

المبحث التاسع عشر بيان أن النفس الإنسانية قديمة أو حادثة، وأما هل هي باقية بعد موت البدن وأجزائه، أم لا؟

فہہنا مقدمات:

الأول: البحث عن قدمها وحدوثها:

فنقول: أما المليون، فقد اتفقوا على أنها حادثة، لأنها من العالم، والعالم بجميع أجزائه حادث كما مر، ولهم اختلاف في أن حدوثها مع البدن أو قبله.

قول افلاطون بقدمها:

وأما الفلاسفة فلهم في قدمها وحدوثها اختلاف:

فذهب افلاطون ومتابعوه إلى أنها قديمة، واستدلوا عليه بثلاثة أوجه:

أحدها: أنها لو كانت حادثة، لكانت مادية، لما تبين أن كل حادث مفتقر إلى مادة، والتالي باطل لما مر من أدلة التجريد، فالمقدم باطل، فثبت قدمها لانحصار الموجود في القديم والحادث، فإذا بطل أحدهما، ثبت الآخر بالضرورة.

ثانيها: أنا لو كانت حادثة لفنيت، لأن كل كائن فاسد والتالي باطل، لما سيأتي في المقام الثاني، فالمقدم باطل، فالمطلوب حق.

ثالثها: أنها لو كانت حادثة لزم، لا تنهايتها مع ترتبها، والتالي باطل ببرهان التطبيق، فالمقدم مثله.

بيان الملازمة: أنها على تقدير حدوثها تفتقر إلى شرائط من جملتها بدن لكل نفس، والأبدان غير متناهية، ومرتبة لدوام حدوثها، ما دامت الحركات الفلكية، وهي سرمدية، فلزم عدم تناهي النفوس، مع الترتيب لامتناع التناسخ، على ما تقرر في موضعه.

فإن قيل: كيف جوزتم عدم تناهي الأبدان، ومنعتم عدم تناهي النفوس، وما الفرق بينهما؟

قلنا: الفرق أن الأبدان، وإن كانت غير متناهية، لكن بأسرها وعدم تناهيها غير مجتمعة الوجود، بل متعاقبة.

والموجودة منها دائماً، جملة متناهية، فلا يجري فيها التطبيق في الجميع، ولا يلزم فساد المجتمعة في الوجود.

بخلاف النفوس، فإنها لما امتنع فناؤها، لزم اجتماعها بأسرها في الوجود، فيجري فيها التطبيق ويلزم المحال.

قول أرسطو بحدوث النفس:

وذهب أرسطو ومتابعوه: إلى أنها حادثة مع البدن.

واحتجوا عليه: بأنها إن كانت قديمة، بل موجودة قبل تعلقها بالبدن، لزم أحد أمور أربعة:

١- إما كون كل نفس، من النفوس الغير المتناهية نوعاً منحصراً في فرد.

٢- أو التناسخ.

٣- أو اشتراك أفراد الإنسان في جميع الصفات النفسية.

- أو تجزئ النفس وانقسامها.

والتالي بأقسامه باطل، فالمقدم:

- أما الملازمة: فلأنها لو كانت موجودة قبل البدن، فلا يخلو، إما أن تكون في تلك الحالة متعددة، أول لا.

فإن كانت متعددة، ولا بد للتعدد من التمايز، فتمايزها إما بذواتها وباقتضاء ماهياتها، وهو الأمر الأول، وإن كان لا بذواتها، فلا بد أن يكوم بالقوابل، لأن تعدد أفراد النوع الواحد لا يكون إلا معللاً بالقوابل، كما تقرر في موضعه، وقد مرت إشارة إليه فيما سبق.

فيكون كل منها قبل تعلقها ببدنها الموجود الآن، متعلقة ببدن آخر، وهو الأمر الثاني.

- وإما أن لا تكون في تلك الحالة متعددة، فبعد التعلق بالأبدان، إن بقيت على وحدتها كما كانت، كانت نفس زيد هي بعينها نفس عمرو، فيلزم أن يشتركا في صفات النفس، من العلم، والقدرة، وغير ذلك، وهو الأمر الثالث.

- وأن لم تبق على وحدتها بل تكثرت، فهو الأمر الرابع.

وأما بطلان هذه الأمور، فالأول ظاهر، إذ لو سلم أن كلها ليست متماثلة، فلا شبهة في تماثل البعض.

والثاني: قد أقيمت عليه البراهين في موضعه.

والثالث والرابع: مما لا يخفي على أحد.

وأجابوا عن أدلة أفلاطون وأشياعه:

أما عن الأول: فبأنه بعد تسليم، أن كل حادث مفتقر إلي مادة، هذه المادة أعم من أن يحل فيها الحادث أو يتعلق بها.

ومادة النفس، وهي البدن، من قبيل الثاني، وهو لا ينافي تجرد الحادث بحسب ذاته.

وأما عن الثاني: فبأن ما ذكر في بيان الملازمة، من أن كل كائن فاسد، مجرد ادعاء بلا ثبت.

نعم، هذه القضية دائرة على لسان العقلاء، بمعنى أن كل حادث، فهو في حد ذاته قابل للفساد، وهذا لا يستلزم جريان الفساد عليه، لجواز أن يمنع عنه مانع غير ذات الحادث.

وأما عن الثالث: فبأن برهان التطبيق، كما لا يجري في الأشياء الغير المجتمعة في الوجود، كالأبدان، لا يجري أيضاً في الأشياء التي ليس بينها ترتب طبيعي أو وضعي، كالنفوس، فإن ترتبها على تقدير حدوثها، زمني لا غير.

الجواب عما احتج به أرسطو:

وأما الجواب عما احتج به أرسطو وأتباعه: فهو أن ما ذكره في بيان الملازمة، من أن التمايز: إما باقتضاء الذات أو بالقابل، ممنوع، فإن التمايز أمر عديم، لا يحتاج إلي علة، ولو سلم، فالحصر فيهما ممنوع.

وما ذكر أن تمايز أفراد نوع واحد، إنما هو بالقابل، غير تام، وقد كشفنا عنه غطاءه فيما تقدم.

ولو سلم، فلا نسلم ببطلان الأمر الأول، إذ لا مانع من أن تكون كل نفس نوعاً منحصرأ في فرد، وأن لا يتماثل نفسان أصلاً، إلا مجرد استبعاد، وهو لا يجدي في المسائل العلمية

وفي بطلان الأمر الثاني، أعني التناسخ، أيضاً كلام كثير وحججه غير ملزمة للخصم.

المقام الثاني

البحث عن أنها: هل هي باقية بعد فناء البدن، أم لا؟.

اتفق على بقائها الفضلاء، من المليون وغيرهم، سوى الذاهبين إلى أنها البدن أو مزاجه، فإنه لا يتصور حينئذ بقاؤها مع فناء البدن، المستلزم لفناء مزاجه.

أما المليون: فهم متمسكون بنصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة، الدالة على بقائها أبداً.

وأما الفلاسفة: فلهم على هذا المطلب أدلة ثلاثة:

الأول: وهو عمدتها، انه قد ثبت أن النفس مجردة، فلا تحتاج في ذاتها وجوهرها إلى مادة، وإنما تعلقها بالبدن لمجرد أن يكون آلة لها في اكتساب كمالاتها، فلا يوجب فسادها وفناؤها، فساده وفناؤها.

ثم هي معلومة للمبادئ العالية، الباقية أزلاً وأبداً، فهي أيضاً بجميع كمالاتها، باقية ببقائها، وهو المطلوب.

والاعتراض عليه: أن تلك المبادئ، إن كانت علة تامة لوجودها، لزم كونها قديمة بقدمها، وقد اعترفتم بانتفائها.

وإن كانت علة فاعلية لها فقط، فلم يلزم من بقائها بقاؤها.

ولم لا يجوز أن يكون البدن شرطاً في بقائها، كما هو شرط في حدوثها، حتى يلزم من فناء فناءها، ومن بقائه بقاؤها كما يلزم من حدوثها حدوثه.

الثاني: أن النفس لو أمكن فناؤها، ولها بقاء بالفعل، لزم: إما اجتماع المتنافيين في محل واحد، وإما كون النفس مادية، والأمران باطلان.

أما الأول: فبالضرورة.

وأما الثاني: فلما مر من أدلة التجريد.

ثم أنه على تقدير جواز كونها مادية، لا يخلو إما أن يكون لمادتها مادة أخرى، ولتلك المادة مادة أخرى إلى غير النهاية، وهذا باطل، أو تنتهي إلى مادة ليست لها مادة، فتكون هي جوهرًا مجرداً باقياً يمتنع الفناء عليه، إذ يمتنع فناء غير المادي، ولا نعني بالنفس إلا هذا.

بيان الملازمة: أنها لو أمكن فناؤها، لكان لها بقاء بالفعل، وقوة فناء، والأمران مختلفان، وإلا لزم أن يكون كل باق بالفعل، حتى الواجب، فانياً بالقوة.

وبطلانه جلي، ومتنافيان، لأن محل البقاء لو كان بعينه محل قوة الفناء، لكان قابلاً للفناء، والقابل يجوز اجتماعه مع المقبول، فيجوز اجتماع ذات الباقي مع فناؤها، ولا شك في بطلانه، فظهر أنهما متنافيان.

فإذن لا يخلو:

- إما أن يكون محل البقاء، وقوة الفناء هو النفس، فيلزم ذلك الاجتماع.

- أو يكون محل البقاء هو النفس، ومحل قوة الفناء مبادتها، إذ لا يجوز أن يكون محل إمكان الشيء، غير مادته، كما بين في موضعه، فيلزم كونها مادية

والاعتراض عليه: ما مر من وجوه إبطال أدلة التجريد.

ولو سلم: فتلك الأدلة لا تدل إلا على أن النفس ليست جسماً ولا جسمانية، وهذا لا يستلزم أن لا يكون لها مادة وصورة، مخالفتان لمادة الأجسام وصورها، وتكون مادتها موجودة قبل حدوثها، وباقية بعد فنائها.

وما ذكر من أنا لا نعني بالنفس إلا جوهرأ مجردأ باقياً، يمتنع الفناء عليه، فيكون بقاؤه بقاؤها بعينه باطل، لأن ذلك الجوهر المفروض، هو جزء النفس، ويمتنع كون جزء الشيء عينه، فلا يمتنع حيثئذ فناء النفس مع بقاء تلك المادة.

وأجاب عن هذا بعضهم: بأنه لا يجوز أن يكون للنفس مادة يمكن فناء النفس معها، لأن تلك المادة: إما أن تكون ذات وضع، أو لا.

والأول: محال، لأن ماله وضع يستحيل أن يكون جزءأ لما لا وضع له بالضرورة.

وعلى الثاني: إما أن تكون جزءأ لما لا وضع له بالضرورة.

وعلى الثاني: إما أن تكون ذات قوام بانفرادها، أو لا.

وعلى الأول: كانت عاقلة بذاتها، لأن كل مجرد قائم خلفه، لأنها فرضت مادة النفس لا عينها.

وعلى الثاني: فإما أن يكون للبدن تأثير في إقامتها، أولاً.

وعلى الأول: تكون النفس محتاجة في وجودها إلي البدن، وقد ثبت أنه ليس كذلك.

وعلى الثاني: يكون قوامها بالصورة الحالة فيها، وتلك الصورة المقيمة إياها، لا يجوز أن تتغير وتفسد بعد انقطاع علاقتها عن البدن، لأن التغير والفساد لا يوجدان إلا في الجسم؟

وهذا الجواب، لا يدفع ما ذكر من بطلان قوله: "إنا لا نعني بالنفس إلا جوهرًا مجرداً..." إلني أخره.

مع أنه في نفسه فاسد، لأن قوله "التغير والفساد لا يوجدان إلا في الجسم"، ممنوع.

بل هو أول المسألة المتنازع فيها.

ثم إن ما ذكر في بيان ملازمة أصل الدليل، من أن القابل يجوز اجتماعه مع المقبول، لا يصح في مثل الفساد والفناء.

والبطلان، إن أريد به الاجتماع في الخارج، فإن معني قبول الشيء لها، ليس أن الشيء يكون متحققاً في الخارج وتعرض له هذه المعاني فيه، بل معناه أنه ينعلم فيه.

وتحقيقه، أنه ليس في الخارج شيء وقبول عدم.

وأن أريد الاجتماع في الذهن، بمعنى أنه يجوز أن يحصل الشيء في الذهن، ويتصور العدم الخارجي قائماً به، فهو صحيح، لكن لا يلزم منه اجتماع المتأففين.

ولو سلم، فليكن محل قوة فناء النفس البدن، أو هيولاه، كما أن محل إمكان حدوثها هو.

فإنه لا فرق بين إمكان الحدوث لشيء، وإمكان فئاته في الاحتياج إلي

المحل والاستغناء عنه.

وكما جاز أن يكون محل إمكان حدوث النفس هو المادة، أي بدنها لا هيولاه، ولا امتناع في كونها مادية بهذا المعني فليجز أن يكون محل إمكان فنائه أيضاً، المادة بهذا المعني.

وأجاب عنه بعضهم، بأنه لا يجوز أن يكون محل إمكان حدوث شيء، ولا محل إمكان فنائه، مبيناً له بالضرورة.

وإلا لجاز أن يكون محل إمكان حدوث الإنسان، هو الحجر وبالعكس، ومحل إمكان فناء ما في المشرق، ما في المغرب وبالعكس.

ولا شك في بطلانه، فالبدن من حيث هو مباين للنفس ليس محلاً لإمكان حدوثها.

لكن لما استعد البدن لفيضان صورة نوعية عليه، فلا بد لحصول هذا الاستعداد له من أن يتحقق فيه حالة وهيئة مخصوصة، مناسبة لتلك الصورة، ولا بد لحصول تلك الصورة من فيضان نفس عليه، لأنها من مبادئ تلك الصورة وعللها، فحصل للبدن مع تلك الهيئة مناسبة وارتباط مع النفس، فلهذا جاز أن يصير محلاً، لا مكان حدوثها.

فالبدن من حيث هو مباين لها، ليس محلاً لإمكان حدوثها من حيث هي جوهر مجرد، بل البدن باعتبار الارتباط المذكور، والمقارنة التديرية، صار محلاً لإمكان حدوثها من حيث أنها علة لتلك الصورة.

فإذا حدثت النفس، وحصلت الصورة، زالت تلك الهيئة المخصوصة، وزال إمكان حدوث النفس أيضاً، وأمكن فساد تلك الصورة، لأن لإمكان فسادها محلاً، هو محلها، أي هيولى البدن، بخلاف النفس، فإن البدن أو

هيولاه، لا يجوز أن يكون محلاً لفسادها وفنائها، لمبايئته إياها.

ولا يجوز أن يكون استعداد البدن لانعدام الصورة، موجباً لاستعداد لانعدام النفس، كما كان استعداد لحدوث الصورة موجباً لاستعداد لحدوث النفس.

لأن استعداد شيء، موجب لاستعداد جميع عللها، ومن علل الصورة النفس، كما مر.

فأما استعداد انعدام شيء، فلا يوجب إلا استعداد واحد من شرائطه أو علله.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأن المستدلين بهذا الدليل، كأبي على وغيره بنوا الكلام في إثبات أن كل حادث مسبوق بمادة على الإمكان الذاتي، كما مرت إليه إشارة في صدر الكتاب.

والإمكان الذاتي لوجود الحادث، مقدم بالذات على حصول أي هيئة معدة لحدوثه، مفروضة في بدنه أو هيولاه.

ولابد لذلك الإمكان من محل - على زعمهم - فكيف يصح أن يكون حصول تلك الهيئة في البدن، واسطة في كونه محلاً لذلك الإمكان.

وأما ثانياً: فلأن قوله: "إذا حدثت النفس، زال إمكان حدوثها" لا يصح على هذا التقدير، لأن الإمكان الذاتي لا يزول عن الممكن أبداً.

وأما ثالثاً: فلأنه إذا اندفعت المباينة بين البدن والنفس، بأي جهة كانت، وحصل بينهما ارتباط قوي، حتى صارت متصرفة فيه كما تشاء،

وصار آلة لها في تحصيل كمالاتها فلم لا يجوز أن يكون محلاً لإمكان فنائها بهذا الارتباط؟

وبالجملة: لا يشفي هذا الجواب غليلاً.

دليل الفلاسفة الثالث:

الثالث: أن النفس لو فنيت، ففناؤها:

- إما بفساد البدن.

- أو بقدرة القادر وإرادته.

- أو بطرؤ منافٍ لها، والكل ممتنع.

أما الأول: فقد عرف بطلانه مما سبق، من أن فناء البدن لا يوجب فناء النفس.

وأما الثاني: فلأن الفناء ليس شيئاً، حتى يتصور وقوعه بالقدرة والإرادة.

وأما الثالث: فلأن المنافاة بين الجواهر، لا يتصور إلا باعتبار حلول في مادة، والنفس ليست مادية، حتى يتصور طرؤ منافٍ لها، وإذا امتنع اللازم بأقسامه، امتنع الملزوم.

والاعتراض عليه: منع الملازمة، مستنداً بمنع انحصار سبب فنائها في الأمور الثلاثة، بناءً على ما سبق، من جواز كونها مركبة من مادة وصورة، إلا كمادة الأجسام وصورتها، فتفني بزوال صورتها.

ولو سلم: فلا نسلم امتناع اللازم.

أما قسمه الأول: فلما عرفت من جواز كون البدن شرطاً لبقائها، فعند خراب البدن تفتى، لانتفاء شرط بقائها.

وأما قسمه الثاني: فلأن الفناء ليس عدماً صرفاً، ونفياً مطلقاً، بل هو عدم بعد الوجود.

ولا نسلم أن مثله لا يدخل تحت القدرة والإرادة.

وأما قسمه الثالث: فلأن قوله: " النفس ليست مادية "

إن أراد به: أنها ليست حالة في مادة، فعلي تقدير تسليمه لا يجدي نفعا.

وإن أراد أن نفي المادة عنها، أعم من أن يكون محلها أو محل صورتها، فقد عرفت حاله أنفاً.