الفصل السادس عشر
في النفس الناطقة[1]

قال الشيخ: «ومن الحيوان: الإنسان وهو مختص بنفس إنسانية تسمى نفسًا ناطقة؛ إذ كان اشهر أفعالها وأدل آثارها الخاصة بها: النطق. وليس يعنى بقولهم: نفس ناطقة، أنها مبدأ النطق فقط، بل جعل هذا اللفظ لقبًا لذاتها».

قال المفسر: لما تكلم في القوى الحيوانية، شرع الآن في شرح الأحوال النفس الإنسانية. وهنا مسألتان:

المسألة الأولى

المراد من النفس: الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله «أنا» فإن نفس كل شيء ذاته وحقيقته. وذات الإنسان هو الشيء الذي يشير إليه بقوله «أنا فعلت» و «أنا أبصرت» و «أنا عملت» و «أنا غضبت».

وهنا دقيقة: وهي أن الشيء الذي يشير إليه كل واحد بقوله «أنا» مغاير للشيء الذي يشير إليه كل واحد إلى غيره بقوله «أنت» وذلك لأني إذا أشرت إلى نفسي بقولي «أنا» فالمشار إليه ليس هو البدن ولا جزء من أجزاء البدن، لأني حال ما أكون شديد الاهتمام بتحصيل إدراك أو بتحصيل فعل، فإني كثيرًا ما أقول: إني فعلت كذا وقلت كذا.

---

(١) هي نفس الإنسان، تجمع إلى وظيفتيها الخاصّتين بها: وهما العقل والإرادة، وظائف النّفس النّامية ووظائف النّفس الحاسّة. (الجمع بين رأيي الحكيمين/ ٣٣) قوّة العقل بجوهر غير جسداني، ولا منطبع في جسد. (المبدأ والمعاد، لصدر الدّين/ ١٠٧) إنّها جوهر غير جسم، من شأنها أن تدرك المعقولات وتتصرّف في الأجسام. وهي نور من أنوار الله تعالى القائمة لا في أين. (سه رساله شيخ إشراق/ ٢٤) هي عند الرّوحيّين مصدر القوى العقليّة. (رسالة بقاء النّفس/ ٢٣) هي عقل هيولائي بالقوّة. (رسالة المشاعر/ ٦٢) العناصر إذا امتزجت امتزاجا قريبا من الاعتدال جدّا، وسلكت طريقا إلى الكمال أكثر ممّا سلكه الكائن النّباتي والحيواني وقطعت من القوس العروجي أكثر، اختصّت بالنّفس النّاطقة المستخدمة لجميع القوى النّباتيّة والحيوانيّة. وهي كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ من جهة ما تدرك الأمور الكليّة، والمجردات، وتفعل الأفعال الفكريّة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٥٨) إنّ الإنسان بما هو إنسان يخالف سائر الحيوانات بقوّة تخصّه، بها يدرك المعقولات الكلّيّة، وهو النّفس النّاطقة. (نفس المصدر/٢٩٧).

وعندما أقول هذا يكون المشار إليه بقولي «أنا» حاصلا في ذهني لا محالة، مع أني في تلك الساعة أكون غافلا عن بدني وعن جميع أجزاء بدني. وهذا يدل على أن الشيء الذي أشير إليه بقولي «أنا» مغاير لهذا البدن ولجميع أجزاء البدن. وأما الذي أشير اليه بقولي «أنت» فليس إلا هذا البدن. لأن المشار إليه بقولي «أنت» ليس إلا ما أدركته ببصري. وما ذاك إلا هذا الجسم المخصوص. وكذلك فإن الإنسان إذا مات فالذى كان يشير إلى نفسه بقوله «أنا» لم يبق. وأما الذي كنت أشير إليه بقولي «هو» فإنه باق. فلهذه الدقيقة ترى العقلاء يقولون فيمن مات: أنه ما بقى وأنه هلك. وقد يقولون: أنه هو هذا الجسد الموضوع هنا. فقولهم: هلك وما بقي، يريدون به ذلك الشيء الذي يشير إلى نفسه بقوله «أنا» وقولهم: هذا الجسد هو ذلك الإنسان يريدون به ذلك الشيء الذي كان غيره يشير إليه بقوله «هو».

المسألة الثانية

ظاهر كلام «الشيخ» يدل على أن تسمية النفس الإنسانية بالنفس الناطقة محض اللقب من غير أن يفيد فائدة معقولة.

وعندى: أنه ليس الأمر كذلك، بل هو اسم يفيد فائدة معقولة.

وبيانه: أن المدرك للشيء قسمان:

أحدهما: الذي يدرك شيئًا لكنه لا يمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء. وهذا حال جميع الحيوانات العجم، فإنها قد تدرك أمورًا كثيرًا مما يلائمها أو ينافرها. ولكنها لا يمكنها أن تعرف غيرها أحوال تلك المدركات.

والقسم الثاني: الذي يدرك شيئًا ثم يمكنه أن يعرف غيره بأنه أدرك ذلك الشيء. وهذا هو الإنسان. فإنه إذا أدرك شيئًا أمكنه أن يعرف غيره أنه أدرك ذلك الشيء، وأمكنه أيضًا أن يعرف غيره أحوال ذلك المدرك. ثم ان هذا التعريف له طرق كثيرة: منها النطق والعبارة، ومنها الإشارة، ومنها الكتابة. إلا أن أكملها هو النطق، فلا جرم جعلوا النطق عبارة عن كون الإنسان قادرًا على أن يعلم غيره ما في قلبه من الأحوال المختلفة والإدراكات المتباينة. فظهر بهذا أن وصف النفس الإنسانية بأنها ناطقة ليس بمحض اللقب، بل هو اسم يفيد هذه الفائدة.

واعلم: أن الحكماء لما قالوا في حد الإنسان: (أنه الحيوان الناطق) طعن بعضهم فيه وقال: إن الحد باطل طردًا وعكسًا.

أما الطرد: فلأن الببغاء ينطق وليس بإنسان.

وأما العكس: فلأن الأبكم إنسان وليس بناطق.

واعلم: أن من وقف على ما ذكرناه في تفسير الناطق، علم أن هذا السؤال باطل. وذلك لأنا بينا أن مرادنا من الناطق: كونه قادرًا على اعلام غيره بما في قلبه من الأحوال والعلوم. والببغاء لا يقدر على ذلك، والأبكم يقدر على ذلك بسائر الطرق. فزال هذا السؤال.

قال الشيخ: «ولها خواص منها ما هو من باب الفعل في البدن، ومنها ما هو من باب الإدراك، ومنها ما هو من باب الانفعال. فأما الذي لها من باب الفعل في البدن والانفعال ففعل ليس يصدر عن مجرد ذاتها، وأما الإدراك الخاص ففعل يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة إلى البدن».

التفسير: ذكر أن خواص النفس منها ما هو من باب الإدراك: ومنها ما هو من باب الفعل. ومنها ما هو من باب الانفعال.

وعندى: أن هذا التقسيم مختل. وذلك لأن الإدراك إما أن يكون تصورًا، وإما أن يكون تصديقًا. فأما التصور فإنه من باب الانفعال، فإنه عبارة عن حصول صورة في النفس من غير أن يقترن به حكم، فلا يكون للنفس معها نسبة إلا بالقبول. وهذا هو الافتعال.

وأما التصديق فإنه من باب الفعل؛ لأنه عبارة عن الحكم بثبوت شيء لشيء. وهذا الحكم فعل.

فثبت: أن الإدراك إما أن يكون انفعالا. وإذا كان كذلك، كان جعل الإدراك قسمًا للفعل والانفعال خطأ.

ولمجيب أن يجيب فيقول: المراد بالفعل والانفعال اللذين جعلهما في مقابلة الإدراك: الفعل والانفعال اللذان لا يكونان من جنس الإدراك.

قال الشيخ: «وأما الأفعال التي تصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنية: فالتعقل والروية في الأمور الجزئية، فيما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل، بحسب الاختيار».

التفسير: ذكر أن الأفعال التي تصدر عن النفس الناطقة بمشاركة البدن والقوى البدنية، أمران: أحدهما: التعقل. والثاني: الروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل وما لا ينبغي أن يفعل، بحسب الاختيار.

ولقائل أن يقول: أتريد بهذا التعقل إدراك الكليات، أو إدراك الجزئيات؟ فإن أردت به إدراك الكليات، فهذا القسم قد جعلته فعلا يصدر من مجرد ذاتها من غير حاجة إلى البدن. وان أردت به إدراك الجزئيات، فقد زعمت فيما سبق: أن إدراك الجزئيات لا يحصل إلا للقوى الجسمانية، فكيف اسندته الآن إلى جوهر النفس الناطقة؟ أما الثاني وهو الروية في الأمور الجزئية. فهذا أيضًا من الكلام العجيب. وذلك لأنه يقال: هل تقول بأن النفس تدرك الجزئيات أو لا؟ فإن قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته في الفصل المتقدم من أن إدراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانية. وان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس متروية فيها، لأن التروى عبارة عن التصرف في الأمور، بالتركيب تارة وبالتحليل أخرى. فإن لم تكن تلك الجزئيات مدركة للنفس، فكيف تقدر النفس على التصرف فيها؟

وحقًا أقول: أن أقدام هذا الرجل الكبير على مثل هذا الكلمات المتناقضة، لعجيب جدًا.

قال الشيخ: «ويتعلق بهذا الباب: استنباط الصناعات العملية والتصرف فيها كالملاحة والفلاحة والصباغة والنجارة».

التفسير: هذه الصناعات إما أن تستنبط كلية. مثل أن تستنبط أن الفلاحة كيف تكون؟ وقد تستنبط جزئية مثل أن تستنبط أن فلاحة هذه الأرض كيف تكون؟

أما الوجه الأول: فهو من خواص النفس، ولا تعلق للبدن به البتة.

وأما الوجه الثاني: فهو من خواص القوى البدنية، ولا تعلق للنفس به. فلم يبق هنا شيء يمكن أن يضاف إلى النفس والبدن جميعًا.

قال الشيخ: «وأما الانفعالات فأحوال تعرض للبدن، مع مشاركة النفس الناطقة، كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة والرأفة والألفة. وغير ذلك».

التفسير: اعلم أن الإنسان إما أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود، أو يعتبر حال ما دخل في الوجود. أما القسم الأول وهو أن يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود، فإما أن يعتقد فيه كونه ضارًا أو نافعًا. أو لا يعتقد فيه لا كونه ضارًا ولا كونه نافعًا.

أما القسم الأول: وهو أن يعتقد فيه كونه ضارا. فإذا اعتقد أن الضار متوجه إليه. فإن اعتقد كونه قادرًا على دفعه، حصل في قلبه ميل جازم إلى الدفع، وذاك هو الغضب. وعند حصول هذا التصور والميل إلى الدفع، يتسخن البدن ويحصل الغليان في دم القلب. وإن اعتقد كونه عاجزًا عن دفعه، حصل في قلبه الخوف، وانحصر الروح القلبي في الداخل، وتغير لون الوجه إلى الكمودة والرصاصية. وأما إن كان بحيث تارة يجوز كونه قادرًا على دفعه، وتارة يعتقد كونه عاجزًا عن الدفع، فههنا كما اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان، فإنه يختلط في ظاهر البدن آثار الغضب والخوف.

وأما القسم الثاني: وهو أن يعتقد في ذلك الأمر المستقبل أنه بتقدير حصوله يكون نافعًا، فإن لم يعتقد تجويزه متوجهًا إليه، فإنه يحصل في قلبه ميل جازم بأنه لا بد من تحصيله. وذلك هو الشهوة. فإن أعتقد كونه متوجهًا إليه حصل في قلبه فرح وسرور وانبسط الروح القلبي إلى خارج، وكل ما كان الفرح أقوى، كان ذلك الانبساط أجمل. وحينئذ يسخن البدن ويحسن لونه وتظهر آثار صلاح الحال على الوجه. هذا كله كلام في اعتبار ما لم يدخل في الوجود.

أما القسم الثاني: وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود. فذاك الشيء إما أن يعتقد فيه كونه حسنا، أو يعتقد فيه كونه قبيحًا، أو لا ذاك ولا هذا. فإن اعتقد فيه كونه حسنًا تبعه الفرح بسبب ما يتوقع من حدوث آثاره النافعة، وإن اعتقد فيه كونه قبيحًا، تبعه الحزن وانحصار دم القلب إلى باطن القلب. وعند ما يعتقد أنه غير قبيح، فإنه يخرج دم القلب إلى ظاهر البدن. وإذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس، توالت الانبساطات والانقباضات على بشرة الوجه. وذلك هو الخجل.

فهذا هو الإشارة في ضبط هذه الأحوال.

واعلم: أن الفرح قد يتبعه الضحك، لما أن الحرارة توجب تمدد العضلات، والحزن والخوف قد يتبعهما البكاء. بسبب أن الروح إذا انحصر في داخل القلب، استولى البرد على ظاهر البدن، والبرد يوجب التقبيض والتكثيف. وإذا استولى هذا التقبيض على جرم الدماغ، انعصر منه شيء من الرطوبات وسال إلى العينين. وذلك هو البكاء.

فهذا هو الحكم الأكثري في هذا الباب.

وإذا عرفت هذا فنقول: أنه ما لم يحصل اعتقاد أنه خير أو شر أو نافع أو ضار، لم تحصل الرغبة والنفرة. وما لم يحصل هذان الأمران لم تحصل هذه الأعراض النفسانية في جوهر النفس- أعني الغضب والشهوة والفرح والخوف والحزن والخجل- بل حصول هذه الأعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيرات المزاجية المذكورة في جوهر البدن.

قال الشيخ: «وأما الذي يخصها وهو الإدراك فهو التصور للمعاني الكلية، وبنا حاجة إلى أن نصور لك كيفية هذا الإدراك».

التفسير: لا شك أن كل إدراك فهو إما تصور وإما تصديق. فلا أدري لم أقتصر هنا على ذكر التصور، و لم يذكر التصديق البتة.

قال الشيخ: «فنقول أن كل واحد من أشخاص الناس مثلا هو إنسان، لكن له أحوال وأوصاف ليست داخلة في أنه إنسان ولا يعرى منها هو في الوجود، مثل حد جسده في قده ولونه وشكله والملموس منه. وسائر ذلك.

فإن هذه كلها وإن كانت إنسانية فليست شرطًا في أنه إنسان، وإلا لتساوى فيها كلها أشخاص الناس كلهم، ومع ذلك فإنا نعقل أن هناك شيئًا هو الإنسان».

التفسير: المراد من هذا الكلام: أن أشخاص الناس مشتركة في معنى الإنسانية ومختلفة في مقاديرها وأشكالها وسائر صفاتها. وما به المشاركة غير ما به المباينة. فمعنى الإنسانية فيها مغاير لهذه الصفات.

قال الشيخ: «وبئس ما قال من قال: أن الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة. فإنك لا تجد جملتين على حالة واحدة».

التفسير: قال بعضهم: الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة في الخارج.

واعلم: أن هذا المذهب باطل. واحتج «الشيخ» على بطلانه بأن جميع الجملة المحسوسة في الخارج، مختلفة في المقادير والأشكال. والإنسان من حيث هو إنسان أمر واحد في الكل.

واعلم: أن هذا الاستدلال ضعيف. وذلك لأنه إان وقع النزاع في أن الإنسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة أم لا؟ فلا نزاع في أن الأجسام النباتية والمعدنية ليست الا هذه الأجسام، ثم إنك لا تجد جسمين من النبات إلا وهما مختلفان في القدر والشكل والصفة، وكذا القول في المعدنيات. ومع ذلك فلم يلزم إثبات نفس مفارقة لها. فكذا هنا. وكذا القول في الأعراض. فإن كان سوادين يفرضان، فهما مشتركان في معنى السوادية وغير مشتركين في تكوين هذا، وذاك. فلم يلزم إثبات نفس مفارقة للإعراض فكذا هنا.

بل الواجب أن يقال: الدليل على أن الإنسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة وجوه:

الأول: أنا قد نعقل معنى الإنسان حال كوننا غافلين عن هذا البدن بمجموعه وبأجزائه.

الثاني: أن أجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن متبدلا. وأما «زيد» من حيث هو ذلك المشار إليه بقوله «أنا» فإنه غير متبدل، والمتبدل مغاير لغير المتبدل، فالبدن المحسوس مغاير للمشار إليه بقوله «أنا» الثالث: أن المحسوس من هذا البدن هو هذا السطح واللون.

والعلم الضروري حاصل بأن المشار إليه لكل أحد بقوله «أنا» باق.

فثبت بهذه الدلائل: فساد قول من يقول: الإنسان هو هذه الجملة المحسوسة.

قال الشيخ: «وهذه الأحوال الغريبة تلزم الطبيعة من جهة قبول مادتها صورتها؛ فإن كل واحد من أشخاص الناس تتفق له مادة على مزاج واستعداد خاص، وكذلك يتفق له وقت وزمان، وأسباب أخرى تتعاون على إلحاق هذه الأحوال به إلحاقًا خاصًا به».

التفسير: لما بين أن معنى الإنسانية مغاير للطول المخصوص والشكل المخصوص واللون المخصوص، ذكر ما هو السبب لحصول هذه الأحوال المختلفة مع الإنسانية. وذلك السبب: هو المادة.

ولقائل أن يقول: تعليل هذه الأعراض المختلفة بالمادة باطل. ويدل عليه وجهان:

الأول: أن مادة النفس الإنسانية ليس إلا الجسم. ولا شك أن طبيعة الجسمية معنى واحد. فلو كان الموجب لهذه الصفات هو الجسمية، ثم إن الجسمية معنى واحد في الكل، لزم استواء جميع الأبدان في جميع هذه الصفات. وذلك محال.

الثاني: هو أن الاختلاف في هذه الصفات لو كان لأجل المادة، فالاختلاف في المواد إن كان لأجل الاختلاف في الصفات، لزم الدور. وإن كان لاختلاف مواد تلك المواد، لزم التسلسل. وهو محال.

الثالث: أنه لو كان حصول هذه الصفات لأجل المادة، لدامت هذه الصفات بدوام المادة التي هي الجسمية. وذلك محال.

الرابع: أن المادة قابلة. والقابل لا يكون عندهم مؤثرا، فيمتنع أن تكون حصول هذه الأحوال مختلفة لأجل المادة. بل السبب في حصول هذه الأحوال المختلفة: أن كل صفة حصلت في مادة، فقد كانت المادة قبل تلك الصفة موصوفة بصفة أخرى، وتلك الصفة السابقة أعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة.

قال الشيخ: «ثم إن الحس إذا أدرك الإنسان؛ فإنه تنطبع فيه صورة ما للإنسان، من حيث هي مخالطة لهذه الأحوال والأعراض الجسمانية، ولا سبيل لها إلى أن ترتسم فيها مجرد ماهية الإنسان حتى يكون ما يشاكل فيها نفس تلك الماهية، وهذا يظهر بأدنى تأمل.

والحس كأنه نزع تلك الصورة عن المادة وأخذها في نفسه، لكن نزع إذا غابت المادة غاب، ونزع مع العلائق العرضية المادية، فإذن لا مخلص للحس إلا مجرد الصورة.

وأما الخيال فإنه قد يجرد الصورة تجريدًا أكبر من ذلك، وذلك أنه يستحفظ الصورة وإن غابت المادة، لكن ما يتراءى للخيال من الصورة المأخوذة عن الإنسان مثلا لا يكون مجردًا عن العلائق المادية؛ فإن الخيال ليس يتخيل صورة إلا على نحو ما، من شأن الحس أن يؤدي إليه.

وأما الوهم فإنه وإن استثبت معنى غير محسوس، فلا يجرده إلا متعلقًا بصورة خيالية.

فإذن لا سبيل لشيء من هذه القوى أن تتصور ماهية شيء مجرد عن علائق المواد وزوائدها إلا النفس الإنسانية؛ فإنها هي التي تتصور كل شيء بجده، كما هو منقوص عنه العلائق المادية، وهي المعنى الذي من شأنه أن يوقع على كثيرين، كالإنسان من حيث أنه إنسان فقط. فأما إذا تصور هذه المعاني، تعدى التصور إلى التصديق بأن يؤلف بينهما على سبيل القول الجازم».

التفسير: قد عرفت أن الشخص المعين من الناس إنما صار ذلك الشخص لأن الإنسانية انضافت إليها أعراض كثيرة، وصار مجموعها ذلك الشخص. إذا عرفت هذا فنقول: الإدراك إما أن يكون إدراكًا للجزئي، أو للكلي. فإن كان إدراكًا للجزئي فإما أن يكون إدراكًا يتوقف على حصول المدرك في الخارج، أو لا يتوقف. والأول هو الإحساس، فإنه عبارة عن إدراك هذا الشخص من حيث أنه هذا، بشرط أن يكون ذلك الشخص حاضرًا. والثاني هو التخيل، فإنه يمكننا أن نتخيل صورة «زيد» بعينه، وإن لم يكن «زيد» حاضرًا.

وأما إدراك الكلي فهو أن يعقل الإنسان من حيث أنه إنسان، مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته الزائدة عليه. وهذا الإدراك هو التجريد التام.

ولقائل أن يقول: هذه الصورة العقلية التي زعمتم أنها مجرد صورة جزئية مشخصة حالة في نفس «زيد» وتكون مقرونة بسائر الصفات القائمة بتلك النفس. فكيف زعمتم: أنها صورة كلية مجردة؟ بل نقول: القول بإثبات الصورة المجردة محال في العقول. لأن ذلك المجرد إما أن يكون موجودًا أو معدومًا، فإن كان موجودًا فأما أن يكون في الخارج أو في الذهن. والأول باطل لأن كل ما يكون موجودًا في الخارج فهو شخص معين، فلا يكون مجردًا. والثاني باطل لأن كل ما حصل في ذهن معين، فهو صورة شخصية حالة في نفس معينة، ولا يكون مجردًا. وأما إن كان معدومًا فالمعدوم نفى محض وعدم صرف، فيمتنع وصفه بكونه مجردًا أو يكون مشتركًا فيه.

لا يقال: المراد من قولنا: إن الصورة الذهنية كلية أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الذهن، فإن تلك الماهية من حيث هي هى تكون منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الخارجية. لأنا نقول: إذا أقنعتم بهذا القدر، فلم لا تقولون بأن الشخص المعين الموجود في الأعيان أمر كلى؟ بمعنى أنا لو حذفنا شخصيتها وكونها في الأعيان، لكانت تلك الماهية منطبقة على ماهية جميع الأشخاص الذهنية والخارجية.

قال الشيخ: «فالإنسان الذي يصدر عنه هذه الأفعال يسمى نفسًا ناطقة، وله قوتان؛ إحداهما: معدة نحو العمل ووجهها إلى البدن، وبها يميز بين ما ينبغي أن يفعل، وبين ما لا ينبغي أن يفعل، وما يحسن ويقبح في الأمور الجزئية. ويقال له: العقل العملي[1]. ويستكمل في الناس بالتجارب والعادات».

---

(١) هو قوّة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الامور وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدّمات يمكنه بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثّر أو يجتنب في شيء من الامور الّتي فعلها إلينا. (فصول منتزعة/ ٥٤) قوّة للنّفس هي مبدأ التّحريك للقوّة الشّوقيّة إلى ما يختار من الجزئيّات من أجل غاية مظنونة أو معلومة. (الحدود لابن سينا/ ١٢، رسائل ابن سينا/ ٨٨) فتكون للإنسان قوّة تخصّ بالآراء الكلّيّة، وقوّة اخرى تختصّ بالرّويّة في الامور الجزئيّة، فيما ينبغي أن يفعل ويترك ممّا ينفع ويضرّ... فالقوّة الاولى للنّفس الإنسانيّة قوّة تنسب إلى النّظر فيقال: عقل نظريّ. وهذه الثّانية قوّة تنسب إلى العمل فيقال: عقل عمليّ. (طبيعيّات الشّفاء في الفنّ السّادس/ ١٨٤) هيئة تقبل على البدن ويتصرّف في قواها، ويسمّى عقلا عمليّا لأنّ بها تعمل النّفس. وإنّما يسمّى عقلا لأنّها هيئة في ذات النّفس لا في مادّة، وهي العلاقة بين النّفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئا بل هي عمّاله فقط ولا يمتنع أن تكون العلاقة بين النّفس والبدن بقوّة لها بدنيّة. (التّحصيل/ ٧٨٩) قوّة للنّفس، هي مبدأ التّحريك للقوّة الشّوقيّة إلى ما تختاره من الجزئيّات لأجل غاية مظنونة أو معلومة. (تهافت الفلاسفة/ ٢٨٨) هي مقدّرة الأفعال الجزئيّة ومصرّفتها بحسب الغايات والمقاصد النّظريّة. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣١١) للنّفس قوّتان: عمليّة ونظريّة. والعمليّة ما يكون باعتبار تأثير النّفس في البدن الموضوع لتصرّفاته، مكملة إيّاه، تأثيرا اختياريّا... (شرح حكمة العين/ ٦٨٠) القوّة الاولى للنّفس الإنسانيّة قوّة تنسب إلى النّظر، فيقال عقل نظريّ، والثّانية قوّة تنسب إلى العمل فيقال عقل عمليّ (الحكمة المتعالية ٥/ ٨٣) القوّة الّتي بها صارت مصدرا للأفعال تسمّى العقل العمليّ. (حاشية المحاكمات/ ٢٤٥) لها (للنّفس النّاطقة) باعتبار ما يخصّها من القبول عمّا فوقها والفعل فيما دونها قوّتان: قوّة عالمة وقوّة عاملة... بالثّانية تستنبط الصّناعات

التفسير: المراد أن النفس الناطقة لها قوتان: إحداهما عملية. وهي التي باعتبارها يتمكن من تدبير البدن. وبهذه القوة يميز الإنسان بين ما ينبغي أن يفعل، وبين ما لا ينبغي أن يفعل، وما يحسن وما يقبح في الأمور الجزئية. وهذا الكلام قد ذكره فيما تقدم. فهو مكرر. وقد ذكرنا عليه: أن هذا التميز بين ما ينبغي وبين ما لا ينبغي، وبين ما يحسن وبين ما لا يحسن: إما أن يكون على وجه كلي، أو على وجه جزئي.

فإن كان الأول فهذا داخل في الإدراكات الكلية- وهي القوة النظرية- وإن كان على وجه جزئي، لزم كون النفس مدركة للجزئيات. وذلك عنده باطل.

ونجيب أن يجيب فيقول: هذه الإدراكات كلها كلية، إلا أن بعضها يكون إدراكًا لما يكون وجوده باختيارنا وفعلنا- وهذا النوع من الإدراك يسمى بالقوة العملية- وبعضها يكون إدراكًا، لما وجوده لا يكون باختيارنا وفعلنا- وهذا النوع من الإدراك يسمى بالقوة النظرية-.

قال الشيخ: «والثانية قوة معدة نحو النظر والعقل الخاص بالنفس، ووجهها إلى فوق، وبها ينال الفيض الإلهي، وهذه القوة قد تكون بعد بالقوة ما لم تعقل شيئًا ولا تتصور، بل هي مستعدة لأن تعقل المعقولات بل هي استعداد ما للنفس، نحو تصور المعقولات، وهذه تسمى العقل بالقوة والعقل الهيولاني[1]. وقد تكون قوة أخرى أخرج منها إلى الفعل، وذلك بأن تحصل

=

الإنسانيّة وتعتقد القبيح والجميل فيما تفعل وتدرك، كما أنّ بالنّظريّة تعتقد الحقّ والباطل فيما تعقل وتدرك وتسمّى بالعقل العمليّ والقوّة العمليّة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٥٨).

(١) التّعقل فعل للعقل الفاعل الّذي يستعمل المادّة ويفعل فيها. وهي هنا العقل الهيولاني. (رسائل الكنديّ الفلسفيّة/ ٣٢١) هو القوّة في الإنسان وهي في النّفس بمنزلة القوّة النّاظرة في العين. (مفاتيح العلوم/ ١٣٤) هو قوّة للنّفس مستعدّة لقبول ماهيّات الأشياء مجرّدة عن الموادّ. (الحدود لابن سينا/١٣، رسائل ابن سينا/ ٨٩، تهافت الفلاسفة/ ٢٨٨) القوّة النّظريّة فلها مراتب، فأوّل مراتبها أن يكون تهيّؤا للنّفس لا للبدن ولا لمزاج البدن... وهذا التّهيّؤ قوّة للنّفس تسمّى بالعقل الهيولانيّ والعقل بالقوّة. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٩٦) جوهر حالّي ينطبع فيه صور الأشخاص المحسوسة من جهة الحسّ. (الحدود والفروق/ ٤٢) التّعقّل قد يكون بالقوّة وهو عدم التّعقّل عمّا من شأنه أن يعقل. ويسمّى العقل الهيولانيّ. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٩٧) هو استعداد التّعقّل. وهي قوّة استعداديّة من

للنفس المعقولات الأولى، على نحو الحصول الثاني الذي نذكره، وهذا يسمى العقل بالملكة. ودرجة ثالثة وهي أن يحصل للنفس المعقولات المكتسبة، فتحصل للنفس عقل بالفعل، ونفس تلك المعقولات تسمى عقلا مستفادًا».

التفسير: هذا هو الكلام في تفصيل أحوال القوة النظرية التي للنفس الناطقة.

واعلم: أنها قابلة للعلوم والمعارف. ثم هذا على أربع مراتب:

المرتبة الأولى: أن تكون النفس خالية عن جميع المعارف البديهية والكسبية. والنفس متى كانت في هذه الدرجة، فإنها تسمى عقلا هيولانيًا.

والمرتبة الثانية: هي أن تحصل لها العلوم البديهية، والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب. والنفس متى كانت في هذه الدرجة، فإنها تسمى عقلا بالملكة[1]. وذلك لأن

=

شأنها إدراك المعقولات الأولى، وتسمّى العقل الهيولاني. (مطالع الأنظار/ ٩٧) هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات. وهو قوّة محضة خالية عن الفعل. (شرح المواقف/ ٢٨٣، كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٠٣٠) أمّا الاستعداد الضّعيف فهو استعداد المعقولات الاولى، كاستعداد الطّفل الكتابة. وهو العقل الهيولانيّ. (حاشية المحاكمات/ ٢٤٦) إنّ النّفس الإنسانيّة قابلة لإدراك حقائق الأشياء، فلا تخلو إمّا أن تكون خالية عن كلّ الإدراكات أو لا تكون، فإن كانت خالية مع أنّها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى الّتي ليس لها إلا القوّة والاستعداد من غير أن يخرج في شيء من الصّور من القوّة إلى الفعل فسمّيت في تلك الحالة عقلا هيولانيّا. (الحكمة المتعالية ٤/ ٤١٩) مراتب القوّة النّظريّة أربعة: الاولى ما يكون للنّفس بحسب الفطرة وهو تهيّؤها بحسب ذاتها لدرك المعاني المعقولة من حين خلّوها عن جميع المعقولات البديهيّة والنّظريّة. وذلك التّهيّؤ هو العقل الهيولانيّ، والعقل بالقوّة، تشبيها للنّفس بالهيولى الجسميّة الخالية في ذاتها عن الصّور المحسوسة مع قبولها للمحسوسات كلّها. فكذلك للنّفس هيولا لا صورة لها، ولكن تقبل كلّ صورة معقولة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٦٢).

(١) هو استكمال هذه القوّة (قوّة النّفس) حتّى تصير قوّة قريبة من الفعل بحصول الّذي سمّاه في كتاب البرهان عقلا. (الحدود لابن سينا/ ١٣) أوّل ما يحدث من العقل الفعّال في العقل الهيولانيّ هو العقل بالملكة. وهو صورة المعقولات الاولى الّتي حصل بعضها لا بتجربة ولا قياس ولا استقراء البتّة، مثل أنّ الكلّ أعظم من الجزء وبعضها يحصل بالتّجربة، مثل أنّ كلّ أرض ثقيلة... وإذا حصل العقل بالملكة استعدّت النّفس للعقل بالفعل والعقل المستفاد، وكلاهما واحد بالذّات مختلف بالاعتبار. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٩٩) إنّه استكمال العقل الهيولانيّ، حتّى يصير بالقوّة القريبة من الفعل. (تهافت الفلاسفة/٢٨٩) هو المعقولات الحاصلة بالفعل فيه إذا صارت بحيث يتصوّر بها الإنسان متى شاء.

حصول هذه العلوم البديهية، يفيد النفس قدرة على أن تتوصل بتركيبها إلى اكتساب العلوم النظرية.

والمرتبة الثالثة: أن يكتسب هذه العلوم الفكرية. إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل. ولكنها تكون بحيث متى شاء الإنسان أن يستحضرها، قدر على ذلك. والنفس متى كانت في هذه الدرجة، فإنها تسمى عقلا بالفعل[1]. و «الشيخ» أهمل هذه المرتبة في هذا الكتاب.

=

(رسائل ابن رشد، كتاب النّفس/ ٨٤) هي ما يكون عند حصول المعقولات الأولى الّتي هي العلوم الأوّليّة بحسب الاستعداد لتحصيل المعقولات الثّانية الّتي هي العلوم المكتسبة. (الإشارات والتّنبيهات مع الشّرح ٢/ ٣٥٤) التّعقّل قد يكون بالفعل إمّا للبديهيّات مع استعداد النّفس لاكتساب النّظريّات، ويسمّى العقل بالملكة. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٩٧) قوّة تحصل لها عند حصول البديهيّات باستعمال الحواس في الجزئيّات تتهيّأ لاكتساب الفكريّات، إمّا بالفكر أو بالحدس. ويسمّى العقل بالملكة. (مطالع الأنظار/ ٩٧) هو العلم بالضّروريّات واستعداد النّفس بذلك لاكتساب النّظريّات منها. (شرح المواقف/ ٢٨٤) إنّ قوّة الاكتساب تختلف قوّة وضعفا، فإن كانت ضعيفة فهي الفكر، وإن كانت أقوى من ذلك فهي العقل بالملكة. (حاشية المحاكمات/ ٢٤٦) إن لم يحصل فيها (النّفس) إلا الأوّليّات الّتي هي آلة لاكتساب النّظريّات فتسمّى تلك الحالة عقلا بالملكة، أي لها قدرة الاكتساب وملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل. (الحكمة المتعالية ٤/ ٤٢٠) إذا حصل في القوّة النّاطقة هذا الشّيء الّذي مترلته منها مترلة ضوء الشّمس من البصر. وهو الشّعاع العقليّ فأوّل ما يحدث فيها من رسوم المحسوسات الّتي هي محفوظة في القوّة المتخيّلة ومعقولات بالقوّة هي المعقولات الأوّل الّتي اشتركت فيه جميع النّاس فحصول هذه المعقولات الأوّل هو عقل بالملكة. كمال أوّل للقوّة العاقلة من حيث هي بالقوّة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٧١) هو العلم بالضّروريّات واستعداد النّفس بذلك لاكتساب النّظريّات منها. وهذا العلم حادث بعد ابتداء الفطرة فله شرط حادث بالضّرورة دفعا للتّرجيح بلا مرجّح. هو حصول النّظريّات وصيرورتها بعد استنتاجها من الضّروريّات بحيث استحضرها متى شاء بلا تجشّم كسب جديد. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٠٣١).

(١) هو استكمال النّفس في صورة ما أو صورة معقولة حتّى متى شاء عقلها وأحضرها بالفعل. (الحدود لابن سينا/ ١٣، رسائل ابن سينا/ ٨٩) الصّورة المعقولة لكلّ ماهيّة فارقت المادّة وفارقت علائق المادّة... وجودها في العقل بالقوّة هو العقل بالفعل. فإنّ العقل بالفعل هو صورة كلّيّة مجرّدة عن المادّة والعوارض الّتي تعرض لها بسبب المادّة زيادة على مالها بالذّات. كلّ صورة مجرّدة عن المادّة والعوارض إذا اتّحدت بالعقل بالقوّة صيّرته عقلا بالفعل، لأنّ العقل بالقوّة يكون منفصلا عنها انفصال مادّة الأجسام عن صورها... بل أفصّل هذا وأقول: إنّ العقل بالفعل إمّا أن يكون حينئذ هذه الصّورة،

والمرتبة الرابعة: أن تكون تلك العلوم والمعارف حاضرة حاصلة بالفعل. والإنسان يشاهدها أو ينظر إليها بعين عقله. والنفس متى كانت في هذه المرتبة تسمى عقلا مستفاداً[1].

=

أو العقل بالقوّة الّتي حصّل له هذه الصّورة أو مجموعهما. ولا يجوز أن يكون العقل بالقوّة هو العقل بالفعل... ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هذه الصّورة، فيكون العقل بالقوّة لم يخرج إلى الفعل... فيكون العقل بالقوّة ليس عقلا بالفعل، بل موضوعا للعقل بالفعل وقابلا، فليس عقلا بالقوّة، لأنّ العقل بالقوّة هو الّذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل... فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هي الصّورة المجرّدة المعقولة...

فقد اتّضح من هذا أنّ كلّ ماهيّة جرّدت عن المادّة وعوارض المادّة فهي معقولة بذاتها بالفعل.

وهي عقل بالفعل. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٧ و٨ و٩ و١٠) إذا حصل للنّفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها- وإن كانت غير قائمة فيه بالفعل- عقلا بالفعل. (نفس المصدر/ ٩٩) إنّه استكمال للنّفس بصور ما، أي صور معقولة، حتّى متى شاء عقلها، أو أحضرها بالفعل. (تهافت الفلاسفة/ ٢٨٩) التّعقّل قد يكون بالفعل إمّا للنّظريّات بحيث تكون مخزونة عندها وتقدر على استحضارها متى شاءت، ويسمّى العقل بالفعل. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٩٧) أن تحصل النّظريّات بحيث يتمكّن من استحضارها ويسمّى العقل بالفعل. (مطالع الأنظار/ ٩٧) هو ملكة استنباط النّظريّات من الضّروريّات، أي صيرورة الشخص بحيث متى شاء استحضر الضّروريّات ولا حظها واستنتج منها النّظريّات. (شرح المواقف/ ٢٨٤، كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٠٣١) أمّا الاستعداد القويّ فهو استعداد المعقولات الثّانية بعد حصولها، كاستعداد القادر على الكتابة، وهو العقل بالفعل. (حاشية المحاكمات/ ٢٤٦) هو أن يكون له ملكة استحضارها. (نفس المصدر/ ٢٤٧) إن كان قد حصل لها (النّفس) النّظريّات فلا يخلو إمّا أن تكون تلك النّظريّات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل ولكنّها متى شاءت النّفس استحضرتها بمجرّد الالتفات وتوجّه الذّهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة. فالنّفس في الحالة الأولى تسمّى عقلا بالفعل. (الحكمة المتعالية ٤/ ٤٢٠) ملكة استحضار النّظريّات متى اريد من دون تجشّم كسب جديد. (شرح الإلهيّات من كتاب الشّفاء/ ٥) مراتب النّفس بحسب الاستكمال منحصرة في نفس الكمال وهو العقل بالفعل وفي استعداده قريبا أو بعيدا، فإذا حصلت للنّفس المعقولات المكتسبة صارت من جهة تحصيلها إيّاها- وإن كانت غير قائمة بذاتها بالفعل- عقلا بالفعل. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٧٣).

(١) هو ماهيّة مجرّدة عن المادّة مرتسمة في النّفس على سبيل الحصول من خارج. (الحدود لابن سينا/١٣، رسائل ابن سينا/ ٨٩ تهافت الفلاسفة/ ٢٨٩) إذا حصل للنّفس المعقولات المكتسبة صار من جهة تحصيلها لها- وإن كانت غير قائمة بالفعل- عقلا بالفعل لأنّ له أن يعقل متى شاء من غير

قال الشيخ: «ولأن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل، فإنما يخرج بشيء تفيده تلك الصورة، فإذن العقل بالقوة إنما يصير عقلا بالفعل بسبب تفيده المعقولات، ويتصل به أثره، وهذا الشيء هو الذي يفعل العقل فينا، وليس شيء من الأجسام بهذه الصفة، فإذن هذا الشيء عقل بالفعل وفعال فينا، ويسمى عقلا فعالا».

التفسير: المقصود من هذا الفصل: إثبات العقل الفعال.

=

استئناف طلب. وإذا اعتبر وجودها فيه بالفعل قائمة سمّيت تلك المعقولات عقلا مستفادا من خارج، أي من العقل الفعّال بطلب وحيلة.وربّما قيل له عقل مستفاد، بالقياس إلى فاعله. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٩٩) العقل إمّا أن يكون هيولانيّا، وإمّا أن يكون بالملكة وهو أن يكون قد اكتسب الأوّليّات، وهو هيئة، وإمّا أن يكون بالفعل. وهذا على قسمين:

أحدهما أن يكون المعقول بسيطا ويسمّى عقلا بسيطا، والثّاني أن يكون المعقول مفصّلا. ولا محالة، هما هيئتان، إمّا أن يكون بحيث يحضره المعقول بالفعل، ويعقل أنّه يعقل. ويسمّى عقلا مستفادا. (التّحصيل/ ٨١٥) التّعقّل قد يكون بالفعل إمّا للنّظريّات على وجه لا تغيب عن النّفس وتعقل أنّها تعقلها. ويسمّى العقل المستفاد. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٩٧) هو أن تستحضرها النّفس وتلتفت إليها مشاهدة متمثّلة في الذّهن. وتسمّى العقل المستفاد. (مطالع الأنظار/ ٩٧) هو أن تحضر عنده النّظريّات الّتي أدركها بحيث لا تغيب عنه. (شرح المواقف/ ٢٨٤) وأمّا الكمال فهو حصول المعقولات الثّانية، وهو العقل المستفاد. (حاشية المحاكمات/ ٢٤٦) هو حضور المعقولات الثّانية بالفعل. (نفس المصدر/ ٢٤٧) إن كان قد حصل لها (النّفس) النّظريّات فلا تخلو إمّا أن تكون تلك النّظريّات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل، ولكنّها متى شاءت النّفس استحضرتها بمجرّد الالتفات وتوجّه الذّهن إليها، أو هي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة. فالنّفس في الحالة الاولى تسمّى عقلا بالفعل وفي الثّانية عقلا مستفادا. (الحكمة المتعالية ٤/ ٤٢٠) الّذي صار عقلا بالفعل بعد ما كان عقلا بالقوّة. (رسالة المشاعر/ ٦٢) إذا اعتبرت مشاهدة لتلك المعقولات (المعقولات المكتسبة) متّصلة بالمبدإ الفعّال سمّيت عقلا مستفادا لاستفادتها لها من الخارج، أي من العقل الفعّال. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/٢٧٣) هو أن تحصل النّظريّات مشاهدة سمّيت به لاستفادتها من العقل الفعّال. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٠٣١) هو أن تصير النّفس مشاهدة لجميع النّظريّات الّتي أدركتها بحيث لا يغيب عنها شيء. (نفس المصدر/ ١٠٣٢).

والدليل على وجوده: أن هذه النفوس الناطقة كانت في أول الأمر خالية عن المعارف والعلوم. فإذا حصلت فيها هذه المعارف والعلوم، بعد أن لم تكن حاصلة، فلا بد لحصولها من سبب.

وهذه المقدمة حقة؛ لأن حدوث الشيء بعد أن لم يكن، لا بد له من سبب. فأما أن يكون ذلك السبب يجب أن يكون عقلا بالفعل، فهذا إنما يظهر إذا قيل: إن ذلك السبب إما أن يكون جسمًا، أو حالا في الجسم، أو لا جسمًا ولا حالا في جسم. والقسمان الأولان باطلان، فتعين الثالث. ثم نقول: ذلك الموجود المجرد الذي لأجله تصير هذه النفوس عالمة بعد إن كانت جاهلة، لا يجوز أن يكون هو الله- تعالى- بل يجب أن يكون غيره. وذلك الغير إنما يمكن أن يؤثر في تصير النفس عالمة، بعد إن كانت جاهلة، لو كان هو في نفسه عالمًا بحقائق الأشياء، علمًا لازمًا لذاته، باقيًا ببقاء وجوده ثم نقول: ذلك الغير يجب أن يكون شيئًا واحدًا لا غير. وعند إثبات جميع هذه المقدمات يظهر إثبات أن ذلك الشيء يكون عقلا بالفعل في ذاته، ويثبت أنه هو الذي يصير النفوس عالمة بالفعل. وكان ذلك الشيء عقلا فعالا، ويكون هو والعقل الفعال واحدًا.

و «الشيخ» لم يثبت شيئًا من هذه المقدمات، ولم يقرر واحدة منها بشبهة، فضلا عن حجة. فكيف يمكن إثبات هذا الشيء الذي سماه بالعقل؟

ومن الناس من قال: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في حصول هذه المعارف والعلوم: هو الجسم. لأن الجسم أدون حالا من النفس، والأدون لا يكون سببًا لحصول صفة الكمال لما هو أشرف منه.

فثبت: أن المؤثر في حصول هذه المعارف والعلوم: ليس هو الجسم، ولا يكون شيئًا حالا في الجسم، لأن الحال في الجسم أحسن حالا من الجسم. ولما لم يصلح الجسم لهذه الإفادة، فلأن لا يصلح العرض الحال في الجسم لهذه الإفادة كان أولى.

فثبت: أن مفيد هذه العلوم والمعارف: موجود ليس بجسم ولا جسماني.

ثم نقول: ذلك الشيء إما أن يكون هو الله- سبحانه- أو غيره والأول باطل. لأنه تعالى واحد. والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد.

فثبت: أن ذلك الشيء موجود غير الله- تعالى- ثم نقول: ذلك الشيء يجب أن يكون مقصورا للأشياء، ومتصرفا بها إدراكًا حاضرًا بالفعل، لأن كل كمال يحصل منه شيء

لشيء، فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد، أولى من حصوله لذلك المستفيد. فذلك الوجود الذي هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم في نفوسنا، يجب أن يكون هو أولى بأن يكون موصوفًا بهذا الكمال. ثم نقول: لم لا يجوز أن يكون مبدأ حدوث هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئًا، والمبدأ لحصولها لطائفة أخرى من النفوس شيئًا آخر؟ وذلك لأن الجوهر الواحد كاف في ذلك. ولا حاجة في هذا إلى التكثير.

فهذا ما يمكن أن يقال في تقرير هذه المقدمات.

واعلم: أن هذه الكلمات بعد ضم هذه الزيادات إليها في غاية الضعف. أما الكلام المبنى على الخسة والشرف. فقد عرفت أنه ليس في غاية القوة. وأما قوله: لا يجوز أن يكون المؤثر في حصول هذه المعارف هو الله- تعالى- لأنه واحد. والواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. فنقول: والعقل الفعل موجود واحد في ذاته، فكيف تصدر عنه هذه المعارف التي لا نهاية لها، والنفوس التي لا نهاية لها؟

فإن قالوا: الصادر عنه إنما هو الوجود. والوجود شيء واحد في نفسه، وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات. فنقول: هذا بناء على أن تأثير العلة الفاعلة في وجود المعلول لا في ماهيته. وقد أبطلنا ذلك في سائر الكتب. ثم ان سلمنا ذلك، لكنا نقول: فإذا جوزتم ذلك، فلم لا يجوز أن يقال: الصادر عن المبدأ الأول- سبحانه- هو الوجود فقط؟ وأما تعدد الموجودات فإنما يكون بحسب تعدد الماهيات والقوابل.

ثم إن سلمنا أن مبدأ هذه المعارف موجود مجرد غير الله- تعالى- فلم قلتم: إن ذلك الموجود يجب أن يكون مدركًا للحقائق وعالما بها؟ لقوله: «علة الكمال أولى بذلك الكمال» قلنا: هذا الكلام خطابي. وذلك لأنه ليس كل ما كان علة لشيء، فإنه يلزم كونه موصوفًا بذلك المعلول.

ألا ترى أن الحركة علة للسخونة. ثم أنها غير موصوفة بالسخونة، والشمس مسخنة مع أنها غير مسخنة في نفسها. وأيضا: فالفعل الفعال مبدأ عندهم لحدوث جميع الألوان والأشكال والأعراض القائمة بالأجسام، ومبدأ أيضًا لحدوث صور الجسمية والصور النوعية في المواد. ثم ان هذا العقل غير موصوف بشيء من ذلك البتة. فلم لا يجوز أن يكون مبدأ لحصول هذه المعارف والعلوم، وإن لم يكن موصوفًا بشيء منها؟ ثم ان سلمنا أن الأمر على ما قالوه. لكن لم لا يجوز أن يكون العقل الفعال لكل نفس، جوهر آخر

على حدة، أو يكون العقل الفعال لطائفة أخرى تجعل النفوس جوهرًا آخر؟ على ما كان يقول أصحاب الطلسمات. ويسمون ذلك الجوهر بالطباع التام.

وزعموا: أن للنفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة بتكميل ذلك للجوهر، يكون بينها أنواع مشاكلة ومجانسة في الأخلاق والعادات والمعارف والعلوم، وتكون تلك النفوس كالأخوة، ويكون ذلك الجوهر جوهرًا للمعارف، كالأب لها. وهو الذي لا يزال يهديها إلى مصالحها في اليقظة على سبيل الإلهامات وفى النوم على سبيل الرؤيا.

قال الشيخ: «وقياسه من عقولنا: قياس الشمس من أبصارنا. فكما أن الشمس تشرق على المبصرات فتوصلها بالبصر، كذلك أثر العقل الفعال[1]

---

(١) العقل الفعّال: إنّ النّفس إنّما تخرج القوّة العقليّة إلى الفعل وإلى أن يكون عقلا كاملا بالفعل بشيء آخر يخرجها من القوّة إلى الفعل وهو العقل الفعّال. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبيّة/ ١٠) هو القابل للمفارقة، وهو غير منفعل أصلا غير ممتزج بمادّة. (الجمع بين رأيي الحكيمين/ ٣٤) هو القوّة الإلهيّة الّتي يهتدي بها كلّ شيء في العالم العلويّ والسّفلي من الأفلاك والكواكب والجماد والحيوان غير النّاطق والإنسان. (مفاتيح العلوم/ ١٣٤) إنّ أوّل شيء اخترعه الله جلّ ثناؤه، وأوجده جوهر بسيط روحانيّ في غاية التّمام والكمال والفضل، فيه صور جميع الأشياء يسمّى العقل الفعّال. (رسائل إخوان الصّفاء ٣/ ١٨٧) هو جوهر بسيط روحانيّ، نور محض في غاية التّمام والكمال والفضائل، وفيه صور جميع الأشياء. (نفس المصدر ٣/ ١٩٦) هو أوّل مبدع أبدعه الله. وهو جوهر بسيط نورانيّ فيه صورة كلّ شيء. (نفس المصدر ٣/ ٣٨٦) الّذي يخرج من الملكة إلى الفعل التّامّ ومن الهيولانيّ أيضا إلى الملكة، فهو العقل الفعّال. (الإشارات والتّنبيهات/ ٩٥) حدّ العقل الفعّال أمّا من جهة ما هو عقل، فهو أنّه جوهر صوريّ ذاته ماهيّة مجرّدة في ذاتها لا بتجريد غيرها عن المادّة وعن علائق المادّة هي ماهيّة كلّ موجود. وأمّا من جهة ما هو عقل فعّال، فهو أنّه جوهر بالصّفة المذكورة من شأنه أن يخرج العقل الهيولانيّ من القوّة إلى الفعل بإشراقه عليه. (الحدود لابن سينا/ ١٣، رسائل ابن سينا/ ٨٩) لمّا كان كلّما يخرج من القوّة إلى الفعل يخرج بسبب مفيد له ذلك الفعل وينتقش صورة في شمع ممّا ليس له تلك الصّورة أو يفيد شيء كمالا فوق الّذي له، فيجب أن تخرج هذه القوّة إلى الفعل بشيء من العقول المفارقة المذكورة إمّا كلّها وإمّا الأقرب إليها في المرتبة. وهو العقل الفعّال. كلّ واحد من العقول المفارقة عقل فعّال. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٩٨) جوهر إلهيّ يستعين به العقل الهيولانيّ. وهو المخرج له من القوّة إلى الفعل. (الحدود والفروق/ ٤٢) كلّ ماهيّة مجرّدة عن المادة أصلا. ذاته ماهيّة مجرّدة في ذاتها لا بتجريد غيرها لها عن المادّة وعن علائق المادّة، بل هي ماهيّة كلّيّة موجودة. (تهافت

يشرق على المتخيلات، فيقبلها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات، ويوصلها بأنفسنا».

التفسير: اعلم أن المقصود من هذا الفصل: كلام شعري. وذلك لأنه زعم أنه كما أن الشمس هو النير الأعظم في العالم الجسماني، وبسبب فيضان الأنوار والأضواء عنها على محسوسات هذا العالم، تقوى الأبصار الظاهرة على إدراكها، وجب أن يكون أيضًا في العالم الروحاني شيء، نسبته إلى ذلك العالم نسبة الشمس إلى هذا العالم.

فإذا وقعت أضواؤها على المدركات الروحانية على القوى المدركة الروحانية، قويت القوى المدركة الروحانية بواسطة تلك الأضواء الروحانية، على إدراك المدركات الروحانية. وهذا الكلام مع كونه شعريا، هو أقوى من ذلك الذي ذكره في معرض البرهان اليقيني.

ولكن هنا شيء هو «النير الأعظم» فإن كان هو «الشمس» لكن حصل في الفلك الجسماني مع هذا «النير الأعظم» نيرات أخرى، وبسبب اختلاط أنوار هذه النيرات بأنوار «النير الأعظم» تختلف الآثار والأفعال، فكذلك قد حصل في فلك العالم الروحاني مع ذلك النير الأعظم الروحاني، نيرات أخرى روحانية.

وبالجملة: فأمثال هذه الكلمات: ظنون وحسبانات. والعالم بحقائقها هو الله-سبحانه-.

قال الشيخ: «إن إدراك المعقولات شيء للنفس بذاته من دون آلة، لأنك قد علمت أن الأفعال التي تكون بالآلة كيف ينبغي أن تكون، وتجد أفعال الناس مخالفة لها».

التفسير: هذه هي الحجة الأولى على أن محل الإدراكات العقلية جوهر مجرد عن المادة قائم بالنفس.

=

الفلاسفة/٢٨٩) هو مدبّر هذا العالم العنصري. (الحكمة المتعالية ٩/ ٦٤) عن الحكماء الإلهيّين المتقدّمين هو العقل الكلّ الّذي فوّض الله إليه الإيجاد فهو بالله يصنع ما دونه. (شرح رسالة المشاعر/ ٣٣٢).

وتقريره: أن نقول: القوة العقلية غنية في فعلها عن المادة. وكل ما كان غنيًا في فعله عن المادة، يجب أن يكون غنيًا في ذاته عن المادة. ينتج: أن القوة العقلية غنية في ذاتها عن المادة.

أما الصغرى: وهي أن القوة العقلية غنية في فعلها عن المادة. فالذى يدل عليه: أنها تدرك ذاتها، وتدرك إدراكها لذاتها، وتدرك آلتها. ومن المحال أن يكون بينها وبين ذاتها آلة، وبينها وبين إدراكها لذاتها آلة، وبينها وبين آلتها آلة أخرى.

فثبت: أن هذه القوة غنية عن المادة في هذه الأفعال.

وأما الكبرى: وهو أن كل ما كان غنيًا في فعله عن المادة كان غنيًا في ذاته عن المادة. فتقريره: أن الموجودية جزء من الموجودية. ومتى كان أحد أجزاء المركب مفتقرًا إلى شيء، كان ذلك المركب مفتقرًا إليه. فظهر أنها لو كانت مفتقرة في موجوديتها إلى المادة، لكانت مفتقرة في موجوديتها إلى المادة، لكنها في موجوديتها غير مفتقرة إلى المادة، فهي في موجوديتها غير مفتقرة إلى المادة.

ولقائل أن يقول: الاعتراض على هذه الطريقة قد تقدم، فلا فائدة في الإعادة.

قال الشيخ: « ولو كان تعقل بآلة لكان تعقل الآلة دائمًا، لأنها لم تخل: إما أن تعقل الآلة بحصول صورة الآلة، أو بحصول صورة أخرى. ومحال أن يعقل الشيء بصورة شيء آخر. فإذن تعقله بصورته. فإذن يجب أن تحصل صورته. وحصول صورته لا يخلو من وجوه: إمّا أن تحصل الصورة فى نفس النفس مباينة للآلة، أو تحصل الصورة فى نفس الآلة، أو تحصل الصورة فيهما جميعا. فإن كانت الصورة تحصل فى النفس وهي مباينة فلها فعل خاص لأنها قد قبلت الصورة من غير أن حلّت تلك الصورة معها فى الآلة. فإن كان حصول الصورة فى الآلة، فيجب أن يكون العلم بها دائمًا إذ كان العلم بحصول الصورة فى الآلة. وإن كان بحصولهما فى كليهما فهذا على وجهين:

أحدهما: أن يكون إذا حصل فى أيّهما كان– حصل فى الآخر لمقارنة الذاتين، فيجب أن يكون إذا كانت فى الآلة صورتها أن تكون أيضًا فى النفس إذا كانت لمقارنة الذاتين، فيكون حينئذ العلم يجب أن يكون دائمًا، أو يكون

يحتاج أن تحصل صورة أخرى من الرأس، فيكون فى الآلة صورتان مرتين؛ ومحال أن تكثر الصورة إلا بموادها وأعراضها، وإذا كانت المادة واحدة والأعراض واحدة لم تكن هناك صورتان، بل صورة واحدة. ثم إن كان الصورتان فلا يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه، فلا ينبغى أن يكون أحدهما معقولا دون الآخر. وإن سامحنا وقلنا إن الصورة وحدها لا تتهيّأ أن تكون معقولة ما لم تجد صورة أخرى، فلا بد من أن نقول حينئذ إن كل واحدة من الصورتين معقولة.

فإذن لا يمكن أن تعقل الآلة إلا مرتين، ولا يمكن أن تعقل مرة واحدة. فإن كان شرط حصول الصورتين فيهما ليس على سبيل الشركة بل على سبيل أن يحصل فى كل واحد منهما صورة ليست هى بالعدد التي هى فى الأخرى- رجع الكلام إلى أن للنفس بانفرادها صورة وقوى ما.

فقد بان من هذا أن للنفس أفعالا خاصّة وقبولا للصورة المعقولة لا تنقطع تلك الصورة فى الجسم، فيكون جوهر النفس بانفراده محلا لتلك الصورة».

التفسير: هذه هي الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب. ولقد جاءت هذه الحجة بعبارات غامضة، وتقسيمات طويلة، لا فائدة في تتبعها. وأنا أحرزها على الوجه الملخص الذي ذكره في سائر كتبه.

فنقول: لو كانت القوة العقلية حالة في آلة جسمانية، لوجب أن يكون واجب الإدراك لتلك الآلة دائمًا، أو ممتنع الإدراك لها دائمًا. والقسمان باطلان، فبطل القول بكون العقلية حالة في آلة جسمانية. بيان الملازمة: أنه قد ثبت أن إدراك الشيء عبارة عن حضور صورة تلك الآلة عندها.

وتلك الصورة إما أن تكون هي نفس الصورة القائمة بتلك الآلة، أو صورة أخرى مغايرة لها بالعدد، مساوية لها في تمام الماهية. وهذا القسم الثاني باطل. لأن تلك الصورة إذا كانت حاصلة في القوة العاقلة، وكانت القوة العاقلة حاصلة في الآلة الموصوفة بتلك الصورة، فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان في مادة واحدة.

وذلك محال لما ثبت بالدليل: أنه يمتنع أن يجتمع المثلين.

فثبت: أن كون القوة المدركة مدركة لآلتها، يمتنع أن تكون صورة أخرى. وإذا ثبت هذا فنقول: لو كان إدراك تلك الصورة ممكنًا، لكان ذلك الإدراك عبارة عن نفس حضور تلك الآلة، فيجب أن يقال: ان تلك الصورة متى كانت باقية، أن يكون إدراكها باقيًا، وإن كانت تلك الصورة غير باقية، وثبت أنه يمتنع حضور صورة أخرى، فحينئذ يلزم أن يكون كون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة: أمرا ممتنعًا لذاته.

فثبت بما ذكرنا: أن القوة العقلية لو كانت حالة في آلة، للزم أن تكون واجبة الإدراك لتلك الآلة دائمًا، أو ممتنعة الإدراك لها دائمًا. فأما أن ذلك باطل. فظاهر. فانا قد نعقل القلب والدماغ في بعض الأوقات دون البعض. وإذا ثبت أن هذا التالي، باطل، لزم القطع بأن القوة العقلية ليست حالة في شيء من الآلات.

هذا تقرير هذا البرهان.

ولقائل أن يقول: هذا بناء على أن الإدراك عبارة عن مجرد حضور ماهية غير ماهية أخرى. وذلك باطل لوجوه:

الحجة الأولى: أنه لو كان الأمر كذلك، للزم كون الجمادات عالمة بالصفات القائمة بها. وذلك لا يقوله عاقل. فإن قالوا: نحن لا نقول بأن مجرد حضور شيء عند شيء يكون إدراكًا بل نقول: حضور المدرك عند المدرك هو الإدراك. فنقول: إن كان الإدراك عبارة عن نفس الحضور، كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر عند شيء آخر، وحينئذ يعود الإلزام المذكور. وإن كان المدرك عبارة لا عن الشيء الذي حضر عنده شيء آخر، فحينئذ يبطل قولنا: الإدراك عبارة عن مجرد الحضور، بل يكون الإدراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك وبين المدرك. وعلى هذا التقدير فإنه يسقط هذا الدليل بالكلية. فإنه يقال: لم لا يجوز أن يقال: القوة المدركة حالة في قلب أو دماغ، ثم انه يحدث بينها وبين تلك الآلة الإضافية الحالة المسماة بالإدراك والشعور، فهناك يحدث الشعور والإدراك.

وإن لم تحدث تلك الحالة الإضافية لم يحصل الشعور والإدراك. فهنا تكون القوة العقلية قد تصير عالمة بتلك الآلة بعد أن لم تكن كذلك، لا بسبب حدوث صورة أخرى مساوية لها فيها، بل بسبب حدوث تلك الآلة المسماة بالإضافة والشعور.

والحجة الثانية على فساد هذا الكلام: أنه لو كان الإدراك عبارة عن حضور ماهية المدرك في المدرك، لكنا إذا عقلنا السماء، فقد حضر في عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه. ذلك لا يقوله عاقل. فإن الأثر الحادث في الذهن عرض لا يحس ولا يلمس، فكيف يجوز للعاقل أن يقول: ان ذلك العرض الضعيف مساو للسماء والسماء في تمام الماهية؟ بل هنا ما هو أزيد منه. وهو أنا إذا عقلنا أن السواد ضد البياض، فيلزم أن يحصل السواد والبياض في الذهن.

وذلك يقتضي الجمع بين الضدين. وإذا عقلنا الطويل والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة في الذهن، فيلزم كون الذهن طويلا عريضا عميقا مستقيما مستديرا. وذلك لا يقوله عاقل. بل هنا ما هو أزيد منه. وهو: أنا إذا تصورنا واجب الوجود، فيلزم أن يكون الأثر الحاصل في الذهن مساويًا لواجب الوجود في تمام الماهية، وفي كونه أزليا أبديا قائمًا بالنفس، مبدأ لجميع الممكنات. وذلك لا يقوله عاقل.

لا يقال: أنا لا نقول إذا علمنا شيئًا كان العلم مساويًا لذلك المعلوم، بل نقول: العلم الحاصل في الذهن يكون متعلقًا بذلك المعلوم.

لأنا نقول: إذا علمنا أن العلم بالشيء لا يكون مساويًا لذلك المعلوم في تمام الماهية، فحينئذ لا يلزم من صيرورة القوة المدركة عالمة بالآلة، بعد أن لم تكن عالمة بها، أن يكون الأثر الحادث أمرًا مساويًا لماهية الآلة.

وحينئذ لا يلزم اجتماع المثلين. وعلى هذا التقدير فإنه بسقط ذلك الدليل بالكلية.

الحجة الثالثة: وهو أن صورة المحسوسات عندكم حاضرة في الخيال، وأن إدراكها غير حاصل للخيال. وهذا ينتج قطعا: أن حصول الصور مغاير لإدراكها، وأن إدراكها مغاير لصورها.

وأيضا: فقد قلنا: إن «الشيخ» نص على أن صور المرئيات ترتسم في الجليدية، ثم إن القوة المدركة غير حاصلة هناك بل إنما حصلت القوة المدركة عند ملتقى العصبين. ولما حصل ارتسام الأشباح عند الجليدية، ولم يحصل إدراكها هناك، علمنا أن الإدراك أمر مغاير لنفس هذا الارتسام، بل التحقيق أن الإدراك والشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك والمدرك. ومتى ثبت هذا سقط هذا الدليل بالكلية.

قال المفسر: كان الأولى بهؤلاء الأذكياء أن يصونوا عقولهم عن التحويل على مثل هذه المقدمة. فإن ركاكتها أظهر من أن تخفى على عاقل أصلا.

سلمنا: أن الإدراك عبارة عن حضور صورة المدرك في المدرك. فلم لا يجوز أن يقال: ان القوة العاقلة إذا أدركت آلتها، فحدوث ذلك الإدراك إنما كان لأجل أنه حدثت صورة مساوية لآلتها فيها؟ أما قوله: أنه يلزم منه اجتماع المثلين.

فنقول: هذا باطل. وذلك لأن الصورة الأصلية الموجودة في الآلة جارية مجرى المحل للقوة العاقلة. وهذه الصورة الحادثة عند حدوث هذا الإدراك، جارية مجرى الحال في القوة العاقلة. وإذا حصل الامتياز بهذا المعنى، لم يلزم من حدوث هذه الصورة في القوة العاقلة، ارتفاع المغايرة بين هذين المثلين.

فثبت: أن الذي قالوه ضعيف.

قال الشيخ: «ومما يوضح هذا: أن الصورة المعقولة لو حلت جسمًا أو قوة في جسم؛ لكان يحتمل الانقسام، فكان الأمر الوجداني لا يعقل».

التفسير: هذه هي الحجة الثالثة على أن القوة العاقلة غير حالة في شيء من الأجسام.

وتقريره: أن هنا معقولات لا تقبل القسمة. فيكون تعقلها لا يقبل القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل للقسمة. وكل جسم وكل حال في الجسم، فإنه قابل في القسمة، ينتج: أن الموصوف بذلك التعقل غير جسم، وغير حال في الجسم. فهذه أربع لا بد من بيانها:

أما المقدمة الأولى: وهي بيان أن هنا معقولات لا تقبل القسمة.

فالذى يدل على صحتها وجهان:

الأول: أنه ثبت بالبرهان: أن ذات الآلة لا تقبل القسمة، وثبت أن الوحدة والنقطة لا تقبل القسمة.

الثاني: لا شك أن هنا ماهيات. وهي إما أن تكون بسيطة أو مركبة، فإن كانت بسيطة فذلك البسيط غير قابل للقسمة. لا محالة. وإن كانت مركبة. فالمركب إنما يتركب عن البسيط. فلا بد من الاعتراف بالبسيط الذي لا يقبل القسمة على كل حال.

وأما المقدمة الثانية: وهي بيان أن العلم بما لا ينقسم لا يكون منقسمًا.

فالذى يدل عليه: أنه لو انقسم ذلك العلم لكان أحد جزئي ذلك العلم إما أن يكون علمًا لذلك المعلوم فيكون جزء العلم عبارة عن تمام ذلك العلم. وهو محال. أو يكون علمًا بجزء من أجزاء ذلك المعلوم. وهو أيضًا محال؛ لأنا فرضنا أن هذا المعلوم لا جزء له، أو لا يكون علمًا بذلك المعلوم، ولا بجزء من أجزائه. وإذا كان كل واحد من أجزاء ذلك العلم هكذا، فعند اجتماع تلك الأجزاء إما أن لا تحدث هيئة زائدة وحينئذ يكون مجموع ذلك العلم لا يكون علمًا بذلك المعلوم، أو تحدث هيئة زائدة وتلك الهيئة الزائدة إن كانت منقسمة عاد التقسيم المذكور، وإن كانت غير منقسمة فحينئذ يكون هذا اعترافًا بأن العلم بذلك المعلوم الغير منقسم يجب أن يكون غير منقسم.

وأما المقدمة الثالثة: وهي بيان أن العلم إذا لم يكن منقسمًا، كان الموصوف بذلك غير منقسم فلأنه لو كان منقسمًا لكان الحال في جزئية، إن كان حالا بعينه في الجزء الآخر، لزم كون العرض الواحد حالا في محلين. وهذا محال. وإن كان الحال في أحد جزأيه مغايرًا للحال في الجزء الآخر، فحينئذ يلزم كون تلك الصفة منقسمة. وقد فرضنا أنها غير منقسمة.

فثبت: أن الموصوف بذلك العلم الغير منقسم، يجب أن يكون غير منقسم.

وأما المقدمة الرابعة وهي بيان أن كل جسم منقسم. فهذا مبنى على نفى الجوهر الفرد. وقد سبق تقرير هذه المسألة.

فهذا تمام تقرير هذه الحجة على أقوى الوجوه.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن القول بالجوهر الفرد باطل- على ما سبق تقريره ثم نقول: لا شك أن النقطة غير قابلة للقسمة. وهي إن كانت جوهرًا فقد ثبت الجوهر الفرد، وإن كانت عرضًا فلها محل. ومحلها إن كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد، وإن كان منقسمًا فقد حصل منه أن قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جائز. وحينئذ يشكل هذا الدليل.

وأيضا: فهذا يشكل بالواحدة فإنها عرض غير قابل للقسمة، مع أنها حالة في المادة الجسمانية. وأيضا: فالإضافات أعراض موجودة عند الحكماء، مع أنها لا تقبل القسمة. فإنه لا يصح أن يقال: قام بنصف الأب نصف الابوة، وبثلثه ثلث الابوة. وأيضا: فالموجود صفة قائمة بالمادة الجسمانية، فلو لزم من انقسام المحل انقسام الحال، لزم أن يقال: انه

حصل للوجود نصف وثلث وسائر الأجزاء. وهو محال. وأيضا: فالجسم البسيط يكون في نفسه واحدًا، كما أنه عند الحس واحد. فإذا حل فيه عرض لا ينقسم، فليس هناك أجزاء لذلك الجسم، وإذا لم يحصل له شيء من الأجزاء، امتنع أن يقال: الحال في أحد الجزءين إما أن يكون عين الحال في الجزء الثاني أو غيره.

فهذا جملة الكلام في هذه الحجة تقريرًا واعتراضًا.

قال الشيخ: «وليس يلزم من هذا: أن الأمر المركب يجب ألا يعقل بما لا ينقسم. وذلك لأن وحدة الموضوع لا تمنع كثرة المحمولات فيه لكن كثرة الموضوع توجب تكثر المحمولات».

التفسير: هذا سؤال أورده على نفسه.

وتقريره: أنه إذا كان كون المحل منقسمًا، يمنع من أن يتصف بصفة غير منقسمة، لزم أن يقال: كون المحل مفردًا يمنع من أن يتصف بالصفات الكثيرة.

وأجاب عنه بجواب صحيح. وهو: أنه لا امتناع في اتصاف الموصوف الواحد بالصفات الكثيرة، وإنما يمتنع اتصاف المحال الكثيرة بالصفة الواحدة. فظهر الفرق.

قال الشيخ: «وأيضا: المعنى المنقسم في نفسه إذا حل جسمًا وعرض له الانقسام، لا يخلو إما أن تؤدي القسمة إلى الانفصال إلى تلك المعاني أو لا تؤدي؛ فإن كانت تؤدي تعرض منه محالات.

من ذلك: أن يكون تغير وضع القسمة موجبًا لتغير وضع المعنى فيه. ومن ذلك أن يحتمل المعنى الانقسام إلى مبادئ معقولة غير متناهية. ومن ذلك أن يكون من حيث هو واحد غير معقول، لأنه من حيث هو واحد غير منقسم.

وأجزاء الحد ليست تكفي فيها الوحدة بالاجتماع، بل وحدة إيجاب طبيعة واحدة. ومن حيث هو ذلك الواحد معقول، ومن حيث هو ذلك المعقول غير منقسم، ومن حيث يكون في الجسم منقسم. فإذن ليس من حيث هو معقول في الجسم البتة».

التفسير: اعلم أنا في المفصل المتقدم بينا أنه متى كان المعقول ماهية غير قابلة للقسمة، فإن القوة العاقلة لها يمتنع أن تكون جسمانية.

وأما في هذا الفصل، فالمقصود: بيان أن المعقول- وإن كان في ماهية مركبة- فإنه يمتنع كونها حالة في الجسم.

واعلم: أن هذا الكلام مبنى على مقدمتين:

إحداهما: أن تعقل الشيء لا يحصل إلا عند حصول صورة مساوية لماهية المعقول في العاقل. فانا على هذا التقدير نقول: انا إذا عقلنا ماهية مركبة من الأجزاء، فإن هذه الصورة العقلية أيضًا تكون مركبة من البسائط التي منها تركبت ماهية ذلك المعقول.

والمقدمة الثانية: أان الحال في الجسم المنقسم يجب أن يكون منقسمًا.

وإذا ثبت هاتان المقدمتان، فنقول: إذا عقلنا ماهية مركبة عن بسائط كانت هذه الصور العقلية مركبة عن تلك البسائط. ثم ان هذه الصورة كانت حالة في الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام محلها، وحينئذ نقول: إما أن يكون الانقسام الحاصل بسبب أجزاء الماهية مطابقًا للانقسام الحاصل بسبب انقسام المحل، بمعنى أنه يحصل في كل جزء من أجزاء المحل جزء من أجزاء القوام، واما أن لا يكون كذلك.

وهذا التقسيم الذي ذكرناه هو المراد من قوله: لا يخلو إما أن تؤدى القسمة إلى الانفصال إلى تلك المعاني أو لا تؤدى. أي إما أن تكون القسمة الحاصلة بحسب انقسام المحل مؤدية إلى الانقسام الحاصل بسبب أجزاء القوام، أو لا تكون.

فأما القسم الأول وهو كون القسمة مؤدية إليه. فهذا قد أبطله من ثلاثة أوجه:

الأول: أنه إذا حصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض، فحينئذ يحل كل واحد من أجزاء القوام في جزء من الأجزاء الحاصلة بسبب انقسام المحل على هذا الوجه، فلو تغيرت هذه القسمة وحصلت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب الطول، لزم أن تنتقل تلك المعاني من ذلك الجانب إلى هذا الجانب.

وحينئذ يلزم أن تنتقل تلك المعاني من ذلك الجانب إلى هذا الجانب، بحسب تغير حصول القسمة من جانب إلى جانب. وأيضا: لو أوقعنا قسمًا في قسم هكذا: فإنه يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط. وهو محال.

الوجه الثاني: أنه إذا كانت الانقسامات الحاصلة بسبب انقسام المحل غير متناهية، فيلزم حينئذ أن تكون الانقسامات الحاصلة بسبب أجزاء القوام غير متناهية، فيلزم كون الماهية مركبة من بسائط غير متناهية. وذلك محال.

أما أولا فلأن كل واحد من تلك البسائط الغير متناهية، لما كان حالا في محل مغاير لمحل الأجزاء، لزم كون الجسم مركبًا من أجزاء غير متناهية بالفعل. وذلك محال.

والوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم: هو أن الماهية وإن كانت مركبة من البسائط الكثيرة، لكن لا تكون تلك الماهية عبارة عن مجموع تلك البسائط، بل لا بد وأن يحدث عند اجتماع تلك البسائط هيئة واحدة تجرى مجرى الصورة المقومة لتلك الماهية. فتلك الماهية تكون هيئة واحدة. وإذا ثبت هذا فنقول: تلك الماهية غير قابلة للقسمة. فتعلقها لا يقبل القسمة. فالموصوف بذلك التعقل لا يقبل القسمة. وكل جسم فإنه يقبل القسمة. ينتج: أن الموصوف بذلك التعقل ليس بجسم.

وأما القسم الثاني. وهو أن يقال: القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل لا تؤدى إلى القسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية، فهذا مما تركه «الشيخ» ولم يذكره، لظهور فساده. لأن تلك القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل، إذا لم تكن مطابقة للقسمة الحاصلة بسبب أجزاء الماهية، فحينئذ يلزم وقوع القسمة في تلك البسائط. وذلك محال. وهذا القسم لما كان ظاهر الفساد، لا جرم ترك «الشيخ» ذكره.

ولقائل أن يقول: هذا الوجه بناء على أن التعقل مساو للمعقول في تمام الماهية، وعلى أن الحال ينقسم بانقسام محله. وكل ذلك مما تقدم الاعتراض عليه.

قال الشيخ: «ولأن الماهية المشتركة بين الأشخاص تتجرد عن الوضع وسائر اللواحق، فإما أن يكون هذا التجرد في الوجود الخارجي، أو في الوجود العقلي، أو في كليهما، أو لا في واحد منهما؛ فإن كان وجوده في الوضع في كليهما، لم يكن مجردًا عن الوضع البتة. لكنا فرضناها مجردة. هذا خلف. وإن كان مجردًا عن الوضع في كليهما فهذا كذب؛ لأنه ذو وضع في الأعيان. وإن كان ذا وضع في العقل وليس إذا وضع في الخارج فهذا أيضًا أكذب. فبقي أن لا يكون له وضع في الخارج. فإن تصور به الجسم في العقل كان له وضع في العقل. وهذا محال».

التفسير: هذه هي الحجة الرابعة على أن النفس ليست جسمًا ولا حالة في الجسم.

وتقريره: أنه لا شيء من الكليات بذى وضع. وكل ما كان حالا في الجسم فله وضع، ينتج: فلا شيء من الكليات محال في الجسم.

أما الصغرى وهي قولنا: لا شيء من الكليات بذى وضع. فتقريره: هو أن كل كلي مشترك بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة، فإنه لا يكون له وضع معين. ينتج: فكل كلي فليس له وضع معين.

وأما الكبرى: وهو قولنا: فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع. فتقريره: أن كل ما كان حالا في الجسم، فإنه يكون ساريًا فيه متقدرًا بمقداره. وكل ما كان كذلك، فله وضع. ينتج: فكل ما كان حالا في الجسم فله وضع. هذا تقرير هذه الحجة. والتقسيم المذكور في الكتاب كأنه غير مفيد. وذلك لأنه وضع أن الأمر الكلي متجرد عن الوضع، والكلي لا وجود له الا في الأذهان، فيلزم منه أن الكلي مجرد عن الوضع في العقل. وهذا القدر يفيد كونه غير حال في الجسم، سواء كان مجردًا عن الوضع في الخارج، أو لم يكن وإذا كان الأمر كذلك، كان اعتبار هذا التقسيم عبثًا.

ولقائل أن يقول: قد ذكرنا: أن الصورة التي سميتموها بالصورة المجردة العقلية، صورة شخصية موجودة في نفس شخصية. فكيف يمكن أن يقال: أنها معنى كلي مشترك فيه بين الأشخاص؟

فإن قلتم: المراد من كونها كلية: هو أنه إذا حذفت عنها شخصيتها وتعينها وحلولها في ذلك المحل، كان الباقي منطبقا بالحد على حد سائر الأشخاص الخارجية.

فنقول: لم لا يجوز أن يقال: الصورة الحالة في الجسم تكون كلية. بمعنى أنه إذا حذفت عنها شخصيتها وحلولها في الجسم، كان الباقي منطبقا بالحد، على حد سائر الأشخاص.

قال الشيخ: «وأيضا: أنه ليس لشيء من الأجسام قوة أن يطلب أو أن يفعل أمورًا غير متناهية. والمعقولات التي للعقل أن يعقل أيها شاء. كالصور العددية والشكل، وغير ذلك، بلا نهاية لها. فإذن هذه القوة ليست بجسم؛ لأن لكل جسم قوته الفعلية متناهية، لست أعني الانفعالية، فإذن لا يمتنع».

التفسير: هذه هي الحجة الخامسة.

وتقريرها: أن كل قوة عقلية فإنها تقوى على أفعال غير متناهية. ولا شيء من القوة الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية. ينتج: فلا شيء من القوة العقلية بقوة جسمانية.

أما بيان الصغرى: فلأن القوة العقلية، يمكنها إدراك مراتب الأعداد والأشكال. وهي غير متناهية. وأما بيان الكبرى: فهو أن كل قوة جسمانية، فإنها تنقسم بانقسام محلها.

فيكون الحاصل في بعض ذلك الجسم: بعض تلك القوة؛ فإذا فرضنا أن كل تلك القوة أو بعضها ابتداء بالفعل، فإن لم ينقطع الجزء البتة كان الجزء مساويًا للكل. وهو محال. وإن انقطع كان فعل الجزء متناهيًا، وفعل الكل ضعفه. وضعف المتناهي متناه. فيلزم أن يكون فعل كل قوة جسمانية متناهيًا. وهو المطلوب.

ولقائل أن يقول: لا نسلم أن القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية.

أما قوله: «أنها تقوى على إدراك مراتب الأعداد والأشكال وهي غير متناهية» قلنا: لا نسلم أن الإدراك فعل، بل هو انفعالا.

وذلك لأنه لا معنى لإدراك الحقائق، إلا كون المدرك قابلا للصور العقلية. فيكون الإدراك من باب الانفعال. وأنتم سلمتم أن الأمر الجسماني لا يمتنع أن ينفعل انفعالات غير متناهية، بدليل: أن الهيولى قد انفعل انفعالات غير متناهية.

سلمنا: أن الإدراك فعل، لكن لا نسلم أن القوة العقلية تقوى على إدراكات غير متناهية. فإن قلتم: الدليل عليه: أنها لا تنتهي إلى مرتبة الا ويمكن بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مدركة لمعقولات أخر بعد ذلك. وذلك يدل على أنها تقوى على إدراكات غير متناهية. فنقول: ان دل هذا على جواز كونها فاعلة أفعالا غير متناهية، فهذا قائم في القوة الجسمانية، فإنها لا تنتهي إلى وقت الا ويجوز بقاء ذاتها بعد ذلك، وتزايد أفعالها بعد ذلك. وهذا يقتضي جواز بقاء القوة الجسمانية مدة غير متناهية. فإن لم يلزم هنا لم يلزم فيما قلتم.

سلمنا: أن القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية، لكن لا نسلم أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية. أما قوله: «كل قوة جسمانية فإنها تنقسم بانقسام محلها» قلنا: سبق الكلام عليه. سلمنا ذلك. فلم قلتم: أنه محال لقوله: كل القوة وجزؤها إذا ابتدءا بالفعل من مبدأ معين، فإن لم ينقطع عمل الجزء، لزم أن يكون الجزء مساويًا للكل في هذا المعنى. ولا يمتنع كون الجزء مساويًا للكل في بعض الصفات واللوازم. وانما الممتنع أن يتساوى في جميع الأمور، فلم قلتم: انه يلزم من تساوى الكل والجزء في هذا الحكم تساويهما في جميع الأمور؟ سلمنا: أن ما ذكرتم يدل على أن القوة الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية. لكنه معارض بدلائل تدل على جوازه:

فالأول: أن القوة الجسمانية في وجودها ومؤثريتها، لا تنتهي إلى وقت، ويمكن بقاء ذاتها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك. والا فيلزم أن ينتقل الشيء من الإمكان الذاتي إلى الامتناع الذاتي. وأنه محال.

وإذا كان الأمر كذلك- على ما ذكرنا- كانت القوة الجسمانية في ذاتها ومؤثريتها ممكنة البقاء أبدًا. وإذا كان الأمر كذلك، فحينئذ يمتنع أن يقال: يستحيل البقاء أبدًا.

والثاني: أن صريح العقل شاهد بأنه لا يمتنع بقاء الأرض على طبيعتها أبدًا. ومتى كانت باقية تلك الطبيعة خالية عن العوائق، فإن تلك الطبيعة توجب حصولها في مركز العالم.

فثبت: أن بقاء الطبيعة الأرضية مع بقاء كونها موجبة حصول الأرض في مركز العالم، أمر ممكن، غير ممتنعة أبدًا. وذلك يدل على ما قلناه.

والثالث: أنه يمتنع أن يجب عدمها في وقت معين. ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يصح استمرارها أبدًا.

أما الأول: فلأن تلك الماهية ممكنة لذاتها، والأوقات متناهية، فيمتنع أن يصير واجب العدم في وقت بعينه. فلو عقل ذلك، فلنعقل أيضًا أن يصير واجب الحدوث في وقت بعينه. وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها إلى المؤثر. وذلك باطل بالبديهة.

وأما الثاني: وهو أنه لما لم يجب عدمها في شيء من الأوقات المعينة، وجب أن يصح استمرارها أبدًا. فلأنه لا ينتهى إلى وقت الا ويجوز بقاؤه بعد ذلك. ولا معنى لجواز البقاء الابدى الا ما ذكرنا.

فثبت بهذه الوجوه الثلاثة: أن القوة الجسمانية، لا يمتنع بقاؤها مدة غير متناهية. سلمنا جميع ما ذكرتموه. لكنه منقوض على أصولكم بالنفوس التي هي المحركات القريبة للأفلاك، فإنها عندكم قوي جسمانية، مع أنها أزلا وأبدا توجب حركات الأفلاك. أجابوا عنه: بأن القوة الجسمانية لا يمتنع عليها انفعالات غير متناهية. وإذا ثبت هذا فنقول: النفوس الفلكية تستفيد القوة من فيض العقول المفارقة. فتقوى بسبب ذلك على أفعال غير متناهية.

فنقول: إذا جوزتم هذا، فلم لا تجوزوا أيضًا أن يقال: إن النفوس الناطقة جسمانية، إلا أن أنوار العقل الفعال فائضة عليها؟ ولهذا السبب قويت النفس الناطقة على أفعال غير متناهية.

قال الشيخ: «قد بان لك مدرك المعقولات، وهو النفس الإنسانية[1] جوهر غير مخالطة للمادة يرى عن الأجسام منفرد الذات بالقوام والعقل، وليكن هذا آخر ما نقوله في الطبيعيات».

التفسير: لما فرغ من ذكر الدلائل، أردفها بالنتيجة. وهي أن النفس الإنسانية موجود ليس بجسم ولا جسماني. وهو المطلوب.

ولنختم هذه الجملة بذكر مسألة في إثبات حدوث النفس الناطقة:

احتجوا عليها بأن قالوا: لو كانت النفوس أزلية، لكانت إما واحدة أو كثيرة. وهما باطلان. فالقول بأزليتها محال.

---

(١) النّفس الإنسانيّة: هي كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ من جهة ما ينسب إليه أنّه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّية. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السّادس/ ٣٢، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٣٢٠، المباحث المشرقيّة ٢/ ٢٣٦) إنّه جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء. (تهافت الفلاسفة/ ٢٢١) جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم. (نفس المصدر/ ٢٢٢) تفعل أفعالها المتفنّنة بمعرفة وإرادة، كالحيوانيّة.وتزيد عليها بمعرفة المعاني الكلّيّة، والقضايا العقليّة الحكميّة. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٠٣) إنّها كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٨٤) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي الإنساني. (شرح حكمة العين/ ٦٨٠، الحكمة المتعالية ٩/ ٥٣) هي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من حيث يعقل الكلّيّات ويستنبط بالرّأي. (شرح المواقف/ ٤١٨) هي الّتي يشير إليها كلّ أحد يقول: «أنا» . (حاشية المحاكمات/ ٢١٤) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آليّ من جهة ما يدرك الأمور الكلّيّة، ويفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي. (الحكمة المتعالية ٩/ ٥٣) كلّ جسم متحرّك لا بدّ له من مبدأ غير الجسميّة... فهذا المبدأ الفاعلي... إن كان في الجسم المركّب فإن لم يكن ذا فنون الحركات يسمّى صورة معدنيّة، وإن كان متفنّنا فلا يخلو إمّا أن يكون صدور الحركة منه بقصد واختيار أم لا، الثّاني النّفس النّباتيّة. والأوّل إمّا أن يكون من شأنه أن يتقرّب إلى الله- تعالى- وملكوته الأعلى في حركته وسكونه أم لا، الثّاني هو النّفس الحيوانيّة، والأوّل هو النّفس الإنسانيّة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٦٤) كمال أوّل لجسم طبيعي آلي تعقل الكلّيّات وتستنبط الآراء. (أسرار الحكم/ ١٧٧).

أما الشرطية فبديهية. وأما أنها غير كثيرة. فلأنها لو كانت كثيرة، لامتاز كل واحد منها عن الآخر بأمر ما. وذلك الأمر إما نفس الماهية، أو داخل فيها، أو خارج عنها. والأولان باطلان، لأن النفوس البشرية متساوية في الماهية. والخارج عن الماهية أما لازم أو مفارق. واللازم باطل لأن الأشياء المتساوية في تمام الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم. والمفارق باطل، لأن التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في المادة. ولا مادة للنفس غير البدن. ولا بدن قبل البدن. وأما أنها غير واحدة فلأنها بعد التعلق بالبدن، ان بقيت واحدة لزم أن يكون معلوم كل واحد، معلومًا لكل واحد. وهو باطل. وان تعددت فهو محال. لأن التعدد بعد الوحدة من خواص الجسم، والنفس ليست بجسم. فيمتنع ذلك عليها.

ولقائل أن يقول: السؤال عليه قائم من وجوه:

السؤال الأول: لم قلتم: أنها لو كانت متعددة، لكان ذلك لأجل اختصاص كل واحد منها بأمر ما، فإن هذا بناء على أن النفس زائدة على الماهية. وذلك باطل. والا لزم التسلسل.

السؤال الثاني: لم قلتم: أن النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية، وسائر النفوس البشرية متساوية في قبول العلم وفى تدبير الأجسام البشرية. وكل ذلك من باب الصفات. والاستواء في اللوازم لا يدل على الاستواء في الملزومات؟

السؤال الثالث: لم لا يجوز أن يقع التمايز بالعوارض المفارقة؟

لقوله: «التمايز بالعوارض لا يكون إلا للتغاير في المادة، ولا مادة للنفس الا البدن. ولا بدن قبل البدن». قلنا: المقدمات الثلاث ممنوعة.

أما المقام الأول: وهو قوله: الامتياز لا يكون إلا للتغاير في المواد. قلنا: يشكل بتغاير المواد. فإن ذلك لو كان لتغاير المواد، لزم التسلسل.

وإن كان لتغاير الصفات الحالة فيها، لزم الدور، وإن لم يكن لشيء من ذلك، فقد حصل التغاير، لا لأجل المادة.

المقام الثاني: لم قلتم: أنه لا مادة للنفس إلا البدن؟ وما البرهان على الحصر؟

ثم نقول: ألستم تقولون: أن النفوس بعد مفارقة الأبدان لا يمتنع أن تتعلق بضرب من الأجسام السماوية؟ فلم لا يجوز أن يقال: أنها قبل هذه الأبدان كانت متعلقة بضرب من الأجسام السماوية ولهذا السبب حصل التغاير؟

المقام الثالث: هب أن الأمر كما قلتم. لكن لم قلتم: أنه ليس قبل هذا البدن بدن آخر؟ وعلى هذا التقدير يكون برهان حدوث النفس مبينًا على بطلان التناسخ، لكن بطلان التناسخ مبنى على حدوث النفس، فيلزم الدور. ثم نقول: يشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفارقة، فإنه لا امتياز بينها في شيء من الذاتيات واللوازم والعوارض المفارقة، مع أنها متعددة.

لا يقال: امتياز كل واحد منها عن غيره إنما كان لشعوره بذاته المخصوصة.

لأنا نقول: شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز ذاته عن غيره. ولو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور، لزم الدور. وهو محال. ثم نقول: هب أنه ثبت القول بحدوث النفوس. فما الدليل على فساد التناسخ؟ قالوا: لأن عند حدوث البدن المخصوص، تحدث نفس.

فلو تعلقت نفس أخرى به على سبيل التناسخ، لزم اجتماع النفس في بدن واحد. وهو باطل. قلنا: لم لا يجوز أن يقال: النفوس مختلفة بالماهية، فكان البدن الصالح لهذه النفس لا يكون صالحًا لنفس أخرى؟

الثاني: هب أن النفوس واحدة في النوع. لكن لم لا يجوز أن يقال: النفس التناسخية حصلت فيها هيئات كسبية من العلوم والأخلاق. وهذا البدن لا يصلح إلا للنفس الموصوفة بتلك الصفة، والنفس الحادثة تكون خالية عن هذه الصفات، فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحًا للنفس الحادثة؟

السؤال الثالث: قولكم: أن عند حدوث البدن يجب فيضان نفس حادثة. فنقول: هذا إنما يلزم إذا كان موجد النفس الناطقة موجبًا بالذات، فأما إذا كان فاعلا بالاختيار. فمن أين يلزم؟

الرابع: لم لا يجوز أن يقال: النفس التناسخية أولى. لأنها موجودة قبل حدوث البدن. فهي تتعلق بذلك البدن. قبل استكمال مزاجه. ويصير ذلك التعلق مانعًا من حدوث نفس أخرى؟

الخامس: هذا أيضًا وارد عليكم؛ لأن البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس «زيد» ولنفس «عمرو» لأن النفس متساوية، فلم فاض على هذا البدن المعين، نفس «زيد» دون نفس «عمرو» ؟

السادس: لم قلتم: أنه يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد؟

وهنا آخر الكلام في الطبيعيات والحمد لله رب العالمين.

obeikandl.com