والعداء بعد وفاة عاهلها المحتضر فيُخاف عليها ان يجرفها التيّار وعلى استقلالها ان يضحي في خبر كان ويمسي اثرًا من آثار التاريخ والله اعلم .

روحانيّة النفس

نظر فلسفي للاب ربنه دورثو مدرّس الفلسفة في كليّة القديس يوسف

سبق الشرق في سنتهِ العاشرة (١٩٠٧ ص ٤٣٣) فنشر مقالتين مطوّلتين في خلود النفس وثباتها بعد انفصالها عن الجسد بالموت الطبيعي . على انَّ هذا البحث يرتبط ببحث آخر يتصل بهِ اتصالاً لا ينفصم البتة نعني بهِ روحانيّة النفس فاردنا ان نخصّ بهِ هذه المقالة فتكون كتتمّة لذاك المطلب السابق

وكأني بالقارئ يوقفني في اوّل كلامي ويقول : ماذا تنوي بروحانيّة النفس أتقصد بذلك كونها روحاً من الارواح العلويّة وانّها مجرّدة عن الجسد ونحن نراها مشتركة بالجسد فتلزمهُ وتنال منهُ كلّ مداركها ولولاهُ لما عرفتْ شيئاً من عالم الكون واذا ضعف هذا الجسد وأُصيب بأذىً ما انعكس الفعل في النفس فكلّت عن العمل وعجزت عن اتمام وظيفتها السامية

نجيب على هذا الاعتراض انّنا لا نخلط بين الارواح العلويّة والنفس البشريّة فنجعل روح الانسان في سلك الملائكة . كلّا فانَّ تلك الارواح النورانيّة خلقها الله كجواهر مجرّدة عن الهيولي خصّها بكل ما تحتاج اليهِ في حياتها السامية وكيانها الشريف الذي يجعلها اكثر شبهاً بهِ تعالى واقرب الى مقامهِ الجليل . امّا النفس فرتبتها دون مرتبة الارواح الملائكيّة خلقها الله لتّحد بجسد هيولي فتشركهُ بحياتها وترقّيهِ فوق رتبة بدن الحيوان الاعجم ولولاها لكان عنصراً جامداً لا يختلف عن بقيّة العناصر الطبيعيّة

على انَّ الله اذ جعل النفس مبدأ حياة الجسد افاد النفس بذلك فوائد تزيدها ارتباطاً بالجسد وحبًّا لهُ وذلك انَّهُ قرنها بمشاعر منظورة لتكون كجسر بينها وبين العالم

المستقيم بهمته عُقد مجمع ثان في المدائن سنة ٤٢٠ لاثبات عقائد الايمان وحُرم نسطور

وفيه ايضاً اصبحت جهات الجزيرة ولا سيَّما العراق العربي كصعيد آخر بلغ فيها عدد الزهَّاد الى ما تجاوز كلّ احصاء. فكانت الاديرة كمدن واسعة يسكنها الوف من الرهبان يقضون فيها الحياة في الصلاة والشغل. ولو راجعت الفصل الذي خصَّهُ البكري في معجم ما استعجم (٣٥٨ — ٣٨١) وياقوت الحموي (٤ : ٦١٠ — ٦٣٩) وغيرهما بهذه الاديرة لرأيت ان بلاد العراق كان لها نصيب كبير منها وهو لم يذكر غالباً الَّا ما ورد اسمهُ في شعر الشعراء كديرِ الأبلق في الاهواز ودير ابي يوسف فوق الموصل قريب من بَلَد وديارات الاساقف بالنَّجف بين قصري ابي خصيب والمدير وديرَي الاسكون بالحيرة وقرب واسط كانت فيها مدارس للعلوم الدينيَّة ودير لشبوني قرب بغداد ودير الاعلى بالموصل على جبل مطلّ على دجلة ودير باشهرا بين سامرَّا وبغداد ودير باعَربا بين الموصل والحديثة على شاطئ دجلة ودير مخائيل ودير الثعالب منسوب على ما نظنّ الى بني ثعلبة المتنصرين قريب من بغداد عند الحارثيَّة ودير الجرَعة بالحيرة ودير الحوات بعُكبرا ودير الخنافس على قلَّة جبل تُشرف على دجلة ونينوى ودير دُرتا غربيّ بغداد ودير الدهدار بنواحي البصرة ودير الزَّندَورد في الجانب الشرقي من بغداد ودير سابور غربيّ دجلة ودير سمالو وكلاهما قرب بغداد ودير السُّوسي بنواحي سرَّ من رأى (وهي سامرَّا) ودير الشاء بارض الكوفة ودير صَباعي شرقيّ تكريت ودير الطواويس بسامرَّا ودير العاقول بين مدائن كسرى والنعمانيَّة ودير العجَّاج بين تكريت وهيت ودير الدَّث ودير فثيون وكلاهما بسامرَّا وديرَي القباب وقوطا من نواحي بغداد ودير القيَّارة عند الموصل ودير كَرْدشير بين الرَّي وقمّ ودير كُوم من اعمال الموصل ودير مسار فثيون بالحيرة اسفل النجف ودير مسار سرجيس قرب سامرَّا ودير متى قرب نينوى ودير مديان على نهر كَخايا قرب بغداد ودير مر جرجس بالمزرفة قرية من منتزهات بغداد ودير بَرصاوي من نواحي سامرَّا ودير مر يُحنَّا جانب تكريت ودير ملكيسا وا فوق الموصل ودير هزقل في جهات البصرى وغيرها ايضاً تؤيد كثرتها ما قلنا عن انتشار النصرانيَّة في العراق

والعرب لم يعرفوا فقط هذه الاديرة ورووا اسماءها في اشعارهم او ذكروها في جملة اخبارهم بل نُسب كثير منها اليهم او لوقوعها في ديارهم او لانَّهم عُنوا

أهو مادّة وهيولي او هو غير ذلك فهنا المشكل الذي تختلف فيه آراء الفلاسفة. فيقول الماديّون ذلك جسمٌ ومادّة انما هو من بعض تكييفات الدماغ وتموُّج ذرّاته وحركة دقائقه. امّا الروحيّون فانّهم يزيفون قولهم وينكرون قطعيّاً كون الفكر جسماً ومادّة لان الجسمَ ما لاح لحواسّنا وما ادركتهُ الحواسّ كموضوعها الخاصّ ويعلمون على خلاف ذلك انّ الفكر خارج عن المادّة وانّ النفس التي تعلّله هي جوهرٌ روحانيّ يمكنها ان تحيا بمعزل عن الجسد والمادّة

فيترتّب اذن على الفيلسوف الروحاني ان يثبت انّ الجسد او الدماغ لا يكفي لتعليل الفكر والادراك وان الفكر والادراك لا بُدَّ لهما من مبدإ اسمى واشرف يكون بسيطاً خالياً من الاجزاء والمساحات لا يتمتّى بالمادّة في ذاته الجوهريّة ولا يحتاج الى مادة في كيانه الخاصّ. اي يجب عليه أنْ يبين انّ ما يدعوهُ الناس بنفس ليس هو بجسم ولا بجزء من جسم ولا عرض ولا يحتاج في وجوده الى قوّة جسميّة بل هو جوهر بسيط غير محسوس يشيّ من الحواس يقوم بذاته ويتسم بعض اعماله بمعزل عن الجسم. فنقول:

انّ الدليل الاوّل على قولنا انّما هو ما المنا اليه في المتقدّمات وينبغي ان نوضحهُ هنا بكل جلاء. اعني انّ في الانسان مبدأً منكِرًا مدركاً للمعقولات والكليّات وهذا المبدأ هو النفس فالنفس اذن روحانيّة

ان دخلتَ الى بعض المخازن في بيروت وقعت عينك في هذا الطرف على اجناس من الطنافس المختلفة الصور والاشكال والالوان والاقيسة. وفي ذاك على ضروب من الاقمشة التي لا يفي بعدّها احصاء. وفي جانب ثالث ترى الاسرجة والقناديل المتباينة الاصناف ذات الهيئات العديدة وهلم جرًّا. فهذه الطنافس وهذه الاقمشة وهذه السُّرُج يختلف كلٌّ منها بالمكان والوضع والصورة والهيئة فيمكن تمييز كلٍّ منها عن الآخر بعلامةٍ ما يُستدَلُّ بها عليه. الّا انّ في كل صنفٍ ايضاً شيئاً عمومياً يشملهُ ويتبادر العقل اليه وذلك جوهرهُ الخاصّ اعني جوهر الطنافس وما به تمتاز الطنافس عن الاقمشة وما يفرزها عن القناديل وجوهر السُّرُج وما يجعلها سرجاً ليست احذية. فهذا الجوهر الذي هو واحد في كلّ افراد النوع هو الذي عقلهُ فكري دون بقية مميزاته المحسوسة ويطلق عليه اسم الجنس فيقول « الطنفسة » ليس « هذه الطنفسة »

« والقماش » ليس « القماش الفلاني » و« السراج » لا السراج ذو الصفة المعروفة »: فهذا المعقول العام الذي يستخلصهُ العقل من المحسوسات هو المعنى الكليّ الذي يجرّدهُ من كلّ المميزات للمحسوسة فيطلقهُ على الجنس ويخبر بهِ عن سائر المفردات فيقول: هذه طنفسةٌ وذاك قماشٌ وذلك سراجٌ اي ان هذا الفرد يدخل في ذاك الجنس العام الذي جرّدهُ عقلي من كلّ مفردات الطنافس والاقمشة والسُّرج . ثمَّ يقابل بين جنس وجنس فيقول « الطنافس امتن من الاقمشة » و« السرج ارخص من الطنافس »

نعم انَّهُ يوجد اختلاف بين العالم والجاهل وبين الرجل الكهل والولد في درجة معرفة ذاك الكليّ فالعالم يعرف من خواصّ الشيء ما لا يعرفهُ الجاهل ويكشف الكهل ما لم يكشفهُ الولد الّا انَّ الجميع دون اختلاف عقلوا جوهر الشيء وجرّدوهُ عن محسوساتهِ وادركوا كنههُ وماهيَّتهُ وبذلك تفرّدوا عن الحيوان الاعجم الذي لا يعرف الّا « هذه الطنفسة » و « هذا الانسان » و « ذاك البيت » لانَّ الحيوان لا يدرك الّا المفردات دون الكليَّات فيطبع في مخيلتهِ وذاكرتهِ صور المحسوسات فاذا رآها بذاتها او بأشباهها تأثّر منها

فشتّان اذن بين الحيوان الاعجم والانسان فانَّ كليهما بمشاعرهما يتناولان صور الاشياء ومفرداتها مع خواصها المميزة لها. كلاهما يرى في الكون افراداً عديدة من الجماد ومن النبات ومن الحيوان ومن البشر الّا انَّ الحيوان يقف عند هذا الحدّ فلا يتعدّاهُ لانَّ دماغهُ كمرآة يمثل في حواسهِ صور الاشياء كما هي في الكون بميزاتها المحسوسة امَّا الانسان فانَّهُ يخطو الى ما وراء ذلك فيعرف جواهر الاشياء دون اعراضها فيعرف مثلاً « الانسانيَّة » ليس فقط الانسان ويعرف « الحيوانيَّة » ليس فقط الحيوان وجوهر النبات وما يفرزهُ وكلّ ذلك ليس بموجود في الطبيعة اذ الجواهر في الطبيعة لا تُفصل عن اعراضها من كيف وكم وزمان ومكان ومساحة وصورة فالعقل بادراكهِ الجوهر وقطعهِ النظر عن كلّ هذه الاعراض يفعل فعلاً خاصاً بهِ يعزل من الحيوان مهما كانت درجة ترقي الحيوان في الذكاء والنباهة

وما قلناهُ عن الجواهر والكليَّات يصحُّ قولهُ في اسماء المعاني وما لا يقع تحت الحسّ كادراك النفس للواجب الوجود الله سبحانهُ وتعالى وللنفس وللارواح

وكذلك الكيفيّات كالطول والعمق والعرض والكبر والقوّة والضعف والحلاوة والمرارة والحياة فانّ كلّ ذلك ممّا لا يتجسّم فتدركهُ الحواسّ

واحرى من ذلك المعقولات المعنويّة التي ما وراء الطبيعة كالوجود والعدم والإمكان والوجوب والحدث والضرورة والحق والباطل والجوهر والعرض وغيرها من المعاني الشريفة التي يدركها العقل ولا يأخذها من الحسّ او يجدها في الدماغ

فان كانت للانسان قوّة كهذه تمكّنهُ من ادراك الكليّات والمعاني التي لا يجدها في الطبيعة بل يعقلها بفعله الخاص دون الحواس فلا بدّ من القول بوجود فيه مبدأ سامياً خارجاً عن الحواسّ مجرّداً عن الجسم. وبعبارة اخرى يجب القول انّ فيه نفساً روحانيّة

وان سألت كيف نثبت كون النفس بادراكها للكليّات وللمعقولات هي روحانيّة وليست تلك القوّة فيها جسميّة ماديّة

الجواب على ذلك انّ العمل يدلُّ على العامل اذ لا بدّ ان تكون نسبة بين الصانع وصنعه فان كانت نتيجة فعل العقل هي تجريد المحسوسات عن ميزاتها الهيولية واوصافها الماديّة ليعقلها في حالة مجرّدة عن المادّة فينبغي القول انّ ذلك العامل هو ايضاً مجرّد عن المادّة وانّ النفس التي تفعل ذلك بعقلها وقوّة ادراكها هي غير مادية اي انّها روحانيّة

وهنا يحسن بنا ان نؤيّد قولنا بتعليم كبار الفلاسفة الاقدمين الذين وضعوا مبدأً عموميًّا يشمل كلّ معرفة سواء كانت حسيّة او عقليّة فقال ديموقريطس: « لا يعرف الشبيهَ الّا شبيهُهُ » فالمحسوس تُدركهُ الحاسّة لشبهٍ بينهما فان العين تتناول مثلاً الالوان والسمع يدرك الاصوات والشمّ الروائح لما بين الحواسّ ومدركاتها من التناسب لكنّ العين لا تتأثر بالاصوات ولا الاذن بالروائح ولا اللمس بالالوان لعدم الشبه بينهما

فعلى هذا المنوال يجب القول انّ العقل الذي يدرك الجواهر غير المادية هو ايضاً مجرّدٌ عن المادّة. قال ارسطو في كتاب النفس: « انّ العقل بادراكهِ للمعاني وللجواهر المجرّدة يصبح كأنهُ هي ويتكيّف على نوع ما بكيفيّة كلّ ما يدركهُ » وقال شمس المدارس القديس توما اللاهوتي: « انّ المعرفة الصحيحة الصادقة هي تشابهٌ بين العارف والمعروف وعلى قدر ما تزيد هذه المعرفة للمعقول يزيد هذا التشابه ».

وقال ابن سينا: « ان العقل كلما تباعد عن المعاني البدنيَّة وتداخل في ذاته وتخلى من الحواسّ ازداد قوَّةً وتماماً وكمالاً وظهرت له المعقولات البسيطة فهذا دليل على انهُ اكرم جوهراً وافضل طباعاً من كلّ ما في هذا العالم من الامور الجسمانيَّة »

والحقّ يقال انك اذا فحصت عن معقول العقل اي المعنى المجرَّد الذي ادركهُ ثم قابلت بينهُ وبين افراد المحسوسات التي استخلص منها ذلك المعنى وجدت انهُ لا ينطبق مع واحد منها بالخصوص لكنهُ يوافقها كلها عموماً وكلٌّ منها تماماً اعني انهُ ينفي عن موضوعهِ كلّ ميزةٍ تختصّ بالفرد دون العموم لأن تلك الميزة هي التي تنظمهُ في عالم الكون والمخلوقات الماديَّة

وبهذا تسقط حجة بعض الماديين الذين مثل تَين (Taine) اطلقوا على هذه المعاني المجرَّدة اسم « الصور العموميَّة » التي تمثل بعض خواصّ المحسوسات فتشمل طائفةً منها الَّا انهم وهموا اذ جعلوا تلك الصور كالمعاني الكليَّة وشتَّان بينهما كما يلوح لاوَّل وهلةٍ . ويجدر بنا هنا ان نذكر قول افلاطون في كتابهِ المسمَّى فيدون (Le Phédon): « ألسنا عرفنا المساواة بنظرنا الى اشجارٍ متساوية وحجارة متساوية ؟ ومع ذلك ليست المساواة احدى تلك الاشجار او احدى تلك الحجارة. وليست المساواة في كلّ شجرة كطولها او عرضها اللذين نطَّلع عليهما بالنظر واللمس فاذا نظرت العين شجرتين متساويتين ليست العين التي ترى المساواة اي النسبة بينهما لكنَّ العقل » لانَّ المساواة لا تقع تحت النظر كما اننا لو قلنا ٢ × ٢ = ٤ لم نحكم بهذه المساواة لنظرنا النسبة او لسمعنا بها او لمسنا لها وليس في الدماغ قسمٌ هيولي يشمل هذه النسبة ويقابل بين اقسامها لانَّ النسبة غير هيوليَّة كما هو معروف

ولعلَّ معترضاً من الماديين يتصدَّى لنا فيقول عبثاً تزعم انَّ عقل الانسان مجرَّد عن المادَّة وبهِ تستحقّ النفس ان تدعى روحانيَّة أفلا ترى ارتباطهُ مع المادَّة والاعراض الماديَّة فان واصلَ العقلُ عملهُ مدَّة او اطال الفكر زمناً أصيب الرأس بألم وكلَّ عن الشغل وكذلك يُصاب العقل بكل عاهة تنال الجسم حتى انهُ في بعض الاحيان يشردُ ويهذي ويُمسّ بشعورهِ . وكذلك قد وزنوا عدد اقيسة الحرارة التي يفقدها الدماغ بالشغل العقلي . كما انك ترى العالِمَ بعد ساعات من الدرس يحتاج الى

القوت كالعامل الذي اشتغل بالماديّات. فهذه كلها ادلّة واضحة انّ العقل مرتبط بالجسم وخصوصاً بالدماغ وانّهُ تحت حكمهِ كبقيّة الحواسّ

الجواب على هذه الاعتراضات كلها وغيرها ايضاً شبيهة بها اننا لسنا من تبعة الفيلسوف ديكرت (Descartes) الذين يفنون كلّ مخالطة بين النفس والجسد فبالغوا بذلك حتى خرجوا الى الغرابة والاستحالة واننا نقرّ مع كل الفلاسفة الروحيين الصادقين بانّ ارتباط النفس مع الجسد لازم لازب للنفس في كيانها الطبيعي وحالتها التي خلقها الله فيها اعني ان تحيا في الجسد ومن ثم تحتاج النفس الى اجهزة الجسم وحواسهِ كشروط سابقة تستعين بها لاتمام عملها لانّ النفس لا تجد في ذاتها موادّ معلوماتها بل تأخذها عن الحواسّ كما قلنا قبلاً. والفلاسفة المدرسيّون (Les Scolastiques) قد وضعوا هذا المبدأ المقرّر « بانّ لا شيء يعقلهُ العقل الّا سبق ومرّ بالحواس » لكنّ كيانهُ في الحواسّ ليس ككيانهِ في العقل فانهُ يكون في الحواس مفرداً مكيّفاً بكيفيّات ماديّة من صورة وهيئة وزمان ومكان اما كيانهُ في العقل فهو على هيئة اسمى واشرف اذ يتجرّد عن كلّ تلك الصفات الماديّة والهيولية السافلة ليرتقي الى مرتبة المعقولات الروحانيّة (١

وعليهِ فلا غرو ان يُصاب العقل بمصاب الحواس وعاهات الجسم لأنّ الحواس ان ابت خدمة العقل لأذىً لحق بها من ضعف او مرض قصر العقل عن فعلهِ كما انّ الحائك لا يستطيع ان يحيك النسيج ان لم يسبق الغزّالي ويجهّز لهُ غزلاً مناسباً للحياكة

ولقد كان اعتراض المعترضين ثابتاً متيناً لو امكنهم أن يبيّنوا ان العقل بمعزل عن الجسد لا يقوى بالتمرين والنظر والدرس اعني بملازمتهِ فعلهُ الخاصّ وذلك بخلاف الحواس التي اذا قويت عليها محسوساتها اضرّت بها. فان العين مثلاً اذا نظرت الى نور ساطع كالشمس انبهرت ولا تعود ترى شيئاً آخر مدّة برهة من الزمان وكذلك السمع ينبو اذا سمع صوتاً مزعجاً كصوت صاعقة وقس عليه بقيّة الحواس. اما العقل فعلى خلاف ذلك على قدر ما يتعمّق في المعلومات ويزيد تبحراً في العلوم

١) راجع كتاب فلسفة الكردينال مرسيه (Cardinal Mercier: *Cours de Philosophie*)

تتضاعف اهليتهُ لها فكلّ معقول جديد يحصل عليهِ يزيدهُ قوّة على قبول غيرهِ دائماً ابداً بلا نهاية

امّا تعليل هذا الفرق فلأنّ الحواس اذا تأثّرت من مادّتها تأثيراً شديداً أُصيبت اعصابها من ذلك التأثير ببعض الفساد فتحتاج الى هنيهة من الزمن لتعود الاعصاب الى حالتها الطبيعيّة لتقبل تأثيراً جديداً. امّا العقل فاذا ادرك بالفهم قضيّة زاد نورهُ واستطاع ان يدرك ما هو اسمى وارفع من المعلومات

*

وهذا البرهان الذي استندنا اليهِ لبيان روحانيّة النفس اي ادراك العقل للكليّات يزيد وضوحاً وقوّة اذا خصصناه بالقياس المنطقي الذي تجدهُ في كل كلام البشر سواء كان ذلك القياس مركباً من ثلاث قضايا موضحة كقولنا: « ان الفضيلة محبوبة والعدل فضيلة فالعدل محبوب » او كانت القضايا مقدّرة كقولنا: « ان فضيلة العدل محبوبة ». فهذا القياس على اي صورة كان هو من اقنع الادلة على روحانيّة النفس

يقوم القياس بان يقابل العقل قضيّتين مع قضيّة ثالثة فاذا وجدهما موافقتين لها حكم بتوافقهما بينهما. فان قابلت مثلاً الحبّ مع الفضيلة والعدل مع الفضيلة فوجدت ان كلّ فضيلة محبوبة وانّ العدل فضيلة اقتضى الحكم بان العدل محبوب. فالقياس يتركب اذن من مقدّمتين كبرى وصغرى ثم نتيجة اعني ثلاث قضايا مرتبطة ارتباطاً تامّاً لا يسلّم العقل بالقضيّتين الاولين الّا وجب عليهِ التسليم بالثالثة

فاذا كان الامر كذلك نقول انّ العقل بوضع القياس يثبت بروحانيّته لانّهُ لو كان كل شيء في الانسان ماديّ هيولي لما امكنهُ ان يجد التناسب بين هذه القضايا لا بل ما امكنهُ ان يحكم في المقدّمتين. ألا ترى ان المادّة تشغل مكاناً فتمتدّ طولاً وعرضاً وسمكاً فلو عقلت معنًى لعقلتهُ جزءاً في اجزائها الهيوليّة وما استطاعت ان تحكم في النسبة بين تلك الاجزاء بل ينتج من هذا ان النفس العاقلة هي بسيطة لا اجزاء لها لانها هي تحكم بعقلها في جميع المركبات فان تعدّدت مدركاتها بعدد المركبات بطل عملها. قال ابن مسكويه في الفوز الاصغر (ص ٣٨):

امّا أنهُ لا يليق ان تكون المدركات بعدد المركّبات فهو ظاهر وذلك انّ الحاكم في جميعها واحد لانّ شيئاً واحداً في الانسان يحكم في الصغير انهُ صغير وفي الكبير انهُ كبير وهو

الماكم في الالوان والاشكال والطعوم والروائح ولو كان المدركون مختلفين لما صحَّ ان يحكم واحد على ما ادركهُ الآخر

ولا يقولنَّ الفيلسوف المادّي ان النفس هي واحدة لكنهـا تدرك المدركات المختلفة بقوًى كثيرة فتدرك مثلاً الامور الهيولانيَّة البسيطة بقوَّةٍ والامور الهيولانيَّة المركبة بقوَّة اخرى فهذا قول باطل لاننا نرى النفس العاقلة تزيف الحسَّ فيما يغلط بهِ وكثيراً مـا يغلط وتردُّهُ الى ما حكم بهِ العقل فترى العينُ مثلاً الشيء من بعيد صغيراً والعقل يحكم انَّهُ كبير جدًّا . وذوق المريض يرى الطعام مرًّا ويحكم العقل بحلاوتهِ . فالنفس الروحانيَّة تردّ في كل ذلك حكم الحسِّ وترجح حكم العقل . فلو كانت النفس لا تعلم المعقول والمحسوس بقوَّة واحدة لما علمت الفرق بينهما ولما ردَّت الجميع الى امر واحد لتحكم فيهِ حكماً واحدًا » كما قال ابن مسكويه

فينتج من كل مـا سبق انَّ القول بروحانيَّة النفس من المبادئ الراهنة التي لا ينكرها عاقل وان انكرها لا ينكرها الَّا بمخالفةٍ نفسهِ اذ لا بُدَّ لهُ للانكار من حكم يحكم بهِ ومن قيـاس منطقي او سوفسطائي يتشبَّث بهِ وكلّ ذلك لا يتمّ الَّا بنفس ناطقة مستقلَّة عن المادَّة مجرَّدة عن كلّ المحسوسات . وهذا ما اردنا اثباتهُ بوجيز الكلام

شطط الصحافة

خطـاب الى كل عاقل منصف

للاب لويس شيخو اليسوعي

انَّها لشريفةٌ مهنة الصحافة ورتبة الكتابة في الهيئة الاجتماعيَّة اذ يجرّد الكاتب قلمهُ لخدمة كلّ مشروع صالح وكل مسعى حميد من شأنهِ ترقية الخير العامّ ورفع شأن الوطن

غير انَّ هذا القلم اشبه بسيف ذي حدّين اذا وقع في ايدي الجهَّال ولعبت بنصلهِ الاغرار فربَّما كان آفةً وبيلة وآلة مشئومة يجرح بها اللاعب نفسهُ ويضرُّ بغيرهِ