

فهو الیق بالصناعات الجزئية فلا جرم ختمنا الكلام في الجسم بهذا الباب ولنتكلم الآن في علم النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثاني في علم النفس * وفيه ثمانية ابواب ﴾

﴿ الباب الاول في احكام كلية للنفس * وفيه خمسة فصول ﴾

﴿ الفصل الال في تعريف النفس ﴾

﴿ اننا شاهد) اجساما تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الاجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الافعال فاذا توجد في تلك الاجسام مبادئ غير جسميتها وليست هي باجسام والاعاد المحال فهي اذاً قوى متعلقة بالاجسام وقد عرفت اننا نسمى كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفساً وهذه اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدأً للافاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي (فنقول) ان النفس بالقياس الى انها تقوى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الاعمال من المحسوسات والمعقولات الذي هو الادراك تسمى قوة وبالقياس الى المادة التي تحملها فيجتمع منها جوهر نباتي او حيواني صورة وبالقياس الى ان طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فاذا انضاف اليها كمال النوع به كمالاً (فنقول) تحديد النفس بالكمال اولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة *

﴿ اما اولاً) فلانه اعم من حيث ان الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي اذاً ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما ان الملك كمال المدينة » *

(واما ثانياً) فلانه اتم لان الكمال قياس الى المعنى الذى هو اقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا الى الشئ الذى هو ابعد من ذلك وهو المادة *
 (واما ثالثاً) فلان الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس (وهو ايضاً) اولى من القوة لوجبهين (اما اولاً) فلان للنفس قوة الادراك وهى انفعالية وقوة التحريك وهى فعلية وليس اعتباراً حد المعنيين اولى من الآخر فيجب اعتبارهما فى حدهما واسم القوة يتناولهما بالاشتراك لان احدهما داخل تحت مقولة ان يفعل والآخر تحت مقولة ان يفعل والاجناس العالية متباعدة تمام ماهياتها وذلك مجتب عنه فى الحدود بخلاف لفظ الكمال فان قوله عليهما ليس بالاشتراك (واما ثانياً) فلان القوة اسم لهما من حيث انها مبدا للافعال والكمال اسم لهما من هذه الجهة ومن حيث انها مكتملة للنوع وما يعرف الشئ من جميع جهاته اولى مما يعرف من بعض جهاته فظاهر ان الكمال هو الذى يجب ان يوضع فى حد النفس مكان الجنس *
 (فقول) الشئ الذى يقع عليه اسم النفس وان كان يجوز فى بعض انواعه ان يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذى بينه وبين البدن ولكنه لا يتناوله اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز ان يكون للشئ فى ذاته وجوهره اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف الى غيره مثل الفاعل والمنفعل والاب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة قيامه الى غيره مثل الرأس واليد والجنح ومتى اردنا ان نعطيها حد ودها من جهة اسمائها بما هى مضافة اخذنا تلك الاشياء الخارجة عن جواهرها فى حدودها وهى وان لم تكن ذاتية لها فى جواهرها لكن ذاتية لها بحسب الاسماء التى لها تلك الحدود والنفس

انما نسجها نفسا من جهة انها تفعل في الاجسام افعالا مخصوصة واما بحسب
جواهرها فلانسمى نفسا الا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل
لا النفس ولذلك سمت الاوائل القوى الغير الجسمانية اذا كانت مباشرة
لتحريك الافلاك نفوسا وسموا المحركات بالتمشيق عقولا وجمعوا عدة
المحركات القريبة وسموها نفس السكل والبعيدة وسموها عقل السكل
كأن السكل هو السماوات واما الاسطوانات فانها وان كانت جزءا من السكل
ولكن لا يمتد بها لقلها فلذلك كانوا يقولون السكل حي وله نفس ناطقة
ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون الى القدر التافه المأث من
السكل حتى يتمتعوا لاجله من اطلاق القول بان السكل حي فعسى في ابداننا من
المأث بالنسبة اليها اكثر من نسبة الاسطوانات الى اجرام الافلاك ومع
ذلك فقد يطلق القول بان كل البدن حي فظاهر ان البدن يجب ان يخذ
في حد النفس فالنفس اذا كمال للجسم لكن الكمال (منه اول) وهو الذي
يصير به النوع نوعا بالفعل مثل الشكل للسيف (ومنه ثان) وهو الذي يتبع نوعية
الشيء من افعاله وانفمالاته كالقطع للسيف والتمييز والرؤية والاحساس
والحركة الارادية للانسان فان هذه امور ليست اولية فانه ليس يحتاج
النوع في ان يكون نوعا بالفعل الى حصول هذه الامور بالفعل بل اذا كانت
مبادئها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجودة بالقوة القريبة بعد
ما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيا وانا بالفعل فالنفس كمال اول للجسم
الذي لا يشترط فيه شيء لا للذي يشترط فيه لا شيء وليس هو كمال للجسم
الصناعي كالسير والكروسي بل للطبيعي ولا كل جسم طبيعي فليست النفس
كمال البسائط المنصرفة بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصد رغبته كمالاته

الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال اول جسم طبيعي الى ذى حياة بالقوة
 اى من شأنه ان يحى بالنشور ويبقى بالغذاء وربما يحى بالاحساس والتحرك *
 (وقد جعل بعض المتأخرين) الطبيعي صفة للكمال الاول هكذا (النفس
 كمال اول طبيعي لجسم آلي) وزعم ان الكمال الاول قد يكون طبيعيا مثل القوى
 التى هى مبادئ الآثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال
 اول طبيعي لانها كمال اول صناعي وهذا قريب من التأويل الذي ذكرناه
 للترتيب القديم *

(واعلم) ان هذا الحد لا يمكن ان يتناول النفوس الثلاث اعنى النباتية
 والحيوانية والفلكية لانا ان اعطيناها اسم النفس لانهما تفعل فعلا ما فقط لزم
 ان تكون كل قوة نفسا فتكون الطيعة نفسا وذلك مخالف للاجماع المنعقد
 بين العلماء وان اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالنفس النباتية
 و اندرجت الاخرى وان اعطيناهم للقوة الفاعلة افعلالا متقابلة خرجت
 النفس الفلكية ودخلت الباقيتان وان زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصصا
 فيجب ان يكون مصورا معلوما ثبت انه ان استعمل النفس بحيث تتناول
 الحيوانية والفلكية خرجت النباتية او تتناول الحيوانية والنباتية خرجت
 الفلكية ولا ينبغي ان يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الافلاك
 في اطوالها وعروضها حتى يظن انها افعال متقابلة فان لكل واحد من تلك
 الافاعيل نسبة واحدة لا تتغير اصلا *

(فان قال قائل) لم لا يجوز ان يقال ان الحياة هي هذا الكمال وهى
 الامر الذي يصدر عنه ما ينسبونه الى النفس *

(فنقول) اذ بينا انه لما اختص بعض الاجسام بهذه الآثار دون البعض

فلا بد ان يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة اما ان يكون هذه المبادئ او كون الجسم ذات تلك المبادئ او كون الجسم بحيث يصح ان يصدر عنه تلك الآثار والاول تسليم المقصود والثاني باطل لانه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء والثالث ايضا باطل فانه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحدا كيف والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع ان يسبقه بالذات مبدءه يتم للجسم هذا الكون والمفهوم من الكمال الاول الذي رسمناه لا يمنع ان يسبقه بالذات كمال اول والا لم يكن اولاً وبالله التوفيق *

الفصل الثاني في ماهية النفس

(واذ قد عرفنا) الشيء المسمى بالنفس من جهة الاضافة التي بها تسمى نفساً بتقدير بنا ان نشغل بتعريف ماهيته *

(فنقول) الناس انما يستعملون اللفاظ في مفاوضاتهم بحسب ما يعنيه وليس يعنى احد بلفظه ما لا يتصوره وليس احد يقول نفسى ونفسك في مفاوضاته الا ويشير به الى الذات والحقيقة فانه يقول فرحت نفسى وتألمت نفسى ولا فرق عنده بين تلك وبين ان يقول فرحت وتألمت بل لا فرق عنده بين ان يقول نفسى وذاتى وبين ان يقول انا فظاهر ان كل واحد يعرف بوجود نفسه التي هي هو ولكن البحث في ان هذا الشيء المخصوص ماهو * فمن الناس من ذهب الى انه هي هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة ويدل على قساده ثلاثة براهين *

(الاول) هو ان الواحد من الوتوم ذاته كأنه خنق دفعة وخلق كاملاً ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات وانه يهوى في خلاء وملاء

لا يصد منه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات و فرقت أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقة ومماسة أصلا فانه في هذه الحالة يكون مدركا لذاته وغافلا عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة بل تثبت ذاته ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمق ولو انه تخيل في تلك الحالة بدا أعضوا آخر لم يتخيله جزأ من ذاته ولا شرطاً في ذاته فظاهر ان الشعور به غير المعقول عنه فاذا أهويته مغائرة لجميع الأعضاء *

(البرهان الثاني) ان علم الانسان بهويته غير مكتسب وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب فهويته مغائرة لجميع أعضائه اما الصغرى فلان العلم بوجود النفس لو كان مكتسبا لكان اما بالحواس وهو باطل بالاجماع فانه ربما علم الانسان نفسه عند ما لا يحس بشيء أصلا واما بالفكر ولا بدله من دليل والدليل اما علة النفس او معلولها والاول باطل لان الاكثرين يعرفون أنفسهم وان لم يخطر ببالهم علة أنفسهم والثاني باطل ايضا لانه ان يكون المعتبر هو الفعل المطلق او فعله من حيث هو مضاف اليه فان اعتبر الفعل المطلق لزم منه اثبات فاعل مطلق لا فاعل هو وان اعتبر الفعل المضاف اليه والعلم بالفعل المضاف اليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف اليه لزم الدور فثبت ان علم الانسان بنفسه غير مستفاد من دليل * واما الكبرى فلان الانسان لا يعرف أعضائه الظاهرة والباطنة الا بالحواس والقرينة فظاهر ان هوية الانسان مغائرة لجميع أعضائه *

(البرهان الثالث) ان الانسان قد تزايد اجزأؤه تارة وتتناقص اخرى مع ان ذلك الانسان باق في الاحوال كلها فعلمنا ان هويته مغائرة للبنية المحسوسة *

(واعلم) ان هذه البراهين لا تقتضى كون النفس الانسانية غير جسمانية فان البهايم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهى تهرب عن الموت وتطلب اللذيد وليس هربها عن مطلق الالم لوجبهين (اما اولاً) فلان المشهور انها لا تعقل الكماليات (واما ثانياً) فلانها لا تهرب عن المغيرها مع ان ذلك المفقى اذاً انما تهرب عن آلامها وعلمها بالمها بعد علمها بانفسها فظاهر انها تدرك انفسها المخصوصة مع ان نفسوسها ليست مجردة (بل هذه الادلة) لا تدل الا على ان هوية الانسان مغائرة لهذه الاجسام المحسوسة اما ان تلك الهوية هل هى متعلقة بهذه الاجسام او هى بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه الى نظر آخر *

(وهاهنا دقيقة) وهى انه وان كان علم الانسان بهويته عند غفلته عن جميع اعضائه لا يقتضى ان يكون هويته مجردة ولكن علمه بانه الآن هو الذى كان قبله بمدة يقتضى ان يكون هويته مجردة على ما سيأتى ذلك فى موضعه *

(ومن الناس) من ذهب الى ان النفس هى المزاج ويدل على فساد ه ستة براهين *

(الاول) ان البدن مركب من عناصر متنازعة بطبائعها الى الانفكاك والذى يجرها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فان البعد لا يكون بعينه هو القبل * وعليه شكوك ستة *

(الاول) لعل الاسطقسات فى بدن الانسان مقسورة على ذلك لان حافظها يحفظها وهو النفس (والجواب) ان المقسور من الاسطقسات الممزجة انما يحفظ اما المصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والهوية فى الارض قسراً حتى انها ان كانت قوية زلزلات الارض وخسفتها وامامدة زمان حركتها الى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء ومعلوم انه ليست

الاجزاء النارية والهوائية التي في المنى قد بلغت في القلة الى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحال الجوهر الخفيف عنه بل في المنى روح كثيرة هوائية ونارية انما يجسها في المنى مع الارضية و المائية شئ آخر غير جسمية المنى بدليل انه اذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو اولى بالتبخير رق بسرعة وكذلك ان تعرض للحر او كان في رحم ذات آفة *

(الثاني) ساعدنا على انه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز ان يكون السبب صغر الاجزاء او شدة الاختلاط (والجواب) ان صغر الاجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصي بدليل ما ذكرناه من ان المنى اذا لم يلتصقه فم الرحم زالت خثورته بل انما يحتبس الشئ في الغاصر اذا كان الغاصر اكثر منه في القدر والقوة *

(ولقابل ان يقول) لو كانت نارية المنى وهوائيه غالبتين على مائتيه وارضيته لكان المنى صاعدا بالطبع لان مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدم واذا كانت الارضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز ان تحتبسا بالقسر *

(فان قلتم) لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب ان يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقتها للرحم وتعرضه للبرد *

(فنقول) لم لا يجوز ان يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المنى تفسدان بالمائية عند تعرض المنى للبرد لانهما تخلصتا عن الارضية والمائية وفارقتاهما واذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكره قوة ما فيه من النارية والهوائية على ان تخلصتا من الاخرين *

(الثالث) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الماء و الارض في الابد ان هو النشف ثم تتعاق النار بهما كما تتعاق بالخطب (والجواب) ان النشف كما سبق يكون عند اخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البديل فهب ان الماء و الارض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لاتفاقهما في الميل الى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية و الارضية و اما تعلق النار بالخطب فهو كلام من لا يعرف فان النار تحدث في الخطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوثاً و انفصالاً وليس هناك نار واحدة لها تعلق بالخطب بل النيران كالماء الجارى على الاتصال *

(الرابع) لم لا يجوز ان يكون سبب اجتماع الاسطقسات تحريك الوالدين او مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زماناً الى ان يتحلل (والجواب) من ثلاثة اوجه *

(اما اولاً) فان حركة الوالدين وان كانت تؤدى الى اجتماع الاسطقسات التى فى المنى لكن لا بد من سبب لا ينضم الى المنى بعد ذلك حتى تتم الاعضاء الحيوانية ولا بد ايضاً من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين الاولين *

(واما ثانياً) فلانه كان يجب ان يكون العضو المتخلاق اولاً هو الظاهر لما قد ثبت ان الاجسام انما تفعل بالمماسه فالاقرب ان حدوثه متقدم كما سبق على حدوث الابد لكن التالى يطله ما ثبت بالاستقراء ان اول عضو متخلاق هو القلب فالمقدم ايضاً باطل *

(واما ثالثاً) فلانا قد سئلنا انه قد يحدث الانسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد *

(الخامس) الدليل على ان هذا الاجتماع لا يستدعي حافظا ان جسد الميت يبقى زمانا بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب ان يتفرق عند الموت *

(والجواب) ان الحيوان فيه مزاج وهيئة وقد رمن العناصر ومالم يتفريق المزاج والقدر من العناصر فانه لا يموت فاذا مات بقي فيه لون وشكل وليساهما مما لا يتحفظان الا بالنفس فان النفس سبب فاعلى بعيد يؤدى ضرب من حر كاتها الى ذلك اللون والشكل كالبناء والبناءى * ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن ان تتحرك العناصر تمام حركات الاقتران حركة سريعة وان كان الاقتران قليلا وبطيئة ان كان كثير او يسبق الى الانفصال ماشانه ان يسبق ويتأخر او يبطىء ماشانه التأخر والبطوء والمبادر الى المفارقة هو الجوهر الناري والهوائى ويبقى الارضى والمائى غير سر يعين الى الانفصال لاتفاق الجهة وربما يحفظ اللون والشكل بانه اذا اختلطت المائى بالارضية لم تتفارقا الا بالفسر بتصعيد او نشف او غيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين الى ان يتصرف في البدن هواء العالم و ناريته بالنشف والتحليل ولما لم يجب ان يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب ان يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب ان يكون ثبات الميت زمانا قليلا بحسب الحس دليل على ان اجتماعه وقع بالاجامع على انك ان حققت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة في آن من الآتات على ما كان عليه حال الحياة *

(السادس) النفس لا تحدث الا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد انما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فاذا المزاج علة بالعرض لحدوث

النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشئ عما هو متقدم عليه (والجواب) ان الجامع الاول هو القوة المولدة للوالدين الى ان يحصل له استعداد ان يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجمع بحيث تكون مورد بدله ما يتخلل عن ذلك المركب و ملصقة به ما تورده عليه ومشبهة به الى ان يصل الى كمال النشوء فانقطع الدور *
 (واعلم) ان النفس ليست هي الحافظة القرينة لهذا الاجتماع بل الحافظة لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية *

(البرهان الثاني) النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما الى كمالتهما في الكمية والكيف ولا محالة انهما يتحركان في امرجهما لان الاسرجة تابعة للممتزجات فالزاج متبدل عند الحركة والحرك غير متبدل فالزاج ليس هو ذلك الحرك وايضاً فان البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود الى المزاج الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فاذاً الحرك غير المزاج وليس خارجاً عن جسم الحيوان لانه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وان لم يكن مفارقاً فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى انا ان لم قطعاً انه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج *

(البرهان الثالث) لو كان الحرك هو المزاج لما حدث الاعياء لان الاعياء انما يكون من سبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن ان يقال ان طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها لان فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب ان يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان الا بالقوة والضعف فانه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع

الطبايع لكانت تلك الطبايع تقتضى امرين متقابلين وذلك ممتنع فظاهراً
لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الأعياء ولما تجاذب مقتضى
النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة *

(ولذلك قال الشيخ) في الاشارات ان الحيوان يتحرك بشئ غير مزاجه
الذى يمانه كثير احوال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته فيريد بقوله
حال الحركة البطوء والسرعة ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس والطبيعة
كما في الرعشة ويريد بقوله بل في نفس حركته ان الأعياء بما ينتهى الى حيث
لا تقوى النفس على التحريك اصلاً *

(البرهان الرابع) الكيفية الملموسة لا تدرك الا مع استحالة كيفية مزاج
المضو الا مس فالدرك لتلك الكيفية اما ان يكون هو المزاج الذى بطل
وهو محال او ان يحدث وهو ايضاً محال لان المزاج الصحيح لا يدرك ذاته
فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته *

(وبالجملة) الاحساس يستدعى الانفعال والشئ لا يفعل عن نفسه فاذا لا بد
في الاجسام من شئ آخر باق عند توارده الحالتين ليحصل له الشعور بذلك
التغير والمزاج غير باق *

(البرهان الخامس) ان الحيوان قد يتحرك في مزاجه اما من الاشتداد الى
الضعف او من الضعف الى الاشتداد والمتحرك غير المتحرك فيه فالتحرك
في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق او الجسم العنصرى
فان ذلك مما عمتنع ان يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيوانى فله حيوان
خصوصية في حيوانيته ليست هي مزاجه وذلك هو المطلوب *

(البرهان السادس) انك ستعلم ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا جسمانية

ولا شيء من الاء زجة كذلك فالنفس ليست بمزاج *

(وحاول بعضهم) حجة اخرى فقال ان مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل السكل و شكل الجزء واحدا وهذا فاسد لان المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة المصورة سارية في محله وجزؤ هاما مساو لكلها في الماهية فيعود عليه في القوة المصورة ما الزم في المزاج وكذلك ايضا يلزمه ان يكون شكل جزء الفلك مساو يا لشكل كل الفلك ولكن المذر ما ذكرناه هناك *

(وقال) ايضا لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت الى جهة واحدة فان المزاج الواحد مقتضاه امر واحد وهو يبطل بالقوة النباتية فانها واحدة وهي تفعل افعا لا كثيرة فكذلك هاهنا *

(واعلم) ان في النفس مذاهب اخر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من ينصرها حتى نحتاج الى افسادها فالاولى ان لا نشغل بها لفاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة بالاستقصاء وبالله التوفيق *

﴿ المصل الثالث في بيان الحق في النفس وانها جوهر ﴾

(اما النفس) الانسانية فتستعرف انها ليست جسما ولا حالة في الجسم فهي جوهر مفارق بذاتها واما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قوى حالة في الاجسام فمن لم يستبعد كون الشيء الواحد جوهر او عرضا باعتبارين معازعم ان النفس الحيوانية من حيث انها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث انها موجودة في شيء لا كجزء منه فهي عرض وقد سبق الكلام على هذا القول * (ومن لا يقول) بهذا القول فقد احتج بجوهرية النفس النباتية والحيوانية بان قال ان للنبات والحيوان خصوصية جسمية في المزاج والهيئة والآثار ليست

النفس في النفس
النباتية والحيوانية
الانسانية

باجزائها وقد ثبت أنه ليس السبب لذلك امرجتها ولا ما يتبع امرجتها بل شيء يتقدم امرجتها وذلك لا بد وان يكون قوة جسمانية لما ثبت ان الجهر المنفارق يستحيل ان يكون مدركا للجزئيات وفاعلا للافعال الجزئية فاذا كانت تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة في الموضوع فهو اذا جوهر صوري *

(ولما انكر) جوهرية النفس النباتية و الحيوانية ان يتعلق بامور اربعة *
 (اولها) ان الحال يمنع ان يكون سببا محله لاستحالة الدور فلا يكون جوهر *
 (وثانيها) ان ساعدا على ان الحال يمكن ان يكون مقوما لمحله لكن النفس ليست كذلك لانها انما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج *

(وثالثها) ان سلمنا ان النفس النباتية جوهر من حيث انها علة قريبة لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية انما تنطبق في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض *

(ورابعها) ان الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهر الكان العلم بجوهريتها بديمها حاصلا من غير كسب والتالي باطل فالمقدم مثله *

(والجواب عما ذكره اولا) قد مضى في اوائل هذا الباب *

(والجواب عما ذكره ثانيا) ان الجامع لتلك الاجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي حافظا وذلك هو النفس فاندفع الدور *

(والجواب عما ذكره ثالثا) ان نقول اما ان يبنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان او المسمى العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية

وهو مبدأ التغذى والنمو والتوليد ويعنى بها قوة من قوى النفس التى تصدر عنها هذه الآثار فان عنى به الاول فذلك غير موجود فى الحيوان وان عنى به الثانى فالمعنى العام يقتضى اثر اعاما فان الصانع العام ينسب اليه المصنوع العام فالذى ينسب الى النفس النباتية العامة النمو العام واما قبول الحس والحركة اولا قبوله فليس ذلك ينسب اليها من حيث انها عامة وان عنى به الثالث فليس الامر على ما يظن من ان القوة النامية تفعل اولابد نباتيا ثم تانيا القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القوة النامية على ان تكون النامية تبعالها وشعبة منها وسيتضح بعد ذلك ان لكل بدن نفسا واحدة وان سائر القوى معلولة لها منشعبة منها فى الاعضاء ويقنعك هاهنا ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عند ما يرد على النفس من محبة او كراهة غير بدنية وذلك اذا كان الوارد على النفس تصديقا فيتبعه انفعال من سرورا وغم فيؤثر ذلك فى القوة النامية اما الفرح النطقى فيزيدها شدة ونفاذا والغم النطقى يزيدها ضعفا وعجزا حتى يفسد فاعلموا ينتقص المزاج وبذلك يدل على ان النفس مدبرة لجميع القوى البدنية *

«واعلم» ان القوى النباتية الموجودة فى النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة فى الحيوان وهى فى الموضوعين عرض لانهما فى النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفى الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية *

«والجواب عما ذكره رابعا» قال الشيخ ان لم نعرف من النفس الا انها شئ مدبر للبدن واما ماهية ذلك الشئ فمجهولة والجوهر الذاتى لتلك الماهية لا المفهوم انه شئ ما يدبر البدن فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا وما هو غير معلوم لنا متقوم بالجوهر فزال الشبهة *

(و لقائل ان يقول) ان علمى بنفسى غير حاصل بالكسب على ماضى فلا يخلو
 اما ان لا اعلم بنفسى الا من حيث ان لها نسبة الى بدنى او اعلم حقيقتها والاول
 باطل لما قد مضى وقد ثبت ان علمى بنفسى متقدم على علمى باضافتها الى بدنى
 وايضا فكيف يصح هذا القول ممن يقول ان علمى بنفسى هو نفس نفسى وانه
 ابدا حاضرا بالفعل والعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم يتغافل عن
 ثما قضيتهما لا لموجب *

(و الجواب الصحيح) ان يقال الجوهرية ليست من الامور الذاتية
 فلذلك جاز ان تبقى مجهولة كما بيناه *

(ومما يجب) ان يعلم هاهنا ان النفس التى هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي
 مجموع القوى التى سنذكرها فان كل واحدة منها ان كانت مقومة على الانفراد
 عرض المحال المذكور فيما مضى وان لم تكن واحدة منها مقومة امتنع ان يصير
 المجموع مقوما على ماضى بل المقوم اما ان تكون صورة تلزمها هذه القوى
 المذكورة واما ان تكون احدى هذه القوى هي الاصل والباقية تكون تبعها
 على ما سنشرح الحال فيه *

﴿ الفصل الرابع في تعديد قوى النفس ﴾

(قال الشيخ) في الشفاء القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الاولى الى اقسام
 جنسية ثلاثة *

(احدها) النفس النباتية وهي كمال اول لجسم طبعى آلى من جهة ما تتولد
 وتنمو وتتذى *

(وثانيها) النفس الحيوانية وهي كمال اول لجسم طبعى آلى من جهة ما تدرك
 الجزئيات وتحرك بالا رادة *

« وثالثها) النفس الانسانية وهى كمال اول جسم طبيعى الى من جهة ما تفعل
الا فاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستتباط بالرأى ومن جهة ما تدرك
الامور الكلية *

« وللنفس النباتية) قوى ثلاث (القوة الغاذية) وهى التى تحيل جسما اخر الى
مشاكله الجسم الذى هى فيه فتلصقه وتشبه به بدل ما يتحلل عنه (والقوة المنمية)
وهى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له فى
اقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبان به كماله فى النشوء (والقوة المولدة) وهى التى
تأخذ من الجسم الذى هى فيه اجزاء هى شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد
اجسام اخرى تشبه به من التخليق والتمريخ ما يصيره شبيهاً به بالفعل *

« وللنفس الحيوانية) بالقسمة الاولى قوتان محركة ومدركة والمحركة على
قسمين اما محركة بانها باعثة على الحركة * واما محركة بانها فاعلة والمحركة على انها
باعثة هى القوة الشوقية وهى التى اذا ارتسمت فى التخيل الذى سنذكره بعد
صورة مطلوبة او مهروب عنها حملت القوة الحركة الاخرى التى نذكرها على
التحريك ولها شعبتان (شعبة) تسمى قوة شهوانية وهى قوة تبعث على تحريك
يقرب من الاشياء المتخيلة ضرورية اونا فمة طلباً للذة (وشعبة) تسمى قوة
غضبية وهى قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل ضاراً او مفيداً
طلباً للغلبة *

« واما القوة المحركة) على انها فاعلة فهى قوة تبعث فى الاعصاب والعضلات
من شأنها ان تشنج العضلات فتجذب الاوتار والرباطات المتصلة بالاعضاء
الى نحو جهة المبدء وترخيها او تمددها طولاً فتصير الاوتار والرباطات الى
خلاف جهة المبدء *

« واما

(واما القوة المدركة) فتنقسم الى قوة تدرك من خارج والى قوة تدرك من داخل والمدركة من خارج هى الحواس الخمس او الثمانى *

(فمنها البصر) وهو قوة مرتبة فى العصب المجوفة تدرك صورة ما ينطبع فى الرطوبة الجليدية من اشباح الاجسام ذوات اللون المتأدية فى الاجسام الشفافة بالفعل الى سطوح الاجسام الصقيلة *

(ومنها السمع) وهو قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى اليه من تخرج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطا بعنف يحدث منه تخرج فاعل للصوت فيتأدى توجهه الى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبية *

(ومنها الشم) وهو قوة مرتبة فى زائدى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الشدى تدرك ما يؤدى اليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة فى البخار الخاطلة له او الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذى رائحة *

(ومنها الذوق) وهو قوة مرتبة فى العصبية المفروشة على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الاجرام المماسية المخالطة للرطوبة العذبة التى فيها مخالطة محيلة *

(ومنها اللمس) وهو قوة مرتبة فى اعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك مائاسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج او المحيلة لهيئة التركيب *

(ويشبه ان تكون) هذه القوة عند قوم لانوعا آخر بل جنسا لقوى اربعة اوفوقها منبعثة معا فى الجلد كله واحدها حكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد والثانية حكمة فى التضاد الذى بين الرطب واليابس والثالثة حكمة

في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاكمة في التضاد الذي بين الخشن والاملس الا ان اجتماعها في آلة واحدة يوم توحيدها بالذات (الى هاهنا) عبارة الشيخ * وانا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة ببارة نفسى حتى تكون اخصر والى الافهام اقرب (قالوا) القوة المدركة اما ان تكون مدركة للجزئيات اولالكليات والمدركة للجزئيات اما ان تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفها واما ان تكون من الحواس الباطنة ثم ان الحس الباطن اما ان يكون مدركا فقط او مدركا ومتصرفا فان كان مدركا فقط فلما ان يكون مدركا للصور الجزئية او للمعاني الجزئية واعنى بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمر وواعنى بالمعاني الجزئية مثل ادراك ان هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالدرك للصور الجزئية يسمى حسا مشتركا وهو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة نخزاة الحس المشترك هى الخيال وخزانة الوهم هى الحافظة فهذه قوى اربع (الاولى) الحس المشترك (والثانية) خزانته وهى الخيال (والثالثة) الوهم (والرابعة) خزانته * وهى الحافظة *

« واما القوة المتصرفة » فهى التى من شأنها ان تصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة انسان بصورة طير وجبل من زهر وجر من زبيب وهذه القوة ان استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وان استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة وزعموا ان الحس المشترك والخيال مسكنا البطن المقدم من الدماغ واما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الاوسط من الدماغ واما الوهمية فمسكنها ايضا نهاية البطن » خازنتها

الاطراف من الدماغ واما الحافظة فمستكنها البطن الاخير من الدماغ *
 (ثم منهم) من يحمل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم
 من يحمل النفس هي القوة الوهمية ويجعل سائر القوى تبعاً لها فهذا خلاصة
 كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت في هذا التقسيم القوة الحيوانية
 التي يذكرونها في الطب *

(واما تفصيل) قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر وزيد الآن
 ان ذكرنا دلتهم على اثبات هذه القوى وتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد ان
 نبين ان افعال النفس من كم وجه تختلف *

الفصل الخامس في تعدد وجوه اختلاف افعال النفس

(زعموا) ان ذاك من اربعة اوجه (الاول) بالوجود والعدم مثل التحريك
 والتسكين والشك واليقين (والثاني) بالشدة والضعف كالظن واليقين
 (والثالث) بالبطء والسرعة كالحدس والتفكير (والرابع) باختلاف الانواع
 اما مع اتحاد الجنس القريب كابصار السواد والبياض وادراك الحلو والمر
 او مع اختلاف الجنس اما القريب كادراك الالوان والاصوات واما القريب
 والبعيد كالافعال والتحرك *

(واذا عرفت ذلك فنقول) اما القسم الاول فلا يستدعي قوتين لان وجود
 الفعل لوجود القوة وعدمه لعدمها او لعدم شرط من شرائطها والثاني
 لا يستدعي قوتين والالزام ان تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة
 والنقصان الغير المنتهية ولزم تتاليها في آتات متتالية وكل ذلك محال بل
 السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا
 القول في السرعة والبطء (واما القسم الرابع) فزعموا ان الامور المتخالفة

التي هي في سائر وجوه اختلاف افعال النفس

بالجنس قريبا كان أو بعيدا لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالادراك والتحريك بل لا تكون وافية بالادراك الباطن والادراك الظاهر بل لا تكون وافية بالادراك الالوان والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ *

(ثم انه سأل نفسه) فقال لقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الافعال وان سلمنا ان النفس الانسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكن لم لا يجوز ان تكون القوة الحيوانية واحدة وتكون المدركة للحركة واحدة وان سلمنا تغايرهما ولكن لم لا يجوز ان تكون الحركة قوة واحدة والشهوة والغضب قوة واحدة فان صادفت اللذة انقضت على نحو اولادى انقضت على نحو آخر وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحدا وان سلمنا تغايرهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة افعا مختلفة وايضا فلم لا يجوز ان تكون القوة النباتية هي الحيوانية ولئن سلمنا تغايرهما فلم لا يجوز ان تكون الغاذية والنامية والمولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكونه اكثر مما يتخلل عنه الى ان ينتهي الى النهاية في قبول الزيادة وهو النماء واذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء الى اعضاء ذلك المتحرك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج اليه في التغذي وهو غير منصرف الى النمو فتتصرف الى فعل آخر محتاج اليه وهو التوليد ثم لا زال تورد بدل ما يتخلل الى ان تعجز فيحل الاجل *

(واعلم) ان للشيخ في ابطال هذه الاسئلة دليلا عاما يعم جميع القوى ودليلا خاصا على كل واحدة منها فلنذكر اول الدليل العام *

(اما الحجة العامة) فهي ان القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات

الافعل واحد فاذا القوة الواحدة لا يجوز ان تكون مبدأ لاكثر من فعل واحد بالقصد الاول نعم يجوز ذلك بالقصد الثانى مثل ان الابصار انما هو قوة على ادراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواد او قد يكون بياضا والقوة الخيالية هى التى تستثبت الامور المجردة عن المادة تجريد اغير تام ثم يعرض ان تكون تلك لونا او طعما والقوة العاقلة هى التى تدرك الامور البريئة عن المادة وعلاقتها ثم تارة تكون تلك شكلا وتارة تكون عددا *

(ولقائل ان يقول) هذه الحجة مبنية على انه لا يصدر عن الواحد اكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة وايضا فلنسلم ذلك ولنتكلم على هذه الحجة من اربعة اوجه *

(الاول) وهو ان الدليل الذى دل على ان الواحد بالجنس لا يصدر عنه الا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه الا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على ان الواحد بالشخص لا يصدر عنه الا واحد بالشخص فيلزم ان تكون القوة الباصرة التى ادركناها سوادا غير القوة التى ادركناها سوادا آخر وان كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم ان يصدر عن الواحد الشخصى اكثر من معلول واحد شخصى فقد خالفتم مقتضى الدليل الذى دل على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وحينئذ تبطل حججتكم *

(الثانى) هو ان الحس المشترك مدرك لكل المحسوسات الظاهرة فان كانت هذه الادراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهى الحس المشترك هذه الادراكات المختلفة وقد بطل اصل الحجة وان كانت غير مختلفة فلم لا يجوز ان يكون صدورها عن قوة واحدة *

(الثالث) ان القوة الباصرة لا يقتصر ادراكها على نوع واحد فانها تدرك

السواد والبياض وما يتوسطهما فاذا جاز ان تكون القوة الواحدة وافية بادراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز ان تكون وافية بادراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وايضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وان كان ادراكها لهما يتوقف على ادراكها للون اولا لكن ذلك لا تقدر في ادراكها لهما فاذا القوة الواحدة وافية بادراك امور مختلفة في الجنس وايضاً التخيل يكون مدر كالأموار مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الامور الكلية فبطل ما ذكرناه *

﴿ فان قالوا ﴾ ابصار السواد والبياض الاختلاف فيه انما حصل في المدرك لافي الادراك واما السماع والابصار فانما حصل الاختلاف في الادراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الادراكين لكان يصدر عنهما فعلان مختلفان * ﴿ فنقول ﴾ ادراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الادراكات المساوية لها في النوع مختلفة فاذا نسبتموها الى القوة الواحدة فقد ابطتم قولكم ان القوة الواحدة لا يصدر عنها اكثر من الواحد *

﴿ الرابع ﴾ انه لا خلاف بين الحكماء في ان قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الاطلاق بل بشرط ان لا يكون فعل الفاعل موقوفاً على آلة او شرط فانه ان توقف الفاعلية على شرط فيجوز ان يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة اليه افعال كثيرة الا ترى ان الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي والاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت صكرة القمر جوهر بسيط مع انه هو مبدء لجميع

الحوادث

الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لاجل اختلاف الشرائط والمعدات *
 (و اذا ثبت ذلك فنقول) لم لا يجوز ان تكون القوة السامعة والباصرة
 والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة الا انه يختلف افعالها بحسب اختلاف
 الآلات واذ ابقى هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة *

(واما الدلة الخاصة) فثلاثة (الاول) احتجوا على ان القوة المدركة للجزئيات
 غير النفس الناطقة بان قالوا النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها
 وما كان مجردا عن المادة وعلائقها استحال منه ادراك الجزئيات فاذا المدرك
 للجزئيات فينا قوة اخرى غير النفس *

(واعلم) ان الكلام في هذه المسئلة طويل وسيأتى على الاستقصاء فيما بعد ولكننا
 نذكر هاهنا نكتة نستاصل بها تلك القاعدة ونحيل الاستقصاء على ماسياً تى *
 (فنقول) لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عقل وهي ان الحاكم على الشيئين
 يجب ان يكون مدركا لذيئك الشيئين وذلك لان الحكم على الشيئين عبارة
 عن التصديق بشئ امر لهما او سلبه عنهما والتصديق لا يتم الا بتصور الطرفين
 فاذا حكمنا بشئ على شيئين فلا بد وان يكون ذلك الحاكم متصورا لذيئك
 الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشئ الذي حكم به عليهما حتى يمكنه
 ذلك الحكم *

(واذ اعرفت هذه المقدمة فنقول) انا اذا ادركنا شخصا من اشخاص الناس
 علمنا انه جزئى للانسان الكلى وانه ليس بجزئى للفرس الكلى والحاكم على الانسان
 الجزئى بكونه جزئيا للانسان الكلى وغير جزئى للفرس الكلى لا بد وان يكون
 هو بعينه مدركا للانسان الجزئى والانسان الكلى والفرس الكلى فاذا المدرك
 للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل

فهم ولا ادري كيف غفل عنها السابقون مع هذا قتهم واما الاستقصاء من الجانبين في هذه المسئلة فسيأتى *

(الثنائي) قالوا وجدنا عضوا سليما في الافعال الطبيعية مختلفا في الافعال الحسية وبالعكس فعدم الاحساس اما لعدم القوة الحساسة او لان العضو لا يتفعل عن القوة فان كان الاول فقد حصل المقصود لان القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت احدى القوتين مخالفة للاخرى واما الثاني فباطل لان تلك الاجسام قابلة للحر والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة اللامسة والذاثقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الادراك *

(ولقائل ان يقول) ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شئ واحد حصول الادراك اذ من الجائز ان يكون الادراك موقوفا على شرط فائت الا ترى ان العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسة مع ان تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما وهيئة ما ثم ان القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها فعلمنا انه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الادراك فاذا لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحاليتين في العضوين *

(الثالث) قالوا لو كانت القوة الحساسة والمتحركة بالارادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركا بالارادة لان جسمه ممكن ان يتحرك والقوة المحركة بالارادة موجودة فكان يجب ان تكون حركته حركة بالارادة ولما لم يكن كذلك ثبت ان القوة النباتية التي فيها مغايرة للقوة الحيوانية التي فيها *

(ولفائل ان يقول) ليس من مذهبيكم ان القوة الغذائية القائمة بمضو مخالفة بالنوع والمماهية للقوة الغذائية القائمة بمضو آخر فاذا كان كذا لك فمن الواجب ان تكون الغذائية التي للانسان مخالفة بالنوع للغذية التي في النبات وان كان عدم وجوبه محتملا ايضاً *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لا يلزم من قولنا ان الغذائية التي في الشجر غير قوية على الحركة الارادية ان تكون الغذائية التي في الحيوان غير قوية على ذلك اذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة *

(واما سائر الوجوه) التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتى تفصيلها فيما بعد (والذي نختاره) ان المدرك بجميع الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان الحرك بالارادة هو النفس الا ان تلك الادراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة ففقدت آلة او شرط فقد ذلك الادراك وذلك الفعل لا لاجل ان ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك العضو بل لان ذلك العضو كان آلة او شرطاً فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بلى الافعال النباتية اعني التغذية والنمو وما اشبههم غير صادقة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الاعضاء والدليل على ذلك ان التغذية والنمو لو كانا فعلين من افعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الاحالة والهضم وكان يجب ان تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستجابات للغذاء وبجميع الاعضاء على التفصيل علماً بدورها ولما لم يكن كذلك علمنا ان الفاعل لهذه الافعال قوى عديدة الشعور بهذه الآثار *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال النفس لها شعور بهذه الامور الا انها ليس لها شعور بذلك الشعور او ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لاجل ان كثرة تغيرات هذه الافاعيل سبب لنسيان النفس لها كما ان الانسان اذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الموالاة فانه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك ها هنا *

(فالجواب) انه لو جاز ان يقال انا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الاعضاء التي يستحيل اليها الغذاء مع انا لان نجد ذلك الشعور من انفسنا لجاز ان يقال بان العاقل عالم بجميع الدقائق والحقائق وان كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز ان يقال مثله في البهائم بل في الجمادات *

(فان قيل) الدليل على ان الفاعل لهذه الافاعيل النفس الانسانية ان الانسان اذا اشتدت حاجته الى الجذب والمضغ بسبب من الاسباب كما يكون للمريض ليلة بجرانه فانه يصير نفسه مقصورة عن سائر الامور الادراكية والحركات الارادية وما ذلك الا لاشتغال النفس بهذه الافعال واستغراقها فيه فلا جرم انقطعت عن سائر الافاعيل *

(فالجواب) انه لم لا يجوز ان يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الافعال وايضاً فمن الجائز ان تكون النفس هي الحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحيث يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى *

❦ الباب الثاني في القوى النباتية واحكامها ❦ وفيه اثنان وعشرون فصلاً ❦

❦ الفصل الاول في اقسام القوى النباتية على وجه كلي ❦

(القوى النباتية) اما ان تكون مخدومة واما ان تكون خادمة اما المخدومة

فأما ان يكون تصرفها في الغذاء لاجل الشخص او لاجل النوع اما التي تكون لاجل الشخص فاما ان تكون لاجل بقاء الشخص واما ان تكون لاجل تحصيل كمال ذاته اما التي تكون لبقاء الشخص فهي الغذائية وهي التي تحيل الغذاء الى مشا بهمة المغتذى لتورده بدل ما يتحلل واما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي النامية وهي التي تزيد في اقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ الى تمام النشوء والغذية تخدم النامية وتورد الغذاء امامساويا لما تحلل او انقص او ازيد والنمو لا يكون الا اذا كان الوارد ازيد عن المتحلل لكن ليس كلما كان كذلك كان نموا فان السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو والهزال في سن النمو ليس بذبول بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليلبغ تمام النشوء وانما يتم فعل الغاذية بامور ثلاثة *

(الاول) تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القرية من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كافي علة عدم الغذاء *

(والثاني) تصيير ذلك جزءا للعضو وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي *

(والثالث) تشبيهه به في قوامه و ماهيته ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق (واعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر اذ لو اتحدت طبائعا لاتحدت افعالها *

(و اما اللتان) البقاء النوع فالاولاهما المسولدة وهي التي تفصل جزءا من فضل الهضم الاخير للمغتذى وتودعه قوة من شبهها (وثانيهما) المصورة وهي التي تقيد المنى بعد استحالة الصورة والقوى والاعراض باذن الله تعالى شأنه (واما الخادمة) فهي تخدم الغاذية وهي اربع الجاذبة والماسكة والماضمة والدافعة (فهذا ما قيل) في هذه القوى وهاهنا امور لا بد من البحث عنها ونحن

نذكرها في فصول *

﴿ الفصل الثاني في أثبات القوة الجاذبة ﴾

﴿ ولينين ﴾ اولاً ثبوتها في الممعة والرحم ثم في جملة الاعضاء (فنقول) الدليل على وجود هذه القوة في الممعة لوجهين *

﴿ الاول ﴾ انا نشاهد حركة الغذاء من الفم الى الممعة والحركات اما ارادية واما طبيعية واما قسرية ولا شك ان الغذاء ليس له ارادة ان يتحرك الى الممعة فتلك الحركة ليست ارادية وليست ايضاً طبيعية مثل ان يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك لثقله الى اسفل الممعة فان الانسان لو انقلب حتى تدلى رأسه الى اسفل ورجلاه الى فوق منتصباً امكنه ان يزدرد الطعام ازدراداً تامافقى ان تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر وهو امدفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره الى الممعة واما جذب من تحت وهو ان يقال الممعة تجذبها بقوة جاذبة فيها والاول باطل من وجهين (الاول) انا نجد المري والممعة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يمتنع من غير ارادته (والثاني) انا نجد المري والممعة عند تناول الاغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى ان السكبد ايضاً يجذبها من الممعة للذاذتها وقر بهامن طبيعتها وبين ذلك انه متى تغذى الانسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوا واستعمل القى وجدما يخرج بالقى من الشئ الحلوى في آخر شئ تقيأه وذلك لجذب الممعة الى قعرها ومتى تناول الانسان غذاء اودواء كرها وجد المري والممعة قرومان التقلص ولا ترذردانه الا بعسر واذا بطل هذا القسم عين ان يكون انجذاب الطعام من الفم الى الممعة لقوتها الجاذبة *

﴿ الوجه الثاني ﴾ ان المري يقصر والممعة تصعد الى فوق لتشوقها

الى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة في بعض الحيوان القصير المرى في وقت تناول الغذاء تصمد حتى تلاقى الفم اذا كان فيه واسعا كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه *

(ولنين ذلك ايضا في الرحم) فنقول ان قوما من الفلاسفة سمو الرحم حيوانا مشتاقا الى المني وذلك لشدة جذبته له ويدل عليه ان الرحم اذا كان قد انقطع عنه الطمث قريبا وكان خاليا عن الفضول الممانعة له عن فعله اشتد شوقه الى المني حتى ان الانسان يحس في وقت الجماع ان الرحم يجذب احليله الى داخله كما تجذب المحجمة الدم *

(ولنين ذلك ايضا في سائر الاعضاء) فنقول الدم اذا كان في الكبد كان مخلوطا بالفضلات الثلاث اعنى الصفراء والسوداء والمائية ثم ان كل واحد من تلك الاخلاط الاربعة يتميز عن الآخر وينصب الى عضو معين ولولا ان في كل واحد من تلك الاعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال ان تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض بنفسها ولا استحال ان يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما او اكثريا وهذا قاطع في اثبات القوة الجاذبة بجملة الاعضاء *

﴿ الفصل الثالث في القوة الماسكة ﴾

(ولنين) وجودها اولا في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الاعضاء *

(اما المعدة فاعلم) ان فعل الماسكة في المعدة هو ان تحتوى المعدة على الغذاء احتواء تاما تماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فان الغذاء ان كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولا قوته المعدة والتوت عليه جاد هضمه و متى كانت الماسكة ضعيفة فانها

لا تلزم الغذاء فيحدث في البطن قراقر و نفخ و بطوء الاستمراء وعلى هذا المثال الرحم يحتوى على الزرع *

(والدليل) على وجود هذه القوة في المعدة اننا نجد عيانا انا اذا اعطينا حيوانا غذاء رطبا مثل الاشربة والاجسام الرقيقة ثم شرخنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقا حتى لا يمكن ان يسيل من ذلك الغذاء الرطب شيء بوجه من الوجوه وان فعلنا هذا التشریح بعد تفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الامعاء قابضة على ما فيها من الاثقال ولو ان الحيوان تناول عظم اعظم من سعة البواب فانه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه النزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه النزول نازلا علمنا ان هنالك قوة تمسك شيئا دون شيء *

(واما اثباتها في الرحم) فمن وجهين (الاول) المشاهدة وهو اننا اذا انحذب اليه المنى منضما انضما ما شديدا من جميع الجوانب منطبق النعم بحيث لا يمكن ان يدخل فيه طرف الميل ولو انك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فانك تجد الرحم كما ذكرنا (الثاني) ان جرم المنى طبيعته تقتضى الحركة الى اسفل فلولا ان في جوهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما توقف وبهذا الطريق اثبتنا هذه القوة في سائر الاعضاء *

(الفصل الرابع في القوة الهاضمة)

﴿ الفصل الرابع في القوة الهاضمة ﴾

(قال الشيخ) الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وامسكته الماسكة الى قوام متهيم لفعل المغيرة فيه الى مزاج صالح للاستحالة الى الغذائية بالفعل (اقول) هذا الكلام نص في ان القوة الهاضمة غير القوة الغذائية ولانه جعل

الغاذية مخدومة للقوى الاربع التى احداها الهاضمة فلا بد من تغايرهما فلتتكلم
في الفرق بينهما *

(فنقول) ان الهاضمة يتبدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة
فاذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وامسكته ماسكة ذلك العضو وللدم
صورة نوعية فاذا صار شيئاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت
له صورة اخرى فيكون ذلك كوناً للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية
وهذا الكون والفساد انما يحصلان بان يحصل هناك من الطبخ ما لاجله ياخذ
استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية
في الاستعداد ثم لا يزال الاول يتنقص والثاني يشتد الى ان تنتهى المادة الى
حيث تبطل عنها الصورة الاولى وهى الدموية وتحدث الاخرى وهى العضوية
وحيثئذ تعرض هاهنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى فالسابقة هى تزيد
استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة
الاولى هى فعل القوة الهاضمة والثانية هى فعل القوة الغاذية فهذا غاية ما يمكن
ان يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غاذيته *

(ولقائل ان يقول) الكلام عليه من وجهين (الاول) ان القوة الهاضمة محركة
للغذاء في الكيف الى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً الى
شيء فهو الموصل اليه فاذاً القوة الهاضمة هى الموصلة للغذاء الى الصورة
العضوية فاذاً الفاعل للفعلين قوة واحدة اما الصغرى فظاهرة لانه لا معنى
للعضم الا التحريك عن الصورة الغذائية الى الصورة العضوية واما الكبرى
فظاهرة ايضاً لان ما حرك شيئاً الى شيء كان المتوجه اليه غاية للمحرك واما
المعنى بكونه غاية ان المقصود الاصلى فهو فعل ذلك الشيء *

(والشيخ قد اعترف بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الاول من طبيعيات الشفاء عند شروعه في الاحتجاج على ان بين كل حركتين سكوناً فقال محال ان يكون الواصل الى حتماً واصل بلا علة موجودة ووصلة ومحال ان تكون هذه العلة غير التي ازالته عن المستقر الاول * هذا كلامه (وهذا يقتضى) ان يكون الواصل الى الصورة العضوية واصل للعلة وان يكون تلك العلة هي التي ازالته عن المستقر الاول ولما كان الزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب ان يكون الموصل له الى الصورة العضوية هو تلك القوة فاذاً القوة الهاضمة (١) هي الغازية لا غير *

(الوجه الثانى) ان هاضمة كل عضو لا شك انها بطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بان ينسب الى القوة الهاضمة اولى من البعض بل يجب ان ينسب اليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور واذاتمت هذه الافعال فقد تمت التغذية فاذاً لا فرق بين الهاضمة والغازية *

(وهذا الذى قلناه) قد شهد به كلام جالينوس واكثر المتأخرين اما جالينوس فلانه لم يذكر من القوة الغازية في شىء من كتبه الا هذه الاربعة قال في (رابعة المنافع) ان للمعدة قوة تجذب بها ما يلائمها ولها قوة اخرى بها تمسك ما يصل اليها وقوة اخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هي اقدم هذه القوى كلها اعنى المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة الى تلك الثلاث *

(وقال المسيحي) في كتاب القوى والافعال والارواح من (كتاب المائة) القوى الطبيعية ثلاث غازية ومرتبة ومولدة والغازية اربع الجاذبة والماسكة والهاضمة

وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيها بالعضو المفتدى و الرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المبنى *

﴿ الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة ﴾

﴿ اعلم ﴾ ان الغذاء مركب من جوهرين احدهما صالح لان يشبه بالمفتدى والثاني غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما اما فعلها في الاول فمما سبق واما فعلها في الثاني فتلك الاجزاء لها ثلاثة احوال اما ان تكون غليظة اورقية او لزجة وفعل الهاضمة في الاول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع *

﴿ فان قيل ﴾ الشيء كلما كان ارق كان اندفاعه اسهل فلما ذاجعتهم التغليظ احد هذه الامور المسهلة للدفع *

﴿ قلنا ﴾ لان الرقيق قد يشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الاجزاء المتشربة فيه ولا تندفع واما اذا غلظت لم تشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكفاية *

﴿ الفصل السادس في القوة الدافعة ﴾

﴿ يدل على ثبوتها ﴾ اصران (الاول) انك ترى المعدة عند القيء كأنها تنزع من موضعها الى فوق حتى تتحرك معها عامة الاحشاء وترى عند التبرز اذا كان البراز معتقلا او كان في الامعاء فضل لذاع كأن الامعاء تنزع من موضعها لدفع ما فيها الى اسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك الى اسفل لحركة عضل البطن ومعونة الامعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع الماء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمنزلة ما يعرض في الزحير *

﴿ الثاني ﴾ ان الدم يرد على الاعضاء مخلوطا بالاخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده ولم يخل شيء من الاعضاء قط

عن الاخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة *

﴿ الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى ﴾

﴿ واذا قد ثبت ﴾ ان في الاعضاء قوة جاذبة وما سكة وهاضمة ودافعة ﴿ فلما ثبت ان يقول ﴾ لم لا يجوز ان تكون هذه القوى قوة واحدة بالذات واربعة بالاعتبار فنكون تلك القوة جاذبة عند از ذراد الطعام وما سكة له بعد الاز ذراد ومغيرة له عند الامساك ودافعة للفضل المستغنى عنه عند الفراغ والحاجة المشهورة ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد قد بطلت فلي ماذ اتولون * ﴿ فنقول ﴾ الذي يمكن ان يقال فيه ان يرى العضو ضعيفا في احد هذه الافعال قوي يافي الباقي ولولا تغاير هذه القوى لاستحال ذلك *

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

﴿ زعموا ان القوى ﴾ الجاذبة آلتها في الجذب الليف المطاوع والماسكة آلتها في الامساك الليف المؤرب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض ﴿ وهذا الكلام ﴾ على اطلاقه يجنبني لوجوه خمسة * ﴿ اما اولها ﴾ فلا نهم ما اقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهانها على توقف صدور هذه الافعال عن هذه القوى على هذه الليفات *

﴿ واما ثانيا ﴾ فلان لحم الكبد فيه قوة جاذبة وما سكة ودافعة وليس فيها ليف اصلا ﴿ فان قيل ﴾ الاصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الاوردة فاذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاوع ترشح منه على جوهر لحم الكبد ﴿ فنقول ﴾ ذلك الدم اما ان ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذبا لذلك الدم او لا مع كونه جاذبا فان كان مع كونه جاذباله فالجذب لا يتوقف على الليف وان كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة

هذا

﴿ الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى ﴾

﴿ الفصل الثامن في آلات هذه القوى ﴾

هذا خلف *

(واما ثالثا) فالرطوبة الجليدية مع القطع بأنه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتمضمه *

(واما رابعا) فكل واحد من شطايي الليف غير مركب من الليف والاتسلاست الليفات الى غير النهاية مع ان فيها هذه القوى *

(واما خامسا) فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاؤل مع انه يجذب والليف المطاؤل ليس فيه ليف مستعرض مع انه يدفع الفضل فثبت انه لا يجوز توقف هذه الافعال مطلقا على هذه الليفات بل لو قيل ان جذب المري والمعدة يتوقف على الليف المطاؤل ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقا لانه متى وقع الخلل في احد اليفين وقع الخلل في ذلك الفعل *

الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع *

(اعلم) ان بيان ذلك مبني على مقدمة وهي ان فاعلية هذه القوى بالتحريك اما الجذب و الدفع فلا شك انهما لا يتمان الا بالحركة المكانية واما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك حركة في الكيف وذلك التغير لا يحصل الا بتفريق الاجزاء الفليظة وجمع الاجزاء الرقيقة وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان الا بالحركة المكانية فاذا الهضم حركة في الكيف وهي معاول حركات مكانية واما الامساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة واسكنه لا يحصل الا بتحريك الليف على هيئة الاشتمال فاذا لا بد فيه من الحركة فثبت ان افعال هذه القوى لا تتم الا بالحركة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان البرودة مميتة مخدرة فلا تستفع بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعا محتاجة في افعالها الى الحرارة ومع ذلك فقد تستفع

(الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى الى الكيفيات الاربع)

بالبرد بالعرض واكثرها انتفاعا بالبرد الماسكة من حيث انها تحفظ الليف على هيئة الاشتغال الصالح للامسالك ثم الدافعة من وجهين الاول انها تمنع من تحلل الريح المهيئة على الدفع الثاني انها تجمع الليف العريض المعاصر ثم انك اذا قايست بين الكيفيات الاربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة الى اليبس اشد من حاجتها الى سائر الكيفيات اما الرطوبة فلا تعين الماسكة بل كلها تضادها واما البرد فقد عرفت انه غير معتبر بالذات واما الحر فلان الحاجة اليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة اقل كثيرا من مدة سكونها فثبت ان انتفاع الماسكة باليبس اكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات (واما الجاذبة) فلا حاجة لها الا الى الحر واليبس ثم حاجتها الى الحر اشد لو جرين (الاول) ان حاجتها الى تجمدك آلتها اشد من حاجتها الى التسكين (الثاني) ان الحرارة تعين على الجذب لان الجذب على وجوه ثلاثة (احدها) بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس (والثاني) باضطراب الخلاء على ما علمت (والثالث) بالحرارة* (واما المدافعة) فحاجتها الى اليبس اقل من حاجة الماسكة والجاذبة اليه لانه لا حاجة لها الى التسكين بل الى الدفع ولها حاجة الى قليل تكشف تعين على العصر* (واما الهاضمة) فلا حاجة لها الى اليوسنة اصلا بل الى الرطوبة وحاجتها الى الحرارة شديدة جدا فيخرج مما قلنا ان اشد القوى حاجة الى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة ثم الماسكة واما اليبس فاشد القوى حاجة اليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة واما الهاضمة فلا حاجة لها الى اليبس بل الى الرطوبة وبالله التوفيق*

﴿ الفصل المباشر في ان هذه القوى في بعض الاعضاء مضاعفة ﴾

﴿ يشبه ﴾ ان يكون ما قاله بعض العلماء حقا وهو ان هذه القوى الاربع توجد

في المعدة مضاعفة لان احداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج الى تجويف المعدة وتمسكه هناك وتغيره الى ما يصلح لان يكون دماً تدفعه الى الكبد وثانيها التي تجذب الى المعدة لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصاً وتمسكه هناك وتغيره الى جوهرها وتدفع الفضول منها وكذلك الحال في الكبد لان التغير الى الدم غير التغير الى جوهر الكبد كما ان التغير الى العصارة غير التغير الى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء الى نفسها وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف جواهرها واما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الاربع مع اربعة اخرى شبيهة بتلك تفعل الاعداد للغذاء واما الاربع الاول فتفعل لاجل الاغذاء * (واقول) ان كان الامر على ما يقول هذا القائل وجب ان يحكم بذلك في الفم واللسان والمرى والامعاء والعروق المسماة بمساريقها وبالجملة في جميع اعضاء الغذاء *

(الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء)

(هو الذي) يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة الى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء اذا لم يحتاج الى غير الانصاق في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً من المتغذى شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الاول اعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فان غير الجوهر يستحيل ان يصير جوهرًا وهو جوهر جسماني لان المجردات لا تنقلب اجساماً وليس ذلك جسمًا كلياً فان ذلك مما لا وجود له في الاعداد فاذا غذاء كل جسم شخصي جسم شخصي والمشهور ان الحيوانات لا تغتذى بالاجسام البسيطة وفيه اشكال من حيث ان النبات لا شك انه يجذب الماء

الى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فاذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات واما اقسام الاغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون *

﴿ الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم ﴾

(وله اربع) مراتب (الاولى) عند المضغ فان سطح القم متصل بالمعدة ويدل على ذلك امران (احدهما) ان الحنطة المضغوغة تفعل في انضاج الدما ميل و الجراحات مالا يفعله المطبوخ بالماء (وثانيهما) ان المضوع لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دل على النضج وتتمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة ويصير اما بذاته كما في جوارح الصيد واما بمخالطة المشروب كما في اكثر الحيوانات شبيهاً بماء الكشك الشخين وهو المسمى بالكيموس *

﴿ المرتبة الثانية ﴾ ان يجذب الى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الاخلاط الاربعة بعضها عن بعض *

﴿ المرتبة الثالثة ﴾ ان ينفذ الدم في العروق *

﴿ المرتبة الرابعة ﴾ ان يتوزع على الاعضاء ففضلة الهضم الاول وهو الذي في المعدة تندفع من الماء وفضلة الهضم الثاني تندفع اكثرها بالبول وباقيها من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالانف والاذن وغير محسوسة كاللحم او خارجة عن الطبع كالاورام المنفجرة او بما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على مناسبات تحقيق القول فيه *

﴿ الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغذائية والنامية ﴾
 (قد ذكرنا) ان الغذائية هي التي تحيل الغذاء الى مشابة المعتذى لتخالف بدل

ما يتحلل

(الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم)

(الفصل الثالث عشر في حد القوة الغذائية والنامية)

ما يتحلل (فنقول) في بيان هذا الحد وهو ان كل قوة فانها لا محالة مبدء التغير
فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فيها هنا الصورة
هي الاستحالة الى مشابهة المعتدى والمدة هي الغذاء والغاية تختلف بدل
المتحلل فكأننا قلنا القوة الغذائية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني
للغاية الفلانية *

(واما النامية) فقد ذكرنا في حدها انها الزائدة في اقطار الجسم على التناسب
الطبيعي لينال الى تمام النشوب ما يدخل فيه من الغذاء فقولنا الزائدة في اقطار
الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية فان الصانع اذا اخذ مقدارا من الشمع
فازداد في طوله وعرضه نقص من عمقه وان كان بالعكس فبالعكس واما هذه
القوة فانها تزيد في الجهات الثلاث وقولنا على التناسب الطبيعي احتراز عن
الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الاورام وقولنا لينال الى تمام
النشوب احتراز عن السمن وقولنا بما يدخل فيه من الغذاء تنبيه على العلة الحقيقية
للفرق بين السمن والنمو وذلك لان الاجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ
في جواهر الاعضاء فلا جرم تمدها وتزيد في جواهرها واما في السمن فانها
لا تنفذ في جواهر الاعضاء بل كأنها تلتصق بها *

(واعلم) ان التغذى والنمو يتمان بامور ثلاثة (الاول) تحصيل اجزاء شبيهة
بالمعتدى والنمى في الماهية (الثاني) الصاقها بها (الثالث) تشبيهها بهما ثم ان
كانت الاجزاء الواردة على جواهر الاعضاء الاصلية مساوية لما تحلل فذلك
فعل الغذائية وان كانت ازيد فذلك فعل النامية *

(وعند ذلك) يظهر شك من يشكك فيقول ان الغذائية فعلها تحصيل الغذاء
والالصاق والتشبيه والنامية فعلها ايضا هذه الامور الثلاثة فلا فرق بينهما

الا ان الغاذية تفعل هذه الامور الثلاثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل ازيد مما تحلل واذا كان كذلك وجب ان تكون النامية بعينها هي الغاذية لان النامي اذا ازداد فجزؤه الزائد ان يكون مساويا لجزئه الاصلى والقوة اذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله ايضا فاذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الاصلى وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الاصلى وجب ان تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هي النامية الا انها في ابتداء الامر تكون قوية فتكون وافية بايراد بدل الاصل والزيادة معا وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الاصل *

(وتحقيق) ذاك ان القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد اقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون ايرادها وقت الوقوف اكثر من ايرادها وقت الذبول فاذا القوة الواحدة يجوز ان يختلف ايرادها بالزيادة والنقصان واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الواحدة تورد في اول الامر ازيد من المتحلل ثم انها في الوسط تورد ما تساوى التحلل فهذا شك لا بد وان يتفكر فيه *

(واعلم) ان من الناس من زعم ان الغاذية نار واحتج عليه بان الغاذية تغذو والنار تغذو فالغاذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثانى اخطأوا في المقدمتين جميعاً اما قولهم الغاذية تغذو فهو باطل لان الغاذية لا تغذى بل تغذو غيرها وهو البدن واما قولهم النار تغذو فباطل لان النار لا تغذى بل تولد وتضعد بطبيعتها واذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فافسدها فليس هناك نار واحدة متغذية *

(ومن الناس) من اعتقد ان في الاعضاء فرجاؤها القوة النامية وهو باطل

لان ملاء الفرج لا يوجب زيادة الاعضاء ونموها بل الحق ما ذكره الشيخ في الشفاء وفي المباحث ان القوة النامية تفرق اتصال المصنوع وتدخل في تلك المسام الاجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغذاء على ما حكيناه عن الشيخ في باب الالم والمذقة في الفصل الذي بينا فيه ان تفرق الاتصال غير موافق بالذات *

﴿ الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية ﴾

﴿ الابدان ﴾ مخلوقة من الدم والماء فلا محالة تكون في اول الامر رطبة ثم انها لاتزال تجف يسيرا يسيرا وعرفت ان النمو لا يحصل الا عند تعدد الاعضاء وذلك لا يكون الا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها الا اذا كانت الاعضاء لينة اما اذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من اول الكون الى الوقت الذي يتصاب الاعضاء فيه حينئذ تقف النامية *

﴿ واعلم ﴾ انا اذا جعلنا النامية غير الغذائية فعند وقوف النمو لا بد من ان تبطل القوة النامية واما اذا قلنا بان النامية هي الغذائية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التي كانت نامية وان كانت يبطل منها وصف كونها نامية *

﴿ الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغذائية وضرورة الموت ﴾

﴿ ذكرنا ﴾ في ذلك وجوها (الاول) ان القوة الغذائية قوة جسمانية فلا تكون لفعالها الامتنائية *

﴿ واعلم ﴾ ان النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية مع انها غير امتنائية الفعل ثم ان الشيخ اعتدوا عنه بان قال النفس وان كانت قوة جسمانية الا انه لما ليسج عليها من نور العقل انفارق تكون قوية على الافعال الغير المتناهية فكتب اليه تلميذه (بهمنيار) فقال اذا جوزت ذلك فلم لا تجوز ان تكون القوة البدنية

﴿ الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية ﴾

﴿ الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغذائية وضرورة الموت ﴾

وان كانت جسمانية الا انه لما منع عليها من انوار العقل الفعال تقوي على بقاء
غير متناه *

(فاجاب عنه) بان ذلك محال لكون البدن مركبا من الطبائع المتضادة *
(اقول) ظهر لنا من هذه الحكاية ان الشيخ ما كان موهوبا في سبب ضرورة
الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تمويلا على كون البدن مركبا
من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه *

(فنقول) زعم في القانون ان الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ
في الانتقاص المتأدي الى الانحلال بالكلية ومضى انحلت الرطوبة فلا بد
من انطفاء الحرارة الغريزية حينئذ يحصل الموت *

(واما قلنا) ان الرطوبة لا بد وان تأخذ في الانتقاص بامور ثلاثة *

(احدها) بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة *

(وثانيها) معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك *

(وثالثها) معاضدة الحركات البدنية والنفسية *

(فان قيل) لم لا يجوز ان تكون القوة الغاذية توردها بدل ما يتحلل من الرطوبات
(فنقول) هب ان القوة توردها في سن الكهولة مثل ما كانت توردها
في الشباب الا ان التحلل وقت الكهولة اكثر من التحلل وقت الشباب
واذا كان كذلك لم يكن ما توردها الغاذية وقت الكهولة مساويا لما يتحلل عنه
حينئذ بل اقل منه فلا جرم ينتهي الى النقصان *

(فان عاد السائل) وقال ان مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساويا لمقدار
الوارد فلوزاد في وقت الكهولة لسكان اما لان المحلل صار اقوى فصار التحلل
اكثرا ولان الغاذية صارت اضعف فصار الغذاء الوارد اقل والاول باطل
والحركات

لأن المحلل ليس إلا الامور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الاسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة فاذا لم يزد المحلل استحالة ان يزداد التحلل والقسم الثاني ايضا باطل لان الغازية لا تصير ضعيفة الا لانقصان الحرارة ولا تنقص الحرارة الا لانقصان الرطوبة فلو جعلنا انقاص الرطوبة سبب ضعف الغازية لزم الدور *

(فنقول) الحق ان المحلل في زمان الكهولة صار اقوى لانه وان كان المحلل وقت الكهولة هو الاتقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة اطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الابواب السابقة ان الضعيف قد يكون اقوى اثرًا من القوي اذا كان اطول مدة منه فكيف اذا تساويا وكان احدهما اطول مدة من الآخر *

(واذا كان كذلك فنقول) الجفافات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تأثيرها في الكهل ادوم من تأثيرها في الشباب وكانت الجفاف الحاصل منها في الكهل اكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب واما اراد الغازية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك ان يكون الوارد في سن الكهولة اقل من المتحلل وذلك يؤدي الى البطالان فالخااصل انه كلما كان السن اكثر كان تأثير الجفافات الثلاثة ادوم فكان الجفاف اكثر فكانت الحرارة اقل فكان ضعف الغازية اكثر واستمرار ذلك مما يؤدي الى الانقطاع وهو الموت * (ومن الاسباب الضرورية للموت) ما ثبت ان كل كائن فاسد ولما السبب الثاني فامر ان (احدهما) ان تتخلص نفوس السعداء من ابدانهم الى السعادة

المعظمى فان هذا هو المقصود من الخلقة وان لم يكن فلسوء الاختيار (وثانيهما)
ان يوجد القوم الآخرون لان المادة لا تصل اليهم الا اذا فارقت الابدان
وليسوا هم بالخلود في المدم اولى منا بخلود الوجود بل المدل ان يكون لكل
واحد حفظ من هذا الوجود*

﴿ الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام في القوة المصورة ﴾
(لقائل) ان يقول انه لا يجوز ان تكون خلقة الاعضاء وشكلها وعظمها
وخشونتها وملاصتها صادرة من القوة المصورة التي تذكرونها لان المني جسم
متشابه الاجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع اجزائه
والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة الا فعلا واحدا فيجب ان يكون
الشكل الذي تفيده المصورة هو الكرة فاذا اشكال اعضاء الحيوان يستحيل
صدورها عن المصورة *

(فان قيل) المني يخرج من جميع البدن على معنى انه يخرج من اللحم جزء لحمي
ومن العظم جزء عظمي والدليل عليه عموم اللذة ومشاكلته عضو المولود بمضو
ناقص من والديه او بمضو ذي زيادة او شامة وايضا من جهة المشاكلته الكلية
واذا كان كذلك فيجب ان يكون سبب المشابهة عاما بالنسبة الى البدن حتى
ان كان البدن كله يرسل المني كانت المشابهة عامة والا فالتشابه يكون بحسب
عضو واذا ثبت ان المني جسم مركب من اجسام مختلفة الطبائع فالذي هو نازل
من اللحم يتكون لحما والنازل من العظم يتكون عظما فلا يجب ان يكون الحيوان
كالكرة *

(والجواب عنه) ان ارسطو زعم ان هذه الادلة غير مقنعة في كون المني نازلا
من الاعضاء كلها وبين ذلك بامور عشرة *

(الاول) هو ان المشاكلة قد تقع في الظفر والشعر وليس يخرج منهما شيء *
 (الثاني) ان المولود قد يشبه جد ابيه او ليس يبق له زرع وحكي ان واحدة
 ولدت من حبشي بتا بيضاء ثم ان تلك ولدت سوداء *

(الثالث) الزرع ليس ترسله الاعضاء الآلية المركبة من حيث هي آلية وتقع
 فيها المشاكلة *

(الرابع) لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيوانا صغيرا لانه يكون فيه
 من كل عضو جزء وتلك الاعضاء ان كانت موضوعة وضعا الواجب
 فالمنى انسان صغير وان لم تكن مترتبة فما الذي رتبها *

(الخامس) ان المرأة اذا انزلت عند انزال الرجل فيكون في الرحم منيان
 هما انسانان *

(السادس) ما المانع ان يولد من المرأة فقط اذا انزلت وحدها اذا كان في
 منها هذه الاعضاء مفصلة *

(السابع) ان الانسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الاناث وذلك
 بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لان المنى تارة خرج من الذكر وفيه اجزاء
 عضو الذكور وتارة خرج وفيه اجزاء عضو الاناث واذا جاز ذلك في الذكورة
 والانوثة جاز ان يكون سائر الاعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء *
 (الثامن) ان كثيرا من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن ان يكون
 ذلك لما قالوه *

(التاسع) قد يسفد الحيوان سفادا واحدا فيتولد منه حيوانات اكثر من
 واحد وربما كانت ذكورا واناثا *

(العاشر) الغصن من الشجر الذي لم يثمر بعد قد يفرس فيثمر فان كان الغصن

من الغصن فقط وجب ان توجد المشابهة بين الفصنين وان لا تحصل الثمرة الا ان يقولوا الغصن تكون فيه اجزاء من الثمرة وتكمل الشجرة في اصلها مخلوطا كل جزء بكل جزء فان كان هكذا فلا يبعد ان يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حيثئذان ينزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فان الجزء الواحد فيه كل الاجزاء *

(قال) واما ما ذكرنا من امر اذة الجماع فتلك اللذة انما تكون لسيلان المني في اوعية المني واحداً الدغدة وما يقترن بها من لدغ حرارة المني في اللحم الشبيه باللحم القروحي اذا تبعه تغرية كأنه يحلو ثم يغري وهذه الحالة لا توجد في جميع الاعضاء بالسواء *

(ثم قال) فثبت بهذه الوجوه ان المني جوهر متشابه الاجزاء لا شك فيه فهذا ما نقله الشيخ عنه في الشفاء *

(والاشبهه ان يكون) المني مختلف الاجزاء بحجة اقوى من الادلة المذكورة وهي ان المني لا شك انه فضل المنضم الاخير وذلك انما يكون عند نضج الدم في المروق وصيرورته مستعدا استعدادا تاما لان يصير من جوهر الاعضاء ولذلك فان الضعف الذي يحصل عقيب استقراغ المني ازيد من الضعف الذي يحصل من استقراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فانه يورث الضعف في جوهر الاعضاء الاصلية واذا كان كذلك كان المني مركبا من اجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من ان يصير عضوا مخصوصا وذلك يقتضي ان لا يكون المني متشابه الاجزاء بل متشابه الامتزاج *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان الاشكال لا تندفع بتسليمنا كون المني مختلف الاجزاء لانا اذا فرضناه مركبا فلا بد وان تكون الاجزاء البسيطة حاصلة فيه

بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الاجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب ان يكون كل واحد منها كرية حتى يكون المتولد من المني كرات مضمومة بعضها الى بعض وايضاً فتلك الاجزاء في المني اما ان تكون مركبة على حسب تركيب الاعضاء وترتيبها واما ان لا تكون (والاول) باطل لان المني رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع (والثاني) يقتضي ان لا تتركب الاعضاء على الوجه المخصوص دائماً اوفى الاكثر والتالى باطل فالمقدم مثله فثبت ان اشكال الاعضاء وخلقها ومقاديرها واورضاعها لا يجوز ان تكون منسوبة الى القوة المصورة العديدة الشهور *

(ونقول) قولاً كلياً السبب الفاعل لبدن الحيوان اما ان يكون شيئاً عديم العلم والادراك واما ان يكون ذاعلم والاول باطل لما قلنا وايضاً بشهادة كل فطرة سليمة على ان مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول الى غايات منها فمما يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والادراك فاذا الفاعل لهذه الابدان عالم وذلك اما ان يكون هو النفس الانسانية او قوة من قواها او شيء من خارج والقسمان الاولان ظاهراً الفساد *

(اما اولاً) فلان النفس الانسانية وقواها لا تحدث الا بعد تكون البدن *

(واما ثانياً) فلانا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الاعضاء واشكالها ومقاديرها واورضاعها الا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن ان يقال انا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الامور وان لم نكن عالمين بذلك استحال ان نتأني منها فمها *

(واما ثالثاً) فلانا الآن عند استكمال قدرتنا لا يمكننا من تغيير صفة من صفات ابداننا في ابتداء الامر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا

البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل *

(فثبت ان) خالق الابد ان ومشكلها مدبر حكيم وقادر عليم (فبارك الله احسن الخالقين) *

(وان بهمنيار) مع قصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك ايضا من بلادته المفرطة حيث حاول ما لا يمكن (فقال) ان المادة تستمد لا من واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نحوا من الاتحاد فوجب ان تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج (فيقال له) المادة اما ان يكون استعدادها لقبول النفس الانسانية لا يتوقف على صيرورتها بدنا انسانيا او يتوقف والاول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لانها لا تصير بدنا انسانيا الا بعد تعلق النفس بها ولا يتعلق النفس بها الا بعد صيرورتها بدنا انسانيا (وقوله) وجب ان تكون في المادة استعدادات مختلفة اشارة الى ان المنى ليس متشابه الاجزاء وقد بينا ان ذلك لا يدفع الاشكال *

(قال) ثم كل قوة يجب ان تكون قدر كبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد الى اعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف اوضاع هذه الاعضاء (فيقال له) ان امثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الاشكال لانك جعلت هيئات القوى اسبابا لتكون الاعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الاعضاء يبطل ايضا كون هيئاتها فاعلة بل بطريق اولي (قال) وهذا كما ان الهيئات التي وجدت في العقول والعقول الفعالة اعني العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما انه تنقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون

شركة في المادة فكذلك تستقش في القوة الغذائية مثلاً شكل الانسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة فيقال له اما القول بان القوة الغذائية تستقش فيها صورة الانسان فذلك جهالة لان القوة الغذائية اجمعوا على انه ليس لها شعور ولا ادراك (وايضاً) فمب ان الامر كذلك لكنها في الشعور لا تكون اقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا ان النفس لا يمكن ان تكون فاعلة للبدن فكيف الغذائية واما قياس ذلك على العقول المتفارقة « فذلك جهالة لان العقول المتفارقة لا تفعل افعالا مختلفة و لذلك كانت الاشكال الفلكية هي الكرة وهاهنا فان افعال الغذائية والمصورة مختلفة متقابلة فاني يصح هذا القياس (واعلم) ان الاولى ان لا نذكر امثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامة ربما تظن ان تحمها فائدة وانه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بامثال هذه الكلمات او اطمئن قلبه الى هذه الركائز بل الا عجب من عقول اقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون اليها (واقول) ان افاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على ان خالق الابدان الحيوانية مدبر حكيم وان شئت فارجع الى كتاب (منافع الاعضاء) لجالينوس او الى كتاب (آراء ابقراط وافلاطون) لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فان كنت من المقلدين فتقليداً ولئلك العلماء اولئك من تقليد غيرهم وان كنت من الطالبين للمعلم فما ارأيت يشبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب وبالله التوفيق *

﴿ الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من الميتين ﴾

(واعلم) انه ربما يوجد في كلام ارسطو ان المرأة ليس لها منى وجالينوس قد اكثر من التشنيع عليه في ذلك فلنبيين حقيقة الحال في ذلك (فنقول) ان منى الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنها متميزة عن غيره بصفات اربع (الاولى)

« الفعالة

(الاهل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من الميتين)

انه ايضاً لزج (الثانية) ان سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة
 (الثالثة) كونه مندفعاً (الرابعة) ان فيه قوة عاقدة فلينظر ان المرأة هل لها
 رطوبة موصوفة بهذه الصفات الاربع (فنقول) اما الصفة الاولى فهي حاصلة
 لها لوجين (احدهما) ان جالينوس حكى من نفسه انه وجد وعاء المني في الاناث
 مملوا من رطوبة بيضاء لزجة (وثانيهما) انه لولا ذلك لكان خلق البيضتين
 واوعية المني معطلا في حقهن (واما الصفة الثانية) فهي ايضاً موجودة فيهن
 لوجين (الاول) ان جالينوس حكى انه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم
 لطول عزوبتهنم استفرغت منيا كثيراً ووجدت من ذلك لذة ككذة الجماع
 وصحت (والثاني) انهن قد يحتلمن فيرقن منيا وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة
 الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتبعه تعرية وتدسيم كاللتلاقي
 فتكون اللذة من عود الحال الى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى
 الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله ككذة الحكة والدغدة واللذة التي
 تعرض من سيلان المني شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة الا ان التي
 بالجماع اشد واغوى لشدة الاسباب الفاعلة والمنفعة والمعنية عليها (واما
 الصفة الثالثة) وهي الاندفاع فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان لان
 الغرض ليست اللذة والا لكان خلف الدفق وهو السيلان الثقيل ادوم للذة
 بل الغرض انزلاق المني الى قعر الرحم ليكون سبباً لوجود حيوان مثله ولما
 لم يكن للمرأة دفق لم يكن ذلك انزالاً بل الاولى ان يسمى ذلك اصماداً (واما
 الصفة الرابعة) وهي ان تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة
 التي للمرأة لانها لو كانت موجودة لكانت اذا لاقت القوة الانفعالية
 وجب ان يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب ان لا تكون فيها قوة

فاعلة بيان الشرطية انه لا معنى للقوة الفاعلة الا مبدأ لتأثير شيء في آخر من حيث انه آخر فان لاقت هذه القوة للمنفعول ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدأ للتأثير فلا تكون القوة قوة * وبيان تقيض التالي ان منى المرأة اذا سال الى رحمها عند الجماع قضت المرأة فيه شهوتها ولم تقض الرجل وحصل المني في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنقعدة فكان يجب ان يظهر الفعل ويحصل الولد ظهورا قويا ان كانت القوة قوية وضعيفا ان كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل اصلا علمنا انه ليس فيها قوة عاقدة *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال في منى المرأة قوة واذا انضم اليها ماء الرجل قوى المجموع على العقد (فنقول) المني الذي للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في منى الرجل فهي وحدها مستقلة بالتأثير سواء كان بواسطة ماء المرأة او بواسطة وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتأثير وماء المرأة غير مؤثر اصلا وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل (فثبت) ان الوصفين الاولين مشتركان بين ماء الرجل والمرأة والاخران غير مشتركين فان وضع اسم المني للطوبى الموصوفة بالوصفين الاولين فقط كان للمرأة منى وان وضع للطوبى الموصوفة بالصفات الاربع لم يكن للمرأة منى * (واحتج جالينوس) على وجود المني للمرأة بامرئين (احدهما) وهو الاقوى ان الاولاد يشبهون والديهم جميعا والذين يشبهون والديهم فلم اصل هو المشبه لهم بوالديهم فالاولاد لهم اصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث لانه غير حاصل الاب وليس هاهنا شيء آخر الا المني فالمني حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيد (وتأنيها)

ان العصب والعروق والعظام مخلوقة من المنى (لثلاثة اوجه) اما اولاً فلانها
بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لان تحرق وتمدد
تتمديد الشرايين والعروق *

(واما ثانياً) فلانها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الاعصاب والعروق
والعظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها يعود كما ان اللحم اذا نقص ينبت
مرة اخرى فلما لم ينبت هذه الاعضاء مرة اخرى علمنا ان ذلك لان تولدها
من المنى وقد عدم المنى *

(واما ثالثاً) فلان ارسطو قال الشريانات والعروق التي هي اوعية المنى
اذا طالت محاطا بها للدم في الاستدارات التي هي في اوعية المنى حدث المنى
ولو كان في سائر الاعضاء تلك الاستدارات والالتفاتات لكان يتولد فيها
المنى واذا كانت الشريانات مولدة للمنى دون اليضتين والفاعل هو الذي
يشبه غيره بنفسه وجب ان تكون الشريانات والعروق متكونة من المنى
اذا الشئ انما يتكون من المادة التي تشبهه فثبت بهذه الوجوه الثلاثة ان هذه
الاعضاء متكونة من المنى لكن منى الذكر لا يفي بذلك فلا بد وان يكون
للانثى منى *

(والجواب عن الاول) انه لو كان سبب المشابهة ما ذكر لكانت مشابهة كل
واحد من الابوين او مشابتهما على التركيب ابداعاصلا ولما لم يكن كذلك
علمنا ان السبب فيه ليس ذلك بل السبب هو ان التشبيه عبارة عن اعطاء
صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في
منى الاب والقابل هو الرطوبة اللزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة
ثم ان القوة العاقدة الموجودة في منى الاب اذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة

الاب فان صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الاب وان لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الام تعين حصول تلك الصورة لان الفاعل لا يمكنه ان يفعل فعلا في المادة الا الذي تقبله المادة وان لم تكن المادة قابلة لصورة الام ولا لصورة الاب بل لصورة اخرى حصلت تلك الصورة فظهر انه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الاب وتارة مع الام ان يكون السبب المشبه حاصلًا من جبهتهما معا *

(والجواب عما ذكره ثانيا) قوله لا بد من مادة بيضاء لزجة فنقول لانزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين ولكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فاناسلم ان للمرأة تلك المادة البيضاء اللزجة لكن النزاع في انه هل فيها قوة عاقدة ام لا وليس كل ما يحتاج اليه الشيء كان كافيا في حصول ذلك الشيء (واما قوله ثالثا) ان الشر يان يولد المنى فيجب ان يكون متولدا من المنى *

(فنقول) هذا باطل بالكبد فانها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة منهما * ثم نقب الكلام عليه ونقول العظام والمروق معتدية من الدم فيجب ان يكون تولدها من الدم (واعلم) ان الخصومة في هذه المسئلة طويلة جدا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما ذكرناه *

(الفصل الثامن عشر في ان منى الذكر هل فيه قوة منعقدة حتى يصير جزءا من الجنين او ليس كذلك حتى لا يصير جزءا منه)

(ظن جالينوس) ان مذهب ارسطو انه لا يصير منى الذكر جزءا من جوهر الجنين ثم احتج على ابطاله من وجهين *

(الاول) ان الرحم يشترق بالطبع الى المنى والمشتاق بالطبع الى شيء لا يضيغه

(الفصل الثامن عشر في ان منى الذكر هل فيه قوة منعقدة)

فالرحم لا يضيع المنى واستشهد في آيات الصغرى بما ذكره بقراط من ان امرأة لم تحب ان تحبل وعزمت على ازلاق المنى فاحتاجت الى طفر شديد الى خلف حتى ازلق المنى وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم الى المنى واما الكبرى فظاهرة فزادها تأكيداً وبين ذلك بان قال العجب ان دم الطمث مع ان الرحم يدفعه بالطبع فانه يحفظه ويبقيه عند الحاجة فالمنى الذي يشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده *

(الثنائي) ان الارحام خلق داخلها خشنا لئلا يزلق عنها المنى *

(اجاب الحكماء) عن الاول ان من الجائز ان يشتاق الشيء الى الشيء الحاجة فاذا زالت الحاجة وجب ان يزول ذلك الشوق كما ان الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة اليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الاعضاء تجذب الادوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز ان تكون الحاجة الى منى الرجل ليؤثر في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغنى الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا اذا سلمنا بقاء المنى على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع انه يحتمل ان لا تبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية اخرى منافرة لاجلها يتبدل الجذب بالدفع واما خشونة باطن الرحم فلا بد منها لئلا يتعلق بالمنى ولا نزاع فيه ولكن النزاع في ان ذلك المنى هل يبقى مخالطاً للجنين ام لا *

(ثم احتج الحكماء) على آيات ان منى الرجل لا يخالط الجنين بما شاهد من ان البيض الذي يتكون من الریح اذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرخاً بعد ما هو غير مفرخ *

(فاعلم) انه مال الشيخ الى ان منى الذكر يصير جزءاً من الجنين ولم يصحح ذلك

ذلك بحجة قطعية بل مال اليه على سبيل الاولى و الاخرى ثم تارة يقول ان
منى الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول انه يكون جزءاً من
المضو ككون الانفحة جزءاً من الجنين وهو الذى اختاره في القانون *

﴿ الفصل التاسع عشر في ان اول عضو يتكون هو القلب ﴾

﴿ ان المشرحين ﴾ زعموا ان التشريح دل لهم على ان القلب اول عضو يتكون
ولا برهان في امثال هذه المطالب الا المشاهدة وقول بقراط ان اول عضو
يتكون هو الدماغ و قول محمد بن زكريا ان اول عضو يتكون هو الكبد
لا يقدح فيما قلناه لانهما انما ذهبا الى ما ذهبا اليه بالقياس لا بممارسة التشريح
فان محمد بن زكريا زعم ان حاجة الجنين الى القوة الغذائية والمنمية اقوى من
حاجته الى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولى لهذا الامر وهو الكبد
هو المقدم في التكون وذلك باطل فان تكون الاعضاء متقدم على اغذائها
وذلك التكون انما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعهما هو القلب
فهو اولى بالتقدم *

﴿ ومما يحقق ﴾ ان القلب متقدم في التكون انه لاشك ان في المنى روحا كثيرة
فانه يتخذه الحر وتلك الخشورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشتد بياضه
ولذلك اذا ضرب به البرد الذى هو اولى بالتجميد والتكثيف تزول خشورته
وبياضه ويصير رقيقا و المنى زبدى الجوهر ولذلك سميت الزهرة زبدية
لانها جمعت مبدأ للشهوة وتوليد المنى *

﴿ واذا عرفت ذلك ﴾ وجب ان يكون اول متكون هو الروح لان اول
متكون يجب ان يكون هو الذى تكونه اسهل والحاجة اليه امس « وتكون
الروح اسهل من تسكون المضو فان انقلاب الاجزاء الهوائية الموجودة

في المني المنقذ ف الى الرحم روحا اسهل من صيرورتها عضوا والحاجة الى تكون الروح لا نبعاث القوة المصورة واشتدادها امس من الحاجة الى العضو وظاهر ان تكون الروح قبل تكون العضو *

(ثم لا يخلو) اما ان يكون لذلك الروح مجمع خاص او لا يكون ومحال ان تكون الطبيعة تمهل امر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق وايضا بين الارواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والجنسية علة الضم فيجب مما ذكرنا ان يكون اول شيء متميز هو الجوهر الروحي ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو اكثف من اجزاء المني حتى تمتنع تلك الارواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بان يكون مجعما لتلك الارواح اولى من الجانب الآخر فلا بد من ان يكون مجعما هو الوسط وان يكون سائر الاجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما رددناه على الرازي فاذا ذلك المجمع هو الموضع الذي اذا استحكم مزاجه كان قلبا فظاهر ان اول الاعضاء المتكونة هو القلب *

﴿ الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن ﴾

(زعم الشيخ) ان منى المرأة يصير ذانفس بنفوذ قوة الذكر فيه فان الروح يشبه ان يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الانثى فاذا صار ذلك ذانفس تحركت النفس فيه الى تكميل الاعضاء وتكون هذه النفس حينئذ غاذية اذ لا فعل لها غير ذلك ثم اذا استقرت فيها القوة الغاذية اعدت للنفس الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وان كانت الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لان الاعضاء الحسية والنطقية تتم معا ولا كذلك الغاذية واعضاؤها وايضا فاعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد

(الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن)

ان تكون النطفة تحصل فيها الغاذية مستفادة من الاب والاخرى تحدث من بعد ويجوز ان تكون الغاذية التي جاءت من الاب تبقى الى ان يستحيل المزاج استعمال ما تم اتصالها به الغاذية الخاصة وكان الاستفادة من الاب لا تبلغ من قوتها الى ان تتم التدبير الى آخره بل تبقى بتدبير ما تم محتاج الى اخرى كأن التي تؤخذ من الاب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغاذية التي كانت في الاب والتي تكون في الوالد ولكن لم يخرج التغير بها عن ان تعمل عملا مناسباً لذلك العمل وكيف ما كان فلذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلق بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية اما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وانما تستكمل بامور من خارج هذا ما قاله الشيخ *

(واعلم) ان العاقل لا يطعم في هذه الفصول الى ان يصل الى القطع واليقين بل المقصد الاقصى ظن غلب ان امكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها *

❦ الفصل الحادى والعشرون في اختلاف هذه القوى ❦

(اعلم) ان غاذية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغاذية العضو الآخر والا لما اختلفت افعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الاربع نعم هي متحدة بالجنس واما الموجودة منها في كل شخص فهي متحدة بالمبدء *

❦ الفصل الثانى والعشرون في القوة الحيوانية ❦

(ان الشيخ) لم يتعرض في شئ من كتبه الحكيمية لهذه القوة ولكنه اثبتها في القانون وجمهور الاطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الاعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بان العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لان ما فيه من العناصر المشتقة الى الانفكاك

(وهذه القوى تختلف باختلاف هذه القوى)

(الفصل الثانى والعشرون في القوة الحيوانية)

انما يبقى مجتمعا القاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لان ما يتبع
الامتزاج لا يكون علة له ولا لبقائه فاذا ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك
الامتزاج وحافظته له فالمعضو المتلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة اما
ان تكون هي قوة الحس والحركة او القوى النباتية مثل قوة التغذية
او غيرها او قوة وراء هذين القسمين والاول باطل لان العضو المتلوج ليس له
قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين (احدهما) ان قوة التغذية قد تبطل
مع بقاء تلك القوة (وثانيهما) ان هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة
لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغازية والغاذية موجودة في النبات
للازم ان يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالقدم
مثله فاذا هذه القوة جنس ثالث مغائر للقوى النفسانية والنباتية *

(ولقائل) ان يقول لم لا يجوز ان يكون العضو المتلوج وجدت فيه قوة الحس
والحركة الارادية واما فعل الحس والحركة الارادية فانما لم يوجد لما منع
منع الفاعل من الفعل (وبالجمل) فلم لا يجوز ان تكون مادة الفالج مانعة عن
ظهور افعال قوى الحس والحركة عن ذلك العضو ولا تكون مبطله لذاتي
القوتين معا (وهذه) المطالبة متوجهة ايضا عليهم في قولهم ان هذه
القوة مغائرة لقوة التغذية لان العضو المتلوج قد يبطل عنه التغذي وان
كان بعد حيا *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال قوة التغذية باقية ولكن لما منع عن ظهور
فعلها وقولهم قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس
والحركة (فنقول) الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي
في الحيوان فلم لا يجوز ان تكون احدي الغاذيتين تفيد هذا الحكم وان لم تكن
الغاذية

الغاذية الأخرى مفيدة لهذا الحكم *

(هذا كله) مع تسليم أن القوى الحساسة جسمانية وأما الحق فهو ما ذكرناه من أن الإدراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا (وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس التي تفعل أفعالها بغير شعور وبالله التوفيق *

الباب الثالث في الإدراكات الظاهرة * وفيه ثلاثة عشر فصلاً *

الفصل الأول في اللمس * وفيه أربعة مطالب *

(الأول) أن الحيوان الأرضي مركب من العناصر الأربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بعلبة بعضها على البعض فلا بد أن تكون له قوة به يدرك أن الهواء المحيط به محرق أو مجهد ليتحرز عنه أما الذوق فإنه وإن كان دالاً على المطعومات التي بها يستبقى الحياة لكنه طالب للمنفعة و اللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الأصل واستبقاء الأصل أقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولأن جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر أن اللمس أقدم الحواس (وأنه يجب) أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة لتكون للأعضاء كلها شعور بالفساد فيحترز عنه (ويشبه) أن تكون لكل حيوان حركة ارادية إما حركة انتقال من مكان إلى مكان وإما حركة انقباض وانبساط كما للأسفنجيات والأصداف في غلفها فإنها تتحرك حركات انقباض وانبساط ولولم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف أن لها حس اللمس *

(الثاني) ذكروا أن قوى اللمس أربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الأملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على أن القوة

الواحدة لا تصدر عنها افعال مختلفة (قالوا) اسكن هذه القوى لا تشارها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في ان تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما ان الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة *

(الثالث) قالوا من خواص قوة اللمس ان حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تؤذيها حتى تنفعل عنها انفعالاً جديداً فيقع الاحساس به فالمدرك للحرارة والبرودة مثلاً يجب ان لا يكون موصوفاً بهما وليس ذلك لاجل انه لاحظ له منهما لانه مركب من العناصر الاربعة فهو اذاً لاجل ان تكون الكيفيات فيه الى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالاقرب الى الاعتدال اشد احساساً ولما لم تكن العناصر الاربعة البسيطة معتدلة بالكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة اصلاً *

(وزعم زاعمون) انا انما نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بها لاجل طلبها ما يلائمها وهربها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فان الارض تهرب من العلو الى السفلى على طريقة واحدة والنار تهرب من السفلى الى العلو على طريقة واحدة واذا حاولت النار الصعود فاذا عارضها في صوب حركتها معارض رجعت الى اسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها (هذا ما قيل) وبالجملات ثابت الشعور والادراك للجoadات مما لا تعميل النفس اليه *

(الرابع) القوة اللامسة كما انها تشعر بالكيفيات الاربعة فكذلك تشعر بتهرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبمواد الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فان سيلان الرطوبة اللازمة الحارة على العضو الشبيه باللحم القروحي كأنه يتغير به في هذه الاتصال والنوع الاول من الادراك هو الالم والثاني هو اللذة

وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى *

﴿ الفصل الثاني في الذوق وفيه * ثلاثة مباحث ﴾

﴿ الفصل الثاني في الذوق ﴾

(البحث الاول) الذوق تالى للمس وكافه عبارة عن الشعور بما يلامس البدن ليطالبه والمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكتفى فيه الملامسة بل لابد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة المعالية المنبعثة عن المبلعة لتقبل الطعام ثم ان كانت الرطوبة عديمة الطعم ادت الطعوم بصحة وان خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة *

(البحث الثانى) ان هذه الرطوبة اما ان توسط على سبيل انه تخالطها اجزاء ذى الطعم مخالطة تتشرف فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها واما ان تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فان كان الاول فلا فائدة في تلك الرطوبة الا في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم الى الحاس ويكون الحس بلامسة المحسوس من غير واسطة وان كان الثانى فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول الى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلًا كالحال في الابصار فلا بد من متوسط والحق ان كلا الوجهين محتمل *

(فان قيل) ما بال العفوصة تذاق وهى تورث السدد (فنقول) انها اولًا تخالط بواسطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر اثرها من التكثيف بعد المخالطة *

(البحث الثالث) ان قوة الذوق واحدة (واعترض) بمضهم على الحكماء القائلين بالقوى فقال انهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات (فنقول) لهم ان يجيبوا باننا

انما اوجبنا ان يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة ليتم الشعور والتميز والطعوم وان كثرت الا ان فيما بينها مضادة واحدة واما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فان بين الحرارة والبرودة نوعا واحدا من المضادة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة *

﴿ الفصل الثالث في الشم * وفيه بحثان ﴾

(البحث الاول) ان الانسان يكاد ان يكون ابلغ الحيوانات في الشم الا انه اضعفها في بقاء مثله في خياله فان رسوم الروائح في نفس الانسان ضعيفة جداً ولذلك لا يكون للروائح عنده اسما الا من جهتين احدهما من جهة الموافقة والمخالفة بان يقال رائحة طيبة ورائحة متنتة والاخرى من جهة النسبة الى الطعوم فيقال رائحة حلوة وحامضة ويشبه ان يكون حال ادراك الانسان للروائح كحال ادراكات الحيوانات الصلبة { العيون للمبصرات فان ادراكها لها يكاد ان يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على ادراك الروائح قوية جدا بحيث لا يحتاج الى التنشيق (ونقول) ان مما لا شك فيه ان واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء *

(البحث الثاني) زعم بعضهم ان الرائحة انما تنأدى بان تحلل اجزاء من الجسم ذي الرائحة وتبخر وتخالط المتوسط (واحتج عليه) بانه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب الدالك والتبخير وما كان البرد يحققها ومعلوم ان التبخير يذكي الروائح (وايضاً) نرى ان التفاحاة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل اجزائها *

(وزعم آخرون) ان الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير ان يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة اذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل

انما تكون بسبب تحلل شيء لوجب ان يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه
ويقل حجمه و ايضا فلانا نبخر بالكافور تبخير اياتي على جوهره كله فتكون
معه رائحة منتشرة اتشارا الى حد ويمكن ان تنتشر تلك الرائحة في اضعاف
تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه
حتى يشتم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع
مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فاذا كان في كل واحدة من تلك البقاع
الضغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الابخرة التي يتحلل منه في جميع تلك
البقاع التي تزيد على البقعة المذكورة اضعافا مضاعفة للبخار الذي يكون
بالتبخير او مناسباله فيجب ان يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا
من ذلك او مناسباله لكن ليس الامر كذلك فبين ان للاستحالة رد خلا
في هذا الباب (والحق) ان كلام المذهبيين صحيح وانه لا منافاة بينهما (و منهم
من زعم) ان ادراك الشم يتعلق بالشموم حيث هو وهذا بعد الوجوه *

﴿ الفصل الرابع في السمع ﴾

(اعلم) ان السمع هو ادراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية
تأديته الى الصياح فلندكرها هنا فيما يتعلق بالسمع امورا وذلك بحثان *

(البحث الاول) ان السماع لا يحصل الا عند تأدي هذا الهواء المنضغط
بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة *

(اما اولها) فلان ذلك التجويف اذا سد او انسد بطل السمع *

(واما ثانيا) فلانه اذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع
او صار عسرا *

(واما ثالثا) فلان من رأى انسانا يقرع بمطرقاة على سندان فان كان قريبا منه

سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي
طوله بعد المسافة *

(و امارا بما) فان من وضع فيه على طرف انبوبة و وضع الطرف الآخر
من تلك الانبوبة على اذن انسان آخر وتكلم فيه فان ذلك الانسان يسمع
ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء فيه الى اذنه
وامتناع ان يتأدي الى اذن الغير *

(و اما خامساً) فانه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع
البعيد لانحراف تلك الامواج الحاملة لتلك الاصوات بسبب هبوب الرياح
من سمع الى سمع *

(فان قيل) لو ان انسانا تكلم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب ان
لا يسمع الذي في الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لانه ليس في ذلك
الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب ان تشوش تلك الاصواج
ولا تبقى اشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم (وايضا) فلان
الانسان اذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فان تأدي ذلك بالكلية الى سمع
شخص وجب ان لا يسمع غيره ذلك الكلام اذ ليس هناك الا ذاك التموج
الواحد وان لم يتأدي اليه بالكلية بل تأدي الى سمع كل واحد لبعضه وجب ان
لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه *

(فنقول) اما الحائل الذي لا منفذ فيه اصلا فانه يمنع من السماع لانه كلما
كانت المنافذ اقل كان السمع اضعف فوجب اذا لم توجد المنافذ اصلا ان
لا يوجد السمع *

(وقوله) تلك المنافذ تكسر اشكال تموجات الحروف فنقول قد عرفت ان

الحروف انما تكون باطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التمرجج الفاعل للحرف ليس مخصوصا بكل الهواء دون اجزائه بل انما هو حاصل في كل واحد من اجزائه فأي جزء وصل حصل الشعور ربما فعمله من الصوت (وهذا هو الجواب) عن السؤال الثاني *

(البحث الثاني) ان المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط او هو محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الاذن ايضا محسوس والحق هو الاخير *

(والذي يدل عليه) انا اذا سمعنا الصوت ادركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده ومعلوم ان الجهة لا تبقى منها اثر في التمرجج عند بلوغه الى التجويف فكان يجب ان لا ندرك من الاصوات جهاتها وقربها وبعدها لانها من حيث اتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما ان اليد تدرك بلمسها ما تلتقه ولا تشعر به من جهة اللمس الا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من ابعد بعد واقرب قرب لان اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداء اولافي المسافة بل حيث انتهى وهنا لك لا يبقى الفرق بين ان يكون قد جاء من قرب او بعد ولما كان التميز بين الجهات والقريب من الاصوات والبعيد منها حاصلا علمنا اننا ندرك الاصوات الخارجية من حيث هي *

(فان قيل) انما ندرك الجهة لان الهواء القارع انما توجه من تلك الجهة وانما ندرك القريب والبعيد لان الاثر الحادث عن القرع القريب اقوى وعن البعيد اضعف *

(فنقول) اما الاول فباطل لان المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الانسان الاذن الذي يليه ويسمع صوته بالاذن اليسرى ومع ذلك

يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج الى الاذن اليسرى
الا بعد ان يعطف عن اليمين فليس ادراك الجهة لان القارع انما جاء
من تلك الجهة *

(واما الثانى) فهو باطل ايضا والا لكننا لا ندرك البعيد القوى والقريب
الضعيف ولكننا اذا سمعنا صوتين متساويين البعد مختلفين بالقوة والضعف
وجب ان نظن ان احدهما قريب والاخر بعيد ويشتهر علينا القوة والضعف
بالقرب والبعد وليس الامر كذلك *

(فان قيل) فما السبب في الشعور بجهة الصوت (قلنا) قال صاحب المعتبر
انا قد علمنا ان هذا الادراك انما يحصل اولاً بقارع الهواء المتموج لتجويف
الصماخ ولذلك يقبل من الابعد في زمان اطول ولكن بمجرد ادراك الصوت
القائم بالهواء القارع لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك انما
يحصل بتتابع الاثر الوارد من حيث ورد وما يبق منه في الهواء الذى هو في
المسافة التى فيها ورد *

(والحاصل) انا عند غفلتنا يراد علينا هواء قارع فيدرك عند الصماخ وذلك
القدر لا يفيد ادراك الجهة ثم ان بعد ذلك تبعه بتأملنا فيتأدى ادراكنا من
الذي يصل اليه الى ما قبله فمما قبله من جهته ومبدؤه ووروده فان كان بقى منه شيء
متأداً ركناه الى حيث ينقطع ويفنى حينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقى
منه موجوداً وجهته وبعد مورده وقربه وما بقى من قوة امواجه وضعفها
فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً لانه يضعف تموجيه حتى ان لم يبق في المسافة
اثرينها على المبدء لم نعلم من قدر البعد الا بقدر ما بقى فلا نفرق بين الرعد
الواصل اليه من اعلى الجو وبين دوى الرعى الذي هو اقرب منه اليه واذا كان
بالشعاع

بقربنا رجلا ن بيننا وبين احدهما قدر ذراعين وبيننا وبين الآخر قدر ذراع
من البعد ولم تبصرهما بل سمعنا كلاهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة من قرب
احدهما وبعد الآخر هذا منتهى ما قيل *

(وقد بقي فيه بحث) وهو ان السمع هب انه يتبع من الذي وصل اليه الى
ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت واما الجهة فهي غير
مدركة للسمع اصلا واذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصل
في الجهة مدركا له فبقي ان يكون مدرك السمع هو الصوت الذي في تلك
الجهة لا من حيث انه في تلك الجهة بل من حيث انه صوت فقط ومعلوم
ان هذا الصوت لو كان حصوله في جهة اخرى لكان صوتا فاذا المدرك
للسمع من الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف
 باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبا لادراك الجهة وهذا الشك
لا بد وان يتفكر فيه *

(الفصل الخامس في الرد على القائلين بان الابصار لا جل خروج الشعاع)
(المذاهب) المشهورة بين الحكماء في الابصار ثلاثة *

(الاول) قول من يقول انه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط
رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والادراك التام انما يحصل من الموضع
الذي هو موقع سهم هذا المخروط *

(المذهب الثاني) قول من يقول الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء
بكيفيته ويصير الكل آلة في الادراك *

(المذهب الثالث) ان الابصار انما يحصل بانطباع اشباح الرئيات بتوسط
الهواء الشف في الرطوبة الجليدية وغرضنا من هذا الفصل ابطال القول

بالشعاع و للقائلين به ادلة *

(اولها) قالوا ان الانسان اذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو اما ان يكون لاجل ان تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية لتلك واما ان يكون لاجل ما نقوله من ان الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقاتها الى الوجه والاول باطل من وجوه *

(الاول) وهو ان صورة الوجه لو انطبع في المرآة لا انطبع في موضع معين ولا متنع ان يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما ان الحائط اذا اخضر بسبب انعكاس الشعاع عن الاخضر اليه فان ذلك اللون يلزم موضعا واحدا ولا يختلف على المتنقلين وانت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع *

(واما على القول) بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي ان الناظر اذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي الى جزء آخر فيتخيل انه في ذلك الجزء الآخر (والثاني) هو ان الانسان يرى وجهه في المرآة ولا شك انه ليس في سطح المرآة بل هو كالتأثير فيه البعيد عنه بل يخيل انه يقرب ممن تقرب منها ويبعد ممن تبعد عنها ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بعدا في غور المرآة وهو محال (اما اولاً) فلانه ليس للمرآة ذلك الغور (واما ثانياً) فلان ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي ان يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة انما ادرك الشيء الذي بذلك البعد من المرآة فلا يكون الشبح منطبعا فيها *

(الثالث) وهو ان ناظر الانسان قد يرى فيه غيره شبح مرئى لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب ان يتساوى كل واحد

منهما في ادراكهما *

(والرابع) ان انا ترى الجبل العظيم في المرأة ومن الممتع ان تنطبع صورة العظيم

في الجسم الصغير *

(والخامس) ان المرأة ان لم يكن لها لون امتنع ان يقبل الشكل كالهواء وان كان

له لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب ان يكون ساتر اللون الاول كما ان

الخضرة اذا انعكست الى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجمله كيف

يمقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة

فثبت ان صور المرئيات لا تنطبع في المرايا وان السبب في ذلك هو الشعاع *

(وثانيها) ان احدا اذا نظر الى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها الا ما يمكنه

ان يقره ولا يمكنه ان يقره الا السطر الذي يحدق نحوه ثم كذلك في كل حال

يقاب بصره من سطر الى سطر وليست العلة الا ان مسقط السهم من مخروط

الشعاع اصح ادراكا ولو كان ذلك لاجل الانطباع فكل ما ادركه فقد انطبع

صورته فكان يتمتع ان يكون بعض المواضع اصح ادراكا من البعض *

(وثالثها) ان من قل شعاع بصره فان ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد

لاجل ان المرئي متى كان بعيدا تفرق الشعاع واذا كان قريبا لا يتفرق واما الذي

يكون شعاع بصره كثير الكنه يكون غليظا فان ادراكه للبعيد اصح بسبب ان

الحركة في المسافة الطويلة تفيد رقة وصفاء فثبت المطلوب *

(ورابعها) ان الاجهر يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه ان شعاع العين لقلته

وضعه يتكامل بشعاع الشمس فلا يقوى على الابصار والا عشى يبصر بالنهار

دون الليل والعلة فيه انه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية *

(وخامسها) ان الابصار باحدى العينين عندما يغمض الاخرى اكمل من

الابصار عند ما تكونان مفتوحتين والعلّة فيه ان الشماع يهرب من العين
للمغمضة وينصب الى الاخرى *

(وسا دسها) ان الانسان يرى في الظلمة كأن نورا قد انفصل من عينه
واشرق على انفه وكذلك الانسان اذا اصبح ودعاه دهبش الالتباه الى حرك
عينيه فانه يترأى له شعاعات قدام عينيه وكذلك الانسان اذا غمض عينيه على
السراج يرى خطوطا متصلة بين العينين والسراج وكذلك ترى عين الهرة
في الظلمة كأنها شمعة نار ولولا انفصال الشماع لما كان الامر كذلك *

(وسا بعها) ان الحواس الاربع انما تدرك بالماسة كاللمس والذوق والشم الذي
يستقر بريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التوج الى
السمع (اما البصر) فليس كذلك لانه لا يرى ما يكون في غاية القرب
منه فضلا عما يكون عما ساه ولا بد من الملاقاة فهي اما ان تكون لاجل انه
يتقل من المحسوس الى الحس شيء اولانه يتقل من الحس الى المحسوس شيء
والاول باطل لان صورة المحسوس عرض والانتقال عليه محال فتعين الثاني
وهو ان يخرج من العين اجسام شعاعية فاذا لاقت المحسوس حصل الابصار
(وثا منها) ان كل فعل النفس يكون بالآلة جسمانية فانه يحتاج فيه الى اتصال
الآلة بمحل الفعل والا لم يكن ذلك المحل اولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر
واذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد
القول بالا نطباع فهو اذا لا جل ان الآلة تحركت الى المرئي ولا يمكن ذلك
الا بان تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي (هذا مجموع) ادلة
القالين بالشماع *

(اما ادلة المبطلين له) فالذي يدل على انه ليس الابصار لاجل خروج الاجسام
الشعاعية

الشعاعية من العين اربعة امور *

(الاول) هو ان الشعاع بعد خروجه من العين اما ان يبقى اتصاله بالعين اولا يبقى فان بقي فاما ان يتصل بكل المبصرات اولا يتصل بكها فان اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم وقد يضغطة الهواء ويدفمه وكذا الافلاك تضغطة وتدفعه وينفذ في خلاء ثم كما يطبق الجفن يعود اليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود الجملة اليه حتى كانه واقفة على بنية الغمض *

(فان قيل) انكم تجوزون ان يحل في المادة مقدار عظيم بعد ان كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا ان يقال الشعاع الذي خرج من العين وان كان صغير المقدار الا انه يصير عظيما *

(فنقول) انكرنا ذلك من قبل انه يجب ان يدفع العناصر والافلاك او ينفذ ذلك البعد المزداد في ابعاد هذه الاجسام وكل ذلك محال ومن قبل انه يجب ان لا يتمكن الشخص ان من رؤية شيء واحد لما منع الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين (واما ان كان) الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب ان لا يحس بكل المرئي بل يحس بالمواضع التي تقع عليها تلك الاجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم الاتفاريق نقطته ويفوته الغالب (وايضا) اذا نظرنا الى الماء رأينا جميع الارض التي تحت الماء فان لم يكن قبل ذلك في الماء خلاء ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب ان يزداد حجم الماء وان قيل بانه كان في الماء خلاء فلم تكن تلك الفرج خالية مع نقل الماء وسيلاذه الى الفرج وملئه اياها الا ان يقال الماء فرج كله او الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا اذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل واما اذا انفصل عنهم فهو اظهر

استحالة لانه يلزم ان يكون الحساس احس بماسة ذلك الشماع ويكون كمن يقول ان لامساً يقدر ان يلمس بيد متطوعة (الا ان يقال) ان ذلك الشماع محيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطاله *

(الدليل الثاني) ان حركة هذه الاجسام الشماعية ليست طبيعية والاكات الى جهة واحدة واذ ليست طبيعية فليست ايضا قسرية لان القسر على خلاف الطبيعة وظاهر انها ليست ارادية فاذا ليست لها حركة فليس الابصار لاجل حركة الشماع واما حركة الاجسام الحاملة للاصوات الى الصياخ فهي قسرية لانها لا تحدث الا عن قلع او قرع *

(الدليل الثالث) انه اذا كان ريح او اضطراب في الهواء وجب ان تشوش تلك الشماعات وتتصل بالاشياء الغير المقابلة للوجه فكأن يجب ان يرى الانسان ما لا يقابله لا اتصال شماعة به كما انه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم انه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة الى جهة اخرى *

(الدليل الرابع) ان المرئي اذا بعد عن الرائي فانه لا يرى والسبب فيه ما نقوله لتكن دائرة (اب) الحدقة وتكن نقطة (ح) وسطها وليكن (ده) و(ج ط) متساويتين محاذيتين للحدقة وليكن (ده) اقرب و(ج ط) ابعد من نقطة (ح) ولنخرج من (ح) خطين الى (ده) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على (اب) ولنخرج خطين آخرين من (ح) الى (ج ط) يقطعان الدائرة على (ور) فتكون زاوية (اح ب) اكبر من زاوية (و ح ر) الشبح الذي في الصغرى اصغر من الذي في الكبرى ومعلوم ان هذا السبب انما يستقيم اذا جعلنا الزاوية موضعا للابصار فاما اذا جعلنا القاعدة موضعا للابصار فيجب ان يرى الجسم

الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة او غير ضيقة (٤) *

(ولقائل) ان يقول ان كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذى ينطبع فيها فانما يكون ذلك لاجل ان الكبير لا ينطبع فى الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم فى مقدار عدسة وان جاز ان ينطبع الكبير فى الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحيث فلا ينتفعون بهذه الحجة *

(واما ما يدل) على انه ليس الابصار لاجل حدوث كيفية فى الهواء فامر ان (الاول) لو كان الابصار لاجل استحالة الهواء من حالة الى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس اكثر كانت هذه الحالة اقوى فيلزم ان المبصرين اذا ازدحموا ان يكون حدوث هذه الهيئة فى الهواء اقوى وان يكون قوى البصر اشد احالة للهواء الى هذه الكيفية من ضعيف البصر والتوالى باطلة فالقدم باطل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال الهواء للطافته يقبل من البصر اقصى الممكن فى تلك الكيفية فلا جرم انه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين (فنقول) اذا اجتمع المبصرون وفتحوا اعينهم دفعة واحدة فلا يخلو اما ان تكون تلك الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم اقوى مما كانت عند افراد المبصر الواحد اوليست اقوى فان كانت اقوى فهو المطلوب وان لم تكن اقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار اولى من حدوثها عن غيره فيلزم ان تجتمع على المعلول الشخصى علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت *

(الامر الثانى) اننا نعلم بالضرورة ان النور الذى يخرج من عين المصفود يستحيل ان يقوى على ان يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة الى جوهره بل

ذلك العصفور او الانسان او الفيل لو كان نور اكله لما امتدولا احال من الهواء عشرة فراسخ فضلا عن ان يحيل ما بينه وبين الثوابت وان لم يكن ذلك جليا فلا جلي في العقل *

(واما الجواب عما احتجوا به اولا) فنقول انكم بينتم ان ادراكنا للشيء في المرآة ليس لاجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرآة وذلك حق اما لم قلتم انه يلزم من ذلك ان يكون ذلك لاجل خروج الشعاع عن العين ولم لا يجوز ان يقال ان من شأن المرئي اذا قابل البصر وبينهما مشف و المرئي مضي بالفعل ان يرى ذلك المرئي ويكون المشف مؤديا بمعنى انه شرط لحصول الابصار ثم ان اتفق ان كان الجسم ذو الشبح صقيلا رؤى معه جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا بان يتشبح الصقيل بصورة شيء بل بان يكون ابصاره شرطا لا ابصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة (واكثر) ما يتعجب من هذا انه كيف يرى ما لا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه الا التعجب من جهة الندرة فقط ولو كانت العادة من التأثيرات الطبيعية على ان عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسه لكان اذا اتفق ان يقال في شيء واحد انه يؤثر بالمماسه فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تأثير الا جسمام واما ان ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق اذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطا لحصول الادراك به كما ان المشف شرط الا ان المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول ابصار محاذي المحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرآة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين اليها عنها

الى الوجهه اذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد احدهما صحة الآخر *

(والجواب عما احتجوا به ثانياً) يتبنى على قاعدة وهي انا لا ننكر ان يكون في العين اجسام شعاعية لامة وهي التي تسمى الروح الباصرة ولا ننكر انه يرسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيرا لكننا نقول المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية اعني المضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم ان لتلك الزاوية ما هو بمنزلة مسقط السهم من المخروط كانه ينفذ من مركز العين الى ما يحاذيه ومنه الى ما هو بمنزلة المحيط او المقارب للمحيط وان قوة الشعاع المصوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه اذ التأثير يتوجه اليه من الاطراف فتكون الاستتارة بالافراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى والذي يلي اطرافه فهو اضعف *

(والجواب عما احتجوا به ثالثاً) ان الجليدية تشتد حرارتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد لانه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج اليه واما اذا كان الروح غليظاً فانه يرق بالحرارة فلا جرم يقوى ادراكه للبعيد دون القريب *

(والجواب عما احتجوا به رابعاً) انا لا ننكر ان في العين اجساماً شعاعية هي مركب القوة الباصرة فعلة الجهر هي ان تبلغ تلك الاجسام في الرقة والقلة الى حد تحلل في ضوء الشمس وعلة العشر رطوبة العين وغلاظها او رطوبة الروح وغلاظها ونحن لا نمنع ان تفصلان الاجسام الشعاعية المصبوبة في العصبية الجوفية او غلاظها يمنع من الابصار والخلاف في انه هل يخرج الشعاع من العين

ام لا وليس ينتج شيء مما قالوه هذا المطلوب *
 (والجواب عما احتجوا به خامساً) ما ذكرناه الآن فاننا لا ننكر ان الروح الباصرة
 تارة تتحرك الى الباطن وتارة الى الظاهر فاذا غمضت احدى العينين هربت
 تلك الارواح من التعطل والظلمة ومالت الى العين الاخرى لان المنفذ فيهما
 مشترك وليس يلزم من ذلك ان يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر
 الى اقطار العالم *

(والجواب عما احتجوا به سادساً) هو ايضا ذلك فاننا لا ننكر الشعاع الذي
 في العين فاذا كانت ظلمة اضاء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيد هالاً لانه
 يخرج من العين ويتصل به ويجوز ان يكون المس والحك يحدث اشعة نارية
 لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السننير السود وامرار اليد على الحدة
 واللمية في الظلمة ولا يبعد ان تكون الحدة مما يلزم في الليل ويلقى شعاعها على
 ما يقابلها فان عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والاسد
 والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل اقوة عيونها *

(والجواب عما احتجوا به سابعاً) انما نقول انه تتقل الصورة من المحسوس
 الى الحس بل نقول ان البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة
 التي له والمحسوسات التي لا تحس الامع المماس كالمس والذوق فليس يسلب
 الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد ان يكون من الاشياء
 ما لا ينفع الا عن الملاقى ومنها ما لا ينفع الا عن المحاذى مثل الابصار فانه
 لا يحتاجه الى توسط شفاف وهو الهواء والى كون المرئي مضيئاً وكلاهما
 لا يوجدان عند ملاقة الحاس والمحسوس فلا جرم يمتنع ان ينفع عن الملاقى
 بل لا ينفع الا عن المحاذى ولما لم يكن على فساد حجة لم يجب انكاره *

(والجواب عما احتجوا به تأمنا) انه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع محيطين بطرفي النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل جميع ما قالوه *

(الفصل السادس في اثبات الشعاع داخل العين)

(انكر محمد بن زكريا) وجود الشعاع في جسم الانسان وزعم ان النور لا يوجد الا في النار او الكواكب واما الاجسام الكثيفة وما في بواطنها فالاولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني *

(اما الشيخ) فانه اعترف بذلك لان جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيتها على خروج الشعاع من العين اجاب الشيخ عنه بان ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم ان ذلك الشعاع يخرج فلنذكر تلك الادلة مرة اخرى على ان نجعلها ادلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها ننظر في اجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الادلة اربعة *

(الاول) ان ما كان من الحيوان كثير ضياء العين فانه اذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على ان في العين نورا *

(الثاني) ان كثيرا من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل اذا فتحو اعينهم ان يبصروا ما قرب منهم هنيئة نوراً ثم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت *

(الثالث) انا اذا غمضنا احدي العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقيناً انه يملؤه جوهر جسمي *

(الرابع) انه لولا انصباب اجسام نورانية من الدماغ الى العين لكان جعل

عصبتى الابصار مجوفتين عديم الفائدة (اجاب محمد بن زكريا) اما عن الاول فقال ان ذلك ليس بسبب النور الذى في العين بل لان النور الخارج اذا وقع على القرنية انعكس على الانف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران * (واما عن الثانى) فقال ليس السبب في ذلك ما ذكره بل السبب ان العين تجيئها في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها في الصفاء والرقة غريزية كثيرة جدا ولذلك تستوالعين على النوم وتفور على السهر فلذلك تكون اذكى حسا واسرع تأثرا من الاشباح وايضا فعندها بالتأثر عن الاشباح عهد طويل مما اثر الاشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذي عهدا عادة التأثر فلا جرم كان الاحساس في ذلك الوقت اتم *

(واما عن الثالث) فقال انه لو لم يتسع ثقب العين الا لانه يجرى اليه جسم عند تغميض الاخرى لم يكن يسمعان جميعا في حالة وضيقتان في حالة اخرى وقد نجد النواظر كلها تتسع في الظلمة وتضيق في النور وذلك بسبب ان النور الشديد التأثير يؤدى الحس والظلمة مانعة من الابصار والابصار انما يوجد بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الابصار ويضيق حال الضوء ليدفع المودى (واذا ظهر ذلك فنقول) انا اذا غمضنا احدى العينين اتسعت الاخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتر عنها من العين الاخرى او يقارب ذلك باكثر مما يمكن لالان جسما انصب اليها وان سامنا ان جسما انصب اليها لکن لم قلتم ان ذلك الجسم مستثير شعاعى *

(واما عن الرابع) فقال ليست الفائدة في تجويف العصبتين ان يجرى فيهما النور من الدماغ الى العين لان جرى هذا النور عديم الفائدة واذا كان لا يمكنه ان ينفذ في الطبقة القرنية على صلاحيتها وعدم المنفذو الثقب والشق فيها بل

الفائدة ان لا يكون بين الاشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح الذي في بطون الدماغ حائل كثيف لان الحائل الكثيف يمنع من تأدى الشبح فهذا هو فائدة المنفذ لما قالوه *

(فهذه جملة) ما قاله محمد بن زكريا في هذا الموضع والصحيح وجود النور في العينين (والدليل عليه) ان الذي يقوم من النوم اذا حلك عينيه في الظلمة فانه يبصر انفصال خطوط شمعية عن عينيه (وقول ابن زكريا) ان النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من ان من امر يده على ظهور السناير السود في الليالي او على لحية فانه يظهر هناك نور فبطل ما قاله *

(الفصل السابع في الانطباع وادلة المختلفين فيه)

(اما المثبتون) فقد تمسكوا بامور ثمانية (اولها) ان الابصار اما ان يكون بالشعاع او بالا نطباع وقد بطل الاول فتمين الثاني *

(وثانيها) انا نتخيل القطرة النازلة خطأ والنقطة التي تدار دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ولا دائرة فبقى ان السبب فيه ان تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن ان يكون ذلك الا لاجل ان يكون شبح ما تقدم باقيا في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسا *

(وثالثها) ان شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فاذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح التخيل فكذلك القوة الباصرة *

(ورابعها) ان من نظر الى الشمس نظرا طويلا ثم اعرض عنها فانه تبقى صورتها في العين مدة وذلك يوجب ما قلناه *

« وخامسها » ان الاحساس بسائر الحواس ليس لاجل ان يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لاجل ان صورة المحسوس تأتيها فكذلك الاحساس بالبصر يجب ان لا يكون لاجل خروج الشعاع عنه الى المبصر بل لاجل ان صورة المبصر تأتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع *

« وسادسها » انه لو لا ان الابصار لاجل انطباع الاشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيته معطلة فان الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية ان تستحيل من الالوان والفائدة في تفرطحها انها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقي من المحسوس الا اليسير فلما عرضت قليلا صارت آخذة منه اجزاء كثيرة والغنيبة انما تقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس الى الرطوبة الجليدية والقرنية انما تشقب لانها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل الى الجليدية *

« وسابعها » ماذا كرنا من ان روية الاشياء الكبيرة من البعيد صغيرة انما كان لضيق زاوية الابصار وذلك لا يتأتى الا مع القول بالانطباع *

« وثامنها » ان المرورين قد يبصرون صوراً مخصوصة ممتازة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد ان تكون امورا وجودية لانه لا معنى للموجود الا ما يكون ثابتا ممتازا عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج فاذا اقتصرت على المبصر اما في نفسه او في جزء من اجزائه فان الخلاف في ان هذا الانطباع في النفس او في جزء بدني غير الكلام في اصل الانطباع واذا ثبت في بعض المواضع ان الابصار لاجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة انه لا فرق (هذا مجموع) ما يمكن ان يتمسك به مثبتوا الانطباع *

(ولتأمل ان يقول) اما الاول فانهما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع اذا كانا تقيضين او في قوتها وليس الامر كذلك فانه من المحتمل ان يقال الا بصار شعور مخصوص والشعور حالة اضافية فتى كانت الحاسة سليمة والوانع مرتفعة و سائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الاضافة للنسب من غير ان يخرج عن عينية جسم او تنطبع فيه صورة واذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال *

(واما الثاني) فلم لا يجوز ان يقال القطرة يرسم شكلها في الهواء زمانا قليلا حتى يحصل الا حساس به *

(فان قالوا) الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وايضا فتقدير ان يكون قابلا لهما ان حصولهما فيه اذا كان معولا لحصول الجسم الملون المشكل فيه وجب ان لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء *

(فنقول) الجليدية اما ان تكون ملونة او تكون عديمة اللون فان كانت ملونة فاذا قدرنا انطباع لون آخر فيها فحينئذ يجتمع فيها اللونان ويحصل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لون المرى كما هو وان كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فان امتنع انطباع الاشباح في الهواء لكونه شفافا امتنع ذلك ايضا في الجليدية وان جاز ان تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حين مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز ان تبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقه عنه وايضا فلا نكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطأ مستقيما هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الآن دليلا على انطباع الحسوسات في الباصرة *

(واما الثالث) فهو مجرد تمثيل ثم الفارق اننا اثبتنا الاشباح الخيالية لانه لما لم يمكن

أن تحصل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال وأما لا بصر
فلا نه لما امتنع ابصار ما يكون معدوماً في الخارج لم يكن بنا حاجة إلى إثبات
صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إلا بصر حالة إضافية
مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج *

« وأما الرابع » فهو ضعيف جداً إذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في
الباصرة بل في الخيال فإن أحدهما من الآخر *

« وأما الخامس » فهو مجرد مثال فلا يلتفت إليه *

« وأما السادس والسابع » فليسا بحجتيين برهائيتين إذ من الجائز أن تكون خلقة
العين على طبقاتها وطوباتها فائدة أخرى سوى الانطباع ويكون لا بصر
الشيء الكبير من البعيد صغيراً علة سوى ما ذكرتموه من تصغر محل الانطباع
لا سيما وقد بينا أنه لا يمكن أن تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع *

« وأما الثامن » فهو حجة دالة على إثبات الانطباع في هذا النوع من الاحساس
ولكن لا يدل على أن ابصارنا للأمور الموجودات في الخارج لأجل انطباع
صورها (اللهم) إلا أن تقيسوا أحدهما على الآخر وذلك غير ملتفت إليه
في العلوم *

« وأما أدلة نفاة الانطباع » فستة (الأول) ما ذكره جالينوس وهو الذي عليه
تعويل القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان
الابصار نفس الانطباع أولاً لأجل الانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة
الناظر لكننا نرى نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع (وقد ذكر) عن هذه
الحجة جوابان ومعارضتان *

« أما الجوابان » (فاحدهما) أن الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول
الانقسامات

الانقسامات الغير المنتهية فلم لا يجوز ان يقبل شكله (وثانيهما) هب ان البصر لا ينطبع فيه من الشكل الا ما يساويه لكن لم لا يجوز ان يقال انه انما يدرك المدرك من الشئ جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقاله من جزء الى جزء في زمان قصير يظن الرائي انه رأى الشكل ذففة *

(واما المارضتان) فاحدهما ان ترى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لاجل انطباع تلك الصورة فيها فاذا جاز ذلك في المرآة جاز ايضاً في البصر (وثانيتهما) انا نتخيل جبلاً من ياقوت وبحراً من زيق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لان تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود الا ذلك بل المرورون قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة وتلك الصور امور موجودة ولا بد لها من محل فان كان محلها شيئاً جسيماً من بدنا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير واذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلاً في الابصار وان كان المدرك لذلك هو النفس فنقول (اما اولاً) فاستدل على ان المدرك الامور الجزئية يستحيل ان يكون هو النفس * (واما ثانياً) فلانه اذا عقل انطباع صور المبصرات والتخيلات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بان الابصار لاجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلاً ويكون النزاع واقعاً في محل ذلك الانطباع وذلك شئ آخر *

(واما ثالثاً) فلانه اذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع ان النفس لا مقدار لها ولا حجم اصلاً فلئن يعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان اقرب لان مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير اقرب من

مناسبة المقدار العظيم مع ما لا مقدار له أصلاً *

(والجواب) أما الأول فهو في غاية الركاكزة لأن الجسم الصغير وإن كان مساوياً للجسم العظيم في عدد الأقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الأقسام فيستحيل أن يقبل شكاه *

(وأما الثاني) فهو أيضاً باطل لأن البصر إن كان يدرك من الجسم شيئاً بعد شيء فإما أن يكون ادراك الجزء الأول ينمحي قبل ادراك الجزء الثاني وأما أن يجتمع ادراكات تلك الأجزاء وصورها فإن كان الأول فيشذم لم يجتمع عند البصر أجزاء المدرك بتمامها بل أبداً لا يكون عند البصر الأجزاء واحد وذلك باطل لأنه يلزم منه أن لا تدرك مقادير الأشياء وأن لا تدرك مخالقات بعضها لبعض لأن الحسكم يكون أحدهما مخالفاً للآخر في الشكل والمقدار إنما يمكن بعد حضور المقضى عليه وأما أن اجتمعت ادراكات الأجزاء حاد الحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير *

(وأما الثالث) وهو المماثلة بانطباع صور الأشياء في المرآة فهو باطل لأننا بينا بالأدلة القاطعة أن صور المرئيات غير منطبعة في المرايا وبيننا سبب روية الأشياء في المرآة في فصل مقدمات الهالة وقوس قزح فلا نعيده *

(وأما الرابع) وهو السؤال الجيد فإنه لا شك أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها الممرورون أمور لا بد لها من محل فإن جعلنا محلها شيئاً جسيماً يامن اليدين سقطت الحجة المذكورة من أصلها ولكننا نقلم قطعاً مع ذلك أن العظيم لا ينطبع في الصغير بل الأولى أن يضم هذا الكلام إلى الحجة المذكورة ويجعل المجموع دليلاً على أن محل هذه الصورة هو النفس ولا شك أننا إذا قلنا كذلك فقد سلم أصل الانطباع وبقي النزاع في أن محل الانطباع هو النفس أو شيء

آخر (فاما الذي) محتجون به على ان النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسيأتي الكلام عليه وقولهم انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير اقرب الى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له *

فنقول للشيخ واصحابه هذا الكلام لا يتأتى منك لان محل المقدار هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فاذا كان هذا مذهباً لك فكيف يمكنك انكار هذا الكلام وايضاً فلان المعلوم بالبدية ان كل مقدارين ينطبعان فاما ان يتساويا او تفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة واذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير واما الشيء الذي لا مقدار له فإنه يستحيل ان يوصف بأنه اصغر من مقدار آخر او اكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يقال في هذه الحجة *

(الدليل الثاني) لو كان الابصار لاجل الانطباع لما كان الفرق بين القريب والبعيد فان المبصر اذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بان يرسم من شيء بعيد او من شيء قريب كما ان الجسمين اذا حضرا عند الراي احدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فان الراي لا يميز من حيث الابصار بان احدهما جاء من مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولما كان الاحساس بالقرب والبعيد حاصلًا بطل الانطباع *

(ولقائل ان يقول) لم لا يجوز ان ينطبع في عين الراي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا يجرم صبح منه ان يدركها والذي يدل عليه ان تخيل امورا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعيد فاذا كانت تلك الاشياء معدومة في نفسها كان ما بينها من القرب والبعيد معدوماً ايضاً في

الخارج ثم انما قد تتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك الممرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة *

(واعلم) انه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال ان ادرك المقادير ويستحيل ان يكون ذلك لاجل انطباع مثل المقادير في الحس لان الحس ذو مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

(ولقائل ان يقول) هذا انما يلزم اذا جعلنا المبرر شيئاً جسيماً يا اما اذا جعلناه هو النفس اندفع المحال *

(الدليل الثالث) ان الرطوبة الجليدية ان كانت غير ملونة وجب ان لا تشبه (١) بالاشكال والالوان كالهواء وان كانت ملونة لزم محالان (اولهما) ان يختلط لون المرءى بلونها فينشأ لا يحصل الاحساس الصادق بلون المرءى كما ان صاحب اليرقان يحس بالاشياء على لون الصفرة (وثانيهما) ان الجسم الملون اذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل الى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الاشباح الى ما وراءها من ملتي العصبتين وذلك محال على ماسنينيه

(الدليل الرابع) ان صور المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا ان نحس تلك الصور منطبعة فيها كما ان الخضرة متى انعكست عن الجسم الاخضر الى الجدار امكننا ان ندرك تلك الخضرة ولكننا اذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا ان الصور غير منطبعة *

(ولقائل ان يقول) ان هاتين الحجتين انما تلز مان من اثبت الا انطباع

في الجليدية ونحن لا نقول بذلك *

(الدليل الخامس) قال جالينوس انه لو كان يخرج من المبصر شيء الى الجليدية لكان قد نقص المبصر واطمحل على طول الزمان (وهذا) في غاية السقوط لان اصحاب الانطباع لا يقولون بانه يتثقل بمض اجزاء المرء الى عين الرائي بل يقولون ان مقابلة الجليدية للمرء سبب لاستعدادها لان تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرء فلك الصورة الحادثة هي الابصار والادراك *

(الدليل السادس) ان الفاعل الجسماني لا يمكنه ان يفعل في الجسم البعيد الا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرء قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرء ولو كان كذلك لما كنارى جسم احمر الا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت اذا كان احد جدرانها احمر والاخر اخضر فاذا نظر واحد الى الجانب الاحمر والاخر الى الجانب الاخضر وجب ان يصير ذلك الهواء احمر واخضر معا وذلك محال *

(وجوابه) انا لانسلم ان الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد الا بعد ان يفعل ذلك الفعل فيما هو اقرب اليه من الاول فان ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت اليها الا انا متى جوزنا ذلك لزمنا ان لا نستبعد ان يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وان لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتكفر فيه *

(واعلم) ان القائمين بالانطباع في الرطوبة الجليدية اكثرهم زعموا ان الابصار هو نفس حصول شبح المرء وصورته في عين الرائي *

(ومنه) من زعم ان الابصار حالة اضافية توجد امام معالولة للصورة المنطبعة او مشروطة بها *

(والقول الاول باطل) من ثلاثة اوجه (الاول) ان الابصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرءى للرائى لوجب ان تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لان مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها اقوى واتم من مقارنة سائر الاشكال والالوان لها ولمالم يحصل الابصار لها علمنا ان الابصار ليس عبارة عن هذه المقارنة *

(الثاني) ان اشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين الجليديتين وليس الابصار حاصلًا هناك والا لكنا ندرك الشيء الواحد اثنين لاجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا ان الابصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبتين المحورتين اللتين يتحد عنده الشبهان المتأديان اليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الادراك هناك علمنا ان الادراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معالولة او مشروطة *

(الثالث) ان الصور منطبعة في الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الادراك علمنا ان الادراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله في هذا الفصل *

(وحاصل الكلام في الابصار) ان نقول ان العلم الضروري حاصل بان العين على صغرها لا تقوى على ان تخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن ان يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن ان يحل فيها نصف كرة العالم فالمداهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلا في هذا الوجه (وانه) ليكثر تعجبي من ظهور هذه المذاهب وانتشارها واقبال الناس

على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها (ثم) أنا قد بينا أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المرء ورون والنائمون صور وجودية مستدعية محلا ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فلا حساس في هذه المواضع لا بد فيه من انطباع صورة المبصر في النفس واما اذا كان المبصر موجودا في الخارج فهل ابصاره لاجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياسا على النوع الاول من الاحساس او مجرد شعور النفس بتلك الامور الخارجية فذلك مما لم يقم عليه دليل على احد الطرفين وانا متوقف فيه *

﴿ الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المراة بانعكاس الشمع عنها الى المبصر ﴾

(اعلم) ان اصحاب الشمع لما اقاموا الدلة على امتناع صور المرئيات في المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك اصحاب الانطباع بينوا ان القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه اربعة *

(الاول) ان انعكاس هذا الشمع اما ان يكون عن الصاب او عن الاملس او عنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فبقي ان يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو اما ان يكفي اي سطح املس اتفق او يحتاج الى سطح كبير متصل الاجزاء فان كان الشرط هو الثاني لزم ان لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن ان يرى ما وراءه بالتمام وايضا فان الشمع الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الاجزاء وتشتتها وانه انما يلاقى طرف كل خط رقيق منه جزءا مساويا له وينعكس عنه ولا ينفع في ذلك ما يزيد عليه بل ان كان السطح الاملس الذي يلاقيه اصغر منه لم ينعكس عنه

﴿ الفصل الثامن في الرد على من علل روية الاشياء في المراة ﴾

ولكننا نعلم يقينا ان الشيء الخشن ربما يكون لا جزائه التي لها سطوح ملمس هي اعظم من مقدار اطراف الشماعات الخارجية مثل الملح الجريش والبلور الجريش فاننا نعلم ان سطوح اجزائه ملمس وليست في غاية الصغر حتى تكون اصغر من اجزاء الشعاع الخارج وايضاً فمن البعيد ان يتجزى الكشيف الى اجزاء اصغر مما يتجزى اليه الشعاع اللطيف واثبتت ذلك وجب ان يوجد هذا العكس عن جميع الاجرام وان كانت خشنة لان سبب الخشونة الزاوية فلا بد في تلك الزوايا من سطوح ملمس والاذهبت الى غير النهاية فاذاً كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملمس فوجب ان يكون عن كل سطح له عكس*
 (فان قالوا) السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشماعات الى جهات شتى فيتشذب المنعكس (فنقول) ان التشذب موجود ايضاً عن المرايا المشككة اشكالا ينعكس عنها الشعاع الى نصف كرة العالم وعسى ان لا يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب (واما اصحاب الاشباح) فان الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الاشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون اصغر من ان يميزها الحس*
 (ولقائل ان يقول) انتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة ان الاجزاء الصغار وان تقاصرت عن تأدية الشكل الا انها لا تقاصر عن تأدية اللون حتى ينتم عليه ان الاجزاء الرشيعة اللطيفة المطيعة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وان كان لا يمكنه تأدية شكله واذا كان كذلك فالاجسام الخشنة اذا كان كل ما فيها من السطوح الملمس يؤدي الشكل ويؤدي اللون فبما اننا لانحس بالشكل لصغره فكان من الواجب ان نحس باللون لان الصغر لا يمنع من تأدية اللون وان كان مانعا عن تأدية الشكل*

(الثاني) قالوا الشماع كيف ينعكس عن الماء وقتا وينفذ تحته وقتا وكان يجب ان يدخل في احد الامرين نقصان بسبب الآخر اعني ان لا يحصل رؤية المرأة بتمامها ورؤية الوجه بتمامه *

(الثالث) ان مفارقة الشماع المنعكس اما ان توجب زوال صورة المرءى عن الشماع اولا توجب فان كان لا يوجب لزم ان ترى ما اعرضنا عنه وان كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف ترى المرأة والوجه معا *
(فان قيل) ان الشماع المتصل بالمرأة يرى صورة المرأة والشماع المنعكس عنها الى الوجه يرى صورة الوجه *

(فنقول) قد اختلفت بكل واحد من المبصرين اعني المرأة والوجه جزء من الشماع فيجب ان لا يرى الوجه في المرأة بل يرى كل واحد منهما صائبا من الآخر كما ان الشماع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب ان يتخيل المرءى من زيد مخاطا للمرءى من عمرو *
(فان قيل) السبب في ذلك ان الشماع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة المرأة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه اليها *

(فنقول) اما اولا فقد ابطال مذهبك حيث منعت ان يكون الخط مبصرا من خارج بل مؤديا اليه (واما ثانيا) فليس يمتنع ان يخرج خطان يلاق الخط المنعكس فان كان انما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في العين فيستدعي ان يرى الشيء من الخطين معا ترى الصورة مع صورة المرأة ومن غير صورتها وكان يجب ان يتفق ان يرى الشيء متصفا عفا بسبب البصر ولكن لا اتصال خطوط شتى فانا يمكننا ان نرى الشيء في المرأة وان نراه وحده اذا كان مقابلا للبصر واما اذا لم يكن مقابلا للبصر فانا نراه في المرأة

فقط (هـ) فليكن (ا) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرأة وليكن خط (اب) خرج البصر ثم انعكس الى جسم عند (ج) ولنخرج خطا آخر وهو (اد) يقطع خط (بج) على (هـ) فيتصل به هناك *

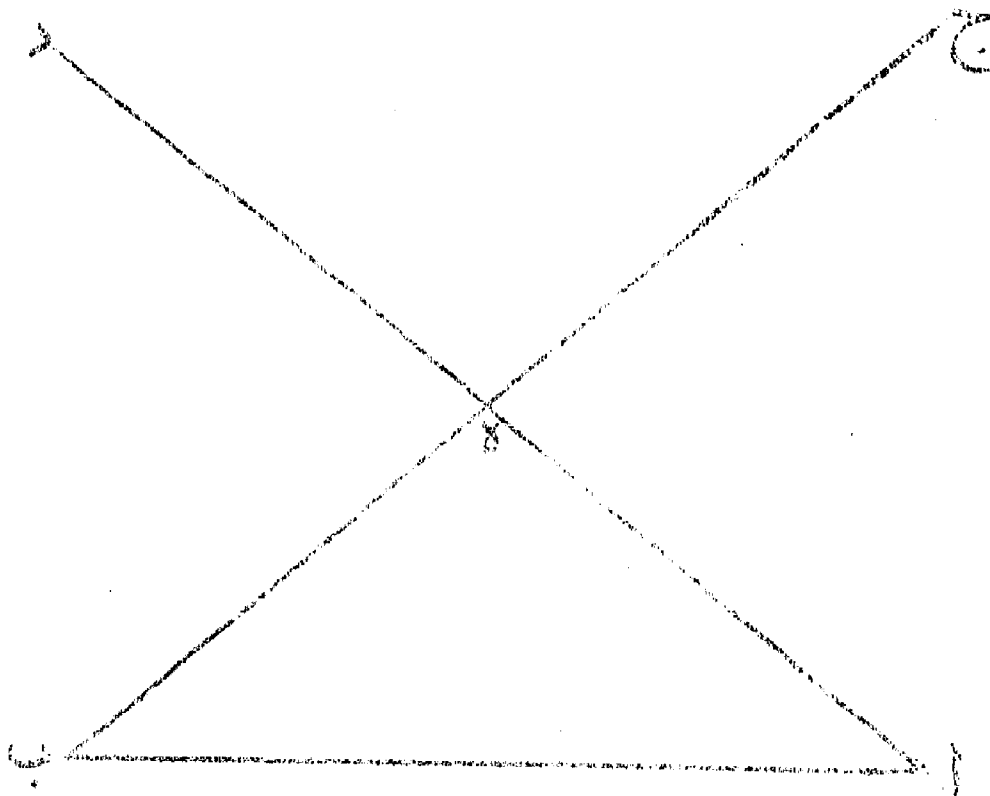
(قاقول) يجب ان يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج ب) ويرى شبح (ج) في طرفي (هـ ب) وذلك لان اجزاء هذه الخطوط الخارجة سواء كانت متصلة او متماسكة فاما ان يكون ذلك الاثر في كلية الخط او في طرفه فان كان في كليته وايست تلك التأدية الاطبيعية فاذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب ان يتأدى شبح (ج) من خط (اه) لانفعاله عن خط (بج) وان كان الاثر في طرف الجسم الشعاعي فقط فيجب ان لا ينفع ما بين اول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملاصق الى الطرف الآخر من غير انفعال الاجزاء في الوسط وكان يجب ان يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤثر على زاوية العكس وهذا مما لا يقال *

(الرابع) وهو اننا كثيرا نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة ونراه متميزين اعني نرى في المرأة شبح شي ونراه بنفسه من جانب آخر وذلك معا فلا يخالو اما ان يكون ذلك بسبب انه وقع شعاعان على المرءى اولان احدهما اتصل به على الاستقامة والاخر اتصل به منعكسا عن المرأة والاخر باطل لوجهين *

(اما الاول) فلان وقوع الشعاعين على المرءى لا يوجب ان يرى الواحد اثنين فان الاشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الادراك اشد تحقيقا وابعدا عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك (واما الثاني) فلانه لا يمكن ان يلمس شعاعان شيئا واحدا لان الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم (والقسم الثاني) باطل بمرأتين توضعان متقابلتين فان كل شعبة شعاع فهي

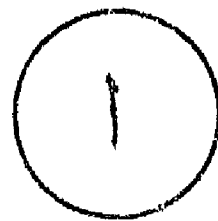
فصل الثاني

د. متعلقة بصفحة ٣١٣



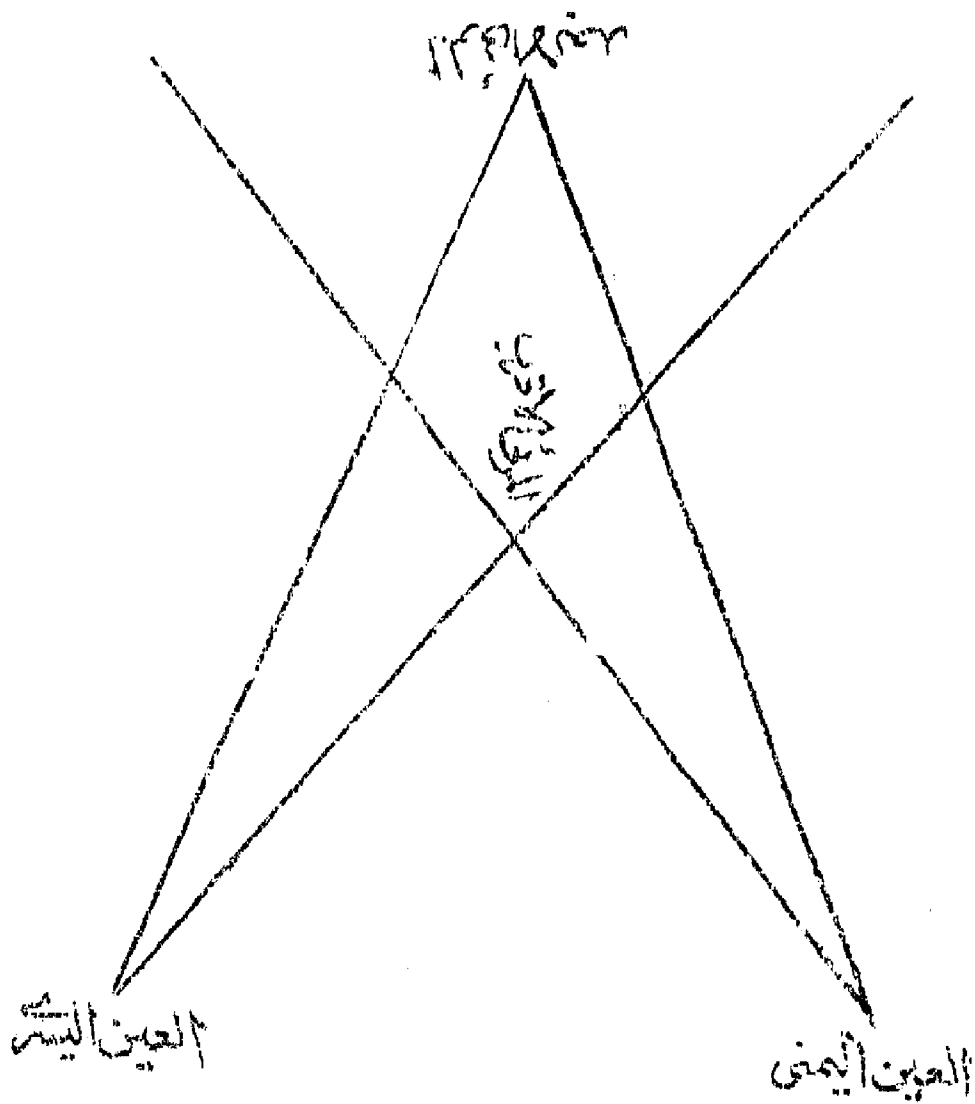
في مجلد الثاني

(٦) متعلقة بصفحة ٣١٣



في الجداول الثاني

١٦ متعلقة بصفحة ٣١٦



واقعة على الاثنين جميعا فلا يمكن ان يجعل احده الشعاعين مؤديا للشبح والآخر لذى الشبح فان كل واحد منهما ادرك ما ادرك الآخر والمدرَك واحد فكان يجب ان يكون الاداء والادراك واحدا وليس كذلك *

(فان قيل) اذا اتصل بالمرآتين شعاعان على الاستقامة وجب ان ترى ذات كل واحد منهما ثم انه ينعكس الشعاع من كل واحدة الى الاخرى فيجب ان ترى شبح كل واحدة منهما في الاخرى (فنقول) وان سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الاشكال من وجوه اربعة *

(الاول) ما السبب في ان كل واحدة من المرآتين تتأدى عنها اشباح كثيرة حتى ترى مرارا كثيرة فانه اذا انعكس الشعاع عن مرآة (ا) الى مرآة (ب) هكذا (٦) رأينا (ب) في (ا) ثم اذا انعكس من (ب) الى (ا) رأينا (ا) في (ب) ثم اذا انعكس مرة اخرى من (ا) الى (ب) رأينا (ب) في (ا) مرة اخرى فحينئذ قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب ان يمتنع ذلك لان الشعاع اتصل به في المرآتين على وجه واحد وهو الانعكاس (الثاني) ما بالمرآتين يرى شبح كل واحدة منهما مرارا كثيرة كل مرة اصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغير (فان قالوا) الشعاع اذا تردد طال مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرءى (فنقول) ذلك باطل من وجوه ثلاثة *

(اما الاول) فلان كل ما ذكرتموه يقتضي ان تكون تلك الخطوط الشعاعية اذا تراكت ان لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطا معطوفة (١) موضوعة بعضها تحت بعض محفوظات التميز *

(واما الثاني) فلان الموجب لان يرى الكبير صغيرا تصغرا زاوية الشعاع ومعلوم ان البعد المنفرج لا يؤثر في تصغير الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم *

(و اما الثالث) فلان ما قالوه يبطل بما اذا بعدنا المرآة اضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فانه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلاً اذا انعكس الشعاع من (أ) الى (ب) ثم من (ب) الى (أ) هكذا اربع مرات والبعدين بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية اشبار فلوانا بعدنا المرآة عن مركزها عشرة اشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه (والوجه الثالث) في الجواب عن السؤال الاول ان الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف اما بالماهية او بالعوارض العارضة لها بسبب المادة (اما الاول) فباطل لان الصورتين هما هنا واحدة في الماهية (والثاني) ايضاً باطل لان قابلهما وهو العين واحد فاذا اجتمع ان تكون الصورتان اثنتين فضلاً عن ان تكونا مختلفتين (واما عند اصحاب الاشباح) فالشناعة غير لازمة لان الصورتين مأخوذتان عن شيئين احدهما حاملها الاول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبهها نوعاً من القبول والفاعل لها نوعاً من الفعل *

(والرابع) انه اذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة و آخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الاول لامتناع تداخل الاجسام فاما ان يلامس شيئاً من اجزاء المرئي غير مالمسه الاول فلا يكون ادراك الشعاعين بشيء واحد بل احدهما يدرك بعض اجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي واما ان يكون الثاني يلمس اللامس السابق فينشذ يجب ان يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس *

هو الفصل التاسع في سبب الحول

(زعم اصحاب الاشباح) ان شبح المبصر اول ما ينطبع انما ينطبع في الرطوبة

الجليدية والابصار ليس عند ها والالكان الواحد يرى اثنين كما اذا لمس باليد ين كان لمسين ولكن كما ان الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق الى ان تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين المجوفتين الى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم ان ما وراء ذلك يكون روحا مؤديا للبصر لا يدركه مرة اخرى والا لا تفرق الادراك مرة اخرى لا فراق العصبتين فان لم يتاد الشبحان الى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة لان خطي الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه ان يتقاطعا فيجب لذلك ان ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة *

(قال اصحاب الشعاع) هذه العملة فاسدة لانا اذا تكلفنا الحول ونظرنا الى الشيء نظر الاحول نراه ايضا اثنين كما يراه الاحول ونحن نعلم اننا عند تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فان التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وايضا لو كان في مقابلنا على صوب واحد شيئا واحدا على مسافة عشرة اذرع فافوقها والثاني على مسافة ذراع او ذراعين مثلا وكان الثاني لا يحجب الاول عن بصرنا ثم نظرنا الى الشيء الاقرب الينا وجمعنا البصر عليه وقصدنا به بالنظر كأننا لا ننظر الى غيره فاننا نراه واحدا كما هو وري في هذه الحالة بعينها الشيء الابعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا الى الشيء الابعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فاننا نراه واحدا كما هو وري الشيء الاقرب في تلك الحالة بعينها شيئين (وجر به) من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء

الواحد شيئين مذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصور ان نرى في حالة واحدة احد الشيئين واحدا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبتين باقيا بحالة وباطلا من تفعا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكره اصحاب الاشباح بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على شكل مخروط راسه عند العين وقاعدته عند ما تقع عليها من الاجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سمينا خط الشعاع وخط الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهم المخروط عليه فاذا جمعنا البصر على الشيء الاقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشي على الشيء الابعد دون طرفه الانسي واعني بالطرف الانسي الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشي ما يقابله فاذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليمنى على الشيء الابعد وقع سهم المخروط على الشيء الاقرب فترى بتلك العين الشيء الابعد عن الشيء الاقرب فيما يلي جهة يميننا واذا وقع الطرف الوحشي من مخروط العين اليسرى على الشيء الابعد وقع السهم على الشيء الاقرب فترى بتلك العين الشيء الابعد من الشيء الاقرب فيما يلي جهة يسارنا فترى الابعد باحدى العينين على يمين الاقرب وبالاخرى على يساره فتراه شئين وبينهما الشيء الاقرب واما اذا جمعنا البصر على الشيء الابعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الانسي على الشيء الاقرب والخطان الممتدان من العينين الى الشيء الاقرب يتقاطعان وينفذان كل واحد على استقامته على جنبى الشيء الابعد فالذى يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الايسر من الشيء الابعد والذى يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الايمن

منه فترى بالعين اليمنى الشيء الاقرب على يسار الا بعد وبالعين اليسرى على يمينه
فتراه شيئين وترى الا بعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئا واحدا كما كنا نرى
الاقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئا واحدا وهكذا حال
الاحول فان سهمي مخروطي عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد
منهما على ما يليه من قاعدة الانف او يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب
منه جدا وانهم ابد اىرون الاشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها
ولوامكنهم ان يتكفوا التقاءهما على شيء واحد لى اوا ذلك الشيء واحد كما هو
ومن هذا الشكل (٧) يستعان على تصور ما ذكرناه (وهذا الفصل لخصه) بعض
فضلاء الى مان فكتبناه بمبارته ويجب علينا ان نحتمل حله ان اردنا تصحيح
علة اصحاب الاشباح *

(واعلم) ان اصحاب الاشباح يذكرون للحول اسبابا اخر *
(منها) حركة الروح الباصرة وتموجها بمنة ويسرة في رسم الشبح في بعض
الاجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرسم في الماء
الساكن مرة واحدة والمرسم في الماء المتوج مرارا كثيرة *
(ومنها) حركة الروح التي وراء تقاطع العصبتين الى قدام وخلف حتى
تكون لها حركتان متضادتان واحدة الى الحس المشترك واخرى الى ملحق
العصبتين فتأدى اليهما صورة المحسوس قبل ان ينحى ما تأدى الى الحس
المشترك مثلا اذا ارسمت في الروح المؤدية صورة فنقلتها الى الحس المشترك
ولكل مرسم زمان ثبات الى ان ينحى فلما زال القابل الاول عن موضعه
يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل ان يحاها عن القابل الاول فيستعد
يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله ان

هذه الحركة مضطربة الى قدام وخلف وكانت تلك بمنة ويسرة *

﴿ الفصل العاشر في انه لا بد في الابصار من توسط الشفاف ﴾

﴿ قال الشيخ ﴾ من الناس من قال المتوسط كلما كان ارق كان ادل فلو كان خلاء صر فالكان الابصار اكمل حتى يمكن ابصار النملة على السماء وهذا باطل فليس اذا اوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الابصار وجب ان يكون عديمه يزيد ايضا في ذلك فان الرقعة ليست طريقا الى عدم الجسم واما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصل لما كان بين المحسوس والحاس المتباينين موصلا البته ولم يكن فعل وانفعال *

﴿ ولقائل ان يقول ﴾ الهواء ليس موصلا على معنى انه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديه او ينقلها الى الحاس بل على معنى انه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس واعترف الشيخ ايضا بان هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج الى ملاقة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فاي محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب في نفسه وليس النظر فيه انما النظر في ان حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء ام لا وذلك غير ما يستمويه *

﴿ الفصل الحادي عشر في ان الحواس الظاهرة لا يمكن ان تكون الا هذه الخمس ﴾

﴿ من الناس ﴾ من زعم انه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء انكروا ذلك واحتجوا عليه بان الطبيعة لا تستقل من درجة الحيوانية الى درجة فوقها الا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الا مكان حس آخر لكان حاصل للانسان فلما لم يحصل علمنا ان الحواس لا يمكن ان تزيد على هذه *

﴿ الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة ﴾

﴿ وهي المقادير ﴾ والاعداد والاوضاع والحركات والسكنات والاشكال والقرب والبعد والمماس وهذه امور ليست محسوسة بالعرض فان المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارنا للمحسوس بالحقيقة مثل ابصارنا اباعمر و فان المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه اباعمر و محسوسا اصلا ولا ايضا في انفسنا منه خيال ورسم بوجهه من الوجود واما الاشياء التي عددناها قائما وان كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الاحساس بالكون والشيء الذي يتوقف الاحساس به على الاحساس بغيره لا يخرج عن ان يكون في ذاته محسوسا وعند هذا يظهر لك ان كل ما يقال انه محسوس فاما ان يكون بحيث يحصل منه عند الحس اثر او لا يحصل فان لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وان حصل فلا يخلو اما ان يتوقف الاحساس به على الاحساس بشيء آخر او لا يتوقف فالاول هو المحسوس الثاني والثالث هو المحسوس الاول *

﴿ واذا عرفت ذلك فنقول ﴾ ان البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون *

﴿ وزعم ﴾ قوم ان الحركة غير محسوسة فانا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر باسرع حركة وفرطنا انه ليس في وجهه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متعائلة بل تكون على نهج واحد فان تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى تنوهم سكان السفينة انها ساكنة فاعلم ان الحركة غير محسوسة واما السكون فانه امر عديم فكيف يحس به ويشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون لا يتأتى الا بالاستعانة بالعقل لان

الجسم المتحرك لا بد وان تختلف نسبتة الى اجسام اخرى مثل ان يصير قريبا من جسم كان بعيدا عنه او بالعكس او يصير مقارعا كما كان ملاقيا له او بالعكس فاذا حصل الاحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الاجسام الاخر فينبغي حصول الشعور بكون الجسم متحركا اذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فان راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبتها مع الامور الخارجية لا جرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه ان يكون ادراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيا او معاونة احوال ذهنية *

(واما اللمس) فانه يدرك جميع الامور المعدودة بتوسط صلابة اولين او حر او بارد *

(واما الذوق) فانه يدرك العظم بان يدرك طعما كثيرا او يدرك العدد بان يجد طعوما مختلفة واما ادراكه للحركة والسكون فضعيف جدا بل لا يكون الا عند الاستعانة باللمس *

(واما الشم) فانه لا يدرك شيئا من ذلك الا العدد بضرب من القياس وهو ان يعلم ان الذي انقطعت عنه رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانيا *

(واما السمع) فانه لا يدرك العظم ولا كنهه قد يدل عليه في بعض الاوقات من جهة ان الاصوات العظيمة تحصل في الغالب من اجسام قوية *

(وبالجملة) فادراك البصر لهذه الامور اقوى وان كان ادراكها ايضا في اكثر الامر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الامور انما تسمى محسوسات مشتركة من حيث ان الحواس الظاهرة مشتركة في ادراكها وليس كما يظن ان في الحيوان حسا آخر ظاهر يا يدرك هذه الاشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلا من جهة ان الحواس الخمس وافية بادراك هذه الامور (واعلم ان) من

جملة الاحوال العارضة بسبب اختلاف احوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة
فالتكلم فيهما *

(الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

(الفصل الثالث عشر في النوم واليقظة)

(انا سنقيم) الدلالة على ان المتعلق الاول للنفس جوهر لطيف متكون
من بخارية الاخلاط ومن الطف ما فيها ويسمى ذلك الجوهر بالروح فاذا
انصبت تلك الروح الى الحواس حصلت الادراكات الظاهرة وذلك هو
اليقظة وان لم تنصب الروح الى الحواس اورجت عنها بعد انصابها اليها تعطلت
الحواس الظاهرة وذلك هو النوم *

(فنقول) ان عود جوهر الروح الى الباطن وعدم بروزه الى الظاهر اما
ان يكون طبيعيا او لا يكون فان كان طبيعيا فلنذكر اقسام العود الطبيعي
اولا ثم اقسام عدم البروز ثانيا *

(فنقول) العود الطبيعي اما ان يكون على طريق التبعية لغيره او لا يكون فان
كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الامور الطبيعية
وذلك هو ان تعود الروح الحيوانية الى الباطن لانضاج الغذاء فتبقيها الروح
النفسانية ايضا كما يقع في حركات الاجسام اللطيفة المتازجة واما الذي لا يكون
على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حر كانه في اليقظة
شيء كثير فيغور في الباطن طلبا لبدل ذلك المتحلل *

(واما عدم) البروز الطبيعي فهو على وجهين (احدهما) ان تكون الروح قليلة
لانفي بان يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط الى الخارج فلاجل القلة
تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط *

(وثانيهما) ان يمتلئ الدماغ من الرطوبات الموافقة وتنسد المجاري فلا تمكن

الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح ايضا فلا يقوى على البروز الى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر والعارض عند الشبع *
 (واما الذى) لا يكون طبيعيا فاقسامه ثمانية (الاول) اذا اقبلت الطبيعة بكنهها على العلة او انضغطت تحت المادة فينثذت تبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الاول من النوم الطبيعى *

(الثانى) ان يعرض للروح تحلل غير طبيعى مثل الاستفراغ والتعب وغيرها فتغور في الباطن طلبا للبدل وهذا يشبه القسم الثانى من النوم الطبيعى والفرق بينهما ان المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعى وهاهنا بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين *

(الثالث) قد تصيب عضل الصدغ او فم المعدة او الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتتسد مسالكها انسدادا يعسر معه حركة الروح الى الخارج *

(الرابع) قد ينضغط الدماغ نفسه (١) كله او بعضه تحت عظم القحف عند ما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم *

(الخامس) البرد منوم سواء كان من داخل البدن او من خارج وسواء كان من الدواء او الغذاء وتنويمه لوجهين (احدهما) انه يكشف الآلات ويجعلها بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها (وثانيهما) ان يفسد البرد ما فيها من الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقي هربا من الضد المناق *
 (السادس) الرطوبة وهى تقتضى النوم من ثلاثة اوجه (احدها) انها تنافظ جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة (وثانيها) انها تسد المنافذ (وثالثها) انها ترخي الاعصاب والعضلات فتتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة

قد تولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع اليه من المعدة اما من الشراب او من الطعام وذلك عند ما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهو لاء يزول سببهم بالقيء واما عند كون المعدة او الرئة علية فتتصاعد الانخرة مما فيها من الاخلاط الردية الى الدماغ واما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد الى الدماغ منها من البخارات واخرى بسبب ان البدن يضعف بسببها عن التغذي فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط الى الخارج *

(واعلم) ان البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الاصل هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما ان الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الاصل هو الحر واليبس كان تابعا *

(السابع) الافكار الكثيرة وهي انما تنوم لان الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتجذب الرطوبات اليه فيحصل النوم *

(الثامن) الخوف العظيم فانه لما يحصل معه انقباض الروح الى الباطن ينوم وبالله التوفيق *

﴿ الباب الرابع في الادراكات الباطنة ﴾ وفيه فصلان ﴿

﴿ الفصل الاول في اثبات القوى الباطنة الخمس ﴾

(اما الحس) المشترك فهي قوة مرتسمة في مقدم الدماغ تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها اليها (واحتجوا) على اثباتها بادلة ثلاثة *

(الاول) قالوا لو لم تكن فينا قوة تدرك الملموس والملون لما كان لنا ان نحكم عليهما بان هذا ذاك او ليس هذا ذاك فان القاضى على الشئيين يجب ان يحضره المقتضى عليهما وهذا الحكم ليس هو للعقل لوجهين (اما اولاً) فلانا سنين ان المحسوسات لا تدركها الا قوة جسمانية (واما ثانياً) فلان البهائم التي لا عقل

لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحيوية ولم يكن الشم والشكل
دالين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الا لم حتى تهرب عنها فظاهر
ان المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من
القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمانية وهى التى
سميناها بالحس المشترك *

(و لقائل ان يقول) انا اذا عقلنا الانسان الكلى ثم رأينا انسانا معيناً حكمنا
بان هذا الشخص جزئى ذلك الكلى الممقول فان كان القاضى على الشئيين يجب
ان يحضره المقضى عليهما فالحاكم على الانسان الجزئى بانه جزئى الانسان
الكلى لا بد ان يكون مدركاً للانسان الكلى والجزئى فاذا القوة المدركة
للكليات هى بعينها مدركة للجزئيات فاذا كان كذلك بطل قولهم بان هذا
الحاكم يستحيل ان يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة واما ان لم يلزم
من كون الحاكم حاكماً على هذا الجزئى بانه جزئى ذلك الكلى ان يكون عالماً
بذلك الجزئى وذلك الكلى فيثبت لم يلزم ان يكون القاضى على الشئيين
يحضره المقضى عليهما فبطل دليلكم ايضاً (اللهم) الا ان يشتوا مغايرة القوة
الحاكمة للقوة المدركة بان هذين الاثرين يستحيل استنادهما الى قوة واحدة لان
الواحد لا يصدر عنه الا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك *

(قال بهمنيار) وعندى انه ليس يجب ان يكون الحاكم بان هذا الملون هو هذا
المطعم مدركاً للصورة المحسوسة كما انه اذا اثار الابصار الشهوة لم يجب ان
تكون القوة الشهوانية دراكه بل يصح ان تكون النفس تدرك اللون
والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة اخرى بان هذا الطعم لشيء هذا لونه (وهذا
جهل) مفرط ولعله نسي ما حفظه في اول المنطق من ان كل تصديق فلا بد له

من تصورين فمن لم يكن متصور العالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت احدهما للآخر *

(الدليل الثاني) قالوا القطرة النازلة نراها خطأ مستقيماً والذباله المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ودائرة فاذاً تلك اشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فان البصر لا يدرك الشيء الا حيث هو فبقى ان ذلك الاحساس في قوة اخرى وليست هي النفس فهي قوة اخرى جسمانية *

(ولقائل ان يقول) انكم استدللتم بهذا على اثبات الانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلاً على اثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه * (والذي) نريده الآن ان نقول لم لا يجوز ان يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة وقولكم بان القوة الباصرة لا تدرك الشيء الا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه *

(لانا نقول) لم لا يجوز ان يقال بانه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل ان يحاط هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيز آخر واذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم احست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على ابطال ذلك ازيد من قولكم ان البصر لا يدرك الشيء الا من حيث هو فان هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلاً على المطلوب *

(وتحقيق ذلك) ان الشيخ سلم ان البصر يدرك الحركة ويستحيل ادراك الحركة الا على الوجه المذكور فكيف يمكن ان يقال البصر لا يدرك على هذا الوجه *

(الدليل الثالث) ان الانسان ربما يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض ايضا للنائم في رؤياه فانه يشاهد صوراً محسوسة واصواتاً مسموعة يميزها عن غيرها وكذلك الذي يشاهده اصحاب النفوس القوية من الانبياء والاولياء وكذلك الكهنة فانهم ربما يشاهدون صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها من الصور ويجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقاً فاذاً لتلك الصور وجود فان العدم المحض يتمتع ان يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً بحسب ما تشاهد سائر الامور الوجودية ووجودها ليس في الخارج والارء اها كل من كان سليم الحس فاذاً تلك الامور وجودها في المدرك وذلك يستحيل ان يكون شيئاً غير جسماني لماسنيين ان مالا يكون جسمانياً وجسمانياً يتمتع ان تنطبع فيه صور الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فانه يتعطل في النوم ولانه ربما كان الذي يتخيل مسمول العينين فبقي ان يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور والا لكان كل ما كان مخزناً فيه كان متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي ان يكون المدرك لذلك قوة اخرى جسمانية وهو المطلوب *

(واعلم) ان القدح في هذه الحجة ليس الا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا ان المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيوضح ذلك بالبراهين القاطعة *

(واحتج من نفى) هذه القوة بدليلين (الاول) ان النائم قد يرى في النوم جبلاً من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لا استحالة انطباع العظيم في الصغير فاذاً محل هذه الصورة

ليس قوة جسمية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة *
 (الثاني) انا كما علمنا بدهاة العقل انا لا ندوق الطعوم ولا نشم الروائح بالايدي
 والارجل كذلك علمنا بالضرورة انا لا ندوق ولا نلمس بالدماع ومن انكر
 ذلك فقد انكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك *
 (واما الخيال) وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا
 على انه قوة مغايرة للقوة الاولى بوجوده ثلاثة *

(الاول) ان الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة
 القبول غير قوة الحفظ فان الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ (ولقائل)
 ان يقول هذا بناء على ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الاثر واحد وذلك
 قد ابطالناه وايضا فلان الشيء قد يكون قابلا ولا يكون حافظا اما كل ما كان
 حافظا فلا بد ان يكون قابلا لان الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه
 الحفظ والقبول فبطل قولكم بان القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول *
 (الوجه الثاني) قالوا الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم
 والشيء الواحد لا يكون حاكما وغير حاكم (ولقائل ان يقول) لم لا يجوز
 ان القوة الواحدة تارة تكون حكمة وتارة تكون حافظة فان بنيتم ذلك على
 ان القوة الواحدة لا يصدر عنها الاثر واحد كان من الطراز الاول *

(الوجه الثالث) قالوا صور المحسوسات اذا انطبعت في الحس المشترك كانت
 مشاهدة واذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا انما يتم عند اختلاف
 القوتين *

(ولقائل ان يقول) الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة
 اليها فتلك الصور في هذا الوقت في اى خزانة تكون (فان قالوا) النفس

اذا عرضت عن تلك الصور العقلية انمخت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فتى تأهب لادراك تلك الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال *

(قلنا) فلم لا يجوز ان يكون الامر كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهب لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه من العقل الفعال *

(والذي يدل على ما قلناه) ان الروح الحاملة لقوة الخيال لاشك انه يتحلل منها اجزاء والغاذية توردها مرة اخرى ولاشك ان القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محال القوة جزؤ فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة اخرى فاذا جاز ان يكون الاستعداد سببا لحدوث قوة الخيال جاز ان يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سببا لحدوثها بعد ان كانت غائبة عنها *

(ثم ذكروا) بعد ذلك من فوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات انه لولا ذلك لكانا اذا رأينا انسانا ثم رأينا مرة اخرى فما كنا نعرف ان الذي رأيناه ثانيا هو الذي رأيناه اولا ولولم نعرف ذلك اختل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الانسان في كل ما يراه الى ان يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة الاولى فكنا اذا رأينا الماء بعد ان رأيناه اولا ما كنا نعرف انه مروي وما كنا نعرف ان الخبز مشبع وما كنا نميز بين الضدين وبين الصديق والعدو وذلك مغل بنظام المعيشة *

(واما القوة التي تسمى) متخيلة تارة ومفكرة اخرى فقد احتجوا على كونها ههناثرة لسائر القوى بان قالوا ان لنا ان نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض

وان نفصل بعضهم بعض لا على الوجه الذى شاهدناه في الخارج مثلاً ركب في الدماغ حيواناً نصفه عير ونصفه ابل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو اذاً لقوة اخرى وهذا ايضا بناء على ان الشيء الذى يركب ويفصل غير الشيء الذى يدرك لا متنازع صدور الاثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا *

(واما القوة الوهمية) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بان قالوا اننا قد نحكم على المحسوسات بامور لا نحس بها وهى اما امور ليس من شأنها ان نحس بها كالعداوة التى تدركها الشاة من الذئب والمحبة التى تدركها السمكة من امها واما امور يمكن ان نحس بها كما اذ رأينا شيئاً اصفر حكمنا بانه عسل وحلو فان ذلك لا يؤدى اليه الحس في هذا الوقت فالقوة التى بها تدرك هذه الامور هى الوهم ولا يجوز ان تكون هذه القوة شيئاً من القوى التى ذكرناها لا متنازع صدور الاثرين عن القوة الواحدة فهى اذاً قوة اخرى *

(ولقائل ان يقول) القوة الوهمية اذا ادركت عداوة شخص معين فاما ان تكون مدركة للعداوة لا من حيث انها في الشخص المعين او من حيث انها في الشخص المعين فان كان الاول فالوهم قد ادرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لان المدرك للكميات هو العقل وان كان الثانى فمن الظاهر في العقل انه يستحيل ادراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص الا بعد ادراك هذا الشخص فاذاً القوة الوهمية مدركة للاشخاص واذا كان كذلك فمن الجائز ان يكون الحس المشترك هو الذى يحكم بهذه الاحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة *

(واما القوة الحافظة) فقد قالوا فيها انها كما ان للحس المشترك خزانة هى

الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى ايضاً متذكرة لكونها اقوية على استعادة مازال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى الى الصورة وتارة من الصورة الى المعنى وذلك اذ قيل الوهم معنى مستعين بالمتخيلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال الى ان عرضت له الصورة التي ادرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى الى الصورة باستعراض المعاني التي في الحافظة الى ان عرض له المعنى الذي ادركه معه الصورة التي بطلت وان تعذرت من هذه الجهة فينبذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصبح مستقرة في الخيال وتعود نسبة المعنى المستقرة في الحافظة *

(ثم اعلم) ان الشيخ قال في فصل القوى النفسانية من (كتاب القانون) وهما هنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة او قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطيب - واما في (كتاب الشفاء) فقد ذكر في الفصل الاول من المقالة الرابعة من علم النفس - ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكرة وهي بعينها الحافظة فتكون بذاتها حافظة بحركاتها وافعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما انتهى اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها *

(واعلم) ان هذه الاضطرابات دالة على ان الشيخ كان مضطرب الراى في امر هذه القوى *

(واعلم) ان اكثر الكلام في امر القوى مبنى على ان النفس هل هي مدركة للجزئيات والجسمانيات ام لا فلتكلم في ذلك ولندكر من الجانبين اقصى ما يمكن

ما يمكن ان يقال *

﴿ الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس ﴾

﴿ الذى ﴾ يدل على ذلك ثلاثة براهين *

﴿ الاول ﴾ انه يمكننا ان نحكم بان الذى له لون كذا له طعم كذا واذا سمعنا صوتا عرفنا الصائت والحاكم على الشئيين لا بد وان يحضره المحكوم عليهما لان الحكم على الشئ بانه هو الآخر او ليس هو تصديق بثبوت احدهما للآخر ولا ثبوته له والتصديق لا يتأتى الا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا انه لا بد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعم وان الذى له الصوت الفلانى له الشكل الفلانى *

﴿ ثم نقول ﴾ انا اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركناها بالبصر حكمنا بان تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بان هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فان القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما *

﴿ ثم نقول ﴾ الشاة اذا دركت صورة الذئب حكمت بالعداوة فقيها حاكم حكم بان هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم ادراك صورة الذئب وادراك عداوته اذ القاضى على الشئيين لا بد وان يحضره المقضى عليهما فثبت ان في الانسان شيئا هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهى التى جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكره من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم *

﴿ ثم نقول ﴾ الانسان يمكنه ان يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني

﴿ الفصل الثاني في بيان ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات هو النفس ﴾

الجزئية بالتركيب والتحليل و معلوم ان التصرف بالتركيب والتحليل حكم
بإضافة البعض الى البعض اما بالتجريد واما بالالحاق والقاضى على الشيئين لا بدو
ان يحضره المقضى عليهما فاذا التولى للتركيب والتحليل هو المدرك للصور
الجزئية والمعاني الجزئية *

(ثم أقول) اذا عقلنا الانسان السكلى ثم احسسنا الانسان الجزئى حكمنا بان
هذا الشخص الجزئى المحسوس هو جزئى ذلك السكلى وحكمنا على الفرس
الشخصى انه ليس جزئى ذلك السكلى والقاضى على الشيئين لا بد وان يحضره
المقضى عليهما فاذا في الانسان قوة واحدة مدركة للانسان السكلى والانسان
الجزئى والفرس الجزئى حتى يمكنه الحكم بان الانسان الجزئى الشخص
المحسوس جزئى للانسان السكلى وان الفرس الجزئى ليس كذلك فثبت ان
في الانسان شيئا واحدا مدركا لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات *
(ثم نقول) الحركات الانسانية اختيارية فيكون محركها مختارا وكل مختار
فله شعور فاذا محرك بدن الانسان له شعور وثبت ان له جميع اصناف
الشعورات فاذا الانسان شئ واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات
بكل اصناف الادراكات وهو المطلوب *

(البرهان الثانى) انك لا تشك في انك تسمع الاصوات وانك تبصر الالوان
والاشكال و تدرك المعقولات ولا تشك في انك واحد بالعدد فان
كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهه ذاتك الذى
هو انت على التحقيق لم يدركهما جميعا اذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئا واحدا
او كنت انت اثنين *

(فان قلت) القوة الباصرة التى للمعين آلتى تدرك ثم تؤدي ما ادركته الى العلاقة

بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي ادركته القوة الباصرة *
 (فنقول) بعد التأدية اليك هل تدرك انت الشيء المبصر كما ادركته الآلة
 ام لا فان قلت نعم فاذا ادراكك غير وادراك الآلة غير فهب ان ادراكك
 يتوقف على ادراك آلتك الا انك انما تكون مدركا لاجل انه حصل لك ذلك
 الادراك لانه حصل لآلتك الادراك *

(وان قلت) انالا ادرك بعد التأدية فاذا انت ما ابصرت وما سمعت وما وجدت
 من نفسك الملك ولذلك وجوعك وعطشك بل علمت ان العين التي هي آلتك
 والقوة الباصرة التي بها قد ابصرت وادركت شيئا وهذا العلم غير حقيقة
 الرؤية والابصار غير فالعلم بان العين تبصر لا يكون ابصارا والعلم بان الغير جاع
 او تالم او التذلا يكون وجدانا للجوع والالم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم
 يعلمون انهم يسمعون ويبصرون ويتألمون ويلتذون فان جاز انكار هذا العلم
 الاولي جازا نكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا ان جوهر نفسك
 الذي هو انت وانت هو سامع ومبصر ومتألم وملتذو عاقل وفاهم نعم ربما كان
 محتاجا في كل نوع من هذه الافعال الى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه *
 (البرهان الثالث) في ان النفس مدركة للجزئيات انه سيظهر بالادلة القاطعة
 ان تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم ان النفس المعينة غير
 مدبرة للبدن الكلي والا لم يكن تعلقها بالبدن المعين الا تعلقها بسائر الابدان
 ومعلوم انه ليس كذلك فهي اذا مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي
 من حيث هو ذلك الشخص يستحيل الا بعد العلم به من حيث هو فاذا النفس
 مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة
 للجزئيات *

« فان قيل) ان نفس تدبر بدنا كليا ثم انه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل *

« فنقول) ان كل عاقل يجد من نفسه انه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وايضا فتخصص هذا التدبير بسبب القابل انما يعقل ان كان البدن الشخصى قابلا لتدبير معين لا يقبله سائر الا بدن وليس الامر كذلك فان كل تدبير يقبله سائر الا بدن ان فيستحيل ان يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان ان النفس هي المدركة للجزئيات *

« وهاهنا وجوه خاصة) الاول ان يدعى ان محل الشهوة والنفرة ليس هو الجسم لان كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والنفرة هو الجسم لم يتمتع ان يقوم باحد طرفي الجسم شهوة و بطفه الاخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتتيا للشيء ونافرا عنه وذلك محال *

« الثاني) ان يدعى ان القوة الوهمية قوة غير جسمانية والا لانقسمت العداوة والصدقة لانقسام محليهما فحينئذ يكون للصدقة ربع وثلاث وذلك بميد جدا *

« الثالث) ان يدعى ان الحفظ والخيال قوى غير جسمانية ويحتاج بوجوه ثلاثة *

« الاول) انا قد دللنا على ان الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون او يتخيلها المتخيلون امور وجودية محتاجة الى محل ومن الظاهر انه يتمتع ان يكون محلها جزءا من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فاذا محلها شيء غير جسماني وهو النفس *

« الثاني) ان الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغيه لسكان لا يخلوا ما ان يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الاخرى وذلك

وذلك محال اذ الانسان قد يحفظ الخلدات (١) ويشاهد اكثر العالم وتبقى صور تلك الاشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة ان الروح الدماغية لا تبقى بذلك واما ان ينطبع جميع تلك الصور في عقل واحد فيكون الخيال حيثئذ كالروح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا ان الصور غير منطبعة في شيء جسماني *

(الثالث) لو كان التحيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسما لا بد وان يكون فيها مقدار فاذا تخيلنا المقدار فسنجد ذلك لو حصل فينا المقدار ثم حاول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال *

(الرابع) ان تتسك بما اوردته الشيخ في المباحث على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بمبارته (قال) المذكورات من الصور والتخييلات لو كان المدرك لها جسما او جسمانيا فاما ان يكون من شأن ذلك الجسم ان يتفرق بدخول الغذاء عليه او ليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل لان اجسامنا في مرض الانحلال والتزايد بالاعتداء *

(فان قيل) الطبيعة تستحفظ وضع اجسام ما هي الاصول ويكون ما ينضم اليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمرا او تكون فائدتها انها تكون كالعدة للمتخلل اذا هجمت الحلات فيبقى الاصل ويكون الاصل بها يريد غير جوهرى (٢) *

(فنقول) هذا باطل لانه اما ان يتحد الزائد بالاصل المحفوظ او لا يتحد به فان لم يتحد به فلا يخلو ما ان تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة او تنبسط عليهما صورة واحدة والاول يوجب ان يكون المتخيل

(١) المجلدات - ولعله المحلات كما سيأتي ١٢ (٢) هكذا في الاصول

ولعله كذا - (و يكون الفضل بها مزيدا غير جوهرى ١٢

من كل شيء اثنين واحد يستند به الاصل وواحد يستند به المضاف الى الاصل
واما الثاني فاذا فأت الزائد بقي الباقي ناقصا فيجب عند التحلل ان لا يبقى
المتخيلات تامة بل ناقصة على انه من الممتنع ان تتلاقى الاشياء المتحدة
الطبيعة ولا تصير متحدة واذا اتحدت فمن الممتنع ان يختص البعض بان يكون
محلا لصورة دون البعض واما ان اتحد الزائد بالاصل فيكون حكم جميع
الاجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحدا فيشذ
يكون الاصل في معرض التحلل كما ان الزائد في معرض التحلل

(فظهر) مما قلنا ان محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاغذاء
واذا كان كذلك فمن الممتنع ان تبقى صورة واحدة خيالية بعينها لان الموضوع
اذا تبدل وتفرق بعد ان كان متحدا فلا بد وان يتغير كل ما فيه من الصور ثم
اذا زالت الصورة المتخيلة الاولى فاما ان تتحد بعد زوالها صورة اخرى
تشابهها او لا تتحد وباطل ان تتحد لانه اذا حدث موضوع آخر كان حاله
عند حدوثه كحال الموضوع الاول عند حدوثه وكما ان الموضوع الاول عند
حدوثه كان محتاجا الى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك
هذا الموضوع الذي تجدد ثانيا وجب ان يكون محتاجا الى اكتساب هذه
الصورة ويلزم من ذلك ان لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لسكن
البداية تشهد بان الامر ليس كذلك فاذا الحفظ والذكر ليسا جسمين بل
انما يوجدان في النفس والنفس انما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنصحية
عنها بان يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب
التكرار راجعا وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى
شاءت من المبادئ المفارقة وحينئذ يكون الامر في المذكرات والمتخيلات

على وزن المعقولات من جهة ان النفس اذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فاذا انعمت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذاها هنا الا ان المشكل انه كيف ترسم الاشباح الخيالية في النفس *

(ثم قال في آخر هذا الفصل) وهذا وامثاله يوقع في النفوس ان نفس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادي وانه هو الواحد بعينه وانه هو الشاعر الباقي وان هذه الاشياء متبدلة عليه (فهذا جملة) ما يدل على صحة ما اخترناه *

(واحتج من زعم) ان النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة اما الوجوه العامة فهي اربعة *

(الاول) ان العقلاء بدهاة عقولهم يعلمون ان ادراك البصرات حاصل في البصر لا في غيره والاحساس بالاصوات حاصل في الاذن لا في غيرها وكما ان البدهاة حاكمة بان اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهي ايضا حاكمة بان اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بان المدرك لهذه الادراكات المتعاقبة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المألوفة *

(وليس القائل ان يقول) القوة المدركة وان كانت غير موجودة في هذه الاعضاء لكنها الآت لها فاذا وقع للنفس التفات الى العين ابصرت او الى الاذن سمعت *

(لانا نقول) النفس اذا التفقت الى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والبشرة عند الضرب هل تتألم ام لا فان ادرك فقد حصل المطلوب وان لم يدرك فحينئذ وجب ان لا يكون لذلك الادراك اختصاص باللسان بل

يكون اللسان جاريا مجرى اليد في كونه آلة للذوق *

(والثاني) أنا ترى الآفة اذا حلت عضو من هذه الاعضاء بطلت الافعال المنسوبة اليه او ضعفت او تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة واما الحواس الباطنة فالتجارب الطيبة دالة على ان الآفة متى حلت البطن للمقدم من الدماغ اختل التخيل وان حلت البطن الاوسط اختل التفكير وان حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا ان هذه القوى جسمانية لما كان كذلك *

(الثالث) ان هذه الادراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب ان تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد *

(الرابع) انا اذا ادركنا الكرة فلا بد ان ترسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال ان ترسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا تكون اليه اشارة اصلا *

(واما الوجوه الخاصة) فقد احتجوا على ان الادراكات الظاهرة قوى جسمانية بان قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب ان لا يتوقف الاحساس بها على حضورها وكان يجب ان يكون ادراك الانسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحدا لان النفس جوهر غير جسماني فيمتنع ان يكون لها قرب وبعيد من الاجسام *

(ولا يقال) بان النفس انما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعيد (لانا نقول) العين ان لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعيد بالنسبة الى الرائي بل بالنسبة الى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فانه لا يكفي ذلك في حصول الابصار لعمره *

(واحتجوا

(واحتجوا على ان التخيل) بقوة جسمانية بامور ثلاثة (الاول) وهو اقوى الادلة المذكورة في هذا الباب انا اذا تخيلنا مربعا محتججا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك انه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز اما لذاتيهما اولوازم ذاتيهما اولا مر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في الماهية (والقسم الثالث) وهو ان يكون ذلك الامتياز لا مر غير لازم (فنقول) ذلك الوصف الغير اللازم المميز اما ان يتوقف حصوله لاحدهما على فرض فارض واعتبار معتبرا ولا يتوقف والاول باطل *

(اما اولاً) فلانا لا نحتاج في تخيل احد المربعين الضرفين يمينا والآخر شمالا الى فرض اختصاصه بعارض و الا لكان يمكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملا يصير هو بعينه المربع الايسر وذلك ظاهر الفساد *

(واما ثانياً) فلان الفارض لا يمكنه ان يخصه بذلك العارض الا بعد امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور واما ان كان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض فارض وجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك اما ان يكون هو الحامل الاول اى المادة الخارجية واما ان يكون هو الحامل الثانى اى الذهن والاول باطل *

(اما اولاً) فلانا كثير اما تخيل ما ليس في الخارج موجودا مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف *

(واما ثانياً) فلانه لو كان محل المربعين الخياليين واحدا لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجيين اولى من انتسابه الى الآخر فاذا هذا الامتياز بسبب القابل الثانى وهو الذهن فاذا محل احد المربعين من الخيال غير محل

المربع الآخر والا لا تمتنع ان يختص باحدهما عارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخيلات جسما *

(فان قيل) اليس يمكننا ان نعقل مربعا كليا ونقرن به كونه يمينيا ويسارا او غير خيئذ في العقل بين المربع الايمن والمربع الايسر *

(فنقول) المربع الكلي امر يقرن به العقل حدا للتيامن والتياسر ويكون ذلك بفرضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض واما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لان المربع المعين على الايمن لا يمكن ان يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعا ايسر فظهر الفرق *

(الدليل الثاني) وهو ان الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض اصغر والبعض اكبر وذلك التفاوت اما للماخوذ او للاخذ والاول باطل لانا قد نتخيل ما ليس موجودا في الخارج فتعين الثاني وهو ان تكون الصورة ترسم تارة في جزء اكبر وتارة في جزء اصغر *

(الدليل الثالث) انه ليس يمكننا ان نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذلك الجزء ان لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فاذا اجزءان متميزان في الوضع *

(واحتجوا) على ان الوهم قوة جسمانية بان قالوا المأثبات كون الخيال جسمانيا وجب ان يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقا بصورة جسمانية كذلك (ونحن نقرر) هذا الكلام زيادة تقرير فنقول مدرك الوهم اما ان يكون هو الصداقة او صداقة هذا الشخص اما الاول فظاهر الفساد لانه امر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقى الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص لان اضافة الصداقة الى الشخص المعين

تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين
فاذا ألوهم مدرك لهذه الصورة و لكن قد ثبت ان مدرك هذه الصورة
جسماني فالوهم ايضا جسماني (و اما ان القوة) الشوقية الاجماعية جسمانية
فلم ارلهم على ذلك حجة خاصة (و اما ان القوة الحركة) جسمانية فلانها عبارة
عن امر حاصل في الاعصاب والعضلات و هو المسمى بالقوة والممكنة
ولاشك في كونها جسمانية (هذا مجموع) ما امكن ان يتسك به من جعل هذه
القوى جسمانية *

(والجواب عما تسكوا به اولا) ان نقول ان اكثر الناس يزعمون انهم يجدون
ادراكهم الكلية وتعلقاتهم المجردة من جانب قلبهم او دماغهم فهل يدل ذلك
على ان محل هذه الادراكات الكلية هو القلب او الدماغ فان كان لا يلزم ذلك
فكذلك ما ذكرتموه وايضا فالعقلاء ببداهة عقولهم يعلمون انه ليس المبصر هو
العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الخنجرة بل الانسان هو المبصر
والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان هذه الجملة هي الموصوفة بهذه
الصفات دون شيء من الاعضاء ثم لما خطر ببالهم ان الاحاد لما لم تكن
موصوفة بهذه الصفات امتنع ان تكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا وتشككوا
ونبتة الاكياس منهم للنفس فعلمنا انه ليس العلم بكون العين مبصرة علما بديهي بل
العلم البديهي حاصل بان للعين اعتبارا في حصول الابصار واما انها هي مبصرة
او هي آلة الابصار فذلك غير معلوم بالضرورة *

(والجواب عما تسكوا به ثانيا) وهو قولهم الآفة اذا حلت عضوا اختل ذلك
الفعل فنقول من الجائز ان يكون ذلك لاجل الاحتياج القوة الفاعلة لتلك
الافعال الى تلك الآلات وفاعليتها لتلك الافعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك

يسقط الاستدلال *

« والجواب عما تمسكوا به ثالثاً » من أنه يلزم أن يكون للحيوانات نفوس ناطقة (فنقول) واي محال يلزم من ذلك وايضاً فلانا نقول بأن ادراك الجزئيات لا يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعى أن ذلك جائز والانسان لما عرفنا أن المدرك للكليات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت أن مدرك الكليات مجرد فلا جرم حكمنا بناء على ذلك أن مدرك الجزئيات مجرد واما في سائر الحيوانات فلم تجد هذه الحجة فلا جرم بقي الامر مشكوكا فيه *

« والجواب عما تمسكوا به رابعاً » من أن النفس كيف تشكل بشكل الكرة مع أنه لا وضع لها ولا حيز (فنقول) انكم وان انكرتم ادراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون ادراكها للكليات فاذا ادركت الكرة الكلية فلا بد أن يحصل منها صورة الكرة فيعود الاشكال الذي ذكرتموه فان لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية *

« والجواب عما تمسكوا به خامساً » من أن المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال ابصارها بقرب المرءى وبعده *

« فنقول » النفس وان كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن ادراكها لها موقوف على شرائط (منها) كون الآلة سليمة والمرءى حاضرا عند الآلة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد عنها واذا كان ادراك النفس للمبصرات موقوفاً على حضورها عندهذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغيبه والحضور *

« والجواب عما تمسكوا به سادساً » من المربع المحتجب بالمربعين (فنقول)

أنا قد تتخيل الامور العظيمة فاذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية مايساويه فالذي يفضل عليه اما ان لا ينطبع في الروح الخيالية او ينطبع فيها فان لم ينطبع فقد بطل قولهم ان التخيل لا جل هذا الا انطباع وان انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها مايساويه وانطبع فيها مايفضل عليها ويكون محل مايساويه و محل ما زاد عليها شيئا واحد امع انا نميز بين القدر المساوي و القدر المتفاضل وذلك يدل على ان الصور تين الخيالتين و ان انطبعاتي محل واحد لكنه يمكننا ان نميز بينهما اذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتي المر بعين الطرفين في النفس ان لا يتميز في الخيال احد هما عن الآخر *

(وعلى الجملة) فالانسان ربما طاف العالم و شاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظا للمحالات (١) فان كانت صورة كل واحدة من تلك الامور ترسم في جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة ان القدر القليل من الروح الخيالية لا يفي بذلك و ان لم يجب ان يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز ان ترسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزا عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارشام جميع الصور في النفس ان لا يتميز بعضها عن البعض *

(ثم نقول) انا اذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين فلا بد ان نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فاذا انطبعت في النفس صورتا المر بعين فكان لا احد المر بعين نسبة الى جهة مخصوصة او الى جانب مخصوص ولم تكن الصورة الاخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب احد المر بعين عن الآخر واذا احتمل ذلك سقط الاستدلال وايضا فلو فرضنا محتجبا

مربعين كليين فلا بد ان يتميزا احدهما عن الاخر مع انه يتمتع حصو لهما في
جسم او جسماني *

(والجواب عما تمسكوا به سابقاً) هو قولهم الصورة الخيالية قد تكون اعظم
من صورة اخرى خيالية وليس ذلك الا لاختلاف حال القابل في العظم
والصغر *

(فنقول) ان كان صغر القابل يقتضى صغر المقبول فيلزم من ذلك
ان لا ينطبع في الشئ الا ما يساويه وذلك يبطل اصل هذا الكلام واما ان جاز
ان ينطبع في الشئ اعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فيثبت
لا يمكن ان يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في
مقادير قوابلها *

(والجواب عما تمسكوا به ثامناً) هو قولهم انه يمكننا ان نتخيل السواد
والبياض في شبحي جسمين ولا يمكننا ان نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك
يقتضى ان يكون محل الشبحين شيئين *

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا
ان نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم ان يكون محل الصورة المعقولة
من السواد مغائر المحل للصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا *

(والجواب عما تمسكوا به تاسعاً) من انه لما كان الخيال جسمانياً كان الوهم
المتعلق به ايضاً جسمانياً *

(فنقول) لما بينا ان الخيال لا يمكن ان يكون جسمانياً فكذلك الوهم يجب
ان لا يكون جسمانياً (وكذلك الكلام) فيما تمسكوا به عاشراً - فهذا اما عندي
في هذا الباب وبالله التوفيق *

الباب الخامس

(في بيان) تجرد النفس الانسانية وحدوثها وبقائها وسائر احكامها وفيه احد عشر فصلا *

(الفصل الاول في بيان ان النفس الانسانية ليست بجسم ولا منطبعة في جسم)
(ولذا ذكر) اول الادلة المشهورة وهي اثنا عشر ثم ذكر في آخر الكلام ماهو اقوى عندنا *

(قال دليل الاول) ان الانسان يمكنه ادراك الامور الكلية اعني الامور الكلية التي لا يمنع نفس تصورها من وقوع الحركة فيها وقد ثبت ان ادراك الاشياء عبارة عن ارتسام صورها في المدرك فحل تلك الصور العقلية ان كان جسما فاما ان يحل من الجسم شيئا غير منقسم او يحل منه شيئا منقسما والاول محال لان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم طرف تقطي والنقطة يمتنع ان تكون محلا للصور العقلية لوجهين (الاول) ان النقطة اما ان يكون لها تميز عن الخط الذي هي نهايته او لا يكون فان لم يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدثها بل كما ان النقطة طرف ذاتي لماهي بالذات نهاية له فكذلك انما يجوز ان يحل فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار فيكون كما ان الحال يقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهي بالعرض مع نهايته *

(واما اذا قيل) ان للنقطة تميزا عن ذلك المقدار فهذا محال لانا اذا فرضنا خطين يليانها بنقطتيهما من جهتين فاما ان تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون النقط كلها منقسمة هذا خلاف اولها تكون حينئذ تتداخل النقط لكن المتوسطة قد وضعتنا هاهنا ثمة عن الخطين والمداخل في المباحث مبائن فالنقط الثلاث مبائنة عن الخطين فللخطين نقطتان اخريان

والكلام فيهما كالكلام في الاولى فيفيض الى مالا نهاية له من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المنتهى نقطة هي نهايته وكل ذلك محال *

(ولقائل ان يقول) سلمنا انه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلتم انه لا يحل فيها الاطراف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فانه ليس ذلك من الاوليات ثم ان ذلك منقوض بالا لوان فانها لا توجد عندكم الا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الاجسام وكذلك النور والضوء لا يوجدان الا في السطوح وكذلك المماس والملاقة لا تحصل الا في النهايات وكذلك المماس والخشونة لا تحصل الا في السطوح فيبطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها الا نهايات ما هي حالة في المقادير *

(فالمعتمد في ابطال هذا القسم ان تقول) النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل ان كانت قابلة للصور العقلية وجب ان يكون ذلك القبول حاصلها ابدافلو كان القبول حاصلها ابدالكان المقبول حاصلها ابدالمسا علمت ان المبادئ المفارقة عامة الفيض فلا يتخصص فيضها الا باختلاف القوابل فلو كانت القابل تام الاستعداد لكان المقبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الاجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب ان يبقى البدن بعد موته عاقلا للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم *

(وبيان) ان الصور العقلية تمتنع ان تحل شيئا منقسميا من الجسم هو ان الجسم ينقسم ابدافوالحال في المنقسم منقسم فيلزم ان تكون الصور العقلية منقسمة ابدافذلك محال لوجوه ثلاثة *

(الاول) انها لو انقسمت لكان انقسامها اما الى جزئين متشابهين او جزئين

مختلفين و محال ان يكون الى جزئين متشابهين لوجهين (احدىهما) ان كل واحد من الجزئين يجب ان يكون مخالفا لوجهه ما لكلا لا متناع كون الكل مساويا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها والا لم يكن الانقسام الى جزئين متشابهين فاذا المخالفة ليست الا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف (وثانيهما) ان ذلك الانقسام اما ان يكون شرطا لكون الصورة معقولة او لا يكون فان كان شرطا وجب ان يكون الجزآن مخالفتين للكل لوجوب تبين الشرط والمشروط وايضا فقبل فرض القسمة فيها وجب ان لا تكون معقولة لفقدان الشرط وايضا فالشيء الذي هذا حاله وجب ان يكون منقسما وليس كل معقول كذلك وان لم يكن ذلك الانقسام شرطا فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغطاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في اقل من ذلك المحل كفاية لما هيته تلك الصورة فان جزء تلك الصورة مساو لكام في الماهية ومحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول في بعض محله فيكون حلولة في كل ذلك المحل عارضا غريبا والكلام في الصورة المجردة هذا خلف *

(فان قيل) أليس ان الصورة العقلية قد تنقسم الى اقسام متشابهة باضافة زوائد كلية اليها مثل المعنى الجنسي كالحيو ان فانه ينقسم الى الذي هو حصة الانسان والى الذي هو حصة الفرس وهما اعنى الحصتين غير مختلفتين بالماهية فان حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الانسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقدرنا انقسام الاجزاء العقلية الى اجزاء متشابهة مع ان تلك الاجزاء ليست ذوات مقادير جزئية

و اشكال جزئية *

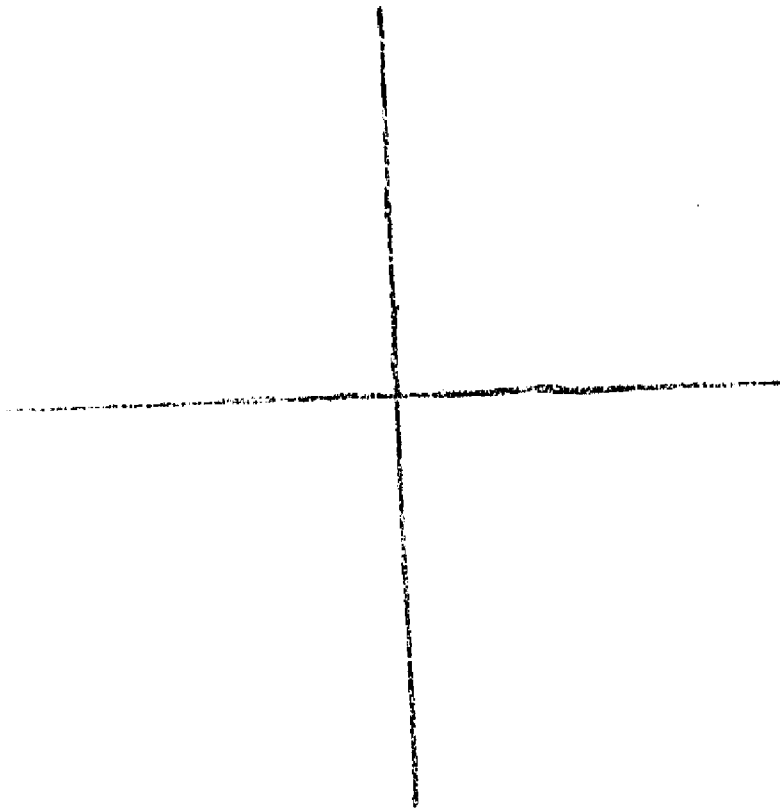
(فنقول) هذا جائز ولكن يكون فيه الحاق الكل بالكل مثلا الحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصة الانسان و يكون الانسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مخالفا لهما فهاهنا لو كانت اجزاء الصورة العقلية كذلك لزم ان تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من اجزائها فيكون الانقسام حينئذ الى جزئين مختلفين والا لا تمتنع ان يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما (وبالجمله) فانقسام الحيوان الى الانسان قسمة الكل الى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل الى الاجزاء و بينهما فرق ظاهر *

(و لقائل ان يقول) حاصل ما ذكرتموه انه لو انقسمت الصورة العقلية الى جزئين متشابهين حينئذ يكون الجزء مخالفا لكل في الشكل و مقدار المحل و ذلك محال *

(فنقول) ان كان هذا الكلام صحيحا و جب ان يقولوا عليه في الابتداء ويقولوا لو حلت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فاذا كان هذا القدر كافيا وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشا و ضائعا ثم اناسيين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة و اما انه يمتنع انقسام هذه الصورة الى جزئين مختلفين فذلك لانها لو انقسمت الى اجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الاجزاء لا محالة هي الاجناس والفصول لكن الاجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والاجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم ان تكون تلك الاجزاء المقومة التي هي الاجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية وهو محال وايضا فلان كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك اجزاء

35143

(٨) متعة صفة ٢٢٩



غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الاجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام الى جزئين مختلفي الماهية و ايضا فبتقدير ان تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير ماحله الآخر فيلزم ان تكون للجسم اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك ايضا محال و ايضا اذا فرضنا قسمة فوق الفصل من جانب الجنس من جانب ثم اذا اعتبرنا القسمة لم يخل اما ان يقع في كل جانب نصف جنس و نصف فصل فيكون ذلك انقساما الى جزئين متشابهين وقد ابطالناه او يوجب انتقال الجنس والفصل الى القسمين المقروضين ثانيا فيلزم ان يكون فرضنا الوهمي موجبا لتغير مكان اجزاء الصور العقلية و تكون محالها ومواضعها بحسب ارادات المريدين وعلى انا اذا اوقعنا قسمين على هذا (٨) الوجه لزم المحال *

(الوجه الثاني) في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية ان نقول ان لكل شئ حقيقة هوبها هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة اصلا فان القابل للقسمة يجب ان يبقى مع القسمة والعشرة من حيث انها عشرة لا تبقى مع الانقسام فانها اذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة ان انقسم فاما ان تكون اجزاؤه علوما او لا تكون فان لم تكن اجزاؤه علوما لم يكن العلم هو مجموع تلك الاجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الاجزاء فان تلك الاجزاء اذا اجتمعت وهي في انفسها ليست علوما فان لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب ان لا يكون المجموع ايضا علما وان حصلت هيئة زائدة

على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو انها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة
واما ان كانت اجزاء العلوم علوما فلها متعاق فلا يخلو اما ان يكون متعاق كل
واحد من تلك الاجزاء كل ذلك المعلوم او اجزاؤه فان كان كانه لزم ان يكون
جزء الشيء مساويا لكامله من جميع الوجوه وذلك محال وان كان بعض ذلك
المعلوم فقد بينا ان الحقائق لا بعض لها ولا جزء *
﴿ ولقائل ان يقول ﴾ العشرية هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد

فجعل تلك الهيئة امور متكررة فاذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها
فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل (وبالجملة) فان كانت
العشرية قابلة للقسمة جازان ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقا بجزء العشرية
وان كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع ان محلها متكرر فحينئذ لا يلزم من انقسام
المحل انقسام الحال وذلك يقدح في اصل الحجة *
﴿ الوجه الثالث ﴾ ان فرض الكلام في الامور التي يستحيل عليها القسمة عقلا

مثل الباري تعالى والوحدة وايضا مثل البسائط التي تتألف منها المركبات فان
الحقائق اذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة ان كل كثرة فالواحد
فيها موجود *
﴿ وحينئذ نقول ﴾ العلم المتعلق بها ان ينقسم فاما ان يكون كل واحد من

اجزائه علما او لا يكون ونذكر التقسيم المذكور الى آخره وهذا الوجه
احسن الوجوه الثلاثة *
﴿ والاعتراضات ﴾ الواقعة على هذه الحجة باصرين (احدهما) ان النقطة حلت

من الجسم شيئا منقسما او غير منقسم فان حلت شيئا منقسما مع انها غير منقسمة
بجاز حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع انه لا ينقسم بانقسامه وان حلت

شيئا

شيئا غير منقسم وقد ذكرتم ان الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة في النقطة هذا خلف وعلى ان الكلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الاولى وايضا فانقض بالوحدة وارد فانها مع كونها من ابعاد الاشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الاضافة حالة في الجسم مع انها غير قابلة للاقسام فانه لا يعقل الابوة نصف وثلث وربع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب الممين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة اذ يتنع ان يكون للعداوة والصدقة اجزاء وابعض *

«وثانيهما» ان نقول العلم متى يجب ان ينقسم بانقسام محله اُعند ما يكون محله منقسما بالقوة او عند ما يكون محله منقسما بالفعل الاول مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم ان يكون العلم منقسما بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فانه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لمسلم يكن محتملا لانقسام لا جرم بطل العلم وانعدم *

«والجواب» اما النقص بالنقطة فلا بد لمن احتج بهذه الحجة من ان يمنع كونها امرا وجوديا في الخارج على ما مضى وان كان ذلك في غاية البعد واما اذا سلمنا كونها امرا وجوديا وفرقنا بين الصورتين بان قلنا النقطة عرض غير سار في الجسم لانك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في اجزاء الجسم اجزاء من النقطة واما العلم فقد بينا ان حقيقته ليست مجرد اضافة فقط بل انما يتم بمحصل صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد ان يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون سار يافيه *

«ولكن لقائل ان يقول» اذا عقل اختصاص المرض بمحله بحيث لا يكون سار يافيه فليعقل ان يختص العلم به لا على وجه السر يان سواء كان العلم وصفا

حقيقيا او حالة اضافية واما الوحدة فغير لازمة لان الوحدة الاتصالية وان كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض واما الصورة العقلية فهي لا تحتمل الكثرة الخارجية والذهنية ايضا لما بينا ان تلك الاجزاء يتمتع ان تكون مختلفة بالماهية فهي اذا متساوية في الماهية فاذا اختلفت للمجموع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف واما القسمة الوهمية في الوحدة الاتصالية فهي توجب انقسامها الى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منهما مخالفا للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار وليس ذلك بمحال (فظهر الفرق) واما الاضافة فالأكثر من يمنعون كونها امرا وجوديا ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصورة العقلية بكونها عرضا غير سار واما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم انها معان غير مجردة فانها متعلقة بشخص معين وتلك ادراكات جزئية وليس كلامنا فيها انما كلامنا في معنى مجرد عن المادة *

(وقولهم) الجسم منقسم بالقوة فلا يجب ان تنقسم الصورة العقلية بالفعل (فنقول) الجسم عند وحدته تفرض فيه الاجزاء بحسب الاشارة وحينئذ تفرض فيها اجزاء من الصورة العقلية بالفعل وقد ثبت ان هذا القدر يلزم منه المحال *

(الدليل الثاني) وهو دليل عول الشيخ عليه في (كتاب المباحثات) وزعم ان اجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل ثم ان تلامذته اكثروا من الاعتراضات عليه والشيخ اجاب عنها الا ان الاسئلة والاجوبة كانت متفرقة وانا رتبناها واوردناها على الترتيب الجيد *

(فنقول) انه يمكننا ان نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فاذا آلفنا ماهية ذاتنا فلا يخلو اما ان يكون تعقلنا لذاتنا لان صورة اخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا و اما ان يكون لاجل ان نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا والاول باطل لانه يفضى الى الجمع بين المثليين فتعين الثانى وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائما بذاته فاذا القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فانه غير قائم بنفسه فاذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني *

(والاعتراض) عليه من وجوه ستة (الاول لا) نسلم اننا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذواتنا نوعا آخر من الادراك مخالفا للتعقل — بيانه ان التعقل هو ان يحصل للعقل ماهية المعقول فلا يمكننا ان نعرف كوننا عاقلين لذواتنا الا اذا عرفنا ان ذواتنا حاصلة لذواتنا فان امكننا ان نبين ان لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة الى ان نقول اننا نعقل ذواتنا وتوصل منه الى ان لنا حقيقة ذواتنا وان لم يمكن ذلك فيشذلا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا الا ببيان حصول حقيقة ذواتنا ولا يمكن ذلك الا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور *

(فقال المجيب) ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالادراك فانه ثبت ان الادراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة *

(قال المسائل) في تقرير سؤاله الاول لم لا يجوز ان يكون ادراكنا لذاتنا لا يقتضى ان تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو اثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الا اثر هو بعينه حقيقة الذات فملى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا اثر نشعر بذلك الاثر ولا يكون ذلك الاثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل

لنا ذاتنا مرتين *

(قال المحيب) قد سبق ان الادراك ليس الا تحقق حقيقة الشيء فقول السائل انه يحصل لنا منه اثر فنشعر بذلك الاثر فاما ان يجعل الشعور نفس الاثر او امرا مناعثرا لذلك الاثر تابعا له فان كان نفس ذلك الاثر فقله فنشعر بذلك الاثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا اثر وان كان الشعور شيئا يتبعه فاما ان يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء او حصول ماهية غير ذلك الشيء فان كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وان كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في ان تحصل لها ماهية الذات الى ذلك الاثر فتكون ماهية الذات غير موجودة الى ان حصل لها ذلك الاثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وان كانت ماهية الذات تحصل ثانيا بحالة اخرى من التجريد او نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المتجدد وكلامنا فيما اذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين *

(الاعتراض الثاني) سلمنا انا نعقل ذواتنا ولكن لم قلتم بان كل من عقل ذاتا فله ماهية تلك الذات فانه لو كانت الامر كذلك لكنا اذا عقلنا الله تعالى والعقول الفعالة وجب ان يحصل لنا حقائقها *

(قال المحيب) الحاصل فينا من العقل الفعال ان امكننا ان نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لان احدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالعوارض اصلا فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع اما العقل الفعال وما نعقله منه فهو هو في المعنى وليس

هو في الشخص *

(قال السائل) فان ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال *

(قال المجيب) البرهان انما قام على ان تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج واما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقيم البرهان على بطلانه *

(الاعتراض الثالث) سلمنا ان من عقل ذاتا فانه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز ان تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما ان القوة العاقلة تشعر بالقوة العاقلة مقارنة لذاتها وقائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما انكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة *

(قال المجيب) شعورك بهويتك ليس بشئ من قواك والام لم يكن المشعور به هو الشاعر وانت مع شعورك بذاتك تشمر انك انما تشعر بنفسك وانك انت الشاعر بنفسك وايضا فان كان الشاعر بنفسك قوة اخرى فهي اما قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة الثابتة لنفسك (١) ثابتة لنفسك وهو المطلوب وان كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فنفسك اما ان تكون قائمة بذلك الجسم اولا تكون فان لم تكن وجب ان لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا ادراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشئ غيره كما تحس بيدك ورجلك وان كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لان ماهية القوة والنفس معالغيرهما

وذلك هو الجسم *

﴿ قال السائل ﴾ تقريراً لهذا المقام لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بحصول ذاتى في شيء نسبته الى ذاتى كنسبة المرأة الى البصر *

﴿ قال المجيب ﴾ الذى يتوسط (١) في المرأة ان سلم انه يتصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية الى ان يتصور في الحدة فكذلك ها هنا لا بد وان تنطبع صورة ذاتنا في ذلك الشيء مرة اخرى في ذاتنا *

﴿ الاعتراض الرابع ﴾ لم لا يجوز ان يكون ادراكى لذاتى بحصول صورة اخرى في ذاتى (بيانه) انى حال ما اعقل نفس زيد اما ان لا اعقل نفسى وهو باطل لان العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاتلاً وفي ضمن ذلك كونه عاتلاً لذاته واما ان اعقل نفسى ونفس زيد في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو ما ان يكون الحاصل في نفسى من نفسى ومن زيد صورتين او صورة واحدة فان كان واحدة فيشذ انما غيرى وغيرى انا اذ الصورة الحاصلة في النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضى ومرة اخرى تكتنفها اعراض زيد واما ان كان الحاصل صورتين فهو المطلوب *

﴿ قال المجيب ﴾ انت اذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك واذا عقلت انسانية زيد فقد اضممت الى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلا تتكرر الانسانية فيك مرتين بل تعدد بالاعتبار *

﴿ واعلم ﴾ انه فرق بين النفس المطلقة المعتبرة بذاتها وبين النفس من حيث انها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فان الاول جزء نفسى واما النفس العامة فهي النفس مع قيد العموم فلا تكون جزء نفسى *

﴿ الاعتراض الخامس ﴾ قالوا القسم الذى اخترتموه ايضا باطل (بيانه) انا اذا

قلنا موجود لذاته ينهم منه معان ثلاثة (الاول) ان ذاته لا يتماق في وجوده
 بغيره (والثاني) ان ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان
 القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدركا لان المدركة امر تبوتى وهى عبارة
 عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سليمان (الثالث) ان ذاته شىء
 مضاف الى ذاته وذلك محال لان الاضافة تقتضى الاثنية والوحدة تنافيا
 (ولا يقال) بان المضاف والمضاف اليه اعم مما اذا كان كل واحد هو الآخر
 او غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص (لانا نقول) هذه مغالطة لفظية وهى مثل
 ما اذا قيل المؤثر يستدعى اثره وذلك اعم من ان يكون المؤثر هو الاثر او غيره
 فيلزم منه صحة ان يكون الشىء مؤثرا في نفسه وكما ان ذلك باطل فكذا هاهنا
 (قال المحيب) حقيقة الذات غير تعيينها غير والجملة التى من الذات والتعين
 شىء آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعين من لوازم الماهية كما
 فى الله تعالى والمقول الفعالة او لا يكون كذلك كما فى الانواع المتكثرة
 باشخاصها فى الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفى فى صحة الاضافة ولهذا
 التحقيق صح منك ان تقول ذاتى وذاتك فتضيف ذاتك الى ذاتك *

(الاعتراض السادس) المعارضة بادراك منائر الحيوانات انفسها مع ان انفسها
 ليست مجردة (ولا يلتفت) الى قول من ينكر ادراكها لذواتها لانها تطلب الملائم
 وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملائم والا كان طلبها للملائم غيرها كطلبها
 لما يلائمها ولائها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من
 حيث هو ملائم وذلك كلى فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير
 مدرك للكلى فاذا البهيمة تطلب ما يلائمها وادراكها للملائم يتضمن ادراكها
 لنفسها المخصوصة فان العلم باضافة امر الى امر يتضمن العلم بكلا المضافين

(قال المحيب) ان نفس الانسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الاخر لا تشعر بذواتها بذواتها بل باوهامها في آلات اوهاامها كما هي تشعر بأشياء اخر بخواسها واوهامها في آلات تلك الخواس والاوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به انفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الادراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما انها تدرك بالوهم وبآلة معان اخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم *

(قال السائل) فما البرهان على ان شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات *

(قال المحيب) لان كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فاذا القوى المدركة للكليات يمكنها ان تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فاذا اشعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من امور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث يتميز عن الآخر واعني بتلك الامور حقيقة ذاتنا و الامور المخلوطة لها الغريبة عنها ويجوز ان تتمثل فينا حقيقة ذاتنا وان كانت سائر الامور غائبة وادراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق *

(قال السائل) ليس اذا امكننا ان نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب ان يصح ذلك في الخارج فمسي ان يكون هذا التفصيل هوشى نفعله ونفرضه في اذهاننا وان كان ما عليه الوجود الخارجى بخلاف ذلك (وايضاً) فاذا ذكرتموه من الحجة غير مختص بما اذا ادركنا ذواتنا كلية مجردة او جزئية مخلوطة ولذلك

ولذلك فانا لما طالبناكم في اول الاعتراضات ببيان كوننا عقلايين لانفسنا قلتم
هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالادراك كيف كان فكيف رجعتكم الآن
عن ذلك *

(ثم التحقيق ان) كل ما يدرك شيئا فله ذلك المدرك كليا كان او جزئيا
والحمار اذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فاذا على كل الاحوال الحمار
ذاته موجودة له وليس ذلك الامرة واحدة فذاته ايضا مجردة وهذا
ممكنا لا يمكن جرده *

(ومما يبطل) قولكم ان المدرك لذات الحمار وهمه ان تقول المدرك الذات
الحمار ان لم يكن هو ذاته بل قوة اخرى فان كانت تلك القوة في الحمار فذات
الحمار في الحمار وان كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار
مدركا لذاته وقد ابطالناه اولا وايضا ان سلمنا ان الحمار يدرك ذاته لا بذاته
الكن مجز من ذاته فذلك الجزء ايضا له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وايضا
فاذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب ان تكون
آلة الوهم حية بتلك النفس كما ان آلة النفس حية بها *

(قال الحبيب) عن هذا الاخير بان حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة
الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الاصلية من
الطبيعة (وفي كتاب المباحثات) اجوبة عن الاسئلة المذكورة ظاهريا غير
مفيدة فتر كناها من شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليحذيقه هذه الكلمات
متفرقة في مواضع شتى *

(واعلم) ان لنا على هذه الحجة اعتراضات اخر قادمة لكننا علم ان من اعطى
ما ذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه ايرادها فلذلك لم نوردناها *

(الدليل الثالث) قالوا القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمية تقوى على افعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية — بيان الصغرى انها تقوى على ادراك الاعداد ولا نهاية لمراتبها مع انها احد الانواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق *

(واعلم) انا في اثبات ان القوى الجسمية لا تقوى على افعال غير متناهية نحتاج الى نصفين ان القوة الجسمية منقسمة بانقسام محقق في النقص المورد على الحجة الاولى وهى النقص بالوحدة والنقطة ومدرجات الوهم والاضافة وسائر الاسئلة التى اوردها عليها وايضا متوجه عليها سائر الشكوك فى باب ان القوة الجسمية التى لا تقوى على افعالها غير متناهية *

(ثم على هذه الحجة) اسئلة زائدة تخصها وهى ثلاثة (الاول) لانسلم ان القوة الناطقة تقوى على ادراك امور غير متناهية دفعة بل انها لا تنتهى الى حد الا وتقوى بعد ذلك على ادراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على ادراكات غير متناهية كما ان الجسم لا ينتهى في الانقسام الى حد الا وهو يقبل بعد ذلك تقسيما آخر وان كان يستحيل ان تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا (و بالجملة) فالحال فى فاعلية هذه القوة كالحال فى منفعية الجسم عن الانقسام *

(الثانى) سلمنا انها قوية على ادراك امور غير متناهية لكن لم قلتم بانها يلزم من ذلك كونها قوية على افعال غير متناهية (وبيانها) ان الادراك ليس فعلا بل هو انفعال لانه لا معنى للادراك الا تمثيل الصورة المعقولة فى النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وانتم تجوزون ان يكون الامر الجسماني قويا على انفعالات غير متناهية والدليل عليه انكم تثبتون هيولى ازلية ولا محالة

قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية *
 (الثالث) النقص بالنفوس الفلكية فأنها عندكم قوى جسمانية مع ان افعالها
 وهي الحركات الدورية غير متناهية *

(والجواب) اما عن الاول فلا شك ان القوة الناطقة لا تنتهي الى حد الا
 وتقرى على ادراك امور اخر وقد قام البرهان على ان القوى الجسمانية لا يمكن
 ان تكون كذلك فقد حصل الفرض *

(ولقائل) ان يقول القوى الجسمانية اما ان يقال انها تنتهي الى وقت لا يبقى
 لها امكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتنعة الوجود او لا تنتهي الى هذه
 الحالة البتة (و الاول) باطل لان الممكن لذاته لا ينقلب ممتنعا لذاته
 (واما الثاني) فنقول اذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاءها الى حيث
 يزول عنها امكان الوجود فهي ابدًا متمكنة الوجود لذاتها فاذا لا استحالة
 في بقائها ابدًا ومتى كانت باقية ابدًا كانت مؤثرة فاذا لا استحالة في بقائها على
 نعمت المؤثرية ابدًا و ذلك يبطل اصل الحجة *

(واما السؤال الثاني) فالجواب عنه ان نقول هب ان الادراك نفس
 الانفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف
 لبناء الفرض عليه *

(ولقائل ان يقول) الستم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس
 المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة
 المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لا ثرين لان البسيط
 لا يصدر عنه الا اثر واحد واذا كان كذلك فكيف يمكنكم ان تثبتوا للنفس
 قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد ان اثبتتم لها قوة على الانفعال

وهو قبول الصور مع ان عندكم النفس شيء بسيط و البسيط لا يكون
الاسبداً لا رواحداً ثم يلزم منه ان يكون الشيء الواحد قابلاً لافاعلا معا وانتم
لا تقولون بذلك نعم ان انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانيا
وجائز الانقسام بحيث لا يقبل الانقسام اولى *

(واما السؤال الثالث) وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه ان النفس
الفلكية وان كانت جسمانية الا انها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة
بين العقل وبين تلك الافعال وهي في ذواتها وان كانت متناهية القوة الا انها
بما يسنح عليها من انوار العقل الفعال صارت غير متناهية القوة *

(واقائل ان يقول) انا قد بينا في باب تناهى القوى الجسمانية ضعف هذا
الجواب ولكننا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب (ونقول) اذا جوزتم
ذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة جسمانية لكننا بما يسنح عليها
من نور العقل الفعال تكون قوية على الافعال الغير المتناهية *

(الدليل الرابع) لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب او دماغ
لكانت اما ان تعقل دائماً ذلك الجسم اولا تعقله قط او تعقله في وقت دون
وقت والاقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل *

(وبيان ذلك) هو ان تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم اما ان يكون لاجل
ان صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة اولا لاجل ان صورة اخرى من
ملك الآلة تحصل للقوة العاقلة فان كان الاول فالقوة العاقلة ان امكنها
ادراك تلك الآلة وادراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فمادامت الآلة
مقارنة للقوة العاقلة وجب ان تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائماً
الادراك لتلك الآلة وان امتنع على القوة العاقلة ادراك تلك الآلة

لوجب

لوجب ان لا تدركها ابدا فظاهر انه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة
 لاجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب ان تعقلها دائما او لا تعقلها
 دائما وكلا القسمين باطل واما ان كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة
 لاجل حصول صورة اخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة ان كانت
 في تلك الآلة والصورة الثابتة حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثابتة
 للآلة ايضا حالة في الآلة لان الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه
 الجمع بين المثليين هذا خلف وان لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي
 مجردة عن الاجسام فذلك هو المطلوب *

(واقائل ان يقول) انا قد بينا انه ليس ادراك الشيء للشيء عبارة عن حصول
 المعقول في العاقل بل الادراك والعلم والشعور حالة اضافية وهي قد تحتاج
 الى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الاحوال
 ليس الا هذه الاضافة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان تكون القوة الناطقة
 حالة في جسم فتحصل بينهما وبين ذلك الجسم تلك الاضافة المخصوصة
 حصل الادراك والافلا (وايضا) فهذه الحجة تقتضي ان تكون جميع لوازم
 النفس معقولة لها دائما لانها لو عقلت شيئا من لوازمها في حال دون حال لكان
 تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها والا لكان ذلك
 اللازم ابدا معقولا كما انه ابدا موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم
 لاجل حصول صورة مساوية للازم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين
 المثليين فظهر ان هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها ابدا وايضا
 تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها مادامت تلك العوارض حاصلة والا لكان
 علمها بذلك العارض لاجل صورة مساوية لعوارضها فيلزم ان يجتمع فيها ذلك

العارض وصورته فيلزم الجميع بين المثليين فظهر ان هذه الحجة تقتضى كون النفس عالمة بلوازمها مادامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها مادامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شىء من محمولات النفس مطلوباً بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة وايضاً فالتحليل انما استحال اجتماعهما لانه لا يتميز احدهما عن الآخر بشىء من الاوصاف وحينئذ ترتفع المغائرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالاً لا جرم استحال الجمع بين المثليين *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان القوة الناطقة اذا عرفت آلتها في وقت دون وقت فلا بد وان يكون ذلك لاجل حصول صورة مساوية لآلتها فيها ثم ان القوة الناطقة اذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الاصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختلفت كل واحدة منهما بوصف تمازجه عن الاخرى لان احد المثليين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله *

(الدليل الخامس) ان النفس الانسانية يمكنها ان تدرك الانسان السكلي الذي يكون مشتركاً بين الاشخاص الانسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين وشكل معين والا لما كان مشتركاً بين الاشخاص ذوات الاوضاع المختلفة والاشكال المختلفة فظاهر ان هذه الصورة العقلية المجردة امر موجود وقد ثبت ان المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فاذا لها وجود في الذهن فحلها اما ان يكون جسماً اولاً يكون والا لاول محال والا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين بسبب ان محالاً كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن ان تكون مجردة وكل ذلك محال
فاذاً

فإذا محل هذه الصورة ليس جسماً فهو إذاً جوهر مجرد *

« وائسائل ان يقول » الصورة الكلية المعقولة من الانسان هل لها وجود
ام لا فان لم يكن لها وجود فكيف يمكن ان يقال ان محلهما يجب ان يكون مجردا
وان كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس انسانية
شخصية لا مستحالة ان توجد المطابقات في الاعميان وهي من حيث انها صورة
شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الامور الموجودة في الاعميان وهي
غير مشترك فيها بين الاشخاص اما اولا فلان الشيء الشخصي لا يكون
مشاركاً فيه واما ثانياً فلان الصورة عرض قائم بالنفس والاشخاص جواهر
مستقلة بذواتها فكيف يمكن ان يقال ان حقيقة الجواهر القائمة بذواتها
عرض قائم بالنفس والاشخاص عرض قائم بالغير *

« فان قالوا » ليس المعنى يكون تلك الصورة كلية انها صورة يشترك فيها
كثيرون فان ذلك محال بل المعنى يكونها كلية ان اي الاشخاص الانسانية
سبقت الى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق الى النفس
الانسانية هو النفس لما كان اثره فيها ذلك الاثر بل اثر آخر *

« فنقول » اذا كان المعنى يكون الصورة الكلية ذلك فلم لا يجوز ان تحصل
هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني اعني ان ترسم في القلب من
مشاهدة انسان معين صورة بحيث لو كان المرء يبدل ذلك الانسان اي
انسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة *

« فان قالوا » لان تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم
مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية *

« قلنا » وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون

عروضاً عما يجعل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فان كان ما يحصل للصورة بسبب حاولها في الجسم من الشكل والمتدار بالعرض مانعاً من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حاولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب ان يكون مانعاً من كونها كلية وان امكن ان توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وان كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحاولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية جاز ايضاً ان توجد الصورة القائمة بالقلب او بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وان كان اعتبار تقديرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعاً من كونها كلية *

(وبالجملة) فالصورة سواء كانت حالة في النفس او في الجسم فهي لا تكون مشتركة فيها من كل الوجوه فان وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فاذا جاز ان تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم انها تكون مشتركة فيها باعتبار آخر جاز ايضاً ان تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وان كان تقديرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكلها مانعاً من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركة فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن ان يتحلل له جواب *

(الدليل السادس) لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غير جسدانية ويصح تقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الاشياء فانه يكمل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تسكن عند الشيخوخة *

«واعلم» انه ليس من الواجب في صحة ما قلنا ان لا يكون عقل شيخ يكل بل اذا كان عقله مالم يكل في الشيخوخة وان كان سائر العقول يكل فالمطلوب قد صبح فانه ان كانت النفس محتاجة في ذاتها الى البدن كان اختلال البدن موجبا لا اختلال النفس لا محالة فينبذ يستحيل ان يختل البدن وتكون النفس سليمة اما اذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم ان يختل افعال النفس عند اختلال البدن نعم قد يجوز ان يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر افعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرسا ردي الحركات فانه يصير اشتغاله بمرامات مركبه مانعا له عن افعاله الخاصة به وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز ان يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفا على الفعل الذي بالشركة مثل انه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في اول الامر الى تخيلات تتصرف فيها النفس تصرفا سندا كره فاذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في اعضاء التخيل كالتقوية المأقولة عن افعالها فالشيخ اذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه قد شغل عن افعاله الخاصة او عرضت الآفة لشيء ربما احتاج اليه في هذه الافعال لا لان جوهر نفسه قد ضعف فان الشيخ لو اعطى عينا كمين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والاعماء *

«فان قيل» الشيخ لعله انما يمكنه ان يستمر في افعال عقله على الصحة لان عقله يتم بمضوم من البدن يتأخر اليه الفساد والاستحالة وان ظهرت الآفة في سائر القوى والافعال *

«فنقول» الاعضاء الطرفية انما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق

الى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة لا تحفظت الاطراف ولم تسقط
قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا انه لا كبد الشيخ
ولاد مائه ولا قلبه على الحال الصحيحة او القرينة من الصحيحة ولذلك
يجد في نبضه وبوله وافعاله مائه تعاو تاعظيا *

« فان قيل » ان بعض الاسرجة اوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشايخ
اوفق للقوة العقلية فلماذا تقوى فيه هذه *

« فنقول » مزاج المشايخ امارد ويبس واما ضعف وكل واحد منهما
قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استمداد وايضا فليس كل
شيخ هو اقوى من الشاب وليس الدليل مبينا على ان الغالب في المشايخ
كمال العقل بل على انه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال
ان لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحدا ليس كذلك فالقدم
مساووب على ان ضعف البنية ليس يكون ملائما يقوم بالبنية بل لعله تلائم
مالا يقوم بالبنية *

« فان قيل » الشيخ تخيله وتذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله
مع ان هذه القوى جسمانية *

« فنقول » ليس الامر كما ذكرتموه واما ذكره الامور الماضية التي كانت
في ذكره في زمان الشباب فاعلم ان يكون كذلك لان تكرار مذكوراتها على
وهمه وهو شيخ اكثر من تكررها عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره
اقوى فيه مما في الشباب واما حفظه الاشياء التي يحفظها عند الشيخوخة
فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات ولا في حفظه معانيها
كالشاب (وان شئت) ان تعلم ذلك فحرب حفظ الشيخ لشيء الذي يحفظه

عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبيا او شابا فانك تجده لا محالة لا يحفظ له
الشيء لا معناه ولا صورته لا عادة ولا مدة كما كان يحفظ له قبل ذلك
وتجد تذكره اضعف مما كان ايضا الا فيما للعقل سبيل الى الممونة فيه واما
الامور المحفوظة قديما فاما يساوى الشيخ الشاب في حفظها لانه يتساوى فيهما
السبب للحفظ عدد او مع ذلك فان المرسم من ذلك في حفظ الشاب اوضح
واصفى واشد استصحابا للاحوال المطيقة به و المرسم في حفظ الشيخ
اطمس وادرس واخفى لمانا وظهورا *

(فان قيل) الشيخ ليس انما يوجد سليم العقل بحسب الامور العقلية
الكلية بل هو اثقب رأيا واصح مشورة من الشاب في الامور الجزئية
الخيالية وانت لا تقول ان خياله اسلم من خيال الشاب او مثله *

(فنقول) ان ذلك لشئين (احدهما) ان الآلة اكبر (وثانيهما) انه يستعين
بما هو مساو لمثله من الشاب اوقوى بسبب قلة المنازعات اما ان الآلة اكبر
فهو ان الامثلة الجزئية عنده اكثر لان تجاربه اوفر ثم انه ليس يتصرف
فيها بالخيال والقوى الوهميه فقط بل يرجع فيها الى العقل فيستعين به في
طريق القسمة للاسباب الواقعة الممكنة وطريق الاعتبار للاوائل *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يقال ان الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة
فصارت الآلة وان ضعفت الا ان كثرة دربته تدرك ما فات بسبب
نقصان الآلة و لذلك فان الشيخ المتدرب اقوى في صناعاته واستعمالها
من الشاب *

(فنقول) الدربة انما يحصل لها اثر من وجهين (احدهما) ان هيئات
التحريكات الصادرة بالارادة تتمثل في الخيال اشد فيكون وجه استعمالها

عند الوهم ا حضر *

« وتأييها » وهو ان الاعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستمد به لهيئة التحريك و ليس يمكن ان يقال هذا في باب المعقولات فان العقل و ان سلمنا انه يفعل بتحريكات الآلات فليس ينحفظ في النفس خيال شيء منها كما ينحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا ايضاً يمكن ان يقال انه يستعين بالآلات جسدانية وهي عاصية فيفيدها الاستعمال طاعة فانا وان سلمنا ان العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات متعصية ولذلك فان صحيح الفطرة الاصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وان كان بعض الناس يحتاج الى ان يراض من جهة التفطن لمعاني الالفاظ ومن جهة معاوذة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعقله ويستوى في ادنى مدة واخف كلفة *

« الدليل السابع » وهو قريب مما تقدم ان نقول من المعلوم ان الشيء الواحد بالنسبة الى شيء واحد لا يكون سبباً للكمال وسبباً للنقصان وكثرة الافكار سبب لثوران الحرارة المجنفة للدماغ وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة الى الفعل فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لمكانات الافكار التي هي سبب نقصان البدن او موته سبباً لنقصان النفس او موتها مع انها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سبباً لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فعلمنا ان النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن *

« ولقائل » ان يقول المحال هو ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى شيء آخر سبباً لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد واما ان يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فاي محال يلزم منه *

« الدليل »

(الدليل الثامن) قالوا النفس غنية في افعالها عن المحل وكل ما كان غنيا في فعله عن محل يحله فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل *
 (امايان) ان النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة (الاول) انها تدرك نفسها ومن المستحيل ان يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في ادراك ذاتها غنية عن الآلة *

(الثاني) انها تدرك ادراكها لنفسها وليس ذلك بآلة *

(الثالث) انها تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها وبين آلتها آلة اخرى فثبت ان النفس غنية في فعلها عن الآلة والمحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته ايضا يكون غنيا عن المحل لوجهين *

(احدهما) ان القوى النفسانية لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذاتها الى محالها لا جرم تعذر عليها ادراك ذواتها وادراك ادراكاتها وادراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(وثانيهما) ان مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك المحل كان الفعل صادرا عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركته ذلك المحل وقد فرض انه ليس كذلك فظاهر ان النفس غنية عن المادة *

(ولقائل) ان يقول لم قلتم ان القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها ولادراكها لذاتها ولادراكها لآلتها واجب ان لا تكون جسمانية فاما قوكم ان القوى الحساسة لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك *

(فنقول) لم قلتم ان تلك القوى انما تعذر عليها هذه الادراكات لكونها

جسمانية وهل هذا الامن باب التمثيلات التي بينوا فسادها في المنطق *
 (واما قولهم) ما لا يتوقف في اقتضاؤه لا ناراً على المحل لا يتوقف
 في ذاته على المحل *

(فنقول) اليس ان الصور والاعراض محتاجة الى محالها وليس احتياجها
 الى محالها الا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم
 استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا انه لا يلزم من كون الشيء مستقلاً
 باقتضاء حكم من الاحكام ان يكون مستغنياً في ذاته عن المحل *

(بل نقول) ان جميع الآتار الصادرة عن الاجسام ومبادئها قوى واعراض
 معدودة في تلك الاجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك
 الآتار لان محالها اجسام والاجسام بما هي اجسام يستحيل ان يكون لها اثر
 في هذه الاحكام المخصوصة فعلمنا ان المستقل باقتضاء تلك الاحكام هي تلك
 الاعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الاحكام استغناؤها
 عن محالها فكذلك ها هنا *

(الدليل التاسع) قالوا القوى الجسمانية تكمل بكثرة الافعال ولا تقوى على
 القوى بعد الضعف وعلة ذلك ظاهرة لان القوى الجسمانية بسبب مزاوله
 الافعال السكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض
 الضعف لها (واما القوة) العقلية فانها لا تضعف بكثرة الافعال وتقوى على
 القوى بعد الضعف فظهر انها غير مادية اصلاً *

(فان قيل) القوة الخيالية جسمانية ثم انها تقوى على تخيل الاشياء العظيمة
 مع تخيلها للاشياء الحقيرة مثلاً اذا تخيلنا صورة شملة يمكننا ان نتخيل مع ذلك
 صورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم ان القوى الجسمانية لا تقوى

على الأفعال الضعيفة عند صدور الأفعال القوية عنها *

(فنقول) أنا إذا ادعينا أن الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا إذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرك قوي أما ربما لا يكون ادراكهما قويا فلا جرم لا يمنع من تخيل الأشياء الضعيفة وأما إذا قوى تخيلنا لهما بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيّل امتنع علينا والحال هذه تخيل الأشياء الحقةرة (وأما القوة) العقلية فليست كذلك فإنا إذا عقلنا الشيء العظيم أمكننا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقيقير *

(ولقائل) أن يقول كما أنا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الأشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره (والدليل عليه) أن من استغرق في جلال الله جلت عظمته امتنع عليه في تلك الحالة أن يشتغل بسائر المعقولات *

(الدليل العاشر) وهو الذي عول عليه أفلاطون وقرره بعض أهل التحقيق من المتأخرين أنا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا تكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيداً ثم شاهدناه حكمنا أنه ليس بين الصورة المحسوسة والتخيلة فرق البتة ولولا أن تلك الصورة موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصورة يتمتع أن يكون شيئاً جسمانياً فإن جملة أبداننا بالنسبة إلى الصور والتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة *

(وليس يمكن أن يقال) أن بعض تلك الصور منطبقة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا أيضاً

في أفعالها والا لتألما بتفرقها وتقطعها ولان كان شهورنا بتغيرات الهواء
كشهورنا بتغيرات أبداننا فاذا محل هذه الصورة شيء غير جسماني وذلك
هو النفس الناطقة *

﴿ فان قيل ﴾ هذه الصور الخيالية لا بد وان يكون لها امتداد في الجهات وذهاب
في الاقطار والا لم تكن صوراً خيالية فاذا تخيلنا مربعا فلا بد وان يتميز جانب
من ذلك المربع من جانب آخر والا لم يكن مربعا وذلك انما يكون اذا كان
له شكل ووضع مخصوص فاذا حل هذا الشكل في النفس فاما ان تصير النفس
مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة واما ان لا تصير كذلك فان
صارت مربعة مثلافه غير مجردة بل هي جسمانية وان لم تصر مربعة فصورة
المربع غير موجودة فيها لانه لا فرق بين ان يقال انها ليست مربعة وبين ان
يقال صورة المربع غير موجودة فيها فهذا الاشكال قوي جدا ولم يظهر لي بعد
عنه جواب يمكنني ان اظهره في كتابي هذا *

﴿ وايضا ﴾ فاذا جاز ان تنطبق هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فأن
جاز انطباعها في الجسم الصغير اولى لان المناسبة بين الشكل العظيم والصغير
اعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمشكل *

﴿ ويمكن ان يجاب ﴾ عن هذا الاخير من وجهين (الاول) ان الهيولى مجردة
في نفسها عندهم ثم انها تقبل المقادير والابعاد (الثاني) ان كل مقدارين ينطبق
احدهما على الآخر فاما ان يتساويا او يتفاضلا وبتقدير ان يتفاضلا لا بد وان
يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم اذا انطبق في الجسم الصغير فانما ينطبق
فيه منه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة واما اذا كان محل الصورة مجردا عن
الكم والمقدار لم يجب ان يكون الحكم بكون الحال مساويا للمحل او مقاربا

له فظهر الفرق *

(الدليل الحادى عشر) وهو انا اذا حكمنا بان السواد يضاد البياض فقد برهننا على انه لا بد من حصول السواد والبياض فى الدهن والبداهة حكمة بامتناع اجتماعهما فى الاجسام و الجسمانيات فاذاً المحل الذى حضرا فيه وجب ان لا يكون جسماً ولا جسمانياً *

(فان قيل) التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فابن حصلا فلا بد وان يتضادا *
(فنعول) انه من المحتمل ان يكون تضادهما انما يتحقق فى بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذى يظهر عليه التضاد ان يكون جسماً وعند ما لا يكون المحل جسماً لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد *

(ولما نل ان يقول) الشك المذكور متوجه هاهنا ايضا - وهو ان النفس اذا تصورت الكرة فان وجدت الكرة فيها لزم ان تصير النفس كرة لانه لا فرق فى العقل بين ان يقال هذا الشئ كرة وبين ان يقال فيه صورة الكرة وكذلك القول فى السواد والبياض والحرارة والبرودة *

(وليس لاحد ان يقول) ان انطباع صورة الكرة فى النفس كالنظا عليها فى المرآة حين ما تشاهد الكرة فى المرآة *
(لانا بينا) ان الاشياء التى شاهدناها فى المرآة ليس ذلك لاجل انطباع صورها فيها *

(وليس لاحد ان يقول) انا اذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة فى النفس بل تنطبع فيها صور هذه الامور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم ان تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الامور فيها *

«لأنا نقول» هذه الأمور التي سميتوها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا فإن كانت لها حقيقة السواد والبياض فثال السواد والبياض وصورتهما ايضاً سواد وبياض فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب ان تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون حيثئذ جسماً وان لم يكن لصور (١) السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن ادراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك - فهذا الشك لا بد وان يحتال في حله ان فسر الادراك بالانطباع او اعتبر فيه الانطباع كيف كان ولولاه لكانت هاتان الحجتان قوتين جداً *

«الدليل الثاني عشر» لو كان محل الادراك قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبيض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالماً وجاهلاً بشيء واحد في حالة واحدة *

«ولقائل ان يقول» الستم يقولون انه يمتنع ان يقوم بجزء من القللك عرض يضاد العرض القائم بجزء آخر فقد علمنا جسمياً يمتنع ان يقوم بطرفيه ضدان واذا علمنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز ان يكون القلب كذلك حتى انه وان كان جسمانياً الا انه متى قام باحد اجزائه علم استحاله في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل *

«وايضاً» فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فانه يستحيل ان يكون الانسان الواحد مشتتاً بالشئ وناظراً عنه دفعة واحدة وان يكون حاكماً على الشخص الواحد بانه عدو وبانه صديق دفعة واحدة

مع ان القوة الشوقية و القوة الوهمية عند كم جسمائيتان (فلهذه جملة)
ما وجدناه من الادلة على اثبات تجرد النفس و لم يقنعنا شيء منها للشكوك
المذكورة فن قدر على حلها امكنه ان يحتج بها *

(والذى يعول عليه) في اثبات هذا المطلوب هو ان كل عاقل يجد من نفسه
انه هو الذى كان قبل ذلك فهو يته امان تكون جسماء اما ان تكون قائمة
بالجسم و اما ان لا تكون جسماء ولا قائمة بالجسم *

(والاول باطل) اما اولاً فلان الانسان قد يكون عالماً بهو يته عند ذهوله
عن جملة اعضائه الظاهرة والباطنة (واما ثانياً) فلان الابعاض الجسمانية دائمة
التحلل و التبدل لان الاسباب المحالة من الحرارة الخارجية والداخلية
والحر كات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب
من الاعضاء المركبة وهى مركبة من الاعضاء البسيطة مثل العظم واللحم
فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فاذا كانت
الاجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحالات الى كل واحد من تلك
الاجزاء كنسبتها الى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الاجزاء
اولى من عروضه للبعض الآخر فثبت ان هوية الانسان ليست جسماء وليست
ايضاً شيئاً قائماً بالجسم لان القائم بالجسم يجب ان يتبدل عند تبدل الجسم
لاستحالة انتقال الاعراض فكان يلزم ان لا يجد الانسان من نفسه انه هو
الذى كان موجوداً قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا
ان هوية الانسان ليست جسماء ولا محتاجة الى الجسم فهى جوهر مجرد
وذلك هو المطلوب *

(فان قيل) فما قولكم في سائر الحيوانات (فنقول) انه لم يثبت عندنا انها

تعقل من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم ان تكون نفوسها مجردة فالحاصل ان الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الاعضاء يدل على ان تلك الهوية مغائرة لجميع الاعضاء واما الشعور بان هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين واعوام فانه يدل على ان تلك الهوية غير محتاجة الى شيء من الاجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه انها تعلم هويات انفسها ولم تعرف بالدليل انها تعرف من انفسها انها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزم ان تكون نفوسها مجردة والله اعلم فهذا هو الذي يعول عليه في اثبات تجرد النفس»

(وايضاً) يمكن ان محتج على هذا المطلوب بحجة اخرى وهي اننا قد دللنا على ان المدرك بجميع اصناف الادراكات لجميع المدركات شيء واحد في الانسان *

(ف نقول) ذلك المدرك اما ان يكون جسماً او صفة قائمة بالجسم واما ان لا يكون جسماً ولا قائماً بالجسم والاول ظاهر الفساد لان الجسم من حيث هو جسم لا يمكن ان يكون مدركاً (الثاني) ايضا باطل لان تلك الصفة اما ان تكون قائمة بجميع اجزاء البدن واما ان تكون قائمة ببعض اجزاء البدن دون بعض (والاول) باطل والا لكان كل جزء من اجزاء البدن سامعاً مبصراً متخيلاً متفكراً عاقلاً وليس كذلك فان اصابع الرجل لا تتخيل ولا تبصر بل اكثر الاعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل (وباطل ايضا) ان يقال ان بعض الاعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لانه يلزم ان يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولست نأجد ذلك *

(و بهذا ايضا) ظهر فساد قول من يقول لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الاعضاء (لانا نقول) لو كان كذلك لكانت نجد من ابد انا موضعاً شتملاً على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاتلاً فاهماً ولنا نجد ذلك *

(وليس لاحد ان يقول) هب انكم لا تعرفون ذلك الموضع اما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عدمه (لانا نقول) انا قد دللنا على اننا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الاجسام سواء كان جزءاً من البدن او كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات حينئذ لم يكن حقيقة ولا هويتاً الا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كانت كذلك ثم انا لا نعرف ذلك الشيء لكننا لا نعرف حقيقة انفسنا وذلك باطل فثبت ان الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الادراكات ليس جسماً اصلاً فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب *

(واما المنكرون) لتجرد النفس فلهن ان يحتجوا بامور ثلاثة *

(الاول) اننا نعلم بالضرورة ان المدرك لا لم الضرب هو البشرة وان المدرك للذوق هو اللسان فاذا هذه الادراكات جسمانية وقد دللت على ان المدرك لجميع المدركات بجميع اصناف الادراكات شيء واحد فلما ثبت ان المدرك للمعوسات والمذوقات شيء جسماني وجب ان يكون المدرك للمعقولات شيئاً جسمانياً وذلك هو المطلوب *

(والثاني) انا اذا رأيت شخصاً معيناً ثم رأيتاه بعد ذلك فانا نعلم بالبداهة ان هذا الانسان هو الذي شاهدناه بالامس ولوا اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية

المحسوسة لما امكنا ان نعلم ان هذا الذى شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك اذ من المحتمل ان يكون قد فارقت تلك النفس وحصلت نفس اخرى (وهب) ان هذا الاحتمال مما يمكن اقامة الحجة على فساد ه لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزا لكنا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم ان الشيء الذى شاهدناه الآن هو الذى شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون ذلك بل البهائم تدرك ذلك فانها متى احست بمن يعلقها تسارعت في العدو اليه وذلك لمعرفة بان الذى ادركته الآن هو الذى اعطاها العلف قبل ذلك *

(الثالث) ان اكثر القائلين بالنفس اتفقوا على ان اشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم ان القابل لاحد المثلين قابل للمثل الآخر فلو قد رنا حصول مزاجين وصار امستعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو اما ان تتصل بهما نفس واحدة وهو محال او نفسان لكن ليس اتصال احدى النفسين باحد البدنين اولى من العكس واما ان لا تتصل النفس بواحد منهما مع انه قد صار كل واحد منهما بدنا انسانيا حيا مدركا فيلزم ان لا يكون الانسان في انسانيته محتاجا الى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين *

(والجواب عن الاول) ان نقول ان غيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان ان محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق وان غيت به ان المدرك للآلم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا انه ليس الامر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن نعلم بالضرورة ان المتألم هو الانسان لا ذلك الموضع والجامع هو الانسان لا المعدة والمبصر هو الانسان لا العين على ما سبق تقريره *

(والجواب)

(و الجواب عن الثاني) هو أنه لو كان الإنسان هو هذه النفس لما عرفنا ان الشخص الذي رأيناه ثانيا هو الذي رأيناه أولا (فنقول) ان هذا ايضا لازم على الذين يزعمون ان الانسان هو البنية المخصوصة (اما أولا) فلأنه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى ان يخلق انسانا مثل زيد على شكله وتخطيطه وهيئته ومع هذا التجويز كيف يمكننا ان نجزم بان الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا (واما ثانيا) فلأنه ليس يمتنع ان تخرج الاسطوانات على الوجه الذي امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد (وهب) ان ذلك محال الا ان امتناع ذلك انما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب ان نكون شاكين في ان هذا المشاهد هو زيد ام لا (واما ثالثا) فلان الاجزاء البدئية التي لا يد ادأمة التحلل والتبدل فكيف ندلم بان هذا المشاهد هو ذاك الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل اجزائه الاصلية *

(بل نقول) انا اذا اشرنا الى زيد بانه زيد فالمشار اليه اما ان يكون هو النفس او البدن او مجموعهما فان كان هو النفس فاذا شاهدناه مرة اخرى فكيف نعلم ان المشاهد ثانيا هو المشاهد اولا مع تجويز ان تلك النفس ذهبت وجاءت نفس اخرى وان كان المشار اليه بانه زيد هو البدن فاما ان يكون هو مجموع اجزائه او جزءا معيناً منه والاول باطل لئلا نعلم بان زيد يصير سميئاً بعد ما كان هنريلاً وهنريلاً بعد ما كان سميئاً وعلى هذا لا تكون جملة اجزائه اصلية وايضا فقد ازداد اليوم فيه اجزاء من الغذاء ونقصت عنه اجزاء كانت متصلة به (وهب) ان هذا محال لكن استحالة انما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب ان لا نقطع بان الذي شاهدناه الآن هو الذي

شاهدناه قبل *

(فان قيل) المشار اليه بأنه زيد اجزاء محصورة في البدن باقية *
(فنقول) اما اولاً فقد دلتنا على انه ليس ببعض اجزائه بان يكون في ممرض
التحلل اولى من البمض (واما ثانياً) فلان تلك الاجزاء مجزأة لا تدرى ان هي
وكيف هي - وكيف يمكن ان يقال الاشارة الى زيد هي بعينها اشارة الى الاجزاء
التي لا تدرى حالها وصفها وان جاز ان يقال تلك الاجزاء مع انها غير محسوسة
معاملة البقاء بالضرورة جاز ان يقال في النفس كذلك (واما ان قيل) المشار اليه
بأنه زيد هو مجموع النفس والبدن *

(فنقول) ان تجوز التبدل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضى تجوز
التبدل في مجموعهما فلمنا ان الاشكال المذكور لازم على جميع المذاهب
ولا يمكن ابطال مذهب معين به *

(والجواب عن الثالث) ان نقول انه اذا حدث مزاجان مستعدان دفعة
واحدة فليس بان تتعلق احدى النفسين باحدة اولى من ان تتعلق بالبدن
الآخر واما ان تتعلق بهما وهو محال ولا تتعلق باحدة منهما وحينئذ يفسد المزاج
ولا يتكون الحيوان لانه لا يتكون بالانفس و اذا كان ذلك محتملاً سقط
الاستدلال *

﴿ الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن ﴾

(الشيء قد يكون) متعلقاً بغيره تعلقاً لوفارقه بطل مثل تعلق الاعراض
والصور المادية بمحالتها وقد يكون التعلق ضميفاً يسهل زواله بادن سبب مع بقاء
المتعلق مثل تعلق الاجسام بإمكانتها التي تسهل حركتها عنها وتعلق النفوس
بأبدانها ليس في القوة كالقسم الاول ولا في الضعف كالقسم الثاني *

﴿ اما ﴾

﴿ التعلق الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن ﴾

(امانه ليس) كالتسم الاول فلما قد عرفت انها مجردة الذات غنية عما يحل فيها واما انه ليس كالتسم الثاني فلانه كان يجب ان يتمكن الانسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة الى آلة اخرى *

(وظاهر) ايضا ان النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقتها ولا تخله مع طول الصلابة ولما بطل القسمان ثبت ان تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقا جليلا الهاميا بالمشوق حتى انه لا ينقطع ذلك التعلق مادام البدن مستعد الان تعلق به النفس وتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج اليها في افعاله المختلفة ولو ثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع وجب ان يكون كل ما في مبادئ خلقها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة و اذا كان كذلك فمن الواجب ان تعطى النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب ان تكون تلك الآلات مختلفة وان يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص والا لا جتمعت الادراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض ببعض ولم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام ولما اختلفت الآلات لا جرم النفس اذا حاولت الابصار التفتت الى العين فتقوى على الابصار للتمام و اذا حاولت السماع التفتت الى الاذن فتقوى على السماع التام وكذلك القول في سائر الافعال بسائر القوى *

(فظهر بما قلنا) ان تعلق النفس بالبدن تعلق المتدبير والتصرف وهو اقوى من تعلق العاشق بالمشوق *

(الفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا) (زعم الشيخ) ان النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة و صاحب المعتبر انكر اتحادها

والفصل الثالث في ان النفوس البشرية هل بعضها مخالف للبعض بالماهية ام لا

في النوع وطول الكلام فيه واعترف بمد ذلك التطويل بأنه لم يجد على تصحيح
مطالبة حجة برهانية ونحن نذكر اقصى ما يمكن ان يقال فيه *

« اما من ادعى اتحادها في النوع فله ان يحتج في ذلك بما مور (الاول)
ان النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوسا بشرية فلو انفصل بعضها عن
البعض باصر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوسا بشرية لزم كونها
مركبة لان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لسكانت
جسمانية وذلك محال (الثاني) انما تصنفنا اصناف النفوس البشرية ووجدناها
منحصرة في نوعين الادراك والتحرك والادراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا
النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليها فان الناس وان اختلفوا في الذكاء
وبالبلادة الا انهم باسرها مشتركون في الاوليات اعني انك اذا شبهتهم على ذلك
فانهم يشبهون مثالا المتناهي في البلادة لو عرفته معنى قولك (الاشياء المتساوية
لشيء واحد متساوية) فانه لا بد وان يعرف ذلك ولو بعد حين واذا ذكرت
له حقيقة الدائرة وانه شكل من شأنه كذا فانه لا بد وان يتصور ذلك وان كان
بعد ضرب الامثال واتباع الخاطر ومتى عرف ذلك امكنه ان يعرف
الشكل الاول من اقليدس وهكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصيح ان
الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات وايضا فهم مشتركون في صحة
التخاطق بكل الاخلاق فان الغضوب اذا تكلف الصبر مررات فانه يقل غضبه
وكذلك القول في جميع الاخلاق *

« واذا ثبت ذلك فنقول) كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس
فيكون دائما بدوام النفس فاذا علمنا ان النفس البليدة يمكنها ان تتصور ماهية
في حال من الاحوال عرفنا ان امكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك

النفس دائماً وإذا كان كذلك علمنا أن البليد لما تعذر عليه ادراك تلك الماهية فليس ذلك لأن جوهر نفسه لا يقبل ادراك تلك الماهية بل ذلك التعذر لا بد وأن يكون لأمور خارجة عن ذاته فثبت أن النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وقد ثبت أن تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها وإذا كانت النفوس كلها متساوية في صحة ادراك الماهيات وإذا ادراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسلب بعضها عن البعض فإذا النفوس مشتركة في قبول علة هذه الأحكام فتكون مشتركة في صحة هذه الأحكام فثبت أن النفوس مشتركة في جواهرها في صحة الادراكات وبهذا الطريق يظهر أنها مشتركة في التحريك لأن الغضوب إذا تمرد الحلم فلا بد وأن يصير حليماً وأن كان بعد حين *

(وإذا ثبت) أن النفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الادراكية والتحريكية (فنعول) وجب أن يكون متساوية قطعاً لا نالاً نعقل من صفات النفوس ألا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وقندينا تساويها فيهما فهي إذاً متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بماثل شيئين لانا إذا ابصرنا سوادين متماثلين فيجوز أن يكون أحدهما مخالفاً للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي إلى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات *

(الثالث) أنا قد دللنا في باب العلم أن كل ماهية مجردة فأنها لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لسن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة بحقيقة ذاتها ثم أنا لا نعقل من أنفسنا إلا ماهية قوية على الادراك والتحريك فإذا ماهية نفسى هذا القدر وهو مشترك بين نفسى وبين سائر النفوس بالادلة المذكورة في بيان

ان الوجود مشترك فاذا تمام ماهية نفس مقولة على سائر النفوس ثم يتمتع
ان يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيرى محتاج الى فصل يميزني عن غيري
فلا يحتاج في غيرى ايضا الى فصل يميز اذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة
وغنية مما فثبت ان النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا اما يمكن ان يتكاف
لأبواب اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة *

(اما الحجة الاولى) فلما قيل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان هذه النفوس وان
كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في الجنس اصلا فلا يلزم من اختلافها
في النوع كونها مركبة *

(وقولهم) انها مشتركة في كونها نفوسا انسانية وذلك وصف ذاتي
(بخوابه) ان النفوس البشرية مشتركة في صحة ادراك الكليات وفي كونها
مدبرة للأبد ان الانسانية لكن من الجائز ان تكون كل هذه الامور
لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها وعلى هذا التقدير النفوس تكون
مختلفة في تمام ماهياتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك
الفصول المقومة لانواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب - ثم وان
سلمنا ان هذه الاوصاف ذاتية فلم لا يجوز ان تكون النفس مركبة في ماهياتها
مع انها لا تكون جسمانية مثل ان السواد والبياض مندرجان تحت جنس
وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركبا لا تركيبا جسمانيا فكذلك هاهنا بل
هاهنا ماهو اقوى من ذلك وهو ان عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم
قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيبا غير جسماني فكيف يمكنهم
انكار ذلك *

(واما الحجة الثانية) فهي استقرائية ضعيفة من وجهين (احدهما) انه لا يمكننا

ان نحكم على كل انسان بكونه قابلاً لجميع التصورات (وثانيهما) انه لا يمكننا ان نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بانها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن *

﴿ واما الحجة الثالثة ﴾ فهي تقتضى ان يكون نوع جميع المقارقات نوعاً واحداً وذلك مما لا سبيل اليه *

﴿ واما من ادعى ﴾ اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج باننا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والفضوب والحقول فهذا الاختلاف اما ان يكون لاختلاف النفوس في جواهرها او لاختلاف الآلات البدنية مثل ان يقال الذي مزاجه اكثر حرارة كان اكثر غضبا واذكى فهما والذي مزاجه بارد كان بالعكس *

﴿ والقسم الثانى ﴾ باطل من وجهين (الاول) اننا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية و يختلفان في الاخلاق و كذلك نجد شخصين متساويين في الاخلاق مختلفين في المزاج وفي التاديبات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم — اما ان المتساويين في المزاج وفي التاديبات الخارجية قد يختلفان في الاخلاق فهو انما نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك ايضاً لتعلم من اللعلم ومشاهدة ذلك من الابوين فر بما اتفق اجتماع الاسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الانسان بجملته ميالاً الى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الابوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والصمود وكذا القول في سائر الاخلاق فعلمنا ان ذلك ليس الا لاختلاف جواهر النفوس *

(واما ان المختلفين) في المزاج قد يتساويان في هذه الامور فهو ان يرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسه بل الواحد قد يسخن مزاجه جدا ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفساني وعزيمته الاولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلفت اخلاقه *

(الثاني) ان النفس التي تباعق قوتها الى حيث تكون قوية على التصرف في هيولى هذا العالم من قلب الماء نارا والارض هواء والعصى ثعبانا معلوم ان ذلك ليس لقوة مزاجه فبطل هذا القسم — والشيخ اعترف بذلك حيث قال ان المزاج المستعد لقبول النفس الذي لا يتفق وجوده الا نادرا يبطل هذا القسم (ثبت) ان اختلاف النفوس في هذه الاحوال ليس الا لاختلاف جواهرها فهذا احسن ما عول عليه صاحب المعتبر وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاقناعيات الضعيفة *

(ثم انا) اذا سلمنا اختلاف احوال النفوس فهل الحق ان نفس كل انسان مخالفة بالنوع لنفس الانسان الآخر ويجوز ان توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على احد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوي النفسين بتساويهما في جملة الافعال فانك قد عرفت ان الاستدلال بتساوي اللوازم على تساوي الملزومات باطل *

الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن و ليس لكل نفس على حدة

(اعلم ان الاقسام) الممكنة في ذلك ثلاثة فانه اما ان يجب ان تتكرر النفوس حيث تتكرر الابدان واما ان تتكرر النفوس عند وحدة البدن واما ان تتكرر الابدان عند وحدة النفس والقسم الاول هو الحق والقسمان الآخران لا بد

(الفصل الرابع في انه يجب ان يكون لكل نفس بدن)

من ابطالهما *

(فنقول) اما انه يستحيل ان تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بان الانسان ليس هو الالهة النفس وكل انسان فانه يوجد ذاته ذاتا واحدة لا ذاتين فاذا ليس فيه الا نفس واحدة *

(وذكر بعضهم) ان نفس زيدا اذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد او قريب من المثلية وتعلقت نفس اخرى به فان نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تتعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الاول من الشابة (واما انه) يستحيل ان تتعلق النفس الواحدة بالابدان الكثيرة فلانه يلزم ان يكون معلوم احدها معلوما للآخر وعجول احدها مجهولا للآخر ومعلوم انه ليس كذلك وهذا يدل على ان كل انسانين يعلم احدهما مالا يعلمه الآخر فان نفسيهما متغايران *
(اما لو قال قائل) لم يجوز وجود انسانين تتعلق بهما نفس واحدة ويكون كلما علمه احدهما علمه الآخر لا محالة وما يجمله احدهما يكون مجهولا للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك *

الفصل الخامس في حدوث النفوس البشرية

(ذهب) قوم من القدماء الى قدم النفوس واحتجوا بثلاثة امور (اولها) ان كل ما يحدث فلا بد له من مادة تكون سببا لان يصير اولى بالوجود بعد ان كانت اولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالقدم مثله (وثانيها) ان النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها يحدث بالابدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الابدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير

متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع ان كل ما كان كذلك فهو متناه فاذا النفوس الموجودة الآن متناهية فاذا ليس حدوث الابدان علة لان تحدث النفوس فاذا صدور النفوس عن علم لا يتوقف على حدوث حادث فهي اذاً قديمة (ونالها) انها لو لم تكن ازلية لم تكن ابدية لما ثبت ان كل كائن فاسد لكنها ابدية فهي ازلية *

(ثم ان القائلين) تقدم النفوس اختلفوا ففهم من يحيل تعطلها وعدم تعلقها ببدن الا انها كانت منتقلة من بدن الى بدن ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم انها تصير متعلقة ببدن (والاولون) هم القائلون بالتناسخ ففهم من لا يجوز الانتقال الا الى نوعه فلا تعلق النفس الانسانية بالبدن الانسان ومنهم من يجوز انتقال النفس الانسانية الى سائر الابدان الحيوانية - ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس اذا انتهت الى غاياتها في الكمال لم تعد الى الابدان فتبتدى النفس الواحدة من اضعف الابدان كصورة الدودة والذباب ولا تزال تنقل الى الاقوى فالاقوى الى ان تصل الى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ واما ان تهوى الى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقري ثم انها لا تزال تتردد الى ان تصل الى اقصى غايات كمالها *

(واما ارسطو) ومتبعوه فقد انفقوا على حدوث النفس الانسانية ودلائلهم في ذلك ان النفوس لو كانت موجودة قبل الابدان فاما ان تكون واحدة او كثيرة فان كانت واحدة فاما ان تتكرر عند التعلق بالبدن او لا تتكرر فان لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفس الكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه انسان علمه كل انسان وبما جهله انسان جهله كل انسان وذلك ظاهر البطالان

وان تكثرت عند التعاق (١) فيكون الشيء الذي ليس له عظم وحجم منتظماً بالقوة وذلك محال - واما ان كانت قبل البدن متكثرة فلا بد وان تمتاز كل واحدة منها عن الاخرى اما بالماهية اولوازمها او عوارضها او الاول والثاني محالان لان النفوس الانسانية متحدة بالنوع (٢) فتساوى جميع افرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بينهما واما العوارض فحدوثها انما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة فلا يمكن ان تكون هناك عوارض مختلفة فثبت انه يمتنع وجود النفس قبل البدن على نعم الاتحاد ونعت الكثرة فاذا اُمتنع وجود النفس قبل البدن *

(والاعتراض) على هذه الحجة من وجوه (الاول) لم لا يجوز ان يقال انها كانت قبل الابدان واحدة ثم تكثرت *

(وليس لقائل) ان يقول كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام كانت وحدته واحدة اتصالية فكان جسماً *

(لانا نقول) مسلم ان كل ما وحدته اتصالية فانه واحد قابل للانقسام اما ليس بمسلم ان كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها *

(الثاني) سلمنا ان النفوس كانت متكثرة قبل الابدان لكن لم قلتم انه لا بد وان تخصص كل واحدة منها بصفة مميزة لانه لو كانت التميز حاصل لا لاجل الاختصاص بامر ما لكان ذلك الامر ايضاً متميزاً عن غيره واما ان يكون تميزه عن غيره لانه تميز عن غيره فيلزم الدور او بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولان المميز لا يختص بشيء بعينه الا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن

(١) وفي نسخة فالشيء غير الجسم وغير الجسماني يتجزأ الى الاجزاء والابعاص

غيره باختصاصه بشئ لزم الدور *

(الثالث) سلمنا انه لا بد في الامور المتكثرة من مميز فلم لا يجوز ان يكون المميز صفة ذاتية وبيان ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع *

(الرابع) سلمنا انها لا تتميز بشئ من المقومات فلم لا يجوز ان تتميز بشئ من العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة و مادة النفس هي البدن وقبل ثابدين لا بدن *

(فنعول) لم لا يجوز ان تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا الى الغاية ولا تنقطع هذه المطالبة الا بابطال التناسخ فاذا الحجة المذكورة في حدوث الارواح مبنية على ابطال التناسخ *

(ثم ان الحكماء) بنوا ابطال التناسخ على حدوث الارواح فانهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس (واذا ثبت) حدوث النفوس فلا بد ان يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فاذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت ان حدوث البدن سبب لان تحدث عن المبادئ المتعارفة نفس اخرى فينشئ يلزم اجتماع النفسين في بدن واحد وذلك باطل فهذه حججهم في ابطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الانفس و حدوث الانفس كما بينا مبني على القول بابطال التناسخ فكان ذلك دورا *

(ثم ان صاحب المعبر) لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم *

(الخامس) سلمنا ان النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر

لكن لم لا يجوز ان تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة عن سائر النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا الى اول *
 (السادس) المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تميزها بالماهية ولو ازمها وانما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب شيئا من العوارض اذا فارقت الا ببدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض الا مجرداتها كانت قبل ذلك متعلقة ببدان متغايرة فان كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكنف ايضا كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق ببدان متمايزة *
 (وليس لاحد ان يقول) ما قاله الشيخ في الجواب عن ذلك من انها وان لم تكتسب شيئا من الكمالات الا ان لكل منها شعور بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الاخرى *

(لانا نقول) شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلف في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يبطل اصل الحجة وايضا فان كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز ان يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالابدان *

(وليس لاحد ان يقول) ان شعورها بانفسها هو عارض عرض لها بسبب التعلق بالابدان (وذلك لان) انكاه اتفقوا على ان ادراك الشيء لذاته وادراكه لادراكه لذاته وادراكه لآله ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة - وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء النفس عن البدن فثبت انه ليس ادراكه لذاته بسبب البدن وذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالابدان بسبب ذلك *

(والجواب) عن قولهم - لم لا يجوز ان تكون واحدة قبل البدن ثم تصير

كثيرة بعد ذلك *

(فنقول) لان كل ما انقسم وجب ان يكون جزءه مخالفا لكله ضرورة ان الشئ مع غيره ليس كهو لا مع غيره فلك المخالفة ان كانت بالماهية اولوازمها وجب ان يكون كل واحد من الاجزاء مخالفا للآخر في الماهية فتكون تلك الاجزاء قد كانت متميزة ابداء كانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الامور المتعلقة الآن بالابدان كانت متميزة قبل التعلق بها وان كانت المخالفة بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وان يكون الجزء اصغر مقدارا من الكل لانه لو لم يكن كذلك لم يكن احدهما بان يكون جزء الآخر اولى من العكس فثبت ان كل واحد قابل للاقسام فلا بد وان يكون ذا مقدار *

(ثم نقول) ان سلمنا ان المجرد يمكن ان ينقسم بعد وحدته لكن تعيينات تلك الاجزاء انما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالابدان فيكون تعين كل واحد من تلك الاجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي حادثة وذلك هو المطلوب *

(وقولهم) لم قلتم ان الامتياز لا يوجد الا عند الاختصاص بوصف *

(فنقول) سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة *

(وقولهم) لم قلتم انه لا يجوز ان تكون النفوس متمايزة بالصفات المقومة *

(فنقول) هب ان الامر كما قلتموه الا اننا نعرف بالبداهة ان كل نوع من انواع النفوس فانها مقولة على اشخاص عدة لاننا نعلم بالضرورة انه ليس يجب ان يكون كل انسان مخالفا لجميع الناس في الماهية واذا وجد في كل نوع من انواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة *

(وقولهم) هذه الحجة مبنية على ابطال التناسخ (فنقول) ليس الامر كذلك

لأننا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة تلك الماهية لأن كل ما شخصيته معلولة لماهيته كان نوعه في شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذاً لعلة خارجية وقد عرفت أن تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فإذا تعين النفس لا بد وأن يكون لها لعل التعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن - وبهذا يظهر أن كل ما نوعه يكون مقولاً على أشخاص كثيرة بالفعل فإنه لا بد وأن يكون محدثاً فظهر من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة بالنوع فإنه يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال القول بالتناسخ (فثبت) أن هذه الحجة غير مبنية على إبطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على إبطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري * (وقولهم) لم لا يجوز أن يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبوق بغيره لا إلى أول *

(فنقول) لأن تميز النفس المعينة عن غيرها حكم معين فلا بد له من علة معينة وتلك العلة لا يمكن أن تكون حالة فيها لأن حلولها فيها متوقف على امتيازها عن غيرها فلو توقف ذلك الامتياز على حلول ذلك الحال لزم الدور فإذاً تلك العلة هي أمور عائدة إلى القابل وذلك هو الذي قلنا من أن التميز إنما يكون بسبب القابل وقبل البدن لا قابل فلا تميز *

(وأما المعارضة) فالجواب عنها أن النفوس الهيولانية تميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين ثم أنه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم أن ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز *

(والحاصل) ان الامتياز لا بد وان يحصل اولاً بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الاشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الحيوانية تعلقها بالابد ان فاما النفوس التي قبل الابد ان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على انه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن ان يتحمل في تقرير هذه الطريقة *

(الحجة الثانية) على الحدوث ذكرها صاحب المعتبر فقال لو كانت النفوس موجودة قبل الابد ان لكانت اما متعلقة بابدان اخرى وباطل ان تكون متعلقة بابدان اخر لان ذلك قول بالتناسخ ثم انه ابطال التناسخ بالدليل الذي ذكره المتكلمون من ان نفسنا لو كانت في بدن آخر لكانا نعلم الآن شيئاً من تلك الاحوال الماضية وتذكر اننا كنا في بدن آخر وعلى حالة اخرى فلما لم نتذكر علمنا انا ما كنا موجودين في بدن آخر وباطل ان لا تكون متعلقة ببدن لانها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جداً *

(وما ما احتج به) اصحاب القدم من ان النفوس لو كانت حادثة كانت مادية * (فنقول) ان عنيتم بكونها مادية في حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالامر كذلك وان عنيتم به انها تكون منطبعة في البدن فلم قلتم انه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب ان تكون منطبعة في البدن (وقولهم) لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد (فنقول) الامر كذلك واستدلناهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الابداد (وقولهم) لو لم تكن ازلية لم تكن

أبدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها والله التوفيق *

﴿ الفصل السادس في إبطال التناسخ ﴾

﴿ قد ذكرنا في أثناء الفصل المتقدم أكثر الأدلة المذكورة ولكننا نذكرها الآن على ترتيب اقرب الى الافهام ﴾

﴿ فنقول ﴾ الذي قد وجدناه فيه أدلة ثلاثة (الأولى) لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات الحديثة لا بد وان تنتهي الى علل قديمة ولا بد وان يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفاً على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فإذا حدثت النفوس عن عللها القديمة متوقف على حدوث الامتزجة الصالحة لقبولها فإذا حدث المزاج المستعدة لان تفيض عن العمل الاوائل نفس ناطقة فإذا حدث البدن وقد رنا ان النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بد وان تحدث نفس اخرى على ما بيناه فيلزم ان يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ماضى *

﴿ وليس يمكن ان يقال ﴾ ان النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الاخرى (اذ ليس) احدهما بالمنع اولى من الاخرى *

﴿ فان قيل ﴾ لم يجوز ان تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال اولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة *

﴿ فنقول ﴾ لان ماهية النفس ان اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضى وان لم يقتض التعلق به والمقتضى لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال لانه ما لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل *

﴿ الثاني ﴾ النفس اذا فارقت البدن فاما ان يصح ان تبقى مجردة حينئذ من الاحيان بعد ذلك اولا يصح فان صح ذلك مع انه يصح تعلقها ببدن آخر على وجه

التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وان لم يصح ذلك
لزم ان يكون عددها لكين مساويا لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن
وقارقه نفسه في تلك الحالة يتكون بدن آخر لتعلق به تلك النفس وليس
الامر كذلك *

(قال صاحب المعتبر) ان الزم ملزم وجوب ان يكون عدد الها لكين على
حسب عدد الكائنين فكيف يدفع ذلك *

(فنقول) دفعناه بان نعرض الكلام في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع
النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم ان عدد الها لكين اكثر من عدد الكائنين *
(الثالث) ما ذكره المتكلمون من ان النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر
لكانت تذكر الان انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لانه قد ثبت ان
جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف
 باختلاف احوال البدن فان النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان
يجب ان تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تذكر في هذا البدن كيفية
احوالها في ذلك البدن فلما لم تذكر شيئا من ذلك علمنا انها كانت موجودة
في بدن آخر *

(الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)

(الفصل السابع في ان النفس لا تموت بموت البدن)

(احتج) الشيخ عليه بان قال قد ثبت ان النفس يجب حدوثها عند حدوث
البدن فلا يخلو اما ان يكونا معا في الوجود او لا أحدهما تقدم على الآخر - فان
كانا معا فلا يخلو اما ان يكونا معا في الماهية او لا في الماهية (والاول) باطل والا
لكانت النفس و البدن مضافين لسكرتهما جوهر ان هذا خلف وان كانت
المعية في الوجود فقط من غير ان تكون لا أحدهما حاجة في ذلك الوجود الى

الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر
واما ان كانت لاحدهما حاجة في الوجود الى الآخر فلا يخلو اما ان يكون
المتقدم هو النفس او البدن فان كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك المتقدم
اما ان يكون ذاتيا اوزمانيا والاول باطل لما ثبت ان النفس ليست موجودة
قبل البدن (واما الثاني) فباطل ايضا لان كل موجود يكون وجوده معلول شيء
كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء اذ لو عدم ذلك المعلوم مع بقاء العلة لم تكن
تلك العلة كافية في ايجابها فلا تكون العلة علة بل جزء امن العلة هذا خلاف
فاذا لو كان البدن معلولا للنفس لا تمتنع عدم البدن الاعدم النفس (والتالي) باطل
لان البدن قد ينعدم لاسباب اخر مثل سوء المزاج او سوء تركيب او تفرق
الاتصال فبطل ان تكون النفس علة للبدن *

(وباطل) ايضا ان يكون البدن علة للنفس لان العامل كما عرفت اربع ومحال
ان يكون البدن علة فاعلية للنفس فانه لا يخلو اما ان يكون علة فاعلية لوجود
النفس مجرد جسميته او لامر زائد على جسميته و(الاول) باطل والا لكان
كل جسم كذلك (والثاني) باطل لوجهين (اما اول) فلما ثبت ان الصورة المادية
انما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل الا بواسطة الوضع استحال ان يفعل
فعلا مجردا عن الخيز والوضع *

(واما ثانيا) فلان الصور المادية اضعف من المجرد القائم بنفسه والا ضعف
لا يكون سببا للاقوى (ومحال) ان يكون البدن علة قابلية لما ثبت ان النفس
مجردة ومستغنية عن المادة (ومحال) ان يكون البدن علة لصورية للنفس او تمامية لها
فان الامر اولى بان يكون بالعكس فاذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة
لثبوت اصلا فلا يكون عدم احدهما علة لعدم الآخر *

(فان قيل) الستم جعلتم البدن علة لحدوث النفس *
 (فنقول) انا قد بينا ان الفاعل اذا كان منزها عن التغير ثم صدر الفعل عنه
 بعد ان كان غير صادر فلا بد وان يكون لاجل ان شرط الحدوث قد حصل
 في ذلك الوقت دون ما قبله ثم ان ذلك الشرط لما كان شرطا للحدوث
 فقط وكان الشيء غنيا في وجوده عن ذلك الشيء استحالة ان يكون عدم
 ذلك الشرط مؤثرا في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق ان كان ذلك الشرط
 مستعدا لان يكون آلة للنفس في تحصيل السكالات والنفس لذاتها مشتاقة
 الى السكالات لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي الى التصرف في ذلك البدن
 والتدبير فيه على الوجه الاصلاح ومثل ذلك لا يمكن ان يكون عدمه علة لعدم
 ذلك الحادث *

﴿ الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال ﴾

(و ذلك) لوجهين (الاول) النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب
 فللنفس سبب والسبب مادام يبق موجودا مع جميع الجهات التي باعتبارها كان
 سببا استحالة انعدام السبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام السبب فلا يخلو
 اما ان يكون لاجل حضور مانع اولا لحضور مانع فان كان لحضور مانع فحينئذ
 السبب انما تتم سببيته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب
 بتمامه بل يكون ذلك الوجود احد اجزاء السبب (وان كان) عدم السبب
 لا لاجل مانع كان وجود السبب بالنسبة الى ذلك السبب كعدمه بالنسبة اليه
 فيكون صدور ذلك السبب عن ذلك السبب بالا مكان فلا يكون السبب
 سببا هذا خلف فظاهري ان السبب مادام سببا فانه يستحيل ان ينعدم السبب
 فان النفس لو انعدمت لكان انعدامها لا انعدام سببها والاسباب اربعة ويستحيل

﴿ الفصل الثامن في ان الفساد على النفس محال ﴾

ان يكون عدمها لا نعدام السبب الفاعلي لانسنيين ان السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجردا من جميع الوجوه امتنع عدمه لان الكلام فيه كالكلام في النفس (ومحال) ان يكون لا نعدام السبب المادي لانا قد بينا ان النفس ليست في جوهرها بمادية (ومحال) ان يكون لا نعدام السبب الصوري لان الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فان كان لعدم صورة اخرى لزم التسلسل (ومحال) ايضا ان يكون لا نعدام السبب التام لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقا *

(واما الصور) والاعراض التي يصح عليها العدم فذلك لصحة العدم على اسبابها القابلية المادية لان حدوثها لاجل امرجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد بينا ان الامر هاهنا ليس كذلك *

(الوجه الثاني) ان كل متجدد فانه قبل تجدده ممكن الوجود (١) والالكان محتملا والممتنع لا يوجد فاذا المتجدد غير متجدد هذا خلف (واعنى) بهذا الامكان الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلا لانه حكم اضافي غير مستقل بنفسه بل لا بدله من محل ولا بد ان يكون ذلك المحل موجودا عند تجدد ذلك الشيء لان الذي يوجد فيه امكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء اى استعداداه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) النفس لو صح عليها العدم لوجب ان يكون هناك شيء يوجد فيه امكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فان النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه امكان الفساد يجب ان يبقى مع الفساد فاذا ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقل الكلام الى تلك المادة فان صح عليها الفساد احتاجت الى مادة اخرى ولزم التسلسل وان انقطع

التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح ان ينال في مقارنة الصور العقلية ولا يكون ايضا ذا وضع وحيز ولا لكانات النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز واذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاءه مجردا عن الوضع قابلا للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم *

(فان قيل) اليس لها مادة توجد فيها قوة حدوتها فلم لا يجوز ان تحصل في تلك المادة قوة فسادها *

(فتقول) الفرق ظاهر لان الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح ان يبقى مع الحدوث اما الذي توجد فيه قوة فسادها لو كان هو البدن لكان البدن باقيا مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين *

الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة

(من الظاهر) انه لا يجوز ان تكون علة النفوس هي الجسم والا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز ايضا ان يكون جسما نيا لان ذلك الجسماني اما ان يكون محتاجا الى الجسم في ذاته او في مؤثرته اعني ان الحاجة الى الجسم اما ان تكون في الوجود او في الابدان *

(ومحال) ان تكون في الوجود لثلاثة اوجه (اما اولا) فلان الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يمتنع ان يكون جزءا من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه *

(وامانا) فلان الصور الجسمانية انما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له *

(واما ثالثا) فلا نالمة اتم واقوى من المعلول والجسماني اضعف من المجرد
 فاذا المؤثر في وجود النفس يتمتع ان يكون محتاجا في وجوده الى الجسم
 ويمتنع ان يكون في موجديته محتاجا الى وجود الجسم وذلك لان الذي
 يحتاج في فاعليته الى الجسم هو الذي يفعل فعلا يمكن ان يكون لذلك الجسم
 الذي هو الآلة وضع ونسبة الى ذلك الفعل بالقرب والبعد فانه لا يخلو
 اما ان يكون تأثير الالة يتوقف على ما يكون قريبا من ذلك الجسم او لا
 يتوقف على ذلك فان لم يتوقف وجب ان يكون تأثيره في القريب من ذلك
 الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير اصلا وان
 كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب ان
 يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجردا روحانيا
 فاذا كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس
 النقيض - ان كل ما لا يكون ذا وضع امتنع ان يفعل بواسطة الجسم والنفس
 مما لا وضع له فاذا لا يمكن ان تفعل بواسطة الجسم فاذا فاعل النفس غني
 في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي
 علائق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل ان كل
 مجرد عن المادة يجب ان يكون عاقل لذاته و ثبت ان عقله لذاته ليس
 لاجل حضور صورة اخرى مساوية له يل للنفس حضوره عند ذاته فذاته
 عقل وعقل ومعقول ووجه تسميته بالفعل لانه الموجد لانفسنا و المؤثر فيها
 (واما بيان) ان ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على ان الشيء الواحد
 لا يصدر عنه اكثر من واحد *

(فان قيل) لم لا يجوز ان يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين *

(فنقول) الذى قد مناه كاف في ابطال ذلك ولكن الشيخ قد خص ذلك في المباحثات بوجه آخر *

(وهو انه قال قد بينا) ان النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو اما ان تكون العلة نفسا واحدة او اكثر من واحدة فان كانت نفسا واحدة فاما ان تكون معينة او غير معينة ومحال ان تكون معينة لان النفوس البشرية متحدة في النوع فليس احدى النفسين بالتأثير اولى من الاخرى — ومحال ان تكون غير معينة لان المعين يستدعى علة معينة فان الممكن لا يترجح وجوده على عدمه الا بوجود شئ متى فرض عدمه فانه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشئ فيكون ذلك الشئ معينافى وجوده واما ان كانت النفس معلولة لاكثر من نفس واحدة فهو باطل لانه ليس عددا اولى من عدد فكان يجب ان يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المتفارقة لكن ذلك محال لان الاقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فان المجموع الذى قبل زماننا اقل من المجموع الذى في زماننا وذلك الاقل كان مؤثرا فاذا بعض آحاد المجموع الذى في زماننا كاف في التأثير فيستحيل ان يكون المجموع مؤثرا لما عرفت انه لا تجتمع على المعلوم الواحد علتان مستقلتان فاذا لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فاذا لا يمتنع استنادها الى شئ من ذلك وهو المطلوب (وهذه الحجة) ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية *

﴿ الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس ﴾

(اعلم) انا قد بينا ان نفس الانسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداية عقله ان ذاته وحقيقته امر واحد لا امور كثيرة *

(وبالجمله)

(الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وحدة النفس)

(و بالجملة) فلم الانسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفتها ماهيتها وقواها وكيفية احوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما اقرقوا اصناف الافعال على اصناف القوى ونسبوا كل واحد منها الى قوة اخرى احتاجوا الى بيان ان في جملة ما هيئها هو كالاصل والمبدأ وان سائر القوى كالنواع والفروع (فلنذكر) المذاهب الموقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة *

(فذهب بعضهم) الى ان النفس واحدة وهم على قسمين (فمنهم) من قال النفس تفعل كل الاشياء بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى *

(ومنهم) من قال النفس مبدأ لوجود قوى جسمانية كثيرة ثم يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص وهو مذهب الشيخ *

(ومنهم) من قال النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضهم حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية *

(واما المكثرون) للنفس فتد احتجوا بان قالوا نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا انها امور متغايرة اذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها الا عند حصول كلها بالاسر ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الاخرى ثم رأيناها المجتمعة في الانسان علمنا انها نفوس متغايرة متعاقبة ببدن واحد *

(واما لو حدون) فقد احتجوا على ذلك بان قالوا اقدم للناعلي ان الافعال المختلفة للنفس مستندة الى قوى متخالفة وان كل قوة فهي من حيث هي لا يصدر عنها الافعل مخصوص فالغضبية لا تنفعل عن الذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثرها تان عنه *

(واذا ثبت ذلك فنقول) ان هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة — اما المعاونة فلانا نقول متى احسبنا الشيء القلاني استهيننا او غضبنا — واما المدافعة فلانا اذا توجهنا الى التفكير اختل الحس او الى الحس اختل الغضب او الشهوة *

(واذا ثبت ذلك فنقول) لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها بأسرها لا متع وجود المعاونة والمدافعة لان فعل كل قوة اذا لم يكن له اتصال بالقوة الاخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة وجب ان لا يحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة واذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك اما ان يكون جسما او حالا في الجسم او لا جسما ولا حالا فيه والقسمان الاولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقى القسم الثالث وهو ان يكون مجمع القوى شيئا لا يكون جسما ولا جسما نيا وهو النفس *

(فان قيل) لو كانت هويتك هي النفس لكنت تعرف النفس دائما وليس كذلك فانك لا تعرف النفس الا ببرهان *

(فنقول) المجهول هو تسمية هويتك بالنفس واما الماهية المسماة بالنفس فهي معلومة لك ابد الان النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية في اصناف الادراكات والتحرركات وذلك معلوم من غير حاجة الى البرهان هذا حاصل كلام الشيخ *

(ولقائل ان يقول) ما المعنى بكون النفس رباطا لهذه القوى فان غنيت به ان النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونا للبعض على ما فعله او معاو قاله فان العلة اذا اوجدت قوى مخصوصة في محال متباعدة واعطت لكل واحدة منها آلة خاصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الاخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله اليس ان العقل الفعال مبدأ الوجود جميع القوى في الابدان فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة ان يعوق البعض البعض عن فعله او يعينته على ذلك وان غنيت به ان النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا المحتمل وجهين *

(الاول) ان يقال ان النفس تبصر المراتب وتسمع المسموعات وتشتهي المشتهيات وتكون ذاتها محلا لهذه القوى ومبدء هذه الافعال فاذا ابصرت اشتبهت او غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول بطلان القوى التي اثبتها الشيخ في بعض الاعضاء المختصة فان النفس اذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فاي حاجة الى اثبات القوة الباصرة في الروح التي في ملتقى العصبتين والى اثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي *

(وبالجملة) فالانسان انما ابصر وسمع ببصار وسمع قائم به لا با بصار وسمع قائم بغيره *

(والثاني) ان يقال تعنى بكون النفس رباطا ان القوة الباصرة اذا احست بالمحسوس الجزئي استعدت النفس لان تدرك ذلك على وجه كلي مثلا اذا ادركت القوة الباصرة صورة شيخ معين ادركت النفس الناطقة ان في الوجود شخصا موصوفا بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك

لا يخرج من الكلية فانك قد عرفت ان الكلي اذا قيد بصفات كلية فانه لا يصير بذلك جزئيا *

(وبالجملة) فلا احساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لان تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الادراك سببا لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطالب يصير جزئيا لتخصص القابل وذلك الطالب الجزئي هو الشهوة فكذا يجب ان يتصور كون النفس رباطا للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ *

(واما حجة المكثرين للنفس) فهي ضعيفة جسد الاناسنا نقول القوى على الادراكات العقلية بعينها القوى على الادراكات الحسية بل نقول هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات اجسام ابدانها ان يكون في الانسان كذلك بل هي تستدعي محلا فاما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وايضا لو قلنا بان القوة على الادراك والتحرك واحدة لم يلزم ان يكون في جميع المواضع كذلك فانه ليس يمتنع ان توجد قوة واحدة متعلقة بانواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك الانواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها ولذا احتمل ذلك سقط ما قالوه *

﴿ الفصل الحادي عشر في المتعلق الاول للنفس ﴾

(وذلك) هو الروح وهو جسم لطيف بخاري يتكون من الطف اجزاء الانغذية بحيث تكون نسبتته الى الاجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو الى الاجزاء الكشيفة (وانما عرفنا) ان المتعلق الاول للنفس هو هذا الروح لان شدة الاعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشدما

يلي (١) جهة الدماغ والشدة لا يمنع الانفوذ الاجسام والتجارب الطيبة ايضا
شاهدة بذلك *

«واذا ثبت ذلك فنقول» قد ثبت ان النفس واحدة فلا بد من عضو
واحد يكون تعلق النفس به اولا وسائر الاعضاء بواسطته وقد دللنا على
ان اول عضو يتخلق هو القلب وانه هو مجمع الروح فيجب ان يكون التعلق
الاول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الاعضاء *

«فان قيل» لو كان القلب عضوا رئيسا لكانت الارواح النفسانية فائضة
من القلب الى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبث الاعصاب هو القلب
لا الدماغ لان منبث الآلة يكون من المبدء ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه
«فنقول» قد بينا في شرحنا للقانون انه لم تقم دلالة يقينية على ان منبث
الاعصاب هو الدماغ (واما الآن) فلنسلم ذلك ونقول لم قلتم ان منبث الآلة
يجب ان يكون من المبدء بل من الجائز ان يكون العضو المستفيد منبثا
لآلة الاستفادة فاذا وصلت الآلة الى العضو المفيد فينشئ تنادى فيه الارواح
الخاملة للقوى واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن
اراد ذلك فليطلبه من هنالك وبالله التوفيق *

الباب السادس

* في شرح افعال النفس وفيه احد عشر فصلا *

﴿ الفصل الاول في خواص النفس الانسانية ﴾

«وهي عشر» (فمنها) النطق وذلك لان الانسان غير مستغن في معيشته
عن المشاركة فان الانسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والامور
الموجودة في الطبيعة لهلك او ساءت معيسته بل الانسان محتاج الى امور

(١) فيما لا يلي ٤٢

ازيد بما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملابس المعمول فان الاغذية الطبيعية لا تلائم الانسان والملابس ايضا لا تصلح للانسان الا بعد صيرورتها صناعية فلذلك محتاج الانسان الى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشته والانسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يخبر ذاك لهذا وينسج هذا لذلك فلهذه الاسباب احتاج الانسان الى ان تكون له قدرة على ان يعلم الآخر للذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية واصلاح الاشياء لذلك هو الصوت لانه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئا لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج الى الشعور عليه وبعد الصوت الاشارة الا ان الصوت اعلى من الاشارة لان الاشارة لا تناول الا المرءي الحاضر ويحتاج المعلم الى تحريك حركاته الى جهة مخصوصة ففائدة الاشارة اقل ومؤنتها اكثر واما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس بالعبارات *

(واما الحيوانات الاخرى) فان اغذيتها وطبيعتها وملابسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة الى الكلام ومع ذلك فان لها اصواتا يقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الاصوات دلالة جملية على حصول حالة ملائمة او منافرة واما الاصوات الانسانية فانها تدل دلالة تفصيلية ولعل الامور التي يحتاج الانسان الى ان يعبر عنها امور غير متناهية *

(ومنها) استنباط الصنائع العجيبة والحيوانات الاخرى من ذلك لاسباب النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن الهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع (هذا) ما قاله الشيخ

وهو منقوض بالحركة الفلكية *

(ومنها) انه تتبع ادراكه لبعض الاشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع ادراكه الاشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء *

(ومنها) ان المشاركة المصاحبة تقتضي المنع عن بعض الافعال والحث على بعض الافعال ثم ان الانسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشؤه عليه ثم انه لا يرى احد ينازعه وينكر عليه فيعتقد بتأكديه اعتقاد وجوب الامتناع من احدها والاقدام على الآخر فيسمى الاول قبيحا والثاني حسنا جميلا (واما سائر) الحيوانات فانها ان تركت بعض الامور مثل الاسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقادا في النفس بل هيئة اخرى نفسانية وهي ان كل حيوان يحب بالطبع ما يلذذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعا من اكله واقتراسه لذلك الشخص وربما تقع هذا العارض عن الهام الهي مثل حب كل حيوان ولده *

(ومنها) ان الانسان اذا حصل له شعور بان غيره علم انه اقدم على قبيح فانه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة *

(ومنها) انه متى ظن ان امرا مضرا يحدث في المستقبل فانه تتبع هذا الظن حالة تسمى خوفا ويقابله الرجاء (واما الحيوانات) الاخرى فليس لها خوف ورجاء الا في الآن وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة الى جحرها منذر بمطريكون فلانها تتخيل ان المطر هوذا ينزل كما ان الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل انه هوذا يضربه ويؤذيه *

(ومنها) ان الانسان له ان يتروى في امور مستقبلية انه هل ينبغي له ان يفعلها او لا ينبغي فيعتقد يفعل بحسب ما حكمت به رويته واما الحيوانات

الاخر فليس لها *

(ومنها) ان الانسان يمكنه احضار المعاني السكينة و التوصل الى معرفة
المجولات تصديقا وتصورا من المعلومات الحاضرة *

(ومنها) تذكر الامور التي غابت عن الذهن فان سائر الحيوانات لا تقوى
على ذلك *

(ومنها) شرح العقل النظري و العقل العملي (قال الشيخ) للا انسان قوة
تختص بالاراء الكلية وقوة تختص بالروية في الامور الجزئية فيما ينبغي ان يفعل
ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيرا او شرا ويكون ذلك
بضرب من القياس والتأمل سليما كان او سقيا وغايته ان يوقع رأيا في امر
جزئي مستقبل من الامور الممكنة لان الواجبات والممتنعات لا يتروى في كيفية
ايجادها واعدامها والماضي ايضا لا يتروى في كيفية ايجاده فكذلك الحاضر
بل التروى في كيفية اليجاد الذي يختص بالامور الممكنة المستقبلية و اذا حكمت
هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الاجماعية الى تحريك البدن وتكون هذه
القوة استمدا دها من القوة التي على السكليات فمن هناك تأخذ المقدمات
الكبرى فيما يتروى ويتتبع في الجزئيات *

(اقول) هذا الكلام مشعرا باعترا ف الشيخ بان النفس تدرك الجزئيات
فان التروى في ان هذا الفعل قبيح او جميل لا يمكن الا بعد ادراك هذا الفعل
وايضا فلان القياس الذي يتتبع ان هذا الفعل قبيح او جميل لا بد وان يكون
موضوع صفراء شخصيا ولا بد وان يكون كبراه كليا ولا يمكنه عمل القياس
الا بعد العلم بالصغرى والكبرى فاذا آها هنا شيء عالم بالسكليات والجزئيات معا *

(ثم قال الشيخ) القوة المدركة للسكليات تسمى عقلا نظريا وهذه الثانية

قوة تنسب الى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشرف في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للتقيح والجميل ومبادئ تلك من المقدمات الاولى او ما يشبهها ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والتجربات والمظنونات *

﴿ الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية ﴾

﴿ اعلم ﴾ ان الاختلاف بين النفوس في صفاتها الاصلية عائد الى قوة النفس وشرها ومقابلها من الخسة والضعف فلنشرح حالها *

﴿ فنقول ﴾ النفس القوية هي الوافية بالافعال العظيمة والكبيرة والضعيفة مقابلتها مثاله انا نشاهد نفوسا ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فاذا انتصبت الى الفكر اختل احساسها وبالعكس و اذا اشتغلت بالتحريك الارادي اختل امرادها كما نرى نفوسا قوية تجمع بين اصناف من الافعال مثل من يسمع كلاما ويصبر شيئا ويتفكر في شيء ويتحرك الى شيء كل ذلك معا فالاول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية واما النفس الشريفة بغير زتها فهي الشبيهة بالمثل المفارقة في الحكمة والحرية والنفقة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الامور *

﴿ اما الحكمة ﴾ فهي اما ان تكون غريزية او مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الاحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الاول لاكتساب الحكمة السكسية والنفوس تفاوت فيها حتى ان البالغ فيها الى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية وتقابلها النفس البهيمية التي لا تستقم بتبنيه منبه وتعليم معلم *

﴿ واما حرية النفس ﴾ فالنفس اما ان لا تكون تالقة بغير زتها الى الامور

البدنية واما ان تكون نائمة فالتى لا تكون نائمة هى الحرية وانما سميناهذه
الحالة بالحرية لان الحرية فى اللغة تقال على ما يقابل العبودية ومعلوم ان الشهوات
شئ مستعبد و(اما التائق) الى الامور البدنية فانه سواء تركها او لم يتركها فانه
لا يكون حرا بل التائق التارك اسوء حالا من التائق الواجد فى الحال من حيث
ان التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب الفضائل وان كان احسن
حالا منه فى المال لان عدم وجدانه لها فى الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل
عنها ذلك التوقان فى ثانى الحال (فظهر) مما قلنا ان الحرية عفة غريزية للنفس
لا التى تكون بالتعويد والتعليم وان كانت تلك ايضا فاضلة وهى معنى قول
ارسطو (الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية) *
(وبالجملة) فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية اضعف وعلاقتها العقلية اقوى
كانت اكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس والى هذا اشار افلاطون
بقوله (الانفس المرذولة فى افق الطبيعة و ظاهها والانفس الفاضلة فى افق
العقل وضوء ه) *

(واما العفة) فهى قريبة مما ذكرناه الا ان الاغلب على الاصطلاح تخصيص
لفظ الحرية بقلة الجزع على المنقود وتخصيص لفظ العفة بعدم التوقان الى
الذات المستكرهة فى المشهور *

(واما الخيرية) فهى عبارة عن التذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره
كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة *
(اما الكرم) فهو التذاذها بايصال خير الى غيرها والرحمة هى تأذيها بشئ يصل
الى الغير وهذه الفضيلة لا تحصل الا عند حصول الحرية لان النفس لو كانت
طالبة لهذه الذات لكان استغراقها فى طلبها يمنعها عن الاشتغال بايصالها الى
غيرها

غيرها ولأن الذى يطلبه غيرها ربما كان مطلوباً لها فاشتياؤها الى الوصول اليه
ينبغي من ايصاله الى النير (ويتقابل خيرية النفس) شرارتها وهى استيثارها بما
في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشر غيرها ولا ملتذذة بخير غيرها وافرعا
ذلك البخل والقسوة فالبخل هو ان لا تلذ بخير غيرها بل تستأثر بالخير
لمن دونه والقسوة ان لا تتأذى بشر غيرها ولا تبالي بمضرة غيرها (فهذه جملة)
الامور المعتبرة في شرف النفس *

(واذا عرفت ذلك فنقول) ان قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرفها
قد يزيد في قوتها وقد تنفق في لوازمها اما ان كل واحد منهما قد يزيد في الآخر
فلان الكرم قد يكون لقوة النفس وعلاؤها عن ان تلتفت الى حفظ المال وقد
يكون شرفها خيريتها *

(والشجاعة) قد تكون نقوة النفس واحتقار الخصم واستشمار الظفر به وقد
تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال ارسطو (النفس
الشريفة تأبى مقارفة الذلة وترى حياتها فيها موتها وموتها فيها حياتها) فان
كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لان الشجاعة من هذا الوجه عبارة
عن مطاوعة النفس غريزتها الحكيمية في الاقدام والاحجام *

(والجن) هو ان تطاوع في الاحجام ولا تطاوع في الاقدام وذلك اما
للجهل او للضعف *

(والتهور هو) ان تطاوع في الاقدام ولا تطاوع في الاحجام وهو لازم لقوة
النفس مع جهلها (واما ان القوة) والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب
الرياسة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتراس (١) في النفس القوية
الجاهلة فانها لجهلها تظن بنفسها كونها اهلاً لما ليست اهلاً له ولقوتها

(١) هكذا في الاصول ولعله الافتراس او نحو ذلك ١٢

تقدم على الطلب *

(وغنى النفس) قد يكون لقوتها وعلمها بالقدر على دفع الحاجات في أوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها الى الموجود واهتمامها بالمنقود *

(وفقر النفس) كذلك قد يكون لضعفها وظننها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخسها واحتقارها (١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة والجور لازم النفس الخسيسة المشتاقة الى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خسها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة ايضاً والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة *

(واعلم) ان هذه الصفات تارة تكون بسبب الامزجة وتارة بسبب الامور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها *

﴿ الفصل الثالث في كيفية تدرج المذكرات من الشخصية الى التجرد ﴾

(اعلم) ان الماهية الانسانية من حيث هي انسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورهما عن ان تكون مقولة على كثيرين ثم ان تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر والالم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها وليسكنها من حيث هي هي مقولة على الامرين جميعاً ثم ان هذه الطبيعة اذا كانت في مادة خفيت عن يقارنها قد رمن الكيف والكم والاي والوضع وجميع ذلك امور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم ان الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الانسانية مع هذه اللواحق موضع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث اذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الاخذ لانه لا يمكنه استنبات تلك الصورة مع غيوبة المادة فيكون كأنه لم ينزع الصورة عن المادة نزعا محكما *

(واما الخيال) فانه يرى الصورة المنزوعة عن المادة اشد تبرية لانه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجودها الى وجود مادة لان المادة وان غابت او بطلت فان الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جرد الصورة عن المادة تجريدا ما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لانه لا يمكنه ان يتخيل الانسان الا مع وضع وكيف ومقدار معين *

(واما الوهم) فانه تعدى هذه المرتبة في التجريد لانه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وان عرض لها الكون في مادة فان الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الامور مادية بطباعها لاستحال وجودها في غير الجسم الا انه مع ذلك لا يجرد هذه المعاني تجريدا ما لانه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال *

(واما القوة) المائلة فانها تأخذ الصورة اخذا مجردا عن المادة من كل وجه اما ماهو متجرد بذاته فالامر فيه ظاهر واما ماهو موجود في المادة فان العقل ينزع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزعا محكما فيأخذها اخذا مجردا حتى يكون انسانا يمكن ان يكون مقولا على كثيرين (فهذه مراتب) التجريدات التي لقوى بينها الشيخ (واما) على المذهب الذي اخترناه فهي انواع مختلفة من الادراكات حاصلة للنفس *

هو الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها *

(النفس) حين ما تكون خالية عن العلوم الاولى تسمى عقلا هيولا نيا تشبها لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما ترسم فيها العلوم الاولى تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بها تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم وقد بينا في باب العلم ان نفوس الانسان مختلفة في هذه الحصة *

(الفصل الرابع في درجات النفس الانسانية في تعقلاتها)

(فمنها) القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها *

(ومنها) الفاقدة لها *

(ومنها) نفوس متوسطة وهي اكثرية الوجدان واما الطرفان فانهما الاقلان الا ان الطرف الاشراف اعز وجدانا واكثر اقلية واما عند ما تحصل العلوم المكتسبة الا انها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فانها تسمى عقلا بالفعل واما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فانها تسمى عقلا مستفاداً *

(الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار والكهنة والسحرة بل النائمون والمرورون) *

(قد عرفت) ان الحواس الظاهرة خمس وعرفت ان الحس المشترك مجمع الحسوسات الظاهرة *

(فنقول) ان الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين *
(احدهما) ان الحواس الظاهرة اذا اخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وادتها الى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة *

(وثانيهما) ان القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور اذ ركبت صورة فان تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لان الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لانها وردت عليه من الخارج بل لانها انطبعت

في

(الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الانبياء والابرار)

في الحس المشترك فكذلك الصور التي تحد من جانب التخيلة وتنطمع في الحس المشترك وجب ان تصير مشاهدة (ومثال الحس المشترك) المرأة فان كل صورة تنطمع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من اية جهة انطبعت كانت محسوسة*

« و اذا عرفت ذلك فنقول » الصور التي يشاهدها الابرار والكهنة والنائمون والمعمرون ليست موجودة في الخارج فان الامور الخارجية لا يختص بدر كها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع المواضع وسلامة الآلات فاذا ورودها على الحس المشترك من داخل اعنى من القوة التخيلية الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات فلو خليت التخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور الا عند كلال الروح ولكن يصرفها عن هذا الفعل امران*

« احدهما » ان الحس المشترك اذا انتقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي ركبها التخيلة فينبذ تعوق التخيلة عن العمل* « وثانيهما » تسلط العقل والوهم عليهما بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عند ما يستعملانها فيما يهمهما فان التخيلة عند ذلك لا تنفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بهما اذا اتقى الشاغلان واحدهما وظهر سلطان التخيلة اخذت في التلويع والتشبيح اما في النوم فقد انكسرت سورة احد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدى اليه ويتسع للانطباع بالصور التي ركبها التخيلة فتقلب تلك الصور التخيلية مشاهدة مرئية*

« واما في حالة المرض » فان النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها

حينئذ ان تفرغ لتثقيف المتخيلة حينئذ تقوى سلطان المتخيلة ونقضت كنانة تلويحها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فان الخوف المستولى على النفس يصددها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم استهدت المتخيلة بترسيم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغول وكذلك قد تستولى على النفوس الضعيفة العقل قوى اخرى كشهوة شئ فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الامور المشتبهة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التي لا وجود لها في الخارج *

(الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)

(اعلم) ان الصور التي ركبها المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة اما الكاذبة فوقوعها على ثلاثة اوجه *

(الاول) ان الحس الظاهر اذا ادرك شيئا وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم ترسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال *

(الثاني) ان القوة الفكرية اذا الفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس المشترك كما ان الانسان اذا تفكر في الانتقال من موضع الى موضع اورجا شيئا او خاف شيئا فانه يرى تلك الامور في النوم *

(الثالث) ان مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة اذا تغير فانه تغير افعالهما بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذى يميل مزاجه الى الحرارة يرى النيران في النوم ومن مال مزاجه الى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه الى الرطوبة يرى الامطار ومن مال مزاجه الى اليبوسة يرى الاشياء المظلمة

فهذه

(الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة)

فهذه الأنواع الثلاثة من الرؤيا مما لا عبرة بها بل هي من قبيل أضغاث الأحلام
واما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين *
« احدهما » ان جميع الامور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو
كائن موجود في علم الباري تعالى والملائكة العقلية والنفوس السماوية *
« وثانيتهما » ان النفوس الناطقة من شأنها ان تتصل بتلك المبادئ وتنقش فيها
الصور المنتقشة في تلك المبادئ وان عدم حصول تلك الصور ليس للبخل
من جهة تلك المبادئ او لعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لاجل ان
انغماس النفس في البدن وعلاقته صار مانعا من ذلك الاتصال التام *
« واذا عرفت ذلك فنقول » ان النفس اذا حصل لها ادنى فراغ من تدبير
البدن اتصلت بطباعها بالمبادئ فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادئ
ما هو اليق بتلك النفس واولى الامور بها ما يصل بذلك الانسان او باصحابه
واهل بلده واقليمه فان كان الانسان منجذب الهمة الى المعقولات لاحت له
منها اشياء ومن كانت همته بمصالح الناس رءاها *
« ثم ان المتخيلة » التي من طباعها محاكاة الامور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة
في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة
ثم ان الصور التي ركبها المتخيلة من ذلك المعنى اما ان تكون شديدة المناسبة
لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي اذركته النفس وبين الصور التي
ركبها المتخيلة فرق الا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التغير
وان لم تكن كذلك الا انه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع
مناسبة مثل ان تصور المعنى بصورة ضده او بصورة لازم من لوازمه فيشتد
يحتاج الى التغير وفائدة التغير التحليل بالعكس اعني ان يرجع من الصورة التي

انتقشت في الخيال الى المعنى الذى صورته المتخيلة لتلك الصورة وان لم تكن بين المعنى الذى ادركته النفس والصورة التى ركبها المتخيلة مناسبة اصلا اما السبب من الاسباب الثلاثة المذكورة واما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة الى صورة اخرى حتى انتهى بالآخرة الى صورة لا تناسب المعنى الذى ادركته النفس اصلا فحينئذ تكون هذه الرؤيا ايضا من باب اضمغاث الاحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا الكاذب (١) والشاعر لان المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة *

﴿ الفصل السابع في كيفية الاخبار عن الغيب ﴾

(النفس الناطقة) متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة ايضا تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعد ان يقع مثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائم من الاتصال بالمبادئ المفارقة ويرسم منها فيها ادراك لبعض ما كان اوسىكون من المفاهيم ثم يفيض عنها الاثر الى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فربما يسمع ذلك الانسان كلاما منظوما من هاتف او يشاهد منظرا في اكل هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهيمه من احواله واحوال من يتصل به ثم ان كان هذا الاثر الجزئى غير مخالف للمعاني الكلية التى ادركها النفس الا بالكلية والجزئية كان ذلك وحيا صريحا وان حكاها الخيال مفيراعما ادركته النفس كان محتسبا جالى التأويل وانما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال امران *

(احدهما) تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادئ على نعت الجلاء

والوضوح فيصير ذلك مانعا لها عن التصرف فيها مثل ان الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلالها *

«وثانيهما» الضبط الذي يلحقها من جهة النفس فان ذلك ايضا صادف واما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فربما تستعين في حال اليقظة بما يد هس الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشد شيء عظيم وبعضهم بتأمل شيء شفاف او براق لامع يورث البصر ارتعاشا فان كل ذلك مما يد هس الخيال فتبعد النفس بسبب خيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانهما لا تتهاز فرصة الغيب كما ذكرناه لكن اكثر هذا انما يكون في ضعفاء العقول المصدقة لكل ما يحكي لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فاذا حارت حواسهم وكانت اوهامهم شديدة الانجذاب الى مطلب معين لا جرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة الى عالم الغيب ويتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطا او يظن انه من سحر جنى وتارة تراه في له صور مشاهدة فيظن انها من اعوان الجن فيلقى اليه من الغيب ما ينطق به في انشاء الغشي فيأخذه السامعون ويننون عليه تدابيرهم في ههناهم *

«فهذه جملة» ما يقوله الشيخ تفريرا على القول بالقوى (واما اذا جعلنا) النفس هي المدركة والتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبق هذه الوجوه على ذلك اسهل و الى الحق اقرب *

﴿ الفصل الثامن في الامور الغريبة التي تصدر عن اقوياء النفوس ﴾

«قد بينا» في باب العلة (١) ان تصورات النفس قد تكون اسبابا لحدوث حادث من غير ان يحصل هناك سبب بين الاسباب الجسمانية مثل ان الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن و تصور السقوط ممن يعد وعلى جذع موضوع

على موضع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة و المرض يوجبهما
 واذا كان كذلك فليس بمستبعد ان يتفق لنفس من النفوس القوية جدا اما قوة
 ذاتية ان قلنا باختلاف النفوس اولا جل مزاج اصلي يقتضي اختصاص تلك
 النفس بمثل تلك القوة ان يتمدى تأثيرها الى غير بدنها فتحدث عنها
 انفعالات في عنا صر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها وتسقى الارض
 باستسقامها وتحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الجماد حيوانا والحيوان
 جمادا الى غير ذلك من خوارق المعاديات المنقولة عن الانبياء *
 (والذي يحقق) ذلك ان تأثير النفس قد يتمدى عن البدن حال الاصابة
 بالعين فان تعجب العائن من شئ يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشئ واذا عقل
 ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع وبالله التوفيق *

(الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات)

﴿ الفصل التاسع في الفرق بين السحر والطلسمات والنيرنجات ﴾

(اعلم) ان الاحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم اما ان تكون اسبابها
 تصورات نفسانية او امور جسمانية اما اذا كان حدوث تلك الغرائب من
 التصورات المجردة النفسانية فاما ان تكون الغرائب والعجائب اريد بها
 صلاح الخلق وجمالهم على المنهج القويم والصراط المستقيم واما ان تكون
 قد اريد بها توريط النفس في مهاوى الآفات والشرور فالاول يسمى بالمعجزة
 والثاني يسمى بالسحر — واما اذا كان حدوث تلك الغرائب عن اسباب
 جسمانية فاما ان يكون حدوثها عن تجميع قوي سماوية بقوى ارضية واما
 ان يكون حدوثها لاجل خواص غريبة موجودة في الاجسام العنصرية
 فالاول هو الطلسمات والثاني هو النيرنجات *

﴿ الفصل العاشر في الالهامات ﴾

(وهي) مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلقه بالثدي ومثل ما اذا اقيم فاذا
 شارف السقوط باذرع الى التعلق بما يحسكه واذا تعرض لخدقته نار اطبق الجفن
 من غير روية وفكر بل كانت غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات
 الالهامات غريزية والسبب في ذلك ان المناسبات التي بين الانفس ومبادئها
 (منها) ما تكون دائمة لا تنقطع وهي هذه الالهامات (ومنها) ما لا تكون دائمة
 وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الالهامات تقف بها النفس على المعاني
 المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وان لم تره قط
 ولا وصلت اليهامنه آفة والقارة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح
 الصيد وان كانت مارأتها قط قبل ذلك — وافعال الحيوانات تارة تكون على
 هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فان الحيوان اذا نال لذة او المأثم مقارنين
 لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة
 فاذا وقع الاحساس باحد الشئتين شعرت النفس حيثئذ بالمقارن الآخر
 المطلوب او المهرب عنه ولهذا تخاف السكالب المدرو والخشب *

﴿ الفصل الحادي عشر في الذكر والتذكر ﴾

(اما الذكر) فقد يوجد في كثير من الحيوانات واما التذكر فهو الاحتيال
 لاستعادة ما اندرس والاشبه انه ليس الا الانسان — والتذكر يشبه التعلم
 من وجه ويخالفه من وجه آخر — اما المشابهة فلان التذكر انتقال من امور
 تدرك ظاهرا او باطنا الى امور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم الى المجهول
 (واما المخالفة) فلان التذكر طلب ان يحصل في المستقبل ما كان حاصلا في
 الماضي والتعلم ليس الا ان يحصل في المستقبل شيء آخر وايضا فالمصير الي

التذكر ليس من اشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات اذا حصل اقربها من المطلوب انتقلت النفس اليه في مثل تلك الحال وان كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لا محالة لكل انسان *

(واما التعلم) فان الطريق المؤدى اليه ضروري وهو القياس والحدود من الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليس مزاجه ويكاد ان يكون الامر في الفهم والذكر بالتضاد فان الفهم للنفس لا يتم الا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج الى روح يابسة المزاج *

(فان قيل) الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم *

(فنقول) ذلك لان نفوسهم لا تشتغل الا بالشئ الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ *

(واعلم) ان الرجاء تخيل امر ما مع ظن انه يكون (واما الامنية) فهي تخيل امر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان (والخوف) مقابل الرجاء على سبيل التضاد (والياس) عدمه *

الباب السابع

* في حال النفس بعد مفارقة البدن وفيه ثلاثة فصول *

(الفصل الاول في اثبات سمادتها وشقاوتها)

(ان لنا على اثبات اللذة العقلية حجتين (احدهما) انية والاخرى لمية *

(اما الحجة الانية) وهي المذكورة في الاشارات وهي من وجهين *

(الاول) ان اللذات القوية عند الجمهور وهي المحسوسة مثل لذة الاكل والشرب والوقاع ثم انا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الامور امارجا

لنيل

(في نفس) (الفصل الاول في اثبات سمادتها وشقاوتها)

لنيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد و الشطرنج وبعضهم يتركونها لادنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لادنى ذكر يبقى لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن انه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولو لا ان لذة الغلبة او ادنى المهانة اولذة الحمد اقوى عندهم من لذة الاكل والشرب بل من لذة الحياة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالانسان فان من كلاب الصيد ما تقنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حملة اليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه اعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على ان اللذات الباطنة اعظم من اللذات الظاهرة *.

(الثاني) ان الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل ان حالهم اطيب من حال الحمار (١) في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على اثبات اللذة العقلية *.

(واما الحجة اللمية) فهي ان اللذة هي ادراك الملائم واذا كان كذلك فتي كان الادراك اشد والمدرک اشرف كانت اللذة الحاصلة اتم والملائم للنفس الانسانية هو ادراك المعقولات والادراك العقلي اشد اكتناها من الادراكات الحسية والمدرک العقلي هو البارى تعالى وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم واذا كانت الادراكات العقلية للنفس اكمل من الادراكات الحسية وادوم منها واكثر عددا منها والمدرکات العقلية اشرف من المدرکات الحسية بل لا نسبة لاحدهما الى الآخر وجب ان يكون الالتذاذ العقلي اقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لاحدهما الى الآخر نسبة *.

(فان قيل) نحن في هذه الحياة يحصل لنا كل العلوم فلما ذالا لتلذذها *

« فنقول » من الجائز ان يكون سبب اللذة والألم حاصلًا وان لم يحصل
الا ترى ان العضو الذي صار خدرًا بالبرد اذا احترق بالنار او قطع بالسكين
فانه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذلك
هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمناع من ظهور هذه اللذات فاذا زال
هذا المانع ظهرت اللذة *

« فان قيل الشيء انما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل ان الحياة
اشد الاشياء موافقة ثم اننا نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك الا لاجل
كونها باقية غير ملذذة فهذه اللذات العقلية بعد المنافرة تكون باقية فكيف
تكون لذيدة مع بقائها (وايضًا) فلان العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من
هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام
العلاقة مع هذه الامور *

« فنقول » اننا قد بينا انه ليس من شرط حصول اللذة تجديد الحال - واما اللذات
والآلام الجسمانية فانما يعتبر فيها التجدد لان اللذة تستدعي ملذذًا وملتذذًا به
ولا بد ان يكونا موجودين فاذا اشتدت الحرارة في العضو فادام المزاج
الاصلي باقيا كان الشعور بتلك المنافرة باقيا وكان الألم حاصلًا واما اذا بطل
المزاج الاصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم يبق
المنافرة لان المنافرة انما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم يبق الا تلك
الحرارة فكيف تكون المنافرة حاصلة واذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل
الشعور بالمنافرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات
الجسمانية الا عند تغير الحال لان حقيقة اللذة والألم لا تحصل الا عند التغير *

« واما الشك الثاني » فضعيف جدا لان اللذات والآلام النفسانية وان

كانت في غاية القوة الا ان تعاق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره ايضا في غاية الكمال فيجوز ان يكون احدهما عائقا لها عن الآخر *

﴿ الفصل الثاني في بيان مراتبها في السعادة والشقاوة ﴾

(النفوس) لا تخلوا ما ان يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية او بحسب قوتها العملية فان اعتبر الاول فاما ان تكون قد حصلت العقائد الحققة او حصلت العقائد الباطلة او ما حصلت اعتقاد اصلا واما ان اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فاما ان تكون خيرة او شريرة او لا تكون خيرة ولا شريرة فهذه اقسام ستة فلتتكلم في حكم كل واحد منها *

(القسم الاول) وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحققة فهي تكون سعيدة ملتزمة باتصالها بالمبادئ العالية الشريفة القدسية *

(واما قد راعى العلم الذي) عنده تحصل هذه السعادة (فقال الشيخ) ان هذا الامر لا يمكنني ان انص عليه ولكنه في كتاب المباحثات اكتفي بالتفطن للمفارقات وفي كتاب الشفاء والنجاة زعم ان ذلك هو ان تتصور نفس الانسان سائر المادى المفارقة تصورا حقيقيا وتصدق بها تصديقا يقينيا برهايا وتعرف العلل الناتئة للحرركات السكلية دون الجزئية ويتقرر عند هاهيئة السكل ونسبة اجزائه بعضها الى بعض والنظام الآخذ من المبدء الاول الى اقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفيتها وتتحقق ان الذات المتقدمة على السكل اي وجود يخصها واية وحدة تخصها وبأي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات اليها ثم كلما ازداد الناظر استبصارا ازداد للسعادة استعدادا *

(واما القسم الثاني) وهو النفوس التي تشبهت لحالها الذي هو معشوقها

واشتاقت الى تحصيل ذلك الكمال وذلك عند ما يبرهن لها ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات الى الغائبات والاستكمال تلك التصورات بالفعل الا انها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت اضدادها فانها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لتفقد ان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي اوجبت وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير المزاج وصاحب هذا الجهل انما لا يدرك هذا الألم للمذر الذي قدمناه *

(واما القسم الثالث) وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فانها اذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديّة صارت الى سعة من رحمة الله وان كانت مكتسبة للهيئات الرديّة البدنية فتعذب عذابا شديدا لتفقدان البدن الذي هي مشتاقة اليه *

(وقال بعضهم) ان هذه الانفس اذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لامور قيل لها في امر معادها من الحور والقصور فانها اذا فارقت الابدان ولم يكن لها علوم تسعد ها ولا جهل يشقيها فانها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيل ذلك جرم من الاجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من احوال القبر والبعث والخيرات وتكون الانفس الرديّة ايضا تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فان الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيرا كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به اعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها اشد استقرارا من الوجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل *

(واعترض)

﴿واعترض بعضهم﴾ على ذلك بأن قال النفوس البله لا شك إنها غير متناهية فإن تعلق كل واحدة منها بجزء من اجزاء الفلك لزم أن تكون للفلك اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وإيضاف اجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الاجزاء بأن تكون آلة لبعض النفوس أولى من البعض وإن كان الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال لأن الشيء الواحد لا يكون آلة لفاعلين الكثيرين في افعال مختلفة وإيضاف أن ذلك مبني على أن التخيل إنما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه *

﴿وأما القسم الرابع﴾ وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك أنها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها *

﴿وأما القسم الخامس﴾ وهو النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا أنها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم إن تلك المحبة تزول وينقطع المذاب الذي يكون بسببها *

﴿فإن قيل﴾ كل هيئة لا يتغير فاعليها ولا قابلها استحال عليها التغير والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن إما أن تكون موقوفة على تعقلها بالبدن أو لا تكون فإن كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم أن تزول تلك المحبة في أول آن المفارقة فلا تعذب النفس البتة بسبب هذه العلاقة وإن كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فينبذ استحال زوالها عن النفس لأن جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلاً لتلك الهيئة أبداً والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير وإذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعليها استحال التغير عليها وإذا كانت تلك الهيئة دائماً وهي سبب للعذاب كان العذاب دائماً *

﴿فنقول﴾ إن المحبة هيئة قابلة للاشد والاضعف ونرى أن الشيء المحبوب متى

طال زمان المفارقة عنه فان المحبة له تضعف و لا يزال يزداد ذلك الضعف
عند تطاول زمان المفارقة الى ان لا يبقى من المحبة شئ فكذلك هاهناك *
(فهذا ما قيل) في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور *
(وبالجملة) ما لم نجوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول
هذا الشك و اذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد
الفاصلة *

(واما القسم السادس) وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة و الكاذبة
وعن الاعمال الجيدة و الرديئة و علمها هي النفوس الهیولانية المفارقة فمأرايت
للحكماء في ذلك كلاما وهي اما ان لا تبقى ملتدة و لا متألمة فحينئذ تكون معطلة
ولا تعطل في الطبيعة (واما ان يقال) انها اذا فارقت ابدانها فانه تفيض عليها
من المبادئ العالية صور عقلية فتلتذ بها و لكن تجوز ذلك يفضي الى تجوز
ان تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة و اذا جاز
ذلك فلم لا يجوز ان تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديئة صور عقلية
تلتذ بها فلهذه الامور لا بد لنا من التفكير فيها *

﴿ الفصل الثالث في بيان حال السعادة و الشقاوة الجسمائيتين ﴾
(من الناس) من زعم ان السعادة و الشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على
التفصيل الذي مضى *

(ومهم) من زعم انهما للبدن فقط وهم اكثر المتكلمين *
(ومهم) من زعم انهما للمجموع النفس و البدن (اما المتكلمون فهم)
من يقول ان الله تعالى يعدم الشخص ثم انه يعيده بعد عدة بعينه (ومهم)
من استبعد ذلك فزعم انه تعالى يجمع اجزائه التي تفرقت بموته و يركبها على

الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان (واما بيان) ان المعلوم لا يعاد فقد مضى في اول الكتاب *

((واما ان الشخص)) هل يمكن اعادته بعد تفرق اجزائه فقد ذكرت الحكماء وجوها ونحن نقولها *

((الاول)) قالوا ان شكل زيد وهيئته وتخطيطه وتركيب بنيتيه اما ان يكون معتبرا في كونه هو اولا يكون فان كان معتبرا فلا شك ان ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تنعدم عند تفرق اجزاء زيد فلا يمكن اعادتها فعلي هذا يمتنع اعادة بعض الامور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب ان تمتنع اعادة زيد من حيث هو هو وان لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب ان تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فاذا صارت الاجزاء متفرقة عديمة الحيوية والحس والحركة وجب ان تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وايضا فلو كان الامر كذلك لكان زيد باقيا ابدا ولا يكون تركيب اجزائه بعد تفرق اجزائه اعادة له *

((الوجه الثاني)) قالوا لو اعيدت البنية لكان لا يخلوا ما ان يكون المعاد هو الاجزاء التي كانت موجودة عند الموت او الاجزاء التي حصلت في مدة العمر (والاول) باطل والالزم ان يعاد الاعور والعين (١) كذلك وهو باطل بالاتفاق (والثاني) ايضا باطل لانه اذا اعتدى انسان بانسان فلا بد وان يصير جزء الماء كجزء لبدن الآكل فلو اعيد ذلك الجزء فليس بان يجعل جزءا من الآكل اولى من ان يجعل جزءا من الماء كجزء فاما ان يجعل جزءا لهما جميعا وهو محال اولا يجعل جزءا لواحد منهما وهو باق *

(ولا يقال) بان لكل واحد منهما اجزاء اصلية وهى بالنسبة الى الاجزاء الاصلية التى للآخر اجزاء فاضلة والاجزاء الفاضلة لا يجب اعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء الى من هو جزء اصلي له *

(لانا نقول) قد سبق بيان انه لا يجوز ان يكون شئ من الاجزاء باقيا فى بدن الانسان من اول عمره الى منتهاه فان كل واحد من الاعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الاجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحلات الى الكل نسبة واحدة فيستحيل ان يكون جزء من ذلك العضو قابلا للتحلل دون البعض *

(الوجه الثالث) قالوا البنية لو اعيدت لكان المعاد اما ان يكون هو الاجزاء الموجودة عند الموت او جميع الاجزاء التى حصلت فى مدة العمر والاول يقتضى ان يعاد ناقص الاعضاء على ذلك النقصان (والثانى) يقتضى ان يعاد الجزء الواحد يد او رجلا وقلبا و دماغا فانه قد تتحلل من تلك الاعضاء اجزاء تنفصل عن الشخص وتصبح جزأ البعض الاغذية فاذا تناول الانسان ذلك الغذاء فرما يصير ذلك الجزء ملتصقا بعضو آخر فحينئذ يجب ان يعاد ذلك الجزء قلبا و دماغا وكبد او ذلك محال (وايضا) فرما خلق الانسان اكمه او عاذا لطرف آخر من ابتداء خلقته *

(الا ان يقال) بان هوية الشخص لا تتعلق بشئ من الاطراف بل بالاجزاء الاصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولانه كيف يمكن ان يقال بان الاشارة الى هذا الشخص انما تناولت تلك الاجزاء الاصلية دون الاجزاء الفاضلة مع انه ليس فى وسع واحد منا ان يميز تعقله بين الاصلية والفاضلة *

(الوجه الرابع) قالوا ان تميز الاجزاء بعضها عن البعض يستدعى علما

بالجزئيات وذلك محال على الفاعل *

(الوجه الخامس) قالوا قد ثبت ان دورات الفلك غير متناهية والابدان المتكونة الماضية غير متناهية فالارواح الباقية غير متناهية فلواعيدت الى الابدان احتاجت الى اجسام غير متناهية وهو محال *

(الوجه السادس) قالوا تلك الاشخاص لو اعيدت مرة اخرى لوجب انتهاءها الى العدم لما ثبت ان القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائميتين جسمائيتين اصلا *

(الوجه السابع) قالوا البدن اذا اعيد ليثاب او يعاقب فاما ان يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم او عالما آخر فان كان هذا العالم فهو مما لا يقوله الا اهل التناسخ وقد بطل ذلك وان كان عالما آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك *

(الوجه الثامن) وهو انه قد ثبت ان تعلق النفس بالبدن انما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كلا ووبالا لاسيما وقد بينا ان تعلقها بالبدن سبب لاحتجاجها عن الكمالات الابدية واللذات السرمدية ولا يليق بحكمة الحكيم رد النفس الى البدن وابقاؤها فيه ابد الآبدن (فهذا) جملة ما قيل في منع اعادة الابدان وهي وجوه ضعيفة لانها مبنية على اصول واهية سبقت الاشارة فيما مضى الى ضعفها فلا تطول القول فيها *

الباب الثامن في النفوس السماوية

(قد دللنا) في باب الحركة على ان حركات الافلاك ارادية ودللنا في باب

العلة على ان الارادات الكلية لا تصد رغبها افعال جزئية فاذا القوة المحركة للفلك لا بد وان تكون صاحبة ارادات جزئية وادراكات جزئية *
 (قالوا) وقد ثبت ان المدرك للجزئيات لا بد وان يكون قوة جسمانية فاذا القوة التي هي المبدأ القريب لحركة الفلك قوة جسمانية و هي المراد بالنفس وهذا بناء على ان المدرك للجزئيات يتمتع ان يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول *

(ومما هو) موضع التعجب عندهم ان النفس انما تحرك الفلك لا شتياقها الى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولو احقها واثقوا على ان القوى الجسمانية لا تدرك المجردات فان كانت النفس قوة جسمانية استحال منها ادراك العقل واذا استحال منها ادراك العقل استحال ان تكون مشتاقه الى التشبه بالعقل لان الشئ كيف يشاق الى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه *

(وهاهنا بحث آخر) وهو انهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزئية الى ارادات كلية بل لا بد من استنادها الى ارادات جزئية وتصورات جزئية *

(فنقول) تلك التصورات الجزئية امور حادثة فلا بد لها من سبب فان استندت الى تصورات اخر جزئية لزم التسلسل وان استندت الى ارادات كلية فلم لا يجوز استناد الحركات الجزئية الى الارادات الكلية وذلك بان يقال صاحب الارادات الكلية مبدأ لفيض كلي الا ان تخصص القابل في قبوله سبب لتخصص تلك الآثار فان الفلك اذا انتهى بحركته الى نقطة معينة وكان محالا عليه ان يسكن ومحالا عليه ان يتحرك راجعا او يتحرك الى

صوب آخر فليس يمكن فيه الا ان يتحرك من تلك النقطة الى نقطة اخرى .
 تليها فاذا لم يكن جسم الفلك قابلا الا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت
 تلك الحركة عليها لان الفاعل وان كان عام الفيض الا انه يتخصص الفيض
 لتخصص القابل *

(واعلم) ان الشيخ ذكر في النمط الاخير من الاشارات ان الافلاك نفوسها
 ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة التحفة انه لا يجوز ان تكون لها
 انفس جسمانية *

(وبالجمل) فكلامه في هذا الفصل مضطرب جدا وذلك بسبب اعتقاده
 ان الشيء الواحد لا يكون مدر كالاكليات والجزئيات وقد عرفت فساد
 القول به وليكن هذا آخر كلامنا في النفس وبالله التوفيق *

﴿ الفن الثالث ﴾

* في اثبات الجوهر المجردة عن الاجسام في ذواتها وفي فاعليتها *
 (وهي التي تسمى) بالمقول وهو فصل واحد نذكر فيه الادلة المذكورة
 على اثبات هذه الجوهر وهي ثمانية *

(الاول) قد بينا ان الجسم مركب من الهيولى والصورة وانه يجب ان تكونا
 مستنديتين الى جوهر مجرد عن المادة وعلاقتها يقوم كل واحد منهما بالآخر
 وليس ذلك هو الله تعالى لاستحالة ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد *
 (الثاني) ما سبق من ان علة خروج النفس الناطقة في تعلقاتها من القوة الى
 الفعل لا بد وان يكون لاجل جوهر عقلية غنية في ذواتها وفاعليتها عن الجسم
 وليس ذلك هو الله تعالى لان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد *

(الثالث) ما سبق من ان علة وجود النفس الناطقة لا بد وان يكون جوهر