الفصل الثالث عشر

في الحيـــوان[١]

قال الشيخ: «ثم يتولد الحيوان باعتدال أكثر، فيكون مزاجه مستحقًا لأن يكمل بنفس دراكة محركة بالاختيار».

التفسير: هذا الفصل مشتمل على مسائل:

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأنه كل ما كان الاعتدال في المزاج[٢] أكثر، كان الاستعداد لقبول النفس أشد، وفيه سؤال وهو أن المباحث الطبية دلت على أن أشد الأعضاء اعتدالا، هو جلدة الأناول. لا سيما جلدة السبابة، وأكثرها حرارة هو القلب والروح، فلو صح قولنا: أنه كل ما كان اعتدال المزاج أكثر كان الاستعداد لقبول النفس أشد، لو وجب أن

---

(١) الحيوان: هو جسم متحرّك حسّاس يتغذّى وينمو ويحسّ ويتحرّك حركة مكان. (رسائل إخوان الصّفاء ٢/ ٢٨٤) هو كلّ جسم يتحرّك ويحسّ وينتقل من مكان إلى مكان بجثّته والهوائيّة عليه أغلب. (نفس المصدر ٣/ ١٨٨) ما الغالب عليه الهوائيّة. (نفس المصدر ٣/ ٣٨٨) كلّ جسم متحرّك حسّاس مؤلّف من نفس حيوانيّة وبدن موات. (نفس المصدر ٣/ ٣٩١) هو كلّ جسم متحرّك حسّاس. (نفس المصدر ٣/ ٣٩٧) جسم متنفّس حسّاس متحرّك بإرادة. (الحدود والفروق/ ٦) هو جسم مركّب مختصّ من بين المركّبات بالنّفس الحيوانيّة. وهي كمال أوّل لجسم طبيعيّ آليّ من جهة ما يدرك الجزئيّات الجسمانيّة ويتحرّك بالإرادة. (شرح الهداية الأثيريّة/ ١٨٦) جسم ذو نفس حسّاس متحرّك بالإرادة. (مطالع الأنظار/ ١٣) إنّه الجسم الّذي من شأنه أن يحسّ ويتحرّك. (الحكمة المتعالية ٦/١٦).

(٢) المزاج: إنّ حقيقة المزاج أن تستحيل الأسطقسّات في كيفيّاتها المتضادّة المنبعثة عن قواها الأصليّة متفاعلة فيها حتّى يكتسب كيفيّة متوسّطة. (رسائل الفارابي، الدّعاوي القلبيّة/ ٩) هو الكيفيّة المتوسّطة مجتمعة متفاعلة. (رساله أنواريّة/ ١١٣) كيفيّة متوسّطة بين كيفيّات متضادّة متفاعلة بعضها في بعض. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٦٠) هي كيفيّة حادثة عن تفاعل العناصر. (مطالع الأنظار/١٦٢) كيفيّة متشابهة تحصل من تفاعل عناصر متصغّرة الأجزاء المتماسّة بحيث تكسر صورة كلّ منها صورة كيفيّة الآخر. (شرح المواقف/ ٤١٠) هو الّذي عبارة عن كيفيّة من جنس أوائل الملموسات، أعني الحرارة والبرودة، والرّطوبة واليبوسة. (الحكمة المتعالية ٤/ ٢٠) كيفيّة متشابهة متوسّطة بين الأضداد حاصلة من ذلك الامتزاج، فتلك الكيفيّة لا تحصل إلا بامتزاج العناصر بعضها ببعض، وتفاعلها. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ١٣١٨).

يكون المتعلق الأول للنفس هو جلدة السبابة، لا الروح ولا القلب. وحيث كان هذا التالي كاذبًا، وجب أن يكون المقدم أيضًا كاذبًا.

المسألة الثانية

أنه جعل اعتدال المزاج سببًا لقبول النفس. وهذا تصريح بأن النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج. وهذه الدعوى لا بد في اثباتها من حجة وبرهان. فإن الخلق العظيم زعموا: أنه لا معنى للنفس إلا هذا المزاج المعتدل.

والذي يدل على أن النفس[1] غير المزاج وجوه:

---

(١) النّفس: جوهر بسيط، شريف الطّبع جوهرها من جوهر الله، فيها روح منه، وهي نور من نوره، هي منه كالضّياء من الشّمس مستقلّة عن الجسم تعارض القوّتين: الشّهوانيّة والغضبيّة وتضبطها عند حدود لا تصحّ مجاوزتها، فهي أشرف وأعلى ما في الإنسان. (رسائل الكندي الفلسفيّة/ ٢٧١) بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشّأن، جوهرها من جوهر البارئ- عزّ وجلّ-. (نفس المصدر/ ٢٧٣) يحدّ النّفس تارة بأنّها فكر خالص. وأخرى بأنّها مبدأ الحياة والحركة للجسم. (الجمع بين رأيي الحكيمين/ ١٢) إنّها ما به نحيا، ونحسّ، ونعقل، ونترع، ونتحرّك في المكان (ارسطو) . (نفس المصدر/٣١) هي الّتي تصنع الجسم وتعطيه الصّورة والنّظام، فترد الكلّ إلى الوحدة. (نفس المصدر/ ٤٣) إنّها استكمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة/ ١٨) هي القوّة الّتي بها صار جسم الحيّ حيّا. (مفاتيح العلوم/ ١٣٥) إنّها جوهرة بسيطة، روحانيّة، علامة بالقوة، فعّالة بالطّبع قابلة فضائل العقل بلا زمان، فعّالة في الهيولى بالتّحريك لها بالزّمان. (رسائل إخوان الصّفا ٣/ ١٩٧) هي جوهرة بسيطة، فعّالة، علامة. (نفس المصدر ٣/ ٢٣٧) إنّها جوهرة سماويّة، روحانيّة، حيّة، نورانيّة، خفيفة، متحرّكة، غير فاسدة، علامة، درّاكة لصور الأشياء. (نفس المصدر ٦/٤) .

هي جوهرة روحانيّة، حيّة، علامة، فعّالة. (نفس المصدر ٤/ ٨٤) جوهرة روحانيّة فاضت من العقل، وهي باقية تامّة غير كاملة. (نفس المصدر ٣/ ١٨٤) هي جوهرة سماويّة، نورانيّة، حيّة، علامة، فعّالة بالطّبع، حسّاسة، درّاكة، لا تموت ولا تفنى بل تبقى مؤبّدة، إمّا ملتذّة وإمّا مؤتلمة. (نفس المصدر ٣/ ٢٩٠ و٤/ ٢٤٣) هي جوهرة سماويّة، روحانيّة، حيّة بذاتها، علامة، درّاكة بالقوّة، فعّالة بالطّبع، لا هدأ ولا تقرّ عن الجولان ما دامت موجودة. (نفس المصدر ٣/ ٣٧٣) جوهرة بسيطة، روحانيّة، حيّة، علامة، فعّالة، وهي صورة من صور العقل الفعّال. (نفس المصدر ٣/ ٣٨٦) إنّها جوهر ليست بجسم، وهي حيّة بذاتها، علامة بالقوّة، فعّالة بالطّبع. (نفس المصدر ٣/ ٤٦٦) تمام لجرم ذي آلة قابلة للحركة. هي جوهر عقلي متحرّك من ذاته، بعدد مؤتلف. هي جوهرة علامة مؤلّفة بالعقل. (المقابسات/ ٣٧٢)

=

اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنّبات وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة السّماويّة. فحدّ المعنى الأوّل: أنّه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة.

وحد الثّاني أنّه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوّة. والّذي بالقوّة هو فصل النّفس الإنسانيّة، والّذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنّفس الملكيّة. (الحدود لابن سينا/ ١٤، رسائل ابن سينا/ ٩٠) هو ما به يكون النّبات والحيوان بالفعل نباتا وحيوانا. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السادس ٣/ ٦) كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنّا نسمّيه نفسا. (نفس المصدر ٣/ ٥) الجوهر إمّا أن يكون جسما وإمّا أن يكون هيولى أو صورة أو مفارقا... وهذا قد يكون بينه (الجوهر المفارق) وبين المادّة علاقة لا على سبيل الانطباع ويسمّى نفسا. (التّحصيل/ ٥٨٥) تمام لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوّة. (الحدود والفروق/ ٤٢) جوهر قائم بنفسه. وهو اختيار أرسطاليس. (تهافت الفلاسفة/ ١٤٥) جوهر غير جسم هو كمال أوّل للجسم، محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوّة. (نفس المصدر/ ٢٩٠) هو الجوهر القائم بنفسه الّذي ليس هو في موضع، ولا يحلّ شيئا. (مجموعة رسائل الامام الغزّالى ١/ ٨٨) جوهر قائم بنفسه. (نفس المصدر ١/ ١٠١) هو مشترك بين معنيين:

أحدهما: أنّه يراد به المعنى الجامع لقوّتي الغضب والشّهوة في الإنسان.

والمعنى الثّاني: اللّطيفة الّتي ذكرناها (أي الرّوح) وهي حقيقة الإنسان ونفسه وذاته. (نفس المصدر ٢/ ٤١) كمال طبيعي للمستعدّ بآلاته من الأبدان على أشكال وأمزاج صالحة لذلك، لا غير المستعدّ منها.

إنّها جوهر غير جسماني محرّك للبدن (قوم من القدماء) . (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٠٠) اسم مشترك يقال على أصناف من القوى الفعّالة (عبارة الحكماء بحسب ما قيل) . (نفس المصدر ٣/ ٣٠٢) جوهر، حيّ، قائم، بريء عن المحلّ والموادّ. (سه رساله شيخ إشراق/ ٣١) صورة لجسم طبيعي آلي. استكمال أوّل لجسم طبيعي آليّ. (رسائل ابن رشد، كتاب النّفس/ ١٠) إنّها كمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة. (شرحي الاشارات للرّازي ١/ ١٢٠) جوهر وكمال جسدي. (تفسير ما بعد الطّبيعة/١٠٥٥) جوهر كصورة جرم طبيعي له حياة بالقوّة. والجوهر انطلاشيا (كمال) . (في النّفس/٢٩) هي جوهر الأجسام ذوي الأنفس. (نفس المصدر/ ٣٨) إنّ النّفس مكان للصّور. (نفس المصدر/ ٧٣) طبيعة دائمة الحركة أو محرّكة ذاتها.

النّفس عدد يحرّك ذاته، ويعنى بقوله: العدد، العقل.

النّفس جوهر عقلي متحرّك من ذاته على عدد ذي تأليف (أفلاطون) .

النّفس كمال أوّل لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة، ويعنى بقوله: كمالا، الشّيء الّذي يكون فعلا (أرسطوطاليس) .

=

النّفس تأليف الأربعة الأسطقسات. النّفس هو شيء مع تدرّب الحواسّ وارتياضها. (نفس المصدر/١٥٦) النّفس امتزاج بين الأركان المدركة عقلا الّتي شكلها كري وقوّتها ناريّة وهي أجسام. النّفس تمتزج من كيفيّات أربع: من كيفيّة هوائيّة، وكيفيّة روحيّة، وكيفيّة أرضيّة... (نفس المصدر/ ١٥٨) هي المنشأة للحركات من الأماكن والشّهوات. (نفس المصدر/ ٢٤٧) إنّها جوهر روحي تحرّك من ذاتها (مذهب افلاطون) .

إنّها كمال أوّل لجسم آلي طبيعي (مذهب ارسطو) . (رسالة بقاء النّفس/ ١٠) الجوهر إن كان حالا في محلّ فهو الصّورة، وإن كان بالعكس فهو الهيولى، وإن كان مركّبا منهما فهو الجسم، وان لم يكن كذلك، فإن كان متعلّقا بالأجسام تعلّق التّدبير والتّصرّف فهو النّفس. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٢٦) الجوهر إمّا أن يكون محلا وهو الهيولى، أو حالا وهو الصّورة، أو مركّبا منهما وهو الجسم، أو لا كذلك وهو المفارق، فإن تعلّق بالجسم تعلّق التّدبير فهو النّفس. (مطالع الأنظار/ ١٠٩) إنّها جزء لا يتجزء في القلب. إنّها أجسام لطيفة سارية في البدن باقية من أوّل العمر الى آخره لا يتحلّل ولا تفسد، فما دامت سارية في البدن فهو حيّ وإذا فارقت فهو ميّت (النّظّام) . هي قوّة في الدّماغ مبدأ للحسّ والحركة.

هي قوّة في القلب مبدأ للحياة في البدن. (نفس المصدر/ ١٤٣) الجوهر إن لم يكن محلا ولا حالا ولا مركّبا منهما، فإن كان متعلّقا بالأجسام تعلّق التّدبير والتّصرّف فهو النّفس. (شرح حكمة العين/٢١٢، شرح المواقف/ ٣٥٠، كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٢٠٦) الجوهر إمّا له الأبعاد الثّلاثة فجسم، أو لا، وإذا لم يكن جسما فإمّا جزؤه وإمّا ليس كذلك...

وإن لم يكن جزءا منه فإن كان متصرّفا فيه فنفس. (شرح المواقف/ ٣٥١) كمال أوّل لجسم طبيعي آلي. (حاشية المحاكمات/ ٢٠٠) كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنّا نسمّيه نفسا (الشّيخ في الشّفاء) . (نفس المصدر/ ٢١٤) الذّات المجرّدة إن كان جميع كمالاتها موجودة بالفعل فهي العقل، وإلا فهي النّفس. (نفس المصدر/ ٣٧٢) الجوهر إمّا ان يكون حالا وهو الصّورة، أو محلا وهو الهيولى، أو مركّبا من الحالّ والمحلّ وهو الجسم، أو لا حالا ولا محلا، فإن كان متعلّقا بالجسم تعلّق التّدبير فهو النّفس. (نفس المصدر/ ٤٠٠) إنّ كلّ جوهر فإمّا أن يكون جسم أو غير جسم.

وغير الجسم إمّا جزء الجسم أو لا، بل يكون مفارقا. وجزء الجسم إمّا مادّته وإمّا صورته، والمفارق إمّا نفس أو عقل، لأنّه إن كان متصرّفا في جسم من الأجسام بالتّحريك على وجه المباشرة فهو نفس... (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين/ ٤٧) الجوهر إن كان قابلا للأبعاد الثّلاثة، فهو الجسم، وإلا فإن كان جزء منه هو به بالفعل، سواء كان في جنسه أو في نوعه فصورة... أو جزء هو به بالقوة فمادّة وإن لم يكن جزءا منه فإن كان متصرّفا فيه بالمباشرة فنفس. الجوهر إمّا أن يكون في محلّ أو لا

=

يكون فيه، وغير الكائن فيه إمّا أن يكون محلا لشيء يتقوّم به أو لا يكون. والأوّل الهيولى. والثّاني لا يخلو إمّا أن يكون مركّبا من الهيولى والصّورة وهو الجسم، أو لا يكون. وحينئذ لا يخلو إمّا أن يكون ذا علاقة انفعاليّة بالجسم بوجه من الوجوه وهو النّفس. (الحكمة المتعالية ١/ ٢٣٤) جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتمّ إلا بالآلات وبالإقبال عليها بالكلّيّة، وبعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتّة. (نفس المصدر ٥/ ٨٤) كلّ قوّة فاعليّة يصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة. (نفس المصدر ٦/٩) إنّ النّفس هذا الهيكل المحسوس (أكثر المعتزلة وجماعة من الأشاعرة) .

النّفس جزء لا يتجزّى في القلب (النّظّام) .

إنّها أجزاء أصليّة في البدن من أوّل العمر إلى آخره.

أنها المزاج (جالينوس) .

أجسام لطيفة نورانيّة، سارية في البدن سريان الماء في الورد، والنّار في الجمر، وذلك السّاري هو المخاطب، والمثاب والمعاقب والحافظ لهذا الهيكل المحسوس. (نفس المصدر ٩/ ١٠) إنّه جوهر مجرّد مدبّر للبدن، حافظ له. (نفس المصدر ٩/ ١١) النّفس كمال أوّل. إنّ النّفس كمال أوّل للجسم بشرط شيء، أي بما هو نبات أو حيوان أو إنسان. (نفس المصدر ٩/ ١٤) النّفس الّتي لنا أو لكلّ حيوان هي جامعة لأسطقسّات بدنه ومؤلّفها، ومركّبها على وجه يصلح لأن يكون بدنا لها. (المصدر ٩/ ٥١) هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات، وهي المحرّكة بجميع الحركات الطّبيعيّة والإراديّة. (نفس المصدر ٩/ ٧١) الجوهر المفارق... إن كان متعلّقا بالأجسام تعلّق التّدبير والتّصرّف فهو النّفس. (شرح الهداية الأثيريّة/ ٢٦١) جوهر شريف يشبه دائرة لا بعد لها، ومركزها هو العقل (عن بعض اليونانيّين) . (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٧) الجسم بما هو جسم من دون صورة مخصوصة وقوّة زائدة على الطّبيعة المتحصّلة، ليس له شعور وإرادة... والعبارة عن الصّورة الشّاعرة هي النّفس. (نفس المصدر/ ١٧٥) الجوهر إن كان غير ذي وضع فلا يخلو إمّا أن يكون مدبّرا للجسم وهو النّفس. (مفاتيح الغيب/ ٢٥٢) الجوهر المفارق إمّا مفارق الذّات والفعل جميعا عن الجواهر الجسماني، وإمّا مفارق الذّات متعلّق التّدبير بها. والأول يسمّى باصطلاح الحكماء عقلا، والثّاني يسمّى نفسا. (نفس المصدر/ ٣٣٧) ريح حارّة تكون منها الحركات والشّهوات. لطيفة مودعة في القلب منها الأخلاق والصّفات المذمومة. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٥٤٢) يطلق عند الحكماء باشتراك اللّفظي على الجوهر المفارق عن المادّة في ذاته دون فعله. وهو على قسمين: نفس فلكيّة، ونفس إنسانية. (نفس المصدر/ ١٣٩٧) الصّورة بمعنى «الأمر بالفعل» إمّا يفتقر في وجودها الخارجي إلى مادّة جسمانيّة وهي جزء الجسم، أو في وجودها العقلي إلى مادّة عقليّة وهي العلم بقسميه. فإنّه يفتقر إلى موضوع عقلي هي النّفس. (شرح الإلهيّات من كتاب الشّفاء/ ٥٣) هي الجوهر البخاري اللّطيف، الحامل لقوّة الحياة، والحسّ، والحركة الإراديّة. (مجموعة رسائل الحكيم السّبزواريّ/ ٤٤٣).

الحجة الأولى: أنا قد ذكرنا: أن الحار والبارد إذا امتزجا فانه تنكسر سورة الحار بالبارد، وتنكسر سورة البارد بالحار، وتحدث كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة تتبرد بالقياس إلى الحرارة، وتستحر بالقياس إلى البرودة، فيكون المزاج عبارة عن هذه الكيفية. ولا شك أن هذه الكيفية من جنس الحرارة والبرودة، ولا شك أن الإدراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة.

فثبت: أن النفس ليس عين المزاج، بل الغاية القصوى أن يقال: ان ذلك الاعتدال يوجب قوة الإدراك وقوة الفعل، الا أن هذا اعتراف بأن النفس ليس عين المزاج، بل هذا القائل جعل النفس معلول المزاج. وهذا كلام آخر غير قول من يقول: ان النفوس عين المزاج.

الحجة الثانية على أن النفس غير المزاج: أن شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة شعور بديهي أولي. ثم إنا قد نشعر بهوياتنا المخصوصة حال ما نكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة. وذلك يدل على أن هوياتنا المخصوصة أمور مغايرة لهذه الكيفيات.

الحجة الثالثة: أنا سنقيم الدلالة على أن النفس ليست بمزاج. و«الشيخ» ذكر دلائل كثيرة على إبطال ذلك في كتاب «الإشارات» إلا أنها ليست في غاية القوة. ولهذا السبب تركناها.

المسألة الثالثة

ظاهر كلامه مشعر بأن النفس شيء واحد. وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركًا وبكونه محركًا بالاختيار، وهذا هو الحق، لأنه لو كانت القوة المدركة شيئًا والقوة المحركة شيئًا آخر، وهذا الذي أدرك لم يحرك البتة، وهذا الذي حرك لم يدرك البتة، فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار. وهو محال.

فثبت: أنه لا بد من الاعتراف بوجود شيء واحد، يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار. وهو المطلوب.

قال الشيخ: «ولهذه النفس قوتان: قوة مدركة، وقوة محركة.

والقوة المدركة، أما في الظاهر فهي هذه الحواس الخمس، وأما في الباطن فهي الحس المشترك والمتصورة والمتخيلة والمتوهمة والمتذكرة».

التفسير: ههنا مسائل:

المسألة الأولى

ظاهر هذا الكلام مشعر بأن النفس شيء واحد. ولذلك الشيء قوتان قوة مدركة وقوة متحركة. وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة والمحركة شيئًا واحدًا، وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على المحال الكثيرة. وهذا هو الحق الذي لا محيد عنه، لما ثبت أن الذي تحرك بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه موصوفًا بذلك الاختيار، والموصوف بالاختيار لا بد وأن يكون هو بعينه موصوفًا بالادراك، فإن الذي لا يدرك شيئًا يمتنع أن يختاره. وهذا برهان- في غاية الظهور- على أن الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة المحركة، لا بد وأن يكون شيئًا واحدًا، الا أن كلام «الشيخ» فيما بعد ذلك لا يطابق هذا القول.

وذلك لأنه يوزع هذه القوى المختلفة على المحال المختلفة. وذلك يناقض ما ذكرناه ههنا. بل ههنا صرح بأن الحواس الظاهرة موجودة في الظاهر، والحواس الباطنة موجودة في الباطن. وذلك يدل على أن هذه القوى غير مجتمعه في شيء.

المسألة الثانية

أنه حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة. والحواس الباطنة في الخمسة الأخرى. وههنا بحث وهو أنه هل يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس الخمس المعلومة؟ وبتقدير أن يوجد ذلك الحس. فهل المدرك به نوع آخر من الكيفيات. أو يقال: المدرك بذلك الحس السادس أحد الأمور المحسوسة بهذه الحواس الخمس، الا أن ذلك النوع يكون نوعًا مخالفًا لهذه الإدراكات؟

واعلم: أن الكل محتمل. ولم يقم الدليل القاطع على أحد النقيضين. والذي قيل في بيان أنه يمتنع وجود حاسة سادسة- وهو أن الطبيعة لا تنتقل من درجة إلى درجة أخرى، الا بعد استيفاء جميع الأقسام الممكنة- فهو كلام خطابي ضعيف.

واعلم: أن جماعة من العلماء قطعوا بحصول نوع سادس من الإدراك، وهو القوة التي بها يحصل إدراك الألم واللذة. وذلك لأن تصور ماهية الألم واللذة قد يكون حاصلا لمن لم يكن ملتذا ولا متألما. وهذا معلوم بالبديهة.

فثبت: أن تصور ماهية الألم واللذة مغاير لإدراك الألم واللذة. وأيضا: فإدراك الألم واللذة ليس من جنس الإبصار أو السماع أو الشم أو الذوق.

وظاهر أيضًا أنه ليس من جنس اللمس. وذلك لأن الألم واللذة ليستا من جنس الكيفيات الملموسة، بل قد تكون أسباب الألم واللذة من جنس الكيفيات الملموسة، مثل مماسة النار، فإنها مؤلة، الا أن مماسة النار، غير، والألم المتولد من تلك المماسة غير. فإذا لمسنا النار وأدركنا بالقوة اللامسة تلك السخونة، فحينئذ يحدث الالم. فالألم يحدث من ذلك اللمس لا أنه نفس ذلك اللمس أنه قد حصل في الإدراكات الظاهره نوع آخر سوى هذه الحواس الخمس.

المسألة الثالثة

اعلم: أن كلام «الشيخ» في حقيقة النفس الحيوانية[1] مضطرب- وذلك لأنه يحتمل أن يقال: النفس الحيوانية شيء واحد، وذلك الشيء موصوف بهذه القوى المدركة وهذه القوة المحركة. ويحتمل أيضًا أن يقال: النفس الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى.

وكلام «الشيخ» في هذا الموضوع مشعر بالقول الأول، إلا أن قوله: «ولهذه النفس قوتان مدركة ومحركة» صريح في أن النفس موصوفة بهاتين القوتين.

---

(١) هي الكمال للأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك للجزئيّات ويتحرّك بالإرادة. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السّادس/ ٣٢، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٧٤، الحكمة المتعالية ٩/ ٥٣) كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من شأنه أن يحسّ ويتحرّك بالإرادة. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٩٣، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٣٢٠، شرح المواقف/ ٤١٨، المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٣٢) هي كمال جسم طبيعي بها يحسّ ويتحرّك والبهيمة والإنسان يشتركان في هذه النّفس. وهذه النّفس هي حرارة مودّعة في النّطفة، ودم الطّمث المجتمع في الرّحم لها كالقالب. (مجموعة رسائل الامام الغزّالي ١٠٢/١) تفعل أفعالها المتفنّنة بمعرفة وإرادة. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣٠٣) هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلّفها ومركّبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النّظام الّذي ينبغي. (الحكمة المتعالية ٩/ ٣٤) كمال لموضوع هو لا يتقوّم إلا به. (نفس المصدر ٩/ ٥٢) الّتي شأنها الشّهوة والغضب. (رسالة المشاعر/ ٦٢) كلّ جسم متحرّك لا بدّ له من مبدأ غير الجسميّة... فهذا المبدأ الفاعلي... إن كان في الجسم المركّب فإن لم يكن ذا فنون الحركات فيسمّى صورة معدنيّة، وإن كان متفنّنا فلا يخلو إمّا أن يكون صدور الحركة منه بقصد واختيار أم لا.

وهذا إنما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوة، الا انه لم يذكر في شيء من كتبه دليلا يدل على وجود شيء مغاير لهذه القوى موصوف بها، و لم يذكر لذلك الشيء خاصية، باعتبارها تمتاز عن هذه القوى. فبقى هذا القول مجهولا.

قال الشيخ: «فأولى الحواس وأوجبها للحيوانات، وبها يكون الحيوان حيوانًا من بين سائر الحواس هو اللمس. وهي قوة من شأنها أن تحس الأعضاء الظاهرة بالمماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة، وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها».

التفسير: في هذه الفصل مسائل:

المسألة الأولى

إن احتياج الحيوان إلى القوة اللامسة أشد من احتياجه إلى سائر الحواس. والذي عليه وجوه:

الأول: أن لمزاج كل حيوان حدًا من الحرارة والبرودة، لو زاد عليها أو نقص عنها، لما بقى حيا. والحكمة في خلق القوة اللامسة: هو أن الحيوان إذا أدرك بقوته اللامسة أن الحر أو البرد إذا ازداد على القدر اللائق لمزاجه، فر عنه لئلا يفسد.

فالحاصل: أن المقصود من خلق القوة اللامسة: أن يتمكن الحيوان بواسطتها من دفع المضار المهلكة. والمقصود من خلق سائر الحواس: أن يتمكن الحيوان بواسطتها من جلب المنافع المكملة، ودفع المضار المهلكة ولما كان دفع المضار المهلكة أولى من جلب المنافع المكملة، فلا جرم كان احتياج الحيوان إلى القوة اللامسة، أشد من احتياجه إلى سائر القوى.

الثاني: أن القوة اللامسة حاصلة في جميع البدن. وأما سائر القوى فكل واحد منها يختص بعضو معين. وذلك يدل على أن الاحتياج إلى القوة اللامسة أشد.

والثالث: أنه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الأعضاء، فقد بطلت الحياة، وليس إذا بطلت سائر القوى، فقد بطلت الحياة، فدل ذلك: على أن الحاجة إلى اللمس أشد.

المسألة الثانية

ظاهر كلام «الشيخ» أن الموصوف بالأجناس بهذه الملموسات هو هذه الأعضاء. وقد ذكر في الفصل المتقدم ما ظاهر كلامه يدل على أن الموصوف بالإدراك والتحريك هو جوهر النفس.

فثبت: أن هذا هو الحق الذي لا محيد عنه.

المسألة الثالثة

قوة اللمس لا تدرك شيئًا من الكيفيات، إلا إذا حصلت فيه المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية الملموسة، وان لم تحصل هذه المماسة امتنع حصول الإدراك. والذي يدل عليه: الاستقراء وضرب من القياس. أما الاستقراء فظاهر. وأما القياس فلأن هذا الإدراك لو لم يتوقف على حصول هذه المماسة، لوجب أن يكون شعورها بالكيفية بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية القائمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه. ولو كان الأمر كذلك، فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على أن المهلك قريب عنه أو بعيد. وإذا لم يدل على ذلك لم يلزم من الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه، وحينئذ لا يبقى انتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضار، لكنا بينا أنه لا فائدة في خلقها إلا ذلك.

المسألة الرابعة

ظاهر كلامه ههنا يدل على أن القوة اللامسة تدرك ثمانية أنواع من الكيفيات. وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والثقل والخفة والملاسة والخشونة.

وفى هذا الكلام مباحث:

المبحث الأول: أن الحرارة لا شك أنها كيفية توجب تفريق المختلفات وجمع المتشاكلات، فانا إذا لمسنا الجسم الحار، فهذا الذي يدركه بحس اللمس هو افتراق الأجزاء المختلفة أو اجتماع الأجزاء المتشاكلة أو كيفية زائدة على ذلك. والأمر فيه ملتبس، فيمكن أن يقال: التفريق عدم. والعدم لا يكون محسوسًا، والحرارة محسوسة، فالحرارة كيفية زائدة على التفريق.

المبحث الثاني: أن خاصية البرد: تحذير الحس وإبطاله. وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يقال: أنه لا برد الا وهو يوجب نوع تحذير، قل أو كثر، والتحذير بطلان كمال القوة الحساسة، فيرجع حاصل الأمر إلى أن البرد مانع من الإحساس، فكيف يقال: البرد كيفية

محسوسة؟ بل يحتمل أن يقال: أنه إذا حصل البرد منع من الإحساس. فعدم الإحساس لما حصل بعد الإحساس يظن انه احساس، كمن انتقل من الضوء إلى الظلمة، فإنه ربما يظن أنه يرى الظلمة.

وليس الأمر كذلك بل رؤية الظلمة لا معنى لها الا عدم الرؤية. فكذا ههنا.

المبحث الثالث: قد ذكرنا أن الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم بحيث لا مانع فيه من قبول الأشكال القريبة، ولا من تركها. فنقول: هذا عبارة عن عدم المانع، والعدم لا يكون في الحقيقة محسوسًا.

وأيضا: فبتقدير أن تكون الرطوبة كيفية وجودية، الا أنها غير محسوسة.

والدليل عليه: فأن الهواء الواقف إذا كان خاليًا عن الحر والبرد والحركة والغبار، فإنه يظن به أنه خلاء صرف وعدم محض، إلى أن يقوم البرهان على أن الخلاء ممتنع. ولو كانت هذه محسوسة لكنا نعلم بالضرورة: أن هذا ملاء لا خلاء. وحيث لم يكن الأمر كذلك، علمنا: أن هذه الكيفية غير محسوسة لهذا السبب.

قال «الشيخ» في كتاب «القانون» في فصل الأسطقسات في نعرف الماء للخصوص «وطبيعة إذا خليت و لم يوجد ما يمنعها عن الأثر، ظهر عنه برد محسوس، أو حالة هي رطوبة» فحكم على البرد بكونه مخصوصًا محسوسًا و لم يقل عن الرطوبة أنها محسوسة، بل قال: أو حالة هي رطوبة، هذا إذا فسرنا الرطوبة بسهولة قبول الأشكال. أما إذا فسرناها بالبلة. وهو سهولة الالتصاق بالغير، فههنا لا يبعد ادعاء أنها كيفية محسوسة.

وأما اليبوسة فإنها عبارة عن كون الجسم غير قابل للأشكال الغريبة بسهولة، وغير تارك لها بسهولة. وهذا معنى الصلابة، والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث هو صلب، الا أنه لا ينفصل عن الغير، وهذا في الحقيقة لا يكون شعورا بكيفية وجودية. وأما ان فسرناه لا يسهل التصاقه بالغير.

وبتقدير التصاقه فإنه لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير، فهذا إشارة إلى حالة عدمية.

فثبت أن على كلا التقديرين: أنه يصعب القول بأن اليبوسة كيفية محسوسة. وأما الملامسة والخشونة فهما ليستا من باب الكيفية بل من باب الوضع، وأن الأجزاء المفترضة في ظاهر الجسم إن كانت متماسة، كان الجسم أملس، وإن كانت منقسمة إلى أجزاء صغيرة وبعضها أرفع وبعضها أخفض، فحينئذ يكون الجسم خشنًا، فعلى هذا سبب الخشونة كان من باب الوضع لا من باب الكيفية.

المسألة الخامسة

اختلف قوله في أن القوة اللمسية أهي قوة واحدة أو قوى أربع أو أكثر؟ وميله إلى أنها أربع:

أحدها: القوة الحاكمة في الحرارة والبرودة.

والثانية: الحاكمة في الرطوبة واليبوسة.

والثالثة: الحاكمة بالثقل والخفة.

والرابعة: الحاكمة في الملامسة والخشونة.

وإذا ذهب إلى إثبات هذه القوى بناء على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد والقوة الواحدة، وجب ألا يدرك الا مضادة واحدة.

ولقائل أن يقول: هذه القوة التي تدرك هذه المضادة الواحدة، هل تدرك الصنفين اللذين حكمت عليهما بتلك المضادة أو ما ندركهما؟ فإن أدركتهما فالقوة الواحدة أدركت شيئين مختلفين، فلم لا يجوز أن تدرك ثلاثة أو أربعة أو أزيد؟ وان لم تدركهما فهذا محال، لأنها إذا لم تدركهما، فكيف نحكم بكون أحدهما مضادا للآخر؟

قال الشيخ: «ثم قوة الذوق[1]، وهي مشعر المطاعم وعضوها اللسان».

---

(١) هي مستبطنة في رطوبة اللّسان. (رسائل إخوان الصّفاء ٢/ ٤٠٢). هي قوّة مرتّبة في العصب المفروش على جرم اللّسان، تدرك الطّعوم المتحلّلة من الأجسام المماسّة له، المخالطة للرّطوبة العذبة الّتي فيها مخالطة محيلة. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السّادس/ ٣٤، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٣٢٢، المباحث المشرقيّة ٢/ ٢٣٧) هي قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان. (شرح الهداية الأثيريّة/١٩٣) هي قوّة رتّبت في العصب المفروش على جرم اللّسان يدرك الطّعوم من الأجسام المماسّة المخالطة للرّطوبة العذبة اللّعابيّة الّتي تستحيل إلى طعم الوارد. (شرح حكمة الإشراق/ ٤٥٢) هو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان، وإدراك هذه القوّة مشروط باللّمس. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٧٥) هو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان وإدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق، ووصوله إلى العصب. هو قوّة منبثّة في العصب المفروش على جرم اللّسان وإدراكه بمخالطة الرّطوبة اللّعابيّة المنبعثة من الآلة المسمّاة بالملعبة، بالمذوق، ووصوله إلى العصب. (مطالع الأنظار/ ١٤٦) هو قوّة منبثّة، أي منتشرة في العصب المفروش على جرم اللّسان. (شرح المواقف/٤٣٠) هو قوّة منبثّة، أي منتشرة في العصب المفروش على جرم اللّسان، تدرك بها الطّعوم بواسطة الرّطوبة اللّعابيّة. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٥١٣)

التفسير: فيه مسائل:

المسألة الأولى

أنه بيَّن في الفصل الأول أن أشد القوى احتياجًا إلى الحيوان هي القوة اللمسية، ثم ذكر عقيبه قوة الذوق بحرف، وهذا يدل على أن أشد القوى احتياجًا إلى الحيوان بعد اللمس هي الذوق. والأمر كذلك وتقريره: هو أن بدن الحيوان مركب من جسم حار رطب والحرارة إذا عملت في الرطوبة أصعدت الأبخرة عند صعودها بضعف التركيب، فإذا توالى عليه ذلك الضعف أفضى إلى الهلاك والموت، فلا بد من تدارك ذلك الضعف بجبره، ويقوم له بدل ما يتحلل منه. وذلك هو الاغتذاء.

والاغتذاء إنما يكمل بقوة الذوق فتأثير اللمس في دفع المضار المهلكة، وتأثير الذوق في إيراد المنافع الضرورية. وهو الذي لولا وروده، لهلك الحيوان. وأما تأثير سائر الحواس ففي إيراد النافع الذي ليس بضروري.

فثبت: أن أشد القوى احتياجًا للحيوان بعد اللمس: هو الذوق.

المسألة الثانية

المدرك لقوة الذوق هو الطعوم، والطعوم تسعة: وذلك لأن القوة الفاعلة لهذه الطعوم أما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المتوسطة بينهما.

والقابل لهذه الطعوم إما الجسم اللطيف أو الكثيف أو المعتدل ويحصل من ضرب ثلاثة في ثلاثة: تسعة. فلا جرم كانت الطعوم تسعة. فالحار ان عمل في الكثيف حدثت المرارة، أو في اللطيف حدثت الحراقة، أو في المعتدل حدثت الملوحة. والبارد أن عمل في الكثيف حدثت العفوصة أو في اللطيف حدثت الحموضة أو في المعتدل حدث القبض. وذلك لأن الفاكهة التي تتولد، تكون في أول الأمر عفصًا ثم قابضًا ثم حامضًا. وذلك بسبب أن المادة تكون غليظة في أول الأمر وتكون عفصة، ثم تلطف قليلا قليلا فتصير قابضة، ثم تكمل لطافتها فتصير حامضة، ثم تستولى الحرارة عليها فتنتقل إلى الحلاوة. فأما المعتدل فإن عمل في اللطيف حدثت الدسومة، أو في الكثيف حدثت الحلاوة، أو في المعتدل حدثت التفاهة. وإذا عرفت هذا فنقول: لا شك أن هذا الذوق يشتمل على إدراكات لمسية، فإنه إذا حصل مع الطعم تفريق وإسخان بحد مخصوص، فإنه تحدث الحراقة. وأن حصل تفريق من غير إسخان فهو الحموضة.

وإن أوجب تكثيفًا فهو العفوصة. فحصول هذه الأحوال اللمسية أمر معلوم. وأما انه هل حصلت أحوال زائدة على الأحوال اللمسية؟

فالظاهر أنه كذلك، وإن كان للاحتمال فيه مجال.

المسألة الثالثة

أن قوله: «وعضوها اللسان» يحتمل أن يكون المراد: ان محل القوة الذائقة هو اللسان، ويحتمل أن يكون المراد أن محل هذه القوة الذائقة هو النفس. واللسان كالآلة لحصول هذه الإدراكات لجوهر النفس. وهذا الثاني هو الجواب الحق.

المسألة الرابعة

آلة هذا الإدراك في الحقيقة ليست هي اللسان، بل هي العصبة الواصلة من الدماغ إلى اللسان، وتشريح تلك العصية مذكور في كتاب «التشريح».

قال الشيخ: «ثم قوة الشم[1]، وهي مشعر الروائح. وعضوها جزءان من الدماغ في مقدمه، شبيهان بحلمتي الثدي».

التفسير: ههنا مسائل:

المسألة الأولى

أما إن أشد القوى التي يحتاج إليها الحيوان هو اللمس. ويليه الذوق: فذاك أمر معلوم. وأما الثلاثة الباقية فلم يثبت بالدليل تقدم بعضها على البعض في احتياج الحيوان إليه، مع أن «الشيخ» ذكر فيها لفظة «ثم».

---

(١) هي مستبطنة الخياشيم ممّا يلي البطن المقدّم من الدّماغ. (رسائل إخوان الصّفاء ٢/ ٤٠٢) إنّها تشمّ الرّوائح عند استنشاق الهواء الّذي قبل عن الجسم ذي الرّائحة رائحته. (رسائل ابن سينا/ ١٨١) هي مشعر الرّوائح. وعضوها جزءان من الدّماغ في مقدّمته شبيهان بحلمتي الثّدي. (نفس المصدر/ ٥٠) هي قوّة مرتّبة في زائدتي مقدّم الدّماغ الشّبيهتين بحلمتي الثّدي تدرك ما يؤدّي إليها الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرّائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة. (طبيعيّات الشّفاء كتاب النّفس/ ٣٤، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٣٢٢، المباحث المشرقيّة ٢/ ٢٣٧).

المسألة الثانية

اتفقوا على أن آلة قوة الشم هي زائدتان في مقدم الدماغ شبيهتان بحلمتي الثدى. ولقائل أن يقول: ما الدليل على ذلك؟ ولم لا يجوز أن يقال: أن محل القوة الشامة جسم آخر سوى هذه الحلمة؟

فنقول: الدليل عليه: أن عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ تبطل هذه القوة، وإن كانت سائر الأعضاء سليمة. وذلك يدل على أن آلة هذه القوة في هذا العضو.

المسألة الثالثة

الاستقراء دل على أنه ما لم يصل هواء حامل لتلك الرائحة إلى الدماغ، فإنه لا يحصل هذا الشم.

ثم ههنا بحث: وهو أنه هل يكفي في حصول هذا الإدراك تكيف الهواء بكيفية ذلك الجسم، من غير أن يختلط به شيء من أجزاء ذلك الجسم، أو لا بد أن يختلط بذلك الهواء شيء من الأجزاء اللطيفة لذلك الجسم؟ الأظهر هو الجسم الثاني.

قال الشيخ: «ثم قوة السمع[1]، وهي مشعر الأصوات. وعضوها العصبة المنفرسة على سطح باطن الصماخ».

التفسير: فيه مسائل:

---

(١) جوبة يتموّج فيها الهواء المنقلب من متصاكّين على شكله فيسمع. (فصوص الحكم/ ٧٧) هي مستبطنة الصّماخين ممّا يلى البطن المؤخّر من الدّماغ. (رسائل إخوان الصّفاء ٢/ ٤٠٢) هي قوّة مرتّبة في العصب المتفرّق في سطح الصّماخ تدرك صورة ما يتأدّى إليها من تموّج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له، انضغاطا بعنف يحدث منه صوت، فيتأدّى تموّجه إلى الهواء المحصور الرّاكد في تجويف الصّماخ، ويحرّكه بشكل حركته وتماسّ أمواج تلك الحركة العصبة، فيسمع. (طبيعيّات الشّفاء، كتاب النّفس/ ٣٤، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٣٢٢، المباحث المشرقيّة ٢/ ٢٣٧، شرح الهداية الأثيريّة/ ١٨٧) إدراك ما يحدث في الهواء من القرع. (الحدود والفروق/ ٩٦).

المسألة الأولى

في بيان كيفية ماهية الصوت[1]، وبيان المقتضى لوجوده

أما ماهيته: فهي هذه الكيفية المذكورة بحس السمع، وإذا كان هذا الإدراك أقوى الإدراكات وأظهرها، فحينئذ يمتنع تعريف هذه الكيفية بشيء أظهر منها.

وأما بيان المقتضى لوجوده: فقد قيل: سببه القريب تموج الهواء. ولا نعني بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه، بل حالة شبيهة بتموج الماء وسبب التموج: إمساس عنيف وهو القرع أو تفريق عنيف وهو القلع. وانما اعتبرنا العنيف لأنك لو قرعت جسمًا كالصوت بقرع اين، لم يحدث الصوت. وكذلك في القلع. وانما جعلنا كل واحد منهما موجبًا للتموج. أما في القرع فلأن القرع يخرج الهواء إلى أن ينقلب من المسافة التي يسلكها القارع إلى ما وراءها بعنف شديد، وكذا القاطع. ثم على كلا التقديرين فإنه يلزم منه

---

(١) الصّوت: هي الأعراض الحادثة من الجواهر. (رسائل إخوان الصّفاء ٣/ ٩٠) الأصوات المفهومة هي الأصوات الحيوانيّة. وغير المفهومة أصوات سائر الأجسام، مثل الحجر والمدر وسائر المعدنيّات. (نفس المصدر ٣/ ١٠١) هي قرع يحدث في الهواء من تصادم الأجرام، وعصر حلقوم الحيوان: (نفس المصدر ٣/ ١٠٢) اعلم أنّ أصل الأصوات هو ما حدث من تصادم الأجرام وحركات الأجسام.

قرع يحدث من الهواء إذا صدمت الأجسام بعضها بعضا، فتحدث بين ذينك الجسمين حركة عرضيّة تسمّى صوتا، بأيّ حركة تحرّكت، ولأيّ جسم صدمت، ومن أيّ شيء كانت. (نفس المصدر ٣/٩٥) قرع في الهواء من تصادم الأجسام. (نفس المصدر ٣/ ٣٨٧ و٣٨٩ و٣٩٧) هو حركة هواء تحسّه الأذن عند انضمام جسمين صلبين أملسين انضماما سريعا وانفلات الهواء عمّا بينهما وقرعه الأذن وتحريكه الهواء المعدّ في آلة السّمع. (رسائل ابن سينا/ ١٨٣) أمر يحدث من تموّج الجسم السّيّال الرّطب، كالهواء والماء منضغطا بين جسمين متصاكّين متقاومين. (التّحصيل/ ٧٥٥) عبارة عن الكيفيّة الّتي يحملها الهواء المتموّج بسبب القرع. (المباحث المشرقيّة ٢/ ٢٩٢) هو ما يدرك بحاسّة السّمع إنّما يحصل بتموّج الهواء بقلع أو قرع عنيف فينضغط منه الهواء فينتهي تموّجه إلى الهواء الرّاكد في الصّماخ وتموّجه بشكل نفسه فيقع على جلدة مفروشة على عصبة مقعدة. (شرح حكمة الإشراق/ ٤٥٣) يحدث عن تموّج الهواء، وليس المراد من التّموّج حركة انتقاليّة من هواء واحد بعينه بل ما يشبه تموّج الماء. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ١٩١) كيفيّة قائمة بالهواء يحملها الهواء إلى الصّماخ فيسمع الصّوت لوصوله إلى السّامعة لا لتعلّق حاسّة السّمع به، أي بالصّوت مع كونه بعيدا عن الحاسّة. (شرح المواقف/ ٢٦١) كيفيّة قائمة بالهواء تحدث بسبب تموّجه بالقرع أو القلع يحملها الهواء إلى الصّماخ. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٨١٢).

حدوث القرع أو القلع على كيفية مخصوصة. فإذا تأدى ذلك التموج إلى سطح الصماخ، تأدى ذلك الصوت المخصوص منه إليه، فيحصل السماع.

والذي يدل على أنه لا بد من وصول هذا الهواء المتموج إلى سطح الصماخ: هو أن المؤذن إذا كان على منارة فإن صوته يميل من جانب إلى جانب عند هبوب الرياح. ومن اتخذ أنبوبة طويلة ووضع أحد طرفيها على فمه، وطرفها الثاني على صماخ إنسان وتكلم فيه، فإن ذلك الإنسان يسمع دون سائر الحاضرين. وإذا رأينا من البعيد إنسانًا يضرب الفأس على الخشبة، رأينا الضربة قبل سماع الصوت.

المسألة الثانية

قال قائلون: أنه قد يحصل إدراك الصوت لا بواسطة هذا التأدى ويدل على وجهان:

الأول: أن حامل كل واحد من الحروف المسموعة، إذا كانكل واحد واحد من أجزاء الهواء، كان يجب فيمن تكلم كلمة واحدة أن يسمعها السامع مرارًا كثيرة، بأن يتأدى إلى صماخه أجزاء كثيرة من الهواء، كل واحد منها حامل لتلك الكلمة أو مجموع ذلك الهواء، وكان يجب ألا يسمع الكلام الواحد الا السامع الواحد، لأن ذلك المجموع لا يصل دفعة الا إلى سامع واحد. ولأنه يلزم أن لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام الا نادرا، لأن البعيد أن يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك الشكل، إلى أن يصل بكليته إلى صماخ ذلك الإنسان الواحد.

الثاني: قد يسمع السامع كلام غيره وإن حال بينهما الجدار.

ولا يمكن أن يقال: الهواء هو الحامل لذلك الصوت، لأنه لا ينفذ إلى مسام الجدار، لأن الهواء إذا صدم الجدار، لم يبق ذلك الشكل الذي لأجله صار حاملا للصوت المخصوص. وبعد خروجه عن المنافذ، وجب أن لا تبقى كيفية ذلك الخروج.

المسألة الثالثة

قال بعضهم: الصوت لا وجود له في الخارج، بل إنما يحدث في الحس من ملامسة الهواء المتموج لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع.

وقيل في إبطاله: أنا إذا سمعنا الصوت عرفنا جهته، ولولا أنا إنما أدركناه حال وصوله إلى صماخنا، لما أدركنا الجهة التي منها وصل الينا. كما أنا لا نحس بالملموس الا حال وصوله الينا، و لم ندرك باللمس أن الملموس من أي جانب جاء.

قال الشيخ: «ثم قوة البصر[1]، وهي مشعر الألوان. وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة».

التفسير: هذا الكلام ظاهر. وهو مشعر بأن محل القوة الباصرة هو الرطوبة الجليدية. إلا أن «الشيخ» ذكر في «الشفاء» ما هو بخلاف ذلك. قال في الفصل الذي ذكر فيه سبب رؤية الشيء كشيئين: «الحق أن الشبح المبصر أول ما ينطبع، إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية. الا أن الابصار بالحقيقة لا يكون عندها، والا لكان الشيء الواحد يرى كشيئين. لأن له في الجليدتين شبحين، كما إذا لمس بالدين، كان لمسين. ولكن هذا الشبح يتأدى في العصبتين المحوقتين الى ملتقاهما على هيئة الصليب، والقوة الباصرة حاصلة عند ذلك الملتقى».

هذا كلامه، وهو يدل على أن محل قوة الإبصار هو الرطوبة الجليدية.

قال الشيخ: «وكل واحد من هذه المشاعر فإن المحسوس يتأدى إليها. أما الملموس فيكون بلا واسطة غريبة بل بالمماسة، وأما الطعوم فبتوسط الرطوبة».

التفسير: مذهب «الشيخ» أن الإدراك عبارة عن حصول مثال المدرك، فاللمس إنما يحصل عند تكيف العضو اللامس بالكيفية الملموسة، والذوق إنما يحصل عند تكيف العضو الذائق بالكيفية المذوقة. ثم ان مذهبه مختلف. فتارة يقول: الإدراك هو نفس حصول تلك الماهية، وتارة يقول: الإدراك حالة اضافية تحدث عند حصول تلك الماهية في المدرك. وفى هذا الموضع أبحاث دقيقة ذكرناها في «شرح الإشارات».

قال الشيخ: «وقد غلط من ظن الإبصار[1] يكون بخروج شيء من البصر إلى المبصرات يلاقيها؛ فإنه إن كان جسمًا امتنع أن يكون في بصر الإنسان جسم يبلغ مقداره أن يلاقى نصف كرة العالم وينبسط عليها».

---

(١) هي مستبطنة الحدقتين في الرّطوبة الجليديّة. (رسائل إخوان الصّفاء ٢/ ٤٠٢) قوّة البصر هي الّتي من شأنها أن تقبل معاني الألوان مجرّدة عن الهيولى من جهة ما هي معان شخصيّة. (رسائل ابن رشد، كتاب النّفس/ ٢٤).

التفسير: اعلم أن أحدًا لا يقول: أن الإبصار عبارة عن خروج الشعاع عن العين، وذلك لأن الإبصار من جنس الإدراك والشعور، وخروج الشعاع عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله من مكان إلى مكان.

والعلم الضروري حاصل بأن ماهيته الإدراك والشعور، مغايرة لماهية الحركة والانتقال. وإذا عرفت هذا فنقول: من الناس من يقول: ان حصول الحالة المسماة بالابصار مشروط بخروج الشعاع من العين.

ومنهم من يقول: أنه مشروط بأن يحدث من الضوء الذي في العين كيفية فورانية في الهواء المتوسط بين الرائي وبين المرئي. ومنهم من يقول: أنه متى كانت الحاسة سليمة وكان المرئي حاضرًا وكان قد وقع عليه الضوء، فإنه تحدث صورة مساوية لصورة المرئي في الرطوبة الجليدية. وحينئذ يحصل الإبصار. ومنهم من يقول: لا حاجة إلى حدوث هذه الصورة في الرطوبة الجليدية، بل المرئي إذا كان حاضرًا وكانت الحاسة سليمة وسائر الشرائط حاصلة، فإنه يحصل الإدراك.

ولا حاجة إلى خروج الشعاع من العين، ولا إلى حدوث صورة المرئي في العين.

أما القول الأول وهو أن الإبصار مشروط بخروج الشعاع من العين، فهذا محتمل أيضًا من وجهين:

أحدهما: أن يقال: الإبصار مشروط بأن يخرج الشعاع من العين، ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي.

وثانيها: أن يقال: الشرط هو أن يخرج الشعاع من العين، ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي، وحينئذ يصير الشعاع المتصل بالهواء المتصل بالمرئي، سببًا لحصول الإبصار، وهذا قول أكثر المحققين من القائلين بالشعاع.

فهذا تفصيل المذاهب المذكورة في هذا الباب.

أما «الشيخ» فقد احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بحجج:

=

(١) الإبصار: انطباع مثل الأشباح في العين، كانطباع الصور في المرآة. (الحدود والفروق/ ٩١) عندنا هي إنشاء النّفس صورة مثاليّة حاضرة عندها في عالم التّمثّل مجرّدة عن المادّة الطّبيعيّة. (الحكمة التعالية ٨/ ٤٢٤) إنشاء النّفس صورة أخرى غير الّتي في المادّة الخارجيّة. (نفس المصدر ٩/ ٢٠)

الحجة الأولى: هي أن الشعاع الخارج من العين. إما أن يكون جسمًا أو عرضًا. والقسمان باطلان، فبطل القول بالشعاع. أما أنه لا يجوز أن يكون عرضًا، فظاهر، بناء على أن الانتقال على الاعراض محال. وأما أنه لا يجوز أن يكون جسمًا، فلوجوده، إلا أنه لا يجوز أن يكون في بصر الإنسان جسم يبلغ مقداره أن يلاقى نصف كرة العالم ويتسلط عليها.

ولقائل أن يقول: هذا الاستدلال ضعيف من وجوه:

الأول: أن الإبصار عندكم عبارة عن انطباع صورة المرئي في الرائي، وعلى هذا يلزمك أن الإنسان إذا رأى نصف كرة العالم، أن تنطبع صورة نصف العالم في نقطة ناظره. وذلك محال. فإذا التزمت هذا، فكيف تستبعد أن يخرج من بصر الإنسان جسم يلاقى نصف كرة العالم؟

وبالجملة: فإن كان صغر نقطة الناظر يمنع من أن يخرج منها جسم ينبسط على نصف كرة العالم، فكذلك صغرها يمنع من أن يرتسم فيها صورة نصف كرة العالم على كبرها.

الثاني: هو أن مثبتي الجوهر الفرد لما قالوا: لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية لها، لزم تجويز أن ينفصل من الخردلة الواحدة طبقات تغشى بها وجوه السماوات والأرض وأنتم التزمتم وقلتم: هذا وإن كان مستبعدًا إلا أنه ليس بممتنع. فإذا حكمتم هناك بأنه غير ممتنع، فكيف حكمتم ههنا بأنه ممتنع؟

الوجه الثالث: هو أن مذهبكم: أن الجسم أن ينتقل من المقدار الصغير إلى المقدار العظيم. وبالعكس. وإذا كان كذلك، فلم لا يجوز أن يقال: إن الشعاع حين كان في العين كان صغير القدر، وإذا خرج من العين انبسط وعظم قدره؟

الوجه الرابع: هو أن هذا الكلام إنما يتوجه على من يقول: شرط حصول الابصار خروج الشعاع من العين واتصاله بالمرئي، أما من لا يقول به بل يقول: شرط حصول الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي، فإنه لا يتوجه عليه هذا المحال البتة. فإنا نقول: الشعاع الموجود في العين وإن كان في غاية القلة الا أن شرط الإبصار خروجه من العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئي. وهذا الكلام لا يتوجه عليه ما أوردتموه البتة. فسقط ذلك الكلام بالكلية.

لا يقال: وإذا لم يكن حصول الإبصار مشروطًا بأن يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي، فلم لا يكتفى بالهواء النير الواقف بين الرائي وبين المرئي، من غير حاجة إلى خروج هذا الشعاع القليل من العين؟

لأنا نقول: أن هذا الكلام ليس هو استدلال على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط الذي ذكرناه، بل مطالبة بالدليل على أن الأمر كذلك، والاستدلال على الإبطال غير، والمطالبة بالدليل الدال على الصحة غير. فأين أحد البابين من الآخر؟

قال الشيخ: «ثم إنه مع ذلك إن كان متصلا بالبصر، وجب أن يكون غير تمام الاتصال بالبصر فهو أعظم. وإن كان منفصلا لم يتأد مدركه إلى البصر، وإن كان متصلا وجب أن يكون غير تام الاتصال؛ إذ لا يدخل جسم في جسم، فتكون تأديته محلله للانقطاع، أو يكون ما يتحلله من الهواء يؤدى، فلا يحتاج إلى خروجه».

التفسير: هذه هي الحجة الثانية على فساد أن يكون هذا الشعاع جسمًا.

وتقريره: أن الشعاع الذي هو شرط الإبصار أما يكون بعد خروجه من العين يبقى متصلا بالعين أو لا وينفصل عنها. وغير جائز أن يبقى متصلا لوجهين:

الأول: أن الشعاع الذي يبقى أحد طرفيه متصلا بنقطة الناظر، ويصير طرفه الآخر متصلا بنصف كرة العالم، يكون جسمًا في غاية العظم. فكيف يعقل خروج مثل هذا الجسم عند نقطة الناظر؟

والثاني: أنه من المحال أن يبقى هذا الجسم متصلا، لأن العالم مملوء من الأجسام، فلو حصل هذا الشعاع العظيم فيه، لزم نفود جسم في جسم. وهو محال. ولا جائز أن يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين؛ إذ لو كان كذلك لوجب أن لا يحصل الإبصار بهذا الشعاع المنقطع، كما لا يحصل اللمس باليد المقطوعة.

هذا تقرير كلامه على أحسن الوجوه.

ولقائل أن يقول: أما الكلام في أن هذا الجسم العظيم كيف يخرج من العين، فقد سبق: الكلام عليه ثم التحقيق أنهم لا يقولون: الشرط عليه أن يصير هذا الشعاع الخارج من العين متصلا بالمرئي، بل الشرط أن يتصل بالهواء النير المتصل بالمرئي وعلى هذا التقدير فالحجة التي ذكرتموها لا تتوجه عليه البتة.

بقي أن يقال: فإذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئي شرطًا، فلم لا يقال أيضا: ان خروجه عن البصر أيضًا ليس بشرط؟

إلا أنا نقول: فحينئذ لا يكون هذا استدلالا على بطلان هذا المذهب، بل تكون مطالبته بالدليل. وحينئذ يسقط هذا الكلام بالكلية.

قال الشيخ: «وأيضًا إن كان جسمًا، فإما أن تكون حركته بالطبع أو بالإرادة، فإن كانت بالإرادة كان لنا مع التحديق أن نقبضه إلينا، فلا ترى به شيئًا. وإن كان خروجه طبيعيًا كان إلى بعض الجهات دون البعض، فإن حركته الطبيعية إنما تكون إلى جهة واحدة».

التفسير: هذه هي الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع.

وتقريره: أن الشعاع لو كان جسمًا لكانت حركته إما طبيعية أو إرادية.

والأول باطل؛ لأن الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة، فكان يجب أن لا تتحرك الا إلى جهة واحدة، وكان يجب أن لا يرى الرائي الا من جهة واحدة. والثاني باطل لأن حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا، لزم أن يقال: ان عند التحديق يقدر ألا يراه. ومعلوم أن ذلك باطل.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: ان هذا الشعاع يتولد في الدماغ ثم ينصب في تجويفى العصبتين المجوفتين إلى ثقبة العينية، فإن كان الجفن منطبقا لم ينفصل ذلك الشعاع، وإن كان مفتوحا انفصل من مسام سطح القرنية، وإذا انفصل منه اتصل الهواء الواقف بين الرائي وبين المرئي؟ وقد ذكرنا أن الشرط ليس إلا هذا القدر، وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب.

قال الشيخ: «فإن كان إذا خالط الهواء قليله، أحال الهواء آلة الإدراك، كان يجب إذا كثر الناظرون أن يرى كل واحد منهم أحسن مما لو انفرد؛ لأن الهواء يكون أكمل انفعالا للكيفية المحتاج إليها في أن يكون آلة».

التفسير: اعلم أن الدلائل الثلاثة التي تقدم ذكرها إنما يمكن إيرادها على من يقول: شرط حصول الإبصار أن يخرج من العين شعاع ويتصل ذلك الشعاع بالمرئي. وقد ذكرنا: أن المحققين من القائلين لا يقولون بذلك.

فأما قول من يقول: شرط حصول الإبصار هو أن يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء المتصل بالمرئي، فتلك الإماصة الثلاثة لا يتوجه عليها البتة، وأما الذي ذكره في هذا الفصل فإنما ذكره لإبطال هذا المذهب.

وتقريره: أن الشعاع الخارج من العين لو أحال هذا الهواء إلى كيفية صالحة لأن يحصل عندها الابصار، لكان كل ما كان الناظرون أكثر، كان ذلك أقوى وأشد. وكان يجب أن يكون الإبصار أكمل. ولما لم يكن كذلك، علمنا: أن هذا المذهب باطل.

ولقائل أن يقول: هذا الكلام في غاية الضعف وبيانه من وجوه:

الأول: أن الهواء الذي يكون متصلا بالثقبة العينية التي في عين «زيد» يستحيل أن تكون ذلك الهواء بعينه المتصل بالثقبة العينية التي في عين «عمرو» وإذا كان كذلك فتأثير عين زيد في جزء من الهواء وتأثير عين «عمرو» في جزء آخر من الهواء مغاير للاول، ولا تعلق لأحدهما بالآخر، وإذا كان الأمر كذلك فههنا لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون.

فثبت: أن الذي قالوه باطل ضعيف.

الثاني: أن الإنسان إذا نظر إلى السراج شاهد بين عينيه وبين ذلك السراج خطين من الشعاع ممتدين من ناظره إلى ذلك السراج.

وكل عاقل يعلم بالضرورة: أن الخط الشعاعى الممتد من ناظره إلى السراج مغاير للخط الشعاعى الممتد من ناظر غيره إلى ذلك السراج، فكيف يجوز العقل ههنا أن نقول: انه اجتمع على القابل الواحد فاعلان؟

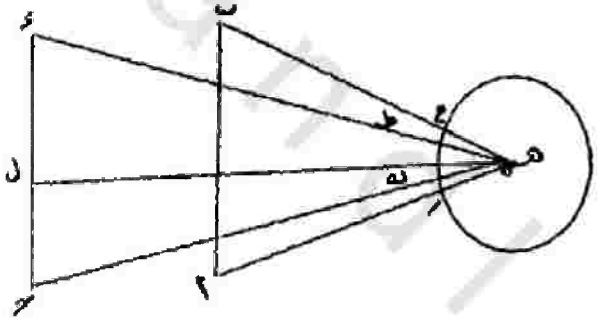
فوجب أن يكون الفعل أقوى.

الثالث: هب أنه اجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون. لكن لم لا يجوز أن يقال: ان كل ما يمكن حصوله من ذلك الأثر، فقد حصل بالمؤثر الواحد، فلا جرم عند كثرة المؤثرين، لم تظهر الزيادة في الأثر.

قال الشيخ: «ولو كان الإحساس بملامسة الشعاع، لكان المقدار يدرك كما هو. إما أن يكون بالتأدية إلى الرطوبة الجليدية، فنقول: أنه يجب أن يكون الأبعد يرى أصغر. برهان ذلك: لتكون الرطوبة الجليدية دائرة (ر ح) حول (هـ). وليكن (أ ب ج د) مقدارين متساويين، وأبعدهما (ح د) وليكن

(هـ ل) عمودًا عليهما، ولنصل (هـ ر ب)- (هـ ح أ)- (هـ ك ح)- (هـ ط ر) فلأنه مثلثي (أ ب هـ)- (ح د هـ). كل واحد منهما متساوي الساقيين، وقاعدتاهما متساويتان، وارتفاع (ح هـ) أطول، فزاوية (ج هـ د) أصغر من زاوية (أ هـ ب) وزاوية (ح هـ د) يوترها قوس (ط ك) وزاوية (أ هـ ب) يوترها قوس (ر ح) يكون قوس (ر ح) أكبر من قوس (ط ك) وشبح (أ ب) يرتسم في (ر ح) وشبح (ح د) يرتسم في (ط ك) فإذن ما يرتسم فيه شبح الأبعد أصغر، فهو إذن يرى بأجزاء من الجليدية أقل. ومتى كان محل الشبح أصغر، كان الشبح أصغر. والمرئي الحقيقي هو هذا الشبح.

فثبت: أن صغر الزاوية تعين في صغر الإبصار، حيث يكون الإبصار بقبول الشبح لا بملاقاة الشعاع».



[الشكل الهندسي كما في المخطوط]

التفسير: اعلم أن هذا الشكل ذكره «أوقليدس» في كتاب «المناظر» والمراد منه: أنه لو كان الإبصار سبب خروج الشعاع، لم يكن بعد المرئي عن الرائي موجبًا أن يرى بأصغر مما هو عليه. وأما إن كان سبب انطباع الشبح في الجليدية، فإن بعد المرئي عن الرائي، يوجب أن يرى أصغر مما عليه.

أما المقام الأول: فهو أنه إن كان شرط الإبصار خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي، فهذا المعنى حاصل، سواء كان قريبًا أو بعيدًا، فوجب أن يرى المرئي كما هو من تفاوت سواء كان قريبًا أو بعيدًا. ولما لم يكن كذلك، علمنا أن القول بالشعاع باطل.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: شرط حصول الإبصار خروج الشعاع من الحدقة السليمة بشرط أن يكون على حد مخصوص من القرب والبعد؟ فإن كان متصلا بالرائي امتنعت رؤيته، وإن كان في غاية البعد أيضًا امتنعت رؤيته، وإن لم يكن متصلا لكنه قريب جدًا من الحدقة رُئي أعظم مما هو، فإنا إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين رأيناها كالسواد، وإن كان في غاية البعد، رأيناها أصغر مما هو، وإن كان على الحد المعتدل رأيناها كما هو. فلم لا يجوز أن يكون خروج الشعاع من الحدقة السليمة شرطًا لحصول الإبصار على هذه الشرائط المخصوصة؟ وهب أنا لا نعرف لذلك سببًا لكن الاحتمال قائم.

وأما المقام الثاني: فهو أنه إذا كان الابصار سبب انطباع شبح المرئي في نقطة الناظر، فإن المرئي بعيدا يوجب أن يرى صغيرا.

واعلم: أن «الشيخ» بين بهذا الشكل الهندسي أنه متى كان المرئي أبعد، كان موضع الارتسام أصغر، وهذا حق لا نزاع فيه. إلا أن هذا الكلام إنما يتم إذا ضممنا إليه مقدمة أخرى. وهي قولنا: وكل ما كان موضوع الارتسام أصغر، وجب أن يرى المرئي أصغر.

و «الشيخ» لم يبين هذه البتة، و لم يذكر في تقريره شبهة فضلا عن حجة.

وأقول: هذه المقدمة كاذبة، ويدل عليها وجوه ثلاثة:

الأول: أن انطباع العظيم في الصغير، إما أن يكون ممتنعًا أو لا يكون، فإن كان ممتنعًا فقد بطل القول بأن الابصار لا يتم إلا بالانطباع، لأنا نرى نصف كرة العالم فكيف نعقل انطباع نصف كرة العالم في الثقبة العينية؟ وإن كان جائزًا لم يلزم من صغر موضع الارتسام، أن تكون الصورة المرتسمة صغيرة.

الثاني: وهو أن المربع المتساوي الأضلاع المتساوي الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة، والقطر يقطع هذا المربع بنصفين، فالزاويتان اللتان يقطعهما ذلك القطر، يقطع ويقسم كل واحدة منهما بنصفين متساويين. وأما المربع المستطيل المتساوي الزوايا، فإن القطر إذا قطعه بنصفين، فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان بقسمين مختلفين. فالقسم الذي يؤثره الضلع الأعظم يكون أعظم من نصف قائمة والقسم الذي يؤثره الضلع الأقصر يكون أقل من نصف قائمة.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إذا نظرنا إلى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعا على بعد عشرين ذراعا، ونظر أيضًا إلى شخص إنسان على بعد ذراعين، وكان الناظر مضطجعا ووضع بصره على السطح الذي فرضنا أن ذلك العمود وذلك الإنسان قائمًا عليه، فإنه ليس يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الإنسان، مع أن الزاوية التي بها يرى العمود المذكور، نصف قائمة، والزاوية التي بها يرى الإنسان المذكور، أعظم من نصف قائمة. فإنه إذا كان البعد من عين الإنسان إلى موضع العمود عشرين ذراعا، وكان طول العمود أيضًا عشرين ذراعا: كان المربع المتولد منها مربعًا متساوى الأضلاع، وكان الخط الذي يمر من عين الإنسان إلى رأس العمود: قطرا لذلك المربع، وقاسما للزاوية القائمة بنصفين. فكان الإنسان يرى من نصف قائمة.

وأما إذا كان البعد بين العين وبين موقف الإنسان ذراعين، وكان طول الإنسان أكثر من ذراعين: كان المربع الحاصل منهما مستطيلا، وكان الخط الخارج من العين بالشرط المذكور إلى رأس الإنسان: قاطعًا لهذا المستطيل لا بنصفين، ويكون الإنسان يرى في هذه الحالة أعظم من نصف قائمة.

فثبت بهذا البرهان القاطع: أنه لا يلزم من كون زاوية الابصار أصغر، أن يرى المرئي أصغر، ولا من كونها كبيرة أن يرى المرئي كبيرًا.

الوجه الثالث في بيان أنه لا يلزم من صغر زاوية الابصار أن يرى المرئي أصغر: أنا إذا أدركنا شيئًا على قرب نصف ذراع، ثم تباعد عنا مقدار خمسة أذرع. فإنه لا يتفاوت مقداره في الإدراك. مع أن التفاوت الواقع في الزاوية كثير جدًا. فلو كان التفاوت في صغر الزاوية وكبرها هو الموجب لأن يرى الشيء أصغر مما كان، لما كان الأمر على ما ذكرنا.

فثبت بهذه الدلائل الثلاثة: أنه لا يجوز أن يكون السبب في أن يرى الشيء أصغر مما هو عليه في نفسه: صغر الزاوية التي يحصل فيها الانطباع.

وهنا آخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشعاع.

واعلم: أنه لم يثبت بالبرهان القاطع: أن الإبصار إما أن يكون بالانطباع أو بالشعاع. وإذا لم يثبت هذا الحصر، فحينئذ لا يلزم من بطلان القول بالشعاع أن يكون القول بالانطباع حقا. فهب أن القول بالشعاع باطل، لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع- على مذهب «الشيخ» -.

واعلم: أن القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول بالانطباع من وجوه:

الحجة الأولى: هي أن بديهة العقل حاكمة بأن انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال عقلا. ونحن إذا فتحنا العين فانا نبصر نصف العالم. فلو كان الابصار عبارة عن الانطباع، لزم أن تنطبع صورة نصف كرة العالم في نقطة الناظر. وذلك لا يقوله عاقل.

والعجب: أن أصحاب الانطباع شنعوا على أصحاب الشعاع. وقالوا: كيف يعقل أن يخرج من نقطه الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم؟

وهذا القول لعمري وإن كان مستبعدا، إلا أن قول أصحاب الانطباع أظهر فسادًا لأنه لا يبعد أن يخرج من العين جسم شعاعي صغير لم يعظم حجمه في الخارج. لا سيما على مذهب من يجوز التخلخل والتكاثف.

وأما صورة نصف العالم لو حصلت في نقطة الناظر، فإما أن يبقى على ذلك العظم حال حصول هذا الحلول أو لا يبقى عليه. فإن كان الأول لزم أن يكون العظيم حال كونه عظيما مساويًا للصغير حال كونه صغيرا. وذلك لا يقوله عاقل. وإن كان الثاني فحينئذ وجب أن لا يرى عظيمًا. لأن هذه الصورة إذا كانت لا ترى إلا عند الانطباع وهي عند الانطباع تصير صغيرة، لزم أن يقال: انها البتة لا ترى عظيمة. فيلزم أن لا ترى الأشياء العظيمة. وذلك مكابرة.

الحجة الثانية: أنا نرى بالبصر أن هذا الشيء قريب منا. وذلك بعيد. ولا معنى للقرب وللبعد الا مقادير الأبعاد الحاصلة بين الرائي وبين المرئى. ولو كان الإدراك عبارة عن الانطباع، لما أدركنا هذه الأبعاد، ووجب أن ترتسم في العين هذه الأبعاد. الا أن ذلك محال لوجهين:

الأول: أنا نرى البعد الذي طوله ألف ذراع. فلو ارتسم ذلك في العين لزم أن يقال: حصل امتداد بقدر ألف ذراع في العين. وذلك باطل. لأنه ليس للعين امتداد بقدر إصبع.

والثاني: أن العين لها في ذاتها امتداد. فلو حصل فيها امتداد آخر عند إدراك القرب والبعد، لزم اجتماع بعدين في مادة واحدة. وهذا محال عندهم. وعليه بنوا ابطال القول بالخلاء.

الحجة الثالثة: الرطوبة الجليدية إما أن تكون ملونة أو غير ملونة. لا جائز أن تكون ملونة لوجهين:

الأول: أنه لو كانت ملونة لوجب أن ترسم الصورة في ظاهرها، وأن لا تتأدى من ظاهرها إلى ما وراءها. ولو جاز ذلك لوجب أن يرى المرئي شيئين، لأنه حصل منه في العين شبحان.

والثاني: أن الجليدية لو كانت ملونة. فإن كان لون المرئي بخلاف لون الجليدية وجب أن يرى المرئي على لون ممتزج من لون الجليدية ومن لون الخاص له. ألا ترى أنا إذا نظرنا إلى الخضرة الشديدة نظرًا كثيرًا ثم نظرنا بعد ذلك إلى الجسم الأبيض فإنا نراه على لون ممتزج من البياض والخضرة. وما ذاك الا أن الجليدية إذا نظرت إلى الخضرة، فإنها تكيفت بلون الخضرة. فلما نظرت إلى الأبيض امتزج هذان اللونان. فكذا فيما ذكرناه.

فأما إن لم تكن الجليدية ملونة، امتنع ارتسام أشباح الأشياء فيها، كالهواء فإنه لما كان شفافا خاليًا عن الألوان، لا جرم امتنع ارتسام الأشباح فيها.

الحجة الرابعة: لو ارتسم الشبح في الجليدية، لكأن موضع الارتسام منها موضعًا معينًا. ولو كان كذلك، كان كل من نظر إلى الجليدية، فإنه يرى ذلك الشبح في موضع عين، ولامتنع أن يختلف موضع ذلك الشبح باختلافات مقامات الناظرين، لكنها تختلف باختلاف مقامات الناظرين. فعلمنا: أنه ليس هناك صورة مرتسمة في الحقيقة.

فهذه كلمات الفريقين في هذا الباب.

وأما الحق الذي اخترناه، فقد ذكرناه في كتاب «الملخص» فليرجع إليه. وهنا آخر الكلام في الحواس الظاهرة.