابتة، أي أن كلا منها يساوي العدد الذي قبله مضروباً في كمية ثابتة؛ مثال ذلك الأعداد الآتية: ٢-٤-٨-١٦-٣٢-٦٤ إلى ما لا نهاية على هذا القياس، تؤلف تصاعداً هندسياً كميته الثابتة هي ٢.

(ل) هذان القانونان منتقدان من وجوه: أولاً أن الزيادة الواجب إضافتها بحسب قانون فيبر ليست مطلقة مؤسسة قانوناً عاماً لجميع أنواع الإحساسات وإنما هي نسبية تابعة لكمية المؤثر، غير منطبقة على الإحساسات وليس القانون العلمي نسبياً. ثانياً أنها أمعن في النسبية، إذ إنها تقريبية ولا يصح إطلاقها في جميع الحالات، لاختلافها باختلاف الأشخاص، وفي الشخص الواحد باختلاف ظروفه البدنية والمعنوية، من قوة وضعف ومران وانتباه. ثالثاً إن فخر يزعم أنه يقيس الإحساس، ويعتبره كمية متصلة قابلة للقسمة إلى أجزاء متساوية والحقيقة أنه فعل وجداني بسيط غير منقسم وغير قابل للمقاس، وأن ما يحدث عند زيادة قوة المؤثر، ليس تزايد شدة الإحساس، بل إحساس بالزيادة، أي فعل وجداني جديد، فإن الإحساسات لا تحدث إلا متتالية، فلا يمكن أن تتزايد أو تتناقص؛ وإذا جاز لنا أن نقول إن إحساساً أقوى أو أضعف من إحساس آخر، فإن الناس جميعاً يدركون أن من العبث محاولة تقدير الفرق بينهما تقديراً رياضياً. رابعاً أن المقارنة الكمية بين إحساسين أو أكثر أمر مستحيل، لاستحالة وجود وحدة حسية تتخذ مقياساً، أي لاستحالة وجود إحساس ثابت يستخدم كوحدة في المقاس والمقارنة، فإن الحواس مختلفة فيما بينها بالنوع أو الكيفية، وليس يوجد شبه قريب أو بعيد بين اللون والصوت والرائحة والطعم والصلابة، بل أيضاً في كل حس توجد فروق كيفية بين موضوعاته، كما بين الأبيض والأحمر، والحلو والحامض، والخشن والأملس؛ هذا فضلاً عما بين الأشخاص من تباين تبعاً لتباين شدة الإحساس واستعداداتهم البدنية والمعنوية المتقلبة الحائلة دون ردها إلى الوحدة.

(م) وقد كان البعض عقدوا آمالاً كباراً على هاتين الطريقتين، وتوقعوا أن يصلوا بهما إلى قوانين ثابتة معبر عنها بأرقام، فيصبح علم النفس علماً «مادياً»

ولكنهم لم يوفقوا إلا لنتائج تافهة، لمنافاة الظواهر الوجدانية لشروط الاختبار المادي، فكانت هذه هزيمة أخرى للماديين.

(ن) وثمة مسألة ربما كان المذهب التصوري السبب في إثارتها، وهي: أين يتم الإحساس؟ إن الناس كافة يشعرون أنه يتم في الأمكنة من البدن التي يحدث فيها التأثير. ولكن علماء كثيرين يعتقدون أنه يتم في الدماغ حيث ينقل التأثير؛ وقد يكون الباعث لهم على انتحال هذا الرأي قول ديكارت إن الإحساس فكر، وإنه فعل النفس بمفردها، وإن النفس في الغدة الصنوبرية. ولهم دليل علمي هو أنه إذا قطعت الصلة بين ألياف الحاسة والدماغ، فلا يكون إحساس. ويؤيدون ذلك بأن المبتور له عضو يحس ألماً أو لمساً عضلياً في الجزء المفقود، وهذا وهم طبعاً. فيستتجون أن ليست الأعضاء حاسة، بل إن وظيفتها قاصرة على تأدية التأثير إلى الدماغ.

(س) هذا الرأي ليس بأسعد حظاً من الآراء السابقة. إن الإحساس يتم في مكان التأثير، وأول الأدلة على ذلك ما نشعر به في غاية الوضوح في الحواس السفلى، الشم والذوق واللمس؛ فنركز الإحساس بالرائحة في المنخرين، والإحساس بالطعم في اللسان والحلق، والإحساس بالصلابة في الموضع من البدن الذي يقع عليه اللمس؛ ولا بد أن يكون الأمر في البصر والسمع على هذا القياس. ثانياً يثبت ذلك، من جهة واحدة، أن العضو جهاز مخصوص مركب لتأدية وظيفة مخصوصة، ولو لم يكن هو الحاس وكان مجرد واسطة لنقل التأثير إلى الدماغ لما احتاج إلى هذا التركيب؛ على حين أن الدماغ غير مخصص أو هو أقل تخصصاً، ومن ثمة أقل كفاءة لإدراك الكيفيات المتباينة؛ ومن جهة أخرى إن المحروم عضوًا منذ الأصل لا يحس الإحساسات المقابلة لهذا العضو، وهو لا يحسها إذا هجنا فيه عصب الحاسة أو مركزه الدماغية. ثالثاً إن انتزاع مخ الحيوان أو تعطيله لا يؤثر في الحساسية، وقد دلت التجارب التي أجريت على

الضفادع والعصافير على أنها تجاوب بحركات على التأثيرات فهي إذن تحس هذه التأثيرات، إن لم تكوّن منها صورًا؛ وليس الدماغ ضروريًا، ويكفي النخاع الشوكي لضمان الصلة بين الأعصاب الحاسة والأعصاب المحركة؛ ومن التجارب المذكورة في كتب علم النفس بتر «جولتز» Goltz منح كلب واسبقائه حيًا ثمانية عشر شهرًا. فقد كل مهارة في تحريك رجله الأماميتين، وفقد الحركات المركبة المكتسبة، ولم يكتسب غيرها، ولم يكن يأكل من تلقاء ذاته، ولكنه كان يضطرب إن طال صومه، ولكنه كان يجاوب على الأضواء القوية والأصوات الحادة، وعلى الخصوص الإحساسات اللمسية، بحركات دفاعية، ولم يكن يعرف الناس ولا الحيوانات ولا الأشياء. وفي هذه التفاصيل إشارات إلى وظائف الدماغ ووظائف الحواس. رابعًا لنا في الأبله التام من بني الإنسان، أو الذي في الدرجة الأولى من البله، شبيه بهذا الكلب، فإن وظائفه المحركة جد مختلفة، وهو من الجمود بحيث لا يبين عن حاجته للغذاء، ولا بد من إبلاغ غذائه إلى مدخل البلعوم وحيث يزدرده، والازدرداد فعل منعكس لا يتطلب تفكيرًا ولا إرادة؛ ومع ذلك فهو متمتع بحواسه جميعًا، كما يثبت من التشريح بعد الوفاة، ويجاوب على التأثيرات الخارجية، فهو إذن يحسها. خامسًا إن الخطأ المأثور عن ذوي الأعضاء المتورة يؤيد رأينا ولا ينقضه، فإن هذا المدعو خطأ يظهرنا على أن اشتراك العضو في الإحساس أمر توحى به الطبيعة وترسخه العادة حتى إنه يستمر بعد فقدان العضو؛ ثم إنه متقطع وليس متصلًا، إما بسبب الإحساسات السابقة وتوهم أن هذه الذكري إحساس حاضر، فتركز في العضو كما كانت تركز الإحساسات السابقة، وإما في انقباض عضلات مجاورة للجزء المتور، وإضافة الإحساس بهذا الانقباض إلى العضو المفقود، إذ يندر أن يتحرك عضل دون أن تنقبض عضلات أخرى قليلة أو كثيرة؛ وربما كان العصب أو طرف العضو المتور قابلاً للتحريك فلا يكون هناك وهم أو

تأويل، بل إحساس صحيح، وبعد فهذه إحدى مسائل اتحاد النفس والبدن، فلها إذن شأن كبير.

١٨ - التخيل والتذكر:

(أ) يترك الإحساس أثرًا في الذهن، فتمثل هذا الأثر في اليقظة والنام، ثم نحلله ونركب عناصره تركيبًا آخر، فتخيل أشياء ممكنة فقط، كإنسان يطير، أو شخص واحد نصفه إنسان ونصفه فرس. فالمخيلة هي القوة التي تحفظ صورة ما يرد على الحواس الظاهرة، وتمثلها في غيبة موضوعها، وتعجل فيها بالتفصيل والتركيب بإشراف العقل وتوجيهه. ولئن كان اسم الصورة مأخوذًا من البصر، فإنه يطلق على سائر الآثار الذهنية، إلا أن الصور البصرية أقوى وأوضح وأكثر عددًا، وأن الناس يترجمون عن أفكارهم وعواطفهم بالأشكال والألوان، ولا يكادون يستخدمون الأصوات والطعوم والروائح إلا في موضوعاتها، فيقال صور سمعية وشمية وذوقية ولمسية.

(ب) وللصورة فينا نفس مفاعيل الإحساس البدنية والوجدانية، وإن تكن عادة أضعف منها، وقد تكون أشد في الحالات المرضية. ومفاعيل الصور هذه أبرز الشواهد على تعلق المخيلة بالبدن، أي بالجهاز العصبي والدماغ. إذا قويت الصور في الحلم أو في التخيل نشأت عنها حالة «الروبسة» أي التحرك والتكلم في النوم. والتخيل القوي لصورة زاهية يتعب العصب البصري، ويشير مثلما يثيره الإحساس القوي من صور لاحقة إيجابية وسلبية. وحينما نتخيل شكلًا من ستة أضلاع مثلًا أو سبعة أو ثمانية نشعر أننا نحاول القيام بحركات بقدر الأضلاع. والذي يفكر في لون من الطعام مستملح يجري ريقه ويتربط لسانه؛ والذي يفكر في طعام مستهجن يشمئز وينفر. ومن باب أولى تخيل الحركات يولد فينا حركات من نوعها، مثلما إذا تخيلت شيئًا واقفًا إلى يميني، تخيلت

الحركة اللازمة لتناوله، وحدث في ذراعي تهيؤ لذلك. وكل ما نتخيله فهو يبدو في عضلاتنا وأعصابنا: من هذا القبيل عدوى الضحك والتأوب؛ وانتقال حركات الممثلين واللاعبين في مختلف المباريات إلى جسمنا. والمنوّمون صناعياً إذا وضعناهم في هيئة معينة بعثنا فيهم الحركات المقابلة لها، فههيئة الصلاة وهيئة الغضب وهيئة السرور تبعث كل منها ما تستتبعه من حركات في الحياة الحقيقية؛ وبالعكس ذلك لو أوحينا إليهم بفكرة الشلل سقطت الذراع على طول الجسم وانعدمت كل حركة. وكان «كمبرلند» يدعي قراءة الأفكار، وما كان يصنع في الواقع إلا تتبع انقباض عضلات الشخص وانبساطها. هذا قليل من كثير أوردناه لفائدته في مسألة اتحاد النفس والبدن العظيمة الأهمية في الفلسفة، وتيسيراً للمعالجة بعض المسائل الفلسفية الخاصة بالصورة.

(ج) قبل هذه المعالجة نقول كلمة في الذاكرة كي نلّم بموضوع الصور في جملة. فإلى الحفظ والاستعادة ينضاف الذكر أي الشعور بأن الشيء الذي تمثل صورته أو نحسه قد سبق إحساسه في وقت ما. وهذا الشعور عبارة عن استئناس وألفة لا يتفقان لنا أمام المدركات الجديدة. وقد تعود الصورة إلى الذهن ولا يصاحبها هذا الشعور فنظنها تخيلاً؛ أو يصاحبها شعور ناقص فلا ندري إن كانت تذكرًا أو تخيلاً؛ أو ينضاف إليها خطأ فنحسبها تذكرًا. فالذاكرة قوة متميزة من المخيلة تزيد عليها الذكر وتعين الزمان. والذكر إما أولى يتم عفواً في الحيوان والإنسان، أو إرادي يتم بالتفكير، في الإنسان لافتراضه الانعكاس على الذات والبحث والمقارنة وفكرة الزمان، مما يعلو على إدراك الحيوان وليس موضوع البحث مجهولاً كل الجهل، وإلا لم يكن موضوع بحث. ولكنه معلوم في صلته بحالة حاضرة، فهو عبارة عن فراغ في الذهن نشعر به شعوراً واضحاً، ونشعر بأنه لا يمتلئ إلا بالشيء المطلوب، وقد تتردد في الذهن أشياء أخرى ونشعر أنها ليست هي المطلوبة.

(هـ) كيف تحفظ الصور؟ فإن الماديين يزعمون أن الصور الكامنة ضرب من الطوابع أو الرسوم المادية في الدماغ يبعثها من كمونها مرور التيار العصبي بها، ويطلقون عليها أسماء أخرى فيقولون: تغيرات دماغية، وآثار دماغية وتألقات بمعنى أن التألق إضاءة جسم في الظلمة دون اشتعال ولا حرارة. ويسرف بعضهم في تخيل كل صورة منزلة في خلية من خلايا الدماغ. وكل هذا سذاجة يمتنع وصفها. إنه لخطأ شنيع أن نتصور المخيلة خزانة لصور تظهر في الشعور وتعود إلى الكمون بحسب جريان التيار العصبي. إن الصور من حيث هي صور أو مثل للأشياء لا توجد إلا في اللحظة التي تتأملها فيها، وكلما تجدد التأمل تجددت هي أيضا، أي خرجت من القوة إلى الفعل، إذ ليست الصور الكامنة موجودة إلا بالقوة، أي أنها استعدادات نفسية يتركها فينا الإحساس، أو هي كفاية المخيلة للتخيل، وإن كان لهذه الكفاية أساس وشرط في الدماغ ماهيته مجهولة، والأسماء التي وضعوها لها قاصرة عن تبيان حقيقته.

(و) هذه النظرية المادية لا تحسب أقل حساب لما بين الظواهر الفسيولوجية والظواهر الوجدانية من تباين حاسم، ولا تكشف عن سر بقاء الصور مع تغير الخلايا العصبية تغييرًا متصلًا، وإذا كانت الصور تتغير هي أيضًا فلا نستعيدها كما قبلناها بالتمام، بل تعود فاقدة بعض التفاصيل، أو بالعكس كاسبة تفاصيل أخرى، فليس ذلك من أثر التيار العصبي أو مسالك انتشاره كما يقولون، بل من أثر ما نعيدها من اهتمام وانتباه، أي من أثر الجانب الوجداني. وليس قولنا أن الصور تتطور، وتتظم في مجاميع، وتتداعى، وتعود وتأتلف، إلخ إلا من قبيل إسناد فعل الفاعل إلى المفعول، إذ ليس للصور وجود ذاتي، وإنما ترجع هذه الأفعال جميعًا إلى الشخص المتخيل وأحواله الخاصة.

(و) وفي أواخر القرن التاسع عشر توصل الماديون إلى تطبيق لمذهبهم ظنوه الدليل القاطع على صدقه، وذلك بإقامة نظرية دعوها «نظرية الأمكنة

الدماعية» وكان أشهر القائلين بها الدكتور بروكا Broca وقد أعلن أنه وفق إلى تحديد مراكز في الدماغ لوظائف النطق والكلام، وأن من المستطاع تحديد مركز لكل وظيفة وإرجاع مختلف الصور إلى مناطق معينة من الدماغ؟ فكان لهذا الإعلان حظ عظيم من الاهتمام والرواج، وانتعش به «علم الفراسة» على نحو عجيب^(١). والحقيقة أن هذا الرأي قديم، وقد اصطنعه غير الماديين، ونحن نجتزئ بما أورده ابن سينا، فإنه يعين للحس المشترك مكانه في أول التجويف المقدم من الدماغ، وللخيال والمصورة في آخر هذا التجويف، وللمخللة في التجويف الأوسط من الدماغ عند الدودة، وللقوة الوهمية في نهاية التجويف الأوسط من الدماغ. وللحافظة الذاكرة في التجويف المؤخر من الدماغ^(٢). وليس يهمننا تحديد معاني هذه القوى، وقد تراوحت واختلفت عند ابن سينا نفسه؛ وإنما المهم محاولة تعيين أحيائها. وظلت هذه النظرية موضع أخذ ورد إلى أن أتاحت الحرب العظمى الأولى مشاهدات عديدة لجروح دماغية أثبتت فسادها.

(ز) أظهرت هذه المشاهدات: أولاً أن بعض الجرحى الذين فقدوا ثلث دماغهم استمروا على مزاولة جميع قواهم الذهنية. ثانياً أنه لا يوجد أي مركز أصيل للغة ملفوظة أو مكتوبة، لا في أسفل التجويف الثالث لمقدم الدماغ اليساري، كما ادعى بروكا، ولا في منطقة أخرى؛ وإنما توجد مراكز مستحدثة. ثالثاً أنه وجدت حالات لفقدان النطق دون جرح في المركز الذي عينه بروكا، وحالات كان فيها هذا المركز مصاباً دون اضطراب في النطق. رابعاً أن النسيان، سواء كان نتيجة إصابة في الدماغ، أو نتيجة ضعف الدماغ ضعفاً عاماً، يبدأ بأسماء الأعلام، ويتنقل إلى أسماء النعوت أو الصفات، إلخ تبعاً

(١) انظر كتاب «علم الفراسة الحديث لجورجي زيدان ١٩٠١.

(٢) انظر كتاب «النجاة» ص ٢٦٥، ٢٦٦.

لطوائف الأسماء، لا على نحو مجموعي للأسماء المكتسبة في وقت واحد كما تقتضي النظرية. خامساً أنه إذا عطب المركز المستحدث فقد تقوم بوظيفته منطقة أخرى مجاورة دعيت لذلك بالوظيفة «الغائبة» *fonction vicariante* مما يدل على أن ليس هناك مراكز تولد الوظائف، وأنها هي الوظائف التي تولد المراكز وتنظمها، وأن لفظ المركز يجب أن يؤخذ بمعنى واسع جداً. فسقطت هذه النظرية في ميدان العلم.

(ح) وللماديين نظرية في استعادة الصور، اشتهر بها خاصة الفلاسفة الإنجليز من الحسين، هيوم وجيمس مل وجون ستوارت مل والكسندر بن وهربرت سبنسر، بنوها على المشاهد من عودة الصورة إلى الذهن بمناسبة إحساس أو صورة أخرى حاضرة فيه. ومعلوم أن النسب بين الصور تتوزع إلى طائفتين: جوهرية وعرضية. النسب الجوهرية قائمة على ماهيات موضوعات الصور، كنسب الجوهر والعرض، والعلة والمعلول، والمبدأ والنتيجة، والغاية والوسيلة، والجنس والنوع، والجزء والكل. وما إلى ذلك؛ والنسب العرضية قائمة على أعراض في الموضوعات أو في الذهن، وهي ثلاث محصورة لدى أفلاطون في محاور «فيدون» ولدى أرسطو في «رسالة الذكر والتذكر» فإن الموضوعات قد تكون متشابهة أو متضادة أو متقارنة في المكان والزمان؛ وقد يكون التشابه والتضاد في ذات الشخص المدرك، كما لو آثر لونين من الطعام فإنها يتشابهان لديه من هذه الناحية، أو آثر لونًا وكره آخر فإنها يتضادان لديه بهذا الاعتبار. وثمة نسبة ماثورة منهم هي الاقتران، لبعدها عن الوعي الصريح وقربها من الآلية، فإن إحدى صورتين مكتسبتين في مكان واحد أو وقت واحد، غالبًا ما تستدعي الأخرى، لا لشبه أو تضاد بينهما، بل لمجرد الاقتران. وبناء على هذا ردوا إليها سائر النسب: الجوهرية منها لكونها مقترنة في الإدراك؛ والمتضادة لهذا السبب، ولأن المتضادين يجتمعان تحت جنس واحد،

كالأبيض والأسود تحت جنس اللون؛ والمتشابهة أخيراً فإنها هي أيضاً تجتمع تحت أجناس، فإنها تتشابه بعنصر معين مندمج في كل منها، فيجعلها مقترنة في الذهن. ويتصورون الإحساسات كالذرات العنصرية لها خصائصها تدفعها إلى التداعي والتجمع، وبهما تفسر جميع الأفعال الذهنية المركبة، بحيث تعود الحياة الوجدانية ضرباً من العادة الآلية، كلما ظهر فيها حد أيقظ حداً آخر.

(ط) أول ما نأخذه على هذه النظرية خلط أصحابها بين شروط وقبول العودة وشروط العودة الفعلية: إن النسب المذكورة تهيئ الصورة للعودة؛ ولكن الواقع أن الصورة الواحدة تدعو إلى الذهن صورة أخرى دون سائر الصور المرتبطة بها. فما السبب في ذلك؟ ليست الصور هي السبب، فإن النسبة موجودة بين كثير منها، وقد أوضحنا أن الصور ليست مماثلة في الذهن بما هي صور، ولكن الذهن هو الذي يبعثها من كمونها ويمنحها الوجود في التصور. السبب هو الشخص ذاته، فإنه يدعو من الصور ما له به حاجة وما يقابل اهتمامه، وهذا الاهتمام ناشئ من استعداداته الفطرية وكفائاته المكتسبة وظروفه المعيشية والمعنوية، فتختلف الصور المدعوة باختلاف الأشخاص، كما نرى مثلاً منظرًا طبيعيًا معينًا يوحى بأفكار وعواطف مختلفة للمزارع والتاجر والفنان والعالم بطبقات الأرض. وتأخذ عليهم أيضاً ظنهم أنهم ردوا النسب إلى نسبة التقارن؛ وإذا سلمنا بصحة ما قالوه بهذا الصدد، يبقى أن نسألهم: كيف يفسرون الشعور بالتقابل الذاتي بين النسب الجوهرية، والشعور بالتشابه والتضاد حيث يوجدان؟ وفي هذا الكفاية للدلالة على نشاط الفكر واستحالة الآلية فيه.

١٩ - حياة الحيوان:

(أ) جميع القوى المذكورة آنفاً، وجميع أفعالها، تؤلف الحياة الحاسة المشتركة بين الإنسان والحيوان. فنعود ونذكر «القوى» برغم معارضة الحسين والتصوريين، فليست تفسر الأفعال المتنوعة إلا بمبادئ متنوعة أو قوى متميزة فيما بينها، وتمييزة من جوهر النفس لأنها لا تفعل دائماً والنفس تظل بالفعل ما دام الحي موجوداً. إنهم ينكرون القوى ولا يزالون يتحدثون عن وظائف وكفايات واستعدادات وميول، فأين الفرق بين أفعالهم وأفعالنا؟

(ب) ومعظمهم ينكر الحياة على الحيوان، ويجعل منه مجرد آلة. ويتخذون من الفرائز أدلة على الآلية، فإن الغريزة من الجهة الواحدة استعداد فطري لصناعة معينة في جميع أفراد النوع فيأتون مفعولاً معيناً بوسائل معينة لا غيرها الحيوان إلا في النادر تحت ضغط الظروف فهي استعداد تام منذ ميلاده، وهو لا يتردد في عمله الغريزي ولا يخطئ، حتى أن العصفور الذي يفقس في حاضنة وينشأ في قفص، يني عشاً إذا ما حصل على المواد اللازمة وهو بغير حاجة إليه، وأن من الحشرات أنواعاً يهلك أفرادها قبل نقف ديدانها وتعد المكان والمثونة لهذه الديدان التي لن نراها، ونشأ النسل والغريزة فيه تامة، مما يدل قطعاً على أن الغريزة عمياء، أي أنها آلية. ومن جهة ثانية الغريزة إدراك معنى غير محسوس في المحسوسات حيث لا يدرك الحس الظاهر سوى الهيئات والمؤثرات الفعلية؛ مثل إدراك الشاة أن الذئب مهروب منه؛ وليس يتسنى للحيوان إدراك غير المحسوس، فليست تصح التسمية بالإدراك، وإذن يرجع الأمر إلى عمل آلي.

(ج) إذا كانت الغريزة هكذا فكيف تعلق؟ هنا يزهو الحسيون بتعليقهم، وقد جاء في أوضح صورة عند كوندياك، إذ استبعد أولاً فكرة القوة الفطرية، والمذهب الحسي ينفر منها خشية الاضطرار إلى التسليم بفاطر غير منظور؛

وزعم أن الحيوان يكتسب كل ما يعرف ويعمل، وأن الغريزة ثمرة التجربة الفردية، أي أنها عادة مكتسبة بالتفكير على ما بينه هو ابتداء من أبسط إحساس، ثم سقط عنها الشعور كما يسقط عن كل عادة. وبمثل هذا قال أصحاب نظرية التطور، أي بأن الحيوان كان في الأصل خلواً من كل غريزة، ولكن جهاده لحفظ بقائه دفع به إلى أن يلائم بين حاله وبين البيئة، وكان الفعل العكسي أول محاولة في سبيل هذه الملاءمة، فكرره وزاد عليه، فتأصل فيه بالتكرار، وصار عادة متوارثة؛ فالغريزة فعل عكسي مركب وعادة وراثية كونها النوع بتأثير القوى الطبيعية، وأضحت فطرية تامة في الأفراد.

(د) هذا الرأي منتقد من وجوه، ونقده يقودنا إلى تحديد فكرة الغريزة: الوجه الأول أن الفعل العكسي حركة بسيطة فسيولوجية بحت، والغريزة الصناعية مجموعة متنوعة فسيولوجية ونفسية (على ما سنبين فيما بعد) مرتبة لغاية معينة؛ ومهما نقل أصحاب التطور فمن المحال أن يخرج المتنوع من المنجانس، كما يستحيل أن يأتلف الكثير في واحد اتفاقاً ومصادفة. وتبعاً للطبيعة الفسيولوجية للفعل العكسي فإن سببه تأثير فيزيقي كيميائي يقع على أديم الجسم؛ وتبعاً للطبيعة النفسية للغريزة فإنها صادرة من باطن، وإذا ما صدرت عقب تأثير خارجي فليس هذا التأثير علة لها، وإنما هو فرصة ومناسبة.

(هـ) الوجه الثاني أن الغريزة ضرورية لصيانة الحيوان وحفظ نوعه، فكيف تسنى له أن يمحا قبل اكتسابها، وهذا الاكتساب يستلزم أجيالاً متطاولة بإقرار التطورين أنفسهم، والأفعال التي تؤلف الغريزة الواحدة لا يفيد كل منها إلا مجتمعاً مع سائرهما، وإذا أخذ على حدة لم تتحقق به نتيجة، فهو إذن غير مفيد، وليس هناك ما يدعو إلى تكراره، وهو لا يترك في جسم الحيوان أثراً ينتقل بالوراثة.

(و) الوجه الثالث أن الغريزة قابلة لبعض التعديل والتنوع، فهي ليست آلية، وأقرب الأمثلة على ذلك العنكبوت حين تشكل نسيجه حسب المكان المتوفر له، والعصفور حين ينوع المواد التي تتفق له لبناء عشه، وكلب الماء حين يراعي في بنائه اتجاه التيار ومستوى الماء والمسافة من سكنى الإنسان. يضاف إلى ذلك في الغريزة الصناعية أن الغريزة المسماة إدراكًا لمعنى غير محسوس هي في الحقيقة إدراك من حيث إنها تتناول موضوعًا مخصوصًا بشكل مخصوص مدرّكًا بالحس الظاهر فإذا كان للحيوان إدراك ظاهر فلم نأبى عليه الإدراك الباطن؟ لذا لا يعرف بالحركة، ظاهرة في النقلة، وباطنة في الفعل العكسي، فإن النقلة قاصرة على بعضه وإن منه الثابت في الأرض كالنبات؛ وإنما يعرف الحيوان بالحس لا اشتراكه فيه بدون استثناء، فحاسة اللمس حاصلة لجميعه، فيقال للنفس الحيوانية حاسة؛ وباقي الحواس موزع على باقي الحيوان.

(ز) الوجه الرابع أن الغرائز تختلف باختلاف الأنواع الحيوانية وأحوال المعيشة في البيئة الواحدة، فهي لم توجد بفعل العوامل الطبيعية كما توجد الآليات ولكنها وجدت حية تغتذي وتنمو وتتناسل، وهذه أفعال مباينة للآلية كل المباينة كما أوضحنا. ولها أعضاء شبيهة بأعضائنا الحاسة، وجهاز عصبي شبيه بجهازنا وهما قوام الحياة الحاسة فينا، مدركة ونازعة، فإذا لم يدل على حياة مثلها كانا عبثًا غير معقول أصلاً. الواقع أنه يبدي علامات معرفة حسية، من إحساس وتخيل وتذكر وانفعال، يحدق البصر في الأشياء ويرهف السمع ويتذوق الطعوم، وهو يشعر بحاجات باطنة، ويدرك الموضوعات الكفيلة بقضائها. وعن معارفه تنشأ الانفعالات، من محبة وكراهية وغضب وسرور واللذة والألم والحقد والأمانة إلخ.

(ح) بيد أنها غير مكتسبة بالتفكير، كما ظن كوندياك، إذ لو صح ظنه للزم أن لبعض الحيوان، كالنحل مثلاً، عقلاً مساوياً لعقل النوابع من بني الإنسان،

لما تشهد به خلاياه من معقد الهندسة ودقة الصنعة؛ وإذا لاحظنا أن أدهش الغرائز توجد لدى الحشرات، أي لدى الحيوانات هي في أسفل دركات المعرفة، ازددنا استبعادًا لهذه القضية؛ ولا يمكن أن يقال إن الحشرات تتعلم الواحدة منها بمحاكاة أوبوها، فإن أنواعًا منها يولد أفرادها بعد هلاك الأبوين فتنشأ والغريزة فيها تامة. ثم إن الحيوان يعمل على نحو واحد في كل نوع بينما أفعال الإنسان متنوعة للغاية، وما علينا إلا أن نلقي النظر على حضاراته الحاضرة والماضية، فنجد أنه غير سطح الأرض بالفنون والعلوم، فإن العقل مرن يمتد إلى موضوعات كثيرة، وينوع الغايات والوسائل، ويتنفع بالتجارب، فيترقى ويخترع، والحيوان غبي كل الغباوة فيما عدا الغريزة. ويكفي هذا الآن، وسنعود إلى المسألة عند الحديث عن العقل الإنساني في الفصل التالي. أجل إن الغريزة تدل على عقل لأن العقل وحده يتصور الغايات ويمسح لها الوسائل؛ ولكنه ليس عقل الحيوان لما تقدم من علوها على مقدرته؛ فينبغي أنها أثر من آثار العناية الإلهية، فإنها جزء من ماهية الحيوان، متسقة مع تركيبه، ضرورية لحياته.

(ط) الحيوان حاصل إذن على وظائف الحياتين، النامية والحاسة، فهل يؤدي وظائف كل حياة منهما بنفس متميزة من الأخرى، أم يؤديها جميعًا بنفس واحدة؟ الجواب يستخلص أولاً من نظرية تجوهر الأجسام التي تبين وحدانية الصورة الجوهرية في كل جسم طبيعي. ويعزز بأدلة خاصة: فأولا تكوين البدن الحي يتم بتكاثر الخلايا، ويرجع هذا التكاثر إلى الاغذاء، أي إلى الحياة النامية، ففي تكوين النفس النامية للحيوان بأعضائه الحاسة مجاوزة لنطاق هذه النفس، فيتعين تعليله بفعل نفس نامية حاسة معًا. ثانيًا الشعور بالجوع والعطش عنصر ذاتي في الحياة النامية للحيوان، وهذا لا يمكن تفسيره إذا افترض للحيوان نفسان. ثالثًا: الاتصال الوثيق بين الحياتين، فإن الحيوان يستخدم أفعال الحياة

الحاسة من معرفة وانفعال ونزوع وحركة، لخير الحياة النامية، من اغتذاء وتوالد ودفاع عن الذات، فالحياتان متضامتان صادرتان عن أصل واحد.

(ي) على أن النفس الحيوانية ليست صورة قائمة بذاتها، ولكنها صورة متعلقة بالمادة، يدل على ذلك أن أفعال الحيوان صادرة عن قوى عضوية متعلقة بالمادة تعلقًا ذاتيًا؛ وإذا اقتصرنا على الإحساس منها قلنا إنه فعل المركب من النفس والجسم، لا فعل النفس وحدها، أو الجسم وحده؛ العضو هو الشرط المادي للإدراك الحسي، وهذا الإدراك وظيفة نفسية؛ وكما أن النفس صورة الجسم، كذلك القوى الحاسة صور الأعضاء؛ حالما ينفعل العضو كالعين مثلا تنفع القوة الحاسمة التي هي البصر من حيث إنها شيء واحد، فلا «جسر» بين الاثنين ولا انتقال من الظاهرة العصبية إلى الظاهرة الحسية، كما يظن الماديون والتصوريون على تعددهم. يلزم عن ذلك أن النفس الحيوانية متعلقة بالمادة في وجودها كما هي متعلقة بها في أفعالها فإذا ما وجد الحيوان خرجت هي من «قوة المادة» كالعناصر الجهادية؛ وإذا ما هلك الحيوان عادت هي إلى «قوة المادة» فللحيوان حياة حقة متوسطة بين النبات والإنسان: يشترك مع النبات في الحياة النامية، ويشترك مع الإنسان في الحياة الحاسة؛ ولسنا نرى مبررًا البتة لاعتباره مجرد آلة.

الفصل الرابع الحياة الناطقة

٢٠- العقل:

(أ) فوق الحياة الحاسة الحياة الناطقة تزيد على قواها المذكورة آنفاً قوتين اثنتين: أولاهما قوة إدراكية هي العقل، والثانية قوة نزوعية هي الإرادة. وقد أثبتنا فرقاً جوهرياً بين المعرفة العقلية والمعرفة الحسية، مع الحرص على إبقاء الصلة بين العقل والحس بإبقاء الصلة بين النفس والجسم، فسلكنا طريقاً وسطاً بين المذهب الحسي الذي يرد المعرفة العقلية إلى معرفة حسية مركبة، وبين المذهب التصوري الذي يجعل من المعرفة بنوعيتها مجرد تصور عديم العلاقة بالتجربة الخارجية. وبيننا في كتاب «العقل والوجود» قيمة أفعال العقل، من تصور ساذج وحكم وقياس واستقراء، فلن نضع عنا إلبان ماهية العقل بإشارات إلى أفعاله، وإشارات إلى آثاره أو مظاهره، وهي الأفعال والآثار التي يمتاز بها الإنسان على سائر أنواع الحيوان، من علم أخلاق ودين وفن ولغة وضحك.

(ب) عند الحسين أن الفوارق بين الإنسان والحيوان الأعاجم فوارق بالدرجة فقط لا بالماهية، فيفسرون الأفعال العقلية بالصورة الخيالية، ويظنون أن للحيوان عقلاً؛ ولا سيما أنهم يأخذون لفظ العقل بمعنى واسع يشمل مطلق المعرفة الباطنة، بل الظاهرة أيضاً. والواجب أن ندع له المعنى المعروف منذ أفلاطون وأرسطو المحدود إلى المعارف العليا الخاصة بالإنسان، وهي أولاً معرفة الكليات أي المعاني المجردة عن المادة، وخصوصاً تلك التي تعود إلى الرياضيات وإلى ما بعد الطبيعة، وهي أساس المعرفة العقلية إجمالاً، والشاهد الأوضح على إدراك «النسبة» ذلك الإدراك المقوم لجميع أفعال العقل، على ما

سوف نذكره الآن. وليست العجاواوات مدركة للكليات؛ وليست مدركة للنسب المجردة كالعلية والغائية؛ وجهلها للنسب نتيجة عجزها عن تكوين المعاني المجردة. أجل كثيراً ما تستخدم الجزئيات بها بينها من نسب، ولكنها لا تدركها بما هي مجردات كليات، بل يقتصر إدراكها على ما يبدو منها للحواس في الواقع؛ وهذا التمييز لا يعلمه الحسيون لأنهم لا يعلمون الفرق بين المعنى والصورة أي بين المجرد والمشخص.

(ج) فإذا أرادوا شرح الحكم قالوا إنه تقارن إحساسين أو صورتين، وفسروا هذا التقارن بتداعي حدوده تداعياً آلياً. وليس هذا بصحيح، فإن المحمول في الحكم هو دائماً صفة عامة أو معنى مجرد، وكذلك حال الموضوع في الأحكام العلمية حيث هو أيضاً معنى مجرد شامل لجميع أفرادها؛ ثم إن بين حدي الحكم «نسبة» ليست هي نسبة التقارن، وليس يكشف عنها التقارن ذاته، فإن محض تقارن صورتين أو لحوق إحداهما للأخرى، لا يبين عن سبب ما لتركيبها العقلي المعبر عنه بالحكم. أعني عن النسبة التي إن إدراكها هو السبب في إصدار الحكم؛ والسبب في التصديق به عند كل من يدركها.

(د) والاستدلال في عرفهم استتاج جزئي من جزئي بوساطة التشابه بين الاثنين، فما هو إلا استدعاء صورة لأخرى استدعاء تلقائياً، كالنار المحسوسة أو المتخيلة الآن، والحرق الذي حدث عن نار مثلها في السابق. هذه النظرية تغفل العنصر الرئيسي في الاستدلال، وهو «لزوم» التالي من المقدم وإدراك النسبة الجوهرية القائمة بين حدود الاستدلال، والنسبة العرضية القائمة بين حدود التداعي، وهاتان النسبتان واضحتان في المثال المذكور الآن، فإنه يزيد على التداعي بالتقارن رباطاً بين النار كعلة والحرق كمعلول، والعقل يدرك هذا الرباط، ويفرق بينه وبين الآخر.

(هـ) في هذه الأفعال الثلاثة تنحصر المعرفة العقلية. وإذا اعتبرنا عدد الجاحدين لقيمتها المنازعين في أصلاتها بالنسبة إلى الإحساس والتخيل - فقد نقول إنها دقيقة على الفهم عصبية على الاستساغة؛ ولكن لها آثارًا واضحة غاية الوضوح متعلقة بها كل التعقل، فإما أن نجد أيضًا قيمة هذه الآثار وأصلاتها، أو نسلم بها وبالأفعال التي هي أصولها. وفي الواقع، أول ما ترتبها ترتيبًا منطقيًا؛ نجد فكرة العلم متقومة بها غير مستغنية عنها. فقد قلنا أن المحمول في أي قضية هو معنى مجرد، وأن هذا شأن الموضوع في كل قضية علمية أي كلية ضرورية؛ وقد يتفق الفلاسفة على أن العلم هو بالكلية لا بالجزئي، مع الاختلاف الشديد على طبيعة الكلي وطريقة الحصول عليه؛ فإذا لم يكن لدينا معان مجردة فاتنا العلم لفوات المعنى المجرد دون رجعة من حيث إن التجريد أصل الكلية والضرورة، فإن المعنى كلي من جراء تجرده عن التخصص بالمادة وعلائقها، وهو ضروري لعين السبب. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد أن الحكم، أو القانون العلمي، إيقاع نسبة بين حدين، وليست النسبة محبوسة، فإذا لم تكن مفعولة لم نستطع تركيب الحكم ولا الحصول على قانون علمي. ومن جهة ثالثة نجد العلم يستخدم القياس، فينزل من كلي إلى آخر مساو له أو أقل منه كلية أو إلى جزئي؛ فالكلي أصله وعليه اعتماده. ومن جهة رابعة نجد العلم يستخدم الاستقراء، فيصعد من الجزئي غير المفيد إلى الكلي المفيد، فالاستقراء أيضًا أصل القوانين وعمادها، ويبقى على الحسين أن يفسروا اكتسابنا لقانون كلي ضروري وليست التجربة كلية ولا ضرورية ولا مبررة للانتقال من البعض إلى الكل. فإذا كان العلم يوفر لنا سلطانًا على الطبيعة، فنستغل قوانينها في أشكال جديدة، فما ذلك إلا لأن العقل ينفذ إلى ماهيات الأشياء ويدرك ما بينها من نسب جوهرية.

(و) وإلى المعنى المجرد الكلي ترجع الأخلاق، فإنها تختلف بالمرّة عن ملاحظة المنفعة والضرر الماديتين؛ وكثيرًا من يطلب باسمها من الإنسان، أو

يطلب الإنسان من نفسه، تحمل ضرر مادي، أو التضحية بمنفعة مادية في سبيل مثل أعلى وكمال روحي. إنها قائمة على معاني الخير والحلال والواجب والمسئولية، وكلها تعني ما حقه أن يكون في مقابلة ما هو كائن أو ممكن من لذة وشهوة ونفع وقوة غاشمة. فإذا كان الإنسان خلقياً، فما ذلك إلا لأنه عاقل. وإذا كانت الأخلاق القويمية تفلح في حياة الفرد وحياة الجماعة، مع ما بينها وبين شئون البدن من تضاد، فذلك هو الدليل على أن الطبيعة الإنسانية طبيعة أصيلة تستطيع التسامي على الماديات واللحاق بالعالم الروحي.

(ز) وماذا نقول عن الدين، وهو ملازم للإنسان في كل عصر وكل بيئة، حتى لقد قيل إن الحد الحقيقي للإنسان أنه حيوان متدين؟ قوام الدين الاعتقاد بقوة أو قوى غير منظورة، أكمل وأقدر من الإنسان، فيتوق إلى التشبه بكمالها خائفاً إغضابها، مبدئياً نحوها احتراماً وثقة ومحبة وأملا في حياة مقبلة دائمة. أما أصل الدين، فالآراء فيه مختلفة: يرى البعض أنه ميل إلى تأليه كبريات القوى الطبيعية، وبعض أنه ميل إلى تكريم الأسلاف أو الأبطال، وبعض إلى تقديس الجماعة التي بفضلها يكتسب الفرد كل قيمته المادية والمعنوية. والحقيقة أنه ناشئ مما للعقل الإنساني من يقين طبيعي بأن العالم لم يصنع نفسه وأنه لا يدبر نفسه، وإنما هو صنع موجود كلي القدرة، فإذا كان الإنسان متديناً، فما ذلك إلا لأنه ناطق، مدرك لمبدأ العلية، مجاوز للعالم الذي تقع عليه الحواس إلى عالم إن لم يره فهو يؤمن به.

(ح) والفن يقوم على المعنى المجرد: فإن الصنوع الفني شيء مبتكر مؤلف من صور شتى، والابتكار مجاوزة للموجود بالفعل، أي أنه معنى، والتأليف تجميع حول معنى هو القطب والمحور، يختار له العقل الصور والأوضاع الملائمة، فهو «نسبة» بين الأجزاء بعضها والبعض، ونسبة بين الأجزاء والكل. فالمبتكرات الفنية تختلف اختلافاً جوهرياً عن تأليفات التداعي في اليقظة والمنام.

والنسبة هي المحور في كل فن، في العمارة والتصوير والموسيقى، وإذا رأينا الحيوان يطرب للأنغام، فطربه حسي ناشئ من وقعها؛ أما إذا وضعناه أمام مبنى جميل أو صورة جميلة، فإنه لا يفقه لهما معنى لخفاء المعنى والنسبة على إدراكه.

(ط) واللغة آية من آيات العقل؛ إنها مجموعة إشارات دالة على حالاتنا الوجدانية. وهي على نوعين: أولهما تلك التي تصدر عفواً عن الانفعال اللاذ أو المؤلم، وتصاحبه كأنها مظهره الجسماني، مثل التأوه والبكاء والصياح فرحاً أو غضباً أو ألماً، وهي عامة للحيوان والإنسان يصدرانها دون قصد آخر. ولها ثلاث درجات: الدرجة الأولى أو الدنيا هي هذه. والدرجة الثانية هي أيضاً، لكن مع استخدامها بقصد الدلالة، كأصوات الحيوان طلباً للقوت أو لغيره، وكإشارات الصم البكم ترجمة عن مرادهم. والدرجة الثالثة دلالتها على معانٍ بوساطة حركات رامزة لها. وأبلغ منها دلالة على المعاني إشارات النوع الثاني، تلك الألفاظ أو الأصوات الوضعية العرفية المختلفة باختلاف العصور والشعوب، فإنها أغزر مادة وأدق تعبيراً عن الأفكار مهما تجردت؛ نقيدها بالكتابة فتكفل لها الدوام بعض الوقت ونبليغها للغير على بعد المكان والزمان. بدأت الكتابة تصويرية ترسم صوراً إما مشابهة أو رمزية، مفهومة للجميع؛ ثم صارت صوتية ترسم الألفاظ أنفسها. وإذا كان آدم قد تلقى الأسماء والعلم من الله، فليس يبطل هذا كفاية الإنسان لاكتسابها بنفسه، فإن قوام اللغة إدراك معنى الدلالة، أي النسبة بين الدال أو الإشارة، وبين المدلول أو المشار إليه. واللفظ مرآة للفكر، فهو لاحق عليه طبعاً، فلا لغة حيث لا فكر، كما هو الحال عند الحيوان.

(ي) والضحك، وقد طالما استشهد به المناطقة للتمثيل على الخاصة في الكلام عن الكليات الخمسة، هو أيضاً أثر للعقل، فهو خاص بالإنسان لا يشاركه فيه نوع من أنواع الحيوان، ذلك أنا نضحك لانتفاء النسبة بين ما هو

كائن وما حق أن يكون، فنضحك من السر كان مثلاً لأن نسبته إلى الإنسانية قد انتفت بالسكر؛ ونضحك من الطفل يقلد القائد، ومن المدعي ما ليس فيه، ومن المازح يأتي حركات ويؤلف كلاماً على غير المألوف؛ وقد نضحك من المحموم يهذي رغم ما يثيره مرضه فينا من الحزن والعطف. كل ذلك وغيره كثير لسبب عينه وهو ارتفاع النسبة المدركة بالعقل.

(ك) فهذه الآثار أخصر دليل على وجود العقل حيثما توجد، أي في الإنسان، وعلى انعدام العقل حيث تنعدم، أي في الحيوان. ومهما تبلغ الجرأة بالفلاسفة الحسين. فلستنا نظنهم يزعمون للحيوان علماً أو فناً؛ ولا أخلاقاً أو ديناً فإنه لا يعرف سوى المحسوسات، فسلوكه برمته خاضع لغرائزه ولما يعرض له من لذة وألم. فما يلائم حاجته الحاضرة هو الذي يتغلب بالضرورة، فلا مثل عليا ولا واجب ولا حرية. كذلك لا نظنهم يزعمون له لغة: كل معرفته بهذا الصدد قاصرة على الإشارات الطبيعية، وعلى التأليف بينها وبين ما يتصل بها بالتداعي ولا يرتقي إلى معنى الدلالة الذي هو الأصل في اختراع الكلام؛ لذا لا يرتقي إلى اصطناع الألفاظ، ودلالاتها وضعية عرفية، أي عقلية، مع حصوله (أو حصول بعض) على الأعضاء الكفيلة بالتلفظ؛ والحاصل منه عليها يحاكي أصوات الحيوان محض محاكاة؛ وهو إذ يعمل بناء على الألفاظ يسمعها من الإنسان، فليس معنى ذلك أنه يفهم مدلولات الألفاظ، بل إن أصوات هذه الألفاظ مرتبطة عنده بأفعال معينة تعود إلى مخيلته بالتداعي. ولا جدوى من محاولة تعليمه اللغة، والأفراد منه العائشة مع الإنسان منذ آلاف السنين لم تتعلم لغة من لغاته. وإذا كان العلم والفن والأخلاق والدين أموراً دقيقة تستعصي على فكره كما يقولون، فإننا نلاحظ أن القدرة لم تنشئ صناعة ما، ولو ضئيلة كل الضائلة، بل لم تحاكي صناعة من صناعات الإنسان، فلم تصنع سلاحاً ولم تبني بيتاً، ولم تتبكر

شيئاً كفيلاً بتحسين حياتها ورفع مستواها فوق مستوى سائر الأنواع. ذلك هو الفرق بين العقل والحس، فكيف يدعي الحس عقلاً؟

٢١- الإرادة:

(أ) والإدراك العقلي يستتبع نزوعاً أو ميلاً إلى الفعل مطابقاً له. وإذا كان في كل موجود ميل إلى الفعل، فإن أصل الميل يختلف باختلاف الموجودات ففي الجماد والنبات، وهما عاطلان من الإدراك، يحدث الميل بتعيين الطبيعة، فيتجهان إلى الغاية منه اضطراراً أو على نحو واحد. وفي الحيوان يحدث الميل مع إدراك للموضوعات المعروضة في الحواس: يحدث بتعيين أساسي من الطبيعة في الأفعال الغريزية، وبدون تعيين في سائر ما يسعى إليه أو ينفر منه، فإن الغايات والأفعال هاهنا متنوعة كتتنوع المدركات، يقبل عليها أو يهرب منها حسبما تولد فيه لذة أو ألم. فإن طبيعته مقصورة على الحس وبينها وبين الموضوعات المحسوسة معادلة ومطابقة، فلا يستطيع السيطرة عليها، بل يميل دون مدافعة إلى ما يلد له أو يألم منه، فلا يعرف الاختيار بين شيئين أحدهما محسوس والآخر معقول أو أحدهما حاضر والآخر غائب.

(ب) وفي الإنسان يحدث ميل كالسابق لأن الإنسان حاس كالحيوان، ويحدث ميل خاص تابع لإدراك للخير أوسع وأعمق: يدل عليه ما يلوح في النفس من معان وعواطف عليها تشهد بأن هناك قوة أعلى من النزوع الحسي التابع للمعرفة الحسية؛ ذلك أن العقل يدرك المجرد الكلي، فيدرك الخير الكلي المطلق الذي يحقق السعادة التامة، والذي نرى أثره حين نلاحظ عجز الخيرات الجزئية. معها توافرت وتعاضمت عن سد مطامعنا؛ وقد أفاض في ذلك المفكرون وقال بسكال: «إنما يريد الإنسان أن يكون سعيداً، ولا يريد أن يكون إلا سعيداً، ولا يسعه ألا يريد أن يكون سعيداً». فالإنسان يطلب بالضرورة الخير الكلي

المعلوم بالعقل، ويطلب باختياره كل ما يجد له نسبة إلى الخير الكلي، بينما الحيوان ينزع إلى ما يدرك بالحس، ولا يضاهاى بين الجزئيات إلا من وجهة اللذة الحسية، ومن هذه الوجهة توجد دائماً لذة أقوى تجذبه وتعين فعله.

(ج) هذا النزوع العقلي الإنساني المغاير للنزوع الحسي يسمى إرادة، ولو أن الاصطلاح قد يختلف أحياناً؛ مثال ذلك قول الفارابي: «إن كان النزوع عن إحساس أو تخيل سمي الإرادة، وإن كان عن روية سمي الاختيار، وهذا يوجد في الإنسان خاصة»^(١) على حين يقول ابن رشد: «الإرادة قوة فيها إمكان فعل أحد المتقابلين على السواء»^(٢) ومثل هذه القوة روحية أي لا عضوية كالعقل؛ يتضح ذلك من كون موضوعها لا مادياً، وهو مطلق الخير، ولا بد أن تكون القوة النازعة معادلة للقوة المدركة.

(د) وبالطبع ينكر الحسيون وجود الإرادة، وسوف يصادف أقوالاً لبعضهم ونذكر هنا أن كوندياك يرجعها إلى ما للتصور من قوة التحريك كما يبدو كثيراً في الحياة العادية وفي النوم الصناعي، ويعتبر المشورة صراعاً بين تصورين متعارضين، والجزم إما قمع التصور الذي يميل إلى التحقيق، أو تثبيت الانتباه إلى التصور الذي يريد تحقيقه، فيتحقق: ويقول سنوارت مل: «إن النفس التي تشاور مثلها كمثلي الميزان المتردد قبل السكون؛ وإذا أحطنا علماً بجميع الظروف أمكننا أن نتوقع النهاية ونتنبأ بها، فإن عدم التعيين ظاهري، وإن الدواعي والبواعث يمكن تشبيهها بالقوى الآلية. كذلك يقول سبنسر إن عدم التعيين ظاهري، وأنه يفسر بما للعلل من شدة التعقيد. وهم على العموم يردون جميع الأفعال الإنسانية إلى «المزاج» أي جملة الاستعدادات البدنية التي حصرها

(١) آراء أهل المدينة الفاضلة ص ٢٠- وإيضاف ٧ وف ٢٣.

(٢) تهافت التهافت ص ٩.

القدماء في الأربعة المعروفة وهي: الدموي والصفراوي والعصبي والبلغمي، والمتكونة بالوراثة ونوع المعيشة والمناخ وسائر العوامل الخارجية، فإن الإنسان كائن طبيعي خاضع حتمًا للتأثيرات المادية، حتى من الوجهة الأخلاقية «فما الفضيلة والرذيلة سوى مركب مادي كالسكر وماء النار» على حد قول: «تن» Taine، وما الاختيار سوى فعل منعكس موعى؛ فإنه لما كان لكل شخص مزاجه البدني، كان هذا المزاج قاعدة الخلق الذي هو جملة استعداداتنا النفسية الدافعة إلى العمل.

(هـ) ونحن نسلم بأن للاستعدادات البدنية والأحوال الخارجية تأثيرًا كبيرًا في أفعالنا؛ ونعلم أن للقمر تأثيرًا في ماء البحر مدًا وجزرًا، وأن اضطراب السوداوين والمجانين يشتد في رءوس الأهلة؛ فمن الطبيعي أن يكون للعلل الكونية أثرها في أجسام الناس يحدث فيها انفعالات وميولا تتأثر بها الإرادة قليلا أو كثيرا. ولكننا نزعم أن الناس في جملتهم يستطيعون أن يضبطوا هاته الانفعالات والميول، وأن يتخذوها هي موضوع مشورة، وأن يختاروا بعد ذلك ما يشاءون فلسنا نرى في جميع الأفعال الإنسانية أفعالا حرة، بل فقط أن في وسع الإنسان أن يفعل بحرية متى وجه انتباهه إلى ذلك واتخذ الوسائل الملائمة. ومن ناحية أخرى لا يدفع المزاج بالإرادة إلا في جهة عامة جدًا لا تحتم قط الأفعال الجزئية: مثال ذلك أن الحاجة إلى العمل التي يولدها المزاج الدموي قد نرضيها بأفعال شجاعة وتضحية أو بأفعال عنيفة إجرامية. هذا فضلا عن كون موضوع الإرادة المطابق لها والمضطر لها هو كما قلنا الخير المجرد الكلي، فهي بطبيعتها مسيطرة على المزاج وعلى كل عامل مادي. وإذا قارنا بين الأفعال الإرادية والأفعال البدنية بدا الفرق كبيرًا بين الطائفتين، أو بالأحرى بدا بينهما تضاد حاسم، يرجع إلى ذلك الذي فصلناه في الكلام على أصالة الحياة الحاسة وليس عند الحسين من جواب سوى نظرية «الظاهرة الطارئة» تلك النظرية

البالغة أقصى حدود التهافت. ولا غرابة في ذلك، فإنهم يعتقدون بمصدر واحد للمعرفة وهو الإحساس، فقتضى عليهم المنطق أن يعتقدوا بنزوع واحد هو الحسي.

(و) بل إن بعض العقليين المتطرفين أبوا هم أيضًا الإقرار بوجود خاص للإرادة، وردوها إلى العقل. على رأسهم أفلاطون وقد ذهب إلى أن «الفضيلة علم والرذيلة جهل» أو خطأ، لأن أحدًا لا يريد الشر عمدًا، وإنما نتج دائمًا ما يدل عليه العقل أنه الأحسن. وذهب سبينوزا إلى أن الفعل الإرادي فكرة جلية ماثلة بذاتها إلى التحقق من جراء جلائها، وأن تعليق الحكم أو إرجاءه ما هو إلا عدم إدراك الموضوع المقصود إدراكًا مطابقًا له.

(ز) ولكن حيرة أفلاطون في تعليل اختيار الشر الخلقى نشأت من عدم ملاحظته ملاحظة كافية أن كلاً من الخير والشر نوعان: أحدهما طبيعي محسوس، والثاني خلقي معقول، وأن الشر الخلقى خير طبيعي، يراد لخيريته الحسية، أو ينبذ لشريته الخلقية، فالمعروض على العقل دائمًا خير من أحد النوعين: لأن أيهما خير من وجه وشر من وجه، فيظل العقل في حال اتزان تام لا يدعوه فيها سبب للميل إلى الواحد دون الآخر؛ فإذا ما حكم كان حكمه صادرًا عن اتجاه نظره إلى واحد منهما، فيراه خيرًا إما طبيعيًا وإما خلقيًا؛ والاتجاه النظر علة طبعًا مغايرة للعقل، وهي التي تسمى الإرادة؛ فلولا الإرادة ما حكم العقل وما كان فعل. فأرادة الشر الخلقى مفهومة من حيث إرادة خير طبيعي مناسب للجسد لاذ له، وكما أن إرادة الخير الخلقى مفهومة لمناسبتها للنفس ولذتها لها. فليست الفضيلة علمًا، ولكنها فعل قوة صادرة عن علم العقل موجهة له في الحصول على هذا العلم. وكذلك ليست الرذيلة جهلاً أو خطأ، ولكنها هي أيضًا فعل تلك القوة الصادرة عن علم آخر هي موجهة للعقل

إليه. فالإرادة مفترقة عن العلم والجهل، قائمة على حيالها، متجهة إلى الخير بمختلف أنواعه.

(ح) وللرد على سبينوزا يكفي أن نذكر أن جل الناس يعملون أشياء مقصودة بإرادة قوية دون إدراكها إدراكًا مطابقًا، بل إن كثيرين يعملون بقوة أعظم كلما كان إدراكهم أشد غموضًا؛ ويعملون الشر مع علمهم بشريته، أي أنهم يفضلون الخير المحسوس على الخير المعقول؛ وكل هذا خازج عن حكم العقل القويم مناف له، فهو راجع إلى قوة أخرى هي التي نسميها الإرادة، ولولا تدخلها لانخفض عدد الأفعال الإنسانية إلى قليل جدًا هي الأفعال المطابقة للعقل المؤثرة للخير الخلفي.

(ط) وللإرادة خاصية لازمة هي الحرية. بحيث لا يمكن التحدث عن إحداهما إلا وتذكر الأخرى. الحرية كفاية للعمل باستقلال عن كل ضرورة تكون علة تامة له؛ أو هي اختيار الكائن العاقل فعله بنفسه دون ما إكراه خارجي أو ضرورة داخلية، بحيث حتى حين يفلح الإكراه الخارجي في إصدار الفعل تظل الإرادة متأبئة بقوله محتفظة بحريتها. هذا الإكراه أو القسر أو الضرورة الخارجية تأتي من جانب فاعل، يجبر بالقوة على إتيان الفعل أو على تركه. والضرورة الداخلية تأتي من موضوع هو خير من كل وجه، كالسعادة أو هو الوسيلة الوحيدة للبلوغ إلى غاية مرادة، كالقاء السلع في اليم للنجاة من الغرق، فتجد الإرادة نفسها مضطرة لقبوله. فليس كل فعل إرادي فعلاً حرّاً؛ وليست ضرورة الغاية (أو ضرورة الوسيلة) منافية للإرادة لأنها تجيء على وفق ميل الإرادة، بينما القسر مناف للإرادي إطلاقاً من حيث إن الإرادي يصدر عن مبدأ باطن وفقاً للميل، وأن مبدأ القسري خارجي مضاد للميل.

(ي) وفيما خلا حالتي الضرورة الداخلية - وهما الغاية المضطرة والوسيلة المضطرة، فالإرادة غير معينة إلى واحد، ولكنها حرة تختار ما تشاء. وهي من هذا الوجه تتحرك على نحوين: أحدهما أن تفعل أو لا تفعل، وهذه حرية التناقض؛ والنحو الثاني أن تفعل موضوعًا معينًا أو ضده، وهذه حرية التضاد أو تعيين الموضوع وتخصيصه، لأنَّ الإرادة هاهنا تختار بين خيرات عدة متضادة وتعين لها موضوعًا، وفي حرية التناقض، أي حرية مزاوله الفعل والترك تختار بين خيرين اثنين فقط.

(ك) وعلى ذلك لا يصح تعريف الحرية بأنها الاختيار بين الخير والشر (الخلقين) فإنَّ الشرَّ لا يمكن أن يكون بذاته موضوعًا للإرادة، وهي لا تريده إلا من حيث يبدو لها خيرًا (طبيعيًا) فليس اختيار الشر (الخلقي) من لوازم الحرية، وإنما هو نقص يدل على اغترار النفس إذ إن العاقل الكامل يسمو بنفسه عمًا ليس خيرًا حقيقيًا أو وسيلة إلى خير حقيقي. والاختيار بين الخير والشر داخل في حرية التضاد أو التعيين، فحرية التناقض هي الحرية الأساسية وهي تتضمن الأخرى، ولا ينعكس، فإنَّ لا أستطيع الاختيار بين متضادين إلا وأنا مستطيع ألا أختارهما.

٢٢- الحرية:

(أ) الدليل المباشر على وجود الحرية هي شهادة الوجدان، وهذه شهادة واضحة كل الوضوح، فلا تسمى في الحقيقة دليلًا أو برهانًا، وإنما هي تجربة ومشاهدة. فما أن نتصور غاية ما حتى نقف التصور وما يحف به من رغبات، ونمنعها من التحقيق بما لها من قوة تحريك، ريثما نتأملها ونصدر حكمًا بشأنها، فإنَّ الحالة الوجدانية التي لا تقمع تعقبها حركة تحقيقها، فتخرج من سلطان الإرادة، ويحدث هذا في حالات كثيرة، بعضها نتيجة اندفاع وقتي، وبعضها

نتيجة مرض عصبي، أو ضعف إرادي. والتأمل أو المشورة بحث في قيمة ما يَنتُج في النفس من دواع أي أسباب عقلية كالواجب والشرف، ومن بواعث أي انفعالات حسية كالمحبة والكراهية والطمع والحسد وما إليها. فإذا ما تمت هذه الموازنة صدر الحكم الذي هو الاختيار. وليس من طبيعة الاختيار أن يتطلب جهداً، كما يعتقد كثيرون وكما اعتقد كنت، أو أن يغلب الواجب على الشهوة، أو الخير على الشر، وإنما هو اختيار صرف، من الوجهة الوجدانية، بغض النظر عن الوجهة الأخلاقية، فإذا قدرنا قيمته من هذه الوجهة، أحسنا فضل العمل الصالح وتبعة العمل السيئ.

(ب) فالذي يجمع الدواعي والبواعث يدل في هذه المرحلة الأولى على سلطان وإرادة. والذي يدخل في مشورة يعتقد ويشعر أن الأمر راجع إليه. وفي أثناء المشورة نشعر أن الخيرات التي هي موضوعها تتنازعنا ولا يضطرنا واحد منها لاختياره كأن له سلطاناً مطلقاً. وحين نضع حدًا للمشورة نشعر أننا أردنا ذلك الحد، لا أننا انسقنا ضرورة لأحد تلك الخيرات؛ ونشعر أننا نختار بحيث «نستطيع» أن نختار موضوعاً آخر، وأن الميل الضروري هو إلى الخير الكلي أو السعادة، بينما الخيرات الجزئية لا تجبر الإرادة، وأتينا نستطيع اختيار أحدها أو ضده. وحين نقدر مسئوليتنا عن أفعالنا المروية، نراها واقعة علينا. وبالجملة نشعر بسلطاننا على الفعل في جميع مراحلها. وإذا صادفنا إلحاحاً من أحد الدواعي أو البواعث استطعنا إرجاء الفعل بدل العدول عنه، فبان ذلك أسهل علينا، ودلّ على إمكان العدول النهائي.

(ج) تلك شهادة الوجدان، وذلك تأويلها البديهي، تؤيدهما الإنسانية جمعاء، حتى الفلاسفة المنكرون للحرية يعترفون بها عملياً، فإنهم في إنكارهم منقادون لأسباب مذهبية بعيدة عن هذه المسألة بالذات، أولها الآلية الكلية في الطبيعة وضرورتها لقيام العلم. ولكن الناس بلا استثناء يمدحون ويذمون،

يشيون ويعاقبون، يبذلون النصائح والوعد والوعيد، يسنون القواعد والقوانين، فيدلون بكل أولئك على أنهم يعتبرون بني الإنسان أحرارًا. أجل قد نفيد بعض هذه الأمور في رياضة الحيوان، ولكنه لا يفقه لها من معنى سوى الرغبة الحسية في لذة حسية، أو الخوف الحسي من ألم حسي، فإننا برياضته نكوّن فيه تداعيًا مجبرًا، لكننا لا نشئ عليه ولا نذمه. وشتان بين هذا التداعي وبين المعاني الأخلاقية المتعارفة بين الناس. هذه الشهادة المجموعية ليست برهاتًا جديدًا على الحرية، وإنما هي تسجيل للواقع، وتأييد لشهادة الوجدان الفردي، يستمد قوته من استحالة تكرار الخطأ لدى جميع الناس في أمر يمسهم بمثل هذا القرب.

(د) إلى هذه الشهادة الصريحة وجهت اعتراضات، منها ما ينكرها في ذاتها، ومنها ما يزعم بطلانها استتباعًا لحجة عقلية أو علمية. فمن الناحية الأولى يقول جون ستوارث مل: «للوجدان أن ينبئني عما أفعل» لا بما أستطيع أن أفعل دون أن أفعله، من حيث إنه غير مفعول فالوجدان لا ينبئني بالحرية. وجوابنا أن هذا حق؛ من الحق أن الوجدان لا يدرك الفعل الممكن غير الموجود بعد، ولكنه يدرك القوة الحاضرة فيه المترددة بين جهة وأخرى، ويدرك أن الإرادة غير معينة إلى إحداهما، وأن الاختيار موكول إلينا، وأنا نستطيع أن نرجئه ونستطيل المشورة، وهذا شعور بالحرية.

(هـ) ومن هذا القبيل اعتراض آخر هو اعتبار الشعور بالحرية وهما ناشئًا من شعورنا بحركاتنا النفسية يصحبه جهلنا بالأسباب الدافعة إلى الفعل، بحيث تكون هناك ضرورة غير موعية لا حرية موعية. فيقول سبينوزا: أليس الحالم والمستهوي والسكران يتوهمون أنهم يفعلون بحرية؟ ويقول بيل Bayle وهوبس Hobbes: لو كانت الإبرة الممغنطة أو دوارة الهواء أو دوامة الماء مفكرة واعية وشعرت بدورانها وهي تجهل سببه، أليست تتوهم أنها تدور من

تلقاء نفسها حرة مختارة؟ ونحن نقول: إنَّ توهم الحرية يستلزم مزاولة سابقة للحرية، فإنَّ المضطر بطبعه لا يشعر بالحرية ولا يتوهمها. كما أنَّ الأكمه لا يتوهم الألوان، والأصم الأبكم لا يتوهم الأصوات. ثم لو صحَّ رأيهم للزم منه أن شعورنا بالحرية يزداد بازدياد جهلنا بالمؤثرات، والواقع أننا لا نضيف الحرية إلا للأفعال التي فكرنا فيها ملياً وأتيناها ونحن على بينة من الأمر.

(و) وثمة اعتراض منطقي مأخوذ من مبدأ العلية، فإنَّ المنطق يعلمنا أنَّ اختلاف قضيتين إيجاباً وسلباً، وهذا هو التناقض، يقتضي صدق إحداها وكذب الأخرى، وإذن فأفعالنا المستقبلية معينة في أنفسها، ولا سبيل إلى القول بالحرية. ولكنهم يخلطون من عدة وجوه: فقاعدة التناقض صحيحة في الضروريات كالقضايا الرياضية، لما بين حدودها من علائق لأزمة؛ وصحيحة في القوانين الطبيعية لقيام هذه القوانين على ماهيات الموجودات وعلائقها الثابتة بعضها مع بعض؛ وصحيحة في الممكنات الحادثات الماضية والحاضرة، كما إذا قلنا أن آدم عصي ربِّه وأن آدم لم يعص، أو أن المطر يسقط الآن في الهند وأن المطر لا يسقط الآن في الهند، فإنَّ إحدى القضيتين المتقابلتين صادقة والأخرى كاذبة في نفسها؛ أمَّا الممكنات المستقبلية الموجودة في عللها بالقوة البحتة دون أن تكون معينة قبل تحققها، كالأفعال الحرة، فليست مستقبلية بالتعيين، وليست القضايا المعبرة عنها صادقة ولا كاذبة لعدم تعيين موضوعاتها في عللها، ولإمكان هذه الموضوعات جميعاً على السواء.

(ز) ويترجمون عن مبدأ العلية بأن نفس العلل في نفس الظروف تحدث نفس المعلولات، ويستنتجون من هذه الترجمة أن لا مجال للحرية، وإلا كان الفعل الحر بلا علة. يقول لبيتز: إنَّ الإرادة إذ تختار تميل مع أقوى الدواعي أو البواعث أثرًا في النفس كما يميل قب الميزان إلى جهة الثقل؛ ويقول سينيوزا: إنَّ الفكرة الجلية تميل إلى التحقق بفضل جلائها وقوتها. ولكننا لا نسلم بصحة

الترجمة لأنها تقصر مبدأ العلية على عالم الجهاد، أي على مبدأ القوانين الطبيعية أو العلل المعينة إلى معلولات بعينها، على حين أن مبدأ العلية أعم، إذ إن من العلل ما يفعل بالضرورة لأنه معين إلى فعله، ومنها ما يعين فعله بنفسه، كالإرادة. فمن التعسف إرجاع كل علية إلى العلية الآلية المشاهدة في الكائنات غير العاقلة لا سيما وأن المشاهدة تدل على أن وطأة الجبرية أو الضرورية تخف كلما ارتقينا في سلم الكائنات؛ وليس من المنطق في شيء أن تنكر الحرية اعتمادًا على مبدأ هو قانون الكائنات غير الحرة.

(ح) نذكر أخيرًا أن خصوم الحرية كثيرًا ما يستشهدون بالإحصاءات الاجتماعية، ويرتبون عليها جبرية ناتجة من تأثير البيئة الطبيعية وتأثير الوراثة والتربية وما إلى ذلك، فإن الإحصاءات إذا تقاربت سنة بعد أخرى، وخصوصًا إذا أمكن توقعها، دلت على أن أسبابًا عامة تنتج الأفعال الجزئية. ولكنهم يغفلون عن أن الإحصاءات تقريبية دائمًا، ولا تلزم بردها إلى أسباب مضطربة، بل تبين فقط أنها تدخل في اعتبار الناس، فإذا قبلوها فإنما يقبلونها مختارين: مثال ذلك أن الإنسان قد يتردد في الزواج، فإذا تزوج فليس يعني هذا أنه تزوج مضطرًا، وإنما يعني أنه أقدم مختارًا على أمر كان في قدرته أن يحجم عنه. ثم إن الإحصاءات لا تتناول الأفعال الباطنة، فلا تذكر عدد الذين يقاومون تلك الأسباب، فلم لا يكون هذا العدد ممثلًا للحرية؟ ويشهد التاريخ على أن مقاومة البيئة والتمرد على التقاليد حقيقة تكررت لدى الأفراد الممتازين، ولسنا نقصد أن جميع أفعالنا حرة، بل إن بعضها حر ولو كان قليلًا.

والإحصاءات لا تنجيء مضبوطة إلى حد ما إلا إذا امتدت على عدد عديد من السنين، فتلاغى وتركب ولا تبدي سوى نتائج الأسباب المطردة. وإذا سلمنا بصحتها كانت عبارة عن متوسطات يدخل فيها بعض الأفعال، ويشذ عنها البعض، فتدل فقط على التأثيرات العامة، ولا تعني أن هذه التأثيرات

تضطر كل فاعل بمفرده، فإن «قانون المتوسطات صادق على العموم كاذب على الخصوص» كما قال كلود برنار.

(ح) تفسير الحرية يجب أن يطلب في الفرق بين الخير الجزئي المحرك للإرادة والخير الكلي المدرك من العقل: ذلك أننا لا نفعل بالضرورة إلا إذا عرض علينا موضوع معادل لكفايتنا، أي خير كلي مطلق، فإننا حينئذ نقصد إليه بلا منازع وبكل قوتنا لأننا نجد فيه الموضوع التام لإرادتنا، الكفاء لأن يرضى ميلنا تمام الرضى؛ لكننا في هذه الحياة الدنيا لا نصادف سوى خيرات جزئية، أو معروضة على نحو جزئي: فالشهوة تغري الحس وترضيه، فهي خير من هذا الوجه، ولكنها تجر وراءها أملاً وخسارة ومهانة وتنزل بالإنسان إلى درك البهيمة. فهي شر من هذا الوجه؛ وللفضيلة علاقة لازمة بالسعادة الحقة فهي إذن خير حقيقي، ولكن الحس لا يستلذها، فهي شر من هذا الوجه؛ والله نفسه، وهو الخير بالذات، غير معلوم لنا إلا بعلم استدلالي غير مطابق له، فكأنه خير جزئي، بل يمكن اعتباره شرًا من حيث هو ينهي عن اللذة وأن محبته لا تتفق مع محبة اللذة.

(ط) لذا لا يوجد في هذه الحياة «داع أقوى» على حدّ تعبير ليبنتز، فإنّ الدواعي جميعًا متساوية في البعد عن الخير الكلي الذي هو الموضوع التام للإرادة؛ وما الداعي الأقوى سوى ذلك الذي نرجحه فنمنحه القوة باختيارنا إيّاه؛ فإننا إذا نظرنا في الموضوعات الجزئية أو المعروضة على نحو جزئي لم نستطع أن نصدر حكمًا جازمًا بشأنها: أتطلب لما فيها من خير، أم تنبذ لما فيها من عدم خير؛ وهذا أساس التردد بين خيرين مختلفين، واستبقاء حريتنا سليمة.

وبعبارة أخرى إن تعليق حكم العقل هو الأصل في الحرية، ويعلق العقل حكمه لما في الخيرات من نقص يصرف الإرادة عنها، ويدع الطريق مفتوحة

للاختيار. وإنما نخرج من التردد ونختار بالاتجاه إلى طرف من الاثنين، وحيث نحكّم بأن الموضوع منظورًا إليه في خيريته ومنفعته حقيق بالاشتهاء.

(ط) من هذا الموقف عينه يفسر إمكان الخطيئة، ويصحح رأى في الحرية لبعض أنصارها، فيتبين مبلغ أهمية العقل في وظيفة الإرادة. الأصل في إمكان الخطيئة عدم نظر العقل إلى القانون الواجب على الإرادة اتباعه؛ وعدم النظر هذا لا وجود صرف، فهو في ذاته عدم خير وعدم شر؛ ثم يصير شرًّا أو خطيئة بالعزم على الفعل دون نظر إلى القانون. إن الإرادة الحرة قابلة بالطبع للميل إلى إحدى جهتين، وإمكان الاختيار ينطوي طبعًا على إمكان إساءة الاختيار. فالنظر إلى القانون (الخلقي) في علوه على الشهوة ضروري لاختياره دونها.

(ي) أمّا أنصار الحرية الذين يخطئون في تصورهما، وفي مقدمتهم ديكارته فرأيهم فيها أن الإرادة يمكن أن تختار دون راع أو باعث، أو مع تساوي الأسباب، مثلما يخطر لي أن أخرج للترهة وألا أخرج، فأختار واحدًا من هذين الطرفين بمحض الاعتساف. ولكن ليست الإرادة قوة عمياء، وليست الحرية ضربًا من الهوى؛ إنا نعزم أحيانًا تبعًا للهوى والاعتساف لأننا نتخذ من الهوى نفسه سببًا؛ وأحيانًا أخرى نختار بين سبيين متساويين ولدينا أيضًا سبب هو الرغبة في الخروج من التردد وتلبية داعي العمل؛ ومن غير المفهوم أصلًا العزم في غيبته كل سبب. وقد دعوا هذه الحرية «حرية عدم الاكتراث Liberté d'indifférence أي حرية التوازن بين الدواعي والبواعث؛ وحرية التوازن هذه تلقائية عمياء لا اختيار حر، فإن الاختيار يجب أن يكون مسببًا واقعًا على خير معلوم. هل يريد أحد الشر؟ أو هل يستهدف أحد للشر؟ كلا، فإن الحرية خاصية العاقل، وهي خاصيته دون الموجودات غير العاقلة.

(ك) وإذا كان العاقل حرًا حين يضاهي بين الخيرات الجزئية ومطلق الخير، فإنَّ حرّيته أظهر وأروع حين يرجع إلى نفسه فيطالع فيها دستورًا مبيّنًا لميوله الحسية، فيؤثره على هذه الميول مهما يكن هذا الإيثار مؤلماً ضارًا بشئون هذه الحياة. في هذا الدستور أن مطلق الخير الذي هو معنى كلي مثير في النفس ميلاً عامًا، هو الأصل والأساس لكل ميل جزئي؛ وأنه الخير المطلق الذي يتشخص فيه ذلك المعنى، وتتحقق السعادة القصوى بالإخلاص لإراداته البادية في الطبيعة، والاتحاد به اتحاد معرفة ومحبة. فإذا تشككنا في الحرية لم نفهم واجب الإخلاص، إذ إن الواجب لا يقال إلا لمن يقدر أن يضعه باختيار؛ ولم نفهم التبعة لأنها لا تقع إلا على الفاعل بملء اختياره. ولم نفهم وصفنا للأشياء والأفعال بالحسن أو بالسوء، وهما لا يقالان للإرادة المضطربة؛ ولم نفهم أمرًا من الأمور التي هي ميزة الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية. هذه الأمور معان ومثل غير محسوسة، فوجودها في النفس ووجوبها القاطع يقضيان بوجود الإرادة، وبأنها قوة روحية كما قدمنا، وبأننا حين نعمل عن تصور صادق لغاية الحياة، وللوسائل المؤدية إليها التي هي الفضائل، تظهر قوتنا الفاعلية بأشد وضوح، إذ إننا حينئذ نصدر عن أنفسنا، أي عن دواع عالية على الحس، أخص بطبيعتنا من بواعث الحس، بالرغم من معارضة هذه البواعث وإغراء الأسباب الخارجية. في حين أن الشهوة وما يتصل بها من لذة جسمية تسترق النفس فتنتقص من شخصيتنا ومن حرّيتنا ومن كرامتنا. إن رجل الشهوة يختار بين خيرات محسوسة فلا تكاد تبين حرّيته، ورجل الواجب رب فعله، لا يفوق في ذلك سبوي فعل الربوبية بالذات جلّ جلالها.

٢٣- الجبرية:

(أ) هذه الاعتراضات على الجزية تؤلف القسم السلبي من المذهب الجبري. يبقى أن نعرض للقسم الإيجابي الذي هو مبدأ المذهب، فنستكمل الرد

عليه ودعم إثبات الإمكان في الطبيعة. وأعم فكرة يستندون عليها فكرة «العلم» التي تجعل من الوجود مجموع علل ومعلولات مترابطة ترابطاً ضرورياً، ويتج منها أن الإنسان آلة، إما آلة مادية خاضعة لمختلف التأثيرات الخارجية والداخلية كما يقرر الماديون، وإما آلة روحية *automate spirituel* على حد قول ليبنتز. وكثيراً ما يقولون: إن افتراض علل حرة يهدد النظام الطبيعي بالاضطراب والانهيار ويقضي على كيان العلم، إذ إنه لا ينهض إلا بتصور الطبيعة كلا متفاعل الأجزاء ثابت القوانين كما يبدو لأول نظرة نلقها عليه. والغريب حقاً في أمر الفلاسفة الحسين أنهم يتشبثون هنا بمبدأ العلية وكأشد ما يتشبث به من مبدأ، ويأبون على الإمكان أضيّق مكان، بينما هم إذا عاجلوا مسألة الاستقراء مثلاً من الوجهة المنطقية والميتافيزيقية، يأبون على نتيجته صفتي الكلية والضرورة، بحجة أن ليس في التجربة ضرورة ولا كلية؛ وإذا أرادوا الكشف عن أصل الأحياء يلجأون إلى الإمكان ويستكثرون له من الاحتمالات ويوسعون له من المدى حتى ليرفعونه إلى مقام القانون والمبدأ.

(ب) ونحن نظمئهم ونؤكد لهم أن لا خوف على العلم البتة. إن الأصل في العلم أنه إدراك ماهيات الأشياء وخصائصها، وهذه حال الرياضيات والطبيعات النظرية؛ أمّا حدوث الظواهر على ترتيب مطرد، فلا يعرض له سوى بعض العلوم، كالفلك والآثار العلوية أو الظواهر الجوية، والخطأ فيها غير قليل. وليس من شأن الإرادة والحرية تغيير الماهيات والعبث بالضروريات، وإنما شأنها الأوحاد اختيار فعلها الباطن، بحيث يكفي لصون نظام الطبيعة ولقيام العلم النظر في الموجودات فاعلة بحسب ماهياتها، ومرتبة بعضها إلى بعض على نحو واسع يدع مجالاً لإمكان أفعال جزئية كثيرة.

(ج) للمذهب الجبري صورتان: إحداهما عقلية هي نفس مبدئهم المذكور الآن، والثانية علمية مبنية على العلم الحديث في قوله ببقاء الطاقة. في الفريق

الآخذ بالصورة الأولى نجد ابن سينا ونجده قد أجاد التعبير عنها حيث قال: «لو أمكن إنسان من الناس أن يعرف الحوادث التي في الأرض والسماء جميعاً وطبائعها، لفهم كيفية ما يحدث في المستقبل». وأيضاً: «الإرادات كلها كائنة بعد ما لم تكن، فلها أسباب تتوافق فتوجبها... والإرادات تحدث بحدوث علل هي الموجبات، والدواعي تستند إلى أرضيات وسماويات، وتكون موجبة ضرورة لتلك الإرادة». وأيضاً «الإرادات التي لنا كائنة بعد ما لم تكن، (وعللها) أمور تعرض من خارج أرضية وسماوية، والأرضية تنتهي إلى السماوية، واجتماع ذلك كله يوجب وجود الإرادة». ولا يعترف ابن سينا للإمكان إلا بقسط ضئيل يعبر عنه بهذه العبارة: «الحداثات الجزئية تنتهي إلى طبيعية وإرادية موجبة لنسب إرادية فاترة غير حاتمة ولا جازمة» وقد لا يدل هذا القول على إمكان ما من حيث إن النسب الفاترة غير الحاتمة تنتهي إلى موجبة.

(د) والرأي في هذا الموقف هو من جهة واحدة، أن الأفلاك تؤثر حقاً في الأجسام الأرضية، ومن جهة أخرى أن هذا التأثير غير موجب لا في المادة الصرفة، كتأثير القمر في البحر مَدًّا وجزراً، وحتى في هذه الناحية ليس الوجود محتوماً، فإنَّ الأجسام الأرضية يختلف قبولها للتأثير باختلاف استعدادها، ومن هذا يتبين بطلان التنجيم. وتؤثر الأفلاك بالعرض في القوى النامية والحاسة المتحددة بأعضاء، فتسبب فيها انفعالات حسية. أمَّا العقل والإرادة فهما قوتنا روحانيتان راجعتان إلى النفس وحدها، فليس لهما عضو، ولكنهما متصلان بالبدن، فإذا اضطربت الحالة البدنية أو المخيلة أو الذاكرة، اضطرب فعل العاقل وضعفت الإرادة. فالقول بعلية الأفلاك للأفعال الإنسانية قول الذين لا يفرقون بين العقل والحس. بيد أن أكثر الناس يتبعون الانفعالات الحسية، وأن العقلاء الذين يستخدمون حريتهم فيقمعونها قليل

عديدهم، فيبدو الأولون كأن ليس لهم حرية، ويصدق إنباء المنجمين بحسب الأكثر فقط، وتمحل الحجج في معارضة الحرية على العموم.

(هـ) والصورة العلمية للنظرية الجبرية هي بقاء الطاقة. فمنذ العصر القديم قال الماديون: إن المادة أزلية أبدية، غير حادثة ولا مندثرة، وكذلك الطاقة أو القوة الملازمة لها باقية خلال تحولاتها، بحيث تكون كل ظاهرة صورة جديدة لطاقة سابقة. وقد استغلوا هذا الذي سموه «قانون بقاء الطاقة» أعظم استغلال لتأييد سيادة الضرورة على الطبيعة، ورتبوا عليه محالات تلزم القول بالحرية، من جهة أن ثبات القانون يمنع اقتدار الإرادة تغيير مجرى الحوادث، وأن الفعل المقول حرًا وغير معين بسوابقه، يفترض خلق طاقة لترجيح كفة الداعي أو الباعث المختار، وفي نفس الوقت يفترض إعدام طاقة الدواعي والبواعث المستجدة وكل هذا عندهم محال.

(و) والمحال عندنا هو هذا القانون والحجج المرتبة عليه. ذلك بأن كل ما أثبتته العلم ينحصر في أن بقاء الطاقة يتحقق فيما يدعى «نظامًا مغلقًا» أي إناء معلوم الطاقة لا يدخل إليه ولا يخرج منه طاقة في وقت التجربة؛ أمّا تطبيقه على الطبيعة جمعاء فلا سبيل إلى إثباته لاستحالة تقدير طاقات الأحياء من نباتية وحيوانية، والإحاطة بجميع التأثيرات الواقعة عليها، وتقدير مجاوباتها هي على هذه التأثيرات، ولاستحالة قياس الظواهر الوجدانية في الحيوان والإنسان، والمعادلة بينها وبين الطاقات الخارجية، وقد لا تكون الطبيعة نظامًا مغلقًا ونحن لا ندري ولا الماديون يدرون إن كانت بمعزل عن تدخل بعض القوى العليا؛ فبأي حق يقولون ببقاء الطاقة، ويستشهدون به على الفعل الحر الشاهد به الوجدان؟

(ز) بل قد نسلم به جدلاً فلا يضيرنا ذلك في شيء. إنَّ العلم في غير حاجة إليه وقائم فعلاً مع جهلنا بمجموع الطاقة، وليست مهمته مراقبة الزيادة فيها والنقصان كما لو كان مكلفاً بصون العالم من الدمار! ثم إن التوفيق بينه وبين الإرادة ليس بالمشكلة إلا في النظرية الثنائية كما نراها عند أفلاطون وديكارط التي تجعل من النفس والجسم جوهرين تامين قائم كل منهما بذاته، فيتعين على أشياعها أن يبينوا كيف توصل الإرادة الروحية حركة ما إلى الأعضاء المادية، وكيف توصل الأعضاء حركة ما إلى النفس، على حين لو نظرنا إلى الإنسان أولاً، قبل النظر إلى جزئيه اللذين هما النفس والبدن وإلى ما بينهما من اتحاد وثيق، لوجدناه كائناً واحداً لا مزدوجاً، بشهادة ظواهر واعتبارات لا تحصى، ولأمكننا الاعتقاد أو لوجب الاعتقاد أنَّ كلاً من النفس والبدن يتأثر بالآخر ويؤثر فيه بما له به من اتحاد وشركة، وأن الإرادة تتلقى الحركات بفضل هذا الاتحاد، وتجابوب عليها بالطاقة المختزنة في الأعضاء.

(ح) على أنَّ العلم نفسه يغنيننا عن مناقشة هذا القانون إذ قد أظهرنا على قانون آخر ينقضه نقضاً، هو تضاؤل الطاقة، فإن الطاقة نوعان: أحدهما منتج عملاً حرارياً أو كهربائياً، والآخر عاجز عن إنتاج أي عمل؛ والنوع الأول يتحول إلى النوع الثاني رويداً رويداً، أي يفقد القوة على التحول إلى عمل كما يفقد الراديوم مثلاً نصف كتلته في زهاء ١٢٠٠ سنة؛ فكأنَّ المادة تندثر، أو كان القوى الطبيعية تتجه باستمرار إلى التوازن التام، وأن وقتاً سيجمع تصبح فيه الطاقة المنتجة كلها غير منتجة أصلاً، ويسود العالم جمود وسكون. فإذا كانت الطاقة تتضاءل هكذا، سقطت الاعتراضات على تدخل الإرادة في سلاسل الحوادث، وكان لنا أن نؤمن بتأثير الروحيات في الماديات، وبسيادة الإمكان في الكون على الضرورة، ولو لم يظهر للحواس، ولم نستطع تقدير مداه. وهذا دليل

عملي مؤيد للدليل الوجداني وللدليل العقلي: فماذا يريدون بعد ذلك للتسليم بالحرية؟

٢٤- النفس الإنسانية: وجودها:

(أ) إذا كان لكل ظاهرة جوهر، ولكل فعل فاعل، فإنَّ في كل كائن حي نفساً هي مصدر حياته وأفعاله. والنفس الإنسانية تبهمنا على الخصوص لكونها أرفع أنواع النفوس، بل لكونها نفسنا، وعلى الرأي فيها تتوقف سيرتنا، وعلى طبيعتها يتوقف مصيرنا، فنختم هذا الفصل بالفحص عنها والمقارنة بينها وبين النفسين النامية والحاسة، وبذا نحصل على معرفة دقيقة عن النفس بالإجمال، وعن كل نوع من أنواعها بالتفصيل، ولا سيما النفس الإنسانية أيضاً حيث لدينا دليل مباشر، هو الشعور الباطن، يوضح الاستدلال النظري المستخدم في الفحص عن النفسين الآخرين، ويؤيده بالحدس الوجداني أو ما يشبهه. فنسأل أولاً: هل توجد نفس؟ فإذا ثبت وجودها نظرياً في طبيعتها، فعلمنا أنها بسيطة، ومتحدة بالجسد اتحاد الصورة بالمادة، وأنَّ نفس الإنسان روحية مع ذلك، أي مستقلة عن المادة في الأفعال العقلية والإرادة ومن ثمة في الوجود، وأنها لهذا السبب باقية بعد موت الجسد، فنقول:

(ب) أمّا أن النفس بإطلاقها موجودة، فالدليل عليه أن الحياة لا تصدق على الجسم بما هو جسم، وإلا كان كل جسم حياً أو مبدأ للحياة؛ فلا بد في الحي من مبدأ لا يكون جسماً، بل صورة لجسم تمنحه الحياة والفعل. وفي ردنا على قول ديكارت أن الحيوان آلة، أثبتنا للحيوان نفساً حاسة. والآن نرد على اعتراضات الحسين بصدد النفس الإنسانية. أولها أي أبسطها قولهم: إنَّ النفس لا تقع تحت الحواس، وإذن فهي غير موجودة. ولكنهم بهذا القول يقعون في الغلط المسمى بالدور المنطقي إذ يضعون كمبدأ أن لا شيء يوجد سوى المادة،

ويستنتجون عدم وجود النفس، مع أن النظام المنطقي يقضي، قبل استنباط هذه النتيجة، بالبرهنة على أن الحواس آلاتنا الإدراكية الوحيدة وأن الشيء الروحي غير معقول مستحيل الوجود، هل التذكر والتفكير من الأمور المادية؟ وبأي حاسة نعرفها؟ فمن العبث الاحتجاج بأن الإنسان قد يكون مجرد آلة، وأن في الجهاز العصبي الكفاية لتعليل الحياة الوجدانية، فلا حاجة إلى نفس لا تراها.

(ج) وهم يقولون كثيرًا على ما يدعى بتعدد الشخصية، فإنه إذا كانت الشخصية مظهر النفس، وكانت تختلف وتتناسخ على التعاقب، بل في وقت واحد، كان هذا دليلًا جازمًا على أن النفس محض فكرة، بل لفظة، وأنها «عرض طارئ» على حالة بدنية، وأنا نستخدم هذه اللفظة اختصارًا للحالات اللائحة، في الشعور، المتلاعبة به؛ الموهمة له أنه يمثل شخصًا أو جوهرًا روحيًا وهو مستسلم لها فاقد كل شخصية. ويحتاجون باستقلال الوظائف الفسيولوجية عن الشعور، قبل أفعالها وفي أثنائها، فهي ماضية في شئونها، غنية عن يتوقعها، ويدير وسائلها، ويراقب أفعالها. هذا صحيح؛ ولكنه لا يدل على النتيجة المستنبطة منه. أليس هذا حال الجهاد والنبات؟ وقد أثبتنا غير مرة أنه لا يعفي من وضع مبادئ قريبة لأفعالها، هي القوى، ومبدأ بعيد، هو الصورة الجوهرية، أن ترجع جميعًا إلى الله خالقها، بعضها مع توقع وتدبير، وبعضها عاطل منها مستكف بما رسم في طبيعته ليقوم مقامها.

(د) لا محيص إذن عن البرهنة على وجود النفس الإنسانية. وقد اعتقد ابن سينا أنه يبرهن عليه بطريقة واضحة حاسمة لا تستخدم سوى التجربة الباطنة وتمضي منها إلى المطلوب رأسًا. قال: «لو توهمت ذاتك قد خلقت أول خلقها وفرض أنها على جملة من الوضع والهيئة بحيث لا تنظر أجزاءها، ولا تتلامس أعضاؤها، بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق، وجدتها قد غفلت عن كل شيء إلا عن ثبوت إنيتها. والمدرك منك أهو ما يدركه بصرك من

إهابك؟ لا، فإنك إن انسلخت عنه وتبدل عليك كنت أنت أنت. (وكل حاسة أخرى) فإن حالها ما سلف... فمدركك شيء آخر غير هذه الأشياء التي قد لا تدركها وأنت مدرك لذاتك، والتي لا تجدها ضرورية في أن تكون أنت أنت... ولعلك تقول: إنما أثبت ذاتي بوسط من فعلي... (ولكن) فعلك لم تثبت به ذاتك، بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك، (فالذات) مثبتة في الفهم قبله، ولا أقل من أن يكون معه لا به^(١) وهذا هو الدليل المعروف بدليل الإنسان الطائر.

(هـ) ونحن نخالف ابن سينا في اعتقاده أننا ندرك وجود الذات بمعزل عن كل فعل. إن إدراك وجود الذات يحدث في إدراك الأفعال.

وحيث ندرك وجود الذات إدراكًا مباشرًا مع وقوع الأفعال. ومن باب أولى نخالفه في اعتقاده أننا ندرك ماهية النفس بمعزل عن كل فعل وكل استدلال، بإدراكها وجود ذاتها. ليست النفس حاضرة الماهية لذاتها، وإلا لما أنكرها البعض، ولم يتردد في وجودها البعض، ولم يختلف في ماهيتها البعض وإنما هي حاضرة الذات في أفعالها، وتأمل الأفعال تعلم ماهيتها، أما إذا غفلت عن كل شيء فإنها تغفل ضرورة عن ثبوت إنيتها.

(و) وإلى دليل من هذا الطراز لجأ ديكارت: فإن قوله «أنا أفكر» يعني أنه قد صرف النظر عن موضوعات الفكر، وانعكس على ذاته، فاتخذ من فكره موضوعًا لتفكيره، حتى لقد نتج له من هذا الموقف الانعكاسي أن الفكر يعرف ذاته قبل أن يعرف الجسد المتحد به، وقبل أن يعرف شيئًا من الموجودات، وأن في هذه المعرفة الدليل الأول الدافع على وجود النفس. ولكن الواقع أن مذهبه التصوري، إذا تدبرناه على حقيقته، يحول دون الانتقال من «أنا أفكر» إلى «أنا موجود». فإن التصورية تقضي بأننا لا نعرف شيئًا في ذاته، بل لا نعرف فعلًا في

(١) كتاب الإشارات، أول النمط الثالث.

ذاته، وإنما نعرف فقط تصورنا لشيء أو لفعل. فلا يسوغ في التصورية سوى الانتقال من فكرة إلى ذاتها، فيقال: «أنا أفكر، وإذن فأنا أفكر». بل إن هذا كثير، إذ ليس يسوغ قول «أنا أفكر» من حيث إن «أنا» وجودي بالضرورة، فيتعين الاكتفاء بقول «إن هناك فكرًا» دون إسناد الفكر إلى مفكر موجود. وحتى هذا غير ممكن، فإنَّ التصوريين لا يستطيعون أن يضمّنوا ألا يكون الفكر واللافكر شيئًا واحدًا بعد أن جعلوا من مبدأ عدم التناقض قانونًا فكريًا بحثًا لا قانونًا وجوديًا. وهكذا تنتهي التصورية، وهي مبنية على الفكر، إلى إلغاء الفكر والمفكر. وهكذا فهمها كنط، فقصر النفس أو الأنا أو الشخصية على أن تكون مجرد «مقولة» إن قدمت باللفظ فقط، وهي تؤخر كثيرًا بنفي مدلولها.

(ز) الحقيقة أننا في كل فعل من أفعالنا وكل حالة من حالاتنا، ندرك وجود ذاتنا إدراكًا مباشرًا. وندرك أن الفعل فعلنا والحالة حالتنا. وكيف يتصور إحساس أو تعقل أو تداعي صور إلخ بدون جوهر يحس ويفكر؟ فوجود الجوهر هو وحده يفسر حدوث أفعالنا وحالاتنا؛ وهو وحده يفسر من باب أولى ما يستمر منها في الزمان أو يعود من آن إلى آن، كالذكريات والعادات والإدراكات المكتسبة والتداعيات والأحكام والاستدلالات. وشهادة الوجدان صريحة بأنَّ عين الأنا هو الذي يحيا ويحس ويفكر، فإننا نضيف إليه جميع هذه الأفعال، ويشعر كل منا أنه يظل هو طول عمره. فللإنسان وجود واحد نشعر به وياستمراره تحت التغيرات، فنربط حاضرنا بياضينا، ونتطلع إلى المستقبل على أنه مستقبلنا.

(ح) ومحال أن يكون الجسد علة هذا الوجود الواحد، بما فيه من تضافر متصل ونمو متسق، مما يدل على وجود مبدأ باطن يدبر ويوجه، والجسد ممتد منقسم متكرر متغير، متجدد باستمرار، ومحتاج من ثمة إلى ما يرده شيئًا واحدًا ويستبقي له وحدته. فليس يمكن أن تكون المادة مبدأ أول؛ وهي منفصلة

وحركتها معلولة، على حين أن الفكر في مختلف صورته منبثق عن فاعلية باطنة. فلم يكن للون أن يفترض أن المادة قد تفكر: إنَّ الفكر يقتضي شروطاً منافية لصفات المادة، فانتفاء هذه الشروط يقضي بانتفاء الفكر. وإذا لم يكن في الحياة النامية أكثر مما في الجماد، وفي الحياة الحاسة أكثر مما في النامية، وفي الحياة الناطقة أكثر مما في الحاسة، لم تختلف تلك الحيوانات في الوظائف والأفعال ذلك الاختلاف العميق البادي في المشاهدة.

(ط) لأجل تفسير وحدة الكائن الحي واستمراره هو هو، يجب أن يكون حاصلًا على نفس، وأن تكون النفس بسيطة منزهة عن كل تركيب من أجزاء متميزة. ولتفسير التفكير يجب القول ببساطة النفس أيضًا، فإنه لا يتسنى إلا لجوهر بسيط قادر على أن ينعكس على ذاته ويجمع في فعل واحد جميع عناصر الإدراك، سواء كان الإدراك إحساسًا أو فكرًا مجردًا أو نسبة. وقد أقرَّ بذلك اثنان من أقطاب المذهب الحسي؛ قال هيوم: «إنَّ في علاقة التداخي تناقضًا صريحًا: كيف يمكن أن يوجد مبدأ ارتباط إذا كانت إدراكاتنا منفصلة مستقلة بعضها عن بعض؟ هذه معضلة تفوق طاقة عقلي». وقال ستوارت مل: «إنَّ الذهن سلسلة من الحالات تعرف نفسها ماضية ومستقبلية: فكيف تتسنى هذه المعرفة لمجرد سلسلة؟ لا يبقى إلا أن نقول: إن الذهن أو الأنا شيء آخر غير سلسلة الحالات».

(ي) والحجة المأخوذة مما يسمونه ازدواج الشخصية أو تعددها. والتي يظنونها قاطعة، هي في غاية الوهن، قائمة على الخلط بين الشخصية ذاتها وبين الشعور بالشخصية: فمن المعلوم أنَّ الجواهر طائفتان: إحداهما حاصلة على قوة الإدراك وقوة الشعور بالذات، مع تفاوت طبعًا، والأخرى خلو عن هاتين القوتين، وينطبق على كلتي الطائفتين تعريف الجوهر بالتقوم بالذات، ولو أن التقوم أكثر كمالًا في الطائفة الأولى منه في الثانية، وأكثر كمالًا في الموجود العاقل

منه في غير العاقل، وكل واحد من الأفراد شخص بمعنى الكلمة موجود لذاته. إن الشعور بالذات شعورًا صريحًا واضحًا هو من شأن الكائن العاقل. فإنه يستند إلى الانعكاس على الذات، وليست تنعكس المادة على ذاتها ولا يتسنى الانعكاس إلا للموجود المستقل عن المادة، وحيثما يحدث يكون دليلًا على هذا الاستقلال. شتان إذن بين «شخص» محصور في طبيعته، و«شخص يتصرف في الأشياء لتحقيق غايات وأفعال يعينها بذاته، ويطلب بحقوق، ويدعن لواجبات بعد إدراكها وإدراك لزومها، كما تستند الحرية على نفس الأساس، لأنَّ استقلال الإرادة عن الخيرات الجزئية، سببه استقلال العقل في الحكم على الجزئيات... وإذن فليس يحقق الإنسان شخصيته تمام التحقيق، أعني قيامه بذاته، وفعله بذاته، إلا بقدر ما تسود فيه حياة العقل والحرية حياة الحواس والأهواء، وإلا ظلَّ كالحَيوان «فردًا» خاضعًا للأحداث والغرائز.

(ك) ولا تقولن مع بعض الفلاسفة أنَّ الشخصية هي عين الشعور بالذات أو أنها الإرادة الحرة والجهد المبذول منها، أو أنها الخلق المتكون للواحد منا والمميز له من سواه: هذه علامات عليها، أو بكلمة أدق: الشخصية هي المبدأ الذي تجمع فيه هذه العلامات، بالفعل أو بالقوة، فالطفل والنائم بل والمجنون لا يشعرون بذاتهم هذا الشعور الصريح إلا بعد اكتمال العقل في الأول، وبعد مزاولته الثاني والثالث لفعل التعقل كما ينبغي أن يزاوُل. فيلزم التمييز بكل دقة بين «الشخصية الميتافيزيقية» أي وجود الشخص في ذاته، وبين «الشخصية الوجدانية» أي شعوره بها، فقد يختلف هذا الشعور وتبقى الذاتية، ولاختلاف الشعور تعليل لا يمس الذاتية بحال.

(ل) الشخصية الوجدانية تشتمل على إحساسات ووجدانيات: الإحساسات هي اللمسية الناشئة من تأثير الأشياء الخارجية، ومن الحالة الجوفية والعضلية، بما في ذلك إحساسات الحرارة والراحة والقلق وما إليها؛

أمّا سائر الإحساسات الظاهرة فلا تشعرنا بأنفسنا مباشرة، بل تشعرنا أولاً بالأشياء ونحن نشعر بأنفسنا فيها؛ وليس يقتصر شأن الأشياء على تأثيرها فينا، فإننا بجسمنا نشغل بينها خيرًا معينًا وندخل معها في علاقات، فنشعر بجسمنا كمبدأ فعل وانفعال. والوجدانيات - من ذكريات وأفكار وعواطف وإرادات وآمال - تؤلف في كل لحظة حالة وجدانية عامة هي - مع غيرها وتجددها - متصلة بها يسبقها وما يلحقها من حالات. وفي هذه الشخصيات العامة شخصيات ثانوية خاصة بناحية معينة من نواحي حياتنا الفردية والاجتماعية، كشخصية الوالد والزميل والرئيس والمرءوس والقاضي والعامل إلخ، وكالشخصية الفنية والعلمية والدينية. وليس من السهل أن تتفق الشخصيات الجزئية في الفرد الواحد، لما يقتضيه هذا الاتفاق من رأي صائب وإرادة قوية؛ ولكنها تتعارض أحيانًا كثيرة، فتثير في النفس صراعًا بين واجبات مختلفة، أو بين واجب وشهوة. فلم نعجب لازدواج الشخصية كما يقولون؟

(م) هذا الشعور بالشخصية في الحياة العادية كان موضع احتجاج عنيف من جانب الماديين أصحاب «الظواهر العارضة»: فقد عدوا عليه «اضطرابات» ظنوها قاضية على الوثوق به. اختلفوا في تصنيفها، فنقتصر على أربعة أنواع هامة؛ الأول: انفصال المجموعات الجزئية عن الشخصية العامة، وتعاقب هذه المجموعات، بحيث ينتقل المريض من الكآبة والسكون إلى السرور والنشاط مثلاً. النوع الثاني: تقمص شخصية غريبة إلى أجل أو باستمرار، فيتوهم المصاب أنه المسيح أو نابليون أو إبليس... النوع الثالث: فقدان الشعور بالشخصية، فينكر المريض جسمه وصوته، وتغيب عنه ذكرياته. النوع الرابع: ازدواج الشخصية بمعنى الكلمة، فيتوهم المريض أنه مثنى، فيستعمل ضمير الغائب في كلامه عن نفسه، أو تضرب يمناه يسراه لتمنعها من إتيان حركة تهم بها، أو يأمر نفسه ويعد بالطاعة، إلى غير ذلك.

وتنشأ هذه الحالات في الغالب عن ضعف عصبي، تضعف معه رقابة العقل التي تستبقى فينا فكرة الوحدة والذاتية، وتضعف معه الذاكرة، وإليها في النهاية ترجع جميع الاضطرابات.

(ن) بل إن اختلال الذاكرة ليس عاملاً مطلقاً حاسماً؛ فمن المرضى من يعلمون في حالتهم العادية أن لهم حالة أو حالات غير عادية، مما يدل على أن الأولى هي الراسخة وأن الثانية عارضة، والذين لا يعلمون قليل جداً. ومنهم من طلب إليهم العلماء المختبرون إثبات أفعال مخالفة للأخلاق القويمية، أو لأخلاقهم الخاصة، فأبوا ذلك، مما يدل على أنهم يحتكمون، لا إلى شخصية عارضة؛ بل إلى شخصية أعمق باقية بالرغم من تقلب الحالات، وهي الشخصية الوحيدة في الحقيقة. هذا فضلاً عن الذين يعالجون فيشفون ويعودون إلى شخصيتهم العادية.

(ص) فليس في الإنسان سوى شخصية واحدة هي مظهر لنفس واحدة، فالإنسان مركب من جوهر روحي وآخر جسيمي يؤلفان منه موجوداً واحداً، لا كلا مجموعياً يتجاوز فيه الجوهران ويتفاعلان من خارج على ما اعتقد أفلاطون وديكارت. ليس هذا الاتحاد عرضياً كالذي بين جوهريين تامين، ولكنه جوهرى حاصل بين جوهريين ناقصين كل منهما مفتقر للآخر متمم له: من النفس يقبل الجسم تركيبه ووحدته وحياته، وسائر ما يجعل منه جسماً إنسانياً؛ وحالماً تفارقه بالموت ينحل إلى عناصره؛ وتبقى النفس متقومة بذاتها؛ ولكنها في هذه الحياة جوهر ناقص، لا تستطيع دون الجسم أن تزاوّل أفعال قواها التي تقتضي مشاركة الأعضاء مشاركة مباشرة، مثل الإحساس والتخيل والتذكر. فالنفس الإنسانية ناطقة بالذات، نامية وحاسة بقوى فيها، تحدث الأفعال النامية والحاسة في الجسم ومعه. لذا كانت القوى النامية والحاسة قوى المركب من النفس والجسم، لا قوى النفس وحدها، بينما العقل والإرادة قوتان

مفارتان بذاتهما للمادة، فهما للنفس وحدها. وعلى ذلك فالنفس الناطقة موجودة كلها في الجسم كله أولاً وبالذات من حيث أنه الموضوع المتكامل بها؛ وليس لها مقدار لا بالذات ولا بالعرض، وموجودة في كل جزء من أجزاء الجسم ثانياً بقوة خاصة بالجزء، كقوة الإبصار في العين مثلاً. ليس الإنسان إذن جوهرًا روحياً محضاً يستخدم الجسم من خارج، ولكنه طبيعة خاصة قوامها نفس معدة بالطبع للاتحاد بجسم اتحاداً جوهرياً لمزاولة وظائفها، بحيث يكون الجسم تكملة ضرورية لها، لا قيّداً أو عائقاً.

٢٥- النفس الإنسانية: روحانيتها:

(أ) بينما جميع أفعال النفس النامية والنفس الحاسة تحدث في الجسم وبمشاركة الأعضاء، فلا نرى وجوداً خاصاً، بل نرى لكل منهما وجوداً في المركب منها ومن الجسم، نرى للنفس الناطقة بعض أفعال مستقلة عن الأعضاء فنحكم بأنها مستقلة عن الجسم في وجودها، تلك الأفعال هي الصادرة عن العقل والإرادة، وذلك الاستقلال هو المسمى بالروحانية. فإن النفس الناطقة تدرك موضوعات مختلفة الماهية والأعراض: تدرك الخالق والمخلوق؛ الروح والجسم، الجوهر والعرض، الموجود الواقعي والممكن والذهني، وهذا دليل على أن العقل غير مخصص بموضوع أو بطائفة من الموضوعات، كتخصص الحواس الظاهرة (العين مثلاً للضوء واللون، والأذن للسمع، وهلم جرا)؛ هذا فضلاً عن كون العقل يدرك موضوعاته على نحو غير مادي، مجردة عن الشخصيات. لو كان العقل معيناً بعضو لكان هذا التعيين يحول دون إدراكه أشياء مختلفة، كذوق المحموم، لمرارته بالحمى، لا يشعر بالحلاوة، وكعين المصاب بالصفراء ترى جميع المرثيات صفراء، فإن لكل جسم ولكل عضو جسمي طبيعة مخصوصة تمنع من إدراك أشياء مختلفة، ومن إدراكها على نحو مجرد، أعني خلو من الشخصيات المادية.

(ب) وجميع إدراكاتنا العقلية للماديات هي على هذا النحو، قاصرة على عناصر الماهية، ونحن نشعر بأننا نستخرج المعاني المجردة الكلية من الصور الجزئية المستفادة من التجربة بالحواس، وأن علومنا مطابقة للموجودات. وعلى المعاني المجردة تقوم أحكامنا واستدلالاتنا، فالحكم تحليل للمعنى المجرد، وتصور للنسبة بين المحمول والموضوع، وليست النسبة شيئاً محسوساً، فتصورها يقتضي قوة غير محسوسة، هي العقل. كذلك الاستدلال إدراك لزوم منطقي بين النتيجة والمقدمتين، وليس اللزوم المنطقي شيئاً محسوساً، فتصوره يقتضي قوة غير محسوسة. أما القوة الحاسة، فلارتباطها بعضو وتعينها بموضوع، لا تنفعل إلا بكيفية محسوسة، ولا تدرك موضوعاً مجرداً.

(ج) والعقل ينعكس على أفعاله، يحللها ويتأملها، كما نصنع في هذه البرهنة التي نحن ماضون فيها: ومثل هذا الانعكاس محال على قوة جسمية؛ وليست أفعال العقل محسوسة كالماديات حتى يدركها الحس بعضوه، وليست الرؤية ملونة، فالعين لا ترى رؤيتها. إن الانعكاس يدل على استقلال العقل عن كل عضو من حيث أن المادة لا تنعكس على ذاتها، بل يتطابق أجزاء منها بعضها على بعض. وبالانعكاس على الذات والاستدلال تعقل النفس اللاماديات مثل النفس والله والفضيلة والواجب والعلم وما إلى ذلك، والموجودات الذهنية وهي لا مادية، وغير موجودة إلا في الذهن، ولا يمكن أن توجد إلا فيه، كالماهية أية كانت، وكالنسب أو العلاقات الضرورية بين الأشياء، وليست النسبة أو العلاقة شيئاً محسوساً يدرك بحس ما. وينسحب هذا الدليل على الأفعال الإرادية كما تقدم، فإنَّ الإرادة تتجه إلى مطلق السعادة، وإلى خيرات لا مادية تفترض أفعالاً لا مادية وفاعلاً لا مادياً، كما أن الحرية دليل على التعقل والتجرد.

(د) وعلى ذلك ليس الدماغ عضو الفكر، ولكنه شرط ضروري لتكوين الفكر، من حيث أنه مركز الصور الخيالية المفتقر إليها الفكر ليجرد منها المعاني ويركب الأحكام والاستدلالات. والاستقلال عن الدماغ بهذا المعنى، استقلالاً ذاتياً من حيث الوجود ومن حيث الفعل، لا يمنع تبعية خارجية للدماغ: وهذا وجه حق في المذهب المادي لا نريد أن نغفله، فإننا محتاجون إليه للكشف عن أصل المعاني المجردة؛ وإذا أغفلناه اضطررنا إما إلى إنكارها كالحسين فنقع في خطأ جسيم، وإما إلى وضعها في الفكر ابتداءً كالتصوريين دون الاعتراف لها بقيمة موضوعية، وهذا خطأ لا يقل جسامته عن السابق.

(هـ) وقد لخص ابن سينا هذه النظرية تلخيصاً دقيقاً رصيناً، فقال من جهة واحدة: «لا شيء من المدرك للجزئي بمجرد؛ كل إدراك جزئي فهو بألة جسمانية؛ والخيال لا يتخيل إلا أن ترسم الصورة الخيالية فيه في جسم». وقال من جهة أخرى: «لا شيء من المدرك للكلّي ببادي. إن الجوهر الذي هو محل المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنه قوة فيه أو صورة له بوجه (وإنما هو مجرد). وتعمل القوة العقلية ليس بألة جسدية، فإنه ليس بينها وبين ذاتها آلة، ولا بينها وبين أنها عقلت، ولكنها تعمل ذاتها وأنها عقلت، فإذن إنما تعمل بذاتها مع العلم بأن الحس لا يحس ذاته، ولا الخيال يدرك آله»^(١) فليست نفس الحيوان مجردة أو روحانية، لأنها لا تدرك المجرد، وإن إدراك الشخص هو دائماً بعضو جسماني متحد بالقوة المدركة؛ ونفس الإنسان تدرك المجرد، فهي مجردة غير متحدة بعضو.

(و) هذه النفس المجردة الروحانية، هل هي جوهر قائم بذاته، كالملاك في تصور أفلاطون وديكارت، أم هي صورة الجسد تؤلف وإياه موجوداً واحداً

(١) النجاة ص ٢٨٠، ٢٨٥، ٢٩٢، ٢٩٣.

هو الإنسان، كما تتألف سائر الماديات من هيولي وصورة، ثم تعود الصورة إلى الكمون بانحلال التأليف؟ لقد طال الخلاف واشتد بين الأفلاطونيين وفريق من الأرسطوطاليين من جهة، وبين فريق آخر من هؤلاء يقال إنهم اتبعوا ابن رشد. غير أن ما سبق لنا قوله من أن الإنسان طبيعة متوسطة بين الروح الخالص والحيوان الأعجم، يعني هنا أن نفسه روح تقوم بمهمة الصورة الجسدية. فالآراء في هذه المسألة ترجع إلى ثلاثة: الرأي الأفلاطوني، وهو روحانية حاسمة مسرفة؛ والرأي الرشدي، وهو وإن قال بوجود نفس ناطقة، إلا أنه سائر مع المادية ومسرف من الناحية المقابلة؛ ورأي الأرسطوطاليين المتوسطين المعتبرين النفس الناطقة جوهرًا معطيًا الجوهرية ما دامت متصلة بالجسد ومكملة له حتى يصير إنسانياً.

(ز) «الأنفس الإنسانية متفقة في النوع والمعنى» من حيث أن الصورة مجردة والمادة هي المتشخصة: فكيف تتشخص كل منها بأعراض خاصة وتميز بعضها من بعض بعد مفارقتها للبدن؟ يحدث التشخص من جهة «نسبة النفس إلى البدن» فإنَّ الأنفس تنفرد باختلاف أبدانها وأزمنة حدوثها وسائر هيأتها^(١). هذا رأي ابن سينا، وهو الذي يبدو صواباً: تتباين الأنفس في مختلف أحوالها، مع اتفاقها بالماهية، وتتفاوت كما لا بتفاوت الأجسام في الكمال، تبعاً لأحوال الوالدين البدنية والمعنوية، وحال الجنين في تأثره بجميع العوامل، ومجاوبات كل نفس على المؤثرات.

(ح) وهذه النفس الروحانية ما أصلها؟ قلنا: إن النفس النامية والنفس الحاصلة تخرجان من قوة المادة. ولا نستطيع أن نقول مثل هذا عن النفس الناطقة فإنها أرفع من المادة، ومضادة لها بالطبيعة، فلا تخرج منها ولا تعود إليها. ولا

سبيل إلى إثبات رأي أفلاطون من أن الأنفس الأرضية صنع أنفس الكواكب من مزاج وزعه عليها الإله الصانع؛ وهذا الرأي أقرب إلى الأسطورة منه إلى الفلسفة. ولئن كان أرسطو صاحب القول بأن الصور الطبيعية تخرج من قوة المادة وتعود إليها، فإنه يستثني العقل أو النفس الناطقة، فيقول: إنها تأتي من خارج؛ ولئن كان لم يعين هذا الخارج فإن عبارته تنأى به عن زمرة الماديين، وتحشره في زمرة الروحانيين المعتدلين، أولئك القائلين بنفس روحانية هي صورة للبدن. وقال ابن سينا: «تحدث النفس كلما حدث البدن الصالح لاستعمالها إياه»^(١). غير أن البدن يحدث فيما يرى بتكون العناصر الأرضية الخاضعة للحركات الساوية، فكأنه اعتقد بكفاية العناصر، ولو بفضل الموجودات العلوية، أو بكفاية هذه الموجودات، لإيجاد الأنفس بطريق غير مباشر، وهذا الرأي يعطي كثيرًا لأنفس الكواكب، بل يسند إليها خلق الأنفس الإنسانية كغيرها من الأنفس الأرضية، وسنقول الآن: إن الخلق غير مقدور لمخلوق ما، فلا الحيوان يخلق بدن الحيوان بالميلاد، ولا الإنسان يخلق بدن الإنسان بأي نحو كان.

(ط) هذه آراء بعض المتقدمين. وهناك رأي أقرب منها عهدًا يشبه رأي ابن سينا من جهة كونه يفترض تكوين العلويات للأبدان النامية، وإنزال نفس نامية في كل بدن، فتبدو فيه ظواهر النمو، وتبدو ظواهر الحساسية، بتأثير تلك النفس النامية وبتأثير نفس خامسة تجميء بعدها. ثم تبدو ظواهر النفس الناطقة بتأثير نفس ناطقة تجميء بعد الاثنتين وقد أدتا رسالتها. بيد أن الانتقال من النامية إلى الحاسة لا يجد له تعليلًا مقبولًا ما دامت النامية أدنى من الحاسة وعاجزة عن إعداد النامي للإحساس. كذلك الانتقال من الحياة الحاسة إلى الناطقة لا يجد له تعليلًا كافيًا لعين السبب.

(ي) المعقول أن الخليتين الأوليين (الذكر والأنثى) حين تلتقيان يحدث كل منهما تفاعل يفضي إلى تكوين «الخلية» الأم وإلى خلق الله للنفس الناطقة في تلك اللحظة، ما دامت هي روحانية عالية على قوة المادة، وما دام الخلق غير مقدور للمخلوق، ولكنه ميزة الخالق وحده، الواجب الوجود لذاته، التقدير على أن يمنح منه ما يشاء أو ما يقتضيه النظام الكوني الموضوع منه، فتتحد الناطقة بالخلية الأم، فتتعاقب أفعال الحيات الثلاث المطوية في قواها كلما تهيأت لذلك الأعضاء أي تكوين الجنين. ومن المهم للغاية أن نفهم أن هذا التدبير من جانب النفس الناطقة يصدر بصفتها علة صورية، لا علة فاعلية تفكر وتقدر وتنفذ حسب التقدير والتفكير، كما فهم بعض الفلاسفة الذين وجدوا في هذا النوع من العلية اعتراضاً قوياً على ضرورة وجود النفس، في حين أن العلية الصورية لا تقتضي أكثر من العمل الآلي طبقاً لرسم غائي مطوي في الصورة الجوهرية فائق على مقدره المادة على التركيب والفعل، كما يبدو بكل وضوح في الأفعال الفسيولوجية، كضرب القلب والتنفس والهضم واندمال الجروح وما إلى ذلك. هكذا توجد النفس الناطقة في البدن، وهكذا تفعل.

٢٦- النفس الإنسانية: خلودها:

(أ) إذا كانت النفس الإنسانية مستقلة بوجودها وبفعلها الخصوصيين اللذين هما التعقل والإرادة، فمن البديهي أنها لا تفنى بفناء الجسد، ولكنها تبقى متعلقة مريدة مدركة ذاتها بذاتها، لأنها في هذه الحال بريئة عن المادة، ومن ثمة معقولة بالفعل، بعكسها في حال اتحادها بالجسد حيث هي غير مدركة ذاتها بذاتها. وتلك هي مسألة الخلود العظيمة الأهمية للأخلاق وللدين. وعلى أهميتها هذه فالفلاسفة كثيرون الذين ينكرون إنكاراً باتاً بقاء النفس بعد الموت. أولئك هم أشياع وحدة الوجود، من قدماء الهنود إلى أيامنا، القائلون بعودة النفس إلى «الكل المطلق» وفقدانها الشعور بذاتها فيه، وأيضاً الماديون

المنكرون للروح إطلاقاً، أو الحسيون أو الواقعيون أو التجريبيون إن سميناهم من جهة المعرفة، المنكرون لما يعلو على التجربة أو إدراك الحس أو إدراك الواقع؛ أو الظاهريون، إن سميناهم من جهة المعرفة كذلك، المنكرون للجوهر مادة أو روحاً. الخلود الحق المقصود هاهنا هو البقاء الجوهري الشخصي للنفس، سواء مع تناسخ، تبعاً لرأي البراهمة والفيثاغوريين، أو دون تناسخ.

(ب) نعود إلى الدليل المشار إليه في أول هذا العدد، وهو دليل ميتافيزيقي، ونضيف إليه دليلاً نفسانياً مأخوذاً من ميل فينا طبيعي أساسي للبقاء دائماً؛ ودليلاً خلقياً مستفاداً من ضرورة الجزاء التام على أفعالنا الحرة، فنقول: أولاً: إن النفس بسيطة غير مركبة من أجزاء يمكن أن يفصل بعضها من بعض، والنفس الإنسانية روحانية، فينطبق عليها هذا السبب من باب أولى، فإن النفس الحيوانية، بل النفس النباتية بسيطة، ولكنها غير باقية على حياها، كما قد بينا، فليست تكفي البساطة لصيانة الوجود المستقل، على ما اعتقد ديكارت، بل تكفي الروحانية البادية في فعلي التعقل والإرادة، ما دام للنفس أفعال خاصة بها تقوم بها بدون وساطة عضو ما.

(ج) ونقول: ثانياً: إن في الإنسان ميلاً طبيعياً أساسياً للبقاء إلى غير انتهاء، والميل الطبيعي الأساسي يرجع إلى طبيعة الكائن، وإذن فطبيعة الإنسان أن يظل حياً دائماً. إن كل حاصل على العقل يشتهي بالطبع أن يوجد دائماً، ويحس أن هذا الاشتهاء لا يمكن أن يكون عبثاً. هذا الميل نعرفه في أنفسنا وفي سائر الناس في جميع العصور: علاماته الرغبة في تأييد أفراننا وأعمالنا واسمنا، والنفور من الموت، ذلك النفور الذي هو صورة أخرى للميل للبقاء، والدال عليه تكريم الموتى عند الشعوب قاطبة، والعناية بدفنهم، وتزويدهم بالمأكل والمشرب. ولا نقولن: إن فكرة الخلود آتية من عدم كفاية خيرات العالم لإشباع شهوتنا، فإن النفس - لكونها تحس أعما خالدة - لا ترضى بخيرات العالم،

وتطمح إلى خيرات لا تزول. ثم يمكن دعم هذا الدليل، أو إعطاؤه قيمة ميتافيزيقية، باعتبار أن الكائن العاقل الذي يدرك الوجود مطلقاً، لا معيناً محدوداً زماناً ومكاناً كإدراك الحس، ينزع بطبعه إلى الوجود الدائم، ولا يجوز أن يذهب النزوع الطبيعي سدى. بل إن هذا النزوع الطبيعي يظهر أيضاً في غير فكرة مطلق الوجود، أعني في أفكار الواحد والحق والخير والتجميل، أو لواحق الوجود، تلك الأفكار التي تبدو لنا كلية ضرورية، أزلية أبدية كالوجود نفسه.

(د) ونقول ثالثاً: لكي يكون الواجب الخلقى مفهوماً وفعالاً، يجب أن يكون الإنسان خالداً حقاً، وإلا لم يوجد في الحياة الأرضية جزاء كاف على الأفعال الخلقية، لا من جهة الطبيعة، فإنها غير خلقية، غير مميزة بين الأفعال، غير مقدره للجزاءات؛ ولا من جهة المجتمع، فهو لا يتناول سوى الأفعال الظاهرة، وهو مبني على الخداع؛ ولا من جهة الضمير، فإنه لا يحكم على نفسه، بل يحاول جهده التنصل من التبعة والتملص من العاقبة. ومن هذه الأوجه الثلاثة ما أكثر ما يشقى الصالح وينعم الطالح! فلا بد من حياة أخرى تتحقق فيها العدالة التامة ويسود النظام، وتكون هي رادعاً قوياً.

(هـ) هل يجوز القول: إن الله قد يعدم الأنفس بعد أن يمنحها هذه العدالة الكافية من الثواب والعقاب؟ الحقيقة أننا نطمح إلى السعادة الكاملة كما رأينا، وأن لا نهاية مدتها عنصر جوهرى فيها، وأن تناهي المدة منغص للسعادة، وأن الله هو الذي أودع النفس ذلك الميل إلى السعادة الكاملة، فكيف يحدها ويلاشيها؟ لئن كانت القدرة الإلهية غير المتناهية مستطبعة من هذا الوجه إعدام أي مخلوق، إلا أن القدرة المضبوطة بالحكمة والطيبة لا تسلب الموجودات ما فطرتها عليه، والله هو الذي خلق النفس الإنسانية روحية غير فاسدة.

(و) ماذا يصير بنفس الإنسان في الخلود؟ يجب الاعتراف أولاً بأن المفارقة حال قسرية، لأن طبيعة الإنسان أنه نفس وجسد معاً؛ فالمعقول أن يعد الموت حادثاً قسرياً، ويعد البعث ضرورياً لإعادة الإنسان إلى طبيعته. فإن قيل: إن من المحال «جمع جميع أجزاء الإنسان التي كانت موجودة في جميع عمره» قلنا: إن استئناف خلق هذه الأجزاء «إيجاداً لمثل ما كان لا لعين ما كان»^(١) لا سيما ونحن نعلم أن مادة الجسد تتجدد مرات خلال العمر، ويظل الشخص هو هو بنفسه. بيد أن هذا النزوع، وإن اعتبرناه طبيعياً، لا يصلح دليلاً على البعث، لاستحالة البعث على قوة الطبيعة، أي لاستحالة عودة الجسد عودة طبيعية إلى التركيب والتنسيق؛ والبعث معلوم لنا بالوحي، ومنوط بإرادة الله وقدرته. وكل ما يصلح له هذا النزوع هو التدليل على أن البعث لا ينافي طبيعة النفس، بل على العكس يلائمها.

(ز) كذلك لا فائدة ترجى، عقلية أو خلقية، من النظرية المعروفة بالتقمص أو التناسخ، والمراد بها انتقال النفس الناطقة من بدن إلى آخر، أو إلى بدن حيواني أو نباتي، على ما هو مأثور عن الهنود والفيثاغوريين وأفلاطون^(٢) بحجة التطهير من أدران الشر، فليس من دليل على أن المعاصي المرتكبة في هذه الحياة يجب أن يكفر عنها في هذه الحياة؛ وليس من شهادة للوجدان بأننا قد مررنا بحيوات سابقة؛ ولا ضرورة لما يستشهدون به من أن تفاوت بني الإنسان في الصفات الفطرية ليس صنع الله الكلي العدالة، فهو نتيجة حسن استعمال الأنفس للحرية أو سوء استعمالها إياها من قبل، فإن لهذا التفاوت تفسيراً آخر

(١) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص ٣٥٨.

(٢) تقمص: لبس القميص؛ قمصه: ألبسه القميص؛ تقمصت الروح: انتقلت من جسد إلى آخر. تناسخوا الشيء: تداولوه؛ تناسخت الأزمنة: تابعت؛ التناسخ: انتقال النفس الناطقة من بدن إلى آخر.

هو الذي عرضناه حين قلنا: إنَّ النفس تتشخص باتحادها بالبدن وأعراضه، فإن البدن يتفاوت استعداده، فتتفاوت صفات النفوس. والمذهبان (البعث والتناسخ) يرجعان إلى واحد، ففي كل منهما «استعمال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر»^(١) بل البعث خير من التناسخ، إذ إنه لا يقبل الإنسان حيواناً أو نباتاً بل يحفظ عليه طبيعته.

(ح) يبقى أن النفس الناطقة يعود إليها الجسد استكمالاً للطبيعة الإنسانية وأنها تستأنف حياتها العقلية، ولو أن إشكالاً يعترضنا هاهنا، ويبدو أسهل حلاً في المذهب الأفلاطوني الذي طالما نقدناه، منه في المذهب الأرسطوطالي الذي كثيراً ما ناصرناه: ذلك أن من المقررات الأساسية عند أرسطو أن النفس لا تتعقل شيئاً دون ملاحظة صورة خيالية مصاحبة للتعقل؛ أعني دون مشاركة ما من العضو الحاس الذي كانت الصورة الخيالية محفوظة فيه، وليس للنفس المفارقة مثل هذه الملاحظة لزوال ذلك العضو، فالنفس لا تقدر أن تتعقل شيئاً في حال المفارقة، وهذا نقص خطير، على حين أنها في المذهب الأفلاطوني جوهر روحي بالذات، قد تحرر من الجسد وعاد إلى طبيعته المفارقة وإلى تعقل المجردات بذاته.

(ط) لكن يمكن أن يقال من جهة أساسية أن النفس تقدر أن تزاوّل التعقل بالمعاني المستفادة في الحياة الراهنة والمختزنة فيها، أي أن تتذكرها وتؤلفها بعضها مع بعض. ويمكن أن يقال من جهة فرعية مع اللاهوتيين: إن النفس تعقل على نحو ما بمعان قبلها من لدن الله، كما تقبل الملائكة المعاني المفاضة عليها.