المبحث الثامن عشر
في بيان أن النفس الإنسانية، هل هي مجردة أم لا؟

والمراد من التجريد: أن لا تكون متحيزة، ولا حالّة في متحيز.

والمقام يستدعي أن نبين أولاً معني النفس، وما يتعلق به، فنقول: أنهم اثبتوا النفس للأفلاك والنباتات والحيوانات والإنسان، وعبروا عن النفوس الثلاثة الأخيرة، بالنفوس الأرضية، وزعموا أن اطلاق النفس عليها، وعلى النفوس الفلكية، بالاشتراك اللفظي، إذ لا يوجد مفهوم شامل للقبيلين صالح لأن يعرفا به.

قال الإمام الرازي في "شرح الإشارات": " اطلاق لفظ النفس على الأرضية والسماوية عند الشيخ، بالاشتراك المحض، لأنه لو فسر على وجه يندرج فيه النفس الفلكية، لم يندرج فيه النفس النباتية، وبالعكس.

فلهذا قال: النمط الثالث في النفس الأرضية والسماوية، ولم يقل في النفس مطلقا ".

فبناءً على هذا، ميزوا بينهما في التعريف، فعرفوا النفس الأرضية: بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

ومعني الكمال: ما يتمم النوع، وهو قسمان:

- لأنه إما أن يتمم في ذاته، ويسمي كمالاً أول، ومنوعاً كالصورة السريرية مثلاً.

- وإما في صفاته، ويسمي كمالاً ثانياً، كالحركة والوضع وسائر الصفات.

فالكمال الأول: يتوقف عليه النوع.

والكمال الثاني: يتوقف على النوع.

فقولنا: " الكمال " جنس، وبقيد " الأول " خرجت الكمالات الثانية.

وبقولنا: " لجسم " خرجت منوعات المجردات والأعراض.

وبقولنا: " طبيعي " خرجت صور الأجسام الصناعية، مثل السرير.

وبقولنا: " آلي " والمراد به: أن يكون ذا أجزاء، وذا قوى متخالفة، تصدر عنه آثاره بتوسطها، خرجت صور العناصر، فإن آثارها وأفعالها، من الحرارة والبرودة، والتسخين والتبريد، وغير ذلك، ليست بالآلات بالمعني الذي ذكرنا، بل بنفس تلك الصور.

وقولنا: " ذي حياة بالقوة " المراد منه: أنه يمكن أن تصدر عنه أفاعيل الحياة، التي هي التغذي والنمو، توليد المثل، والإدراك، والحركة الإدارية والنطق، وبيان فائدة هذا القيد يستدعي تمهيد مقدمة، وهي أن لهم اختلافاً، في أن لكل فلك له حركة خاصة، كالخارج المركزية، والتدوير، والمائل، ونفساً على حدة، أو النفس للفلك الكلي، وهي محركة للكل، والأفلاك الجزئية، بمنزلة الآلات لها.

فعلي الرأي الأول المشهور: خرجت النفوس الفلكية عن التعريف بقيد الآلي، ولا حاجة إلي هذه الزيادة، لكنهم أرادوا خروجها عنه مطلقاً، أي على الرأيين.

وعلى الرأي الثاني: لا يخرج بذلك القيد، فزادوا هذا لإخراجها عليه أيضاً.

وإنما خرجت بهذا، لأن المراد بالقوة والإمكان، ما هو مقابل الفعل.

فإن النفس الفلكية، وإن كانت كمالاً أول لجسم طبيعي آلي، إلا أن ما يصدر عنه من أفاعيل الحياة، أغني الإدراك والحركة الإدارية، حاصل لها بالفعل دائماً، بخلاف النفوس الأرضية، فإنها ليست دائما في التغذية، والتنمية، والتوليد، ولا في الحركة والإدراك بالفعل.

وبعض العلماء قال: أن التعريف شامل للنفس الفلكية على الرأي الثاني، لأنها كمال أول لجسم طبيعي آلي، يمكن عنه أن يصدر أن يصدر عنه بعض أفاعيل الحياة، وهذا محصل التعريف.

فكلامه هذا، مبني على أنه أراد من القوة والإمكان، المعني العام الشامل للفعل، لكن يصير حينئذ، قيد بالقوة ضائعاً، لا فائدة له أصلا.

وأما النفس الفلكية: فهي كمال أول لجسم طبيعي، ذي إدراك وحركة دائمين.

ويرد على التعريفين: أن النفس الإنسانية والفلكية المجردتين، ليستا كمالاً أول للجسم، على ما ذكر من معني الكمال الأول، لأنه لا شبهة في أن الجسم يتم في ذاته بمادته وصورته الجسمية والنوعية، ولا حاجة له بعد ذلك في تمام ذاته، بل وفي كثير من كمالاته، أو كلها، إلي نفس مجردة، كما في سائر أنواع الحيوانات، وكما في الأفلاك، على رأي المشائين.

نعم، بعض كمالات الإنسان، موقوفة على تلك النفس، كما أن بعض

كمالات البلد، موقوفة على الملك.

فالتعريفان غير جامعين، عند من يثبت للفلك نفساً مجردة.

وأما من لا يثبت له إلا النفس المنطبعة، فتعريف النفس الفلكية على رأيه تام.

فإن قيل: النفس الإنسانية كمال أول للإنسان، الذي هو النوع، لأن الكمال الأول، لا يكون إلا بالنسبة إلي النوع، كما تبين من تعريفه، إلا أنه عبر عن الإنسان بالجسم، لأنه المشاهد المعلوم منه قطعاً لكل أحد.

قلنا: نوع الإنسان، إن كان حقيقة هذا الجسم المخصوص، فقد عرفت حاله.

وإن كان هذا الجسم مع شيء آخر، لم يكن الإنسان نوعاً حقيقياً، بل مركباً اعتبارياً، فلا يكون له نفس، لأنها لا تكون إلا للأنواع الحقيقية.

فالأقرب أن تعرف النفس على الاطلاق، بما ذكره أبو علي في " الشفاء " من أن كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل، ليست على وتيرة واحدة، عادمة للإرادة، فإنا نسميه نفساً.

فما ذكره مفهوم عام مشترك، بين النفوس السماوية والأرضية كلها، مختص بها، لأن الشيء:

ـ إما أن يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة، وهو النفس الأرضية، أعم من أن يكون نباتية أو حيوانية أو إنسانية، فإن كلاً منها مبدأ لأفاعيل، أي آثار مختلفة.

ـ وإما أن يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة، لكن لا عادمة للإرادة،

بل واجدة لها، وهو النفس الفلكية، وذلك المفهوم شامل لهذين القسمين.

ـ وإما أن لا يكون مبدأ لأفاعيل أصلاً، أو يكون مبدأ لأفاعيل على وتيرة واحدة، لكن عادمة للإرادة، كصور العناصر والمعادن، والقوة الغاذية، والنامية، وغيرها.

وهذا القسمان لا يشملهما ذلك المفهوم، وليس شيء منهما نفساً.

ولعل نفس الطالب، تنزع إلي الاطلاع على القوى، التي ذكرت أنها آلات النفس في أفاعيلها، فلا بأس بأن نشير ههنا إلي تفاصيلها إشارة حقيقية.

ولكنا نقصر الكلام على قوى النفوس الأرضية، إذ هي الأهم الأنسب مما نحن فيه.

فنقول: إنهم اثبتوا ثماني قوى، يشترك النبات والحيوانات كلها في ذواتها، وإن كانت كيفيات آثارها وأحوالها متفاوتة فيهما، ونحن نسوق الكلام هنا في بيان أحوالها في الحيوانات، وبعد الاطلاع عليها، تسهل معرفة أحوالها في النباتات.

وتلك القوى، بعضها مما يحتاج إليه بقاء الشخص واستكماله، وبعضها مما يحتاج إليه بقاء النوع.

فمن الأول: الجاذبة، وهي قوة تجذب الغذاء، أي ما من شأنه أن يصير كله أو بعضه، جزءاً للمتغذي من الفم إلي المعدة، وإن كانت أعلي من الفم، ثم يجذب ما لطف منه إلي الكبد.

وتتميز الأخلاط الاربعة هناك بعضها عن بعض، ثم تجذب الأخلاط

منه إلي العروق، فيتميز هناك ما يصلح غذاء لكل عضو عضو، ثم يجذب منها إلي كل عضو، ما هو صالح له.

ومنه الماسكة: وهي قوة تمسك الغذاء في المعدة، إلي أن يصير كيلوساً، وفي الكبد إلي أن يصير كيموساً، ويتمايز الأخلاط.

وفي العروق إلي أن يتميز ما يصلح غذاءً لكل عضو، وفي كل عضو، إلي أن يستحيل إلي مشابهة ذلك العضو مشابهة تامة ويلتصق به.

ومنه الهاضمة: وهي قوة ما، جذبته الجاذبة، ومسكته الماسكة انطباخاً ونضجاً، حتى صار صالحاً لأن يصير جزءاً من المتغذي.

ولهذا الانطباخ مراتب أربعة:

أولاها: في المعدة، فيها يحصل للغذاء بياض وقوام، كما لماء الكشك الثخين، وابتداء هذا من الفم، لأن سطحه مع سطح المعدة، كأنهما سطح واحد، وحينئذ يسمي الغذاء كيلوساً.

وثانيتهما: في الكبد، فإن الغذاء فيه ينطبخ انطباخاً، فوق ما كان في المعدة، وحينئذ يسمي كيموساً.

وثالثتهما: في العروق، فإن الأخلاط تندفع مختلطة، من الكبد إلي العروق، لكن الظاهر عليها لون الدم، وفيها ينطبخ انطباخاً فوق ما كان في الكبد.

ورابعتها: في الأعضاء، فإن الأخلاط ترشح في الفوهات الليفية للعروق إلي الأعضاء، وتنطبخ هناك انطباخا تاماً، ويحصل لها الاستعداد القريب لالتصاقها بالعضو، وصيرورتها جزءاً منه.

ولكل مرتبة من مراتب الهضم فضل، يندفع عن البدن بطريق.

فللمرتبة الأولي: الثقل، الذي يندفع عن طريق الأمعاء، وهو أكثر الفضول، فلهذا طريقة أوسع.

وللثانية: البول المندفع من طريق المثانة، والسوداء المندفعة من طريق الطحال، والصفراء المندفعة من طريق المرارة، والأول أكثرها.

وللثالثة: البخار، والعرق، والوسخ، والشعر، والقمل المندفعة من طريق المسام، واللعاب، والمخاط، والدمع ووسخ الأذن، والرعاف، وسائر الدماء الفاسدة، والقيح والصديد، المندفعة من مواضعها.

وللرابعة: المني، فهنا قوة أخرى، هي مبدأ لتلك الاندفاعات، هي رابعة القوى المذكورة، وتسمى الدافعة.

ومنه الغاذية: وهي قوة تلصق الغذاء، بعد تمام فعل الهاضمة بالعضو، بدلاً عما يتحلل منه، وتحصل فيه صورته.

ومنه النامية: وهي قوة تجعل الغذاء متداخلاً بين أجزاء العضو، وتضمه إليها، لتزيد أقطاره الثلاثة، زيادة معتداً بها، على ما يناسب طبيعة ذلك العضو، إلي أن وصل البدن إلي اعتداله في المقدار، ثم تقف عن العمل.

وانما قيدنا الزيادة في الأقطار، بكونها معتداً بها، احترازاً عن السمن، فإنه غير النمو، إذ قد يحصل بعد سن النمو، وبه أيضاً الزيادة في الأقطار الثلاثة، لكن لا يحصل به في الطول زيادة معتد بها.

والقيد الآخر: احتراز عن الورم، فإنه ليس مناسباً لطبيعة ذي الورم،

وهذه القوة يحتاج إليها الشخص، في إشكاله باعتدال حجمه.

وأما ما يحتاج إليها بقاء النوع فقوتان:

احداهما: الموالدة، وهي تفرز من غذاء كل عضو، بعد تمام الهضم، أو من غذاء الأنثيين، خاصة على اختلاف الرأيين، جزءاً ليكون كالبذر لشخص آخر من نوع الأول، كما هو الأكثر، أو من جنسه.

كالبغل، وكالمتولد من اجتماع الكلب مع الذئب.

فعلي الرأي الأول: المني متخالف الأجزاء، متشابه الامتزاج.

وعلى الثاني: متشابه الأجزاء، متخالفة الاستعدادات

وثانيتهما: المصورة، وهي قوة في الرحم، تفيد تلك الأجزاء المتخالفة الحقيقة، أو الاستعدادات، الصور، والقوى، والاشكال، والمقادير، التي بها يصير مثلاً بالفعل.

وهذه القوى تسمى طبيعية، لأن الطبيعة في أكثر الأمر، إنما تقال لما يصدر عنه الأثر، لا بإرادة.

ثم الحيوان، بعد اشتراك النبات معه في هذه القوى، له قوى أخرى خاصة به.

ولما كان امتيازه عن النبات بالإدراك، والحركة الإدارية فقواه المختصة به، ما يكون مبدأ لهذين الأمرين.

أما مبدأ الأول: وهي القوى المدركة، أو المعينة على الإدراك، فقالوا إنها عشر: خمس منها في ظاهر البدن، وهي الحواس الظاهرة، ولظهورها

واشتهارها، لا حاجة هنا إلي تفصيلها، وخمس منها في الدماغ، وهي الحواس الباطنة:

أولاها: الحس المشترك، وهي التي تنطبع فيها صور المحسوسات بالحواس الظاهرة كلها، ومحل هذه القوة، مقدم البطن الأول من الدماغ، فإن الدماغ منقسم إلي ثلاثة أجزاء: جزؤه الأول أعظم، ثم الثالث، وأما الثاني الواصل بينهما، فهو كمنفذ من الأول إلي الثالث، على هيئة دودة.

ثانيتها الخيال: وهي قوة حافظة لتلك الصور، بعد غيبوبتها عن الحس المشترك، فهو كخزانة للحس المشترك، ومحلها مؤخر البطن الأول من الدماغ.

ثالثتها: الوهم، وهي قوة تنطبع فيها صور المعاني الجزئية، الكائنة في المحسوسات، كصداقة زيد المدركة لعمرو، عند الاحساس به وبأحواله، وعداوة الذئب المدركة للبهيمة عند احساسها به، ومحلها مؤخر البطن الثاني من الدماغ.

رابعتها: الحافظة، وهي قوة حافظة للصور التي أدركها الوهم، فهي كالخزانة له، بمنزلة الخيال للحس المشترك، ومحلها مقدم البطن الثالث.

خامستها: المتصرفة، وهي قوة تتصرف في صور المحسوسات بالحواس الظاهرة، والمعاني الجزئية المأخوذة منها، بل وفي صور المعقولات الصرفة أيضاً.

وذلك بأن تركب بعضها مع بعض، وتفصل بعضها عن بعض، كتصوير فرس ذي جناحين، وتصوير بدن لا رأس له، وكإبراز الصديق في صورة العدو، وبالعكس، وهي لا تسكن عن العمل نوماً ولا يقظة.

فإن كان مستعملها العقل في مدركاته، يسمى مفكرة، وإن كان هو الوهم، تسمى متخيلة، ومحلها مقدم البطن الثاني، لتكون نسبتها إلي ما يتصرف فيها متشابهة.

وأما مبدأ الثاني، فهي أيضاً قوى، إما فاعلة للحركة، أو باعثة ومعينة عليها، والثانية تسمى نزوعية وشوقية.

فإن كانت باعثة على الحركة، لنيل ما تخيله المتحرك نافعاً، تسمى شهوية.

وأن كانت لدفع ما تخيله ضاراً، تسمى غضبية، فإن النفس تتخيل الحركة أولاً بأحد هذين الوجهين، ثم تشتاقها، ثم تريدها، ثم تمدد الأعصاب إلي جانب مبدئها مرة، كما في حالة قبض اليد، وترسلها عن ذلك الجانب أخرى، كما في حالة بسط اليد، فيحصل بكل منهما حركة.

فهذه مبادىء أربعة للحركات الاختيارية للحيوانات، والقوة التي منها تمديد الأعصاب، وارسالها تسمى المحركة.

وهذه القوى المختصة بالحيوان، تسمى نفسانية، نسبة لها إما إلي نفس الحيوان للاختصاص بها، أو إلي نفس الإنسان، لأنها في الإنسان، أكمل منها في غيره من الحيوانات.

هذا مجمل ما قالوا في القوى النباتية والحيوانية، واستدلوا على تعددها على الوجه المذكور، باختلاف الآثار والأفعال كالتغذي والنمو، والجذب والإمساك، والحركة والإدراك.

ولم يجوزوا أن يكون مبدأ الكل وفاعلها واحداً، كالصورة النباتية والحيوانية، أو قوة واحدة أخرى.

فاثبتوا لكل واحد منها فاعلاً، وهذا مع كونه ـ بناء على أصلهم الفاسد، الذي هو استحالة أن يصدر من الواحد إلا الواحد ـ مردود عليهم، بأن هذا إنما هو في الواحد من كل الوجوه.

والصورة النباتية، والحيوانية، وسائر قواهما، ليس شيء منها كذلك، فإنها أمور ممكنة، موجودة بوجود زائد، حادثة منقسمة، حالة في محال، لها آلات واستعدادات غير محصورة.

فمن أين يلزم امتناع صدور المعتدد من مثل هذا الواحد الكثير الجهات؟

ثم ذلك الأصل، إن صح دل على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص.

والصادر من كل واحدة من تلك القوى، أفراد كثيرة، وأن كانت متعددة بالماهية، كأفراد الجذب والإمساك وغيرهما.

بل تصدر من بعضها، الأمور المتخالفة الماهية أيضاً كالخيال والوهم، فإن حفظهما للصور المنطبعة فيهما، لا يتصور بدون إدراكهما لها، وبالمتخيلة، فإنه يصدر منها التركيب والتفصيل.

ثم ما ذكروا ههنا، منافٍ لأصلهم، الذي هو: أن مبدأ كل الحوادث في عالمنا هذا، وفاعلها، هو العقل الفعال.

ثم من العجائب، تجويز صدور ثلاثة أشياء من المعلول الأول، كما ذكر من قبل، وتجويز صدور أشياء غير متناهية من المعلول العاشر، وعدم تجويز الإثنين، مما هو مكتنف بشرائط واستعدادات غير متناهية، ومحفوف بجهات متكثرة.

ولا أدري كيف يقولون بمثل هذا، وكيف يتقبل عنهم عند الفضلاء والعقلاء، وهذا كلام وقع في البين؟

فلنرجع إلي ما هو المقصود في هذا المبحث فنقول:

استدلوا على أن النفس الناطقة الإنسانية، مجردة بوجوه:

- بعضها يدل على أنها ليست هي البدن، ولا جزءاً منه ولا المزاج، إذ كل واحد منها مما توهمه بعض.

- وبعضها يدل على أنها ليست جسماً، ولا جسمانية مطلقاً.

أما الأول، فثلاثة أدلة:

أولها: أن النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من أحوالها، حتى في النوم والسكر أيضاً، ولهذا إذا صيح على الشخص باسمه العلم يتنبه.

وأيضاً: إذا وصل إليه ما يؤذيه، مثل أن يضرب، أو يقرب منه النار، فإن لم يدركه، ولم ينقبض منه، كان ميتاً وإن أدركه، وأدرك أنه يؤذيه، لزم أن يكون عالماً بذاته قبل وصول المؤذي إليه، لأن العلم بنسبة شيء إلى شيء بدون العلم بالمنتسبين محال.

وتغفل النفس عن بدنها وأجزائه كلها، وعن مزاجها، بل عن جميع القوى والأعراض الحالة فيه.

يظهر ذلك، بأن نفرض أن الإنسان خلق صحيح العقل والمزاج، على هيئة لا يبصر شيئاً من أجزائه، ولا يتلامس أجزاؤه، معلقاً في هواء لا حر فيه ولا برد، فإنه في هذه الحالة، يكون غافلاً عن ظواهر بدنه، لأنها لا تدرك إلا بالبصر أو اللمس، وقد فرض خالياً عنهما، وعن بواطنه لأنها لا

تدرك إلا بالتشريح، وهو ليس بحاصل في أول الخلق.

ولا يكون غافلاً عن ذاته، فثبت أنه ليس عين بدنه، ولا جزءاً منه، ولا مزاجه، ولا شيئاً من حواسه وقواه.

والاعتراض عليه: أن من أدعي أن النفس، والمدرك، هو البدن، أو المزاج، أنى يسلم أن الإنسان في الحاله المفروضة يدرك ذاته؟

وأين البدن، أو المزاج، على تقدير عدم تلامس الأجزاء حتى يدرك شيئاً؟

وهذه دعوى غير ضرورية، ولا مبرهنة.

وكذا ما ذكر أولاً، من أن النفس لا تغفل عن ذاتها في حال من أحوالها.

وما ذكر في بيانه من الوجهين، ليس بشيء، لأن تنبهه بالصياح عليه، وانقباضه عن المؤذي، لا يدل شيء منهما على علمه بذاته قبل تنبهه، لم يجوز أن يحصل له هذا العلم مع تنبهه بالصياح، وبوصول المؤذي، مع أن هذين الوجهين، يتأتيان في غير الإنسان من الحيوانات.

ثانيتها[1]: أن النفس لو كانت هي البدن، أو في البدن لضعفت عند ضعف البدن، وليست كذلك.

أما الملازمة، فعلي تقدير كونها هي البدن، أو جزؤه فظاهرة.

وأما على تقدير كونها حالة في البدن، فلأن القوى الجسمية إنما تفعل

---

(١) هذا هو الدليل الثاني المتعلق بالوجه الأول بأن النفس ليست من البدن .

بالجسم، فيكون الجسم آلة لها، وشرطاً لها في فعلها، واختلال الشرط يوجب اختلال المشروط، فيقع الفعل حينئذ أنقص، كما في قوى الحس والحركة.

وأما انتفاء اللازم، فلأن النفس قد تقوى على أفعالها حين يضعف البدن، فإن الإنسان في سن الانحطاط، يقوى تعقله ويزداد، مع أن الآلة البدنية في الانتقاص والانحطاط.

فإن قيل: هذا معارض، بأن الإنسان في أخر الشيخوخة قد يصير خرقاً منتقص الإدراك، فقد اختلت قوة التعقل باختلال الألة، وهذا يدل على أن نفسه حالة في الجسم.

قلنا: ممنوع، فإن اختلاف الفعل، باختلال التعقل، لا يدل أصلاً على أن الفاعل حال في الألة، بخلاف ازدياد العقل وقوته، مع نقصان الألة وضعفها فيه، فإنه يدل على أن الفاعل ليس حالاً في الجسم.

والاعتراض عليه: أنه لِمَ لا يجوز أن يكون حد من اعتدال الجسم، الذي يقوم به الفاعل، شرطاً في كمال الفعل؟

والزائد على ذلك الحد، إما مستغنى عنه فقط، أو قادحاً في كمال الفعل، والنقصان إنما يقع على ذلك الزائد، فيكون الفعل مع هذا النقصان، وإما على حاله، أو أتم.

وإذا تعدي النقصان إلي ذلك الحد، يقع الفعل أنقص، كما في أخر الشيخوخة.

وبما ذكرنا يندفع ما قيل، إن بقاء ذلك الحد لا يوجب إلا بقاء الفعل على حاله، لا أن يزداد عند نقصان الجسم.

والاستدلال إنما هو بذلك الازدياد - كما مر - لا بعدم الاختلال.

ثالثها[1]: أن النفس لو كانت هي البدن، أو في البدن، لم يكن الشخص الموجود الأن، هو الذي كان قبل هذ السنين.

والتالي باطل، لأن كل أحد يعلم بالضرورة، أنه هو الذي تولد، ولو منذ مائة سنة.

وأما الملازمة، فلأن البدن دائما في التغير، بالتحلل وورد بدل ما يتحلل، ففي المدد الطويلة، ينتفي ما كان أولاً بالكلية، ويحصل بدله مثله، وإذا انتفى ذلك، انتفى جميع أعراضه وقواه بالضرورة، لاستحالة بقاء العرض بلا محل، أو انتقاله إلي محل أخر.

فإن قيل: هذا إنما يتم لو عرض التحلل لجميع الأجزاء وهو ممنوع، لجواز أن تكون بعض الأجزاء الأصلية باقية ما دام الشخص باقياً، وتكون تلك الأجزاء هي النفس، أو محلها.

قلنا: أجزاء كل ركن للبدن، من اللحم وغيره متشابهة الماهية، يجوز على كل منها، ما يجوز على الأخر، فلو عرض التحلل لبعض منها دون بعض، كان رجحاناً بلا مرجح.

والاعتراض عليه: أن تشابه الماهية، إنما يقتضي أن يجوز على كل منها ما يجوز على الأخر، لا أن يقع لكل منها ما يقع للأخر.

ولا نسلم الرجحان بلا مرجح، ولِمَ لا يجوز أن يتحلل بعض ما يجوز تحلله دون البعض، لإرجاح المختار كما هو الحق أو لسبب أخر كما في

(١) وهو ثالث الأدلة من الوجه الأول المتعلقة بأن النفس ليست من البدن.

سائر الممكنات.

وأما الثاني [١] فهو أيضاً صنفان:

- صنف يدل على أنها ليست جسماً ولا جسمانية معاً.

- وصنف يدل على أنها ليست جسمانية.

وإذا ضم إلي ما دل على أنها ليست جسماًo، صار دليلاً على تمام المطلوب.

أما الأول:- فهو أيضاً ثلاثة أدلة:

الدليل الأول من الصنف الأول:

الأول: أن للنفس عوارض وأحوالاً، يمتنع ثبوت شيء منها للجسم، أو الجسماني، وما هو كذلك، فليس بجسم ولا جسماني.

أما الكبري فبينة، وأما بيان الصغري فبوجوه:-

الوجة الأول:

أحدها: أن النفس يحل فيها ما هو غير منقسم إلي الأقسام المتباينة الوضع، ويمتنع حلول غير منقسم، كذلك في جسم أو جسماني.

بيان المقدمة الأولي: أن المعقولات تحل في النفس.

ومن المعقولات ما هو غير منقسم، وإلا لكان كل معقول مركباً من أجزاء غير متناهية، فيمتنع تعقله، لاستلزامه تعقل أمور غير متناهية دفعة،

---

(١) وهو متعلق ببيان أن النفس ليست جسماً ولا جسمانية

وهو ظاهر الامتناع.

ولو سلم، فالمطلوب حاصل، لأن كل كثرة، متناهية كانت أو غير متناهية، لابد فيها من الوحدة، لأنها مركبة من الوحدات، فثبت تعقل النفس للواحد، وتعقل النفس للواحد هو حلول غير المنقسم فيها.

وبيان المقدمة الثانية: أن كلاً من الجسم، والجسماني، منقسم.

وانقسام المحل، يوجب انقسام الحال فيه، فيمتنع حلول غير المنقسم في شيء منهما.

أما انقسام الجسم فظاهر.

وأما انقسام الجسماني، أي الحال في الجسم، فلأنه لو كان غير منقسم، مع كون محله منقسماً، فلا يخلو:

- إما أن يكون بتمامه، حالاً في كل واحد من أجزاء محله، فيكون الواحد بالشخص، حالاً في محال غير متناهية وهو ظاهر البطلان.

- وإما أن لا يكون حالاً في شيء من أجزائه، فلا يكون حالاً فيه أصلاً، وهذا خلف.

- وإما أن يكون حالاً في بعض أجزائه دون بعض، فيكون محله ذلك البعض، لا الكل كما فرض.

ثم إن كان ذلك البعض غير منقسم، لم يكن الحال حالاً في الجسم، لأن غير المنقسم لا يكون جسماً، وقد فرض حالاً في الجسم، هذا خلف.

وإن كان منقسماً، ننقل الكلام إليه، وإلي الحلول الحال فيه أنه كل من

أجزائه، أو ليس في شيء من أجزائه، إلي أخر الأقسام، فتبين امتناع حلول غير المنقسم في الجسم، وفي الجسماني.

والاعتراض على هذا الوجه: أنه مبني على كون التعقل هو حلول المتعقل في ذات العاقل، وهو ممنوع.

بل هو انكشاف الشيء عند العاقل، من غير حلول وارتسام صورة.

ولو سلم أنه الحلول، فلا نسلم أنه الحلول في ذات العاقل لجواز أن يكون في آلة له، وينكشف من هناك عليه، وعلى كل تقدير، لا يلزم حلول غير المنقسم في النفس.

وأيضاً ما ذكروا في بيان أن انقسام المحل، يوجب انقسام الحال، منقوض بأشياء كثيرة، مثل النقطة، والوحدة والإضافات، كالأبوة ونحوها، فإنها كلها أمور موجودة عندهم غير منقسمة.

أما النقطة والوحدة: فلا شبهة في عدم انقسامهما.

وأما الإضافات: فلأنه لا يصح أن يقال: أن نصف الأبوة - مثلاً - في نصف الأب، ومحال المجموع، أشياء منقسمة وهو ظاهر.

وأجاب بعضهم عن النقض: بأن المدعي، ليس أن انقسام المحل، يوجب انقسام الحال فيه مطلقاً، بل انقسام المحل الذي يحل فيه الشيء، من حيث هو ذلك الشيء، القابل للقسمة الوضعية، كالجسم الذي يحل فيه السواد، أو الحركة، أو المقدار، لا المحل المنقسم إلي أجزاء متباينة في الوضع كالجسم المنقسم إلي جنسه وفصله، أو إلي مادته وصورته ولا المحل الذي ينقسم إلي أجزاء متباينة في الوضع.

ولكن لا يحل فيه الحال، من حيث هو ذلك المحل، بل من حيث لحوق طبيعة أخرى به، كالخط، فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه، لأنها لا تحله من حيث هو خط، بل من حيث هو متناه.

وكالأب، فإن الأبوة لا تحله من حيث هو ذلك الشخص، بل من حيث تولد شخص أخر منه.

وكالأجزاء، فإن الوحدة لا تحلها من حيث هي أجزاء، بل من حيث هي مجموع.

فالمراد: أن انقسام المحل، يوجب انقسام الحال الذي يحل فيه، من حيث هو، فلا يرد النقص.

وفيه نظر: لأنه إن أراد أن في صور النقض للطبيعة الأخرى، كالانتهاء - مثلاً - مدخلاً في المحلية، فليس كذلك، فإن النقطة حالة في الخط، لا في مجموع الخط والتناهي.

وإن أراد أنها شرط لحلول الحال في محله، فهو مسلم، لكن لا يجدي نفعاً، لأن حلول كل حادث في محله، كالسواد والبياض وغيرهما، مشروط بشرائط، هي معدات لمحله لقبول هذا الحال فيه.

فحلول كلٍ، للحوق طبيعة أخرى لمحله، هي كيفية استعدادتة له.

فلا يوجب إنقسام المحل، انقسام شيء من الحوادث الحالة فيه، فلا يوجب انقسام النفس، انقسام العلم الحادث فيه.

وما ذكره في الوحدة، في غاية البعد، لأن الوحدة تحل في الشيء من حيث هو، لا من حيث أنه جزء لشيء أخر، ولا من حيث أنه مجموع.

فإن الوحدة ثابتة لزيد، مع قطع النظر عن كونه جزء المجموع، أو هو مجموع أجزاء، حتى أنه لو لم يكن مجموع أجزاء، بل بسيطاً، لم يكن واحداً.

وأجاب بعض أخر عن النقض، بأن المدعي، أن حلول الحال إذا كان سريانياً، فانقسام المحل يوجب انقسامه.

والحلول في صور النقض، ليس سريانياً، فلا يرد نقضاً وهو مردود بأنه إذا ثبت نوع من الحلول، لا يوجب فيه انقسام المحل، انقسام الحال، فليكن حلول غير المنقسم في النفس من هذا القبيل، حتى لا يوجب انقسامها انقسامه.

وأيضاً: ما ذكروا في بيان أن النفس، يحل فيها غير المنقسم، لو تم، لدل على أن الجسماني يحل فيه غير المنقسم، بأن يقال: أن المدركات الحسية، تحل في الحواس

ومن تلك المدركات، ما هو غير منقسم، وإلا كان كل مدرك مركباً من أجزاءٍ غير متناهية، فيمتنع إدراكه دفعة.

ولو سلم إمكانه، فالمطلوب حاصل، فثبت إدراك الحواس للواحد.

والحواس: قوى جسمانية، فثبت أن الجسماني يحل فيه غير المنقسم، فبطل هذا الدليل.

على أنه لو تم، لثبت أن النفس ليست جسماً، ولا جسمانية ولا يلزم منه أن تكون مجردة، لاحتمال أن تكون جوهراً فرد متحيزاً.

إلا أنهم بنوا كلامهم في هذا الموضع، على بطلان الجزء الذي لا

يتجزأ، لنوع قوة في أدلتهم على نفيه.

ثانيتها: أن عارض النفس يكون مجرداً، وعارض الجسم والجسماني، يمتنع أن يكون مجرداً.

أما بيان الأولي، فهو أن المفهوم الكلي يحل في النفس. وهو مشترك بين أفراد مختلفة في الكم، والكيف، والأين، والوضع، وغير ذلك.

فلو لم يكن مجرداً، لا يتصور هذا الاشتراك، لأنه حينئذ يكون له اللواحق المادية، من كم مخصوص وكيف مخصوص، وأين مخصوص، وغير ذلك.

فلا يطابق ما ليس له تلك الأعراض المخصوصة، فلا يتحقق الاشتراك، بل تمتنع مطابقته لفرد أصلاً.

وأما بيان الثانية: فإن كل جسم وجسماني، لابد له من هذه العوارض، التي يمتنع تحققها للمجرد، واختصاص المحل بهذه العوارض، يوجب اختصاص الحال بها.

والاعتراض عليه: أنه أيضاً كالوجه الأول، مبني على أن العلم، انطباع ماهية المعلوم في النفس، وهو ممنوع.

ولو سلم، فالمنطبع في النفس، هو صورة المعني الكلي لا نفسه.

ولا يلزم تطابق الصورة، وذي الصورة، في اللوازم والأحكام، كما في صورة الفرس المنقوشة مع الفرس الحقيقي.

فجاز أن لا تكون الصورة مشتركة، ويكون ذو الصورة مشتركا، وأن تكون الصورة متصفة بتلك العوارض، ويكون ذو الصورة مجرداً عنها.

ولو سلم، فاتصاف الصورة بتلك العوارض، إنما لزم من قبل محلها، فجاز أن تكون مجردة عنها، ومشتركة بحسب ذاتها.

ثالثها: أن النفس تقوى على أفعال غير متناهية، والجسم والجسماني يمتنع عليهما ذلك.

أما بين الأولي: فإن النفس تتعقل الأعداد والأشكال ومراتبها غير متناهية.

وأما الثانية: فلما تقرر في موضعه، من أن القوى الجسمانية، لا تقوى على أثار غير متناهية، لا بحسب الشدة ولا بحسب العدة، ولا بحسب المدة.

والاعتراض عليه: أنا لا نسلم أن النفس لها قوة فعل أصلاً فضلاً عن الأفعال الغير المتناهية، وإنما فاعل الجميع هو الله تعالي.

ولو سلم، فما ذكرتم في بيان أنها تقوي على الأفعال، فاسد لأن التعقل إنفعال، لا فعل، وليس لكم أن تعمموا مدعاكم وبيانكم بما يشمل الفعل الانفعال.

وإذ بطلان القول: بأن القوى الجسمانية لا تقوي على انفعالات غير متناهية، ظاهر على رأيكم، فإن انفعال النفوس المنطبعة الفلكية، من المبادئ العالية بقبول الكمالات عنها، وانفعال هيولى العناصر من المبدأ الفياض، بقبول الصور والأعراض عنه، دائمان غير متناهيين.

ولو سلم، فإن أردتم: أن النفس تقوى على تعقلات غير متناهية دفعة، فهو ممنوع.

وأن أردتم: أن تعقلاتها لا تنتهي، إلي حد لا تقدر بعده على تعقل أخر، فَمسَلم، ولكن لا نسلم امتناع مثل ذلك على القوى الجسمانية.

وما ذكر في بيان أن القوى الجسمانية لا تقوى على غير المتناهي، فقد بين وجوه فساده في موضعه، وأظهرها النقض بالنفوس الفلكية، التي هي قوى جسمانية، مع صدور الإرادات والتحركات الجزئية، الغير متناهية عنها.

رابعتها: أن النفس تدرك ذاتها، وإدراكها، وألاتها، ويمتنع أن يدرك الجسم، أو الجسماني، ذاته وإدراكه وألاته.

والاعتراض عليه: أن المقدمة الثانية، دعوى غير ضرورية، ولا مبرهنة، ومن ذهب إلي أن النفس جسم، أو جسماني، كيف يسلم هذا؟

مع أنه إن صح، لزم أن يكون للحيوانات العجم نفوساً مجردة، وهم لا يقولون به.

خامستها: أن النفس قد لا تكل، ولا تضعف بتكرر الأفاعيل بل قد تقوى عليها، كما في توالي الأفكار، فإنها به تصير أقدر على الفكر، والجسم والقوى الجسمانية، يكلها ويضعفها دائما تكرر الأفاعيل.

والأعتراض عليه: أنه يجوز أن تكون القوة العاقلة، مخالفة بالنوع لسائر القوى، مع كون الجميع جسمانية، فلا يقدح اختصاص بعضها بالكمال، وبعضها بعدمه.

فإن قيل: القياس المذكور يأباه.

قلنا: كلية الكبرى ممنوعة، فإن من يقول بأن النفس جسم أو جسمانية،

لا يسلمها.

كيف، وكثيراً ما يكون في الأعصاب والعضلات، عند الشروع في العمل جساوة وصلابة، يصعب معها العمل ويضعف، وبعد ثوران الحرارة بسبب الحركة، تلين وتنبسط، فيصير الشخص أقدر على الحركة والعمل.

سادستها: أن النفس تدرك الأشياء الضعيفة، بعد إدراك الأشياء القوية، والجسمانيات ليست كذلك.

فإن الباصرة بعد إبصارها جرم الشمس، لا تدرك الأشياء الحقيرة.

والذائقة، بعد إدراكها الحلاوة القوية، لا تدرك الحلاوة الضعيفة.

سابعتها: أن النفس تنطبع فيها صور كثيرة، من غير مدافعة بعضها لبعض.

والجسم والجسماني ليسا كذلك، فإن صورة الفرس المنقوشة على الجدار - مثلاً - ما لم تمحِ، لا يمكن إثبات صورة أخرى في محلها.

والاعتراض عليهما: ما مر في الوجه الخامس، مع قطع ظهور انتقاض الأخير، بقوة الخيال، والمفكرة، وغيرهما.

ثامنتها: أن النفس تنطبع فيها ماهيتا المتضادين معاً، ولا شيء من الجسم والجسماني كذلك.

أما الصغرى: فلأن النفس تحكم بنسبة التضاد بينهما، ولابد للحاكم بالنسبة بين شيئين، من العلم معاً، ولا معني للعلم بشيء، إلا انطباع ماهيته في العالم.

وأما الكبري: فلظهور امتناع اجتماع الضدين، في الجسم والجسماني.

والاعتراض عليه: أنه أيضاً مبني على كون العلم هو الانطباع، وقد عرفت حاله مراراً.

ولو سلم، فلا نسلم اشتراك الوجود الذهني والخارجي، في امتناع الاجتماع وإمكانه.

هذا، ومن دأب القوم، أن يجعلوا كلا من هذه الوجه دليلاً على حدة لأصل المدعي.

الثاني:

أن الإنسان يحكم أحكاماً على أنواع المحسوسات، الظاهرة والباطنة، كما يحكم بأن هذا المبصر، أو هذا المتخيل حلو أو مر، حار أو بارد، خشن أو لين، وأن هذا المسموع، أو هذا المتوهم، ملائم أو منفور عنه، وبعكس هذا، وبمثال ذلك.

ويحكم على المعقولات الصرفة أيضاً، كما يحكم بأن واجب الوجود واحد، فلابد له من شيء يدرك هذه الأشياء كلها، ونحن نعلم بالضرورة، أن ليس جسم ولا جسماني، يحصل له جميع أنواع هذه الإدراكات، فثبت أن المدرك لهذه الأشياء، والحاكم ببعضها على بعض، شيء غير جسم ولا جسماني، وهو المطلوب.

والاعتراض عليه: أن من يزعم أن النفس جسم أو جسماني، لا يسلم الضرورة التي ادعوها، وليس نزاعه إلا في أن هذه الإدراكات لا تحصل للجسم ولا للجسماني، فلا يتم هذا في المحاجة معه

الثالث:

إن النفس لو كانت جسماً أو جسمانية، لزم جواز كون شخص عالماً بشيء من وجه، وجاهلاً به من ذلك في آن واحد، وهو محال بالضرورة.

أما الملازمة: فلأنه حينئذ يجوز أن يقوم العلم بجزء منها، والجهل بجزء أخر لإنقسامها، فتكون عالمة وجاهلة معاً.

والاعتراض عليه:

أولاً: أن المراد بالجهل: إن كان هو الجهل البسيط، ففساد ما ذكر ظاهر، لأنه ليس وصفاً ثبوتياً قائماً بمحل، بل هو عدم العام، عمن من شأنه أن يكون عالماً.

فالعالم بشيء، من له العلم به في الجملة، والجاهل به، من لا علم له به أصلاً.

فإذا قام العلم بجزء من نفس الشخص، فهو عالم لا جاهل، وإن اصطلح أحد على إطلاق الجاهل عليه، باعتبار خلو جزء من نفسه عن العلم.

كما أنه يطلق العالم عليه، باعتبار قيام العلم بجزء منها، فلا نزاع معه، لكن لا امتناع فيه.

وكذا إن كان المراد به الجهل المركب، لأن ما ذكر في بيان الملازمة، من أنه " يجوز أن يقوم العلم بجزء....." إلي آخره، ممنوع.

وإنما يكون كذلك، لو لم يكن قيام العلم بجزء من النفس، مانعاً من قيام الجهل بجزء أخر منها.

لكنه مانع ضرورة، امتناع كون شخص معتقداً للنقيضين في حالة واحدة، سواء كان اعتقادهما في محل واحد أو محلين.

وثانياً: أنه منقوض بالأعراض الجسمانية، مثل الشهوة والنفرة، واللذة، والألم، فإن محالها اجسام.

ومع هذا، لا يلزم جواز أن يكون شخص، مشتهياً لشيء ومتنفراً عنه، أو ملتذاً به، ومتألماً عنه معاً.

obeikandl.com

النفس ليست جسمانية

وأما الصنف الثاني: فهو دليل واحد، وهو أن النفس لو كانت حالة في جسم، من قلب أو دماغ، أو أي جسم كان لزم أحد الأمرين:-

- إما دوام إدراك النفس لمحلها.

- أو امتناع إدراكها له أصلاً.

والتالي بقسميه باطل، فالمقدم باطل.

أما بيان الشرطية، فإنه قد علم أن الإدراك: هو حصول صورة المدرك عند المدرك.

فلا يخلو: إما أن يكفي لإدراك النفس محلها تحقق صورته الأصلية، أو لا يكفي، بل يحتاج إلي حصول صورة أخرى له فيها.

فعلي التقدير الأول: يلزم الأمر الأول، لأن تلك الصورة حاصلة عندها دائما.

وعلى الثاني: يلزم الأمر الثاني، لأنه يمتنع أن يحصل في النفس صورة أخرى لمحلها، وإلا يلزم اجتماع صورتين متماثلتين في ذلك المحل، لأن الحال في الحال، في الشيء حال في ذلك الشيء.

واجتماع المثلين في محل واحد، محال كما تقرر في موضعه، فحينئذ امتنع إدراكها لمحلها أصلاً.

وأما بطلان التالي، فلأنها تدرك في بعض الأوقات، القلب والدماغ،

وغيرهما من الأجسام، وفي بعضها لا.

والاعتراض عليه: أنه أيضاً مبني على كون الإدراك والعلم بحصول الصورة، وقد عرفت خاله مراراً.

ولو سلم، فنختار أن إدراكها لمحلها، يحتاج إلي حصول صورة أخرى.

ولا نسلم الامتناع، إذ امتناع اجتماع المثلين، إنما هو عند اتحاد وجودهما، أي أن يوجدا معاً في الخارج، أو في الذهن، والدليل إنما يدل عليه.

وأما إذا كان وجود أحداهما خارجياً، والأخر ذهنياً، فلا دليل على امتناعه.

لأنه بالحقيقة، ليس اجتماعاً في محل واحد، لأن محل أحدهما المادة الخارجية، ومحل الآخر، النفس الحالة فيها.

ولو سلم، فبطلان التالي ممنوع، وما ذكر في بيانه غير تام لأنه يجوز أن يكون محلها جسماً، يمتنع أن تدركه النفس ولا دليل على انتفاء هذا، غير استقراء ناقص، لا يفيد في مثل هذه المطالب.

وأيضاً، الدليل منقوض بصفات النفس، بأن يقال: إن كفي في إدراكها حضور ماهيتها عند النفس، لزم أن تكون مدركة لها دائما، وأن لم يكف، لزم امتناع إدراكها لها، وإلا اجتمع المثلان، بل الاجتماع هنا أظهر، لأن محلهما كليهما هنا النفس لا غير.

والتالي بقسميه باطل، لأن النفس قد تدركها، وقد تغفل عنها، فلزم امتناع ثبوتها للنفس، لكنها ثابتة وجداناً واتفاقاً.

وأعلم، أن بعض من يتصدى لتقوية كلامهم، وتمشيته وتوجيهه، والذّبُ عنه، اعترف بورود هذه الاعتراضات على هذه الأدلة بحسب الظاهر، ثم أدعي كون مقدماتها يقينية، فيها نوع خفاء، فيحتاج إلي تجربة أو حدس، أو غير ذلك، مما يوضحها ويزيل الخفاء عنها، فلا سبيل إلي إلزام الجاحد لها.

لكن المسترشد الطالب للحق بإذعان وانقياد، ينتفع بها.

وهذا كلام لا يعجز عنه أحد، فلكل من بَهُتُ عن إتمام دليله، أن يدعي أن حقيقة مقدماته خفية، إلا على المسترشد الطالب للحق، فيتعطل طريق المناظرة.

وكيف لم يتفق وضوح الصحة والاستقامة في واحد من هذه الأدلة، إن كانت يقينية مع كثرتها، بل خفيت في الكل بحيث لا يمكن بيانها، حتى التجأوا إلي مثل هذا الكلام، ولم يتصد لإتمامها بالبيان أحد، مع اهتمامها التام بإتمام كلامهم.

فإن قيل: إذا كانت النفس الناطقة، مجردة عندهم، فلم أوردوا مباحثها في العلم الطبيعي، الباحث عن أحوال الجسم الطبيعي، من حيث هو واقع في التغير بالحركة والسكون؟

قلنا: لأن اسم النفس، إنما يطلق على ما هو مبدأ الآثار، لا من حيث ذاته، ولا من حيث هو مبدأ الآثار، ولا باعتبار آخر، غير أنه محصل جسم ومنوعه، كما ظهر من تعريفها.

فللإشارة إلي هذا الاعتبار، أوردوها في مباحث الأجسام، وكأنهم يبحثون عن أنه، هل لهذا الجسم نفس مجردة أم لا؟.