المقالة الخامسة

في النفس النباتية والحيوانية

وفيها بحثان:

المبحث الأول

في النفس النباتية

واعلم أنه يشاهد من النبات والحيوان أفعال كالنفذية والتنمية، وتوليد المثل وليس تلك لأجل الجسمية العامة، وإلا لكانت الأفعال المذكورة عامة لكل الأجسام، وليس فليس ولا لأجل صورة من الصورة النوعية التي للبسائط إذ لو أنها للصورة المائية مثلًا لكان كل ماء كذلك، وفيه نظر، وأيضًا الأفاعيل المذكورة، ليست لكل واحد من الأجزاء والأخلاط، بل للمجموع والصورة العنصرية والجسمية متشابهة في الكل والجزء، وإذ ليس هذه الأفعال معللة بالجرمية ولا بصورة تعم نوعًا من أنواع الأجسام البسيطة تعين أنها لصورة تابعة للأجسام المركبة لا مطلقًا، بل للمركبات المزاجية المخصوصة، والمزاج هو المعد لحصولها وحينئذ العلة الفاعلية لها هو المفارق المعبر عنه بواهب الصور والأفعال الصادرة عن صور أنواع الأجسام منها ما يصدر عن إرادة وإدراك وينقسم إلى ما يكون الفعل الصادر منه على وتيرة واحدة كما للأفلاك، وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة، بل على جهات مختلفة كما للحيوانات، ومنها ما لا يصدر عن إرادة وإدراك، وينقسم إلى ما يكون على وتيرة واحدة وهي القوة التسخيرية كما تكون للبسائط العنصرية، وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة وهي القوة التسخيرية كما تكون للبسائط العنصرية وإلى ما لا يكون على وتيرة واحدة، بل على جهات مختلفة كما تكون للنبات والحيوان من أفاعيل القوة التي توجب الزيادة في الأقطار المختلفة، والقوة التسخير خصوها باسم الطبيعة، والثلاثة الباقية يسمونها النفس، وإطلاق اسم النفس عليها لا يمكن إلا بالاشتراك، وذلك لأنه لو اقتصر على أنها مبتدأ فعل ما وقوة يصدر منها أمر فيصير كل قوة وطبيعة نفسًا، وليس كذلك وإن فسرناها بأنها تكون مع

ذلك فاعلة بالقصد والإرادة خرجت النفس النباتية وإن تعرض لوقوع الأفعال على جهات مختلفة فتخرج النفس الفلكية، وذلك لا يعمها تفريق واحد، ثم الشيء الواحد قد يكون قوة بالنسبة إلى ما يصدر منه من الأفاعيل وصورة بالقياس إلى الهيولى التي يقوم وجودها وكمالًا بالقياس إلى النوع الذي لتقوم به حقيقة والنفس صورة وقوة وكمال بالاعتبارات المذكورة إذ هي قوة باعتبار فعلها الذي هو التحريك، وصورة باعتبار الهيولى التي تقوم وجودها، ويحل فيها فيجتمع منهما جسم نباتي أو حيواني، وكمال باعتبار النوع الذي يتقوم بها حقيقة ووجود جنسه المخصص بها، ومفهوم الكمال أتم من مفهوم الصورة، وأعم إما جهة الأنمية؛ فلأنه بالقياس إلى الأمر المحصل الذي هو النوع لا بالقياس إلى أمر بعيد كالمادة التي هي بالقوة إنسان أو جزء إنسان مثلًا من حيث ماهيتها، ولا بالقياس إلى فعل صادر هو عارض خارج بخلاف الصورة والقوة، وأما جهة الأعمية؛ فلأن الريان يصح أن يقال له إنه كمال للسفينة، ولا يصح أن يقال إنه قوة أو صورة، وكذا الملك يصح أن يقال له إنه كمال المدينة، ولا يصح أن يقال إنه قوة أو صورة، ثم الصورة لا يقال إلا على ما ينطبع في المادة ويقومها بالفعل بخلاف الكمال، فإنه يقال عليه، وعلى غيره والقوة قد تكون على الفعل كقوة تحريك النفس البدن، وقد تكون على الانفعال كقوة النفس على الانتقاش بالمدرك وليس اعتبار أحدهما في التعريف أَوْلى من الآخر، واسم القوة يتناولهما باشتراك لدخول الإدراك تحت مقولة إن ينفعل أو المضاف أو الكيف على اختلاف الآراء والتحريك تحت مقولة أن يفعل والأجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وأخذ اللفظ المشترك في التعريفات منهي عنه فتعين أن بوضع الكمال كجنس فيقال، وهي كمال أو لجسم طبعي آلي من جهة ما ينفذ وينموا ويتكمل، ويتولد، فالكمال الأول هو الذي يكمل به النوع، أي الذي يصير به الشيء نوعًا بالفعل، وهي الفصول والصور النوعية، واحترزنا بأول عن الكمالات الثانية، وهي الكمالات التي يلحق الشيء بعد تقومه؛ كالعلم وسائر الفضائل وبالطبعي عن الكمالات الصناعية كالتشكلات التي للسرير، فإنها أيضًا كمالات لكن ليست كمالات طبعية، بل صناعية، واعلم أن هذا يقتضي كون الطبعي وصفًا لكمال أول لا للجسم فوجب إيراد التعريف هكذا النفس كمال أول طبعي لجسم آلي لا كما أورده فإنه يقتضي كون الطبعي وصفًا للجسم، ويمكن أن تحمل الكمالات الصناعية على الكمالات التي للجسم الصناعي، فيقال التشكلات التي للسرير، وإن كانت كمالات أول للجسم لكن ليست لجسم طبعي، بل صناعي، وبالآلي عن كمالات البسائط العنصرية،

إذ معنى الآلي كونه ذات آلات يصدر عنه كمالاته الثانية بتوسطها؛ كالتغذية والتنمية، وتوليد المثل، وكمالات البسائط العنصرية ليست كذلك، فإن الطبيعة النارية تفعل الحرارة لا باعتبار آلة يتوسط بينهما، وبين أثرها، وكذلك الحكم في المركبات المعدنية، وهذا المقدر من التعريف أي كمال أول لجسم بطعي آلي يعم النفس النباتية والحيوانية ويقيد في النباتية بقولهم من جهة ما يغذو وينمو ويتكمل ويتولد، وفي الحيوانية بقولهم من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة دون السماوية؛ لأن السمويات لا تفعل بواسطة الآلات إلا على رأي من يقول أن الكواكب والتدوير وخارج المركز هي الأعضاء والآلات للنفس المديرة للفلك الكلي بخلاف المشهور، فإن المشهور أن لكل واحد من الممثل وخارج المركز والتدوير نفسًا على سبيل الاستقلال، وعلى تقدير صحة خلاف المشهور لا يشتمل القدر المذكور نفس الفلك الأعظم، ولقائل أن يقول يجمع الثلاثة صحة حصول أفعال عنها على جهات مختلفة، فإن الأفلاك ليست كالصور الطبعية التي لا تصح حركتها بذاتها إلا إلى جهة واحدة، وليس لتلك الصورة قوة على خلافها، فإن النفس الفلكية لها باعتبار ذاتها إمكان أن تتحرك على جهات مختلفة وعدم تحركها بالفعل على جهات مختلفة إنما هو لأمر خارج من ثبات إرادتها وشوقوها لا لاستحالته عليها لماهية نفوسها وأجسامها وأيضًا الكمال اسم مشترك قد يعني به المعنى المذكور، أ يم ا يصير به الشيء نوعًا بالفعل، وقد يعني به الأمر الذي يكون استعداد الشيء نحوه مما يكون خيرًا له أو ملائمًا للشيء كما يقال العلم كمال للإنسان، وإن لم يتقوم به حقيقته، ولا شك أنه قد استعمله في هذا التعريف على اشتراكه إذ لو عني به ما يتقوم به النوع لما احتج إلى التقييد بالأول ليخرج الكمالات الثانية، ويمكن الاعتذار عن هذا الأخير بأن اللفظ المشترك إنما لا يجوز استعماله في التعريف إذا لم يكن معه ما يصرفه إلى المعنى المراد، وتقييد الكمال بالأول يصرفه إلى المعنى المراد، وهو مايصير به الشيء نوعًا بالفعل.

واعلم أن النفوس إنما فيض على الأبدان المركبة بحسب قرب أمزجتها من الاعتدال، وبعدها عنه، فإن المزاج كلما كان أكثر اعتدالًا إلا كان استعداده لقبول النفس الأشرف أشد، فإن المزاج البعيد عن الاعتدال؛ كالمعادن لا يقبل من الكمنالات ما يقبله مزاج النبات من المتغذى والنمو، وتوليد المثل والنبات لا يقبل من الكمالات ما يقبله مزاج الحيوان من الإدراك والتحريك الإرادي، ولا بد في الأمزجة المعتدلة من أجزاء حارة بالطبع، وينبعث أيضًا من كل نفس كيفية فاعلية مناسبة للحياة يكون آلة لها في

افعالها وخادمة لقواها، وهي الحرارة الغريزية، فالحرارتان تقبلان على تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب، وتعاونهما على ذلك الحرارة الغريبة من خارج فإذن لولا شيء يصير بدلًا لما تحلل عنه لفسد المزاج بسرعة ولم يكن بقاؤه مدة تمام التكون فضلًا عما بعد ذلك، وليس يوجد في الخارج جسم إذا ماس بدن الإنسان استحال إليه بطبعه فلا بد من أن يكون في البدن قوى من شأنها تحليل الوارد إلى مشابهة جواهر أعضاء البدن ليخلف بدل يتحلل منه، فالعناية الإلهية جعلت النفس ذات قوة شأنها ما ذكرنا، وهي قوة لا يخلو ذات نفس أرضية ها هنا، ثم لما كانت الاسطقسات متداعية إلى الانفكاك، ولم يكن من شأن القوى الجسمانية أن يجبرها على الالتيام أبدًا كما مر، وكانت العناية الإلهية مستبقية للطبائع النوعية دائمًا فقدر بقاؤها بتلاحق الأشخاص، أما في ما لم يتعذر اجتماع أجزائه لبعده عن الاعتدال، ولسعة عرض مزاجه فعلى سبيل التولد، وأما فيما تعذر ذلك أو لم يتعذر لكن يندر ذلك فيه لقربه من الاعتدال أو لضيق عرض مزاجه فعلى سبيل التوالد، وجعلت النفس الأخيرة ذات قوة تنخذل من المادة التي تحصلها الغاذية ما يجعلها مادة شخص آخر من نوعه أو جنسه، ولما كانت المادة المنخزلة للتوليد لا محالة أقل من المقدار الواجب لشخص كامل إذ هي منحزلة من شخص آخر جعلت النفس المديرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئًا فشيئًا إلى المادة المنخزلة فتزيد بها مقدارها في الأقطار على تناسب يليق بأشخاص ذلك النوع إلى أن يتم الشخص فإذن النفوس النباتية التامة إنما يكون ذات ثلاث قوى يحفظ بها الشخص إذا كان كاملًا، ويكمل مع ذلك إذا كان ناقصًا ويستبقى النوع بتوليد مثله والأولان لأجل الشخص والأخيرة لأجل النوع، فالقوى النباتية فعلها إما لأجل الشخص أو لأجل النوع على ما قال، والقوى النباتية فعلها لأجل الشخص أو لأجل النوع والأولى أي التي فعلها لأجل الشخص تنقسم إلى قسمين؛ لأن فعلها إما أن يكون لبقاء الشخص أو لكماله أو نقول لأن فعلها إما أن لا ينقطع مدة حياة الشخص أو ينقطع والأولى منها هي الغاذية وهي التي أي وهي القوة التي تحيل الغذاء الإحالة هي تغيير الشيء في كيفياته؛ كالتخسين والتبريد ويلزمها الاستحالة في الكيف كالتسخين والتبريد، وقد يقال على ما يعم ذلك وتغير صورة الشيء أي حقيقته وجوهرة المسمَّى بالتكوين و الإفساد ويلزمهما الكون والفساد، والمراد ها هنا هذا المعنى الأخير، فإن الغذاء بالفعل وهو ما صار جزءًا من جوهر الشيء الذي يقال إنه بالنسبة إليه غذاء هو مما لا يشك فيه أنه خلع الصورة الغذائية، وليس الصورة العضوية؛ ولأن الغاذية لا

تصرف لها فيما صار غذاء بالقوة لا بالفعل؛ ولأن إحالة الغذاء قد يكون إلى الفساد إذا كان المحيل حرارة غريبة مفسدة، وقد يكون إلى غير ذلك إذا كان المحيل حرارة غريزية مصلحة صارت الإحالة ها هنا كالجنس وقوله إلى مشابهة المغتذي، ويغني به أن يصير مثله في المزاج، والقوام واللون بل في الجوهر لتخلف بدل ما يتحلل كفصله المميز عن الإحالة التي لا تكون كذلك، كما في أبدان المستسقين ومن به برص ولدوام الحاجة إلى الغاذية؛ لعدم انقطاع فعلها دون النامية لانقطاع فعلها قدم الكلام في الغاذية على الكلام في النامية لا يقال في هذا التعريف نظر من وجهين:

أحدهما: أن الغاذي والغذاء والمغتذي قريبة من أن يكون متساوية في المعرفة والجهالة، فلا يصح أخذ الغذاء، والمغتذي في تعريف الغاذي الذي هو القوة الغاذية.

وثانيهما: إن هذا الترعيف تدخل فيه القوة الهاضمة فإنها أيضًا تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل؛ لأنا نجيب عن الأول بأنا لا نسلم أنها قريبة من أن تكون متساوية في المعرفة، والجهالة؛ لأن الغذاء معلوم مشهور، وكذلك المغتذي لغة، وأما القوة الغاذية فلا يعرضها إلا الخواص، وعن الثاني من وجهين:

أحدهما: أنا بينا أن المراد بهذه المشابهة أن يصير مثله في المزاج والقوام واللون، بل في الجوهر والهاضمة لا تفعل ذلك، بل تجعل الغذاء صالحًا لقبول فعل هذه القوة.

وثانيهما: أن الهاضمة ليست غايتها القريبة أن يخلف بدل ما يتحلل به، بل أن تجعل الغذاء صالحًا لفعل القوة الغاذية، والمراد في التعريف أن يكون ذلك هو غايتها القريبة وزعم بعضهم أن الغاذية هي النار ورد بأن الغاذية لو كانت هي النار لما كان النمو يقف عند حد، فإن النار لا تزال فاعلة ما دامت موجودة ولا ينتهي أثرها، وأيضًا ما كان غاية فعلها تحصيل شبيه جوهر المغتذي، فإن النار لا تقصر على ما دون تميم الفعل بالإحراق، والثاني من القسمين وهي القوة التي تصرفها في مادة الغذاء لكمال الشخص هي النامية على ما قال، والنامية وهي التي أي وهي القوة التي تزيد في أقطار الجسم، أي الجسم المغتذي طولًا وعرضًا وعمقًا على التناسب الطبعي، أي على النسبة التي تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذي له تلك القوة بين أقطاره الثلاثة ليبلغ، أي الجسم إلى غاية النشو، قال الشيخ بما يدخل فيه من الغذاء، وإنما قلنا تزيد في أقطار

الجسم ليخرج عنه الزيادات الصناعية، فإن الصانع إذا أخذ قدرًا من المادة، فإن زاد في طوله أو عرضه نقص من عمقه، وبالعكس، وليست النامية كذلك، بل إنها تزيد في الأبعاد الثلاثة، وفيه نظر لأن زيادة الجسم المغتذي في الأقطار بانضمام الغذاء إليه لا بنفسه، وإذا كان كلك فنقول في الزيادات الصناعية أيضًا إذا أضاف الصانع إلى الشمعة مقدارًا آخر من الشمع حصلت الزيادة في الأقطار، وقولتنا على التناسب الطبعي احتراز عن الزيادات الخارجة عن المجرى الطبعي؛ كالورم، إذ الورم زيادة في أقطار الجسم أفق الطول والعرض والعمق، لكن لا على المجرى الطبعي، وفيه نظر لأن الولرم غير داخل في قولنا تزيد في أقطار الجسم إلا إذا قيل بجواز تورم جميع البدن حتى العظام والقلب، وفيه بعد لامتناع تورم القلب بالاتفاق، وتورم العظام عند الأكثرين، وقولنا إلى أن يبلغ إلى غاية النشؤ احتراز عن السمن، فإن النوم والسمن يشتركان في الازدياد الطبعي للبدن في الأقطار بانضياف مادة الغذاء إليه، ويفترقان بطلب غاية ما يقصد الطبع إذ ليس المقصود بالسمن أن يبلغ الجسم إلى غاية نشؤه، وبالاختصاص في وقت معين، فإن السمن يخانفه أعيانًا، وذلك بعد سن التنو ويوافقه أحيانًا، وذلك عند سن النمو، فالسمن في سن الوقوف ليس بنمو، كما أن الهزال في سن النمو ليس بذبول، والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن، ولقائل أن يقول: السمن يخرج بقوله يزيد في أقطار الجسم؛ لأن السمن لا يزيد في الطول، وإن زاد في الغرض والعمق، ولا في جوهر الأعضاء الأصلية المتولدة عن المني، وإن زاد في الأعضاء المتولدة عن الدم، والمائية؛ كاللحم والشحم والسمن، وكذا الورم يخرج به لما عرفت فلا حاجة إلى قوله على المناسب الطبعي لإخراج الورم على أن الورم يخرج أيضًا بقوله إلى أن يبلغ غاية نشوؤه، وإلى قوله إلى أن يبلغ إلى غاية النشؤ لإخراج السمن اللهم إلا إذا قيل بجواز خروج الشيء عن الحد بقيدين لكن يجب أن يكون خروجه بأحد القيدين بالذات وبالآخر بالعرض فيكون ذلك الآخر لتكميل الحد لا لتتميمه فيكون قوله على الناسب الطبعي، وقوله إلى أن يبلغ إلى غاية النشؤ للتكميل لا لتتميم، أي لا لإخراج الورم والسمن وفرقوا بين التخلخل والنمو بأن النمو تحرك الجسم الباقي نوعيته إلى الزيادة بما يخل عليه في جميع الأقطار والتخلخل لا يكون بزيادة داخلة على الجسم في الأقطار، وإنما ذكر بقاء النوعية دون الشخصية؛ لأن الشخصية تتبدل بالزيادة الواردة عليه دون النوعية فبقول الشيخ بما يدخل فيه أي في الجسم من الغذاء يخرج التخلخل، وفيه إشارة إلى كيفية النومو، وذلك لأن النمو يكون بدخول الغذاء في أجزاء النامي

حتى يمدها طولًا وعرضًا وعمقًا، فلتحقق الكلام فيه فنقول لا شك ولا خفاء في أن النمو حركة ازدياد في الجسم، ولكن لا كل ازدياد، فإن الماء إذا فسد وصار هواء زاد حجمه، ولا يقال لذلك نمو كذلك إذا سخن الماء، وهو باق على مائيته، فإن حجمه يزداد وليس بنمو بل إنما تكون تلك الزيادة نموًّا إذا كانت بسبب جسم آخر، ولكن لا كيف اتفق، فإن الماء إذا صب عليه ماء آخر صار المجموع أعظم، وليس بنمو، بل إنما يكون ذلك نموًّا إذا كان الازدياد بالوارد على نفس الجسم الذي زاد بحركته، ولكن لا كيف اتفق فإن السمن بعد الهزال كذلك، وليس بتمويل يجب أن يكون ذلك مع ازدياد ذلك الجسم في أقطاره الثلاثة، ويكون الوارد قد استحال عن قوة في الجسم الزائد، وتكون تلك الزيادة بتمدد أجزاء الجسم الذي زاد في أقطاره الثلاثة على تناسب يقتضيه طبيعته متجهًا إلى كمال النشؤ فيجب أن يكون النافذ داخل خلل أحدثها فيه إذ لو كان فيه مواضع خالية لم يكن ورد الواد موجبًا لزيادة ذلك الجسم.

قال الشيخ في "المباحثات": إن القوة النامية تفرق أجزاء الجسم، بل اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية، وليس لأحد أن يقول التفريق مؤلم؛ لأن التفريق الغير الطبعي هو المؤلم لا غير، وبهذا ظهر الفرق أيضًا بين النمو والتخلخل بمعنى تبدد الأجزاء، فإنه وإن كان فيه ورود لكن النمو فيه الأشياء المذكورة التي ليست فيه، وفيه أيضًا التنبيه على الفرق بين الزيادة بالنمو والزيادة بالسمن؛ لأن الأجزاء الغذائية الزائدة في السمن لا تنفذ في جواهر الأعضاء، بل إنها تلتصق بها، وفي النمو تدخل في جواهر الأعضاء، وتزيد في أقطارها، ولقائل أن يقول: إن الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والإلصاق والشبيه، وهذه الأفعال الثلاثة تفعلها النامية أيضًا إلا أن الغاذية تفعل هذه الثلاثة بمقدار ما تحلل، والنامية أزيد مما تحلل فالغاذية هي بعينها النامية لكنها تكون في ابتداء أمرها قوية، والمادة مطيعة فنفى بإيراد المثل والزيادة معًا، ثم إنها تضعف بعد ذلك فتقوى على إيراد المثل دون الزيادة، ويدل عليه أن الغاذية في سن الذبول تورد أنقص مما تحلحل، وفي سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل وهو أكثر مما تورده وقت الذبول فتكون القوة الواحدة يختلف إيرادها بالزيادة والنقصان وإذا جاز ذلك عندكم فلم ما جوزتم أن تكون القوة الواحدة تورد في ابتداء الأمر أزيد من المتحلل، وفي وسط الأمر ما يساوي المتحلل فإذن يكون الغاذية بعينها هي النامية، وإنما يختلف حالها لاختلاف الاستعدادات وهو أشكال صعب؛ ولأن قصد الطبيعة من وجود طبائع الأجناس وجود النوع وإلا لوقف فعلها عند وجود الجنس، ولم يحصل

النوع وقصدها من وجود النوع وجود الشخص وإلا لوقف فعلها عند وجود النوع، ولم يحصل الشخص،فالمقصد الذاتي لها وجود الشخص قدم الكلام فيما تولي حفظ الشخص، ثم أردفه بالكلام على متولي طبيعة حفظ النوع.

وقال: والثانية أي القوة التي فعلها لأجل النوع المولدة، وهي التي تفصل جزءًا من الغذاء بعد الهضم التام؛ ليصير مبدأ لشخص آخر من النوع الذي تولد ذلك المني منه أو من جنسه؛ كالبغل وهي الجاذبة للدم بل للرطوبة الثانية من العروق بل الأعضاء إلى الأنثيين فتغير فيها تغيرًا يستعد به لقبول الصورة النطفية، وذلك بعد تفعفنها، فإن العفونة عليها مدار الكون، والفساد في المركبات، وهي التي تعد المادة التركيبية لخلع صورة، ولبس أخرى، ولولا العفونة لما حصل نوع من المركبات كما أنه لولا غلبة الكيفيات الأول في البسائط لم يتبدل صورها، فإذا تعلقت النفس النباتية أو الحيوانية، أو الإنسانية بالمادة تبعها مزاج خاص نوعي غير الذي كان في المادة التي به استعدت لقبول النفس كما أن صورة النار الحاصلة باشتداد كيفية الحرارة توجب حصول حرارة أخرى غير الحرارة المستدعية لها فتبطل هي وتحصل أخرى تقتضيها الصورة.

واعلم أن الشيخ قسم المولدة في القانون إلى نوعين:

أحدهما: ما ذكره المصنف رحمه الله وهي المحصلة للبذر المولدة للمني في الذكر والأنثى وهي التي لا تفارق الأنثيين وفانيهما المفصلة للبذر إلى أجزاء مختلفة بحسب عضو ويسمى المغير الأولى وهي تفارق الأنثيين مصاحبته للمعنى، والفصل المذكور إنما يكون حال كون المني في الرحم، لتصادق ذلك فعل القوة المصورة؛ لأن المغيرة تعد مواد الأعضاء، والصورة تلبس كل عضو ضورته الخاصة به فيتكمل بذلك وجود الأعضاء؛ ولأن هذا الفصل لو كان في الأنثيين لكان إذا اختلط المنيان وتغيرت كيفياتهما احتج إلى مغيرة أخرى، فإذن المغيرة الأولى تفعل في الرحم.

وأما القوة المصورة فظاهران فعليًا إنما يكون في الرحم؛ لأن المني في الرحم مستعد بفصل المغيرة فعل المصورة، وهذا النوع الثاني من المولد قد تشبه بإحدى قوى الغاذية لفظًا، ومعنى إما لفظًا؛ فلأن كل واحدة منهما تسمى مغيرة، وأما معنى فلان، كل واحدة منهما تغيرًا مادة وتفترقان في اللفظ بأن المني في المعنى يسمى مغيرة أولى،

والتي في الأعضاء مغيرة ثانية لتقدم الأولى على الثانية في بدن المولود، وفي المعنى بأن مادة الأولى المني، ومادة الثانية الدم، وما معه من الأخلاط، وبأن الأولى تفعل الأعضاء، والثانية تفعل في الأعضاء، وبأن أولى لا تقصد في الفعل التشبيه بشيء، والثانية تقصد فيه التشبيه، والمصورة.

قال الأطباء: القوة المصورة قوة موجودة في جميع أجزاء المني تفعل فيه صور الأعضاء من غير شعور لها بذلك بل فعلها هذا بالتسخير من خالقها، وهي التي تفيد بعد استحالة الجزء المنجزل الذي هو مبدأ لشخص آخر، أعني المني في الرحم الصور أي تخطيط الأعضاء وتشكيلاتها؛ كالاستقامة والانحناء، والاستدارة، والمراد بتخطيط الأعضاء تميزها وأول ما تميز هو القلب على ما بين في موضعه، وقد شوهد في المعنى ذلك أعند وقوعه في الرحم فإنه يعرض زيدية، ثم يندفع إلى الوسط مكان القلب، ثم بعد ذلك يصير علقة، ثم مضغة، ومد الاستحالة الأولى ستة أيام أو سبعة أيام، وفي هذه الأيام يكون تصويرًا للقوة المصورة للمني من غير استمداد غذاء من الرحم، ثم إلى تمام ستة عشر يومًا ينفذ الدموية في المني ويصير علقة، ثم بعد هذا باثني عشر يومًا يصير مضغة، ثم بعد هذا ينفصل الرءوس عن المنكبين، فتبارك الله أحسن الخالقين.

والقوى والأعراض الحاصلة للنوع، أي للنوع الذي ينفصل المني عنه أو ما يقاربه[1] كالبخل، وفعل الغاذية لا يتم إلا بالجاذبة، والماسكة والهاضمة والدافعة، أما توقف تمام فعلها على الجاذبة فلأن فعل الغاذية هو تغيير المادة الغذائية وإعدادها؛ لأن تستعد لقبول الصورة العضوية، والمادة لا يمكن مجيئها بذاتها ولا هي أيضًا حاصلة عند العضو فهي مفتقرة إلى جاذ١ب يجذبها، وذلك الجاذب هو القوة الجاذبة، وأما على الماسكة[2] فلأن الجاذبة لما جذبت المادة إلى العضو، ولم يكن شبيهة بجوهرة احتاج إلى أن تتغير وتستحيل إلى جوهره؛ ولأن الاستحالة حركة وكل حركة في زمان،

---

(١) قوله: (إذا ما يقاربه الخ) عطف على قوله للنوع، أي الصورة تفيد القوى والأعراض الحاصلة للنوع الذي ينفصل المني عنه في المني أو تفيد أعراضًا وقوى ما يقاربه ذلك النوع فإن الرمكة إذا كانت حاملة من الحمار فإن المصورة تفيد قوى وأعراض ما يقاربه ذلك النوع الذي تفصل المني عنه. سيد رحمه الله.

(٢) قوله: (على الماسكة اهـ) لا شك أن تمام فعل الغاذية بفعل الماسكة في المعدة أيضًا لكن من أن احتياجها في حالة فعلها أتم. سيد

فلا بد من زمان في مثله يستحيل إلى جوهره؛ ولأن الخلط جسم رطب سيال فيستحيل أن يقف بنفسه، فلا بد من قاسر يقسره على الإمساك، وذلك القاسر هو الماسكية، وأما على الهاضمة هضم ما لكان فعلها في إنضاج الدماميل والجراحات مثل المدقوقة المملوئة بالماء أو الهم فيه، فإن قيل فعل المضوغة ليس لانهضامها، بل يخالطها من الريق، وهذا لا يوجد في المبلول بالماء والمطبوخ فيه، قلنا الريق، وإن كان معينًا له على ذلك لكن الممضوغة لا تلو عن هضم ما وإنضاج بدليل أن الريق وحده لا يحصل منه هذا الفعل المحسوس الحاصل من الممضوعة وفيه نظر وتمامه أي وتمام الهضم الأول عندما يرد، أي الغذاء على المعدة وهو أن يصير الغذاء شبيهًا بماء الكشك الثخين في بياضه وقوامه وملامسته، ويسمى كيلوسه وهو لفظة سريانية وضعت لهذا الجسم المستحيل في المعدة، كما أن الكيموس لفظة سريانية وضعت للخلط، ويتحدر أي ما صار شبيهًا بماء الكشك الثخين، أعني الكيلوس لأ:كله بل لطيفة ولأكله بل بعضه إلى الكبد من طريق العروض المسمَّاة بما ساريقا وهي العروق الواصلة بين أواخر المعدة وجميع الأمعاء إذا الكيلوس إذا كمل انهضامه في المعدمة انجذب بعض ما لطف من أواخر المعدة إلى الماساريقا، والباقي يندفع من البواب إلى الأمعاء الدقاق على اختلاف مراتبها، ثم إلى الفلاظ أيضًا على اختلاف مراتبها، وإذا حصل في الأمعاء انقسم إلى قسمين فضل وغير فضل، فالفضل يندفع إلى طريق المعاء المستقيم، وغير الفضل وهو أيضًا لطيف الكيلوس انجذب من المعاء إلى فوهات ماساريقا المتصل بها ثم ينفدع لطيف الكيلوس من الماساريقا إلى العرق المسمَّى بباب الكبد، ومنه إلى العروق المتصغرة المتضمئلة التي من شعب الباب إلى جميع الكبد؛ لعدم خلو شيء ما من الأجزاء المحسوسة للكبد عن تلك الشعب وصار كل الكبد ملاقيًا لكل الكيلوس فيهضم الهضم الثاني ويخلع الصورة النوعية الغذائية، ويستحيل إلى الأخلاط الأربع التي هي الدم والصفراء، والسوداء والبلغم، وإليه أشار بقوله.

والثانية: أي المرتبة الثانية من مراتب الهضم في الكبد وهي أن يصير بحيث يحصل منه الأخلاط الأرعبة، ثم يندفع الخالط في العرق العظيم الطالع من حدبة الكبد فيسلك في الأوردة المتشبعة منه ثم في جداول الأوردة لم في سواقي الجداول ثم في رواضع السواقي، ثم في العروضق الليفة الشعرية، ثم يترشح من فواهاتها في الأعضاء وينهضم في العروق المذكورة انهضامًا ثالثًا، وغايته إحالة الخلط إلى الرطوبة المائية، وإليه أشار بقوله، والثالثة في العروض وهي أن يصير بحيث يصلح؛ لأن يصير جزءًا من المغتذي

بالفعل، ثم ينهضم في الأعضاء انهضامًا رابعًا من حين ما ترشح من الدم من فواهات العروق إلى أن يتشبه بالعضو، وغايته إحالة الرطوبات المائية إلى جوهر الأعضاء المتشابهة الأجزاء فنسبة العروق إلى الأعضاء كنسبة المعدة إلى الكبد في أن كل واحد منها معد للفعل الذي بعده وإليه أشار بقوله، والرابعة في الأعضاء، فإن الأخلاط إذا توزعت على الأعضاء انهضمت انهضامًا آخر، وفي بعض النسخ انهضامًا تامًّا، ومن الأطباء من جعل الهضوم ثلاثة، والحق أنها أربعة كما ذكره المصنف رحمه الله الاثنين منها يحصل فيهما انقلاب الصورة وهما البكت والعضوي، والأول منهما يتقدمه استعداد في المنهضم بتغير بعض كيفياته فيجب أن يتقدم الثاني ما تقدم الأول حتى يستعد المنضهم للانخلاع، وقبول الصورة العضوية كما استعد الأول لانخلاع صورته في الكبد بما فعلته المعدة فيه من الاستعداد، وفائدة تكثرها تلطيف الغذاء وتميز فضوله حتى يستعد؛ لأن يكون جزءًا من هذا البدن الشريف الذي هو محل لأشرف الصور، وللهاضمة فعلان أحدهما إحالة ما جذبته الجاذبة، وأمسكته الماسكة إلى قوام يتهياء؛ لأن تجعله الغاذية جزءًا من المغتذي بالفعل التام، ويجب أن يعلم أنا لوارد لا يتهياء لفعل القوة الغاذية فيه بقوامه فقط، بل بأن يصير استعداده للصورة العضوية مقارنًا لاستعداده لصورته النوعية، وإنما يكون ذلك إذا استحال أيضًا إلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل مجموع المزاج الصالح والقوام مهيأ لفعل القوة الغاية فيه.

وثانيهما قوله وتهيئة الفضل وهو الذي ليس من شأنه أن يشبه بالمغتذي لقبول فعل الدافع بتلطف الغليظة إن كان المانع اللزوجة، فإن قلت: الشيء كلما كان أرق كان اندفاعه أسهل فلماذا جعل المصنف رحمه الله الغلظ أحد الأمور المسهلة للدفع قلت الرقيق قد ينشر به جرم الوعاء معدة كانت أو غيرها لرقته فتبقى تلك أجزاء المتشربة فيه ولا تندفع، وإما إذا غلظ لم يتشر به العضو فاندفع بالكلية وكل واحد من هذه الأفعال يعني ترقيق الغليظ، وتغليظ الرقيق، وتقطيع اللزوج يسمى الإنضاج والنضج على ما فسره الشيخ هو إحالة الحرارة الجسم ذي الرطوبة إلى كيفية موافقة لمقصود الطبيعة، والهضم على ما فسره الشيخ هو أيضًا إحالة الغذاء إلى قوام معد لقبول صورة الأعضاء وهو أخص من النضج إذ الغذاء جسم ذو رطوبة، والقوام المذكور كيفية موافقة لمقصود الطبيعة فكل هضم نضج، وليس كل نضج هضمًا كنضج الفضول، لا يقال تعريف النضج بما ذكره الشيخ باطل.

أما أولًا فلأنه يخرج عنه نضج الخلط الحار كالصفراء، فإن الأطباء اتفقوا على أن منضجها بارد، وأما ثانيًا فلأنه يخرج عنه نضج الأخلاط اليابسة والغذاء اليابس؛ لأنا نجيب عن الأول بأن منضج الخلط بالحقيقة هو الطبيعة وآلتها في ذلك هو الحرارة الغريزية، وأما الأشياء الباردة في نضج الصفراء والحارة في نضج البلغم فمعينات للطبيعة، وعن الثاني بأن تلك الأشياء لا يخرج عن رطوبة ما فيصدق عليها أنها ذات رطوبة، والدليل على وجود الهاضمة تغير الغذاء في المعدة، وظهور طعم الحموضة في الحشاء، ثم تمام الاستحالة، وأما الدافعة فلأنه لولا وجودها لما وجدنا الأمعاء عند التبرز كأنها منتزع من مواضعها لدفع ما فيها إلى أسفل، وكذلك الأحشاء، أي ولما وجدنا الأحشاء، كأنها تتحرك إلى أسفل، وكذلك لما وجدنا المعدة أنها تتحرك إلى فوق عند القيء ودفع ما فيها لكنها نحس بترعرعها ويتحرك الأحشاء تبعًا لها إلى فوق، والدليل على وجودها في الرحم حركتها حركة شديدة ظاهرة عند الولادة الطبلية أو عند موت الجنين إلى حين يدفعه، وأما المولدة فمحلها هو المني وهو فضل الهضم الأخير الذي يكون في الأعضاء، وذلك إنما يكون عند نضج الغذاء في العروق وصيرورته مستعدًا استعدادًا تامًّا؛ لأن يصير جزءًا من الأعضاء، والدليل على أن ذلك إنما يكون عند صيرورته مستعدًا للاستعداد المذكور قوله؛ لأن الضعف الحاصل من استفراغ المني أقوى من الحاصل من استفراغ أمثاله من الدم لإيجابه، أي لإيجاب استفراغ المني الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية، أي المتكونة من المني دون الدم، فإنه لا يوجب الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية فإنه بعد لم يتشبه بالمغتذي فلا يكون استفراغه موجبًا لذلك الضعف، فإن قلت: المني لما كان فضل الهضم الأخير، فالواجب أن لا يوجب استفراغه الضعف، قلت المني فضل بمعنى أن المولدة أخزلته؛ لأن يتكون منه آخر لا لأنه ليس من شأنه أن يتشبه بالمغتذي فإن من شأنه أن يصير جزءًا عضو ولذلك يوجب الضعف استفراغه، واعلم أن الأبطاء لما رءوا أن البدن الحي مستعد لما لا يستعد له الميت ولم يكن لهم معرفة بالنفس حتى يعلموا أن ذلك بسبب كون النفس متعلقة بالدن الحي دون الميت اعتقدوا أن في البدن الحي قوة معدة للحس، والحركة وأفعال الحياة وسموها بالقوة الحيوانية على ما قال، والقوة التي بها تستعد الأعضاء لقبول الحس والحركة الإرادية تسمى القوة الحيوانية مع أنها عديمة الشعور يريد أن تلك القوة لما كانت عديمة الشعور فكان يجب أن تسمى طبعية لكن العادة جرت بتسميتها حيوانية ولأنواع في التسمية والشيخ لم يتعرض لإثبات هذه القوة

في شيء من مصنفاته إلا في القانون تبعًا للأطباء واحتجوا عليها، أي على القوة الحيوانية بل على إثباتها،بأن بقاء ما في العضو المفلوج من العناصر المتضادة المائلة إلى الانفكاك على الاجتماع بقاسر يقسر على الامتزاج وليس هو أي الياسر المزاج وتوابعه كاللون والرائحة وغيرهما لتأخره عنه، أي لتأخر كل واحد من المزاج وما يتبعه من الامتزاج، فإن ذلك القاسر قوة متقدمة على الامتزاج حافظة له فهذه القوة، إما أن تكون قوة الحس والحركة أو قوة التغذية، أو نوعًا ثالثًا ولا جائز أن يكون الأولى على ما قال، وليس أي القاسرة قوة الحس والحركة الإرادية؛ لانتفائها عن العضو المفلوج، وإلا لكان العضو المفلوج حساسًا متحركًا بالإرادة، فلم يكن مفلوجًا وفيه نظر لجواز أن يكون قوة الحس والحركة باقية في العضو المفلوج إلا أن آثارها لا تظهر لمانع إذ انتفاء الأثر قد يكون لعدم المقتضي، وقد يكون لحصول المانع فعدم الأثر لا يستلزم عد ما لقوة على اليقين وأعلى أن الأطباء قالوا: إن العضو المفلوج فاقد للقوة النفسانية، أما المزاج يمنع عن قبولها أو لشدة عارضة بينه وبين الدماغ في الأعضاء المنبثة فيه،فمنعت نفوذ الروح الحاصلة لها، ولو صح ذلك لم يتوجه هذا النظر لكن الشأن في التوفيق، ولا جائز أن تكون الثانية على ما قال، ولا قوة التغذية، أي وليس القاسر قوة التغذية، وإلا لكان النبات مستعدًا لقبول الحس والحركة، أي الإرادية لكونها موجودة في النبات، وليس لقائل أن يقول سلمنا ذلك، لكن لا نسلم أن التالي باطل فإن النبات مستعد لهما، لكنه تعذر حصولهما؛ لفقدان الآلات؛ لأن ذلك الاستعداد يكون حينئذ عبثًا، فهو أي القاسر قوة أخرى، وهي التي تسمى القوة الحيوانية، قالوا: وهو أول قوة تحدث في الروح إذا حدث الروح من لطافة الأمشاج، وفيه نظر؛ لأن قوله القاسر يجب أن يكون متقدمًا غير لازم؛ لأن القاسر نوعان قاسر على الاجتماع، وقاسر حافظ خوفًا من الافتراق، والذي يجب تقديمه هو الأول لا مطلق القاسر ألا ترى أنه لما اشتهر أن النفس هي القاسرة للعناصر على الاجتماع.

قال الفلاسفة: النفس إنما تحدث بعد حدوث المزاج وحدوثه بعد استعداد المادة وهو بعد اجتماع أجزاء العنصرية وهو بعد وجود القاسر، فلو قلنا أنها هي القاسرة على الاجتماع لزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب وهو محال، وعند هذا قالوا: إن القاسر لاجتماع الأجزاء العصنرية في المني نفس الأبوين، ثم إذا حصل في الرحم فنفس الأم، ثم إذا أفيضت النفس الخاصة به تلوت حفظه وتدبيره، فإذن لا يجب أن يكون كل قاسر متقدمًا، وأيضًا القوة الحيوانية هي جميع القوى البدنية التي هي من علائق النفس

الناطقة لات لا تفاض على البدن إلا بعد فيضان النفس التي لا تحصل إلا بعد الاستعداد بمزاج خاص على ما ذكرنا، وإذا كان كذلك فكيف يجوز تقدمها على هذه المراتب، وأيضًا لقائل أن يقول لا نسلم أن القاسر على اجتماع العناصر في العضو المفلوج إذا كان قوة الغذية لكان النبات مستعدًا لقبول الحس والحركة الإرادية، وإنما يكون كذلك لو كان القاسر على الاجتماع هو القوة المعدة لقبولهما وهو غير لازم ويمكن أن يدفع ذلك بأن يقال القوة المعدَّة لأفعال الحياة، إما أن يكون هو القاسر على الاجتماع أو غيره، فإن كان الأول يكون ما ذكرنا سالمًا عما ذكرتم من المنع، وإن كان الثاني فإما أن يكون قوة الحس والحركة أو قوة التغذية أو غيرهما، والأول باطل وإلا لكان كل عضو حي حساسًا متحركًا بالإرادة، وليس كذلك فإن العضو المفلوج حي، ولذلك لم يعرض له ما يعرض لا بد أن الموتى من العفونة والفساد، وليس حساسًا متحركًا، وكذا الثاني، وإلا لكان النبات مستعدًا لقبول أفعال الحياة فتعين الثالث وهو المطلوب، وجوابه أن يقول لا نسلم أنه لو كان، أي القاسر قو التغذية لكان النبات مستعدًا لذلك فإنه يجوز أن غاذية النبات مخالفة بالنوع لغاذية الإنسان ويكونان متحدين في الطبيعة الجنسية، ويمكن أن يجاب عنه بأن الكلام فيما بعد لقبول قوة أفعال الحياة، ومنها التغذية فلو كان المعد لقبول قوى الحس والحركة والتغذية أحديهما لأعدت لنفسها وهو محال إلا أن لقائل أن يقول يجوز أن يكون المعد تعلق النفس كما هو رأي المعلم الأول وهو الحق؛ لأن المعد هو المزاج كما قيل؛ لأن من الجائز أن يكون مزاج بدن الحي والميت واحدًا كمن غرق وهو صحيح المزاج، فلو كان المزاج هو المعد لكان بدون هذا الغريق مستعدًا لقبول الحس والحركة، وفيه نظر لا يخفى على من له أدنى فطانة.

المبحث الثاني

في النفس الحيوانية

وهي كمال أول لجسم طبعي إلى من جهة ما يدرك الجزئيات ويتحرك بالإرادة، فقوله من جهة ما يدرك الجزئيات، ويتحرك بالإرادة فصل يميزه عن النفس النباتية، والقوى الحيوانية، إما مدركة، وإما محركة؛ ولأن الإدراك متقدم على الحركة الإرادية طبعًا لكون الحركة الإرادية مترتبة على الإدراك قدم المدركة على المحركة، والمدركة إما ظاهرة وإما باطنة، والظاهرة هي الحواس الخمس، وهي: اللمس، والذوق، والشم، والسمع، والبصر، ولم يقم برهان على امتناع وجود قوة سادسة، بل يجوز وجودها و إن لم نعلمها، فإن الإنسان لو فقد بعض الحواس الخمسة لم يتصوره أصلًا مع تحققه في نفس الأمر إذ العنين لا يتصور لذَّة الجماع، والأكمه لا يدرك ماهية الأبصار والألوان، فالمحصور في الخمس هو المعلوم لنا من الحواس لا ما هو ممكن التحقق في نفس الأمر أو متحقق فيه فإن ذلك غير معلوم.

واعلم أن القوة اللامسة أهم الحواس للحيوان، والدليل عليه أن كل حيوان مركب من العناصر الأربعة، وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها، فلا بد له من قوة بها يدرك المنافي؛ كالهواء المحيط به المحرق أو المجمد؛ ليحترز عنه، وتلك القوة هي القوة اللامسة، ولهذا كانت قوة اللمس في كل الجلد، وإن كانت في جلد باطن الكف أقوى لا سيما جلد الأصابع منه وخصوصًا جلد أنملة السبابة، ولأجل أن اللمس لأجل أن يحترز به عن منافيات المزاج بالهرب والتنحي؛ وجب أن يكون كل لامس متحركًا بالإرادة حتى الاسفنجات، فإن لها حركة انقباض وانبساط ولولاهما لما عرف حسها، والذوق وإن دلت على المطعومات الباقية بها الحياة، فهو مخلوق لجلب المنفعة ودفع المضرة، واستبقاء الأصل متقدم على جلب المنفعة، وأيضًا كل واحد من الحواس لما اختص بعضو معين، واللمس عام للكل فعلم من ذلك أنه أهم، ويدل عليه أيضًا أن الحياة لا يمكن أن يبقى بدون اللمس بخلاف الحواس الباقية، ولكونه أهم وأشد احتياجًا إليه بداء بالقوة اللامسة.

وقال: أما اللمس فهو قوة منبثة في جميع جلد البدن من جهة انبثاث الروح الحامل لها يدرك بها الحرارة والبرود، والرطوبة واليبوسة وغيرها من الملموسات؛ كالصلابة واللين والملاسة والخشونة، وتفرق الاتصال وعوده، أي وجود الاتصال لا عود الزائل بعينه لاستحالة إعادة العدوم بعينه، بل عود مثله، واختلفوا في أن القوة اللامسة قوة واحدة أو كثيرة، فذهب أكثر المحققين إلى أنها قوى كثيرة كل قوة تدرك جنسًا من التضاد، فيكون اللمس عنده بقوى أربع فيكون القوى المدركة في الظاهر عند هؤلاء ثماني،قالوا: ولما انتشرت هذه القوى الأربع في جميع الأعضاء على السوية؛ لشدة الحاجة إليها ظن أنها قوة واحدة، والذي ألجأهم إلى تعديد القوى في اللمس الأصل الذي مهدوه في تكثير القوى وهو قوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من واحد، وإذا كان كذلك وها هنا محسوسات مختلفة، فيجب أن يكون القوى المدركة مختلفة، وهي الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس، والحاكمة بين الخشن والأملس، والحاكمة بين الصلب واللين، ومقهم من زاد الحاكمة بين الثقيل والخفيف، إلا أنه لا يلزم أن يكون لكل قوة آلة مخصوصة، بل يحتمل أن يكون لها كلها آلة واحدة.

قال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من علم النفس من طبعيات الشفاء: وليس يجب ضرورة أن يكون لكل واحدة من هذه القوى آلة تخصها، بل يجوز أن يكون آلة واحدة مشتركة لها، ويجوز أن يكون هناك انقسام في نفس الآلات غير محسوس، ولقائل أن يقول: إنكم إذا جوزتم إدراك كل واحدة منها مضادة واحدة، فيجب أن يدرك الصنفين المحكوم عليهما بالمضادة، وإلا لم يكن الحكم بأن أحدهما مضادة الآخر، وإذا أدركت القوة الواحدة الضدين؛ كالحرارة والبرودة مثلًا، فلم لا يجوز أن تدرك باقي الكيفيات؛ ولأن القوة الذائقة أهم الحواس للحيوان المغتذي بعد اللمس، فإن الأخص بها في النفع أن يكون جالبة للمنافع والملائمة كمال الأخص باللمس في النفع أن يحترز به عن الضار والمؤذي كما مر؛ ولأنه ربما يركب من الطعم واللمس إحساس لا يتبين تغايره اللحسي؛ كالحرافة فإنها تفرق وتسخن وينفعل عنها سطح الفم انفعالًا لمساو لها أثر ذوقي فيرد أثر القوة اللامسة والذائقة على النفس كأثر واحد من غير تميز في الحس؛ ولأنها تشبه القوة اللامسة في افتقارها في إدراك الطعوم إلى المملسة إلا أنه يحتاج مع ذلك إلى رطوبة عذبة عديمة الطعم أورد القوة الذائقة عقيب اللامسة.

فقال: وأما الذوق فقوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان، وإدراكها مشروط باللمس، والرطوبة العذبة العديمة الطعم التي في الفم ليخالط ما يرد على اللسان، ويحصل الإحساس بكيفيته، وإنما يجب أن يكون عذبة عديمة الطعم؛ ليؤدي ذلك الطعم كما هو فإن المريض إذا تكيفت هذه الرطوبة فيه بكيفية طعم الخلط الغالب فيه، فإنها لا تؤدي طعوم الأشياء المأكولة والمشروبة إلا مشوبة وتوسط هذه الرطوبة في إدراك الطعوم، إما بأن يخالطها أجزاء ذي الطعم، ثم يفوض في اللسان مخالطة لها وأو إما بأن تكيف تلك الرطوبة بالطعم الوارد من غير مخالطة، فإن كان الواقع هو الأول فلا فائدة في تلك الرطوبة إلا تسهيل وصول المحسوس إلى الحس، فيكون هذا الإحساس بمسمى المحسوس من غير واسطة، وإن كان الواقع هو الثاني كان المحسوس بالحقيقة هو تلك الرطوبة ويكون الإحساس بالطعم بلا واسطة، فعلى كل واحد من التقديرين يكون إحساس القوة الذائقة بمحسوسها بلا واسطة، حتى لو أمكن وصول المحسوس الخارط إلى الحس دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلًا بخلاف الأبصار الذي لا بد فيه من المتوسط، والحق أن كل واحد من هذين الوجهين محتمل إلا أنه إن كان الحق تكيف تلك الرطوبة بالطعم الوارد عليها لا يكون ذلك بانتقال الطعم إليها إذ انتقال العرض محال، بل مخالطة ذي الطعم تعدها لإفاضة ذلك الطعم عليًّا من المفارق.

واعلم أن الحكماء الجاعلين قوة اللمس قوى متعددة بتعدد الملموسات لم يجعلوا قوة الذوق قوى متعددة بتعدد المذوقات، وكذا قوة الشم، وقوة الإبصار متعددة بتعدد الروائح والمبصرات.

قالوا: لأن الحاكم على نوع واحد من التضاد يجب أن يكون قوة واحدة، والمضادون في الملموسات كثيرة، فإن بين البرودة والحرارة نوعًا من التضاد غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة، وكذا في باقي الملموسات، وأما الطعوم، وإن كانت كثيرة، فليس بينهما إلا نوع واحد من التضاد، وكذا الروائح والألوان وجه آخر مدرك الحواس ما عدا اللمس، وهي الروائح والألوان والطعوم من الكيفيات الثواني الحادثة من تفاعل الكيفيات الأولى، وهي الحرارة والبرودة واليبوسة وهذه الكيفيات، وإن كانت توجد في المركبات مكسورة السورة، فهي أقرب إلى البسائط من الكيفيات الثواني، فالتباين الواقع

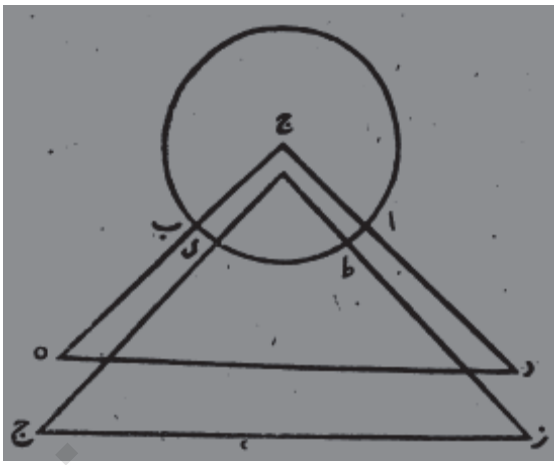
بين هذه الكيفيات أشد من التباين الواقع بين الألوان والطعوم والروائح، ولذلك تعددت قوى اللمس دون باقي الحواس، وفيها بحث.

وأما الشم فقوة مودعة في ذائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي تدرك ما يلاقيها من الروائح، والذي يدل على ذلك بُطلان هذه القوة عند فساد مزاج هذا العضو من الدماغ مع سلامة سائر الأعضاء، وليس إدراك الرائحة بأن يتحلل من الجسم ذي الرائحة شيء، ويخالط الهواء، ويصل إلى الحاسة كما زعم قوم وإلا لاستحال أن يتحلل من المسك اليسير ما يحصل متورائحة منتشرة انتشارًا يمكن أن ينتشر منه في مواضع كثيرة رائحة مثل الأولى، أي مثل الرائحة الأولى التي تحصل من المجموع ويؤكده عدم انتقاص وذي الجسم ذي الرائحة وحجمه مع ملاء رائحة المحافل العظيمة، بل لأن الهواء يتكيف بتلك الكيفية ويؤديها إلى الحس نعم للبحار المتخلل من جرم ذي الرائحة مدخل في إدراك ذي الرائحة، ولولا ذلك لما لأنت الرائحة تزداد بتنويره بالدلك وغيره، وزعم بعضهم أن الرائحة يتأدى إلى الشم لا يتحلل شيء، ولا باستحالة الهواء المتوسط، بل لأن الجسم ذا الرائحة يفعل في الجسم الخالي عن الرائحة من غير أن يفعل في الجسم المتوسط بينهما، قالوا: الامتثال أن يتحلل من الجسم ذي الرائحة أجزاء مسافة نحو مائتي فرسخ أو أن يبلغ استحالة الهواء من الرائحة مسيرة عشرة أيام، فإنه حكى في التعليم الأول، أي الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتي فرسخ برائحة جيفة حصلت من حرب وقف بين اليونانيين؛ ولأن إحالة النار للهواء وما قابلها من الأجسام أشد من إحالة ذي الرائحة المحيل للهواء مع أن النار القوية تسخن ما حولها ولا يبلغ المسافة البعيدة بخلاف الرائحة ورد بجواز نقل الرياح القوية روائح الجيف إلى بلاد الرحمة فتحس بها وهي مخلفة في الجو العالي فنقصدها على أنه يجوز أن تكون الرخمة أدركت الكيف بحس البصر وهي ظاهرة في الجو العالي الذي هو أعلى من قلل الجبال بكبير، فإن قلل بعض الجبال مرتفعة بحيث يرى من سبع مراحل، وأما قولهم إحالة النار أشد فممنوع، والذي يدل على فساد قولهم إنا إذا فرضنا عدم جسم له رائحة دفعة يبقى رائحته في الهواء فهو لا محالة، أما لاستحالة أو مخالطة، وأما السمع فقوة مودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ يدرك ما يؤدي إليه الهواء المنضغط بين قارع ومقروع قد مر الكلام على هذا مفصلًا، فلا حاجة إلى الإعادة. واعلم أنهم اختلفوا في أن المسموع من الصوت أهو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط أو الصوت القارع يكون محسوسًا أو حال كونه في خارج الصماخ قبل القرع حين سلوكه إلى

الصماخ محسوس أيضًا، فذهب بعضهم إلى الأخير مستدلًا عليه بأنا إذا سمعنا صوتًا، فإنا ما ندر جهته وقربه وبعده، ولو كان المسموع هو الصوت القارع فقط لم ندرك الجهة، والقرب والبعد لانتفاء أثر التموج عند القرع، وإليه أشار بقوله والصوت القائم بالهواء الواصل إلى الصماخ مسموع وهو ظاهر لا نزاع فيه لأحد، وكذا القائم بالخارج أي بالهواء الخارج عن الصماخ، وإلا لما أدركنا جهة؛ لأن الجهة لا يبقى لها أثر في التموج عند بلوغه إلى الصماخ كما أن اليد تلمس ما يلقاها ولا تشعر به إلا حيث تلمسه ولا تعرف بين وروده من اليمين أو من اليسار؛ لأن اليد لا تدرك الملموس حين ما كان في أول المسافة، بل حين انتهى إليه لا يقال إنما تدرك الجهة؛ لأن الهواء القارع إنما يتوجه إلينا منها، وإنما نميز بين القريب والبعيد؛ لأن الأثر الحاصل من القرع القريب أقوى من الحاصل من البعيد؛ لأنا نقول الصوت قد يكون على اليمين من السامع وهو يسد الأذن الذي يليه ويسمع الصوت بالأذن الأيسر ويشعر بتوجه الصوت من جهة اليمين مع أن التموج وصل إلى يمينه أولًا، ثم انعطف على يساره، ثانيًا فإذن بطل ما قالوا من أن إدراك الجهة لأجل أن القارع ورد منها، ثم لو كان الأمر كما ذكروا في إدراك القريب والبعيد، لكنها لا ندرك الفرق بين البعيد القوي والقريب الضغيض الكنا إذا سمعنا صوتين مختلفتين بالشدة والضعف متساويين في البعد وجب أن نحكم على مذهبهم أن الأشد أقرب والأضعف أبعد لكون أثر القريب عندهم أقوى من البعيد، وليس كذلك، وأما لبصر فهو قوة مترتبة في التقاطع الصليبي بين العصبتين الآتيتين إلى العينين على التفصيل المذكور في كتب التشريح من شأنها إدراك الألوان والأشكال، وربما كان لبعض الحيوانات قوة على إدراك الألوان دون الأشكال، كما يقال في الخلد، ويقال إنه يشاهد له عينان إذا كشط الجلد عنهما، واختلفوا في كيفية هذا الإدراك فزعم الرياضيون أنه بخروج الشعاع وهو أن يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته يلي المبصر وإليه أشار بقوله، فزعم أصحاب الشعاع أن الأبصار بخروج الشعاع من البصر وملاقاته المبصر، ومنهم من قال بالإحالة وهو أن الهواء ينفعل من شعاع العين فيحيله الشعاع إلى جنسه فيصير آلة في تأدية المبصرات، وذهب الطبعين إلى أنه بالانطباع وهو أن ينطبع صورة المرئي في الرطوبة الجليدية بتوسط جرم شفاف، ثم قالوا إن الإدراك إنما يكون عند التقائه العصبتين، وأما قيل ذلك فتأدية الإدراك وإلا أدركنا الشيء الواحد شيئين، والحق ما ذهب إليه الطبعيون عند الشيخ، وتبعه المصنف رحمه الله دون الرياضيين على ما على ما قال، وهو أي زعم

أصحاب الشعاع باطل، وذلك بوجوه ثلاثة الأول قوله والأول، أي ولو كان أوجب أن نرى بعض ما ليس في مقابلتنا عند هبوب الرياح؛ لتشوش الشعاع وانتقاله إلى الجهات المختلفة، والثاني قوله ولانخرقت الأفلاك عند رؤية الكواكب؛ لأن الشعاع الخارج من العين امتنع أن يكون عرضًا؛ لأن العرض يستحيل عليه الانتقال، فلا يوصف بالدخول والخروج متعين أن يكون جسمًا إذ لا وجه لسائر الجواهر، فيلزم ما ذكره من انخراق الأفلاك عند رؤية الكواكب، والتوالي أي رؤية غير المقابل وانخراق الأفلاك باطلة، فالمقدم وهو أن الأبصار بخروج الشعال عن العين وملاقاته للمبصر باطل وهو المطلوب، وذكر بعض حكماء الزمان أن هذا الوجه يتوجه على جميع أشعة الكواكب والشمس، فكل ما هو جواب الطبعيين فهو جواب الرياضيين، وقد سهى في ذلك؛ لأن الطبعيين لا يقولون بخروج الأشعة من الكواكب والشمس وملاقاتها للمستضيء بل يقولون سبب الاستضعاف حدوث الضوء في المقابل دفعة، والثالث قوله؛ ولأن حركة أي حركة الشعاع حينئذ أي على تقدير أن يكون الأبصار بخروج الشعاع من البصر وملاقاته المبصر، إما طبعية أو قسرية أو إرادية، والأول باطل، وإلا لكانت أي حركة الشعاع، أي جهة واحدة، فوجب أن لا يرى إلا من تلك الجهة، اللازم كاذب لحصول الرؤية من جميع الجهات، وكذا الثاني، أي باطل؛ لأن القسر خلاف الطبع، ولا طبخ فلا قسر، وكذا الثالث، أي باطل وإلا لكان الخارج حيوانًا متحركًا بالإرادة على تقدير أن يكون تلك الإرادة له، فكان الإدراك، أي الأبصار حالًا له لا لنا وهو معلوم البطلان بالضرورة، وإما إن كانت الإرادة لنا فكان لنا أن نفتح البصر ولا نرى المضيء الذي في مقابلتنا مع سلامة الآلة بأن يفيض الشعاع إلينا بإرادة، وليس كذلك فإذن ظهر أن الأبصار ليس بخروج الشعاع، والذي يدل على بطلان أن الأبصار بإحالة الشعاع الهواء المتصل بالمرئي أن انتقال الهواء واستحالته يقبل الشدة والضعف، فلو كان الأبصار بإحالة الشعاع الهواء إلى الكيفية صالحة لحصول الإبصار كانت الكيفية المقتضية للإبصار أقوى عند كثرة الناظرين لشدة الانفعال من المجموع، فإذا اجتمعت جماعة من ضعفاء البصر وجب أن يكون إدراكهم للشيء أتم مما عند الانفراد، وأيضًا وجب أن يرى ضعيف البصر مع الأقوياء أشد مما في حالة الانفراد، أو مما كان مع الضعفاء، وفيه مناتشة يعرف بالتأمل، ولوجب ألا ترى الكواكب لعدم وصول الهواء المنفعل إليها، وذهب الشيخ إلى أن الإبصار إنما يحصل بعد انطباع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية التي في العين وتأديها إلى الحس المشترك الذي في مقدم الدماغ، ويجب أن

يعلم أنه لا يعني بانطباع صورة المبصر في الرطوبة الجليدية أن الصورة ستنقله من البصر إلى الرطوبة الجليدية، بل يعني أن الصورة تحصل فيها عند المقابلة من واهب الصورة لاستعداد يحصل بالمقابلة، وليس في قوة البشر تعليل ذلك، وأن الإبصار ليس بمجرد الانطباع المذكور وإلا لزم رؤية الشيء شيئين لانطباعه في جليدتي العينين بل لا بد مع ذلك من تأدي الشيخ في العصبتين المجوفتين إلي ملتقاهما بواسطة الروح الذي فيهما كما مر، وإن البراد من تأدية الصورة إلى الحس المشترك أعداد صورة المبصر الحس المشترك؛ لأن يفيض عليه واهب الصور صورة مناسبة لا أن الصورة نفسها تنتقل إليها لامتناع المتقال الأعراض، وكذا الكلام في تأديتها إلى ملتقى العصيتين، قالوا والذي يدل على الانطباع أن التجربة دلت على أن الأجسام المقابلة للأجسام المضيئة والملونة تتكيف بتلك الأضواء والألوان، والأمر كذلك في العين إذ الإنسان إذا نظر إلى قرص الشمس أو إلى خضرة مثلًا، ثم غمض عينه، فإنه يجد نفسه بعد الفنميض كأنه ينظر إليها، وإن نظر بعد الخضرة إلى لون آخر فإنه يراه كأنه مموج من اللونين، ومن الظاهر البين أن ذلك ليس إلا لتكيف الآلة بالضوء واللون اللذين هما البصران بالذات، وإنما سميت الرطوبة الجليدية بذلك؛ لأنها تشبه الجليد في لونه وصفائه، ومما يدل على الانطباع والارتسام قوله لأن الأقرب يرى أعظم والأبعد أصغر، وما ذاك إلا؛ لأن الأقرب يرتسم في جزء أعظم من الجليدية، والأبعد في الأصغر، وإلا لما اختلف مقداره في الرؤية عند القرب والبعد، وفيه نظر، وكيفية ذلك، أي كيفية أن الأقرب يرتسم في جزء أعظم من الجليدية، والأبعد من جزء أصغر أن المرئي إذا كان على بعد مفروض، أي من الرائي، فإن الخطين الخارجين من البصر الملتقيان على طرفي المرئي يحيطان زاوية عند البصر، ويرتسم صورة المرئي فيها، ثم إذا بعد أي ذلك المرئي عن ذلك الموضع كان الخطان الخارجان من البصر الملتقيان على طرفي المرئي يحيطان بزاوية أصغر، كما بينه إقليدس في كتابه فيرتسم المرئي فيها فيرى أصغر إذ ما يرتسم في الأصغر أصغر مما يرتسم في الأعظم ضرورة، ونعمل شكلًا يتصور منه ذلك فنقول، ولتكن الحدقة هي دائرة (أب) ومركزها لكونه الجليدية نقطة (ج) والمرئي الأقرب إلى (ج) هو خط (د هـ) والمرئي الأبعد عنه المساوي (ل د هـ) هو خط (زح) والخطان الخارجـــان من (ج) إلى (د هـ) يقطعان دائرة الحدقــة على (أ دب)، والخطان الخارجان من (ج) أيضًا إلى (زح) يقطعان دائرة الحدقة على (ط و ي)، وزاوية (أ ج ب) أكبر من زاوية (ط ح ي)



فالأثر الحاصل من (د هـ) الأقرب في (أ ج ب) أكبر من الأثر الحاصل من (ز ح) الأبعد في (ط ح ي)، وأما كيفية رؤية الشيء الأبعد أصغر، والأقرب أكبر على قاعدة مروج الشعاع، ففي كتاب المناظر، واعترضوا على الانطباع، بأن الإبصار لو كان بالإنطباع لزم حصول صورة الجبل مع عظمها في الرطوبة الجليدية مع صغرها، وهو محال، وعلى كيفية رؤية البعيد أصغر، والقريب أكبر بأنا إذا أبصرنا شيخًا على بعد ذراع، ثم تباعدنا عنه مقدار خمسة أذرع، فإنه لا يتفاوت مقدار المبصر ويتفاوت مقدار الزاوية، فلا يكون صغر الزاوية موجبًا لرؤية المبصر أصغر ولا كبرها موجب لكبره، وبأنه إذا نظر الناظر عند كونه مضطجعًا، وبصره عند سطح الأرض إلى عمود قائم على الأرض طوله عشرون ذراعًا على بعد عشرين ذراعًا، ونظر في تلك الحالة إلى شخص طوله أكثر من ذراعين على بعد ذراعين، فإنه لا يرى ارتفاع العمود أصغر من ارتفاع قامة الإنسان مع أن الزاوية التي يرى بها العمومد نصف قائمة، والزاوية التي بها يرى الشخص المذكور أعظم من نصف قائمة، وأجاب أصحاب الانطباع بأن الجبال قابل للقسمة الغير المتناهية، وكذا الجليدية فاشتراكهما في اللانهاية يقتضي ارتسام العظيم في الصغير، وبأن المادة قابلة للمقدار الصغير والكبير، فيكون الصغير حاصلًا في المادة الجليدية على أنه مقدارها، والكبير حاصلًا فيها على أنه مقدار شيخ المبصر، والأول باطل؛ لأن الجبل وإن قبل القسمة الغير المتناهية، وكذلك الجليدية لكن في الجبل من الأجزاء ما لا يحصى كل واحد أعظم من الجليدية مرارًا كثيرة فكيف يرتسم كل هذه الأجزاء العزيمة في الجليدية التي هي قطرة، وهذا كما يقول قابل الجبل يضع في قشرة فندقة؛ لأنها قابلة للقسمة الغير المتناهية كالجبل، وكذا الثاني لا لما قيل من شبح مقدار

العظيم إذا حصل في الجليدية إن لم يفضل على مقدارها، بل ساواه، فلا يرى به العظيم كما هو، وقد رأيناه على ما هو عليه، وإن فضل عليها فلصورة الشبحية أطراف تجاوزت حدث الجليدية، فلا يكون المتجاوز مدركًا بل لا يكون المدرك إلا مقدار ما انطبع في المدرك؛ لأن لقائل أن يقول لا نسلم أنه لو كان شبح مقدار العظيم مساويًا لمقدار الجليدية لا يرى به العظيم، كما هو فإن أبصار مقدار الشيء العظيم إنما هو بحصول شبحه في مادة الجليدية، وكذا أبصار مقدار الشيء الصغير بحصول شبحه في مادة الجليدية، وإنما بحصل العلم بصغر هذا، وكبر ذلك لكون هذا شبح هذا وذلك شبح ذلك، والحاصل إن يقال لم لا يجوز أن لا ينطبع صورة العظيم على مقداره، بل على مقدار صغير يقتضي إدراك الشيء على عظمه، وهذا بعينه جواب عن أصل الشك، بل لأن المادة بذاتها تقبل الصورة الجسمية ويتوسطها لسائر الصور والأعراض، فلا تكون المادة قابلة للصورة الشجية بانفرادها، بل المادة منع الصورة الجسمية، أعني الجسم والجسم له حد في الصغر والكبر، فلا يرتسم فيه ما مقداره أعظم، والحق أنه يحتمل أن يكون المنطبع أصغر مقدارًا من الحيل، وذلك غير قادح في المساواة بحسب الصورة، فإن الكبير والصغير من الإنسان متساويان في الصورة الإنسانية، وأما ما قيل على سبب رؤية الشيء الأبعد أصغر، والأقرب أكبر فقد أجاب عنه بعض الناس بوجوه ضعيفة لا فائدة في إيرادها، فلذلك تركناها هذا.

قال الشيخ في علم النفس من طبيعات الشفاء: القوة المدركة إما أن تكون مدركة للكليات والجزئيات والمدركة للكليات هي النفس الناطقة، والمدركة للجزئيات، إما أن تكون من الحواس الظاهرة، وهي الحواس الخمس المذكورة، وإما أن تكون من الحواس الباطنة، ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركًا فقط أو مدركًا ومتصرفًا، والأول إما أن يكون مدركًا للصورة الجزئية كصورة زيد وعمرو، وهو الحس المشترك، أو للمعاني الجزئية كصداقة زيد وعداوة عمرو وهو الوهم ولكل واحدة من هاتين القوتين خزانة، فخزانة الحس المشترك الخيال وخزانة الوهم الحافظة، والحس المشترك ينبغي أن يكون في مقدم الدماغ ليكون قريبًا من الحواس الظاهرة، ليكون التأدي إليه سهلًا وخزانة كل شيء خلفه، فينبغي أن يكون الخيال موضوعصا خلف الحس المشترك، فلذلك ينبغي أن يكون الحس المشترك في مقدم البطن المقدم من الدماغ والخيال في مؤخرة، ويعد ذلك الوهم فينبغي أن يكون بقرب الخيال لتكون الصورة

الجزئية التي يحكم على معانيها بحذائه، وينبغي أيضًا أن تكون خزانته ورائه فتكون الحافظة في مؤخر الدماغ.

والثاني: أعني المدرك والمتصرف هو القوة التي تسمى مفكرة باعتبار استخدام النفس لها ومتخيلة باعتبار تحركها تبعًا للوهم أو لنهوضها بنفسها، وينبغي أن يكون في الوسط مع الوهم؛ لتكون قريبة من الصور والمعاني غير بعيدة عن إحديهما ليمكنها أخذ كل واحد منهما بسهولة، وإليه أشار بقوله: وأما القوى الباطنة، وهي التي تسميها الفلاسفة قوى حيوانية لاختصاصها بالحيوان بخلاف قوة التغذية وتوليد المثل والأطباء تسميها قوى نفسانية، فإما مدركة أو محركة، فالمدركة إما مدركة فقط، وإما مدركة ومتصرفة، والمدركة فقط إما مدركة للصور أي لما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة، وهي الحس المشترك، وإنما سماها بهذا الاسم؛ لأنها تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالتأدية إليها، أو حافظة لها، وهي الخيال وهي التي يتخيل صور المحسوسات بعد غيبتها عن الحس، وإما مدركة للمعاني الجزئية أي ما لا يمكن أن يدرك بالحواس الظاهرة، كصداقة زيد وعداوة عمرو، وهي القوة الوهمية أو حافظة لها، وهي التي تحفظ المعاني الجزئية، وتسمى الذاكرة، والمدركة المتصرفة هي التي يتصرف في الدركات المخزونة في الخيال بالتفصيل والتركيب بأن تركب صورة إنسان ذي رأسين أو تفصل رأسه عن بدنه حتى يحصل صورة إنسان عديم الرأس، وهذه القوة تسمى مفكرة إن استعملتها النفس الناطقة ومتخيلة إن استعملتها القوة الوهمية، ويدل على وجود الحس المشترك وجود أحدها أنا نحكم على هذا الحلو بأنه الأبيض، والحاكم على الشيئين لا بد أن يحضرها، فيجب أن يكون فينا شيء يجتمع عنده مثل المحسوسات ويحلم الحكم المذكور، وليس هذا الحكم للنفس الناطقة؛ لأن مدركاتها كلية، ولا لأحد من الحواس الظاهرة؛ لأن كل واحد منهما لا يدرك إلا محسوسة الخاص به فهو لقوة أخرى يدرك البياض الجزئي والحلاوة الجزئية معًا، وهي الحس المشترك وهي قوة مرتبة في البطن المقدم من الدماغ من شأنها إدراك صور المحسوسات بالحس الظاهر، ويسمى باليونانية بتطاسيا، أي لوح النفس وفائدتها أن تجتمع الأعراض المحسوسات عنده قوة واحدة فيدرك أن تلك الشيء واحدًا أشياء كثيرة لا يقال لو كان الحكم على الشيء بشيء يستدعي تصورهما، أي بقوة واحدة لكان لنا قوة تدرك الكلي والجزئي معًا ضرورة أنا نحكم على هذا الإنسان كزيد مثلًا بأنه إنسان،و التالي كاذب؛ لأن المدرك للكلي هو القوة العاقلة وهي التي لا تدرك الجزئي؛

لا نقول لا نسلم كذبه، أي كذبه التالي، فإن النفس كما تدرك الكلي تدرك الجزئي على وجه كلي بأن يدرك مثلًا ماهية الإنسان موصوفة بعوارض كلية يحصل من مجموعهما صورة مطابقة للإنسان الشخصي، ولقائل أن يقول لو صح هذا الجواب لبطل أصل الدليل، لجواز أن يكون الحكم بأن هذا الحلو هو هذا الأبيض للنفس الناطقة ح.

وقال أفضل المحققين نصير الحق والدين الطوسي قدس الله روحه: إن النفس الناطقة تدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلة لكنها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد من المحسوسات فإذن لا بد لها حين تحكم على هذا الحلو بأنه هذا الأبيض من قوة تدرك الحلاوة الجزئية والبياض الجزئي معًا بها، وهي الحس المشترك، ولقائل أن يقول النفس لما جاز إدراكها لزيد بالة، وللإنسان بذاتها حين تحكم بأن زيد إنسان، فلما لا يجوز إدراكها للحلاوة الجزئية بالة، وللبياض الجزئي بالة أخرى حين تحكم على هذا الحلو بأنه هو الأبيض لا بد له من دليل.

وثانيها: أنا نرى القطرة النازلة خطًّا مستقيمًا، وليس ذلك في الخارج بالضرورة إذ الموجود في الخارج النقطة لا غير، ولا في القوة الباصرة؛ لأن البصر لا يدرك إلا ما يقابله، وليس المقابل إلا القطرة فهو في قوة أخرى يتصل الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيها فيحصل خط ويسمى الحس المشترك، وفيه نظر لا لما قيل من أنه يجوز أن يكون اتصال الارتسامات من القطرة النازلة في الهواء بأن يكون كل تشكل يحدس في جزء من الهواء لوصول النقطة إليه فإنه يحدث قبل زوال الشكل السابق فيتصل التشكلات المتتالية، ويرى خطًّا؛ لأن التشكل إنما حدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه، وبقاء المتشكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضي بقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها، وذلك يقتضي إحاطة النهايات بالخلاء وهو محال، بل لجواز أن يتصل الارتسامات المتتالية من القطرة النازلة فيالبصر، وما قيل من أن ما يرتسم في البصر من القطرة النازلة يزول عند زوال المقابلة، والمقابلة إنما تحصل في آن يحيط به زمانان ولا حصولهما فيها لكون الحركة غير قارة، فلم تبق الارتسامات المتتالية في البصر حتى يتصل بعضها ببعض فممنوع؛ لأن ما ينطبع في الجليدية لا يزول إلا في زمان يدل عليه النظر في الشمس، وإلى الروضة الخضراء كما مر فيجوز أن يتصل الارتسام اللاحق بالسابق قبل زواله فيحس بها كخط على أن ما قيل صحته يقتضي تتالي الأنات يعرف بالتأمل.

وثالثها أن النائم يشاهد صورًا جزئية وهي ليست أمورًا معدومة إذ العدم الصرف لا يشاهد فينبغي أن تكون موجودة، وليست موجودة في الخارج وإلا يشاهدها كل من كان سليم الحس، ولا في الحس الظاهر التعطله بالنوم بل في قوة أخرى يشاهدها لا على سبيل التخليل بل على سبيل المشاهدة، وهي الحس المشترك، وأما الخيال فهو القوة يتخيل الأشياء وتدركها بعد الغيبوبة وهي مغائرة للحس المشترك؛ لأن الصور المنطبعة في الحس المشترك مشاهدة دون المنطبعة في الخيال، ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون انطباع الصور في الحس المشترك مشاهدة عند حضور المحسوس وعند غيبته يكون تخيلًا لا يقال التغاير بينهما ظاهر؛ لأن القبول غير الحفظ، ولهذا يوجد أحدهما دون الآخر كما في الماء فإنه يقبل ولا يحفظ، والقوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد فيستحيل أن يكون قوة واحدة قابلة وحافظة معًا فتكون القابلة، أعني الحس المشترك غير الحافظة، أعني الخيال فإذا أدرك الحس المشترك المحسوسات خزنتها الحافظة، وعند الحاجة يسترجعها فعندما يكون في الخيال يكون غير مشاهدة، وعندما تكون في الحس المشترك يكون مشاهدة؛ لأنا نقول المصنف رحمه الله قسم المدركة إلى المدركة فقط، وإلى المدركة المتصرفة بالتفصيل والتركيب، فقد جوز صدور أثرين عن قوة واحدة، وأيضًا ذكر أن الخيال يتخيل الأشياء ويدركها بعد الغيبوبة فقد صرح بأن الخيال يدرك مع أنها يحفظ، والحفظ غير القبول، فإن قلت: هذا باطل؛ لأنه لو كانت الحافظة في مقابلة المدركة كما لزم من تقسيمه لا يصح انقسام المدركة إلى الحافظة، والمدركة فلا يجوز جعل الخيال مدركة للصور، والذاكرة مدركة للمعاني، قلت الحافظة في مقابلة المدركة لا لأنها غير مدركة بل لأنها تحفظهما تدركه المدركة، وتخزنه وفيه نظر لأنه لما جوز صدور الإدراك والحفظ من قوة واحدة وصدور الإدراك والتركيب والتفصيل عن قوة واحدة بطل الاستدلال بتغاير الأفعال وتكريرها على تغير القوى وتكثرها، واستدلوا على أن الخيال خزانة للحس المشترك بأنا إذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانًا، ثم شاهدنا مرة أخرى نحكم ع ليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك، فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع منا الحكم بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك، وفيه نظر؛ لأن الحكم عليها بأنها هي التي شاهدناها قبل ذلك لا يدل على انفحاظها فينا لجواز انحفاظها في بعض الأجرام السماوية، فإن قيل: فلا اختلاف حينئذ بين حالتي الذهول والنسيان، قلنا لا نسلم فإن الاختلاف بملكة الاتصال وعدمها، وأما القوة المتخيلة فمغايرة لهما، أي للحس المشترك والخيال؛ لأن فعلها

التركيب والتفصيل أي تركيب بعض الصور مع بعض، وبعض المعاني مع بعض، أو بعض المعاني مع بعض الصور، أو تفصيل البعض عن البعض، فتارة يكون على وفق ما في الخارج، وتارة يكون مخالفًا له، ولا كذلك فعل هاتين القوتين وأما القوة الوهمية فهي تدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة التي تتعلق بالمحسوسات على نحو ما يقتضيه المحسوسات كعداوة الذئب، ومحبة الولد فإذا حكمت هذه القوة في أمر غير محسوس أو أعم من المحسوس كان حكمها فيه كاذبًا؛ لأنها تحكم عليه بما يوافق المحسوس؛ لأنها لا تقبل غيره كالحكم بأن كل موجود محسوس أو في جهة، وهي مغايرة لما يدرك الصور، أي الحس المشترك، ويحفظها أي ولما يحفظ الصور أعني الخيال ويتصرف فيها، أي ولما يتصرف في الصور أعني المتخيلة؛ لأنها أي القوة الوهمية لا تدرك الصور ولا تحفظها ولا تتصرف فيها، والمتصرف في الشيء ومدركه وحافظه مغاير لما لا يتصرف فيه ولا يدركه ولا يحفظه، فإن قيل العداوة بين الذئب والشاة كلية لا يمنع نفس تصورها عن وقوع الشركة، وإن كانت إلى الجزئي، فإن الإضافة الجزئي لا يمنع الكلية، فلا يمنع أن يكون المدرك لها هو النفس الناطقة ن وأيضًا المدرك لعداوة هذا الشخص مدرك له، فقط أدرك المحسوس قلنا هب أنها كلية لكن الكلي لا بد له من أشخاص جزئية والكلام في جزئيات العداوة الكلية، ولا نسلم أن المدرك لعداوة هذا الشخص مدرك له على الانفراد بل الوهم يدرك ما يدركه بمشاركة الحس والخيال، وبذلك يتخصص مدركة ويصير جزئيًّا هكذا قاله أفضل المحققين نصير الحق والدين في شرحه للإشارات، ويمكن تقرير الشك الثاني على وجه لا يصلح ما ذكره جوابًا عنه وهو أن يقال إنه نحكم على هذا الشخص المحسوس أنه عدو، والحاكم بشيء على شي لا بد، وأن يكون مدركًا لهما فالقوة الحاكمة لا بد، وأن تكون مدركة للعداوة والشخص أيضًا لكن المدرك للشخص هو أحد الحواس الظاهرة، فالمدرك لعداوته أيضًا هو ذلك الحس، ويمكن أن يجاب عنه بأن الحاكم هو النفس فيجوز أن تكون لها قوتان تدرك بالواحدة منهما الشخص المحسوس، وبالأخرى المعنى الجزئي المتخصص به لكن هذا الجواب يبطل الدليل الأول الدار على وجود الحس المشترك على ما لا يخفى، والحافظ هي التي تدرك المعاني الجزئية وتحفظها وكذلك الباقي فهي مغايرة لها، ومحل الحس المشترك مقدم البطن الأول من الدماغ والخيال، ومحل الخيال مؤخرة ومحل الوهم والمتخيلة البطن الأوسط.

قال الشيخ: محل القوة الوهمية الدماغ كله لكن الأخص لها هو التجويف الأوسط وسلطان المتخيلة في الجزء الأول منه، والحافظة أي ومحل الحافظة البطن المؤخر، وإنما علم اختصاص هذه القوى بهذه المواضع؛ لأن الآفة إذا تطرقت على أحد هذه الواضع اختل نعل القوة التي نسبناها إليه.

قال الإمام: هذا لا يدل على أن هذه القوى في هذه الأعضاء لجواز أن يكون مفارقة أو قائمة بعضو آخر، واختلاف أفعالها لاختلال هذه المواضع إنما يكون؛ لأنها آلاتها، فإن أفعال النفس الناطقة مختل باختلال الدماغ مع أنها ليست فيه بل قائمة بذاتها، ويمكن أن يجاب عنه بأن هذه قوى جسمانية لا تدركها المجردات فلا يمكن أن تكون قائمة بذاتها، ولو كانت قائمة بعضو آخر غير هذه المواضع الدماغية؛ لوجب اختلال أفعالها عند اختلال تلك الأعضاء الأخرى، وليس كذلك ولقائل أن يقول إنهم يقولون إذا اختل فعل الحس المشترك الاختلال محله الذي هو أول البطن الأول اختل فعل الخيال، فإذن لزم اختلال الخيال من اختلال المحل الذي نسبت إليه الحس المشترك دون الخيال اللهم إلا أن يقال الآفة إذا تطرقت إلى أول التجويف تسري إلى آخره، وبالعكس لكن ذلك غير معلوم والصناعة لا تفي بضبط ذلك، ثم إن الأطباء لم يتعرضوا إلا للخيال الذي آلته البطن المقدم من الدماغ، والفكر الذي آلته البطن الأوسط المسمى بالدودة، والذكر الذي آلته البطن الأخير، فإذن لا يتميز بهذا البيان موضع المدرك من موضع الحافظ، ولا يتميز به أيضًا موضع القوة الوهمية، ولما فرغ عن القوة المدركة شرع في المحركة، فقال: وأما المحركة فباعثة أو فاعلة، واعلم أن للحركات الاختيارية مبادئ مترتبة أبعدها هو القوة المدركة التي هي الخيال أو الوهم في الحيوان والعقل العملي يتوسطهما في الإنسان وتليها القوة الشوقية الباعثة على ما قال والباعثة هي الشوقية فإنها تنبعث عن القوى المدركة وتنبعث إلى شوق نحو طلب، وإنما ينبعث عن إدراك الملائمة في الشيء اللذيذ والنافع إدراكًا مطابقًا أو غير مطابق، وتسمى قوة شهوانية على ما قال، وتسمى قوة شهوانية إن كانت حاملة على جلب المنافع، والضروري وإلى شوق نحو دفع وغلبة، وإنما تنبعث عن إدراك منافاة في الشيء المكروه أو الضار وتسمى غضبية على ما قال وغضبية إن كانت حاملة على دفع المكروه والغلبة، ويدل على تغاير الشوق والإدراك حصول الإدراك دونه، وإن لم يصح العكس فإن كل ما يشتاق إليه بالفعل لا بد أن يكون مدركًا بوجه ما، وكذا اشتراك جماعة في إدراك أمر واحد، واختلافهم في الشوق وعدم الشوق، وتليها القوى المنبثة

في مبادئ العضل المحركة للأعراض وهي المبادئ القريبة للحركات، وفعلها تشنيج العضل وإرسالها،و القوى السابقة عليها هي كالآمرة والباعثة على الحركة، وهذه هي المحركة بالحقيقة، ولهذا سماها الفاعلة على ما قال: (والفاعلة هي التي يصدر عنها تحريك الأعضاء بواسطة تهديد الأعصاب)، وهي أجسام تنبت من الدماغ أو النخاع بيض لذاته لينة في الانعطاف صلبة في الانفصال خلقت لتأدية الحس والحركة الإرادية إلى الأعضاء الحساسة، والمتحركة بالإرادة، وإرخائها (وهي المبدأ القريب للتحريك)، وبعضهم قال بوجود قوة أخرى متوسطة بين القوة الشوقية الفاعلة وسماها الإجماع وهو العزم الذي ينحزم بعد التردد في الفعل والترك، وعند وجوده يترجح أحد طرفي الفعل والترك اللذين يتساوي نسبتهما إلى القادر عليهما، قال: ويدل على مغايرته ملتوة الشوقية أنه قد يكون شوق ولا إجماع، والأشبه أنه لا يغاير الشوق إلا بالشدة والضعف، فإن الشوق قد يكون ضعيفًا، ثم يقوى فيصير إجماعًا، فالإجماع كمال الشوق، ولذلك لم يتعرض المصنف رحمه الله له، ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قاد على تحريك أعصابه، وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا عازم.

(وأما النفس الإنسانية فهي كمال أول لجسم طبعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي الإنسان)، فقوله: كما أول لجسم طبعي آلي يشتمل القوى النباتية والحيوانية وقد عرفت فائدة القيود، وقوله: من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري، والاستنباط بالرأي الإنساني يخصصه بالإنسانية، قالوا: وللنفس قوتان عملية ونظرية، والعملية ما تكون باعتبار تأثر النفس عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب استعدادها ويسمى الأولى عقلًا عمليًا، والثانية عقلًا نظريًا وإطلاق اسم العقل عليهما بالاشتراك، قيل: القوة إن كانت عرضًا فكيف كان له رتبة التحريك والإدراك على الوجه المذكور، وإن كانت جوهرًا فالنفس هيولى انطبع فيها صورتان نظرية وعملية وليست هي إلا ذاتًا وحدانية أجيب عنه بأن النفس ليست وحدانية من جميع الوجوه لتركبها من الجنس والفصل، فيجوز أن يكون فيها حيثيتان تأخذ بأحديهما العلوم والمعارف عن القدوس، وبالأخرى تفعل في البدن، فإن قيل: الشك ما اندفع بذلك؛ لأن الحيثيتين المذكورتين لا يجوز أن تكونا من ذاتيات النفس وإلا فهما جوهران داخلان فيها؛ لأن مقوم الجوهر جوهر وهو باطل؛ لأن الحيثيتين مختلفتان بالشدة والضعف، والجوهر غير قابل للشدة والضعف سيما إذا كان مقومًا ولا

يجوز أن تكونا نفس النفس؛ لأن القوة عدمية والنفس ليست بعدمية، إذ العدمي لا يكون مديرًا للبدن ومدركًا للمعقولات فتعين عرضيتها إذ لا يجوز أن يكون أحديهما عرضية والأخرى مقومًا لها، أو هي بعينها لها ذكرنا فيعود أحد المحذورين المذكورين أجيب عنه بعد تسليم أن العرض ليس له رتبة التحريك، وأن القوة عدمية إذ القوة اسم مشترك بين معاني أحدها الذي يصير به الشيء فاعلًا كهاتين القوتين، والقوة بهذا المعنى عدميتها ممنوعة نعم القوة بمعنى الاستعداد الغير المجتمع مع وجود الشيء الذي هو قوة عدمية، وليس الكلام فيها بأن كل واحد من هاتين ليست بجوهر ولا عرض في الخارج، بل هما اعتباريان إضافيان مختلفان بالاستعدادات التي يضعف ويشتد إلى الجنبة العالية العقلية وإلى السافلة البدنية والنفس في ذاتها ذات واحدة بسيطة تسمى باعتبار إضافتها إلى الجنسية العالية قوة نظرية باعتبار إضافتها إلى الجنبة السافلة قوة عملية على ما قال.

و(تسمى) أي: النفس (قوة نظرية باعتبار إدراكها الأمور الكلية وحكمها بنسبة بعضها إلى بعض، وقوة عملية باعتبار تحريكها البدن واستنباط الصناعات المخصوصة بالإنسان؛ كالفلاحة والصناعة) وإنما قدم النظرية على العملية؛ لأن الشروع في الفعل الاختياري المختص بالإنسان لا يمكن إلا بإدراك ما ينبغي أن يعمل في كل باب، وذلك الإدراك هو إدراك رأي كلي مستنبط من مقدمات كلية أولية أو تجربية أو ظنية يحكم بها العقل النظري يستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الرأي الكلي من دون أن يختص بجزئي دون جزئي آخر، ويستعين العقل العملي بالعقل النظري في ذلك الرأي الكلي باستعمال مقدمات جزئية إلى الرأي الجزئي حامل فيعمل بحسبه ويصل بعمله مقاصده في معاشه ومعاده، والقوة العاملة لها اعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية المتخيلة والمتوهمة واعتبار بالقياس إلى القوة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوة النظرية، والاعتبار الأول هو استعمالها في استخراج التدابير في الأمور الكائنة والفاسدة واستنباط الصناعات الإنسانية والاعتبار الثاني هو من قبيل الذي يحدث منه فيها هيئات يختص الإنسان بهيئاتها بسرعة فعل وانفعال، وإليه أشار بقوله: (ويحدث منها)، أي: من القوة العملية (في القوة الشوقية) عند نظرها إليها (هيئات انفعالية؛ كالضحك) وهو انفعال نفساني تابع لانفعال آخر تابع لإدراك الأشياء النادرة وذلك الانفعال الآخر هو التعجب (والبكاء) وهو انفعال نفساني تابع الانفعال الذي هو الضجر التابع لإدراك الأشياء المؤذية، (والخجل) وهو انفعال نفساني تابع للشعور بأن الغير حصل له شعور

بأنه فعل شيئًا من الأشياء التي لا ينبغي أن يفعلها بحسب اعتقاد ذلك الغير، (والحياء) وهو انحصار النفس خوف إتيان القبائح والحذر من الذم، والاعتبار الثالث هو من قبيل الذي يتولد من الآراء التي يتعلق بالأعمال والمقدمات المشهورة الذائعة مثل أن العدل حسن والظلم قبيح، (وهي) أي: النفس (قوة مجردة عن المادة لما مر) في الإلهي.

(وليكن هذه آخر ما أردنا إيراده في هذه الرسالة، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية)، والصلاة على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه بغير عدد وغاية، دائمًا أبدًا إلى يوم الدين آمين يا رب العالمين.

obeikandl.com