

الفن الثاني في علم النفس

وفيه ثمانية أبواب:

الباب الأول في أحكام كلية للنفس

وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول في تعريف النفس (١)

(١) النفس: جوهر بسيط، شريف الطبع جوهرها من جوهر الله، فيها روح منه، وهي نور من نوره، هي منه كالضياء من الشمس مستقلة عن الجسم تعارض القوتين: الشهوانية والغضبية وتضبطها عند حدود لا تصحّ مجاوزتها، فهي أشرف وأعلى ما في الإنسان. (رسائل الكندي الفلسفية / ٢٧١) بسيطة ذات شرف وكمال، عظيمة الشأن، جوهرها من جوهر الباري - عزّ وجلّ - . (نفس المصدر / ٢٧٣) يحّد النفس تارة بأنّها فكر خالص. وأخرى بأنّها مبدأ الحياة والحركة للجسم. (الجمع بين رأيي الحكيمين / ١٢) إنّها ما به نحياء، ونحسّ، ونعقل، ونترع، ونتحرك في المكان (أرسطو) . (نفس المصدر / ٣١) هي التي تصنع الجسم وتعطيه الصورة والنظام، فترد الكلّ إلى الوحدة. (نفس المصدر / ٤٣) إنّها استكمال أولّ لجسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوّة. (رسائل الفارابي، مسائل متفرقة / ١٨) هي القوّة التي بها صار جسم الحيّ حيّا. (مفاتيح العلوم / ١٣٥) إنّها جوهر بسيطة، روحانية، علامة بالقوّة، فعالة بالطبع قابلة فضائل العقل بلا زمان، فعالة في الهبولى بالتحريك لها بالزمان. (رسائل إخوان الصفا / ١٩٧) هي جوهر بسيطة، فعالة، علامة. (نفس المصدر ٣ / ٢٣٧) إنّها جوهر سماوية، روحانية، حيّة، نورانية، خفيفة، متحرّكة، غير فاسدة، علامة، درّاجة لصور الأشياء. (نفس المصدر ٤ / ٦) هي جوهر روحانية، حيّة، علامة، فعالة. (نفس المصدر ٤ / ٨٤) جوهر روحانية فاضت من العقل، وهي باقية تامة غير كاملة. (نفس المصدر ٣ / ١٨٤) هي جوهر سماوية، نورانية، حيّة، علامة، فعالة بالطبع، حسّاسة، درّاجة، لا تموت ولا تغنى بل تبقى مؤبّدة، إمّا ملتدّة وإمّا مؤتلفة. (نفس المصدر ٣ / ٢٩٠ و ٢٤٣) هي جوهر سماوية، روحانية، حيّة بذاتها، علامة، درّاجة بالقوّة، فعالة بالطبع، لا تهدأ ولا تقرّ عن الجولان ما دامت موجودة. (نفس المصدر ٣ / ٣٧٣) جوهر بسيطة، روحانية، حيّة، علامة، فعالة، وهي صورة من صور العقل الفعّال. (نفس المصدر ٣ / ٣٨٦) إنّها جوهر ليست بجسم، وهي حيّة بذاتها، علامة بالقوّة، فعالة بالطبع. (نفس المصدر ٣ / ٤٦٦) تمام لجرم ذي آلة قابلة للحركة. هي جوهر عقلي متحرّك من ذاته، بعدد مؤتلف.

إننا نشاهد أجساماً تصدر عنها الآثار لا على وتيرة واحدة مثل الحس والحركة والتغذى والنمو وتوليد المثل وليس لها ذلك للجسمية التي تشاركها فيها ما يخالفها في تلك الآثار بل قد توجد تلك الأجسام غير موصوفة بمصدرية هذه الأفعال فإذا توجد في تلك الأجسام مبادئ غير جسيميتها وليست هي بأجسام وإلا عاد المحال فهي إذاً قوى متعلقة بالأجسام وقد عرفت أنا نسمى كل قوة تصدر عنها الآثار على نهج واحد نفساً وهذه

=

هي جوهر علامة مؤلفة بالعقل. (المقاييسات / ٣٧٢) اسم مشترك يقع على معنى يشترك فيه الإنسان والحيوان والنبات وعلى معنى يشترك فيه الإنسان والملائكة السماوية.

فحدّ المعنى الأول: أنّه كمال جسم طبيعي آلي ذي حياة بالقوة.

وحد الثاني أنّه جوهر غير جسم هو كمال الجسم محرّك له بالاختيار عن مبدأ نطقي، أي عقلي بالفعل أو بالقوة. والذي بالقوة هو فصل النفس الإنسانية، والذي بالفعل هو فصل أو خاصّة للنفس الملكية. (الحدود لابن سينا / ١٤، رسائل ابن سينا / ٩٠) هو ما به يكون النبات والحيوان بالفعل نباتاً وحيواناً. (طبيعيّات الشفاء، الفنّ السادس ٦ / ٣) كلّ ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة للإرادة فإنّا نسمّيه نفساً. (نفس المصدر ٥ / ٣) الجوهر إمّا أن يكون جسماً وإمّا أن يكون هيولى أو صورة أو مفارقاً.. وهذا قد يكون بينه (الجوهر المفارق) وبين المادّة علاقة لا على سبيل الانطباع ويسمّى نفساً. (التحصيل / ٥٨٥) تمام لجسم طبيعيّ آليّ ذي حياة بالقوة. (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 بالقوة. (نفس المصدر / ٢٩٠) هو الجوهر القائم بنفسه الذي ليس هو في موضع، ولا يحلّ شيئاً. (مجموعة رسائل الامام الغزالي ١ / ٨٨) جوهر قائم بنفسه. (نفس المصدر ١ / ١٠١) هو مشترك بين معنيين:

أحدهما أنّه يراد به المعنى الجامع لقوّة الغضب والشهوة في الإنسان.

والمعنى الثّاني: اللّطيفة الّتي ذكرناها (أي الرّوح) وهي حقيقة الإنسان ونفسه وذاته. (نفس المصدر ٢ / ٤١) كمال طبيعي للمستعدّ بآلته من الأبدان على أشكال وأمّزاج 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).

اللفظة اسم لهذا الشيء لا من حيث ذاته بل من حيث كونه مبدءاً للأفاعيل المذكورة ولذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي.

فنقول: إن النفس بالقياس إلى أنها تَقْوَى على الفعل الذي هو التحريك وعلى الانفعال من المحسوسات والمعقولات الذي هو الإدراك تسمى "قوة" وبالقياس إلى المادة التي تحلها فيجتمع منها جوهر نباتي أو حيواني "صورة" وبالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها فإذا انضاف إليها كمال النوع به "كمالاً".

فنقول: تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه ثلاثة:

(أما أولاً): فلأنه أعم من حيث أن الصورة هي المنطبعة في المادة والنفس الناطقة غير منطبعة فيها فهي إذا ليست صورة للبدن ولكنها كمال له كما أن الملك كمال [المدينة]^(١).

(وأما ثانياً): فلأنه أتم لأن الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس وهو النوع لا إلى الشيء الذي هو أبعد من ذلك وهو المادة.

(وأما ثالثاً): فلأن الدلالة على النوع تتضمن الدلالة على المادة من غير عكس.

وهو أيضاً أولى من القوة لوجهين:

أما أولاً: فلأن للنفس قوة الإدراك وهي انفعالية وقوة التحريك وهي فعلية وليس اعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر فيجب اعتبارهما في حدّها واسم القوة يتناولهما بالاشتراك؛ لأن أحدهما داخل تحت مقولة أن يَفْعَل والآخر تحت مقولة أن يَنْفَعَل والأجناس العالية متباينة بتمام ماهياتها وذلك مجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فإن قوله عليهما ليس بالاشتراك.

وأما ثانياً: فلأن القوة اسم لها من حيث أنها مبدءاً للأفعال والكمال اسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها مكملة للنوع وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرف من بعض جهاته فظاهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): المدينة.

فنقول: الشيء الذي يقع عليه اسم النفس وإن كان يجوز في بعض أنواعه ان يتبرأ عن البدن حتى يزول التعلق الذي بينه وبين البدن ولكنه لا يتناول اسم النفس من حيث ذاته وجوهره بل من حيث له علاقة مع البدن ويجوز أن يكون للشيء في ذاته وجوهره اسم يخصه وله اسم من جهة ما هو مضاف إلى غيره مثل الفاعل والمنفعل والأب والابن وقد لا يكون له اسم من جهة جوهره ولكن من جهة قيامه إلى غيره مثل الرأس واليد والجنح ومتى أردنا ان نعطيها حدودها من جهة اسمائها بما هي مضافة أخذنا تلك الأشياء الخارجة عن جواهرها في حدودها وهي وإن لم تكن ذاتية لها في جواهرها لكنها ذاتية لها بحسب الأسماء التي لها تلك الحدود والنفس إنما نسميها نفساً من جهة أنها تفعل في الأجسام أفعالا مخصوصة، وأما بحسب جواهرها فلا نسمى نفساً إلا باشتراك الاسم بل الاسم الخاص بها العقل لا النفس ولذلك سمت الأوائل القوى الغير الجسمانية إذا كانت مباشرة لتحريك الأفلاك نفوساً وسموا المحركات بالتعشق عقولا وجمعوا عدة المحركات القرية وسموها نفس الكل والبعيدة وسموها عقل الكل كأن الكل هو السماوات، وأما الأسطقسات فإنها وإن كانت جزءاً من الكل ولكن لا يعتد بها لقلتها فلذلك كانوا يقولون: الكل حي وله نفس ناطقة ولنفسه شيء كالعقل الفعال لنا وما كانوا يلتفتون إلى القدر التافه المائت من الكل حتى يمتنعوا لأجله من إطلاق القول بأن الكل حي فعسى في أبداننا من المائت بالنسبة إلينا أكثر من نسبة الأسطقسات إلى اجرام الأفلاك ومع ذلك فقد يطلق القول بأن كل البدن حي فظاهر أن البدن يجب أن وخذ في حد النفس. فالنفس إذاً كمال للجسم.

لكن الكمال منه أول وهو الذي يصير به النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل للسيف.

ومنه ثان وهو الذي يتبع نوعية الشيء من أفعاله وانفعالاته كالقطع للسيف والتميز والرؤية والاحساس والحركة الإرادية للإنسان فإن هذه أمور ليست أولية فإنه ليس يحتاج النوع في أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور بالفعل بل إذا كانت مبادئها حاصلة بالفعل حتى تكون تلك الآثار موجودة بالقوة القرية بعدما كانت بالقوة البعيدة كان الحيوان حيواناً بالفعل فالنفس كمال أول للجسم الذي لا يشترط فيه شيء لا للذي يشترط فيه لا شيء وليس هو كمال للجسم الصناعي كالسرير والكرسي بل للطبيعي ولا

كل جسم طبيعي فليست النفس كمال البسائط العنصرية بل هي في عالمنا كمال جسم طبيعي تصدر عنه كمالاته الثانية بواسطة الآلات فالنفس كمال أول لجسم طبيعي إلى ذي حياة بالقوة أي من شأنه أن يحيى بالنشوء ويبقى بالغذاء وربما يحيى بالإحساس والتحريك.

وقد جعل بعض المتأخرين الطبيعي صفة للكمال الأول هكذا: (النفس كمال أول طبيعي لجسم آلي)، وزعم أن الكمال الأول قد يكون طبيعيًا مثل القوى التي هي مبادئ الآثار وقد لا يكون مثل التشكلات الصناعية فالنفس كمال أول طبيعي لا أنها كمال أول صناعي وهذا قريب من التاويل الذي ذكرناه للترتيب القديم.

(واعلم): أن هذا الحد لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاث أعني النباتية والحيوانية والفلكية لأننا إن اعطيناها اسم النفس لأنها تفعل فعلا ما فقط لزم أن تكون كل قوة نفسا فتكون الطبيعة نفسا وذلك مخالف للاجماع المنعقد بين العلماء وإن اعطينا اسم النفس للقوة الفاعلة بالفصد خرجت النفس النباتية واندرجت الآخرين، وإن اعطيناه للقوة الفاعلة أفعالا متقابلة خرجت النفس الفلكية ودخلت الباقيتان، وإن زدنا على هذه المعاني شرطا ازداد تخصصا فيجب أن يكون مصورا معلوما فثبت أنه إن استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانية والفلكية خرجت النباتية أو تتناول الحيوانية والنباتية خرجت الفلكية ولا ينبغي أن يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك في أطوالها وعروضها حتى يظن أنها أفعال متقابلة فإن لكل واحد من تلك الأفاعيل نسبة واحدة لا تتغير أصلا.

فإن قال قائل: لم لا يجوز أن يقال إن الحياة هي هذا الكمال وهي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس؟

فنقول: إنا بينا أنه لما اختص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فلا بد أن يكون ذلك لقوى مخصوصة فالمعنى بالحياة، إما أن يكون هذه المبادئ أو كون الجسم ذا تلك المبادئ أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه تلك الآثار، والأول تسليم المقصود، والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدأ هو المفهوم من ذلك المبدأ، والثالث أيضا باطل فإنه ليس المفهوم من هذا الكون ومن النفس شيئا واحداً كيف والمفهوم من الكون الموصوف لا يمنع أن يسبقه بالذات مبدعيه يتم للجسم هذا الكون والمفهوم من

الكمال الأول الذي رسمناه لا يمنع أن يسبقه بالذات كمال أول وإلا لم يكن أولاً وبالله التوفيق.

الفصل الثاني في ماهية النفس

وإذ قد عرفنا الشيء المسمى بالنفس من جهة الإضافة التي بها تسمى نفساً فجدير بنا أن نشتغل بتعريف ماهيته.

فنقول: الناس إنما يستعملون الألفاظ في مُفاوضاتهم بحسب ما يعنيه وليس يعنى أحد بلفظه ما لا يتصوره وليس أحد يقول نفسي ونفسك في مفاوضاته إلا ويشير به إلى الذات والحقيقة فإنه يقول: فرحت نفسي وتألّمت نفسي، ولا فرق عنده بين ذلك وبين أن يقول: فرحت وتألّمت، بل لا فرق عنده بين أن يقول: نفسي وذاتي، وبين أن يقول: أنا، فظاهر أن كل واحد يعرف وجود نفسه التي هي هو ولكن البحث في أن هذا الشيء المخصوص ما هو. فمن الناس من ذهب إلى أنها هي هذه البنية المخصوصة المشاهدة المحسوسة ويدل على فساده ثلاثة براهين:

(الأول): هو أن الواحد منا لو توهم ذاته كأنه خُلِقَ دفعةً وخلق كاملاً ولكنه محجوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات وأنه يَهْوِي في خلاء وملاء لا يصدمه فيه قوام الهواء ولا يحس بشيء من الكيفيات وفرقت أعضاؤه حتى لا يكون بينها ملاقة ومماسة أصلاً فإنه في هذه الحالة يكون مدرّكاً لذاته وغافلاً عن كل أعضائه الظاهرة والباطنة بل تثبت ذاته ولا يثبت لها طول ولا عرض ولا عمق ولو أنه تخيل في تلك الحالة يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته فظاهر أن المشعورية غير المعقول عنه فإذا هويته مغايرة لجميع الأعضاء.

(البرهان الثاني): أن علم الإنسان بهويته غير مكتسب وعلمه بأعضائه الظاهرة والباطنة مكتسب فهويته مغايرة لجميع أعضائه.

أما الصغرى فلأن العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً لكان إما بالحس وهو باطل بالإجماع فإنه ربما يعلم الإنسان نفسه عندما لا يحس بشيء أصلاً، وإما بالفكر ولا بد له من دليل والدليل اما علة النفس أو معلولها والأول باطل؛ لأن الأكثرين يعرفون انفسهم

وإن لم يخطر ببالهم علة أنفسهم، والثاني باطل أيضاً لأنه إما أن يكون المعبر هو الفعل المطلق أو فعله من حيث هو مضاف إليه فإن اعتبر الفعل المطلق لزوم منه إثبات فاعل مطلق لا فاعل هو وإن اعتبر الفعل المضاف إليه والعلم بالفعل المضاف إليه متوقف على العلم به فلو استفيد العلم به من العلم بالفعل المضاف إليه لزوم الدور فثبت أن علم الإنسان بنفسه غير مستفاد من دليل.

وأما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضائه الظاهرة والباطنة إلا بالحس والقريحة فظاهر أن هوية الإنسان مغايرة لجميع أعضائه.

(البرهان الثالث): أن الإنسان قد تتزايد أجزاؤه تارة وتتناقص أخرى مع أن ذلك الإنسان باق في الأحوال كلها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة.

(واعلم): أن هذه البراهين لا تقتضي كون النفس الإنسانية غير جسمانية فإن البهائم تدرك هوياتها المخصوصة وكيف لا وهي تهرب عن المولم وتطلب اللذيد وليس هربها عن مطلق الألم لوجهين :

أما أولاً: فلأن المشهور أنها لا تعقل الكليات.

وأما ثانياً: فلأنها لا تهرب عن ألم غيرها مع أن ذلك ألم فهي إذاً إنما تهرب عن آلامها وعلمها بآلامها بعد علمها بأنفسها فظاهر أنها تدرك أنفسها المخصوصة مع أن نفوسها ليست مجردة.

بل هذه الأدلة لا تدل إلا على أن هوية الإنسان مغايرة لهذه الأجسام المحسوسة إما أن تلك الهوية هل هي متعلقة بهذه الأجسام أو هي بريئة عنها فذلك مما يحتاج فيه إلى نظر آخر.

وهاهنا دقيقة: وهي أنه وإن كان علم الإنسان بهويته عند غفلته عن جميع أعضائه لا يقتضي أن يكون هويته مجردة ولكن علمه بأنه الآن هو الذي كان قبله بعمدة يقتضي أن يكون هويته مجردة على ما سيأتي ذلك في موضعه.

ومن الناس من ذهب إلى أن النفس هي المزاج، ويدل على فساد ستة براهين:
(الأول): أن البدن مركب من عناصر متنازعة بطبائعها إلى الانفكاك والذي يجرها على الامتزاج قوة غير ما يتبع امتزاجها فإن البعد لا يكون بعينه هو القبل. وعليه شكوك ستة:

الأول: لعل الأسطقسات في بدن الإنسان مقسورة على ذلك لا إن حافظاً يحفظها وهو النفس.

والجواب: إن المقسور من الأسطقسات الممتزجة إنما يحفظ إما لعصيان المسلك على الانشقاق مثل احتباس النيران والأهوية في الأرض قسراً حتى إنها إن كانت قوية زلزلت الأرض وخسفتها، وأما مدة زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء، ومعلوم أنه ليست الأجزاء النارية والهوائية التي في المني قد بلغت في القلة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالط ولا هناك من الصلابة وعسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه بل في المني روح كثيرة هوائية ونارية إنما يجبسها في المني مع الأرضية والمائية شيء آخر غير جسمية المني بدليل أنه إذا فارق الرحم وتعرض للبرد الذي هو أولى بالتبخير رق بسرعة وكذلك إن تعرض للحر أو كان في رَحِم ذات آفة.

الثاني: ساعدنا على أنه ليس سبب الاحتباس هو القلة فلم لا يجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء أو شدة الاختلاط.

والجواب: أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المائع الكثير لا يمنع التفصي بدليل ما ذكرناه من أن المني إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خثورته بل إنما يحتبس الشيء في الغامر إذا كان الغامر أكثر منه في القدر والقوة.

ولقائل أن يقول: لو كانت نارية المني وهوائيته غالبتين على مائيته وأرضيته لكان المني صاعداً بالطبع؛ لأن مكان المركب هو مكان الغالب ولما بطل التالي بطل المقدم وإذا كانت الأرضية والمائية غالبتين على النارية والهوائية اللتين فيه جاز أن تحتبسا بالقسر.

فإن قلتم: لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية والهوائية عند مفارقتها للرحم وتعرضه للبرد.

فنقول: لَمْ لا يجوز أن يقال: النارية والهوائية اللتان كانتا في المني تفسدان بالمائية عند تعرض المني للبرد لا أنهما تخلصتا عن الأرضية والمائية وفارقتاهما؟ وإذا لم توجد المفارقة لم يلزم مما ذكره قوة ما فيه من النارية والهوائية على أن تخلصتا من الآخرين.

الثالث: لَمْ لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض في الأبدان هو النشف ثم تتعلق النار بهما كما تتعلق بالخطب.

والجواب: أن النشف كما سبق يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البدل فهب أن الماء والأرض يجتمعان لا للجامع من خارج بل لاتفاقهما في الميل إلى جهة واحدة. فما السبب في اجتماع النارية والأرضية؟ وأما تعلق النار بالخطب فهو كلام من لا يعرف فإن النار تحدث في الخطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوثاً وانفصالاً وليس هناك نار واحدة لها تعلق بالخطب بل النيران كالماء الجاري على الاتصال.

الرابع: لَمْ لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زماناً إلى أن يتحلل؟

والجواب من ثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فإن حركة الوالدين وإن كانت تؤدي إلى اجتماع الأسطقسات التي في المني لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المني بعد ذلك حتى تتم الأعضاء الحيوانية ولا بد أيضاً من حافظ لذلك الاجتماع وهذا هو المعتمد في دفع السؤالين الأولين.

(وأما ثانياً): فلأنه كان يجب أن يكون العضو المتخلق أولاً هو الظاهر لما قد ثبت أن الأجسام إنما تفعل بالماسية فالأقرب أن حدوثه متقدم كما سبق على حدوث الأبعد لكن التالي يبطله ما ثبت بالاستقراء أن أول عضو متخلق هو القلب فالمقدم أيضاً باطل.

(وأما ثالثاً): فلأننا قد بينا أنه قد يحدث الإنسان وكثير من الحيوانات بالتولد لا بالتوالد.

الخامس: الدليل على أن هذا الاجتماع لا يستدعي حافظاً أن جسد الميت يبقى زماناً بعد مفارقة النفس وليس هناك حافظ فلو كان سبب هذا الاجتماع هو النفس لكان من الواجب أن يتفرق عند الموت.

والجواب: أن الحيوان فيه مزاج وهيئة وقدر من العناصر وما لم يتغير المزاج والقدر من العناصر فإنه لا يموت فإذا مات بقي فيه لون وشكل وليساهما مما لا يتحفظان إلا بالنفس فإن النفس سبب فاعلي بعيد يؤدي ضرب من حركاتها إلى ذلك اللون والشكل كالبناء والبناء.

ثم الحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في الحيوان وغيره يحفظ مدة في مثلها يمكن أن تتحرك العناصر تمام حركات الافتراق حركة سريعة وإن كان الانغمار قليلاً وبطيئاً إن كان كثير أو يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق ويتأخر أو يبطئ ما شأنه التأخر والبطء والمبادر إلى المفارقة هو الجوهر الناري والهوائي ويبقى الأرضي والمائي غير سريعين إلى الانفصال لاتفاق الجهة وربما ينحفظ اللون والشكل بأنه إذا اختلطت المائية بالأرضية لم تتفارقا إلا بالقسر بتصعيد أو نشف أو غيرهما فلهذا السبب يبقى اللون والشكل محفوظين إلى أن يتصرف في البدن هواء العالم وناريتيه بالنشف والتحليل ولما لم يجب أن يكون مع زوال الحافظ انفصال المجموع من غير زمان بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال لم يجب أن يكون ثبات الميت زماناً قليلاً بحسب الحس دليل على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص وقد فارق الحياة في آن من الآتات على ما كان عليه حال الحياة.

السادس: النفس لا تحدث إلا عند استعداد المادة لها وذلك الاستعداد إنما يحدث عند حدوث المزاج الصالح فإذا المزاج علة بالعرض لحدوث النفس فيتقدم عليها بالذات فكيف تكون النفس علة لاجتماع العناصر وكيف يتأخر الشيء عما هو متقدم عليه.

والجواب: أن الجامع الأول هو القوة المولدة للوالدين إلى أن يحصل له استعداد أن يقبل من واهب الصور قوة حافظة لذلك الجمع بحيث تكون موردة بدل ما يتحلل عن

ذلك المركب وملصقة به ما تورده عليه ومشبهة به إلى أن يصل إلى كمال النشوء فانقطع الدور.

(واعلم): أن النفس ليست هي الحافظة القريبة لهذا الاجتماع بل الحافظ لذلك قوة من قوى النفس وهي النامية بتوسط الغاذية.

(البرهان الثاني): النبات والحيوان يتحركان من تلقاء نفسيهما إلى كمالهما في الكم والكيف ولا محالة أنهما تتحركان في أمزجتهما؛ لأن الأمزجة تابعة للممتزجات. فالمزاج متبدل عند الحركة والمحرك غير متبدل، فالمزاج ليس هو ذلك المحرك وأيضا فإن البدن الذي يسوء مزاجه قد يعود إلى المزاج الصحيح ولا بد من معيد وليس هو المزاج الصحيح الذي بطل ولا الفاسد فإذا المحرك غير المزاج وليس خارجا عن جسم الحيوان لأنه لو كان مفارقا فهو لا يفعل الا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت وإن لم يكن مفارقا فهو لا يفعل لمجرد جسميته العامة بل لقوة فيه وهو المطلوب وعلى أنا نعلم قطعاً أنه ليس اغتذاء الحيوانات ونموها بسبب جسم قاسر من الخارج.

(البرهان الثالث): لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء؛ لأن الإعياء إنما يكون من سبب حركة طارئة على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه وليس يمكن أن يقال: إن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها؛ لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها ولا يختلفان إلا بالقوة والضعف فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلا لمقتضى الطبائع لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين وذلك ممتنع، فظاهر أنه لو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء ولما تجاذب مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة.

ولذلك قال الشيخ في "الإشارات": "إن الحيوان يتحرك بشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته".

فيريد بقوله: (حال الحركة) البطء والسرعة، ويريد بقوله: (في جهة حركته) ممانعة النفس والطبيعة كما في الرعشة، ويريد بقوله: (بل في نفس حركته) أن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا تقوى النفس على التحريك اصلا.

(البرهان الرابع): الكيفية الملموسة لا تُدرك إلا مع استحالة كيفية مزاج العضو اللامس فالمدرك لتلك الكيفية إما أن يكون هو المزاج الذي بطل وهو محال، أو الذي حدث وهو أيضًا محال؛ لأن المزاج الصحيح لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدد ذاته.

وبالجملة: الإحساس يستدعي الانفعال والشيء لا ينفعل عن نفسه فإذا لا بد في الأجسام من شيء آخر باق عند توارد الحالتين ليحصل له الشعور بذلك التغير والمزاج غير باق.

(البرهان الخامس): أن الحيوان قد يتحرك في مزاجه إما من الاشتداد إلى الضعف أو من الضعف إلى الاشتداد، والمتحرك غير المتحرك فيه فالتحرك في المزاج غير المزاج وليس المتحرك هو الجسم المطلق أو الجسم العنصري، فإن ذلك مما يمتنع أن يتحرك في المزاج بل هو الجسم الحيواني فالحيوان خصوصية في حيوانيته ليست هي مزاجه وذلك هو المطلوب.

(البرهان السادس): أنك ستعلم أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا جسمانية ولا شيء من الأمزجة كذلك فالنفس ليست بمزاج.

وحاول بعضهم حجة أخرى فقال: إن مزاج العضو البسيط مشابه لمزاج جزئه فلو كان المشكل لذلك العضو هو مزاجه لكان شكل الكل وشكل الجزء واحدًا وهذا فاسد؛ لأن المشكل عنده هو القوة المصورة وتلك القوة المصورة سارية في محلها وجزؤها مساو لكلها في الماهية فيعود عليه في القوة المصورة ما ألزم في المزاج وكذلك أيضًا يلزمه أن يكون شكل جزء الفلك مساويًا لشكل كل الفلك ولكن العذر ما ذكرناه هناك.

وقال أيضًا: لو كان المحرك قوة مزاجية لحركت إلى جهة واحدة؛ فإن المزاج الواحد مقتضاه أمر واحد وهو يبطل بالقوة النباتية فإنها واحدة وهي تفعل أفعالًا كثيرة فكذاك هاهنا.

(واعلم): أن في النفس مذاهب أخر باطلة وظاهرة الفساد ولم يبق من ينصرها حتى نحتاج إلى إفسادها فالأولى أن لا نشتغل بها لغاية ضعفها ولكونها مذكورة في الكتب القديمة بالاستقصاء، وبالله التوفيق.

الفصل الثالث في بيان الحق في النفس وأنها جَوْهر

أما النفس الإنسانية فستعرف أنها ليست جسمًا ولا حالة في الجسم فهي جوهر مفارق بذاتها.

وأما النفوس الحيوانية والنباتية فهي قَوَى حالة في الأجسام فمن لم يستبعد كون الشيء الواحد جوهر أو عرضًا باعتبارين معًا، زعم أن النفس الحيوانية من حيث أنها جزء من الحيوان جوهر ومن حيث أنها موجودة في شيء لا كجزء منه فهي عرض وقد سبق الكلام على هذا القول.

ومن لا يقول بهذا القول فقد احتج بجوهرية النفس النباتية والحيوانية بأن قال: إن للنبات والحيوان خصوصية جسمية في المزاج والهيئة والآثار ليست بأجزائها، وقد ثبت أنه ليس السبب لذلك أمرجتها ولا ما يتبع أمرجتها بل شيء يتقدم أمرجتها وذلك لا بد وأن يكون قوة جسمانية لما ثبت أن الجهر المفارق يستحيل أن يكون مدركًا للجزئيات وفاعلا للأفعال الجزئية فإذا تلك القوة الجسمانية علة لوجود ذلك المجموع من حيث هو ذلك المجموع وحالة فيه فتكون تلك القوة موجودة في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة فتكون تلك القوة غير موجودة في الموضوع فهو إذا جوهر صوري.

ولمن أنكر جوهرية النفس النباتية والحيوانية أن يتعلّق بأمر أربعة:

(أولها): أن الحال يمتنع أن يكون سببًا محله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرًا.

(وثانيها): إن ساعدنا على أن الحال يمكن أن يكون مقومًا لمحله لكن النفس ليست كذلك لأنها إنما تحدث بعد حدوث المزاج الصالح والمتأخر لا يكون علة للمتقدم فالنفس لا تكون علة لحصول ذلك المزاج.

(وثالثها): إن سلّمنا أن النفس النباتية جوهر من حيث أنها علة قريية لقوام مادتها لكن النفس الحيوانية إنما تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية فالنفس الحيوانية عرض.

(ورابعها): أن الجوهر جنس لما تحته فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديهيًا حاصلًا من غير كسب والتالي باطل فالمقدم مثله.

والجواب عما ذكره أولًا: قد مضى في أوائل هذا الباب.

والجواب عما ذكره ثانيًا: أن الجامع لتلك الأجزاء هو قوة الوالدين ولكن ذلك الجمع يستدعي حافظًا وذلك هو النفس فاندفع الدور.

والجواب عما ذكره ثالثًا: أن نقول: إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تخص النبات دون الحيوان أو المعنى العام الذي يعم النفس النباتية والحيواني وهو مبدأ التغذية والنمو والتوليد أو يعنى بها قوة من قوى النفس التي تصدر عنها هذه الآثار فإن عني به الأول فذلك غير موجود في الحيوان وإن عني به الثاني فالمعنى العام يقتضي أثرًا عامًا فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام فالذى ينسب إلى النفس النباتية العامة النمو العام وأما قبول الحس والحركة أولا قبوله فليس ذلك ينسب إليها من حيث أنها عامة وإن عني به الثالث فليس الأمر على ما يظن من أن القوة النامية تفعل أو لا بدنا نباتيًا ثم ثانيًا القوة الحيوانية بل القوة النباتية توجد مع القوة المنمية على أن تكون المنمية تبعًا لها وشعبة منها وسيتضح بعد ذلك أن لكل بدن نفسًا واحدة وأن سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء ويقنعك هاهنا ما يعرض من قوة القوة النامية وضعفها عندما يرد على النفس من محبة أو كراهة غير بدنية وذلك إذا كان الوارد على النفس تصديقًا فيتبعه انفعال من سرور أو غم فيؤثر ذلك في القوة النامية أما الفرح النطقي فيزيدها شدة ونفاذا والغم النطقي يزيدها ضعفًا وعجزًا حتى يفسد فعلها وينتقص المزاج وذلك يدل على أن النفس مدبرة لجميع القوى البدنية.

(واعلم): أن القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية للقوى النباتية الموجودة في الحيوان وهي في الموضعين عرض لأما في النبات تابعة لوجود النفس النباتية وفي الحيوان تابعة لوجود النفس الحيوانية.

والجواب عما ذكره رابعًا: قال «الشيخ»: إنا لم نعرف من النفس إلا إنها شيء مدبر للبدن، وأما ماهية ذلك الشيء فمجهولة، والجوهر الذاتي لتلك الماهية لا لمفهوم انه شيء ما يدبر البدن فما هو مُتَقَوِّمٌ بالجوهر غير معلوم لنا وما هو غير معلوم لنا متقومٌ بالجوهر فزالت الشبهة.

ولقائل أن يقول: إن علمي بنفسي غير حاصل بالكسب على ما مضى فلا يخلو إما أن لا أعلم بنفسي إلا من حيث أن لها نسبة إلى بدني أو أعلم حقيقتها، والأول باطل لما قد مضى، وقد ثبت أن علمي بنفسي متقدم على علمي بإضافتها إلى بدني، وأيضاً فكيف يصح هذا القول ممن يقول: إن علمي بنفسي هو نفس نفسي، وأنه أبداً حاضر بالفعل، والعجب ممن يقول مثل هذين القولين ثم يتغافل عن تناقضهما لا لموجب.

والجواب الصحيح أن يقال: الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن تبقى مجهولة كما بيناه.

ومما يجب أن يعلم هاهنا: أن النفس التي هي الصورة المقومة لحاملها ليست هي مجموع القوى التي سَنَدُكُرها فإن كل واحدة منها إن كانت مقومة على الانفراد عرض المحال المذكور فيما مضى وإن لم تكن واحدة منها مقومة امتنع أن يصير المجموع مقوماً على ما مضى بل المقوم إما أن تكون صورة تلزمها هذه القوى المذكورة وإما أن تكون إحدى هذه القوى هي الأصل والباقية تكون تبعاً على ما سنشرح الحال فيه.

الفصل الرابع في تعديد قوى النفس^(١)

قال الشيخ في "الشفاء": القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأولية إلى أقسام جنسية ثلاثة:

(أحدها): النفس النباتية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تتولد وتنمو وتغذي.

(وثانيها): النفس الحيوانية وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تدرك الجزئيات وتتحرك بالإرادة.

(وثالثها): النفس الإنسانية^(٢) وهي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما تفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما تدرك الأمور الكلية.

(١) القوة تقال على ثلاثة معان، بالتقديم والتأخير:

فيقال قوة للاستعداد المطلق الذي لا يكون خرج منه بالفعل شيء ولا أيضا حصل ما به يخرج، كقوة الطفل على الكتابة.

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا كان لم يحصل للشيء إلا ما يمكنه به أن يتوصل إلى اكتساب الفعل بلا واسطة...

ويقال قوة لهذا الاستعداد إذا تم بالآلة، وحدث مع الآلة أيضا كمال الاستعداد بأن يكون له أن يفعل متى شاء بلا حاجة إلى الاكتساب، بل يكفي أن يقصد فقط، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة إذا كان لا يكتب...

والقوة الثالثة تسمى كمال القوة. (طبيعات الشفاء الفن السادس ٣ / ٣٩) كمال الشهوة: هو حصول مشتهاها، وكمال القوة الغضبية: هو الغلبة والانتقام، وكمال الوهم: هو الرجاء والتمنى. (الحكمة المتعالية ٥ / ١٢٦) إن كمال النفس الإنسانية وتماها إنما هو وجود العقل الفعال واتصالها به واتحادها معه. (المبدأ والمعاد، لصدر الدين / ٣٥٦) إن كمال القوة المتخيلة هو كونها قوية بحيث يشاهد في اليقظة عالم الغيب فيشاهد الصور الجميلة والأصوات الحسنة المنظومة على الوجه الجزئي في مقام هور قليلا، أو في غيرها من العوالم الباطنية، أو تحاكي ما شهدتها النفس في عوالم الجواهر العقلية. (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ٤٨١)

(٢) النفس الإنسانية: هي كمال أول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأى ومن جهة ما يدرك الأمور الكلية. (طبيعات الشفاء، الفن

وللنفس النباتية^(١) قوى ثلاث:

(القوة الغذائية): وهي التي تحيل جسمًا آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه وتشبهه به بدل ما يتحلل عنه.

(والقوة المنمية): وهي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به زيادة مناسبة له في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً ليبلغ به كماله في النشوء.

=

السادس / ٣٢، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات / ٣٢٠) إنّهُ جوهر روحاني يستحيل عليه الفناء. (تهمات الفلاسفة / ٢٢١) جواهر قائمة بأنفسها ليست منطبعة في الجسم. (نفس المصدر / ٢٢٢) تفعل أفعالها المتفتّنة بمعرفة وإرادة، كالحويّة.

وتزيد عليها بمعرفة المعاني الكلّية، والقضايا العقلية الحكمية. (المعتبر في الحكمة / ٢ / ٣٠٣) إنّها كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٣٨٤) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي الإنساني. (شرح حكمة العين / ٦٨٠، الحكمة المتعالية / ٩ / ٥٣) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من حيث يعقل الكلّيات ويستنبط بالرّأي. (شرح المواقف / ٤١٨) هي التي يشير إليها كلّ أحد يقول: «أنا».

(حاشية المحاكمات / ٢١٤) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك الأمور الكلّية، ويفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرّأي. (الحكمة المتعالية / ٩ / ٥٣).

(١) النفس النباتية: هي الكمال الأوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولّد وينمى ويتغذى. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السادس / ٣٢، النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات / ٣١٩) هي التي تفعل في الأبدان، وبها أفعالها المتفتّنة بغير معرفة ولا إرادة. (المعتبر في الحكمة / ٢ / ٣٠٣) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يغذو، وينمو، ويتكّمّل، ويتولّد. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٣٦٧، شرح المواقف / ٤١٧) هي كمال أوّل لجسم طبيعي آلي من جهة ما يتولّد ويربو ويولد. (الحكمة المتعالية / ٩ / ٥٣) 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 كانت متفتّنة فلا يخلو إمّا أن يكون صدور الحركة منه بقصد واختيار أم لا.

الثاني النفس النباتية... (المبدأ والمعاد لصدر الدّين / ١٦٤) كمال أوّل لجسم طبيعي آلي تغذى وتنمو فقط. (أسرار الحكم / ١٧٧).

(والقوة المولدة): وهي التي تأخذ من الجسم الذي هي فيه أجزاء هي شبيهة بالقوة فتفعل فيه باستمداد أجسام أخرى تتشبه به من التخليق والتمريخ ما يصيره شبيهاً به بالفعل.

وللنفس الحيوانية^(١) بالقسمة الأولى قوتان: حركة ومدركة.

(١) النفس الحيوانية: هي الكمال للأول لجسم طبيعي آلي من جهة ما يدرك للجزئيات ويتحرك بالإرادة. (طبيعيّات الشفاء، الفنّ السادس / ٣٢، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٣٧٤، الحكمة المتعالية ٩ / ٥٣) كمال أول لجسم طبيعي آلي من شأنه أن يحسّ ويتحرك 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 ويتحرك والبهيمة والإنسان يشتركان في هذه النّفس. وهذه النّفس هي حرارة مودّعة في النّطفة، ودم الطّمث المجتمع في الرّحم لها كالقالب. (مجموعة رسائل الامام الغزالي ١ / ١٠٢) تفعل أفعالها المتفنّنة بمعرفة وإرادة. (المعتبر في الحكمة ٢ / ٣٠٣) هي جامعة أسطقسات بدنه ومؤلفها ومركّبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنا لها، وهي حافظة لهذا البدن على النّظام الذي ينبغي. (الحكمة المتعالية ٩ / ٣٤) كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به. (نفس المصدر ٩ / ٥٢) التي شأنها الشّهوة والغضب. (رسالة المشاعر / ٦٢) كلّ جسم متحرك 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. الثاني النّفس النّباتيّة. والأوّل إمّا أن يكون من شأنه أن يتقرّب إلى الله تعالى وملكوته الأعلى في حركته وسلوكه أم لا. الثاني هو النّفس الحيوانيّة والأوّل هو النّفس الانسانيّة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين / ١٦٤) حصل من تقسيم القوّة أمور أربعة:

الأوّل القوّة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور، وذلك على قسمين: فإنّها إمّا أن يكون صورة مقوّة وإمّا أن يكون عرضاً، فإن كانت صورة مقوّة فإمّا أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمّى طبيعة، مثل النّاريّة والمائيّة، وإمّا أن يكون في الأجسام المركّبة فيسمّى صورة نوعيّة لذلك المركّب، مثل الطّبيعة المبرّدة التي للأفيون... وإمّا أن يكون عرضاً فذلك مثل الحرارة والبرودة. القسم الثاني القوّة التي يصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها، فذلك هو القوّة النّباتيّة.

القسم الثالث القوّة التي يصدر عنها فعل واحد على نسبة واحدة مع الشّعور بذلك الفعل، وهو النّفس الفلكيّة، سواء كانت في الفلك أو في الكواكب.

والحركة على قسمين: إما محرّكة بأنها باعثة على الحركة، وإما محرّكة بأنها فاعلة.
والحركة على أنها باعثة: هي القوة الشوقية وهي التي إذا ارتسمت في التخيل الذي
سذكره بعد صورة مطلوبة أو مهروب عنها حملت القوة الحركة الأخرى التي نذكرها
على التحريك ولها شعبتان:

شعبة تسمى "قوة شهوانية" وهي قوة تبعث على تحريك يقرب من الأشياء المتخيلة
ضرورية أو نافعة طلباً للذة.

(وشعبة) تسمى "قوة غضبية" وهي قوة تبعث على تحريك تدفع به الشيء المتخيل
ضاراً أو مفيداً طلباً للغلبة.

وأما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب والعضلات من شأنها
أن تشنج العضلات فتجذب الأوتار والرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدأ
وترخيها أو تمدّها طولاً فتصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدأ.

وأما القوة المدركة فتنقسم إلى: قوة تدرك من خارج، وإلى قوة تدرك من داخل
والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثماني.

فمنها البصر: وهو قوة مُرتبة في العصبه المحوفة تدرك صورة ما ينطبع في الرطوبة
الجليدية من اشباح الأجسام ذوات اللون المتأدية في الأجسام الشفافة بالفعل إلى سطوح
الأجسام الصقيلة.

ومنها السمع: وهو قوة مُرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما
يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطاً بعنف يحدث منه

=

القسم الرابع: القوة التي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال، وذلك هي القوة
التفسانية الموجودة في الحيوانات الأرضية. فهذه ذكر أقسام القوة وحدودها وموضوعاتها. (تعليقة على
الشفاء لصدر الدين / ١٦٢) هو الدم الجاري في العروق. (كشاف اصطلاحات الفنون / ١٤٠٢) إنّ
القوى الخيالية عندنا جوهر مجرد عن البدن وقواها وإن لم يكن جوهر عقلياً، وهي عين النفس الحيوانية
وعين الناطقة قبل صيرورتها عقلاً بالفعل... (رسائل فلسفي ملا نظر على كيلان / ٢٣٩) كمال أول
لجسم طبيعي آلي تحسّ وتتحرك بالإرادة فقط. (أسرار الحكم / ١٧٧).

تموج فاعل للصوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحضور الراكد في تجويف الصماخ وتحركه بشكل حركته وتماس امواج تلك الحركة تلك العصبية.

ومنها الشم: وهو قوة مُرتبة في زائدي مقدم الدماغ الشبيهتين بِحَلْمَيِ الثدي تدرك ما يؤدي إليه الهواء المستنشق من الرائحة الموجودة في البخار المخالط له أو الرائحة المنطبعة فيه بالاستحالة من جرم ذي رائحة.

ومنها الذوق: وهو قوة مرتبة في العصبية المفروشة على جرم اللسان تدرك الطعوم المتحللة من الأجرام المماسية المخالطة للرطوبة العذبة التي فيها مخالطة محيلة.

ومنها اللمس: وهو قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كله ولحمه تدرك ما يماسه وتؤثر فيه بالمضادة المحيلة للمزاج أو المحيلة لهيئة التركيب.

ويشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لا نوعا آخر بل جنساً لقوى أربعة أو فوقها منبعثة معاً في الجلد كله واحدها حاکمة في التضاد الذي بين الحار والبارد والثانية حاکمة في التضاد الذي بين الرطب واليابس والثالثة حاکمة في التضاد الذي بين الصلب واللين والرابعة حاکمة في التضاد الذي بين الخشن والأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم توحيدها بالذات.

إلى هاهنا عبارة الشيخ.

وأنا اكتب تفصيل مذهبه في القوى الباطنة بعبارة نفسي حتى تكون أخصر وإلى الافهام أقرب.

قالوا: القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزئيات أو للكليات والمدركة للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة وقد عرفتھا وإما أن تكون من الحواس الباطنة ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدرکاً فقط أو مدرکاً ومتصرفاً، فإن كان مدرکاً فقط فإما أن يكون مدرکاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية، وأعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد وعمر وأعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق وذلك الآخر عدو فالمدرک للصور الجزئية يسمى حساً مشتركاً وهو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات

الظاهرة كلها والمدرك للمعاني الجزئية يسمى وهما ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخرانة الحس المشترك هي الخيال وخزانة الوهم هي الحافظة فهذه قوى أربع :

الأولى: الحس المشترك.

والثانية: خزانتها وهي الخيال.

والثالثة: الوهم.

والرابعة: [خزانتها]^(١) وهى الحافظة.

وأما القوة المتصرفة: فهي التي من شأنها ان تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانتين بالتركيب والتحليل فتركب صورة إنسان بصورة طير وجبل من زمرد وبحر من زبيب وهذه القوة إن استعملتها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة وإن استعملتها القوة الناطقة تسمى مفكرة، وزعموا أن الحس المشترك والخيال مسكنهما البطن المقدم من الدماغ، وأما المتخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ وأما الوهمية فمسكنها أيضاً نهاية البطن الأوسط من الدماغ، وأما الحافظة فمسكنها البطن الأخير من الدماغ.

ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى ومنهم من يجعل النفس هي القوة الوهمية ويجعل سائر القوى تبعاً لها فهذا خلاصة كلامهم في تفصيل القوى الحيوانية وقد ضاعت في هذا التقسيم القوة الحيوانية التي يذكرونها في الطب.

وأما تفصيل قوى النفس الناطقة فسنذكرها في موضع آخر، ونريد الآن أن نذكر أدلتهم على إثبات هدة القوى وتأمل في صحتها وفسادها ولكن بعد أن نبين أن أفاعيل النفس من كم وجه تختلف.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): خازنتها.

الفصل الخامس في تعديد وجوه اختلاف أفاعيل النفس

زعموا أن ذلك من أربعة أوجه:

(الأول): بالوجود والعدم مثل التحريك والتسكين والشك واليقين.

(والثاني): بالشدة والضعف كالظن واليقين.

(والثالث): بالبطء والسرعة كالحسد والتفكر.

(والرابع): باختلاف الأنواع إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار السواد والبياض وإدراك الحلو والمر أو مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان والأصوات وإما القريب والبعيد كالإدراك والتحريك.

وإذا عرفت ذلك فنقول: أما القسم الأول فلا يستدعي قوتين؛ لأن وجود الفعل لوجود القوة وعدمه لعدمها أو لعدم شرط من شرائطها، والثاني لا يستدعي قوتين وإلا لزم أن تكون مراتب القوى بحسب مراتب الزيادة والنقصان الغير المتناهية ولزم تتاليها في آتات متتالية وكل ذلك محال بل السبب فيه اختلاف قوة القوة وضعفها واختلال الآلة وحدتها وهكذا القول في السرعة والبطء.

وأما القسم الرابع: فزعموا أن الأمور المتخالفة بالجنس قريباً كان أو بعيداً لا تستقل بها قوة واحدة فالقوة الواحدة لا تكون وافية بالإدراك والتحريك بل لا تكون وافية بالإدراك الباطن والإدراك الظاهر بل لا تكون وافية بإدراك الألوان والطعوم والروائح بل لا بد لكل جنس من قوة على حدة هذا هو اختيار الشيخ.

ثم إنه سأل نفسه فقال: لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن تكون النفس هي التي تفعل كل هذه الأفعال؟ وإن سلمنا أن النفس الإنسانية مغايرة للقوة الحيوانية لكن لم لا يجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة؟ وتكون المدركة المحركة واحدة وإن سلمنا تباينهما ولكن لم لا يجوز أن تكون المحركة قوة واحدة والشهوة والغضب قوة واحدة فإن صادفت اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر وكذلك يكون المدرك للمحسوسات الظاهرة والباطنة واحداً وإن سلمنا تباينهما لكن الحس الظاهر قوة واحدة تفعل في الآلات المختلفة أفعالا مختلفة وأيضاً فلم لا يجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية ولئن سلمنا

تغايرهما فلم لا يجوز أن تكون الغذائية والنامية والمولدة واحدة فهي تورّد على الشخص في ابتداء تكونه أكثر مما يتحلل عنه إلى أن ينتهي إلى النهاية في قبول الزيادة وهو النماء وإذا عجزت عن ذلك وحركت الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرك لتغذوها به ويفضل منه فضل غير محتاج إليه في التغذى وهو غير منصرف إلى النمو فتتصرف إلى فعل آخر محتاج إليه وهو التوليد ثم لا تزال تورّد بدل ما يتحلل إلى أن تعجز فيحل الأجل.

(واعلم): أن للشيخ في إبطال هذه الأسئلة دليلاً عاماً يعم جميع القوى ودليلاً خاصاً على كل واحدة منها فلنذكر أولاً الدليل العام.

أما الحجة العامة: فهي أن القوى بسائط والبسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد فإذا القوة الواحدة لا يجوز أن تكون مبدأً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول نعم يجوز ذلك بالقصد الثاني مثل أن الأبصار إنما هو قوة على إدراك اللون ثم ذلك اللون قد يكون سواد أو قد يكون بياضاً.

والقوة الخيالية هي التي تستثبت الأمور المجردة عن المادة تجريدًا غير تام ثم يعرض أن تكون تلك لونًا أو طعمًا، والقوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة وعلائقها ثم تارة تكون تلك شكلاً وتارة تكون عدداً.

ولقائل أن يقول: هذه الحجة مبنية على أنه لا يصدر عن الواحد أكثر من الواحد ونحن قد استأصلنا هذه القاعدة وأيضاً فلنسلم ذلك ولنتكلم على هذه الحجة من أربعة أوجه:

(الأول): وهو أن الدليل الذي دل على أن الواحد بالجنس لا يصدر عنه إلا واحد بالجنس والواحد بالنوع لا يصدر عنه إلا واحد بالنوع كذلك بعينه دل على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا واحد بالشخص فيلزم أن تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سواداً غير القوة التي أدركنا بها سواداً آخر وإن كنتم لا تلتزمون ذلك بل جوزتم أن يصدر عن الواحد الشخصي أكثر من معلول واحد شخصي فقد خالفتم مقتضى الدليل الذي دل على أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وحينئذ تبطل حججتكم.

(الثاني): هو أن الحس المشترك مُدرك لكل المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي الحس المشترك هذه الإدراكات المختلفة وقد بطل أصل الحجة وإن كانت غير مختلفة فلم لا يجوز أن يكون صدورها عن قوة واحدة.

(الثالث): أن القوة الباصرة لا يقتصر إدراكها على نوع واحد فإنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما، فإذا جاز أن تكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد وأيضاً فالقوة الباصرة الواحدة تدرك الشكل والعظم وإن كان إدراكها لهما يتوقف على إدراكها اللون أولاً لكن ذلك لا يقدح في إدراكها لهما فإذا القوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس وأيضاً التخيل يكون مدركاً لأُمور مختلفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور الكلية فبطل ما ذكره.

فإن قالوا: إِبصار السواد والبياض الاختلاف فيه إنما حصل في المدرك لا في الإدراك وأما السماع والإبصار فإنما حصل الاختلاف في الإدراك فلو كانت القوة الواحدة قوية على الإدراكين لكان يصدر عنها إعلان مختلفان.

فنقول: إدراك الشيء عندكم عبارة عن حصول صورة مساوية لماهية المدرك في المدرك ولما كانت المدركات مختلفة بالنوع كانت الإدراكات المساوية لها في النوع مختلفة فإذا نسبتموها إلى القوة الواحدة فقد أبطلتم قولكم إن القوة الواحدة لا يصدر عنها أكثر من الواحد.

(الرابع): أنه لا خلاف بين الحكماء في أن قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد غير صحيح على الإطلاق بل بشرط أن لا يكون فعل الفاعل موقوفاً على آلة أو شرط فإنه ان توقف الفاعلية على شرط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي عندهم مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيزه الطبيعي وللاستقرار والثبات عند كون الجسم في حيزه

الطبيعي والعقل الفعال الذي هو مدبر ما تحت كرة القمر جوهر بسيط مع أنه هو مبدأ لجميع الحوادث التي تحدث في عالمنا وذلك لأجل اختلاف الشرائط والمعدات.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لَمْ لا يجوز أن تكون القوة السامعة والباصرة والشامة والذائقة واللامسة قوة واحدة إلا أنه تختلف أفعالها بحسب اختلاف الآلات وإذا بقي هذا الاحتمال فقد سقطت هذه الحجة.

وأما الأدلة الخاصة بثلاثة:

(الأول): احتجوا على أن القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بأن قالوا: النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة وعلائقها وما كان مجرداً عن المادة وعلائقها استحال منه إدراك الجزئيات فإذا المدرك للجزئيات فينا قوة أخرى غير النفس.

(واعلم): أن الكلام في هذه المسألة طويل وسيأتي على الاستقصاء فيما بعد ولكننا نذكر هاهنا نكتة نستأصل بها تلك القاعدة ونُحيل الاستقصاء على ما سيأتي.

فنقول: لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل وهي أن الحاكم على الشيئين يجب أن يكون مدرّكاً لذَيْنِك الشيئين وذلك لأن الحكم على الشيئين عبارة عن التصديق بثبوت أمر لهما أو سلبه عنهما والتصديق لا يتم إلا بتصور الطرفين فإذا حكمنا بشيء على شيئين فلا بد وأن يكون ذلك الحاكم متصوراً لذَيْنِك الشيئين اللذين حكم عليهما ولذلك الشيء الذي حكم به عليهما حتى يمكنه ذلك الحكم.

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إنا إذا أدركنا شخصاً من أشخاص الناس علمنا أنه جزئي للإنسان الكلي وأنه ليس بجزئي للفرس الكلي والحاكم على الإنسان الجزئي بكونه جزئياً للإنسان الكلي وغير جزئي للفرس الكلي لابد وأن يكون هو بعينه مدرّكاً للإنسان الجزئي والإنسان الكلي والفرس الكلي، فإذا المدرك للجزئيات بعينه هو المدرك للكليات فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم ولا أدري كيف غفل عنها السابقون مع حداقتهم وأما الاستقصاء من الجانبين في هذه المسألة فسيأتي.

(الثاني): قالوا وجدنا عُضْواً سليماً في الأفعال الطبيعية مختلاً في الأفعال الحسية وبالعكس فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحساسة أو لأن العضو لا يفعل عن القوة فإن

كان الأول فقد حصل المقصود؛ لأن القوة الطبيعية لما وجدت مع عدم القوة الحساسة كانت إحدى القوتين مخالفة للأخرى، وأما الثاني فباطل لأن تلك الأجسام قابلة للحر والبرد ومتأثرة عن الطعوم والروائح فلو كانت القوة اللامسة والذائقة والشامة حاصلة هناك لكانت القوة حاضرة مع المدرك فكان يجب حصول الإدراك.

ولقائل أن يقول: ليس يلزم من حصول القوة المدركة وحصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك إذ من الجائز أن يكون الإدراك موقوفاً على شرط فائت ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة لتلك الكيفية وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما وهيئة ما.

ثم إن القوة الباصرة لا تبصر شكل محلها ولا لونها وهيئتها، فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع المدرك والمدرك كيف كان حصول الإدراك فإذا لا يلزم من عدم صدور الفعل المخصوص بعضو عن عضو آخر اختلاف القوتين الحاليتين في العضوين.

(الثالث): قالوا لو كانت القوة الحساسة والمتحركة بالإرادة هي القوة النباتية لكان النبات متحركاً بالإرادة؛ لأن جسمه ممكن أن يتحرك والقوة المحركة بالإرادة موجودة فكان يجب أن تكون حركته حركة بالإرادة ولما لم يكن كذلك ثبت أن القوة النباتية التي فينا مغايرة للقوة الحيوانية التي فينا.

ولقائل أن يقول: أليس من مذهبكم أن القوة الغذائية القائمة بعضو مخالفة بالنوع والماهية للقوة الغذائية القائمة بعضو آخر فإذا كان كذلك فمن الواجب أن تكون الغذائية التي للإنسان مخالفة بالنوع للغذية التي في النبات وإن كان عدم وجوبه محتملاً أيضاً.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لا يلزم من قولنا أن الغذائية التي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغذائية التي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم قوة الشيء على شيء عدم قوة ما يخالفه على ذلك الشيء فبطلت هذه الحجة.

وأما سائر الوجوه التي يذكرونها في الفرق بين الحس المشترك والخيال وسائر القوى فسيأتي تفصيلها فيما بعد.

والذي نختاره: أن المدرك بجميع الإدراكات لجميع المدركات هو النفس وإن المحرك بالإرادة هو النفس إلا أن تلك الإدراكات المختلفة متوقفة على آلات مختلفة وشرائط متفاوتة فمتى فقدت آلة أو شرط فقد ذلك الإدراك وذلك الفعل لا لأجل أن ذلك المدرك الفاعل كان حالاً في ذلك العضو بل لأن ذلك العضو كان آلة أو شرطاً فلما اختل حصل الاختلال في الفعل بلى الأفعال النباتية أعني التغذية والنمو وما أشبههما غير صادرة عن النفس بل عن قوى توجد عن النفس في تلك الأعضاء والدليل على ذلك أن التغذية والنمو لو كانا فعلين من أفعال النفس لكانت النفس شاعرة بما يصدر عنها من الأحوال والهضم وكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالات للغذاء وبجميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهيّاً ولما لم يكن كذلك علمنا أن الفاعل لهذه الأفعال قوى عديمة الشعور بهذه الآثار.

فإن قيل: لِمَ لا يجوز أن يقال: النفس لها شعور بهذه الأمور إلا أنها ليس لها شعور بذلك الشعور أو ذلك الشعور مما لا يبقى ولا يستمر لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفعال سبب لنسيان النفس لها كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الموالاة فإنه ينساها ولا يبقى شيء منها في حفظه فكذلك هاهنا.

فالجواب: أنه لو جاز أن يقال: إنا عالمون بجميع مراتب التغيرات التي تقع للغذاء وجميع الأعضاء التي يستحيل إليها الغذاء مع أننا لا نجد ذلك الشعور من أنفسنا لجاز أن يقال بأن العامي عالم بجميع الدقائق والحقائق وإن كان لا يجد من نفسه ذلك بل جاز أن يقال مثله في البهائم بل في الجمادات.

فإن قيل: الدليل على أن الفاعل لهذه الأفعال النفس الإنسانية أن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الجذب والهضم بسبب من الأسباب كما يكون للمريض ليلة بحرانه فإنه يصير نفسه مقصورة عن سائر الأمور الإدراكية والحركات الإرادية وما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال واستغراقها فيه فلا جرم انقطعت عن سائر الأفعال.

فالجواب أنه لم لا يجوز أن يكون شعور النفس بتلك التغيرات العظيمة هو المانع من سائر الأفعال وأيضاً فمن الجائز أن تكون النفس هي المحركة لتلك المواد لكن بواسطة القوى النباتية وحينئذ يندفع ما قاله هذا القائل فهذا ما نقوله في هذه القوى.

الباب الثاني في القوى النباتية وأحكامها

وفيه اثنان وعشرون فصلاً:

الفصل الأول في أقسام القوى النباتية على وجه كلي

القوى النباتية^(١): إما أن تكون مخدومة وإما أن تكون خادمة، أما المخدومة فإما أن يكون تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع، أما التي تكون لأجل الشخص فإما أن تكون لأجل بقاء الشخص وإما أن تكون لأجل تحصيل كمال ذاته، أما التي تكون لبقاء الشخص فهي الغذائية، وهي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغذى لتورده بدل ما يتحلل، وأما التي تكون لتحصيل كمال الشخص فهي "النامية"، وهي التي تزيد في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشوء، و"الغذية" تخدم النامية وتورد الغذاء إما مساوياً لما تحلل أو أنقص أو أزيد، والنمو لا يكون إلا إذا كان الوارد أزيد عن المتحلل، لكن ليس كلما كان كذلك كان نمواً؛ فإن السمن بعد سن الوقوف ليس بنمو، والهزال في سن النمو ليس بذبول، بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليلبغ تمام النشوء وإنما يتم فعل الغذائية بأمور ثلاثة:

(١) إن القوى النباتية إما أن تكون مخدومة وإما أن تكون خادمة و أما التي لها درجة الاستخدام فإما أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع أما الأول فهو إما لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته أما القوة التي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغذائية و حدها أنها قوة تحيل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذي لتورده بدل ما يتحلل و أما التي تفعل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية و هي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي - ليلبغ إلى تمام النشوء و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغذائية زيادة على البذل عما يتحلل فالغذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء و لكن ليس كل زيادة في الأقطار نمواً فإن السمن بعد سن الوقوف ليس نمواً و الهزال في سن النمو ليس ذبولاً بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليلبغ تمام النشوء كما في سن الشباب و مقابلة الذبول و هو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي - كما في سن الشيخوخة. انظر: الحكمة المتعالية ٧٩ / ٨.

(الأول): تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يخل به كما في علة عدم الغذاء.

(والثاني) تصوير ذلك جزءاً للعضو وقد يخل به كما في الاستسقاء اللحمي.

(والثالث) تشبيهه به في قوامه وماهيته ولونه وقد يخل به كما في البرص والبهق.

(واعلم): أن غاذية كل عضو مخالفة بالماهية لغاذية العضو الآخر إذ لو اتحدت طبائعها لا لاتحدت أفعالها.

وأما اللتان لبقاء النوع:

فأولاهما: المولدة وهي التي تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمغتذي وتودعه قوة من شبهها.

وثانيهما: المصورة وهي التي تفيد المني بعد استحالة الصورة والقوى والأعراض بإذن الله تعالى شأنه.

وأما الخادمة فهي تخدم الغاذية وهي أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

فهذا ما قيل في هذه القوى، وهاهنا أمور لا بد من البحث عنها، ونحن نذكرها في فصول:

الفصل الثاني في إثبات القوة الجاذبة^(١)

ولنبين أولاً ثبوتها في المعدة والرحم ثم في جملة الأعضاء.

فنقول: الدليل على وجود هذه القوة في المعدة لوجهين:

(الأول): أنا نشاهد حركة الغذاء من الفم إلى المعدة والحركات إما إرادية وإما طبيعية وإما قسرية، ولا شك أن الغذاء ليس له إرادة أن يتحرك إلى المعدة فتلك الحركة ليست إرادية وليست أيضاً طبيعية مثل أن يقال الغذاء جرم ثقيل فيتحرك لثقله إلى أسفل المعدة

(١) القوة الجاذبة: هي التي تجذب الغذاء من مكان إلى مكان إلى أن يصل إلى الجسم المغتذي حتى يمسه ويخالطه. (فصول منتزعة/ ٢٨) حارة رطبة تقوي الدم وتجري الطعام والشراب من الفم إلى المعدة. (مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١/ ٩٣).

فإن الإنسان لو انقلب حتى تدلى رأسه إلى أسفل ورجلاه إلى فوق منتصباً أمكنه أن يزدرد الطعام ازدراداً تاماً فبقي أن تلك الحركة قسرية ولا بد من قاسر، وهو إما دفع من فوق كما يقال الحيوان يدفع الطعام باختياره إلى المعدة واما جذب من تحت وهو أن يقال المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها، والأول باطل من وجهين:

الأول: أنا نجد المريء والمعدة في وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام من الفم والحيوان يعض من غير إرادته.

والثاني: أنا نجد المريء والمعدة عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبانها بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاذتها وقربها من طبيعتها ويبين ذلك أنه متى تغذى الإنسان غذاء ما وتناول بعده غذاء حلوً واستعمل القيء وجد ما يخرج بالقيء من الشيء الحلو في آخر شيء تقيأه وذلك لجذب المعدة له إلى قعرها ومتى تناول الإنسان غذاء أو دواء كريها وجد المريء والمعدة ترومان التقلص ولا تزدردانه إلا بعسر وإذا بطل هذا القسم عين أن يكون انجذاب الطعام من الفم إلى المعدة لقوتها الجاذبة.

(الوجه الثاني): أنا نرى المريء يقصر والمعدة تصعد إلى فوق لتشوقها إلى انجذاب الطعام ولذلك قد نجد المعدة في بعض الحيوان القصير المريء في وقت تناول الغذاء تصعد حتى تلاقي الفم إذا كان فمه واسعاً كالتمساح فذلك يدل على ما قلناه.

ولنبين ذلك أيضاً في الرحم فنقول: إن قومًا من الفلاسفة سمو الرحم حيواناً مشتاقاً إلى المني وذلك لشدة جذبه له، ويدل عليه أن الرحم إذا كان قد انقطع عنه الطمث قريباً وكان خالياً عن الفضول المانعة له عن فعله اشتد شوقه إلى المني حتى إن الإنسان يحس في وقت الجماع كان الرحم يجذب إحليله إلى داخله كما تجذب المحجمة الدم.

ولنبين ذلك أيضاً في سائر الأعضاء فنقول: الدم إذا كان في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاث أعني الصفراء والسوداء والمائية، ثم إن كان واحد من تلك الأخلاط الأربعة يتميز عن الآخر وينصب إلى عضو معين ولولا أن في كل واحد من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة لاستحال أن تتميز تلك الرطوبات بعضها عن البعض

بنفسها ولاستحالة أن يختص كل عضو برطوبة معينة اختصاصا دائما أو أكثرثيا وهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة بجملة الأعضاء.

الفصل الثالث في القوة الماسكة^(١)

ولنبين وجودها أولا في الرحم والمعدة وثانيا في سائر الأعضاء.

أما المعدة: فاعلم أن فعل الماسكة في المعدة هو أن تحتوى المعدة على الغذاء احتواء تاما تماسه من جميع الجوانب حتى لا يكون بينها وبينه فضاء وليس ذلك من جهة شدة امتلاء المعدة فإن الغذاء إن كان قليلا وكانت القوة الماسكة قوية ولاقته المعدة والتوت عليه جاد هضمه ومتى كانت الماسكة ضعيفة فإنها لا تلزم الغذاء فيحدث في البطن قراقر ونفخ وبطء الاستمراء وعلى هذا المثال الرحم يحتوى على الزرع.

والدليل على وجود هذه القوة في المعدة: أنا نجد عيانا إذا اعطينا حيوانا غذاء رطباً مثل الأشربة والأجسام الرقيقة، ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية عليه لازمة له من كل جانب ووجدنا البواب منطبقاً حتى لا يمكن أن يسيل من ذلك الغذاء الرطب شيء بوجه من الوجوه وإن فعلنا هذا التشريح بعد نفوذ الغذاء عن المعدة وجدنا الأمعاء قابضة على ما فيها من الأثقال ولو أن الحيوان تناول عظمًا أعظم من سعة البواب فإنه يندفع فلما رأينا الرقيق الذي من شأنه التزول غير نازل والكثيف الذي ليس من شأنه التزول نازلا علمنا أن هناك قوة تمسك شيئا دون شيء.

(١) القوة الماسكة: هي التي تحفظ الغذاء في الوعاء الذي حصل فيه من البدن. (فصول منتزعة/ ٢٨) باردة يابسة تقوي المرة السوداء، وتمسك الطعام والشراب في المعدة، ولا سبيل للمعدة أن تمسك شيئا دونها، وتخرج متغيرة الشم تضاهي ريح الشمال وهما على مضادة الجاذبة، فبذلك يعتدلان. (مجموعة رسائل الإمام الغزالي ١/ ٩٤) أن باشد كه غذا را چندان نگاه دارد كه هاضمه آن را هضم كند. «٣» (لطائف الحكمة/ ١٣٩) هي التي تمسك الغذاء المجذوب إلى أن تهضمه الهاضمة. وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة. (مطالع الأنظار/ ١٥٠) هي القوة التي تمسك الغذاء ريثما تفعل فيه الهاضمة فعلها. (شرح الموافق/ ٤٢٤).

وأما إثباتها في الرحم فمن وجهين:

(الأول): المشاهدة وهو أنا نراه إذا انجذب إليه المني منضماً انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل ولو أنك شققت بطن الحيوان الحامل من أسفل السرة إلى نحو الفرج وكشفت عن الرحم برفق فإنك تجد الرحم كما ذكرنا.

(الثاني): أن جرم المني طبيعته تقتضي الحركة إلى أسفل فلولا أن في جوهر الرحم قوة ماسكة تمسكه لما توقف وبهذا الطريق أثبتنا هذه القوة في سائر الأعضاء.

الفصل الرابع في القوة الهاضمة (١)

قال الشيخ: الهاضمة هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام متهيئ لفعل المغيرة فيه إلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل.

أقول: هذا الكلام نص في أن القوة الهاضمة غير القوة الغذائية؛ ولأنه جعل الغذائية مخدومة للقوى الأربع التي احداها الهاضمة فلا بد من تغايرهما فلتتكلم في الفرق بينهما.

فنقول: أن الهاضمة يبتدىء فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة وابتداء فعل الماسكة فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم وأمسكته ماسكة ذلك العضو وللدم صورة نوعية فإذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة وحدثت له صورة أخرى فيكون ذلك

(١) القوة الهاضمة: هو الذي ينضج الغذاء الأول في المعدة والأمعاء حتى يصير معدداً لأن يكون منه الدم. (فصول منتزعة/ ٢٧) هي التي تذيب الغذاء في الحيوان، وتعدّه للتفوذ المستوي المشوي. (طبيعيّات الشفاء، الفن السادس/ ٤٥، التحصيل/ ٧٤١) [هي] تقوّي المرة الصّفراء، وتضمّص الطّعام بالحرّ، ويعينها الكبد فيصعد من المعدة إلى الفم غير متغيّر الشّم، وهي حارّة يابسة كريح الدّبور. (مجموعة رسائل الامام الغزاليّ ١/ ٩٤) هي القوة التي تغيّر الغذاء إلى حيث يصلح لأن يصير جزءاً من المغتذي بالفعل. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٧١، مطالع الأنظار/ ١٤٩) قوّة الهضم عبارة عن إحالة الغذاء في الكيف، وهي لا تحصل إلا بتفريق الأجزاء الغليظة، وجمع الأجزاء الرّقيقة. (شرح المواقف/ ٤٢٥) هي التي تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهياً لفعل المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضويّة بالفعل. وهذه القوّة غير الغذائية عند المحقّقين. (الحكمة المتعالية ٩/ ٨٢، شرح الهداية الأثيريّة/ ١٨٣).

كونا للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وهذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يحصل هناك من الطبخ ما لأجله يأخذ استعداد المادة للصورة الدموية في النقصان واستعدادها للصورة العضوية في الاشتداد ثم لا يزال الأول ينتقص والثاني يشتد إلى أن تنتهي المادة إلى حيث تبطل عنها الصورة الأولى وهي الدموية وتحدث الأخرى وهي العضوية وحينئذ تعرض هاهنا حالتان إحداهما سابقة على الأخرى فالسابقة هي تزيد استعداد قبول الصورة العضوية واللاحقة حصول الصورة العضوية فالحالة الأولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغذائية فهذا غاية ما يمكن أن يقال في الفرق بين هاضمة كل عضو وبين غذائته.

ولقائل أن يقول: الكلام عليه من وجهين:

(الأول): أن القوة الهاضمة محركة للغذاء في الكَيْف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل إليه فإذا القوة الهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية فإذا الفاعل للفعلين قوة واحدة. أما الصغرى فظاهرة لأنه لا معنى للهضم إلا التحريك عن الصورة الغذائية إلى الصورة العضوية. وأما الكبرى فظاهرة أيضاً لأن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك وأما المعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلي فهو فعل ذلك الشيء.

والشيخ قد اعترف بذلك في الفصل الثامن من المقالة الرابعة من الفن الأول من طبيعيات "الشفاء" عند شروعه في الاحتجاج على أن بين كل حركتين سكوناً فقال محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلاً بلا علة موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التي أزلت عن المستقر الأول. هذا كلامه.

وهذا يقتضي أن يكون الواصل إلى الصورة العضوية واصلاً لعلّة وأن يكون تلك العلة هي التي إزالته عن المستقر الأول ولما كان المزيل للدم عن الصورة الدموية هو الهاضمة وجب أن يكون الموصل له إلى الصورة العضوية هو تلك القوة فإذا [القوة الهاضمة هي]^(١) الغذائية لا غير.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): هو القوة الهاضمة وهي.

(الوجه الثاني): إن هاضمة كل عضو لا شك إنها بطبخها ونضجها تفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف وليس بعض تلك الدرجات بأن ينسب إلى القوة الهاضمة أولى من البعض بل يجب أن ينسب إليها جميع مراتب ذلك الاستعداد ومتى كمل الاستعداد وبلغ الغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصور وإذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية فإذا لا فرق بين الهاضمة والغاذية.

وهذا الذي قلناه قد شهد بصحته كلام جالينوس وأكثر المتأخرين، أما جالينوس فلا أنه لم يذكر من القوة الغاذية في شيء من كتبه إلا هذه الأربع قال في "رابعة المنافع" أن للمعدة قوة تجذب بها ما يلائمها ولها قوة أخرى بها تمسك ما يصل إليها وقوة أخرى بها تدفع عنها الفضول وقوة هي أقدم هذه القوى كلها أعني المغيرة التي بسببها احتاجت المعدة إلى تلك الثلاث.

وقال المسيحي^(١) في كتاب القوى والأفعال والأرواح من كتاب المائة: القوى الطبيعية ثلاث غاذية ومرتبة ومولدة والغاذية أربع الجاذبة والماسكة والهاضمة، وهي التي تغير الغذاء وتجعله شبيهاً بالعضو المغتذي والرابعة الدافعة فهذا ما نقوله في هذا المعنى.

(١) المسيحي (٤٠١ - ٤٠٠ هـ = ١٠١٠ - ١٠٠٠ م) عيسى بن يحيى المسيحي الجرجاني، أبو سهل: حكيم، غلب عليه الطب علماً وعملاً. فصيح العبارة، جيد التصنيف، حسن الخط، متقن للعربية. ولد في جرجان، ونشأ وتعلم ببغداد، وسكن خراسان فتقدم عند سلطانها. ومات عن أربعين عاماً.

وعنه أخذ ابن سينا صناعة الطب، وتفوق ابن سينا بعد ذلك فصنف له كتباً وجعلها باسمه. اطلع ابن أبي أصيبعة على نسخة من كتاب للمسيحي بخطه، في "إظهار حكمة الله تعالى في خلق الإنسان - خ" وقال: إنه في نهاية الصحة والاتقان.

ومن كتبه "الطب الكلي - خ" و"كتاب المثة في الصناعة الطبية - خ" وهو من أجود كتبه وأشهرها، ولأمين الدولة ابن التلميذ حاشية عليه، و"العلم الطبيعي" و"مقالة في الجدي" و"أصول الطب - خ" و"المسائل - خ" و"اختصار الجسطي" و"كتاب في الوباء" وآخر في "تعبير الرؤيا" ألفهما للملك العادل خوارزمشاه أبي العباس مأمون بن محمد.

انظر: تاريخ حكماء الإسلام ٩٥ وطبقات الأطباء ١/ ٣٢٧.

الفصل الخامس في فعل الهاضمة في الفضلة

(اعلم): أن الغذاء مركب من جوهريين أحدهما صالح لأن يتشبه بالمغتذي والثاني غير صالح لذلك وللهاضمة فعل في كل واحد منهما أما فعلها في الأول فما سبق وأما فعلها في الثاني، فتلك الأجزاء لها ثلاثة أحوال إما أن تكون غليظة أو رقيقة أو لزجة وفعل الهاضمة في الأول الترقيق وفي الثاني التغليظ وفي الثالث التقطيع.

فإن قيل: الشيء كلما كان ارق كان اندفاعه أسهل فلماذا جعلتم التغليظ أحد هذه الأمور المسهلة للدفع.

قلنا: لأن الرقيق قد يتشربه جرم المعدة لرقته فتبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا تندفع وأما إذا غلظت لم تتشربها المعدة فلا جرم تندفع بالكلية.

الفصل السادس في القوة الدافعة

يدل على ثبوتها أمران:

(الأول): أنك ترى المعدة عند القيء كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى تتحرك معها عامة الأحشاء وترى عند التبرز إذا كان البراز معتقلا أو كان في الأمعاء فضل لذاع كأن الأمعاء تنتزع من موضعها لدفع ما فيها إلى أسفل وترى عامة الاحشاء تتحرك إلى أسفل لحركة عضل البطن ومعونة الأمعاء على دفع ما فيها حتى انه ربما انخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة بمتزلة ما يعرض في الزحير.

(الثاني): أن الدم يرد على الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة فيأخذ كل عضو ما يلائمه فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المنافي عنده ولم يخل شيء من الأعضاء قط عن الأخلاط الفاسدة ولما بطل ذلك فثبت وجود القوة الدافعة.

الفصل السابع في بيان مغايرة هذه القوى

وإذ قد ثبت أن في الأعضاء قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة.

فلقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن تكون هذه القوى قوة واحدة بالذات وأربعة بالاعتبار فتكون تلك القوة جاذبة عند ازدياد الطعام وما سكة له بعد الازدياد ومغيرة له عند الإمساك ودافعة للفضل المستغنى عنه عند الفراغ والحجة المشهورة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد قد بطلت فعلى ماذا تعولون.

فنقول: الذي يمكن أن يقال فيه: أنا نرى العضو ضعيفاً في أحد هذه الأفعال قوياً في الباقي ولولا تباين هذه القوى لاستحال ذلك.

الفصل الثامن في آلات هذه القوى

زعموا أن القوى الجاذبة آلتها في الجذب: الليف المطاوع، والماسكة آلتها في الإمساك، الليف المؤرب والدافعة آلتها في الدفع الليف المستعرض، وهذا الكلام على إطلاقه يعجبني لوجوه خمسة:

(أما أولاً): فلأنهم ما أقاموا في كتبهم الطبيعية والطبية برهاناً على توقف صدور هذه الأفعال عن هذه القوى على هذه الليفات.

(وأما ثانياً): فلأن لحم الكبد فيه قوة جاذبه وماسكة ودافعة وليس فيها ليف أصلاً.

فإن قيل: الأصناف الثلاثة من الليف حاصلة في الأوردة فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المطاوع ترشح منه على جوهر لحم الكبد.

فنقول: ذلك الدم إما أن ترشح من الوريد على لحم الكبد مع كون ذلك اللحم جاذباً لذلك الدم أولاً مع كونه جاذباً فإن كان مع كونه جاذباً له فالجذب لا يتوقف على الليف وإن كان لا مع جذب منه لم تكن في العضو قوة جاذبة هذا خلف.

(وأما ثالثاً): فالرطوبة الجليدية مع القطع بأنه ليس فيها شيء من الليف تجذب الغذاء وتمسكه وتضممه.

(وأما رابعاً): فكل واحد من شظايا الليف غير مركب من الليف وإلا لتسلسلت الليفات إلى غير النهاية مع أن فيها هذه القوى.

(وأما خامساً): فالليف المستعرض ليس فيه ليف مطاول مع أنه يجذب والليف المطاول ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل فثبت أنه لا يجوز توقيف هذه الأفعال مطلقاً على هذه الليفات بل لو قيل إن جذب المريء والمعدة يتوقف على الليف المطاول ودفعهما يتوقف على الليف المستعرض كان حقاً؛ لأنه متى وقع الخلل في أحد الليفين وقع الخلل في ذلك الفعل.

الفصل التاسع في احتياج فاعلية هذه القوى إلى الكيفيات الأربع

(اعلم): أن بيان ذلك مبني على مقدمة: وهي أن فاعلية هذه القوى بالتحريك أما الجذب والدفع فلا شك أنهما لا يتمان إلا بالحركة المكانية، وأما الهضم فهو عبارة عن تغير جوهر الغذاء وذلك حركة في الكيف وذلك التغير لا يحصل إلا بتفريق الأجزاء الغليظة وجمع الأجزاء الرقيقة وذلك الجمع والتفريق لا يحصلان إلا بالحركة المكانية، فإذا الهضم حركة في الكيف وهي معلول حركات مكانية، وأما الإمساك فهو نفسه ليس بحركة بل هو منع من الحركة ولكنه لا يحصل إلا بتحريك الليف على هيئة الاشتمال فإذا لا بد فيه من الحركة فثبت أن أفعال هذه القوى لا تتم إلا بالحركة.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن البرودة مميتة مخدرة فلا ينتفع بها شيء من القوى بالذات بل القوى جميعاً محتاجة في أفعالها إلى الحرارة ومع ذلك فقد تنتفع بالبرد بالعرض وأكثرها انتفاعاً بالبرد الماسكة من حيث أنها تحفظ الليف على هيئة الاشتمال الصالح للإمساك ثم الدافعة من وجهين الأول أنها تمنع من تحلل الريح المعينة على الدفع الثاني أنها تجمع الليف العريض العاصر، ثم إنك إذا قايست بين الكيفيات الأربع وبين هذه القوى وجدت حاجة الماسكة إلى اليبس أشد من حاجتها إلى سائر الكيفيات أما الرطوبة فلا تعين الماسكة بل كأنها تضادها وأما البرد فقد عرفت أنه غير معتبر بالذات وأما الحر فلا أن الحاجة إليه عند الحركة ومدة حركة الماسكة أقل كثيراً من مدة سكونها فثبت أن انتفاع الماسكة باليبس أكثر من انتفاعها بسائر الكيفيات.

وأما الجاذبة فلا حاجة لها إلا إلى الحر واليبس ثم حاجتها إلى الحر أشد لوجهين:

(الأول): أن حاجتها إلى تحريك آلتها أشد من حاجتها إلى التسخين.

(الثاني): أن الحرارة تعين على الجذب؛ لأن الجذب على وجوه ثلاثة:

أحدها: بفعل القوة الجاذبة كالمقناطيس.

والثاني: باضطراب الخلاء على ما علمت.

والثالث: بالحرارة.

وأما الدافعة فحاجتها إلى اليبس أقل من حاجة الماسكة والجاذبة إليه؛ لأنه لا حاجة

لها إلى التسخين بل إلى الدفع ولها حاجة إلى قليل تكثيف تعين على العصر.

وأما الهاضمة فلا حاجة لها إلى اليبوسة أصلاً بل إلى الرطوبة وحاجتها إلى الحرارة

شديدة جداً، فيخرج مما قلنا أن أشد القوى حاجة إلى الحرارة الهاضمة ثم الجاذبة ثم الدافعة

ثم الماسكة وأما اليبس فأشد القوى حاجة إليه الماسكة ثم الجاذبة ثم الدافعة وأما الهاضمة فلا

حاجة لها إلى اليبس بل إلى الرطوبة وبالله التوفيق.

الفصل العاشر في أن هذه القوى في بعض الأعضاء مُضاعفة

يشبه أن يكون ما قاله بعض العلماء حقاً وهو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة

مضاعفة لأن أحداها التي تجذب غذاء البدن كله من خارج إلى تجويف المعدة فتمسكه

هناك وتغيره إلى ما يصلح لأن يكون دماً تدفعه إلى الكبد وثانيها التي تجذب إلى المعدة

لتغذية المعدة نفسها ما يصلح لها خصوصاً وتمسكه هناك وتغيره إلى جوهرها وتدفع

الفضل منها وكذلك الحال في الكبد لأن التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد كما

أن التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة وهذه القوى التي تجذب الغذاء إلى نفسها

وتشبهه بنفسها وتمسك في نفسها وتدفع عن نفسها توجد في جميع البدن على اختلاف

جواهرها، وأما في المعدة والكبد فتوجد فيهما تلك الأربع مع أربعة أخرى شبيهة بتلك

تفعل الأعداد للغذاء وأما الأربع الأول فتفعل لأجل الاعتداء.

وأقول: إن كان الأمر على ما يقول هذا القائل وجب أن يحكم بذلك في الفم

واللسان والمرئ والأعضاء والعروق المسماة بماساريقا وبالجملة في جميع أعضاء الغذاء.

الفصل الحادي عشر في حقيقة الغذاء^(١)

هو الذي يقوم بدل ما يتحلل عن الشيء بالاستحالة إلى نوعه وقد يقال له غذاء وهو يعد بالقوة مثل الحنطة وقد يقال له غذاء إذا لم يحتج إلى غير الالتصاق في الانعقاد وقد يقال له غذاء عندما صار جزءاً من المغتذي شبيهاً به بالفعل والغذاء بالمعنى الأول أعني المتشبه بالقوة هو جوهر لا محالة فإن غير الجوهر يستحيل أن يصير جوهرًا وهو جوهر جسماني؛ لأن المجردات لا تنقلب أجسامًا وليس ذلك جسمًا كليًا فإن ذلك مما لا وجود له في الأعيان فإذا غذاء كل جسم شخصي جسم شخصي، والمشهور أن الحيوانات لا تغتذي بالأجسام البسيطة، وفيه إشكال من حيث أن النبات لا شك أنه يجذب الماء إلى نفسه ويصير ذلك الماء جزءاً منه فإذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوانات وأما أقسام الأغذية فقد ذكرناها في شرحنا للقانون.

(١) اعلم أن حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه - و الغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة و الخبز و إما أن يكون بالفعل و هو الذي لم يحتج إلى شيء غير الالتصاق و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذي شبيهاً به بالفعل - و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسماني جزئي لا محالة أما الجهورية فلا غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرًا أو جزء جوهر و أما الجسمانية فلا المجردات لا تنقلب أجسامًا و أما الجزئية فلا الكلي من الجسم لا وجود له في الخارج فثبت أن غذاء كل بدن شخصي جسم شخصي و المشهود أن غذاء الحيوانات لا يكون أجسامًا بسيطة - فلا تغتذي إلا بالمرکبات لبعدها المناسبة في البسيط و قربها في المركب و لا يتنقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه. [الحكمة المتعالية ٨/٨٩]

الفصل الثاني عشر في مراتب الهضم

وله أربع مراتب:

(الأولى): عند المضغ فإن سطح الفم متصل بالمعدة ويدل على ذلك أمران:

أحدهما: أن الخنطة المضغوغة تفعل في انضاج الدماميل والجراحات ما لا يفعله المطبوخ بالماء

وثانيهما: أن المضغ لو لم يظهر فيه شيء من النضج لما تغير طعمه ورائحته ولما تغير دل على النضج وتمازج هذا الهضم عندما يرد على المعدة ويصير إما بذاته كما في جوارح الصيد وإما بمخالطة المشروب كما في أكثر الحيوانات شبيهها بماء الكشك الثخين وهو المسمى بالكيμος^(١).

(المرتبة الثانية): أن ينجذب إلى الكبد وينطبخ فيها ويتميز الأحلاط الأربعة بعضها عن بعض.

(المرتبة الثالثة): أن ينفذ الدم في العروق.

(المرتبة الرابعة): أن يتوزع على الأعضاء ففضلة الهضم الأول وهو الذي في المعدة تندفع من المعاء وفضلة الهضم الثاني تندفع أكثرها بالبول وباقيها من الطحال والمرارة وفضلة الهضمين الباقيين تندفع بالتحلل الذي لا يحس وبالعرق والوسخ الخارج بعضه من منافذ محسوسة كالأنف والأذن أو غير محسوسة كالسام أو خارجة عن الطبع كالاورام المتفجرة أو بما ينبت من زوائد البدن كالشعر والظفر والمني فضل الهضم الرابع على ما سيأتي تحقيق القول فيه.

(١) الكيμος: هو الخلط أو الحالة التي يكون عليها الطعام بعد فعل المعدة فيه، يونانية معربة.

الفصل الثالث عشر في شرح ما ذكرناه في حد القوة الغذائية^(١) والنامية

قد ذكرنا أن الغذائية هي التي تحيل الغذاء إلى مشاهمة المغتذى لتخلف بدل ما يتحلل.
فنقول في بيان هذا الحد: وهو أن كل قوة فإنها لا محالة مبدأ التغير فذلك التغير له صورة ومادة وله محل وللفاعل في فعله غاية فهذه الصورة هي الاستحالة إلى مشاهمة المغتذى والمادة هي الغذاء والغاية تخلف بدل المتحلل فكأننا قلنا القوة الغذائية هي التي تفعل الفعل الفلاني في المحل الفلاني للغاية الفلانية.
وأما النامية^(٢) فقد ذكرنا في حدها "أنها الزائدة في أقطار الجسم على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشوء بما يدخل فيه من الغذاء".

(١) أول ما يحدث فيه القوة التي بها تتغذى، وهي القوة الغذائية. (آراء أهل المدينة الفاضلة / ٤١)
الغاذي هو الذي يفعل في الغذاء، أو به، أو عنه فعلا ما...
وأحق ما يسمّى الغاذي: هو الذي ينضج الدم الحاصل في عضو عضو حتى يصير شبيها بذلك العضو. (فصول منتزعة / ٢٧) من شأنها أن تحتلّ جسما شبيها بجسم ما هي فيه بالقوة إلى أن تكون شبيهة بالفعل لتسدّ به بدل ما يتحلّل. (رسائل ابن سينا / ٤٩) هو مبدأ شوقه إلى حضور الغذاء عند حاجة المادة إليه وبقائه في المغتذى بعد استحالته إلى طبيعته.
(نفس المصدر / ٣٨٠) هي قوة من شأنها أن تورد على البدن شبيها منه بتغيير لغير الشبيه إليه، ثمّ يلصقه بالبدن ليسدّ به ما يؤثّر التحليل، فيسلم به بقاء الشخص. (المبدأ والمعاد لابن سينا / ٩٢) هي التي تحيل الغذاء إلى مشاهمة المتغذى ليخلف بدل ما يتحلّل. (نفس المصدر / ١٧٦، مطالع الأنظار / ١٤٨) هي قوة تحيل جسما غير الجسم الذي هي فيه إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلّل عنه. (طبيعات الشفاء، الفن السادس / ٣٣) هي القوة التي تحيل جسما آخر إلى مشاكلة الجسم الذي هي فيه فتلصقه به بدل ما يتحلّل عنه. (النّجاة من الغرق في بحر الضّلالات / ٣٢٠، الحكمة المتعالية ٩ / ٥٤) هي قوة تتصرّف في مادة الغذاء لتحيله إلى شبيه جوهر المتغذى بدل ما يتحلّل. (سه رساله شيخ إشراق / ٢٣).

(٢) القوة التامة: القوة المنمية هي التي تزيد بالغذاء كمية العضو في أقطارها كلّها عند النّشوء إلى أن تبلغ به أقصى ما يمكن أن يبلغه كلّ عضو من العظم. (فصول منتزعة / ٢٧) هي التي من شأنها أن تستعمل الغذاء في أقطار المغتذى يزيد بها طولا وعرضا وعمقا إلى أن يبلغ به تمام النّشوء على نسبة طبيعيّة. (رسائل ابن سينا / ٤٩) القوة المنمية هي قوة تزيد في الجسم الذي هي فيه بالجسم المتشبه به

فقولنا: "الزائدة في أقطار الجسم" احتراز عن الزيادات الصناعية فإن الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمع فإن زاد في طوله وعرضه نقص من عمقه وإن كان بالعكس فبالعكس وأما هذه القوة فإنها تزيد في الجهات الثلاث.

وقولنا: "على التناسب الطبيعي" احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء وسائر الأورام.

وقولنا: "ليبلغ إلى تمام النشوء" احتراز عن السمن.

وقولنا: "بما يدخل فيه من الغذاء" تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن والنمو وذلك لأن الأجزاء الزائدة من الغذاء في النمو تنفذ في جواهر الأعضاء فلا جرم تمدّها وتزيد في جواهرها، وأما في السمن فإنها لا تنفذ في جواهر الأعضاء بل كأنها تلتصق بها.

(واعلم): أن التغذي والنمو يتمان بأمور ثلاثة:

(الأول): تحصيل أجزاء شبيهة بالمغتذي والنامي في الماهية.

=

زيادة متناسبة في أقطاره طولاً وعرضاً وعمقاً لتبلغ به كمال النشوء. (طبيعات الشفاء الفن السادس/ ٣٣، النجاة من الفرق في بحر الضلالات/ ٣٢٠، الحكمة المتعالية ٩/ ٥٤) هي التي من شأنها أن تصرف بالغذاء الصّائر غذاء بالفعل في تربية الجسم النباتي طولاً وعرضاً وعمقاً على تناسب يبلغ به كماله في النشوء، ويقف عند منتهى فعله، وتخدمه القوة الغذائية. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ٩٢) إنها تسلب جانباً من البدن الغذاء لحاجتها إليه، لزيادة في جهة أخرى، فتلصقه بتلك الجهة ليزيد في تلك الجهة فوق زيادة في جهة أخرى، وتخدمها في ذلك القوة الغذائية. (التحصيل/ ٧٤٢) هي قوة توجب الزيادة في أجزاء المتغذي في جميع الأقطار على تناسب مخصوص. (سه رساله شيخ إشراق/ ٢٣) هي القوة التي من شأنها عند ما تولد الغذائية من الغذاء أكثر مما تحلل من الجسم أن تنمي الأعضاء في جميع أجزائها وأقطارها على نسبة واحدة. (رسائل ابن رشد كتاب النفس/ ١٤) القوة المنمية هي تزيد في جواهر الأعضاء على تناسب مقصود محفوظ في أجزاء المتغذي في الأقطار يتم بها الخلق. (شرحي الإشارات للرازي/ ١/ ١٨٠) هي التي تزيد في أقطار الجسم طولاً وعرضاً وعمقاً على التناسب الطبيعي لتبلغ إلى غاية النشوء. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٣٦٨) هي التي تزيد في أقطار البدن على تناسب طبيعي إلى غاية النشوء. (مطالع الأنظار/ ١٤٨) هي التي تزيد في أقطار الجسم المتغذي على التناسب الطبيعي ليلبلغ إلى تمام النشوء. (الحكمة المتعالية ٩/ ٧٨).

(الثاني): إلصاقها بهما.

(الثالث): تشبيهها بهما ثم إن كانت الأجزاء الواردة على جواهر الأعضاء الأصلية مساوية لما تحلل فذلك فعل الغاذية وإن كانت أزيد فذلك فعل النامية.

وعند ذلك يظهر شك من يشكك فيقول: إن الغاذية فعلها تحصيل الغذاء والالصاق والتشبيه والنامية فعلها أيضاً هذه الأمور الثلاثة فلا فرق بينهما إلا أن الغاذية تفعل هذه الأمور الثلاثة بمقدار ما تحلل والنامية تفعل أزيد مما تحلل وإذا كان كذلك وجب أن تكون النامية بعينها هي الغاذية لأن النامي إذا ازداد فجزؤه الزائد أن يكون مساوياً لجزئه الأصلي والقوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله أيضاً فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي وكانت القوة الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد فعلى هذا القوة الغاذية هي النامية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد بدل الأصل والزيادة معاً وبعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل تورد الأصل.

وتحقيق ذلك: أن القوة الغاذية في سن الانحطاط والذبول تورد أقل مما يتحلل وقد كانت في سن الوقوف تورد مثل ما يتحلل فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول فإذا القوة الواحدة يجوز أن يختلف إيرادها بالزيادة والنقصان وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الواحدة تورد في أول الأمر أزيد من المتحلل ثم إنها في الوسط تورد ما تساوى التحلل فهذا شك لا بد وأن يتفكر فيه.

(واعلم): أن من الناس من زعم أن الغاذية نار، واحتج عليه بأن الغاذية تغذو والنار تغذو، فالغاذية نار وهؤلاء مع انتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثاني أخطأوا في المقدمتين جميعاً.

أما قولهم: "الغاذية تغذو" فهو باطل؛ لأن الغاذية لا تغتذي بل تغذو غيرها وهو البدن.

وأما قولهم: "النار تغذو" فباطل؛ لأن النار لا تغتذي بل تتولد وتصعد بطبعها وإذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها فليس هناك نار واحدة متغذية.

ومن الناس من اعتقد أن في الأعضاء فُرَجًا تملؤها القوة النامية، وهو باطل؛ لأن ملاً الفرج لا يوجب زيادة الأعضاء ونموها بل الحق ما ذكره «الشيخ» في "الشفاء" وفي "المباحثات" أن القوة النامية تفرق اتصال العضو وتدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية وهكذا القول في الاغتذاء على ما حكيناه عن «الشيخ» في باب الألم واللذة في الفصل الذي بينا فيه أن تفرق الاتصال غير مؤلم بالذات.

الفصل الرابع عشر في سبب وقوف النامية

الأبدان مخلوقة من الدم والمني فلا محالة تكون في أول الأمر رطبة ثم إنها لا تزال تحفز يسيراً يسيراً، وعرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء وذلك لا يكون إلا بنفوذ الغذاء في المسام المستحدثة وتلك المسام لا يمكن استحداثها إلا إذا كانت الأعضاء لينة، أما إذا صلبت وجفت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الكون إلى الوقت الذي يتصلب الأعضاء فيه فحينئذ تقف النامية.

(واعلم): أنا إذا جعلنا النامية غير الغذائية فعند وقوف النمو لابد من أن تبطل القوة النامية، وأما إذا قلنا بأن النامية هي الغذائية فعند وقوف النمو لا تبطل القوة التي كانت نامية وإن كانت يبطل منها وصف كونها نامية.

الفصل الخامس عشر في سبب وقوف الغذائية وضرورة الموت

ذكروا في ذلك وجوهاً:

(الأول): أن القوة الغذائية قوة جسمانية فلا تكون أفعالها إلا متناهية.

(واعلم): أن النفوس الفلكية عندهم قوى جسمانية مع أنها غير متناهية الفعل ثم إن «الشيخ» اعتذر عنه بأن قال: النفس وإن كانت قوة جسمانية إلا أنه لما يسبح عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية فكتب إليه تلميذه بهمنيار^(١) فقال:

(١) بهمنيار (٠٠٠ - ٤٥٨ هـ = ١٠٦٦ - ٠٠٠ م) بهمنيار بن المرزبان الاذربيجاني، أبو الحسن: حكيم، من تلاميذ ابن سينا. كان مجوسياً وأسلم. له تأليف، منها (ما بعد الطبيعة - ط) و (مراتب الموجودات - ط) و (التحصيل - خ) فلسفة ومنطق، منه نسخة خزائية ٣٤٠ ورقة في دمشق، وجزء في الفاتيكان (١٤١٤ عربي). انظر: الأعلام ٧٧/٢، وطبقات الأطباء ١٩ / ٢، ٢٠٤.

إذا جوزت ذلك فلم لا تُجوز أن تكون القوة البدنية وإن كانت جسمانية إلا أنه لما سنع عليها من أنوار العقل الفعال تقوي على بقاء غير متناه.

فأجاب عنه بأن ذلك محال لكون البدن مركباً من الطبائع المتضادة.

أقول: ظهر لنا من هذه الحكاية أن «الشيخ» ما كان معولاً في سبب ضرورة الموت على وجوب تناهي القوة الجسمانية بل كان تعويله على كون البدن مركباً من العناصر المتضادة فلنحقق هذا الوجه.

فنقول: زعم في "القانون" أن الحرارة الغريزية بعد سن الوقوف تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكلية ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية فحينئذ يحصل الموت.

وإنما قلنا: إن الرطوبة لا بد وأن تأخذ في الانتقاص بأمور ثلاثة:

(أحدها): بانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي بين الرطوبة.

(وثانيها): معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك.

(وثالثها): معاضدة الحركات البدنية والنفسانية.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون القوة الغذائية تُورد بدل ما يتحلل من الرطوبات؟

فنقول: هب أن القوة تُورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورده في الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب وإذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغذائية وقت الكهولة مساوياً لما يتحلل عنه حينئذ بل أقل منه فلا جرم ينتهي إلى النقصان.

فإن عاد السائل وقال: إن مقدار التحلل كان في زمان الشباب مساوياً لمقدار الوارد فلو زاد في وقت الكهولة لكان إما لأن المحلل صار أقوى فصار التحلل أكثر أو لأن الغذائية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل، والأول باطل لأن المحلل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة وهي الحار الداخلي والحار الخارجي والحركات البدنية والنفسانية وهذه الأسباب الثلاثة قد يكون وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة فإذا لم يزد المحلل استحال أن يزداد التحلل، والقسم الثاني أيضاً باطل؛ لأن الغذائية لا تصير ضعيفة إلا

لنقصان الحرارة ولا تنتقص الحرارة الا لنقصان الرطوبة فلو جعلنا انتقاص الرطوبة سبب ضعف الغذائية لزم الدور.

فنقول: الحق أن المحلل في زمان الكهولة صار أقوى؛ لأنه وإن كان المحلل وقت الكهولة هو الأقسام الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول من مدة تأثيرها في زمان الشباب وقد عرفت في الأبواب السابقة أن الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة منه فكيف إذا تساويا وكان أحدهما أطول مدة من الآخر.

وإذا كان كذلك فنقول: المجففات الثلاثة وهي الحرارة الداخلة والخارجة والحركات تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب وكان الجفاف الحاصل منها في الكهل أكثر من الجفاف الحاصل منها في الشباب، وأما إيراد الغذائية فسواء في الوقتين فيلزم من ذلك أن يكون الوارد في سن الكهولة أقل من المتحلل وذلك يؤدي إلى البطلان، فالحاصل أنه كلما كان السن أكثر كان تأثير المجففات الثلاثة أدوم فكان الجفاف أكثر فكانت الحرارة أقل فكان ضعف الغذائية أكثر واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع وهو الموت.

ومن الأسباب الضرورية للموت ما ثبت أن كل كائن فاسد، ومما السبب الغائي فأمران:

(أحدهما): أن تتخلص نفوس السعداء من أبدانهم إلى السعادة العظمى فإن هذا هو المقصود من الخلقة وإن لم يكن فلسوء الاختيار.

(وثانيهما): أن يوجد القوم الآخرون؛ لأن المادة لا تصل إليهم إلا إذا فارقت الأبدان وليسوا هم بالخلود في العدم أولى منا بخلود الوجود بل العدل أن يكون لكل واحد حظ من هذا الوجود.

الفصل السادس عشر في تحقيق الكلام في القوّة المصورة^(١)

لقائل أن يقول: إنه لا يجوز أن تكون حلقة الأعضاء وشكلها وعظمها وخشونتها وملامتها صادرة من القوة المصورة التي تذكرونها؛ لأن المني جسم متشابه الأجزاء في الحقيقة فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه والقوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً فيجب أن يكون الشكل الذي تفيدته المصورة هو الكرة فإذا أشكال أعضاء الحيوان يستحيل صدورها عن المصورة.

فإن قيل: المني يخرج من جميع البدن على معنى أنه يخرج من اللحم جزء لحمي ومن العظم جزء عظمي، والدليل عليه عموم اللذة ومشاكله عضو المولود بعضو ناقص من والديه أو بعضو ذي زيادة أو شامة وأيضاً من جهة المشاكلة الكلية وإذا كان كذلك فيجب أن يكون سبب المشابهة عاماً بالنسبة إلى البدن حتى إن كان البدن كله يرسل المني كانت المشابهة عامة وإلا فالتشابه يكون بحسب عضو، وإذا ثبت أن المني جسم مركب من أجسام مختلفة الطبائع فالذى هو نازل من اللحم يتكون لحمًا ونازل من العظم يتكون عظماً فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة.

والجواب عنه: أن أرسطو زعم أن هذه الأدلة غير مقنعة في كون المني نازلاً من الأعضاء كلها، وبين ذلك بأمور عشرة:

(الأول): هو أن المشاكلة قد تقع في الظفر والشعر وليس يخرج منهما شيء.

(١) القوّة المصورة: التي هي متوسطة بين القوتين المتباعدتين. (رسائل الكندي الفلسفية / ٢٨٤) (هي) تدرك الصّور مجردة عن المادّة الحاملة لها. (نفس المصدر / ٢٨٥) هي التي تستثبت صور المحسوسات بعد زوالها عن مسامّة الحواس، وملاقاتها، فتزول عن الحسّ وتبقى فيها. (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص / ١٢) هي التي تفيد بعد استحالة (المني) في الرّحم الصّور والقوى والأعراض الحاصلة للتّوحد. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٣٦٩) هي التي تحيل تلك المادّة (النّطفة) في الرّحم وتفيد الصّور والقوى وتخدم هذه القوى. (مطالع الأنظار / ١٤٨) هي التي تفيد المني بعد استحالتة، صورة تكون معدّة لفيضان القوى والكيفيّات بإذن الله - تعالى - . (الحكمة المتعالية ٩ / ٨٠) هي قوّة يحفظ بها الصّورة الموجودة في الباطن. (نفس المصدر ٩ / ٢١١)

(الثاني): أن المولود قد يشبه جداً بعيداً وليس يبقى له زرع، وحُكي أن واحدة ولدت من حبشى بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

(الثالث): الزرع ليس ترسله الأعضاء الآلية المركبة من حيث هي آلية وتقع فيها المشاكلة.

(الرابع): لو كان المني بالصفة الموصوفة لكان حيواناً صغيراً؛ لأنه يكون فيه من كل عضو جزء وتلك الأعضاء إن كانت موضوعة وضعها الواجب فالمني إنسان صغير وإن لم تكن مترتبة فما الذي رتبها.

(الخامس): أن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما إنسانان.

(السادس): ما المانع أن يولد من المرأة فقط إذا أنزلت وحدها إذا كان في منيها هذه الأعضاء مفصلة.

(السابع): أن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الإناث وذلك بسبب استحالة المزاج وتغيره ليس لأن المني تارة خرج من الذكر وفيه أجزاء عضو الذكور وتارة خرج وفيه أجزاء عضو الإناث وإذا جاز ذلك في الذكورة والأنوثة جاز أن يكون سائر الأعضاء بسبب المزاج لا بسبب نقل الجزء.

(الثامن): أن كثيراً من الحيوانات يتولد من غير جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك لما قالوه.

(التاسع): قد يَسفد الحيوان سفاداً واحداً فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد وربما كانت ذكوراً وإناثاً.

(العاشر): العُصن من الشجر الذي لم يثمر بعد قد يغرس فيُثمر، فإن كان العُصن من العُصن فقط وجب أن توجد المشابهة بين العُصنين وأن لا تحصل الثمرة إلا أن يقولوا العُصن تكون فيه أجزاء من الثمرة وتجعل الشجرة في أصلها مخلوطاً كل جزء بكل جزء فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك وليس يحتاج حينئذ أن يتزل المني من كل جزء بل من جزء واحد فإن الجزء الواحد فيه كل الأجزاء.

قال: وأما ما ذكروا من أمر لذة الجماع فتلك اللذة إنما تكون لسيلان المني في أوعية المني وإحداثه الدغدغة وما يقتزن بها من لدغ حرارة المني في اللحم الشبيه باللحم القروحي إذا تبعه تغرية كأنه يجلو ثم يغري وهذه الحالة لا توجد في جميع الأعضاء بالسواء.

ثم قال: فثبت بهذه الوجوه أن المني جوهر متشابه الأجزاء لا شك فيه فهذا ما نقله «الشيخ» عنه في "الشفاء".

والأشبه: أن يكون المني مختلف الأجزاء بحجة أقوى من الأدلة المذكورة وهي أن المني لا شك أنه فضل الهضم الأخير وذلك إنما يكون عند نضج الدم في العروق وصيرورته مستعداً استعداداً تاماً؛ لأن يصير من جوهر الأعضاء ولذلك فإن الضعف الذي يحصل عقيب استفراغ المني أزيد من الضعف الذي يحصل من استفراغ خمسين مرة مثله من الدم ولذلك فإنه يورث الضعف في جوهر الأعضاء الأصلية وإذا كان كذلك كان المني مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً وذلك يقتضي ألا يكون المني متشابه الأجزاء بل متشابه الامتزاج.

وإذا ثبت ذلك فنقول: أن الأشكال لا تندفع بتسليمنا كون المني مختلف الأجزاء لأنها إذا فرضناه مركباً فلا بد وأن تكون الأجزاء البسيطة حاصلة فيه بالفعل ويكون في كل واحد من تلك الأجزاء البسيطة قوة بسيطة في مادة بسيطة فيجب أن يكون كل واحد منها كرية حتى يكون المتولد من المني كرات مضمومة بعضها إلى بعض وأيضاً فتلك الأجزاء في المني إما أن تكون مركبة على حسب تركيب الأعضاء وترتيبها وإما ألا تكون.

والأول باطل؛ لأن المني رطوبة سيالة والرطوبة لا تحفظ الوضع.

والثاني يقتضي ألا تتركب الأعضاء على الوجه المخصوص دائماً أو في الأكثر، والتالي باطل فالمقدم مثله فثبت أن أشكال الأعضاء وخلقها ومقاديرها وأوضاعها لا يجوز أن تكون منسوبة إلى القوة المصورة العديمة الشعور.

ونقول قولاً كلياً: السبب الفاعل لبدن الحيوان إما أن يكون شيئاً عديم العلم والإدراك وإما أن يكون ذا علم، والأول باطل لما قلنا وأيضاً بشهادة كل فطرة سليمة على أن مثل هذا الوصف المحكم والترتيب العجيب الذي عجزت العقول عن الوصول إلى

غايات منافعها يستحيل صدوره من شيء عديم العلم والإدراك فإذا الفاعل لهذه الأبدان عالم وذلك إما أن يكون هو النفس الإنسانية أو قوة من قواها أو شيء من خارج والقسمان الأولان ظاهر الفساد.

(أما أولاً): فلأن النفس الإنسانية وقواها لا تحدث إلا بعد تكون البدن.

(وأما ثانياً): فلأننا الآن عند كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء وأشكالها ومقاديرها وأوضاعها إلا بعد ممارسة التشريح فكيف يمكن أن يقال: إنا كنا عالمين في ابتداء تكوننا بهذه الأمور وإن لم نكن عالمين بذلك استحال أن تتأتى منافعها.

(وأما ثالثاً): فلأننا الآن عند استكمال قدرتنا لا يمكننا من تغيير صفة من صفات أبداننا ففي ابتداء الأمر عند غاية الضعف كيف قدرنا على تركيب مثل هذا البدن هذا مما لا يخطر ببال عاقل.

فثبت أن خالق الأبدان ومشكلها مدبر حكيم وقادر عليم ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [المؤمنون: ١٤] .

وأن بهميار مع قصور بضاعته في العلم حاول الخروج عن مثل هذا المضيق وذلك أيضاً من بلادته المفرطة حيث حاول ما لا يمكن، فقال: إن المادة تستعد لأمر واحد هو النفس لكن النفس لها آلات ولوازم وقوى متخالفة تتحد نحواً من الاتحاد فوجب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد على ضرب من الوحدة وهي كيفية المزاج.

فيقال له: المادة إما أن يكون استعدادها لقبول النفس الإنسانية لا يتوقف على صيرورتها بدناً إنسانياً أو يتوقف والأول ظاهر الفساد والثاني يوجب الدور لأنها لا تصير بدناً إنسانياً إلا بعد تعلق النفس بها ولا يتعلق النفس بها إلا بعد صيرورتها بدناً إنسانياً.

وقوله: وجب أن تكون في المادة استعدادات مختلفة إشارة إلى أن المني ليس متشابه الأجزاء وقد بينا أن ذلك لا يدفع الإشكال.

قال: ثم كل قوة يجب أن تكون قد ركبت فيها هيئات هي لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة فبسبب هذه الهيئات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة وبسبب اختلاف ترتيبات القوى تختلف أوضاع هذه الأعضاء.

فيقال له: إن أمثال هذه الكلمات الركيكة لا تدفع مثل هذه الأشكال لأنك جعلت هيئات القوى أسباباً لتكون الأعضاء والدليل الذي يبطل كون القوى فاعلة لهذه الأعضاء يبطل أيضاً كون هيئاتها فاعلة بل بطريق أولى.

قال: وهذا كما أن الهيئات التي وجدت في العقول والعقول الفاعلة أعني العقول العشرة وجدت ما بعدها فكما أنه تنتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللوازم من دون شركة في المادة فكذلك تنتقش في القوة الغذائية مثلاً شكل الإنسان بشركة المادة لوجود هذه القوى في المادة.

فيقال له: أما القول بأن القوة الغذائية تنتقش فيها صورة الإنسان فذلك جهالة لأن القوة الغذائية أجمعوا على أنه ليس لها شعور ولا إدراك.

وأيضاً فهب أن الأمر كذلك لكنها في الشعور لا تكون أقوى من جوهر النفس ونحن قد بينا أن النفس لا يمكن أن تكون فاعلة للبدن فكيف الغذائية، وإما قياس ذلك على العقول [المفارقة]^(١) فذلك جهالة لأن العقول المفارقة لا تفعل أفعالا مختلفة ولذلك كانت الأشكال الفلكية هي الكرة وهاهنا فإن أفعال الغذائية والمصورة مختلفة متقابلة فإني يصح هذا القياس.

(واعلم): أن الأولى أن لا نذكر أمثال هذه الكلمات الركيكة في هذا الكتاب لكن الطباع العامة ربما تظن أن تحتها فائدة وإنه ليكثر تعجبي ممن قنع عقله بأمثال هذه الكلمات أو اطمئن قلبه إلى هذه الركاقات بل الأعجب من عقول أقوام يكتبونها ويطالعونها ويلتفتون إليها.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الفعالة.

(وأقول): إن أفاضل المتقدمين من الحكماء الفلاسفة اتفقوا على أن خالق الأبدان الحيوانية مدير حكيم وإن شئت فارجع إلى كتاب "منافع الأعضاء" لجالينوس أو إلى كتاب "آراء أبقرات وأفلاطون" لجالينوس حتى تعرف اتفاقهم على ذلك فإن كنت من المقلدين فتقليد أولئك العلماء أولى لك من تقليد غيرهم وإن كنت من الطالبين للعلم فما أراك يشتبه عليك الحق بالباطل في هذا الباب، وبالله التوفيق.

الفصل السابع عشر في كيفية تولد الجنين من المنين

(اعلم): أنه ربما يوجد في كلام أرسطو أن المرأة ليس لها مني وجالينوس قد أكثر من التشيع عليه في ذلك، فلنبين حقيقة الحال في ذلك.

فنقول: إن مَنِيَّ الذكر من الرطوبات التي تكون في البدن لكنه متميز عن غيره بصفات أربع:

(الأولى): أنه أبيض لزج.

(الثانية): أن سيلانه على العضو المخصوص سبب للذة المخصوصة.

(الثالثة): كونه مندفعاً.

(الرابعة): أن فيه قوة عاقدة.

فليُنظر أن المرأة هل لها رطوبة موصوفة بهذه الصفات الأربع؟

فنقول: أما الصفة الأولى فهي حاصلة لها لوجهين:

(أحدهما): أن جالينوس حكى من نفسه أنه وجد وعاء المنى في الإناث مملوءاً من رطوبة بيضاء لزجة.

(وثانيهما): أنه لولا ذلك لكان خلق البيضتين وأوعية المنى معطلا في حقهن.

وأما الصفة الثانية فهي أيضاً موجودة فيهن لوجهين:

(الأول): أن جالينوس حكى أنه كان ببعض النسوان شبيه باختناق الرحم لطول عزوبتها ثم استفرغت منياً كثيراً ووجدت من ذلك لذة كلذة الجماع وصحت.

(والثاني): أهن قد يحتلمن فيرقن منياً، وسبب تلك اللذة سيلان تلك المادة الحارة اللزجة على عضو تفعل فيه كاللذع اللطيف وتتبعه تغرية وتدسيم كالتلاقي فتكون اللذة من عود الحال إلى المجرى الطبيعي عند حالة خارجة عن المجرى الطبيعي محتملة غير مفرطة وهذا كله كلذة الحكمة والدغدغة واللذة التي تعرض من سيلان المني شبيهة بسيلان دهن فاتر على سطح قرحة إلا أن التي بالجماع أشد وأقوى لشدة الأسباب الفاعلة والمنفصلة والمُعينة عليها.

وأما الصفة الثالثة وهي الاندفاق فغير موجودة للرطوبة التي للنسوان؛ لأن الغرض ليست اللذة وإلا لكان خلف الدفع وهو السيلان الثقيل أدوم للذة بل الغرض انزلاق المني إلى قعر الرحم ليكون سبباً لوجود حيوان مثله ولما لم يكن للمرأة دفع لم يكن ذلك إنزالاً بل الأولى أن يسمى ذلك إصعاداً.

وأما الصفة الرابعة وهي أن تكون فيه قوة عاقدة فهي غير موجودة في الرطوبة التي للمرأة لأنها لو كانت موجودة لكانت إذا لاقت القوة الانفعالية وجب أن يظهر فعلها لكن لما لم يظهر فعلها البتة وجب أن لا تكون فيها قوة فاعلة بيان الشرطية إنه لا معنى للقوة الفاعلة إلا مبدأ لتأثير شيء في آخر من حيث أنه آخر فإن لاقت هذه القوة للمنفعلة ولم يظهر منها الفعل لم يكن مبدأ للتأثير فلا تكون القوة قوة.

وبيان نقيض التالي أن مني المرأة إذا سال إلى رحمها عند الجماع قضت المرأة فيه شهوتها ولم يقض الرجل وحصل المني في الرحم فلو كانت هناك قوة عاقدة لكانت تلك القوة العاقدة ملاقية للمنعددة فكان يجب أن يظهر الفعل ويحصل الولد ظهوراً قوياً إن كانت القوة قوية وضعيفاً إن كانت القوة ضعيفة فلما لم يظهر هذا الفعل أصلاً علمنا أنه ليس فيها قوة عاقدة.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: في مني المرأة قوة وإذا انضم إليها ماء الرجل قوي المجموع على العقد؟

فنقول: المني الذي للمرأة وحدها لما لم يصدر عنه هذا الفعل لم تكن له قوة على هذا الفعل والقوة التي في مني الرجل فهي وحدها مستقلة بالتأثير سواء كان بواسطة ماء المرأة

أو لا بواسطته، وعلى التقديرين فماء الرجل مستقل بالتأثير وماء المرأة غير مؤثر أصلاً وهو المطلوب هذا حاصل ما قيل.

فثبت: أن الوصفين الأولين مشتركان بين ماء الرجل والمرأة والآخران غير مشتركين فإن وضع اسم المني للروطبة الموصوفة بالوصفين الأولين فقط كان للمرأة مني وإن وضع للروطبة الموصوفة بالصفات الأربع لم يكن للمرأة مني.

واحتج جالينوس على وجود المني للمرأة بأمرين:

(أحدهما): وهو الأقوى أن الأولاد يشبهون والديهم جميعاً والذين يشبهون والديهم فلهم أصل هو المشبه لهم بوالديهم فالأولاد لهم أصل هو المشبه لهم بوالديهم لكن ليس ذلك المشبه هو دم الطمث؛ لأنه غير حاصل للأب وليس هاهنا شيء آخر إلا المني، فالمني حاصل للمرأة والقوة العاقدة حاصلة فيه حتى يتصور التشبيه.

(وثانيهما): أن العصب والعروق والعظام مخلوقة من المني لثلاثة أوجه:

أما أولاً: فلأنها بيض صلبة فتكون مخلوقة من مادة بيضاء لزجة صالحة لأن تحرق وتمدد تمديد الشرايين والعروق.

وأما ثانياً: فلأنها لو كانت متكونة من الدم لكان حال الأعصاب والعروق والعظام كحال اللحم ولكان المقطوع منها يعود كما أن اللحم إذا نقص ينبت مرة أخرى فلما لم ينبت هذه الأعضاء مرة أخرى علمنا أن ذلك لأن تولدها من المني وقد عدم المني.

وأما ثالثاً: فلأن أرسطو قال: الشريانات والعروق التي هي أوعية المني إذا طالت محاكاتها للدم في الاستدارات التي هي في أوعية المني حدث المني ولو كان في سائر الأعضاء تلك الاستدارات والالتفافات لكان يتولد فيها المني وإذا كانت الشريانات مولدة للمني دون البيضتين والفاعل هو الذي يشبه غيره بنفسه وجب أن تكون الشريانات والعروق متكونة من المني إذا الشيء إنما يتكون من المادة التي تشبهه، فثبت بهذه الوجوه الثلاثة أن هذه الأعضاء متكونة من المني لكن منى الذكر لا يفي بذلك فلا بد وأن يكون للأنتى مني.

والجواب عن الأول: أنه لو كان سبب المشاهدة ما ذكر لكانت مشاهدة كل واحد من الأبوين أو مشاهتهما على التركيب أبداً حاصلاً، ولما لم يكن كذلك علمنا أن السبب فيه

ليس ذلك بل السبب هو أن التشبيه عبارة عن إعطاء صورة مثل صورة المتشابه والفاعل لتلك الصورة هو القوة العاقدة التي في منى الأب والقابل هو الرطوبة الزجة التي للمرأة التي فيها القوة المنعقدة ثم إن القوة العاقدة الموجودة في منى الأب إذا اقتضت الصورة المشابهة بصورة الأب فإن صادفت المادة قابلة لها حصلت المشابهة من الأب وإن لم تكن قابلة لتلك الصورة وكان فيها الاستعداد لقبول صورة الأم تعين حصول تلك الصورة لأن الفاعل لا يمكنه أن يفعل فعلاً في المادة إلا الذي تقبله المادة وإن لم تكن المادة قابلة لصورة الأم ولا لصورة الأب بل لصورة أخرى حصلت تلك الصورة فظهر أنه لا يلزم من حصول المشابهة تارة مع الأب وتارة مع الأم أن يكون السبب المشبه حاصلًا من جهتهما معاً.

والجواب عما ذكره ثانيًا: قوله: لا بد من مادة بيضاء لزجة، فنقول: لا نزاع في وجود رطوبة بيضاء لزجة للمرأة تصير مادة لبدن الجنين، ولكن النزاع في أنه هل فيها قوة عاقدة أم لا؟ وذلك لا يلزم مما قلته وهو الجواب عن الوجه الثاني فإننا نسلم أن للمرأة تلك المادة البيضاء الزجة لكن النزاع في أنه هل فيها قوة عاقدة أم لا؟ وليس كل ما يحتاج إليه الشيء كان كافيًا في حصول ذلك الشيء.

وأما قوله ثالثًا: أن الشريان يولد المني فيجب أن يكون متولدًا من المني.

فنقول: هذا باطل بالكبد فإنها تولد الصفراء والسوداء وهي غير متولدة عنهما.

ثم نقلب الكلام عليه ونقول: العظام والعروق مغذية من الدم فيجب أن يكون تولدها من الدم.

(واعلم): أن الخصومة في هذه المسألة طويلة جدًا لكن الكلام المحصل من الجانبين ما

ذكرناه.

الفصل الثامن عشر في أن مني الذكر هل فيه قوة مُعقّدة حتى يصير جزءاً من الجنين أو ليس كذلك حتى لا يصير جزءاً منه؟

ظن جالينوس أن مذهب أرسطو أنه لا يصير مني الذكر جزءاً من جوهر الجنين ثم احتج على إبطاله من وجهين:

(الأول): أن الرحم يشترك بالطبع إلى المني، والمشتاق بالطبع إلى شيء لا يضيعه فالرحم لا يضيع المني، واستشهد في إثبات الصغرى بما ذكره بقراط^(١) من أن امرأة لم تحب أن تحبل وعزمت على إزلاق المني فاحتاحت إلى طفر شديد إلى خلف حتى انزلق المني وذلك يدل على شدة اشتياق الرحم إلى المني، وأما الكبرى فظاهرة فزادها تأكيداً ويّين

(١) أبقرات (٤٦٠ - ٣٨٠ ق.م). طبيب إغريقي قديم مشهور، زاول الطب في جزيرة كوس اليونانية. ظلّ، لمدة طويلة بعد موته، أكثر الأطباء شهرة في الطب القديم. وتأقي شهرته على الأرجح نتيجة ما يقرب من ٨٠ مؤلفاً طبياً مجهولة المؤلف، صارت جزءاً من مكتبة الإسكندرية بعد عام ٢٠٠ قبل الميلاد تقريباً. وقد نسبت هذه الأعمال إلى أبقرات، وصارت تعرف بين الباحثين باسم المجموعة الأبقراتية الكاملة. ومع ذلك لا يمكن إثبات أن أي مؤلف من هذه المؤلفات الأبقراتية قد كتبه أبقرات بالفعل.

يُلقب أبقرات عادة بأبي الطب. وقد نبع هذا اللقب من كتابات جالينوس، وهو طبيب كبير، عاش أثناء القرنين الثاني والثالث الميلاديين. واعتقد جالينوس أن حياة وخبرة أبقرات تمثل أفضل ما في الطب. وعلى سبيل المثال، حزم أبقرات في الرسالة المنسوبة إليه المسماة طبيعة الإنسان، بأن المرض يسببه عدم اتزان أربعة أخلاط في الجسم: الدم، السوداء، الصفراء، البلغم. وساد هذا الاعتقاد في جميع النظريات الخاصة بالمرض حتى أواخر القرن التاسع عشر. ويرجع الفضل إلى جالينوس في تقديم قسّم أبقرات نموذجاً أخلاقياً لمهنة الطب. ومازال طلاب الطب، عند تخرجهم، يقسمون قسماً يصاغ على غرار نصّ قسم أبقرات.

أما حياة أبقرات، فالمعروف عنها — على وجه اليقين — قليل، وتُعزى الحقائق المزعومة بشأن مولده وخبراته الطبية، وموته إلى الخرافات أو الأساطير أكثر مما تعتمد على الدليل الحسي. وأقدم سيرة معروفة عنه هي حياة أبقرات، التي كتبها سورانوس، وهو طبيب روماني. ونُشر هذا الكتاب عام ١٠٠ ميلادية تقريباً، أي بعد أكثر من ٤٠٠ عام من وفاة أبقرات.

ذلك بأن قال: العجب أن دم الطمث مع أن الرحم يدفعه بالطبع فإنه يحفظه ويقيه عند الحاجة فالمني الذي يشتاقه بالطبع كيف يضيعه ويفسده.

(الثاني): أن الأرحام خلق داخلها حَشَنًا لئلا يَنْزَلِقَ عنها المني.

أجاب الحكماء عن الأول: أن من الجائز أن يشتاق الشيء إلى الشيء لحاجة فإذا زالت الحاجة وجب أن يزول ذلك الشوق كما أن الكبد والعروق تجذب الماء الكثير عند الحاجة إليه لتنفيذ الغذاء ثم عند زوال الحاجة لا يبقى ذلك الجذب وكذلك الأعضاء تجذب الأدوية المعدلة لمزاجها ثم عند الاستغناء عنها لا يبقى ذلك الجذب فكذا هاهنا من الجائز أن تكون الحاجة إلى مني الرجل ليؤثر في الطمث ويفيده المزاج الصالح لقبول النفس الحيوانية ثم بعد ذلك يستغنى الرحم عنه فلا يبقى ذلك الشوق هذا إذا سلمنا بقاء المني على تلك الكيفية المطلوبة للرحم مع أنه يحتمل أن لا تبقى تلك الكيفية بل تتبدل بكيفية أخرى منافرة لأجلها يتبدل الجذب بالدفع وأما خشونة باطن الرحم فلا بد منها ليتعلق بالمني ولا نزاع فيه ولكن النزاع في أن ذلك المني هل يبقى مخالطاً للجنين أم لا؟.

ثم احتج الحكماء على إثبات أن مني الرجل لا يخالط الجنين بما يشاهد من أن البيض الذي يتكون من الريح إذا عرض عليه سفاد الديك عاد مفرّجاً بعدما هو غير مفرّج.

(فاعلم): أنه مال «الشيخ» إلى أن مني الذكر يصير جزءاً من الجنين ولم يصح ذلك بحجة قطعية بل مال إليه على سبيل الأولى والأخرى، ثم تارة يقول: أن مني الذكر يصير مبدأ للروح الحامل للقوى وتارة يقول: أنه يكون جزءاً من العضو ككون الأنفحة جزءاً من الجنين وهو الذي اختاره في "القانون".

الفصل التاسع عشر في أن أول عضو يتكون هو القلب

إن المشرحين زعموا أن التشريح دل لهم على أن القلب أول عضو يتكون ولا برهان في أمثال هذه المطالب إلا المشاهدة، وقول بقراط: إن أول عضو يتكون هو الدماغ، وقول محمد بن زكريا: أن أول عضو يتكون هو الكبد لا يقدح فيما قلناه لأنهما إنما ذهبا إلى ما ذهبا إليه بالقياس لا بممارسة التشريح، فإن محمد بن زكريا زعم أن حاجة الجنين إلى القوة الغذائية والمنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية والنفسانية فالعضو المتولي لهذا الأمر وهو الكبد هو المقدم في التكون وذلك باطل فإن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها وذلك التكون إنما يتم بالقوة الحيوانية والحرارة الغريزية ومعدنهما هو القلب فهو أولى بالتقدم.

ومما يحقق أن القلب متقدم في التكون أنه لا شك أن في المني روحاً كثيرة فإنه يشحنه الحر وتلك الخثورة بسبب ما فيه من الهواء ولذلك يشد بياضه ولذلك إذا ضربه البرد الذي هو أولى بالتجميد والتكثيف تزول خثورته ويباضه ويصير رقيقاً والمني زبدي الجواهر ولذلك سميت الزهرة زبدية لأنها جعلت مبدأ للشهوة وتوليد المني.

وإذا عرفت ذلك وجب أن يكون أول متكون هو الروح لأن أول متكون يجب أن يكون هو الذي تكونه أسهل والحاجة إليه [أمس]^(١)، وتكون الروح أسهل من تكون العضو فإن انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف إلى الرحم روحاً أسهل من صيرورتها عضواً والحاجة إلى تكون الروح لانبعث القوة المصورة واشتدادها أمس من الحاجة إلى العضو وظاهر أن تكون الروح قبل تكون العضو.

ثم لا يخلو إما أن يكون لذلك الروح مجمع خاص أو لا يكون ومحال أن تكون الطبيعة تمهل أمر هذا الروح حتى يتحرك كيف اتفق وينمو كيف اتفق وأيضاً بين الأرواح من المجانسة ما ليس بينها وبين غيرها والجنسية علة الضم فيجب مما ذكرنا أن يكون أول شيء متميز هو الجواهر الروحي ويجتمع في موضع واحد ويحيط به ما هو أكثف من أجزاء المني حتى تمتنع تلك الأرواح عن التحلل ثم ليس بعض الجوانب بأن يكون مجمعا لتلك الأرواح

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): أشد.

أولى من الجانب الآخر فلا بد من أن يكون مجموعها هو الوسط وأن يكون سائر الأجزاء محيطة بها كالكرة وذلك المجمع الذي في الوسط ليس هو الكبد لما رددنا به على الرازي فإذا ذلك المجمع هو الموضع الذي إذا استحكم مزاجه كان قلباً فظاهر أن أول الأعضاء المتكونة هو القلب.

الفصل العشرون في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن^(١)

زعم الشيخ أن مَنِيَّ المرأة يصير ذا نَفْس بنفوذ قوة الذكر فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر والبدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس فيه إلى تكميل الأعضاء وتكون هذه النفس حينئذ غذائية إذ لا فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغذائية أعدت للنفس الحسية فتكون فيها قوة قبول النفس الحسية وإن كانت

(١) إن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل إنما يحدث لمن يحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية - باستعدادها للكمال العقلي و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن مَنِيَّ المرأة تصير ذات أنفـس بنفوذ قوة الذكورية فيه فإن الروح يشبه أن يتكون من نطفة الذكر - و البدن من نطفة الأنثى فإذا صار ذلك ذا نفس تحركت النفس إلى تكميل الأعضاء - و تكون حينئذ النفس غذائية إذ لا فعل لها غير ذلك ثم إذا استقرت فيها القوة الغذائية - أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية و إن كانت الحسية في ذوات النطق و النطقية واحدة لأن الأعضاء الحسية يتم معها و كذلك الغذائية و أعضاؤها و أيضاً فأعضاء الحيوان لا يعيها الحس و يعيها الاعتداء فلا يبعد أن يكون النطفة يحصل فيها الغذائية مستفادة من الأب و الأخرى يحدث من بعد و يجوز أن يكون الغذائية التي جاءت من الأب يبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ثم يتصل به الغذائية الخاصة كان الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها أن يتم لتدبيرها إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى كان ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغذائية التي كانت في الأب و التي في الولد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملاً ما مناسباً لذلك العمل و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في الناطق تعلقتهما بالنفس النطقية و يفيض منها الحسية أما النطقية فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران و المصروع - و إنما تستكمل بأمور من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و أُنِيَّ ما وجدت في كتبه هذه العبارة و لا يبعد أن تكون المذكورة في شيء منها و فيه مواضع أنظار حكيمية. [الحكمة المتعالية ١٤٧/٨]

الحسية في ذوات النطق والنطقية واحدة لأن الأعضاء الحسية والنطقية تتم معاً ولا كذلك الغذائية وأعضاؤها وأيضاً فأعضاء الحيوان لا يعمها الحس ويعمها الاغتذاء فلا يبعد أن تكون النطفة تحصل فيها الغذائية مستفادة من الأب والأخرى تحدث من بعد ويجوز أن تكون الغذائية التي جاءت من الأب تبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما ثم تتصل بها الغذائية الخاصة وكان المستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها إلى أن تتم التدبير إلى آخره بل تفي بتدبير ما ثم تحتاج إلى أخرى كأن التي تؤخذ من الأب قد تغيرت عما عليه الواجب فليست من نوع الغذائية التي كانت في الأب والتي تكون في الولد ولكن لم يخرج التغير بها عن أن تعمل عملاً مناسباً لذلك العمل وكيف ما كان فإذا صار القلب والدماغ موجودين في الناطق تعلق بها النفس النطقية وتفيض منها الحسية أما النطقية فتكون غير مادية ولكنها لا تكون عاقلة بل تكون كما في السكران والمصروع وإنما تستكمل بأمور من خارج هذا ما قاله الشيخ.

(واعلم): أن العاقل لا يطمع في هذه الفصول إلى أن يصل إلى القطع واليقين بل المقصد الأقصى ظن غالب إن أمكن فلذلك تساهلنا في تحقيق مقدماتها.

الفصل الحادي والعشرون في اختلاف هذه القوى

(اعلم): أن غذائية كل عضو مخالفة بالنوع والماهية لغذائية العضو الآخر وإلا لما اختلفت أفعالها وكذلك القول في النامية والمولدة والخوادم الأربع، نعم هي متحدة بالجنس وأما الموجودة منها في كل شخص فهي متحدة بالمبدأ.

الفصل الثاني والعشرون في القوة الحيوانية^(١)

إن الشيخ لم يتعرض في شيء من كتبه الحَكَمِية لهذه القوة ولكنه أثبتتها في القانون وجمهور الأطباء متفقون على القول بها والمراد من القوة الحيوانية القوة التي بها تستعد الأعضاء لقبول قوى الحس والحركة واحتجوا عليه بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية لأن ما فيه من العناصر المشتاقة إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعاً لقاسر وذلك القاسر ليس ما يتبع ذلك الامتزاج لأن ما يتبع الامتزاج لا يكون علة له ولا لبقائه فإذا ذلك القاسر قوة متقدمة على ذلك الامتزاج وحافضة له فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية فتلك القوة إما أن تكون هي قوة الحس والحركة أو القوى النباتية مثل قوة التغذية أو غيرها أو قوة وراء هذين القسمين والأول باطل؛ لأن العضو المفلوج ليس له قوة حس ولا حركة والثاني باطل لوجهين:

(أحدهما): أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة.

(وثانيهما): أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس والحركة لولا المانع فلو كانت هذه القوة هي الغذائية والغاذية موجودة في النبات للزم أن يكون للنبات استعداد لقبول الحس والحركة والتالي باطل فالمقدم مثله فإذا هذه القوة جنس ثالث مغاير للقوى النفسانية والنباتية.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحس والحركة الإرادية واما فعل الحس والحركة الإرادية فإنما لم يوجد لمانع منع الفاعل من الفعل.

(١) القوة الحيوانية: ما يصدر عنه الأثر لا على ترتيب واحد مع الشعور، وهو القوة الحيوانية. (شرحي الإشارات للرازي ٧٧ / ١) القوة التي تصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال. فتلك هي القوة الموجودة في الحيوانات. (الحكمة المتعالية ٧ / ٤) مبدأ الحركة على نهج واحد من غير إرادة هو الطبيعية، وإرادة هو القوة الفلكية، ومبدؤها لا على نهج واحد ومن غير إرادة هو القوة النباتية، وإرادة هو القوة الحيوانية. (شرحي الإشارات للطوسي ٧٧ / ١) القوة التي بها تستعد الأعضاء لقبول الحس والحركة الإرادية تسمى القوة الحيوانية. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٣٧٣، شرح حكمة العين / ٦٥٣).

وبالجملة: فَلَمْ لا يجوز أن تكون مادة الفالج مانعة عن ظهور أفعال قوى الحس والحركة عن ذلك العضو ولا تكون مبطللة لذاتى القوتين معاً.

وهذه المطالبة متوجهة أيضاً عليهم في قولهم ان هذه القوة مغايرة لقوة التغذية لأن العضو المفلوج قد يطل عنه التغذي وإن كان بعد حياً.

لأننا نقول: لَمْ لا يجوز أن يقال: قوة التغذية باقية ولكن لما نَعِ مَنَعَ عن ظهور فعلها وقولهم: قوة التغذية موجودة في النبات وهي غير مفيدة لقبول الحس والحركة.

فنقول: الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان فلم لا يجوز أن تكون إحدى الغاذيتين تفيد هذا الحكم وإن لم تكن الغاذية الأخرى مفيدة لهذا الحكم.

هذا كله مع تسليم أن القوى الحساسة جسمانية، وأما الحق فهو ما ذكرناه عن أن الإدراكات كلها بالنفس فهذه المباحث تكون ساقطة عنا.

وليكن هذا آخر كلامنا في القوى الفائضة من النفس التي تفعل أفعالها بغير شعور وبالله التوفيق.

الباب الثالث في الإدراكات الظاهرة

وفيه ثلاثة عشر فصلاً:

الفصل الأول في اللمس

وفيه أربعة مطالب:

(الأول): أن الحيوان الأرضي مركب من العناصر الأربعة وصلاحه باعتدالها وفساده بغلبة بعضها على البعض فلا بد أن تكون له قوة بها يدرك أن الهواء المحيط به محرق أو مجمد ليتخرز عنه. أما الذوق فإنه وإن كان دالاً على المطعومات التي بها يستبقى الحياة لكنه طالب للمنفعة واللمس دافع للمضرة ودفع المضرة لاستبقاء الأصل واستبقاء الأصل أقدم من جلب المنفعة لتحصيل الكمال ولأن جلب المنفعة ممكن لسائر الحواس فظهر أن اللمس أقدم الحواس.

وأنه يجب أن يكون كل البدن موصوفاً بالقوة اللامسة لتكون للأعضاء كلها شعور بالمفسد فيحترز عنه.

ويشبه أن تكون لكل حيوان حركة إرادية إما حركة انتقال من مكان إلى مكان وإما حركة انقباض وانبساط كما للإسفنجيات والأصداف في غلقها فإنها تتحرك حركات انبساط وانقباض ولو لم نشاهد منها هذه الحركة فكيف نعرف أن لها حس اللمس؟.

(الثاني): ذكروا أن قوى اللمس أربع الحاكمة بين الحار والبارد والحاكمة بين الرطب واليابس والحاكمة بين الصلب واللين والحاكمة بين الأملس والخشن وزاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف وذلك بناء على أن القوة الواحدة لا تصدر عنها أفعال مختلفة.

قالوا: لكن هذه القوى لا تنتشرها في البدن ظنت قوة واحدة ولا استحالة في أن تكون الآلة الواحدة آلة للقوتين كما أن الرطوبة الجليدية فيها قوة باصرة وقوة لامسة.

(الثالث): قالوا: من خواص قوة اللمس أن حاملها هو الواسطة ومن شرط الواسطة خلوها عن الكيفية التي تؤديها حتى تنفعل عنها إنفعالا جديدا فيقع الإحساس به فالدرك للحرارة والبرودة مثلا يجب أن لا يكون موصوفاً بهما وليس ذلك لأجل أنه لاحظ له

منهما لأنه مركب من العناصر الأربعة فهو إذا لأجل أن تكون الكيفيات فيه إلى الاعتدال حتى يحس بالخارج عنه فالأقرب إلى الاعتدال أشد إحساساً ولما لم تكن العناصر الأربعة البسيطة معتدلة الكيفيات لم تكن لها قوة اللمس فليس لها حياة أصلاً.

وزعم زاعمون أنا إنما نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات وشاعرة بما لأجل طلبها ما يلائمها وهرمها عما ينافرها وقد وجدنا مثل ذلك في العناصر البسيطة فإن الأرض تحرب من العلو إلى السفلى على طريقة واحدة والنار تحرب من السفلى إلى العلو على طريقة واحدة وإذا حاولت النار الصعود فإذا عارضها في صوب حركاتها معارض رجعت إلى أسفل وصعدت من جوانبها وكل ذلك يدل على شعورها بما يلائمها وما ينافرها.

هذا ما قيل، وبالجملية فإثبات الشعور والإدراك للجملات مما لا تميل النفس إليه.

(الرابع): القوة اللامسة كما أنها تشعر بالكيفيات الأربع فكذلك تشعر بفرق الاتصال مثل ما يحصل من الضرب وبعود الاتصال مثل ما يحصل من لذة الجماع فإن سيلان الرطوبة اللزجة الحارة على العضو الشبيه باللحم القروحي كأنه بتغيرته يفيد اتصالاً والنوع الأول من الإدراك هو الألم والثاني هو اللذة وتحقيق الكلام فيه ما قد مضى.

الفصل الثاني في الذوق^(١)

وفيه ثلاثة مباحث:

(البحث الأول): الذوق تالي للمس وكأنه عبارة عن الشعور بما يلائم البدن ليطلبه والمس شعور خاص بما ينافيه ليجتنب عنه والذوق مشروط باللمس لكنه لا يكفي فيه الملامسة بل لابد من متوسط عديم الطعم وهو الرطوبة اللعابية المنبعثة عن المبلعة لتقبل الطعام ثم إن كانت الرطوبة عديمة الطعم أدت الطعوم بصحة وإن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة.

(البحث الثاني): إن هذه الرطوبة إما أن تتوسط على سبيل أنه تخالطها أجزاء ذي الطعم مخالطة تنتشر فيها ثم تغوص في اللسان حتى تخالطه فيحسها وإما أن تتكيف نفس تلك الرطوبة بتلك الطعوم من غير مخالطة فإن كان الأول فلا فائدة في تلك الرطوبة إلا في تسهيل وصول المحسوس الحامل لتلك الطعوم إلى الحاس ويكون الحس بملامسة المحسوس من

(١) قوّة الذّوق (القوّة الذّائقة) هي مستبطنة في رطوبة اللّسان. (رسائل إخوان الصّفاء ٢ / ٤٠٢) هي مشعر المطاعم، وعضوها اللّسان. (رسائل ابن سينا / ٥٠) هي تدرك بها معاني الطّعم. (رسائل ابن رشد، كتاب النّفس / ٣٥). فعل حسّ الذّوق يسمّى ذوقا. (في النّفس / ٦٥) الذّوق روح ينبعث من هذا الجزء الرّئيس إلى بسيط البدن.. (نفس المصدر / ١٧٠) هي قوّة مرّتبة 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) هي قوّة منبّثة في العصب المفروش على جرم اللّسان. (شرح الهداية الأثريّة / ١٩٣) هي قوّة رتّبت في العصب المفروش على جرم اللّسان يدرك الطّعوم من الأجسام المماسّة المخالطة للرّطوبة العذبة اللّعائيّة الّتي تستحيل إلى طعم الوارد. (شرح حكمة الإشراق / ٤٥٢) هو قوّة منبّثة في العصب المفروش على جرم اللّسان، وإدراك هذه القوّة مشروط باللمس. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد / ٣٧٥) هو قوّة منبّثة في العصب المفروش على جرم اللّسان وإدراكه بمخالطة رطوبة الفم بالمذوق، ووصوله إلى العصب. هو قوّة منبّثة في العصب المفروش على جرم اللّسان وإدراكه بمخالطة الرّطوبة اللّعائيّة المنبعثة من الآلة المسماة بالمبلعة، بالمذوق، ووصوله إلى العصب. (مطالع الأنظار / ١٤٦) هو قوّة منبّثة، أي منتشرة في العصب المفروش على جرم اللّسان. (شرح المواقف / ٤٣٠)

غير واسطة وإن كان الثاني فيكون المحسوس بالحقيقة هو الرطوبة ويكون الحس به بلا واسطة وعلى كل حال لا يبقى بين الحس والمحسوس واسطة حتى لو كان المحسوس الخارج يتمكن من الوصول إلى الحس من دون هذه الواسطة كان الذوق حاصلًا كالحال في الإبصار فلا بد من متوسط والحق أن كلا الوجهين محتمل.

فإن قيل: ما بال العفوصة تذاق وهي تورث السدد؟

فنقول: إنها أولاً تخالط بوساطة هذه الرطوبة جرم اللسان ثم تؤثر أثرها من التكثيف بعد المخالطة.

(البحث الثالث): أن قوة الذوق واحدة.

واعترض بعضهم على الحكماء القائلين بالقوى فقال: إنهم جعلوا قوة اللمس قوى متعددة لتعدد الملموسات فلماذا لم يجعلوا قوة الذوق متعددة بتعدد المذوقات؟

فنقول لهم أن يجيبوا: بأننا إنما أوجبنا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة لITEM الشعور والتمييز والطعوم وإن كثرت إلا أن فيما بينها مضادة واحدة، وأما الملموسات فليس فيما بينها مضادة واحدة فإن بين الحرارة والبرودة نوعًا واحدًا من المضادة وهو غير النوع الذي بين الرطوبة واليبوسة.

الفصل الثالث في الشم

وفيه بحثان:

(البحث الأول): إن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في الشم إلا أنه أضعفها في بقاء مثله في خياله فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان ضعيفة جدًا ولذلك لا يكون للروائح عنده اسمًا إلا من جهتين: إحداهما من جهة الموافقة والمخالفة بأن يقال: رائحة طيبة ورائحة منتنة، والأخرى من جهة النسبة إلى الطعوم فيقال: رائحة حلوة وحامضة ويشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراكات الحيوانات [الصلبة]^(١) العيون

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): الصلية - بالياء - .

للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل غير المحقق واما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على إدراك الروائح قوية جداً بحيث لا يحتاج إلى التنشيق.

ونقول: إن مما لا شك فيه أن واسطة الشم جسم لا رائحة له وهو الهواء.

(البحث الثاني): زعم بعضهم أن الرائحة إنما تتأدى بأن تتحلل أجزاء من الجسم ذي

الرائحة وتتبخر وتخالط المتوسط.

واحتمج عليه بأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة تهيج الروائح بسبب ذلك والتبخير وما كان البرد يحقنها ومعلوم أن التبخير يذكي الروائح. وأيضا نرى أن التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل أجزائها.

وزعم آخرون أن الهواء المتوسط يتكيف بتلك الكيفية من غير أن يخالطه شيء من الجسم الذي له تلك الرائحة إذ لو كانت الروائح التي تملأ المحافل إنما تكون بسبب تحلل شيء لوجب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه ويقل حجمه وأيضا فلانا نبخر بالكافور تبخيرا يأتي على جوهره كله فتكون معه رائحة منتشرة انتشارا إلى حد ويمكن ان تنتشر تلك الرائحة في إضعاف تلك المواضع بالنقل والوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في اضعافه حتى يتشم منه في كل واحد من تلك البقاع فيكون في مجموع تلك البقاع مثل الرائحة التي حصلت بالتبخير فإذا كان في كل واحدة من تلك البقاع الصغيرة يتبخر منه شيء فيكون مجموع الأبخرة التي يتحال منه في جميع تلك البقاع التي تريد على البقعة المذكورة أضعافا مضاعفة للبخار الذي يكون بالتبخير أو مناسبا له فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريبا من ذلك أو مناسبا له لكن ليس الأمر كذلك فتبين أن للاستحالة مدخلا في هذا الباب.

والحق: أن كلا المذهبين صحيح وأنه لا منافاة بينهما.

ومنهم من زعم أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو وهذا أبعد الوجوه.

الفصل الرابع في السَّمْع^(١)

(اعلم): أن السمع هو إدراك الصوت وقد عرفت حقيقة الصوت وكيفية تأديته إلى الصماخ فلنذكر هاهنا فيما يتعلق بالسمع أموراً، وذلك بحثان:

(البحث الأول) أن السماع لا يحصل إلا عند تأدي هذا الهواء المنضغط بين القارع والمقروع وهو ظاهر لوجوه خمسة:

(أما أولاً): فلأن ذلك التجويف إذا سُدَّ أو انسَدَّ بطل السمع.

(وأما ثانياً): فلأنه إذا كان بين الصائت والسامع جسم كثيف تعذر السماع أو صار عسراً.

(وأما ثالثاً): فلأن من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على سندان فإن كان قريباً منه سمع الصوت مع مشاهدة القرع وكلما بعد حصل سمعه بعد زمان يضاهي طوله بعد المسافة.

(وأما رابعاً): فإن من وضع فمه على طرف أنبوبة ووضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر وتكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر الحاضرين وذلك لتأدي الهواء فيه إلى أذنه وامتناع أن يتأدى إلى أذن الغير.

(وأما خامساً): فإنه عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب ويسمع البعيد لانحراف تلك الأمواج الحاملة لتلك الأصوات بسبب هبوب الرياح من سمع إلى سمع.

(١) جوبة يتموج فيها الهواء المنقلب من متصاكن على شكله فيسمع. (فصوص الحكم / ٧٧) هي مستبطنة الصماخين مما يلي البطن المؤخر من الدماغ. (رسائل إخوان الصفاء ٢ / ٤٠٢) هي مشعر الأصوات، وعضوها العصبية المنفرشة على سطح باطن الصماخ. (رسائل ابن سينا / ٥٠) هي قوة مرتبة في العصب المتفرق في سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليها من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له، انضغاطا بعنف يحدث منه صوت، فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الرّاكد في تجويف الصماخ، ويجرّكه بشكل حركته وتماس أمواج تلك الحركة العصبية، فيسمع. (طبيعات الشتاء، كتاب النفس / ٣٤، النجاة من الغرق في بحر الضلالات / ٣٢٢، شرح الهداية الأثيرية / ١٨٧) إدراك ما يحدث في الهواء من القرع. (الحدود والفروق / ٩٦).

فإن قيل: لو أن إنساناً تكلم من وراء جدار متخذ من الحديد وجب أن لا يسمع الذي في الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام؛ لأنه ليس في ذلك الجدار شيء من المنافذ ولو كانت قليلة فوجب أن تتشوش تلك الأمواج ولا تبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم.

وأيضاً فلأن الإنسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج فإن تأدى ذلك بالكلية إلى سماع شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام إذ ليس هناك إلا ذاك التموج الواحد وإن لم يتأد إليه بالكلية بل تأدى إلى سماع كل واحد لبعضه وجب أن لا يسمع واحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

فنقول: أما الحائل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع؛ لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف فوجب إذا لم توجد المنافذ أصلاً أن لا يوجد السمع.

وقوله: "تلك المنافذ تكسر أشكال تموجات الحروف". فنقول: قد عرفت أن الحروف إنما تتكون بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص فيكون التميوج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكل الهواء دون أجزائه بل إنما هو حاصل في كل واحد من أجزائه فأى جزء وصل حصل الشعور بما يفعله من الصوت.

وهذا هو الجواب عن السؤال الثاني.

(البحث الثاني): أن المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ فقط أو هو

محسوس والصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس والحق هو الأخير.

والذي يدل عليه: أنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته وقربه وبعده، ومعلوم أن الجهة لا تبقى منها أثر في التموج عند بلوغه إلى التجويف فكان يجب أن لا ندرك من الأصوات جهاتها وقربها وبعدها؛ لأنها من حيث أتت دخلت بحركتها تجويف الصماخ فيدركها الصماخ هناك ولا يميز بين القريب والبعيد كما أن اليد تدرك بلمسها ما تلقاه ولا تشعر به من جهة اللمس إلا حيث تلمسه ولا فرق بين وروده من أبعد بعد واقرب قرب لأن اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتداء أولاً في المسافة بل حيث انتهى وهنا لك لا

يبقى الفرق بين أن يكون قد جاء من قرب أو بعد ولما كان التمييز بين الجهات والقريب من الأصوات والبعيد منها حاصلًا علمنا أننا ندرك الأصوات الخارجية من حيث هي.

فإن قيل: إنما ندرك الجهة لأن الهواء القارح إنما توجه من تلك الجهة وإنما ندرك القريب والبعيد لأن الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى وعن البعيد أضعف.

فنقول: أما الأول فباطل؛ لأن المصوت قد يكون على اليمين من السامع وقد يسد الإنسان الأذن الذي يليه ويسمع صوته بالأذن اليسرى ومع ذلك يحصل الشعور بكون المصوت على اليمين ولا يحصل التموج إلى الأذن اليسرى إلا بعد أن ينعطف عن اليمين فليس إدراك الجهة لأن القارح إنما جاء من تلك الجهة.

وأما الثاني فهو باطل أيضًا وإلا لكان لا ندرك البعيد القوى والقريب الضعيف ولكننا إذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن نظن أن أحدهما قريب والآخر بعيد ويشتبه علينا القوة والضعف بالقرب والبعد وليس الأمر كذلك.

فإن قيل: فما السبب في الشعور بجهة الصوت؟

قلنا: قال صاحب "المعتبر": أنا قد علمنا أن هذا الإدراك إنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ ولذلك يقبل من إلا بعد في زمان أطول ولكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارح لا يحصل الشعور بالجهة والقرب والبعد بل ذلك إنما يحصل بتتابع الأثر الوارد من حيث ورد وما يبقى منه في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها ورد.

والحاصل: أنا عند غفلتنا يَرِدُ علينا هواء قارح فيدرك عند الصماخ وذلك القدر لا يفسد إدراك الجهة ثم إنا بعد ذلك نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي يصل إلينا إلى ما قبله فما قبله من جهته ومبدأ وروده فإن كان بقي منه شيء متأد أدركناه إلى حيث ينقطع ويفنى وحينئذ ندرك الوارد ومدده وما بقي منه موجودًا وجهته وبعد مورده وقربه وما بقي من قوة امواجه وضعفها فلذلك ندرك البعيد ضعيفًا؛ لأنه يضعف تموجه حتى إن لم يبق في المسافة أثر ينبهنا على المبدأ لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقي فلا نفرق بين الرعد الواصل إلينا من اعلى الجو وبين دوى الرحي الذي هو أقرب منه إلينا وإذا كان بقربنا رجلان بيننا وبين أحدهما قدر ذارعين وبيننا وبين الآخر قدر ذراع من البعد ولم نصبرهما

بل سمعنا كلامهما عرفنا بسمعنا قدر المسافة من قرب أحدهما وبعد الآخر هذا منتهى ما قيل.

وقد بقي فيه بحث: وهو أن السمع هَبَّ أنه يتبع من الذي وصل إليه إلى ما قبله فما قبله ولكن مدرك السمع هو نفس ذلك الصوت، وأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلاً وإذا لم تكن الجهة مدركة له لم يكن كون الصوت حاصلًا في الجهة مدركًا له فبقي أن يكون مدرك السمع هو الصوت الذي في تلك الجهة لا من حيث أنه في تلك الجهة بل من حيث أنه صوت فقط، ومعلوم أن هذا الصوت لو كان حصوله في جهة أخرى لكان صوتًا فإذا المدرك للسمع من المصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا القدر الذي لا يختلف باختلاف الجهات فكيف يكون هذا موجبًا لإدراك الجهة وهذا الشك لا بد وأن يتفكر فيه.

الفصل الخامس في الردّ على القائلين بأن الإبصار لأجل خروج الشعاع

المذاهب المشهورة بين الحكماء في الإبصار ثلاثة:

(الأول): قول من يقول: إنه يخرج من العين جسم شعاعي على هيئة مخروط رأسه يلي العين وقاعدته تلي المبصر والإدراك التام إنما يحصل من الموضع الذي هو موقع سهم هذا المخروط.

(المذهب الثاني): قول من يقول: الشعاع الذي في العين يتكيف الهواء بكيفيته ويصير الكل آلة في الإدراك.

(المذهب الثالث): أن الإبصار إنما يحصل بانطباع أشباح المرئيات بتوسط الهواء المشف في الرطوبة الجليدية، وغرضنا من هذا الفصل إبطال القول بالشعاع وللقائلين به أدلة:

(أولها): قالوا: إن الإنسان إذا رأى وجهه في المرآة فلا يخلو إما أن يكون لأجل أن تنطبع في المرآة صورة الوجه ثم تنطبع في العين صورة مساوية لتلك وإما أن يكون لأجل ما نقوله من أن الشعاع يخرج من العين ويتصل بالمرآة ثم ينعكس عنها لصقالتها إلى الوجه، والأول باطل من وجوه:

الأول: وهو أن صورة الوجه لو انطبعت في المرأة لانطبعت في موضع معين ولا تمتنع أن يتغير عن موضعه بزوال شيء ثالث كما أن الحائط إذا اخضر بسبب انعكاس الشعاع عن الأخضر إليه فإن ذلك اللون يلزم موضعا واحداً ولا يختلف على المتقلين وانت ترى صورة الشجر في الماء ينتقل مكانها عن الماء مع انتقالك فبطل القول بالانطباع.

وأما على القول بالشعاع فعلة ذلك ظاهرة وهي أن الناظر إذا انتقل انتقل مسقط الخط الذي يرى به المرئي إلى جزء آخر فيتخيل أنه في ذلك الجزء الآخر.

والثاني: هو أن الإنسان يرى وجهه في المرأة ولا شك أنه ليس في سطح المرأة بل هو كالغائر فيه البعيد عنه بل يخيل أنه يقرب ممن تقرب منها ويبعد عمن تبعد عنها ثم لا يخلو إما أن يكون ذلك بعدا في غور المرأة وهو محال. (أما أولا): فلأنه ليس للمرأة ذلك الغور.

(وأما ثانياً): فلأن ما ينطبع في باطنه من الصور لا يرى فبقي أن يكون ذلك البعد بعدا في خلاف جهة غورها فيكون بالحقيقة إنما أدرك الشيء الذي بذلك البعد من المرأة فلا يكون الشبح منطبعاً فيها.

الثالث: وهو أن ناظر الإنسان قد يرى فيه غيره شبح مرئي لا يراه هو ولو كانت تلك الصورة منطبعة في الناظر لوجب أن يتساوي كل واحد منهما في إدراكهما.

والرابع: أنا نرى الجبل العظيم في المرأة ومن الممتنع أن تنطبع صورة العظيم في الجسم الصغير.

والخامس: أن المرأة إن لم يكن لها لون امتنع أن يقبل الشكل كالهواء وإن كان لها لون وانطبع فيها لون شيء آخر وجب أن يكون ساتر اللون الأول كما أن الخضرة إذا انعكست إلى الجدار بسبب الضوء ستر لون الجدار وبالجملية كيف يعقل اجتماع اللونين في جسم واحد مع بقاء كل واحد منهما على حد الصرافة، فثبت أن صور المرئيات لا تنطبع في المرايا وإن السبب في ذلك هو الشعاع.

(وثانيها): أن أحداً إذا نظر إلى ورقة رآها كلها ولا يتبين له من جملتها إلا ما يمكنه أن يقرأه ولا يمكنه أن يقرأ إلا السطر الذي بمقدق نحوه ثم كذلك في كل حال يقلب بصره

من سطر إلى سطر وليست العلة إلا أن مسقط السهم من مخروط الشعاع أصبح إدراكاً ولو كان ذلك لأجل الانطباع فكل ما أدركه فقد انطبعت صورته فكان يمتنع أن يكون بعض المواضع إصح إدراكاً من البعض.

(وثالثها): أن من قل شعاع بصره فإن إدراكه للقريب أصبح من إدراكه للبعيد لأجل أن المرئي متى كان بعيداً تفرق الشعاع وإذا كان قريباً لا يتفرق وأما الذي يكون شعاع بصره كثيراً لكنه يكون غليظاً فإن إدراكه للبعيد أصبح بسبب أن الحركة في المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء فثبت المطلوب.

(ورابعها): أن الأجهز يبصر بالليل دون النهار والعلة فيه أن شعاع العين لقلته وضعفه يتحلل بشعاع الشمس فلا يقوى على الإبصار، والأعشى يبصر بالنهار دون الليل، والعلة فيه: أنه مع عدم شعاع الشمس ناقص عن الكفاية.

(وخامسها): أن الإبصار بإحدى العينين عندما يغمض الأخرى أكمل من الإبصار عندما تكونان مفتوحتين، والعلة فيه: أن الشعاع يهرب من العين المغمضة وينصب إلى الأخرى.

(وسادسها): أن الإنسان يرى في الظلمة كأن نوراً قد انفصل من عينه وأشرق على أنفه وكذلك الإنسان إذا أصبح ودعاه دهش الانتباه إلى حرك عينيه فإنه يتراءى له شعاعات قدام عينيه، وكذلك الإنسان إذا غمض عينيه على السراج يرى خطوطاً متصلة بين العينين والسراج وكذلك ترى عين الهرة في الظلمة كأنها شعلة نار ولولا انفصال الشعاع لما كان الأمر كذلك.

(وسابعها): أن الحواس الأربع إنما تدرك بالمماس كالتلمس والذوق والشم الذي يستقرب الريح بالاستنشاق ليلاقيه وكالصوت الذي ينتهي به التموج إلى السمع.

أما البصر فليس كذلك لأنه لا يرى ما يكون في غاية القرب منه فضلاً عما يكون مماساً له ولا بد من الملاقاة فهي إما أن تكون لأجل أنه ينتقل من المحسوس إلى الحس شيء أو لأنه ينتقل من الحس إلى المحسوس شيء والأول باطل؛ لأن صورة المحسوس عرض

والانتقال عليه محال فتعين الثاني وهو أن يخرج من العين أجسام شعاعية فإذا لاقت المحسوس حصل الإبصار.

(وثامنها): أن كل فعل النفس يكون بآلة جسمانية فإنه يحتاج فيه إلى اتصال الآلة بمحل الفعل وإلا لم يكن ذلك المحل أولى بوقوع الفعل فيه من محل آخر وإذا لم يكن بد من الاتصال وليس ذلك لاتصال المرئي بالعين لما ثبت من فساد القول بالانطباع فهو إذاً لأجل أن الآلة تحركت إلى المرئي ولا يمكن ذلك إلا بأن تحدث كيفية من نور العين في الهواء وتتصل بالمرئي.

هذا مجموع أدلة القائلين بالشعاع.

أما أدلة المبطلين له: فالذى يدل على أنه ليس الإبصار لأجل خروج الأجسام الشعاعية من العين أربعة أمور:

(الأول): هو أن الشعاع بعد خروجه من العين إما أن يبقى اتصاله بالعين أو لا يبقى فإن بقي فإما أن يتصل بكل المبصرات أو لا يتصل بأكملها فإن اتصل بكل المبصرات فقد خرج من البصر مع صغره جسم مخروطي عظمه هذا العظم وقد يضغظه الهواء ويدفعه وكذا الأفلاك تضغظه وتدفعه وينفذ في خلأ ثم كما يطبق الجفن يعود إليه ثم يفتح فيخرج مثله وكما يطبق تعود الجملة إليه حتى كأنه واقفة على بنية المغمض.

فإن قيل: إنكم تجوزون أن يحل في المادة مقدار عظيم بعد إن كان قد حل فيها مقدار صغير فلم لا تجوزون هاهنا أن يقال الشعاع الذي خرج من العين وإن كان صغير المقدار إلا أنه يصير عظيمًا.

فنقول: أنكرنا ذلك من قبل أنه يجب أن يدفع العناصر والأفلاك أو ينفذ ذلك البعد المزيد في إبعاد هذه الأجسام وكل ذلك محال ومن قبل أنه يجب أن لا يتمكن الشخصان من رؤية شيء واحد لتمانع الجسمين الشعاعيين الخارجين من العين.

وأما إن كان الشعاع لا يتصل بكل المبصرات بل يتشظى ويتفرق فيجب أن لا يحس بكل المرئي بل يحس بالمواضع التي تقع عليها تلك الأجزاء الشعاعية حتى لا يحس من الجسم إلا تفاريق نقطته ويفوته الغالب.

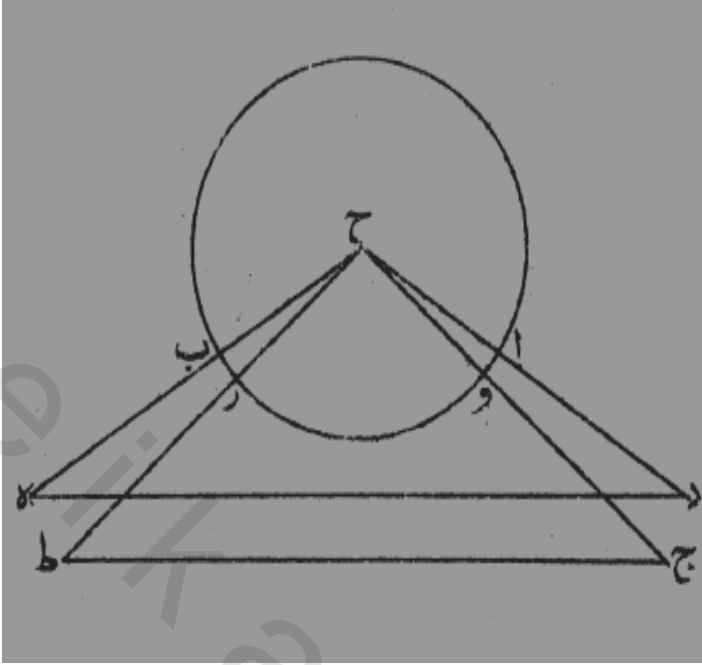
وأيضاً إذا نظرنا إلى الماء رأينا جميع الأرض التي تحت الماء فإن لم يكن قبل ذلك في الماء خلأ ثم نفذت فيه هذه الشعاعات الكثيرة وجب أن يزداد حجم الماء وان قيل بأنه كان في الماء خلأ فلم تكن تلك الفرج خالية مع نقل الماء وسيلانه إلى الفرج وملئه إياها إلا أن يقال الماء فرج كله أو الغالب عليه الفرج وذلك محال هذا إذا خرج الشعاع من العين ولم ينفصل وأما إذا انفصل عنها فهو أظهر استحالة لأنه يلزم أن يكون الحساس أحس بمماسة ذلك الشعاع ويكون كمن يقول ان لامسا يقدر ان يلمس بيد مقطوعة.

إلا أن يقال: إن ذلك الشعاع محيل الهواء المتوسط وذلك هو المذهب الثاني وسنبطله.

(الدليل الثاني): أن حركة هذه الأجسام الشعاعية ليست طبيعية وإلا لكانت إلى جهة واحدة وإذ ليست طبيعية فليست أيضاً قسرية لأن القسر على خلاف الطبيعة وظاهر أنها ليست إرادية فإذا ليست لها حركة فليس الإبصار لأجل حركة الشعاع، وأما حركة الأجسام الحاملة للصوت إلى الصماخ فهي قسرية لأنها لا تحدث إلا عن قلع أو فرع.

(الدليل الثالث): أنه إذا كان ريح أو اضطراب في الهواء وجب أن تتشوش تلك الشعاعات وتتصل بالأشياء الغير المقابلة للوجه فكان يجب أن يرى الإنسان ما لا يقابله لاتصال شعاعه به كما أنه لما كان الصوت عبارة عن الكيفية التي يحملها الهواء المتموج بسبب القرع لا جرم أنه يضطرب عند هبوب الرياح ويميل من جهة إلى جهة أخرى.

(الدليل الرابع): أن المرئي إذا بعد عن الرائي؛ فإنه لا يرى والسبب فيه ما نقوله لتكن دائرة (أ ب) الحدقة وتكن نقطة (ح) وسطها وليكن (د هـ) و(ج ط) متساويتين محاذيتين للحدقة وليكن (د هـ) أقرب و(ج ط) أبعد من نقطة (ح) ولنخرج من (ح) خطين إلى (د هـ) على شكل مثلث يقطعان دائرة الحدقة على (أ ب) ولنخرج خطين آخرين من (ح) إلى (ج ط) يقطعان الدائرة على (و ر) فتكون زاوية (أ ح ب) أكبر من زاوية (و ح ر) الشبح الذي في الصغرى أصغر من الذي في الكبرى ومعلوم ان هذا السبب إنما يستقيم إذا جعلنا الزاوية موضعاً للإبصار فأما إذا جعلنا القاعدة موضعاً للإبصار فيجب أن يرى الجسم كما هو سواء خرج عن زاوية ضيقة أو غير ضيقة.



ولقائل أن يقول: إن كان صغر الزاوية يوجب صغر الشبح الذي ينطبع فيها فإنما يكون ذلك لأجل أن الكبير لا ينطبع في الصغير فكيف يجوز ارتسام صورة نصف العالم في مقدار عدسة وإن جاز أن ينطبع الكبير في الزاوية الصغيرة لم يكن صغر الزاوية مما يوجب صغر الشبح وحينئذ فلا ينتفعون بهذه الحجة.

وأما ما يدل على أنه ليس الإبصار لأجل حدوث كيفية في الهواء فأمران:

(الأول): لو كان الإبصار لأجل استحالة الهواء من حالة إلى حالة بعين المبصر لكان كلما كان الناس أكثر كانت هذه الحالة أقوى فيلزم أن المبصرين إذا ازدحموا أن يكون حدوث هذه الهيئة في الهواء أقوى وأن يكون قوى البصر أشد احالة للهواء إلى هذه الكيفية من ضعيف البصر والتوالى باطلة فالمقدم باطل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: الهواء للطافته يقبل من البصر أقصى الممكن في تلك

الكيفية فلا جرم أنه لا يزداد حال تلك الكيفية عند اجتماع المبصرين؟

فنقول: إذا اجتمع المبصرون وفتحوا أعينهم دفعة واحدة فلا يخلو إما أن تكون تلك

الكيفية الحاصلة عند اجتماعهم أقوى مما كانت عند انفراد المبصر الواحد أو ليست أقوى

فإن كانت أقوى فهو المطلوب وإن لم تكن أقوى لم يكن حدوث تلك الكيفية عن بعض الابصار أولى من حدوثها عن غيره فيلزم أن تجتمع على المعلول الشخصي علل مستقلة وذلك محال على ما ثبت.

(الأمر الثاني): أنا نعلم بالضرورة أن النور الذي يخرج من عين العصفور يستحيل أن يقوى على أن يحيل ما بينه وبين الكواكب الثابتة إلى جوهره بل ذلك العصفور أو الإنسان أو الفيل لو كان نوراً كله لما امتد ولا أحال من الهواء عشرة فراسخ فضلاً عن أن يحيل ما بينه وبين الثوابت وإن لم يكن ذلك جلياً فلا جلي في العقل.

وأما الجواب عما احتجوا به أولاً فنقول: إنكم يئتم أن إدراكنا للشيء في المرأة ليس لأجل انطباع صورة ذلك الشيء في المرأة وذلك حق، أما لمَ قلتم إنه يلزم من ذلك أن يكون ذلك لأجل خروج الشعاع عن العين، ولمَ لا يجوز أن يقال أن من شأن المرئي إذا قابل البصر وبينهما مشف والمرئي مضى بالفعل أن يرى ذلك المرئي ويكون المشف مؤدياً بمعنى أنه شرط لحصول الإبصار ثم إن اتفق أن كان الجسم ذو الشبح صقيلاً رؤي معه جسم آخر نسبته من الصقيل نسبة العين من الصقيل لا بأن يتشبح الصقيل بصورة شيء بل بأن يكون ابصاره شرطاً لإبصار الجسم الذي يكون بينه وبين العين على النسبة المخصوصة.

وأكثر) ما يُتعجب من هذا أنه كيف يرى ما لا يقابل العين ولا ينطبع صورته في المقابل وهذا ليس فيه إلا التعجب من جهة الندرة فقط ولو كانت العادة من التأثيرات الطبيعية على أن عامتها تحصل بالمحاذاة لا بالمماسه لكان إذا اتفق أن يقال في شيء واحد أنه يؤثر بالمماسه فلا يتعجب منه وكذلك الحال في التعجب الذي يعرض من وجود جسم يؤثر على وضع غير متعارف في تأثير الأجسام وإما أن ذلك ممتنع فلا برهان عليه بل هو الحق إذ الصقيل غير قابل لصورة ما يقابله على ما ثبت بالبراهين بل يكون شرطاً لحصول الإدراك به كما أن المشف شرط إلا أن المشف شرط لحصول الابصار المحاذي والصقيل شرط لحصول ابصار محاذي المحاذي والبرهان يمنع من صحة غيره وعلى الجملة فليس يلزم من بطلان انطباع الصورة في المرأة صحة القول بانعكاس الشعاع الخارج من العين إليها

عنها إلى الوجه إذ ليس يحيط هذان القسمان بالنقيضين حتى يلزم من فساد أحدهما صحة الآخر.

والجواب عما احتجوا به ثانيًا: يتنى على قاعدة وهي أنا لا ننكر أن يكون في العين أجسام شعاعية لامعة وهي التي تسمى الروح الباصرة ولا ننكر أنه يرسم بين العين والمرئي مخروط متوهم كما ذكرنا في علة رؤية الكبير من البعيد صغيراً لكننا نقول: المحسوس لا يرى من جهة قاعدة المخروط بل من جهة الزاوية أعني العضل المشترك بين الجليدية وبين المخروط المتوهم ثم إن لتلك الزاوية ما هو بمثلثة مسقط السهم من المخروط كأنه ينفذ من مركز العين إلى ما يحاذيه ومنه إلى ما هو بمثلثة المحيط أو المقارب للمحيط وإن قوة الشعاع المصبوب في الرطوبة الجليدية عند سهمه إذ التأثير يتوجه إليه من الأطراف فتكون الاستتارة بالإفراط هناك فلذلك تكون الصورة المنطبعة فيه أظهر وإدراكه أقوى والذي يلي أطرافه فهو أضعف.

والجواب عما احتجوا به ثالثًا: إن الجليدية تشد حركتها عند تبصر البعيد وذلك مما يحلل الروح الرقيق فلا جرم من قل شعاع بصره لا يرى البعيد؛ لأنه بالتحلل ينقص عن القدر المحتاج إليه وأما إذا كان الروح غليظاً فإنه يرق بالحركة فلا جرم يقوى إدراكه للبعيد دون القريب.

والجواب عما احتجوا به رابعًا: إنا لا ننكر أن في العين أجساماً شعاعية هي مركب القوة الباصرة فعلة الجهر هي أن تبلغ تلك الأجسام في الرقة والقلة إلى حد تتحلل في ضوء الشمس وعلة العشي رطوبة العين وغلظها أو رطوبة الروح وغلظه ونحن لا نمنع أن نقصان الأجسام الشعاعية المصبوبة في العصبية المخوفة أو غلظها يمنع من الإبصار، والخلاف في أنه هل يخرج الشعاع من العين أم لا؟ وليس ينتج شيء مما قالوه هذا المطلوب.

والجواب عما احتجوا به خامسًا: ما ذكرناه الآن فانا لا ننكر أن الروح الباصرة تارة تتحرك إلى الباطن وتارة إلى الظاهر فإذا غمضت إحدى العينين هربت تلك الأرواح من التعطل والظلمة ومالت إلى العين الأخرى؛ لأن المنفذ فيهما مشترك وليس يلزم من ذلك أن يكون في طبع ذلك الشعاع خروج وسفر إلى أقطار العالم.

والجواب عما احتجوا به سادساً: هو أيضاً ذلك فإننا لا ننكر الشعاع الذي في العين فإذا كانت ظلمة أضاء ذلك الشعاع قدامه بكيفية تفيدها لا لأنه يخرج من العين ويتصل به ويجوز أن يكون المس والحك يحدث أشعة نارية لطيفة في الظلمة كما يتفق من مس ظهور السنابير السود وإمرار اليد على الحديقة واللحية في الظلمة ولا يبعدان تكون الحديقة مما يلعب في الليل ويلقى شعاعها على ما يقابلها فإن عيون كثير من الحيوانات بهذه الصفة كعين الهرة والأسد والحية ولذلك كانت هذه الحيوانات ترى بالليل لقوة عيونها.

والجواب عما احتجوا به سابعاً: أنا ما نقول إنه تنتقل الصورة من المحسوس إلى الحس بل نقول: إن البصر يقبل في نفسه صورة من المبصر مشاكلة للصورة التي له والمحسوسات التي لا تحس إلا مع المماساة كاللمس والذوق فليس يسلب الحاس صورها بل يوجد فيها مثل صورها وليس بمستبعد أن يكون من الأشياء ما لا ينفعل إلا عن الملاقى ومنها ما لا ينفعل إلا عن المخاذي مثل الإبصار فإنه لا يحتاجه إلى توسط شفاف وهو الهواء وإلى كون المرئي مضيئاً وكلاهما لا يوجدان عند ملاقات الحاس والمحسوس فلا جرم يمتنع أن ينفعل عن الملاقى بل لا ينفعل إلا عن المخاذي ولما لم يكن على فساد حجة لم يجب إنكاره.

والجواب عما احتجوا به ثامناً: أنه ليس القول بالشعاع والقول بالانطباع محيطين بطرفي النقيض حتى يلزم من فساد الانطباع ثبوت الشعاع فبطل جميع ما قالوه.

الفصل السادس في إثبات الشعاع داخل العين

أنكر محمد بن زكريا وجود الشعاع في جسم الإنسان، وزعم أن النور لا يوجد إلا في النار أو الكواكب وأما الأجسام الكثيفة وما في بواطنها فالأولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تستره بالحجب الكثيفة جسم نوراني.

أما الشيخ فإنه اعترف بذلك؛ لأن جالينوس لما احتج ببعض الشبه التي حكيناها على خروج الشعاع من العين أجاب «الشيخ» عنه بأن ذلك يدل على وجود الشعاع في العين ولا نزاع فيه لكن لم قلتم أن ذلك الشعاع يخرج؟. فلنذكر تلك الأدلة مرة أخرى على أن

نجعلها أدلة على وجود الشعاع في العين لا على خروج الشعاع عنها لننظر في أجوبة محمد بن زكريا عنها وتلك الأدلة أربعة:

(الأول): أن ما كان من لحيوان كثير ضياء العين فإنه إذا نظر نحو انفه رأى عليه دائرة من الضياء فيدل على أن في العين نوراً.

(الثاني): أن كثيراً من الناس يعرض لهم عقب النوم الطويل إذا فتحوا أعينهم أن ييصروا ما قرب منهم هنيهة نوراً ثم يفقدون ذلك فيدل ذلك على امتلاء العين من النور في ذلك الوقت.

(الثالث): أنا إذا غمضنا إحدى العينين اتسع ثقب الناظر من الآخر فنعلم يقينا أنه يملؤه جوهر جسمي.

(الرابع): أنه لولا انصباب أجسام نورانية من الدماغ إلى العين لكان جعل عصبي الإبصار مجوفتين عديم الفائدة.

أجاب محمد بن زكريا:

أما عن الأول فقال: إن ذلك ليس بسبب النور الذي في العين بل لأن النور الخارج إذا وقع على القرنية انعكس على الأنف كما ينعكس النور عن الماء والمرآة على الجدران.

وأما عن الثاني فقال: ليس السبب في ذلك ما ذكره بل السبب أن العين تجيؤها في وقت النوم رطوبات تغذوها مشابهة لها في الصفاء والرقة غريزية كثيرة جداً ولذلك تنتو العين على النوم وتغور على السهر فلذلك تكون أذكى حساً وأسرع تأثراً من الأشباح وأيضاً فعهداها بالتأثر عن الأشباح عهد طويل محاذ أثر الأشباح عنها كلها ولم يبطل الطول الذي عهداها عادة التأثر فلا جرم كان الإحساس في ذلك الوقت أتم.

وأما عن الثالث فقال: إنه لو لم يتسع ثقب العين إلا لأنه يجري إليه جسم عند تغميض الأخرى لم يكن يتسعان جميعاً في حالة وضيقتان في حالة أخرى وقد نجد النواظر كلها تتسع في الظلمة وتضيق في النور وذلك بسبب أن النور الشديد التأثير يؤدي الحس والظلمة مانعة من الإبصار، والإبصار إنما يوجد بالاعتدال فلا جرم اتسع حال الظلمة ليقوى بذلك على الإبصار ويضيق حال الضوء ليدفع المؤذي.

وإذا ظهر ذلك فنقول: إنا إذا غمضنا إحدى العينين اتسعت الأخرى لينكشف من الجليدية مقدار ما استتر عنها من العين الأخرى أو يقارب ذلك بأكثر مما يمكن لا لأن جسمًا انصب إليها وإن سلمنا أن جسمًا انصب إليها لكن لم قلم أن ذلك الجسم مستتير شعاعي.

وأما عن الرابع فقال: ليست الفائدة في تجويف العصبتين أن يجري فيهما النور من الدماغ إلى العين؛ لأن جري هذا النور عديم الفائدة وإذا كان لا يمكنه أن ينفذ في الطبقة القرنية على صلابتها وعدم المنفذ والثقب والشق فيها بل الفائدة أن لا يكون بين الأشباح المنطبعة في الرطوبة الجليدية وبين الروح الذي في بطون الدماغ حائل كثيف لأن الحائل الكثيف يمنع من تأدي الشبح فهذا هو فائدة المنفذ لا ما قالوه.

فهذه جملة ما قاله محمد بن زكريا في هذا الموضوع والصحيح وجود النور في العينين.

والدليل عليه: أن الذي يقوم من النوم إذا حكَّ عينيه في الظلمة فإنه يبصر انفصال خطوط شعاعية عن عينيه.

وقول ابن زكريا: أن النور مخصوص بالنار والكواكب باطل بما يشاهد من أن من أمر يده على ظهور السنابير السود في الليالي أو على لحيته فإنه يظهر هناك نور فبطل ما قاله.

الفصل السابع في الانطباع وأدلة المختلفين فيه

أما المشتبون فقد تمسكوا بأمور ثمانية:

(أولها): أن الإبصار إما أن يكون بالشعاع أو بالانطباع وقد بطل الأول فتعين الثاني.

(وثانيها): أنا نتخيل القطرة النازلة خطأ والنقطة التي تدار دائرة، والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ولا دائرة فبقي أن السبب فيه أن تكون صورة القطرة في الفوق ثم صورتها في التحت ثم امتدادها فيما بين ذلك منطبعة في العين وليس يمكن أن يكون ذلك إلا لأجل أن يكون شبح ما تقدم باقيًا في العين ثم يلحقه شبح ما تأخر ويجتمعان على هيئة الامتداد حتى يصير الخط محسوسًا.

(وثالثها): أن شبح المرئي يبقى في الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا فإذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

(ورابعها): أن من نظر إلى الشمس نظراً طويلاً ثم أعرض عنها فإنه تبقى صورتها في العين مدة وذلك يوجب ما قلناه.

(وخامسها): أن الإحساس بسائر الحواس ليس لأجل أن يخرج منها شيء ويتصل بالمحسوس بل لأجل أن صورة المحسوس تأتيها فكذلك لك الإحساس بالبصر يجب أن لا يكون لأجل خروج الشعاع عنه إلى المبصر بل لأجل أن صورة المبصر تأتيه وذلك يدل على فساد الشعاع وصحة الانطباع.

(وسادسها): أنه لولا أن الإبصار لأجل انطباع الأشباح في الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها ورطوباتها وشكل كل واحد منها وهيئته معطلة فإن الفائدة في كون الجليدية بيضاء صافية أن تستحيل من الألوان والفائدة في تفرطها أنها لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقي من المحسوس إلا اليسير فلما عرضت قليلاً صارت آخذة منه أجزاء كثيرة والعنبة إنما ثقب وسطها لئلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية والقرنية إنما لم تثقب لأنها رقيقة بيضاء صافية فلا جرم لا تمنع الضوء ولا الشبح الذي يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين حتى يصل إلى الجليدية.

(وسابعها): ما ذكرنا من أن رؤية الأشياء الكبيرة من البعيد صغيرة إنما كان لضيق زاوية الإبصار وذلك لا يتأتى إلا مع القول بالانطباع.

(وثامنها): أن الممرورين قد يصرون صوراً مخصوصة ممتازة عن سائر الصور وتلك الصور لا بد أن تكون أموراً وجودية لأنه لا معنى للموجود إلا ما يكون ثابتاً ممتازاً عن غيره ثم ليس لتلك الصور وجود في الخارج، فإذا حصلها في المبصر إما في نفسه أو في جزء من أجزائه فإن الخلاف في أن هذا الانطباع في النفس أو في جزء بدني غير الكلام في أصل الانطباع، وإذا ثبت في بعض المواضع أن الإبصار لأجل الانطباع فليكن في جميع المواضع كذلك ضرورة أنه لا فرق.

هذا مجموع ما يمكن أن يتمسك به مثبتوا الانطباع.

ولقائل أن يقول: أما الأول فإنما يلزم من فساد القول بالشعاع صحة القول بالانطباع إذا كانا نقيضين أو في قوتهما وليس الأمر كذلك فإنه من المحتمل أن يقال الإبصار شعور مخصوص والشعور حالة إضافية فمتى كانت الحاسة سليمة والموانع مرتفعة وسائر الشرائط حاصلة حصلت هذه الإضافة للمبصر من غير أن يخرج عن عينيه جسم أو تنطبع فيه صورة وإذا كان ذلك محتملاً سقط الاستدلال.

وأما الثاني: فلم لا يجوز أن يقال: القطرة يرسم شكلها في الهواء زماناً قليلاً حتى يحصل الإحساس به؟.

فإن قالوا: الهواء شفاف فلا يقبل اللون والشكل وأيضاً فبتقدير أن يكون قابلاً لهما أن حصولهما فيه إذا كان معلولاً لحصول الجسم الملون المشكل فيه وجب أن لا يبقى اللون والشكل بعد مفارقة ذلك الجسم عن ذلك الهواء.

فنقول: الجليدية إما أن تكون ملونة أو تكون عديمة اللون؛ فإن كانت ملونة فإذا قدرنا انطباع لون آخر فيها فحينئذ يجتمع فيها لوانان ويحصل من امتزاجهما لون آخر فحينئذ لا تكون الجليدية مؤدية لون المريء كما هو وإن كانت عديمة اللون كانت مثل الهواء في ذلك فإن امتنع انطباع الأشباح في الهواء لكونه شفافاً امتنع ذلك أيضاً في الجليدية وإن جاز أن تبقى في الجليدية صورة كون الجسم في حيز مخصوص عند خروجه عن ذلك الحيز جاز أن تبقى في الهواء صورة كونه فيه لحظة قليلة بعد مفارقه عنه وأيضاً فلأنكم تجعلون المدرك للقطرة النازلة خطأ مستقيماً هو الحس المشترك فكيف جعلتموه الآن دليلاً على انطباع المحسوسات في الباصرة.

وأما الثالث فهو مجرد تمثيل ثم الفارق أنا أثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن أن تحصل صورة معدومة في الخارج لم يكن بد من إثباتها في الخيال، وأما الإبصار فلأنه لما امتنع إبصار ما يكون معدوماً في الخارج لم يكن بنا حاجة إلى إثبات صورة منطبعة في القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول: الإبصار حالة إضافية مخصوصة بين القوة الباصرة وبين المبصرات الموجودة في الخارج.

وأما الرابع فهو ضعيف جداً؛ لأننا إذا غمضنا العين لم تكن الصورة باقية في الباصرة بل في الخيال فأين أحدهما من الآخر؟.

وأما الخامس فهو مجرد مثال فلا يلتفت إليه.

وأما السادس والسابع فليسا بحجتين برهانيتين إذ من الجائز أن تكون لخلق العين على طبقاتها ورطوباتها فائدة أخرى سوى الانطباع ويكون لإبصار الشيء الكبير من البعيد صغيراً علة سوى ما ذكرتموه من تصغر محل الانطباع لا سيما وقد بيننا أنه لا يمكن أن تكون العلة في ذلك تصغر محل الانطباع.

وأما الثامن فهو حجة دالة على إثبات الانطباع في هذا النوع من الإحساس ولكن لا يدل على أن إبصارنا للأمور الموجودات في الخارج لأجل انطباع صورها. اللهم إلا أن يقيسوا أحدهما على الآخر وذلك غير ملتفت إليه في العلوم.

وأما أدلة نفاة الانطباع فستة:

(الأول): ما ذكره جالينوس وهو الذي عليه تعويل القوم أن الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه فلو كان الإبصار نفس الانطباع أو لأجل الانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة الناظر لكننا ننظر نصف كرة العالم فبطل القول بالانطباع.

وقد ذكر عن هذه الحجة جوابان ومعارضتان:

أما الجوابان فأحدهما: أن الجسم الصغير مساو للجسم الكبير في قبول الانقسامات الغير المتناهية فلم لا يجوز أن يقبل شكله.

وثانيهما: هب أن البصر لا ينطبع فيه من الشكل إلا ما يساويه لكن لم لا يجوز أن يقال: أنه إنما يدرك المدرك من الشيء جزءاً صغيراً بعد جزء صغير وهو قدر ما يحاذيه منه ولكن لسرعة انتقالاته من جزء إلى جزء في زمان قصير يظن الرائي أنه رأى الكل دفعة.

وأما المعارضتان فأحدهما: أنا نرى نصف كرة العالم في المرآة وذلك لأجل انطباع تلك الصورة فيها فإذا جاز ذلك في المرآة جاز أيضاً في البصر.

وثانيتهما: أنا نتخيل جبلاً من ياقوت وبحراً من زئبق وهذه الصورة الخيالية لا محالة موجودة لأن تلك الصورة متميزة عن سائر الصور بخصوص وصفها ولا معنى للموجود إلا

ذلك بل الممرورون قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة وتلك الصور أمور موجودة ولا بد لها من محل فإن كان محلها شيئاً جسمانياً من بدننا فحينئذ تكون الصورة العظيمة منطبعة في محل صغير وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل مثلها في الابصار وإن كان المدرك لذلك هو النفس فنقول:

(أما أولاً): فاستدل على أن المدرك للأمور الجزئية يستحيل أن يكون هو النفس.
(وأما ثانياً): فلأنه إذا عقل انطباع صور المبصرات والمتخيلات في النفس في بعض المواضع فليعقل مثله في جميع المواضع فحينئذ يكون القول بأن الإبصار لأجل انطباع صور المبصرات في الرائي حاصلًا ويكون التزاع واقعاً في محل ذلك الانطباع وذلك شيء آخر.
(وأما ثالثاً): فلأنه إذا عقل انطباع الصورة العظيمة في النفس مع أن النفس لا مقدار لها ولا حجم أصلاً فليعقل انطباع الصورة العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب لأن مناسبة المقدار العظيم من المقدار الصغير أقرب من مناسبة المقدار العظيم مع ما لا مقدار له أصلاً.

والجواب: أما الأول فهو في غاية الركاقة؛ لأن الجسم الصغير وإن كان مساوياً للجسم العظيم في عدد الأقسام الممكنة لكنه لا يساويه في مقادير الأقسام فيستحيل أن يقبل شكله.

وأما الثاني فهو أيضاً باطل؛ لأن البصر إن كان يدرك من الجسم شيئاً بعد شيء فإما أن يكون إدراك الجزء الأول ينمحي قبل إدراك الجزء الثاني وإما أن يجتمع ادراكات تلك الأجزاء وصورها فإن كان الأول فحينئذ لم يجتمع عند البصر أجزاء المدرك بتمامها بل أبداً لا يكون عند البصر إلا جزء واحد وذلك باطل؛ لأنه يلزم منه أن لا تدرك مقادير الأشياء وأن لا تدرك مخالفات بعضها لبعض لأن الحكم بكون أحدهما مخالفاً للآخر في الشكل والمقدار إنما يمكن بعد حضور المقضى عليه وإما أن اجتمعت ادراكات الأجزاء عاد المحال من انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير.

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

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

فأما الذي يحتجون به على أن النفس لا ينطبع فيها صور الجزئيات فسيأتي الكلام عليه وقولهم: انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له.

فنقول للشيخ وأصحابه: هذا الكلام لا يتأتى منك؛ لأن محل المقدار هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فإذا كان هذا مذهباً لك فكيف يمكنك إنكار هذا الكلام وأيضاً فلا ن المعلوم بالبديهة أن كل مقدارين ينطبعان فيما أن يتساويا أو يتفاضلا ومتى تفاضلا كانت الفضلة خارجة وإذا كان كذلك امتنع انطباع المقدار العظيم في المحل الصغير وأما الشيء الذي لا مقدار له فإنه يستحيل أن يوصف بأنه أصغر من مقدار آخر أو أكبر منه فحينئذ لا يلزم من حلول المقدار العظيم فيه خروج بعض ذلك المقدار عن المحل فظهر الفرق فهذا ما يمكن أن يقال في هذه الحجة.

الدليل الثاني: لو كان الابصار لأجل الانطباع لما كنا نفرق بين القريب والبعيد فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو من شيء قريب كما أن الجسمين إذا حضرا عند الرائي أحدهما من مكان بعيد والآخر من مكان قريب فإن الرائي لا يميز من حيث الإبصار بأن أحدهما جاء من

مكان قريب والآخر من مكان بعيد ولما كان الإحساس بالقرب والبعد حاصلًا بطل الانطباع.

ولقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن ينطبع في عين الرائي صور المسافات الطويلة والقصيرة فلا جرم صح منه أن يدركها؟ والذي يدل عليه أنا نتخيل أمورًا لا وجود لها في الخارج على مسافات مخصوصة من القرب والبعد فإذا كانت تلك الأشياء معدومة في نفسها كان ما بينها من القرب والبعد معدومًا أيضًا في الخارج، ثم إنا قد نتخيل ذلك القرب والبعد وكذلك المرور قد يشاهد ذلك القرب والبعد فدل هذا على انطباع صور المسافات في القرب والبعد وذلك يبطل هذه الحجة.

(واعلم): أنه يمكن تقرير هذه الحجة بوجه آخر فيقال: إنا ندرك المقادير ويستحيل أن يكون ذلك لأجل انطباع مثل المقادير في الحس؛ لأن الحس ذو مقدار فلو انطبع فيه مقدار آخر لزم اجتماع المقدارين في مادة واحدة وذلك محال.

ولقائل أن يقول: هذا إنما يلزم إذا جعلنا المبصر شيئًا جسمانيًا أما إذا جعلناه هو النفس اندفع المحال.

الدليل الثالث: أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملونة وجب أن لا [تتشبه]^(١) بالأشكال والألوان كالهواء وإن كانت ملونة لزم محالان:

(أولهما): أن يختلط لون المرئي بلونها فحينئذ لا يحصل الإحساس الصادق بلون المرئي كما أن صاحب البرقان يحس بالأشياء على لون الصفرة.

(وثانيهما): أن الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل وصورة لم يتأد الشكل إلى ما وراءه فلو كانت الجليدية ملونة لم تتأد الأشباح إلى ما وراءها من ملتقى العصبتين وذلك محال على ما سنبينه.

الدليل الرابع: أن صور المبصرات لو انطبعت في الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك الصور منطبعة فيها كما أن الخضرة متى انعكست عن الجسم الأخضر إلى الجدار أمكننا أن

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): تشج.

ندرك تلك الخضرة ولكننا إذا نظرنا الصورة المنطبعة في الجليدية وجدناها تختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين فلو كانت الصور منطبعة لكان محل انطباعها معيناً فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات فلما اختلف علمنا أن الصور غير منطبعة.

ولقائل أن يقول: إن هاتين الحجتين إنما تلزمان من أثبت الانطباع في الجليدية، ونحن لا نقول بذلك.

الدليل الخامس: قال جالينوس: أنه لو كان يخرج من المبصر شيء إلى الجليدية لكان قد نقص المبصر واضمحل على طول الزمان.

وهذا في غاية السقوط لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بأنه ينتقل بعض أجزاء المرئي إلى عين الرائي بل يقولون: إن مقابلة الجليدية للمرئي سبب لاستعدادها لأن تحدث فيها صورة مساوية لصورة المرئي فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار والإدراك.

الدليل السادس: أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب فلو كان المرئي قد فعل اللون المخصوص والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلهما في الهواء المتوسط بين الرائي والمرئي ولو كان كذلك لما كنا نرى جسمًا أحمر إلا ويحمر الهواء والحس يبطل ذلك بل البيت إذا كان أحد جدرانها أحمر والآخر أخضر فإذا نظر واحد إلى الجانب الأحمر والآخر إلى الجانب الأخضر وجب أن يصير ذلك الهواء أحمر وأخضر معًا وذلك محال.

وجوابه: أنا لا نسلم أن الفاعل الجسماني لا يفعل في الجسم البعيد إلا بعد أن يفعل ذلك الفعل فيما هو أقرب إليه من الأول فإن ذلك دعوى لا دليل على صحتها فلا يلتفت إليها إلا أنا متى جوزنا ذلك لزمنا أن لا نستبعد أن يتسخن الواحد منا بنار على مائة فرسخ وإن لم يتسخن الهواء الذي بيننا وبينها فليتكفر فيه.

(واعلم): أن القائلين بالانطباع في الرطوبة الجليدية أكثرهم زعموا أن الإبصار هو نفس حصول شبح المرئي وصورته في عين الرائي.

ومنهم من زعم أن الإبصار حالة إضافية توجد إما معلولة للصورة المنطبعة أو مشروطة بها.

والقول الأول باطل من ثلاثة أوجه:

(الأول): أن الإبصار لو كان عبارة عن مقارنة صورة المرئي للرائي لوجب أن تكون القوة الباصرة تبصر مادتها لأن مقارنة شكل محل القوة الباصرة ولونها لها أقوى وأتم من مقارنة سائر الأشكال والألوان لها ولما لم يحصل الإبصار لها علمنا أن الإبصار ليس عبارة عن هذه المقارنة.

(الثاني): أن أشباح المبصرات منطبعة في الرطوبتين الجليديتين وليس الإبصار حاصلًا هناك وإلا لكننا ندرك الشيء الواحد اثنين لأجل حصول صورتين في الجليديتين فعلمنا أن الإبصار غير حاصل عند الجليديتين بل عند ملتقى العصبين المخوفتين اللتين يتحد عنده الشبكان المتأديان إليه من الجليديتين فلما حصل الانطباع في الجليدية ولم يحصل الإدراك هناك علمنا أن الإدراك ليس هو نفس هذا الانطباع بل حالة زائدة عليه معلولة أو مشروطة.

(الثالث): أن الصور منطبعة في الخيال والخيال لا يدركها فلما حصل الانطباع ولم يحصل الإدراك علمنا أن الإدراك مغاير للانطباع فهذا ما نقوله في هذا الفصل.

وحاصل الكلام في الإبصار أن نقول: إن العلم الضروري حاصل بأن العين على صغرها لا تقوى على أن تتخيل نصف كرة العالم على طبيعتها ولا يمكن أن يخرج منها من الشعاع ما يتصل بنصف كرة العالم ولا يمكن أن يحل فيها نصف كرة العالم فالمذاهب الثلاثة ظاهرة الفساد عند من تأمل قليلاً في هذا الوجه.

وإنه ليكثر تعجبي من ظهور هذه المذاهب وانتشارها وإقبال الناس على قبولها مع ظهور هذا الوجه المبطل لها، ثم إنا قد بينا أن الصور الخيالية والصور التي يشاهدها المرء والنائمون صور وجودية مستدعية محلاً ولما تعذر الحكم بكونها منطبعة في شيء جسماني من البدن وجب الجزم بكونها منطبعة في النفس فالإحساس في هذه المواضع لا بد فيه من انطباع صورة المبصر في النفس، وأما إذا كان المبصر موجوداً في الخارج فهل إبصاره لأجل انطباع صورة مساوية له في النفس قياساً على النوع الأول من الإحساس أو

بمجرد شعور النفس بتلك الأمور الخارجية فذلك مما لم يقيم عليه دليل على أحد الطرفين وأنا متوقف فيه.

الفصل الثامن في الرد على من علل رؤية الأشياء في المرآة بانعكاس الشعاع عنها إلى المبصر

(اعلم): أن أصحاب الشعاع لما أقاموا الأدلة على امتناع صور المرئيات في المرايا واستقام لهم ذلك فكذلك أصحاب الانطباع بينوا أن القول بانعكاس الاشعة عن المرايا باطل من وجوه أربعة:

(الأول): أن انعكاس هذا الشعاع إما أن يكون عن الصلب أو عن الأملس أو عنهما لكن هذا العكس قد يقع عن الماء فبقي أن يكون السبب هو الملاسة فلا يخلو إما أن يكفي أي سطح أملس اتفق أو يحتاج إلى سطح كبير متصل الأجزاء، فإن كان الشرط هو الثاني لزم أن لا ينعكس عن الماء بكثرة المسام التي يعتقدونها فيه التي بسببها يمكن أن يرى ما وراءه بالتمام وأيضاً فإن الشعاع الذي يخرج من البصر يكون عند الخروج في غاية تصغر الأجزاء وتشتتها وإنه إنما يلاقى طرف كل خط رقيق منه جزءاً مساوياً له وينعكس عنه ولا ينفع في ذلك ما يزيد عليه بل إن كان السطح الأملس الذي يلاقيه أصغر منه لم ينعكس عنه، ولكننا نعلم يقيناً أن الشيء الخشن ربما يكون لأجزائه التي لها سطوح ملس هي أعظم من مقدار أطراف الشعاعات الخارجية مثل الملح الجريش والبلور الجريش فإنا نعلم أن سطوح أجزائه ملس وليست في غاية الصغر حتى تكون أصغر من أجزاء الشعاع الخارج وأيضاً فمن البعيد أن يتجزأ الكثيف إلى أجزاء أصغر مما يتجزأ إليه الشعاع اللطيف، وإذا ثبت ذلك وجب أن يوجد هذا العكس عن جميع الأجرام وإن كانت خشنة لأن سبب الخشونة الزاوية فلا بد في تلك الزوايا من سطوح ملس وإلا لذهبت إلى غير النهاية فإذا كل خشن فهو مؤلف من سطوح ملس فوجب أن يكون عن كل سطح له عكس.

فإن قالوا: السطوح المختلفة الوضع انعكس عنها الشعاعات إلى جهات شتى فيتشذب المنعكس.

فنقول: إن التشذب موجود أيضاً عن المرايا المشكلة أشكالاً ينعكس عنها الشعاع إلى نصف كرة العالم وعسى أن لا يكون العكس من الخشن يبلغ ذلك في التشذب.

وأما أصحاب الأشباح فإن الملاسة عندهم علة لتأدية الشبح لكن الأشباح التي تؤديها السطوح الصغار تكون أصغر من أن يميزها الحس.

ولقائل أن يقول: أنتم قد ذكرتم في مقدمات الهالة أن الأجزاء الصغار وإن تقاصرت عن تأدية الشكل إلا أنها لا تتقاصر عن تأدية اللون حتى بنيتم عليه أن الأجزاء الرشيّة اللطيفة المطيفة بالقمر كل واحد منها يؤدي ضوءه وإن كان لا يمكنه تأدية شكله وإذا كان كذلك فالأجسام الخشنة إذا كان كل ما فيها من السطوح الملس يؤدي الشكل ويؤدي اللون، فهب أنا لا نحس بالشكل لصغره فكان من الواجب أن نحس باللون لأن الصغر لا يمنع من تأدية اللون وإن كان مانعاً عن تأدية الشكل.

(الثاني): قالوا: الشعاع كيف ينعكس عن الماء وقتاً وينفذ تحته وقتاً وكان يجب أن يدخل في أحد الأمرين نقصان بسبب الآخر أعني أن لا يحصل رؤية المرأة بتمامها ورؤية الوجه بتمامه.

(الثالث): أن مفارقة الشعاع المنعكس إما أن توجب زوال صورة المرئي عن الشعاع أو لا توجب، فإن كان لا يوجب لزم أن نرى ما أعرضنا عنه وإن كان يوجب ففي الوقت الواحد كيف نرى المرأة والوجه معاً.

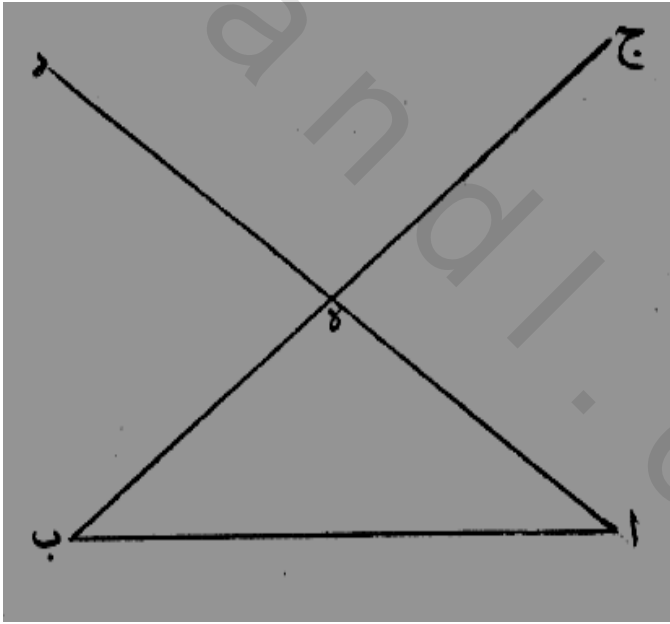
فإن قيل: إن الشعاع المتصل بالمرآة يرى صورة المرأة والشعاع المنعكس عنها إلى الوجه يرى صورة الوجه.

فنقول: قد اختص بكل واحد من المبصرين أعني المرأة والوجه جزء من الشعاع فيجب أن لا يُرى الوجه في المرآة بل يرى كل واحد منهما مبايناً من الآخر كما أن الشعاع الواقع على زيد وعمرو في فتح واحدة من العينين لا يوجب أن يتخيل المرئي من زيد مخالطاً للمرئي من عمرو.

فإن قيل: السبب في ذلك أن الشعاع الواحد من طريق واحد يؤدي صورة المرأة عند اتصاله بها وصورة الوجه عند انعكاسه إليها.

فنقول: أما أولاً فقد أبطلت مذهبك حيث منعت أن يكون الخط مبصراً من خارج بل مؤدياً إليه.

وأما ثانياً فليس يمتنع أن يخرج خط ثانٍ يلاقي الخط المنعكس فإن كان إنما يؤدي بما يتصل به من الخطوط ثم يحس به القوة التي في العين فحينئذ يجب أن يرى الشيء من الخططين معاً فترى الصورة مع صورة المرآة ومن غير صورتها وكان يجب أن يتفق أن يرى الشيء متضاعفاً لا بسبب البصر ولكن لاتصال خطوط شتى فإننا يمكننا أن نرى الشيء في المرآة وأن نراه وحده إذا كان مقابلاً للبصر وأما إذا لم يكن مقابلاً للبصر فإننا نراه في المرآة فقط فليكن (أ) نقطة البصر و(ب) نقطة موضع المرآة وليكن خط (أ ب) خرج البصر ثم انعكس إلى جسم عند (ج) ولنخرج خطاً آخر وهو (أ د) يقطع خط (ب ج) على (هـ) فيتصل به هناك.



فأقول: يجب أن يكون شبح (د) يرى مع شبح (ج ب) ويرى شبح (ج) في طرفي (هـ ب) وذلك لأن أجزاء هذه الخطوط الخارجة سواء كانت متصلة أو متماسة فيما أن يكون ذلك الأثر في كلية الخط أو في طرفه فإن كان في كليته وليست تلك التأدية إلا طبيعية فإذا لاقى الفاعل المنفعل وجب حصول الانفعال فيجب أن يتأدى شبح (ج) من

خط (أ هـ) لانفعاله عن خط (ب ج) وإن كان الأثر في طرف الجسم الشعاعى فقط فيجب أن لا ينفع ما بين أول الخط وآخره بل يقع الشبح من الطرف الملاصق إلى الطرف الآخر من غير انفعال الأجزاء في الوسط وكان يجب أن يكون الاداء على الخط المستقيم ولا يؤدي على زاوية العكس وهذا مما لا يقال.

(الرابع): وهو أنا كثيراً نرى الشبح وذا الشبح دفعة واحدة ونراها متميزين أعني نرى في المرأة شبح شيء ونراه بنفسه من جانب آخر وذلك معاً فلا يخلو إما أن يكون ذلك بسبب أنه وقع شعاعان على المرئي أو لأن أحدهما اتصل به على الاستقامة والآخر اتصل به منعكساً عن المرأة، والأول باطل لوجهين:

أما أولاً: فلأن وقوع الشعاعين على المرئي لا يوجب أن يرى الواحد اثنين فإن الأشعة عندهم كلما تراكمت واجتمعت كان الإدراك أشد تحقيقاً وابتعد عن الغلط في العدد والخصوم معترفون بذلك.

وأما ثانياً: فلأنه لا يمكن أن يلمس شعاعان شيئاً واحداً لأن الشعاع جسم والجسم لا ينفذ في الجسم.

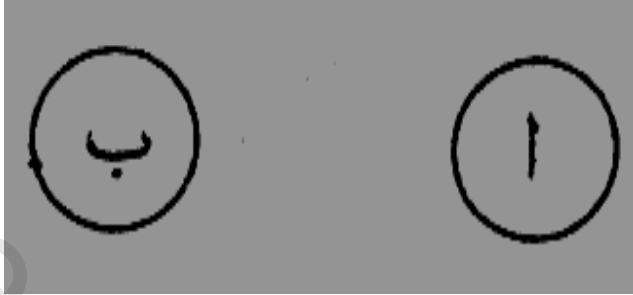
والقسم الثاني باطل. بمرأتين توضعان متقابلتين فإن كل شعبة شعاع فهي واقعة على الاثنين جميعاً فلا يمكن أن يجعل أحد الشعاعين مؤدياً للشبح والآخر لذي الشبح فإن كل واحد منهما أدرك ما أدرك الآخر والمدرك واحد فكان يجب أن يكون الأداء والإدراك واحداً وليس كذلك.

فإن قيل: إذا اتصل بالمرأتين شعاعان على الاستقامة وجب أن ترى ذات كل واحد منهما ثم إنه ينعكس الشعاع من كل واحدة إلى الأخرى فيجب أن نرى شبح كل واحدة منهما في الأخرى.

فنقول: وإن سلمنا ما ذكرتموه لكنه يبقى الإشكال من وجوه أربعة:

(الأول): ما السبب في أن كل واحدة من المرأتين تتأذى عنها أشباح كثيرة حتى ترى مراراً كثيرة فإنه إذا انعكس الشعاع عن مرآة (أ) إلى مرآة (ب) هكذا رأينا (ب) في (أ) ثم إذا انعكس من (ب) إلى (أ) رأينا (أ) في (ب) ثم إذا انعكس مرة أخرى من (أ) إلى (ب)

رأينا (ب) في (أ) مرة أخرى فحيث قد رأينا شبح (ب) مرتين وكان يجب أن يمتنع ذلك لأن الشعاع اتصل به في المرأتين على وجه واحد وهو الانعكاس.



(الثاني): ما بال المرأتين يرى شبح كل واحدة منهما مراراً كثيرة كل مرة أصغر مما قبلها وما السبب لذلك التصغر.

فإن قالوا: الشعاع إذا تردد طالت مسافته فيستدق وكلما ازداد التردد ازداد الاستدقاق فازداد صغر المرئي.

فنقول: ذلك باطل من وجوه ثلاثة:

(أما الأول): فلأن كل ما ذكرتموه يقتضي أن تكون تلك الخطوط الشعاعية إذا تراكمت أن لا تصير كخط واحد بل تبقى خطوطاً [معطوفة]^(١) موضوعة بعضها تحت بعض محفوظة التميز.

(وأما الثاني): فلأن الموجب لأن يرى الكبير صغيراً تصغر زاوية الشعاع ومعلوم أن البعد المنفرج لا يؤثر في تصغر الزاوية كما يؤثر فيه البعد المستقيم.

(وأما الثالث): فلأن ما قالوه يبطل بما إذا بعدنا المرأة أضعاف ما تقتضيه الانعكاسات فإنه لا يرى ذلك الشيء بذلك الصغر مثلاً إذا انعكس الشعاع من (أ) إلى (ب) ثم من (ب) إلى (أ) هكذا أربع مرات والبعد بينهما شبران فالذي قطعه الشعاع من مسافته المنفرجة ثمانية أشبار فلو أنا بعدنا المرأة عن مركزها عشرة أشبار لم نكن نراه بذلك الصغر فبطل ما قالوه.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): مقطوعة.

والوجه الثالث في الجواب عن السؤال الأول: أن الصورة المأخوذة عن الشيء بذاته والمأخوذة بعكسين كل ذلك يختلف عند البصر وذلك الاختلاف إما بالماهية أو بالعوارض العارضة لها بسبب المادة.

أما الأول فباطل؛ لأن الصورتين هاهنا واحدة في الماهية.

والثاني أيضًا باطل؛ لأن قابلهما وهو العين واحد فإذا يمتنع أن تكون الصورتان اثنتين فضلًا عن أن تكونا مختلفتين.

وأما عند أصحاب الأشباح فالشناعة غير لازمة؛ لأن الصورتين مأخوذتان عن شيئين أحدهما حاملها الأول والثاني الجسم الصقيل القابل لشبحها نوعًا من القبول والفاعل لها نوعًا من الفعل.

(والرابع): أنه إذا اتصل بالمرئي شعاع على الاستقامة وآخر بالانعكاس فالثاني لا ينفذ في الأول لامتناع تداخل الأجسام فيما أن يلامس شيئًا من أجزاء المرئي غير ما لمسه الأول فلا يكون إدراك الشعاعين بشيء واحد بل أحدهما يدرك بعض أجزاء المرئي والثاني يدرك شبح الباقي وإما أن يكون الثاني يلمس اللامس السابق فحينئذ يجب أن يرى ما يرى بحسب الانفعال منه بسبب الاتصال به وبطلت شريطة زاوية العكس.

الفصل التاسع في سبب الحول^(١)

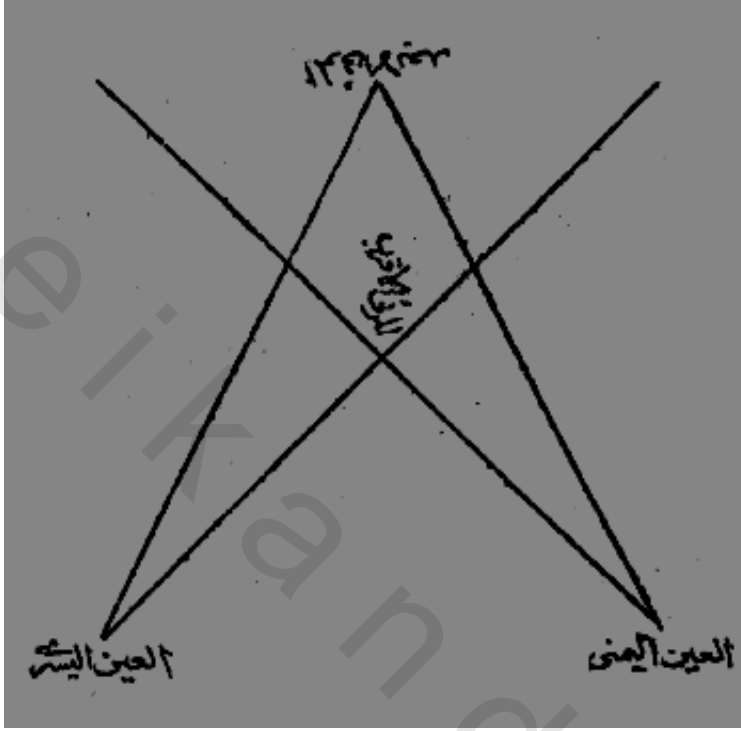
زعم أصحاب الأشباح أن شبح المبصر أول ما ينطبع إنما ينطبع في الرطوبة الجليدية والابصار ليس عندها وإلا لكان الواحد يرى اثنين كما إذا لمس باليدين كان لمسين ولكن كما أن الصورة الخارجة يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن تقع زاويته وراء سطح الجليدية كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الجوفيتين إلى ملتقاهما على هيئة مخروط فيلتقي المخروطان ويتقاطعان هناك ووراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منها صورة شبحية واحدة عند الخروج من الروح الحامل للقوة الباصرة ثم إن ما وراء ذلك يكون روحاً مؤدياً للمبصر لا يدركه مرة أخرى وإلا لافترق الإدراك مرة أخرى لافتراق العصبتين فإن لم يتأد الشبحان إلى موضع واحد بل انتهى كل شبح عند جزء آخر من الروح الباصرة؛ لأن خطي الشبحين لم ينفذا نفوذاً من شأنه أن يتقاطعا فيجب لذلك أن ينطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية خيال على حدة.

قال أصحاب الشعاع: هذه العلة فاسدة لأننا إذا تكلفنا الحول ونظرنا إلى الشيء نظر الأحول نراه أيضاً اثنين كما يراه الأحول ونحن نعلم أننا عند تكلفنا الحول لا نبطل تركيب العصبتين في داخل الدماغ فإن التقاءهما هناك ليس على وجه يبطل ويعود متى شئنا وأيضاً لو كان في مقابلنا على صوب واحد شيئان أحدهما على مسافة عشرة أذرع فما فوقها والثاني على مسافة ذراع أو ذراعين مثلاً وكان الثاني لا يحجب الأول عن بصرنا ثم نظرنا إلى الشيء الأقرب إلينا وجمعنا البصر عليه وقصدناه بالنظر كأننا لا ننظر إلى غيره فإنا نراه واحداً كما هو ونرى في هذه الحالة بعينها الشيء إلا بعد شيئين وعلى عكسه لو نظرنا إلى الشيء الأبعد وجمعنا البصر عليه مرة واحدة فإنا نراه واحداً كما هو ونرى الشيء الأقرب في تلك الحالة بعينها شيئين.

وجربه من نفسك لتقف عليه فلو كان السبب في رؤية الشيء الواحد شيئين ما ذكروه من انحراف العصبتين وتباعدهما لما تصوران نرى في حالة واحدة أحد الشيئين

واحدًا والثاني اثنين وكيف يكون تركيب العصبين باقيا بحالة وباطلا مرتفعًا في حالة واحدة فليس السبب في ذلك ما ذكره أصحاب الأشباح بل السبب فيه ان النور الممتد من كل عين على شكل مخروط رأسه عند العين وقاعدته عندما يقع عليها من الأجسام المرئية وقوة هذا النور وسلطته في سهم المخروط الذي سميناها خط الشعاع وخطا الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر فيتحدان هناك وجمع البصر على الشيء هو ايقاع سهمى المخروط عليه فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع عليه السهمان وفي تلك الحالة يقع من كل مخروط طرفه الوحشى على الشيء الأبعد دون طرفه الأنسى وأعني بالطرف الأنسى الطرف الذي يلي المخروط الآخر وبالطرف الوحشى ما يقابله فإذا وقع الطرف الوحشى من مخروط العين اليمنى على الشيء الأبعد ووقع سهم المخروط على الشيء الأقرب فنرى بتلك العين الشيء الأبعد عن الشيء الأقرب فيما يلي جهة يميننا وإذا وقع الطرف الوحشى من مخروط العين اليسرى على الشيء الأبعد ووقع السهم على الشيء الأقرب فنرى بتلك العين الشيء الأبعد من الشيء الأقرب فيما يلي جهة يسارنا فنرى الأبعد بإحدى العينين على يمين الأقرب وبالأخرى على يساره فنراه شيئين وبينهما الشيء الأقرب وأما إذا جمعنا البصر على الشيء الأبعد فالسهمان يلتقيان هناك ويقع من كل مخروط طرفه الأنسى على الشيء الأقرب والخطان الممتدان من العينين إلى الشيء الأقرب يتقاطعان وينفذ أن كل واحد على استقامته على جنبى الشيء الأبعد فالذى يخرج من العين اليمنى يمر على الجانب الأيسر من الشيء الأبعد والذي يخرج من العين اليسرى يمر على الجانب الأيمن منه فنرى بالعين اليمنى الشيء الأقرب على يسار الأبعد وبالعين اليسرى على يمينه فنراه شيئين ونرى الأبعد بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً كما كنا نرى الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه قبل ذلك شيئاً واحد أو هكذا حال الأحوال فإن سهمى مخروطى عينيه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد منهما على ما يليه من قاعدة الأنف أو يلتقيان بين العينين في الهواء الذي يقرب منه جداً وأنهم أبداً يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهمين عليها ولو أمكنهم أن يتكلفوا التقاءهما على

شيء واحد لرأوا ذلك الشيء واحدًا كما هو ومن هذا الشكل يستعان على تصور ما ذكرناه.



وهذا الفصل لخصه بعض فضلاء الزمان فكتبناه بعبارة ويحب علينا أن نختار الحله إن أردنا تصحيح علة أصحاب الأشباح.

واعلم أن أصحاب الأشباح يذكرون للحول أسبابًا أخرى:

منها: حركة الروح الباصرة وتموجها يمنة ويسرة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين فيرى شبحين وهو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرة واحدة والمرتسم في الماء المتموج مرارًا كثيرة.

ومنها: حركة الروح التي وراء تقاطع العصبين إلى قدام وخلف حتى تكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى الحس المشترك وأخرى إلى ملتقى العصبين فتأدى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأدى إلى الحس المشترك مثلاً إذا ارتسمت في الروح المؤدية صورة فنقلتها إلى الحس المشترك ولكل مرتسم زمان ثبات إلى أن ينمحي فلما زال

القابل الأول عن موضعه يخلفه جزء آخر فيقبل تلك الصورة بعينها قبل انمحاءها عن القابل الأول فحينئذ يحصل في كل واحد صورة مرئية والفرق بين هذا السبب والذي قبله أن هذه الحركة مضطربة إلى قدام وخلف وكانت تلك يمنة ويسرة.

الفصل العاشر في أنه لا بد في الإبصار من توسط الشفاف

قال الشيخ: من الناس من قال: المتوسط كلما كان أرق كان أدل، فلو كان خلاء صرّفًا لكان الإبصار أكمل حتى يمكن إبصار النملة على السماء، وهذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار وجب أن يكون عدمه يزيد أيضًا في ذلك فإن الرقة ليست طريقًا إلى عدم الجسم، وأما الخلاء فهو عدم الجسم بل لو كان الخلاء حاصلًا لما كان بين المحسوس والحاس المتبائنين موصلا البتة ولم يكن فعل وانفعال.

ولقائل أن يقول: الهواء ليس موصلا على معنى أنه يقبل صورة المحسوس ثم يؤديها وينقلها إلى الحاس بل على معنى أنه لا يمنع من حصول صورة المحسوس في الحاس واعترف «الشيخ» أيضًا بأن هذا النوع من الفعل والانفعال غير محتاج إلى ملاقة الفاعل والمنفعل فلو قدرنا الخلاء بين الحاس والمحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس بل الخلاء محال في نفسه والملاء واجب في نفسه وليس النظر فيه إنما النظر في أن حصول الصورة في الرائي هل يعتبر فيه حصول هذا الملاء أم لا وذلك غير ما بينتموه.

الفصل الحادي عشر

في أن الحواس الظاهرة لا يمكن أن تكون إلا هذه الخمس

من الناس من زعم أنه يمكن وجود حاسة سادسة والحكماء أنكروا ذلك واحتجوا عليه بأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة فلو كان في الإمكان حس آخر لكان حاصلًا للإنسان فلما لم يحصل علمنا أن الحواس لا يمكن أن تزيد على هذه.

الفصل الثاني عشر في المحسوسات المشتركة^(١)

وهي المقادير والأعداد والأوضاع والحركات والسكنات والأشكال والقرب والبعد والمماس، وهذه أمور ليست محسوسة بالعرض فإن المحسوس بالعرض هو الذي لا يحس بالحقيقة به ولكنه يكون مقارناً للمحسوس بالحقيقة، مثل: إبطارنا أبا عمرو فإن المحسوس هو ذلك الشخص وليس كونه أبا عمرو محسوساً أصلاً ولا أيضاً في أنفسنا منه خيال ورسم بوجه من الوجوه، وأما الأشياء التي عددناها فإنها وإن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بالكون والشئ الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بغيره لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً وعند هذا يظهر لك أن كل ما يقال أنه محسوس فيما أن يكون بحيث يحصل منه عند الحس أثر أو لا يحصل فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض وإن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف فالأول هو المحسوس الثاني والثاني هو المحسوس الأول.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن البصر يحس بالعظم والعدد والشكل والوضع والحركة والسكون بتوسط اللون.

وزعم قوم أن الحركة غير محسوسة فإننا لو قدرنا سفينة جارية على وجه البحر بأسرع حركة وفرضنا أنه ليس في وجه البحر ارتفاع وانخفاض ولا تكون الرياح مضطربة متماعة بل تكون على نهج واحد فإن تلك الحركة مع كونها في غاية السرعة لا تكون محسوسة حتى تتوهم سكان السفينة أنها ساكنة فعلم أن الحركة غير محسوسة وأما السكون فإنه أمر عديم فكيف يحس به ويشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون لا يتأتى إلا بالاستعانة بالعقل لأن الجسم المتحرك لا بد وأن تختلف نسبته إلى أجسام أخرى مثل أن يصير قريباً من جسم كان بعيداً عنه أو بالعكس أو يصير مفارقاً عما كان ملاقياً له أو بالعكس فإذا حصل الإحساس باختلاف نسبة ذلك الجسم مع الأجسام الأخرى فحينئذ يجب حصول الشعور بكون الجسم متحركاً إذ لو لم يتحرك لما اختلفت النسبة ولذلك فإن

(١) انظر: الحكمة المتعالية ٢٠٢/٨.

راكب البحر لما لم يشعر باختلاف اوضاع السفينة ونسبتها مع الأمور الخارجة لا جرم لم يحصل له الشعور بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة والسكون ادراكا ذهنيًا أو بمعاونة أحوال ذهنية.

وأما اللمس فإنه يُدرك جميع الأمور المحدودة بتوسط صلابة أو لين أو حر أو برد. وأما الذوق فإنه يدرك العظم بأن يدرك طعاماً كثيراً أو يدرك العدد بأن يجد طعوماً مختلفة، وأما إدراكه للحركة والسكون فضعيف جداً بل لا يكون إلا عند الاستعانة باللمس.

وأما الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العدد بضرب من القياس وهو أن يعلم أن الذي انقطعت عنه رائحته غير الذي حصلت رائحته ثانياً.

وأما السمع فإنه لا يدرك العظم ولكنه قد يدل عليه في بعض الأوقات من جهة أن الأصوات العظيمة تحصل في الأغلب من أجسام قوية.

وبالجملة: فإدراك البصر لهذه الأمور أقوى وإن كان إدراكه لها أيضاً في أكثر الأمر باستعانة منه بضرب من القياس وهذه الأمور إنما تسمى محسوسات مشتركة من حيث أن الحواس الظاهرة مشتركة في إدراكها وليس كما يظن أن في الحيوان حساً آخر ظاهرياً يدرك هذه الأشياء بل لو كان هناك حس آخر كان معطلاً من جهة أن الحواس الخمس وافية بادراك هذه الأمور.

واعلم أن من جملة الأحوال العارضة بسبب اختلاف أحوال الحواس الظاهرة النوم واليقظة فلنتكلم فيهما.

الفصل الثالث عشر في النَّوْم^(١) واليقظة

إنا سنقيم الدلالة على أن المتعلق الأول للنفس جوهر لطيف متكون من بخارية الأحلاط ومن الأطف ما فيها ويسمى ذلك الجوهر بالروح فإذا انصببت تلك الروح إلى الحواس حصلت الإدراكات الظاهرة وذلك هو اليقظة وإن لم تنصب الروح إلى الحواس أو رجعت عنها بعد انصبابها إليها تعطلت الحواس الظاهرة وذلك هو النوم.

فنقول: إن عَوْدَ جوهر الروح إلى الباطن وعدم بروزه إلى الظاهر إما أن يكون طبيعياً أولاً يكون فإن كان طبيعياً فلنذكر أقسام العود الطبيعي أولاً ثم أقسام عدم البروز ثانياً.

(١) النَّوْم: عبارة عن انصراف النَّفْس عن مباشرة الحواس. فهو درجة من درجات التفكير إلا أنه نوع من التفكير العميق. هو استعمال القوة المصورة استعمالاً كاملاً لا يعوقه تفرق القوة النفسية بين الحس والتصور. (رسائل الكندي الفلسفية / ٢٨٤) هو ترك الحيّ الثابت على طباعه في الصحة، استعمال الحواس بالطبع. (نفس المصدر / ٢٩٥) هو ترك النَّفْس استعمال الحواس. (رسائل إخوان الصفاء ٤ / ٨٤، المبدأ والمعاد لصدر الدين / ٤٦٨) هو اشتغال النَّفْس عن الجسد بغيره مع شمول عنايتها به. (رسائل إخوان الصفاء ٣ / ٣٩٨) اليقظة هي استعمال النَّفْس المنطقية لآلات البدن نحو الخارجات عن البدن، وتصريفها الحواس نحو محسوساتها.

والتَّوْم ترك النَّفْس المنطقية استعمال آلات البدن من غير مرض عارض والإنسان على طباعه. (المقاييسات / ٣٦٧) هو غوص القوى في عمق النَّفْس. (المصدر / ٣٧٤) رطوبة معتدلة تتحصّر في الدماغ تمنع الروح النفساني من الجريان في الأعصاب يتبعها سكون الحيوان من اليقظة بتصرف الحواس، لغاية هي معيشة الحيوان. (الحدود والفروق / ٨٦) النَّوْم واليقظة إنما يكونان بوجود النَّفْس، واليقظة معادلة التفكير، والتَّوْم معادل للجدّة. (في النَّفْس / ٣٠) إنَّ النَّوْم حسّ لا بالقوّة واليقظة حسّ لا بالفعل. (نفس المصدر / ٢١٥) إنَّ ماهية النَّوْم إنما هو غُور هذه القوّة الحساسة المشتركة إلى داخل الجسم. وقد يرسم بأنَّ النَّوْم سكون الحركة واليقظة اتّصال الحركة. (نفس المصدر / ٢١٦) قد يرسم النَّوْم بأنّه ربط القوى ووثاقها، واليقظة بأنّها انحلال القوى وضعفها. (نفس المصدر / ٢١٧) هو غُور الحسّ المشترك إلى العضو الذي هو مبدؤه. (نفس المصدر / ٢١٩) اليقظة هي من فعل الحسّ، والتَّوْم هو ضعف في الحسّ (نفس المصدر / ٢٤٨).

فنقول: العود الطبيعي إما أن يكون على طريق التبعية لغيره أولاً يكون فإن كان على طريق التبعية لغيره فذلك الغير يكون لا محالة من الأمور الطبيعية وذلك هو أن تعود الروح الحيوانية إلى الباطن لانضاج الغذاء فتتبعها الروح النفسانية أيضاً كما يقع في حركات الأجسام اللطيفة المتمازجة وأما الذي لا يكون على طريق التبعية لغيره فذلك عندما يتحلل من الروح بسبب حركاته في اليقظة شيء كثير فيغور في الباطن طلباً لبدل ذلك المتحلل.

وأما عدم البروز الطبيعي فهو على وجهين:

(أحدهما): أن تكون الروح قليلة لا تفي بأن يبقى منها قسط في المبدأ ويذهب قسط إلى الخارج فلاجل القلة تبقى الروح في المعدن ولا تنبسط.

(وثانيهما): أن يمتلىء الدماغ من الرطوبات الموافقة وتنسد المجاري فلا تتمكن الروح من النفوذ وربما يترطب جوهر الروح أيضاً فلا يقوى على البروز إلى الظاهر وذلك مثل النوم العارض عند السكر أو العارض عند الشبع.

وأما الذي لا يكون طبيعياً فأقسامه ثمانية:

(الأول): إذا أقبلت الطبيعية بكنهها على العلة أو انضغطت تحت المادة فحينئذ تتبعها الروح النفسانية في ذلك وهذا يشبه القسم الأول من النوم الطبيعي.

(الثاني): أن يعرض للروح تحلل غير طبيعي مثل الاستفراغ والتعب وغيرهما فتغور في الباطن طلباً للبدل وهذا يشبه القسم الثاني من النوم الطبيعي والفرق بينهما أن المطلوب هناك بدل تحلل اليقظة وهو تحلل طبيعي وهما هنا بدل تحلل التعب والاستفراغ وهما غير طبيعيين.

(الثالث): قد تصيب عضل الصدغ أو فم المعدة أو الرحم آفة فينقبض الدماغ عنها بسبب ما بينه وبينها من المشاركة فتتسد مسالكها انسداداً يعسر معه حركة الروح إلى الخارج.

(الرابع): قد ينضغط الدماغ [نفسه]^(١) كله أو بعضه تحت عظم القحف عندما يصيب الدماغ ضربة وذلك يوجب النوم.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): نفيه أو حجه.

(الخامس): البرد مُنومٌ سواء كان من داخل البدن أو من خارج وسواء كان من الدواء أو الغذاء وتنويمه لوجهين:

أحدهما: أنه يكثف الآلات ويجعلها بحيث لا تنفذ الروح النفسانية في مجاريها.
وثانيهما: أن يفسد البرد ما فيها من الروح ويجعلها بحيث لا تقبل القوى النفسانية فيغور الباقي هرباً من الضد المنافي.

(السادس) الرطوبة وهي تقتضي النوم من ثلاثة أوجه:
أحدها: أنها تغلظ جوهر الروح فيعسر عليه النفوذ في المجاري الضيقة.
وثانيها: أنها تسد المنافذ.

وثالثها: أنها تُرخي الأعصاب والعضلات فتتضيق المجاري ثم هذه الرطوبة قد تتولد في نفس الدماغ وتارة ترتفع إليه من المعدة إما من الشراب أو من الطعام وذلك عندما يعرض بسبب التخمة وطول لبث الطعام في فم المعدة وهؤلاء يزول سباهم بالقيء، وأما عند كون المعدة أو الرئة علية فتتصاعد الأبخرة مما فيها من الأخلاط الردية إلى الدماغ، وأما من الديدان وحب القرع تارة بسبب ما يتصاعد إلى الدماغ منها من البخارات وأخرى بسبب أن البدن يضعف بسببها عن التغذية فتضعف الروح ولا تقوى على الانبساط إلى الخارج.
(واعلم): أن البرد والرطوبة متى اجتمعا على النوم كان السبب الأصلي هو البرد والرطوبة تكون تابعة كما أن الحر واليبس متى اجتمعا على السهر كان الأصل هو الحر واليبس كان تابعاً.

(السابع): الأفكار الكثيرة وهي إنما تُنوم؛ لأن الدماغ يتسخن من كثرة الحركات فتتجذب الرطوبات إليه فيحصل النوم.

(الثامن): الخوف العظيم فإنه لما يحصل معه انقباض الروح إلى الباطن ينوم وبالله التوفيق.

الباب الرابع في الإدراكات الباطنة

وفيه فصلان:

الفصل الأول في إثبات القوى الباطنة الخمس

أما الحس المشترك^(١) فهي قوة مُرتسمة في مقدم الدماغ تتأدى المحسوسات الظاهرة كلها إليها.

(١) الحس المشترك: أمّا القوى المدركة في الباطن فمنها القوّة التي تنبعث منها قوى الحواس الظاهرة، وتجتمع بتأديتها إليها. وتسمّى الحسّ المشترك. (رسائل ابن سينا/ ٥٢) هو القوّة التي تتأدى إليها المحسوسات كلّها. (طبيعيّات الشفاء، الفنّ السادس/ ١٤٥) هو قوّة في مقدّم الدماغ، تجتمع عنده مثل جميع المحسوسات فيدركها. (سه رساله شيخ إشراق/ ٩٥) هو الذي كلّ شيء ينطبع فيه بحسّ كآتبه مشاهد، كان الارتسام من سبب خارجيّ أو من داخل. (مجموعة مصنّفات شيخ إشراق ١/ ١٠٠) القوّة التي تفيض صور المحسوسات وهي الحس المشترك. (حاشية المحاكمات/ ٣٤٣) مدرك صورها را حسّ مشترك خوانند. (لطائف الحكمة/ ١٤١) هو قوّة مرتّبة في مقدّم التّجويف الأوّل من التّجاويف الثلاثة التي في الدماغ تقبل جميع الصّور المنطبعة في الحواس الظاهرة. (شرح الهداية الأثيريّة/ ١٩٧) هو لوح النّقش الذي إذا تمكّن منه صار النّقش في حكم المشاهد. (شرحي الإشارات للطّوسيّ ٢/ ١٣١) هي التي ترتسم فيها صور جميع المحسوسات على سبيل المشاهدة. (حكمة العين/ ٣٧٧) هي قوّة مرتّبة في مقدّم التّجويف الأوّل من الدماغ يجتمع عندها صور المحسوسات بأسرها. (شرح حكمة الإشراق/ ٤٥٥) هو قوّة تدرك صور المحسوسات بأسرها. (مطالع الأنظار/ ١٤٦) هي القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة بالحواس الخمس الظاهرة. (شرح المواقف/ ٤٣٣) هو الذي يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلّها. (الحكمة المتعالية ٩/ ٥٦) هي قوّة مودعة في مقدّم الدماغ عند الجمهور. وعندنا قوّة نفسانيّة استعداد حصولها في مقدّم الدماغ، بل في الرّوح المصبوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلّها. (نفس المصدر ٩/ ٢٠٥) هي قوّة متعلّقة بمقدّم التّجويف الأوّل من الدماغ، ولولاها ما يمكن لنا الحكم بالمحسوسات المختلفة دفعة. (الشّواهد الرّبوبيّة/ ١٩٣) هي قوّة مرتّبة في مقدّم التّجويف الأوّل من الدماغ، ومبادئ عصب الحسّ، ويقبل جميع الصّور المنطبعة في الحواسّ الظاهرة بالتأديّ إليه من طرق الحواس من جهة الأعصاب الحاملة للرّوح البخاريّ، فهو كحوض ينصبّ فيه أنهار خمسة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ٢٤٢) القوّة التي ترتسم فيها صور الجزئيّات المحسوسة بالحواسّ الظاهرة. ويسمّى باليونانيّة بنطاسيا، أي لوح النّفس (الحكماء). (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٣٠٤).

واحتجوا على إثباتها بأدلة ثلاثة:

(الأول): قالوا لو لم تكن فينا قوة تدرك الملموس والملون لما كان لنا أن نحكم عليهما بأن هذا ذاك أو ليس هذا ذاك فإن القاضي على الشيئين يجب أن يحضره المقضى عليهما وهذا الحكم ليس هو للعقل لوجهين:

أما أولاً: فلأننا سنبين أن المحسوسات لا تدركها إلا قوة جسمانية.

وأما ثانياً: فلأن البهائم التي لا عقل لها عندها هذا الحكم ولولا ذلك لتعذرت عليها الحياة ولم يكن الشم والشكل دالين لها على الطعم ولم تكن صورة الخشبة تذكرها الألم حتى تقرب عنها فظاهر أن المحسوسات الظاهرة اجتماعها في قوة جسمانية باطنة وليس شيء من القوى الحساسة الظاهرة كذلك فلا بد من قوة باطنة جسمانية وهي التي سمينها بالחס المشترك.

ولقائل أن يقول: أنا إذا عقلنا الإنسان الكلي ثم رأينا إنساناً معيناً حكمنا بأن هذا الشخص جزئي ذلك الكلي المعقول فإن كان القاضي على الشيئين يجب أن يحضره المقضى عليهما فالحاكم على الإنسان الجزئي بأنه جزئي الإنسان الكلي لا بد أن يكون مدرّكاً للإنسان الكلي والجزئي فإذا القوة المدركة للكليات هي بعينها مدركة للجزئيات فإذا كان كذلك بطل قولهم بأن هذا الحاكم يستحيل أن يكون هو النفس فبطل القول بهذه القوة. وأما إن لم يلزم من كون الحاكم حاكماً على هذا الجزئي بأنه جزئي ذلك الكلي أن يكون عالماً بذلك الجزئي وذلك الكلي فحيث لم يلزم أن يكون القاضي على الشيئين يحضره المقضى عليهما فبطل دليلكم أيضاً.

اللهم إلا أن يثبتوا مغايرة القوة الحاكمة للقوة المدركة بأن هذين الاثرين يستحيل استنادهما إلى قوة واحدة لأن الواحد لا يصدر عنه الا واحد لكنك قد عرفت فساد ذلك.

قال بھمنيار: وعندي أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا الملون هو هذا المطعم مدرّكاً للصور المحسوسة كما انه إذا اثار الابصار الشهوة لم يجب أن تكون القوة الشهوانية دراكاة بل يصح أن تكون النفس تدرك اللون والطعم بالذوق والبصر ثم تحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه.

وهذا جهل مفرط، ولعله نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق فلا بد له من تصورين فمن لم يكن متصوراً للعالم والحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر.

(الدليل الثاني): قالوا: القطرة النازلة نراها خطأ مستقيماً والذبالة المتحركة بالاستدارة على العجلة دائرة والقطرة والنقطة في الخارج ليست خطأ ودائرة فإذاً تلك أشباح لها وجود في الحس وليس محلها هو القوة الباصرة فإن البصر لا يدرك الشيء إلا حيث هو فبقي أن ذلك الإحساس في قوة أخرى وليست هي النفس فهي قوة أخرى جسمانية.

ولقائل أن يقول: إنكم استدللتم بهذا على إثبات الانطباع في البصر والآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحس المشترك وقد سبق اعتراضنا عليه.

والذي نريده الآن أن نقول: لِمَ لا يجوز أن يكون محل هذا الانطباع هو الروح الباصرة والقوة الباصرة؟ وقولكم بأن القوة الباصرة لا تدرك الشيء إلا من حيث هو فهو نفس المتنازع فيه.

لأننا نقول: لِمَ لا يجوز أن يقال بأنه ينطبع في الروح الباصرة والقوة الباصرة صورة الجسم حين ما كان في حيز ثم قبل انمحاء هذه الصورة تنطبع فيها صورة الجسم حين ما يكون في حيز آخر وإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بهما فلا جرم أحسست القوة الباصرة بالقطرة على مثال الخط ولا بد من دليل على إبطال ذلك أزيد من قولكم أن البصر لا يدرك الشيء إلا من حيث هو فإن هذا هو نفس المطلوب فكيف يجعل هذا دليلاً على المطلوب.

وتحقيق ذلك: أن «الشيخ» سلم أن البصر يدرك الحركة ويستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور فكيف يمكن أن يقال: البصر لا يُدرك على هذا الوجه؟.

(الدليل الثالث): أن الإنسان ربما يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين وكما يعرض أيضاً للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً محسوسة وأصواتاً مسموعة يميزها عن غيرها، وكذلك الذي يشاهده أصحاب النفوس القوية من الأنبياء والأولياء وكذلك الكهنة فإنهم ربما يشاهدون صوراً محسوسة لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين

غيرها من الصور ويجدون بينها وبين غيرها من الصور الموجودة في كونها مشاهدة فرقا فإذا لتلك الصور وجود فإن العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره بحيث يكون مشاهداً بحسب ما تشاهد سائر الأمور الوجودية ووجودها ليس في الخارج وإلا لرأها كل من كان سليم الحس فإذا تلك الأمور وجودها في المدرك وذلك يستحيل أن يكون شيئاً غير جسماني لما سنبين أن ما لا يكون جسمًا وجسمانيًا يمتنع أن تنطبع فيه صور الجسمانيات وليس ذلك هو الحس الظاهر فإنه يتعطل في النوم ولأنه ربما كان الذي يتخيل مسمول العينين فبقي أن يكون المدرك لتلك الصور قوة باطنة وليس ذلك الخيال الذي هو حافظ الصور وإلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه كان متمثلاً مشاهداً وليس كذلك فبقي أن يكون المدرك لذلك قوة أخرى جسمانية وهو المطلوب.

(واعلم): أن القدر في هذه الحجة ليس إلا في قولهم ليس المدرك لهذه الصور هو جوهر النفس بل الحق عندنا أن المدرك لذلك هو جوهر النفس على ما سيتضح ذلك بالبراهين القاطعة.

واحتمج من نفى هذه القوة بدليلين:

(الأول): أن النائم قد يرى في النوم جبلا من الياقوت وبحراً من النار وهذه الصورة العظيمة يستحيل انطباعها في جزء البدن لاستحالة انطباع العظيم في الصغير فإذا محل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس فبطل القول بهذه القوة.

(الثاني): أنا كما علمنا ببداهة العقل أنا لا نذوق الطعوم ولا نشم الروائح بالأيدي والارجل كذلك علمنا بالضرورة أنا لا نذوق ولا نلمس بالدماغ ومن أنكر ذلك فقد أنكر ما يجده كل عاقل من نفسه فهذا جملة الكلام في الحس المشترك.

وأما الخيال^(١) وهو الذي يحفظ الصور المنطبعة في الحس المشترك فقد احتجوا على أنه قوة مغايرة للقوة الأولى بوجوه ثلاثة:

(١) الخيال: هو أن يجد الحس شيئاً مع صورة شيء آخر، كما نجد صورة الإنسان مع صورة المرأة، ثم لا يكون تلك الصورة انطباع حقيقي في مادة ذلك الشيء الثاني الذي يؤديها ويرى معها. (طبيعات الشفاء الفن الخامس / ٤٠) الخيال هو الشيء الذي ينجلب إليه بالتخيل الباطل. (في النفس)

(الأول): أن الحس المشترك له قوة قبول الصور والخيال له قوة حفظها وقوة القبول غير قوة الحفظ فإن الماء له قوة القبول وليس له قوة الحفظ.

ولقائل أن يقول: هذا بناء على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد وذلك قد أبطلناه وأيضاً فلأن الشيء قد يكون قابلاً ولا يكون حافظاً أما كل ما كان حافظاً فلا بد وأن يكون قابلاً لأن الحفظ بعد القبول فذلك الحافظ قد صدر عنه الحفظ والقبول فبطل قولكم بأن القوة الواحدة لا تفيد الحفظ والقبول.

(الوجه الثاني): قالوا: الحس المشترك حاكم على المحسوسات والخيال غير حاكم والشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة فإن بنيت ذلك على أن القوة الواحدة لا يصدر عنها إلا أثر واحد كان من الطراز الأول.

(الوجه الثالث): قالوا: صور المحسوسات إذا انطبعت في الحس المشترك كانت مشاهدة وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا إنما يتم عند اختلاف القوتين.

ولقائل أن يقول: الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة إليها فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزانة تكون.

فإن قالوا: النفس إذا عرضت عن تلك الصور العقلية انمحت وبطلت لكن النفس متى احكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فمتى تأهبت لادراك تلك الصور فاضت تلك الصور عليها من العقل الفعال.

قلنا: فلم لا يجوز أن يكون الأمر كذلك في الصور الخيالية حتى ان الحس المشترك متى تأهبت لاستحضار تلك الصور فاضت تلك الصور عليه من العقل الفعال.

والذي يدل على ما قلناه: أن الروح الحاملة لقوة الخيال لا شك أنه يتحلل منها أجزاء والغاذية تورّد بدلهما مرة أخرى ولا شك أن القوة الواحدة بالذات والشخص لا يمكن بقاؤها عند تبدل المواد بل متى تحلل من محلل القوة جزء فقد بطلت تلك القوة وحدثت قوة أخرى فإذا جاز أن يكون الاستعداد سبباً لحدوث قوة الخيال جاز أن يكون استعداد الحس المشترك لقبول هذه الصور المحسوسة سبباً لحدوثها بعد إن كانت غائبة عنها.

ثم ذكروا بعد ذلك من فوائد الخيال الحافظ لتلك المحسوسات أنه لولاه لكانا إذا رأينا إنساناً ثم رأيناه مرة أخرى فما كنا نعرف أن الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه أولاً ولو لم نعرف ذلك احتل نظام العالم وفائدة المعيشة واحتياج الإنسان في كل ما يراه إلى أن يتعرف حاله مثل ما يتعرف في المرة الأولى فكنا إذا رأينا الماء بعد أن رأيناه أولاً ما كنا نعرف أنه مروي وما كنا نعرف أن الخبز مشبع وما كنا نميز بين الصدين وبين الصدين والعدو وذلك مغل بنظام المعيشة.

وأما القوة التي تسمى متخيلة^(١) تارة ومفكرة أخرى فقد احتجوا على كونها مغايرة لسائر القوى بأن قالوا: إن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض، وأن نفصل

(١) القوة المتخيلة: القوة التي بها يحسّ الملموس، مثل الحرارة والبرودة وسائرهما والتي بها يحسّ الطعم، والتي بها يحسّ الروائح، والتي بها يحسّ الأصوات، والتي بها يحسّ الألوان والمبصرات كلها، مثل الشعاعات.

ويحدث مع الحواسّ بها نزاع إلى ما يحسّه فيشتاقه أو يكرهه، ثم يحدث فيه بعد ذلك قوّة أخرى يحفظ بها ما أرسم في نفسه من المحسوسات بعد غيبتها عن مشاهدة الحواسّ لها، وهذه هي القوّة المتخيلة. (آراء أهل المدينة الفاضلة / ٤١) هي تحفظ المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ وهي بالطبع حاكمة على المحسوسات ومتحكّمة عليها. (نفس المصدر / ٤٢) هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن الحسّ، وتركّب بعضها إلى بعض، وتفصل بعضها عن بعض في الیقظة والنوم تركيبات وتفصيلات بعضها صادق وبعضها كاذب، ولها مع ذلك إدراك النافع والضارّ، واللذیذ والمؤذي، دون الجميل والقبيح من الأفعال والأخلاق. (رسائل الفارابي، السياسات المدنية / ٤) هي التي تتسلّط على الودائع في خزانتي المصوِّرة والحافظة، فيخلط بعضها ببعض ويفصل بعضها عن البعض. وإنّما تسمّى مفكرة إذا

بعضها من بعض لا على الوجه الذي شاهدناه في الخارج مثلاً نركب في الدماغ حيواناً نصفه غير ونصفه إبل وهذا التصرف غير ثابت لسائر الحواس والقوى فهو إذا لقوة أخرى وهذا أيضاً بناء على أن الشيء الذي يركب ويفصل غير الشيء الذي يدرك لامتناع صدور الأثرين عن قوة واحدة وقد قلنا فيه ما قلنا.

وأما القوة الوهمية^(١) فقد احتجوا على مغايرتها لغيرها بأن قالوا: إنا قد نحكم على المحسوسات بأمور لا نحس بها وهي إما أمور ليس من شأنها أن نحس بها كالعداوة التي

=

استعملها روح الإنسان والعقل، فإن استعملتها الوهم سُميت متخيلة. (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص / ١٢) هي التي تحفظ رسوم المحسوسات بعد غيبتها عن مباشرة الحواس لها، فتركب بعضها إلى بعض تركيبات مختلفة، وتفصل بعضها عن بعض تفصيلات كثيرة مختلفة، بعضها صادق وبعضها كاذب. (فصول منتزعة / ٢٨) هي قوة مرتبة في التحجيف الأوسط من الدماغ عند الدودة، من شأنها أن تركب بعض ما في الخيال مع بعض، وتفصل بعضه عن بعض بحسب الاختيار. (التجاة من الغرق في بحر الضلالات / ٣٢٩) إذا استعملتها (هذه القوة) النفس بواسطة القوة العقلية في أمر عقلي سُميت مفكرة... وإذا كُتبت على فعلها الطبيعي سُميت متخيلة. (التحصيل / ٧٨٦) شأنها أن تركب الصور المحسوسة بعضها مع بعض، وتركب المعاني على الصور، وهي في التحجيف الأوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني. (تهافت الفلاسفة / ٢٣٩) هي التي من شأنها تركيب الصورة وتفصيلها (شرح حكمة العين / ٢٧٧) هي التي في البطن الأوسط من الدماغ، وشأنها تركيب الصور والمعاني. (نفس المصدر / ٣٧٨) هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى. (شرح المواقف / ٤٣٥) القوة المتصرفة هي التي من شأنها أن تتصرف في المدركات المخزونة في الخزانين بالتركيب والتحليل... وهذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية تسمى متخيلة. (الحكمة المتعالية / ٩ / ٥٦) هي التي بها يشتهي الحيوان. (رسائل ابن باجة الإلهية / ١٠٨). (١) القوة الوهمية، وهي قوة مرتبة في نهاية التحجيف الأوسط من الدماغ، تدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية، كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب عنه، وأن الولد معطوف عليه.

- القوة الحركية في الحيوان الغير الناطق كالأمير المخدوم، والحواس الخمس كالجواسيس المباشرة، والقوة المتصورة كصاحب بريد الأمير إليه يرجع الجواسيس، والقوة المتخيلة كالفيح الساعي بين الوزير وبين صاحب البريد، والقوة المتوهمة كالوزير، والقوة الذاكرة كخزانة الأسرار.

تدركها الشاة من الذئب والمحبة التي تدركها السخلة من أمها، وإما أمور يمكن أن نحس بها كما إذا رأينا شيئاً أصفر حكمنا بأنه عسل وحلو فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت فالقوة التي بها تدرك هذه الأمور هي الوهم ولا يجوز أن تكون هذه القوة شيئاً من القوى التي ذكرناها لامتناع صدور الأثرين عن القوة الواحدة فهي إذا قوة أخرى.

ولقائل أن يقول: القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث أنها في الشخص المعين أو من حيث أنها في الشخص المعين فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية فالوهم هو العقل لأن المدرك للكليات هو العقل وإن كان الثاني فمن الظاهر في العقل أنه يستحيل إدراك عداوة قائمة بهذا الشخص من حيث كونها قائمة بهذا الشخص إلا بعد إدراك هذا الشخص فإذا القوة الوهمية مدركة للأشخاص وإذا كان كذلك فمن الجائز أن يكون الحس المشترك هو الذي يحكم بهذه الأحكام وحينئذ لا يمكنهم بيان كون هذه القوة مغايرة لسائر القوى المذكورة.

=

- في الحيوان قوة تحكم على الشيء بأنه كذا أو ليس كذا بالجزم، وبها يهرب الحيوان من المخذور، ويقصد المختار. وبين أن هذه القوة غير القوة المتصورة، إذ القوة المتصورة تتصور الشمس على حسب ما أخذت من الحس على مقدار قرصها، والأمر في هذه القوة بخلاف هذا... وبين أيضاً أن هذه القوة غير المتخيلة، وذلك أن القوة المتخيلة تفعل أفاعيلها من غير اعتقاد منها أن الأمور على حسب تصوراتها، وهذه القوة هي المسماة بالمتوهمة والظائفة. ثم في الحيوان قوة تحفظ معاني ما أدركته الحواس مثل أن الذئب عدو، والولد حبيب ولي، فمن البين أن هذه القوة غير المتصورة، وذلك أن المتصورة لا صور فيها إلا ما استفادتها من الحواس.. وبين أن هذه القوة غير المتخيلة، وذلك أن المتخيلة قد تتخيل غير ما استصوبه الوهم وصدقه واستنبطه من الحواس، وأما هذه القوة فلا تتصور غير ما استصوبه الوهم وصدقه واستنبطه من الحواس.

وهذه القوة غير المتوهمة، وذلك لأن القوة المتوهمة ليست تحفظ ما صدقه شيء آخر، بل تصدق بذاتها، وأما هذه القوة فإنها لا تصدق بذاتها، بل تحفظ ما صدقه شيء آخر، وهذه القوة هي المسماة بالحافظة والمتذكّرة.

وأما القوة الحافظة^(١) فقد قالوا فيها: أنها كما أن للحس المشترك خزانة هي الخيال كذلك للوهم خزانة هي الحافظة وقد تسمى أيضاً متذكّرة لكونها قوية على استعادة ما زال ثم هذه الاستعادة تارة تكون من المعنى إلى الصورة وتارة من الصورة إلى المعنى وذلك إذا قيل الوهم معنى مستعين بالمتخيلة ويستعرض الصور الموجودة في الخيال إلى أن عرضت له الصورة التي أدرك معها ذلك المعنى وحينئذ يلوّح ذلك المعنى وحفظته القوة الحافظة كما حفظته قبل ذلك وتارة من المعنى إلى الصورة باستعراض المعاني التي في الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذي أدرك معه الصورة التي بطلت وإن تعذرت من هذه الجهة فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة وتصير مستقرة في الخيال وتعود نسبة المعنى المستقرة في الحافظة.

ثم اعلم أن «الشيخ» قال في فصل القوى النفسانية من "كتاب القانون": وهاهنا موضع نظر فلسفي في أنه هل القوة الحافظة والمتذكّرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم على الطبيب.

وأما في كتاب "الشفاء" فقد ذكر في الفصل الأول من المقالة الرابعة من علم النفس ويشبه أن تكون القوة الوهمية هي بعينها المتفكرة والمتخيلة والمتذكّرة وهي بعينها الحاكمة

(١) القوة الحافظة: هي خزانة ما يدركه الوهم، كما أن المصوّر خزانة ما يدركه الحس. (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص/ ١٢) هي خزانة ما يدركه الوهم. (فصوص الحكم/ ٧٩) هي قوّة مرتّبة في التّجويف المؤخّر من الدّماغ تحفظ ما تدركه القوّة الوهميّة من المعاني غير المحسوسة في المحسوسات الجزئيّة. (طبيعيّات الشّفاء، الفنّ السّادس،/ ٣٧، التّجاة من الغرق في بحر الضّلالات/ ٣٢٩) إحضار الخيال واجب أن يكون لقوّة غير القوّة الّتي تدرك المعنى وهذه القوّة توجد بمحالتين: إن كان إدراكها (قوّة الخيال) متّصلاً سمّيت حافظة، وإن كان منفصلاً سمّيت ذاكرة. (في النّفس/ ٢٠٩) هي قوّة مرتّبة في التّجويف الأخير من الدّماغ وهي خزانة الأحكام الوهميّة والتّخيّليّة على تفاصيلهما ونسبهما، كما كان الخيال للحسّ المشترك. (شرح حكمة الإشراق/ ٤٥٧) هي الّتي تدرك المعاني الجزئيّة وتحفظها. (شرح حكمة العين/ ٦٧٧) هي الحافظة للمعاني الّتي تدركها (القوّة) الوهميّة. (شرح المواقف/ ٤٣٥) هي قوّة مرتّبة في أوّل التّجويف الآخر من الدّماغ تحفظ ما تدرك القوّة الوهميّة من المعاني الجزئيّة. (شرح الهداية الأثيريّة/ ٢٠١)

فتكون بذاتها حاكمة بحركاتها وفعالها متخيلة ومتفكرة فتكون متفكرة بما يعمل في الصور والمعاني ومتذكرة بما ينتهي إليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانةها.

(واعلم): أن هذه الاضطرابات دالة على أن «الشيخ» كان مضطرب الرأى في أمر هذه القوى.

(واعلم): أن أكثر الكلام في أمر القوى مبني على أن النفس هل هي مدركة للجزئيات والجسمانيات أم لا فلتكلم في ذلك ولنذكر من الجانبين أقصى ما يمكن أن يقال.

الفصل الثاني

في بيان أن المدرك لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات هو النفس الذي يدل على ذلك ثلاثة براهين:

(الأول): أنه يمكننا أن نحكم بأن الذي له لون كذا له طعم كذا وإذا سمعنا صوتاً عرفنا الصائت والحاكم على الشئيين لابد وأن يحضره المحكوم عليهما لأن الحكم على الشيء بأنه هو الآخر أو ليس هو تصديق بثبوت أحدهما للآخر أولاً ثبوته له والتصديق لا يتأتى إلا بعد تصور طرفين فظاهر من هذا أنه لابد من قوة واحدة مدركة لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا الملون هو هذا المطعوم وإن الذي له الصوت الفلاني له الشكل الفلاني.

ثم نقول: إنا إذا تخيلنا صورة زيد ثم أدركناها بالبصر حكمنا بأن تلك الصورة المتخيلة هي صورة زيد المحسوس فلا بد من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية وللصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذه المحسوسات فإن القاضي على الشئيين لابد وأن يحضره المقضي عليهما.

ثم نقول: الشاة إذا أدركت صورة الذئب حكمت بالعداوة ففيها حاكم حكم بأن هذه الصورة صورة من فيه العداوة فقد اجتمع عند ذلك الحاكم إدراك صورة الذئب وإدراك عداوته إذ القاضي على الشئيين لابد وأن يحضره المقضي عليهما، فثبت أن في

الإنسان شيئاً هو مدرك لجميع المحسوسات الظاهرة ومدرك للمعاني الجزئية الغير المحسوسة وهي التي جعلوها مدركات الوهم فبطل ما ذكروه من الفرق بين الحس المشترك والخيال والوهم.

ثم نقول: الإنسان يمكنه أن يتصرف في الصور الشخصية المتخيلة والمعاني الجزئية بالتركيب والتحليل، ومعلوم أن التصرف بالتركيب والتحليل حكم بإضافة البعض إلى البعض إما بالتجريد وإما بالإلحاق والقاضي على الشئيين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما، فإذا المتولي للتركيب والتحليل هو المدرك للصور الجزئية والمعاني الجزئية.

ثم نقول: إذا عقلنا الإنسان الكلي ثم أحسسنا الإنسان الجزئي حكمنا بأن هذا الشخص الجزئي المحسوس هو جزئي ذلك الكلي وحكمنا على الفرس الشخصي أنه ليس جزئي ذلك الكلي والقاضي على الشئيين لا بد وأن يحضره المقضي عليهما فإذا في الإنسان قوة واحدة مدركة للإنسان الكلي والإنسان الجزئي والفرس الجزئي حتى يمكنه الحكم بأن الإنسان الجزئي المشخص المحسوس جزئي للإنسان الكلي وان الفرس الجزئي ليس كذلك فثبت أن في الإنسان شيئاً واحداً مدركاً لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول: الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرکها مختاراً وكل مختار فله شعور فإذا محرك بدن الإنسان له شعور وثبت أن له جميع أصناف الشعورات فإذا الإنسان شيء واحد هو المحرك وهو المدرك لكل المدركات بكل أصناف الإدراكات وهو المطلوب.

(البرهان الثاني): أنك لا تشك في أنك تسمع الأصوات وأنك تبصر الألوان والأشكال وتدرک المعقولات ولا تشك في أنك واحد بالعدد فإن كان المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت على التحقيق لم يدركهما جميعاً إذ لو ادركهما لكان المدرك لهما شيئاً واحداً أو كنت أنت اثنين.

فإن قلت: القوة الباصرة التي للعين آلة لي تدرك ثم تؤدي ما أدركته إلى العلاقة بيني وبينها فيحصل لي الشعور بالشيء الذي أدركته القوة الباصرة.

فنقول: بعد التأدية إليك هل تدرك أنت الشيء المبصر كما أدركته الآلة أم لا؟ فإن قلت: نعم، فإذا إدراكك غير وإدراك الآلة غير، فهب أن إدراكك يتوقف على إدراك آلتك إلا أنك إنما تكون مدرّكاً لأجل أنه حصل لك ذلك الإدراك لا لأنه حصل لآلتك الإدراك. **وإن قلت:** أنا لا أدرك بعد التأدية فإذا أنت ما أبصرت وما سمعت وما وجدت من نفسك ألمك ولذتك وجوعك وعطشك بل علمت أن العين التي هي آلتك والقوة الباصرة التي بها قد أبصرت وأدركت شيئاً وهذا العلم غير وحقيقة الرؤية والإبصار غير فالعلم بأن العين تبصر لا يكون إبصاراً والعلم بأن الغير جاع أو تألم أو إلتذ لا يكون وجداناً للجوع والألم واللذة لكن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون ويصرون ويتألمون ويلتذون، فإن جاز إنكار هذا العلم الأولي جاز إنكار المحسوسات والمشاهدات فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي هو أنت وأنت هو سامع ومبصر ومتألم ومُلتذّ وعاقل وفاهم نعم ربما كان محتاجاً في كل نوع من هذه الأفعال إلى آلة مخصوصة وذلك مما لا منازعة فيه.

(البرهان الثالث): في أن النفس مُدركة للجزئيات أنه سيظهر بالأدلة القاطعة أن تعلق النفس بالبدن تعلق التصرف والتدبير ومعلوم أن النفس المعينة غير مدبرة للبدن الكلي وإلا لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان ومعلوم أنه ليس كذلك فهي إذا مدبرة لبدن جزئي وتدبير البدن الشخصي من حيث هو ذلك الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هو هو، فإذا النفس مدركة للبدن الجزئي من حيث هو هو وذلك يقتضي كون النفس مدركة للجزئيات.

فإن قيل: إن نفسي تُدبّر بدناً كلياً ثم إنه يتخصص ذلك التدبير بتخصص القابل.

فنقول: إن كل عاقل يجد من نفسه أنه لا يحاول تدبير بدن كلي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص وأيضاً فتخصص هذا التدبير بسبب القابل إنما يعقل إن كان البدن الشخصي قابلاً لتدبير معين لا يقبله سائر الأبدان وليس الأمر كذلك فإن كل تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصص التدبير لتخصص القابل فهذه هي الوجوه الكلية في بيان أن النفس هي المدركة للجزئيات.

وهاهنا وجوه خاصة:

الأول: أن يدَّعي أن محل الشهوة والتَّفرَّة ليس هو الجسم لأن كل جسم كما ثبت منقسم فلو كان محل الشهوة والتَّفرَّة هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفي الجسم شهوة وبطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة مشتتاً للشيء ونافراً عنه وذلك محال.

(الثاني): أن يدَّعي أن القوة الوهمية قوة غير جسمانية وإلا لانقسمت العداوة والصداقة لانقسام محلها فحينئذ يكون للصداقة رُبْع وثُلث وذلك بعيد جداً.

(الثالث): أن يدَّعي أن الحفظ والخيال قوى غير جسمانية ويحتج بوجوه ثلاثة:

الأول: أنا قد دللنا على أن الصور التي يشاهدها النائمون والممرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية محتاجة إلى محل ومن الظاهر أنه يمتنع أن يكون محلها جزءاً من البدن لما ثبت في بداية العقول من استحالة انطباع العظيم في الصغير فإذا محلها شيء غير جسماني وهو النفس.

الثاني: أن الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغية لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع غير موضع الصورة الأخرى وذلك محال إذ الإنسان قد يحفظ [المخلدات]^(١) ويشاهد أكثر العالم وتبقى صور تلك الأشياء في خياله ومن المعلوم بالبداهة أن الروح الدماغية لا تفي بذلك وإما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد فيكون الخيال حينئذ كاللوح الذي تكتب فيه الخطوط بعضها على بعض ولا يتميز شيء منها من شيء لكن الخيال ليس كذلك فعلمنا أن الصور غير منطبعة في شيء جسماني.

(الثالث): لو كان التخيل بقوة جسمانية لكانت الروح الخيالية لكونها جسمًا لا بد وأن يكون فيها مقدار فإذا تخيلنا المقدار فعند ذلك لو حصل فينا المقدار لزم حلول المقدارين في مادة واحدة وذلك محال.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): المخلدات.

(الرابع): أن يتمسك بما أورده «الشيخ» في المباحث على طريق التشكيك ونحن نذكر ذلك بعبارته. قال: المذكورات من الصور والمتخيلات لو كان المدرك لها جسمًا أو جسمانيا فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك وهذا الثاني باطل؛ لأن أجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالاغتذاء.

فإن قيل: الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول ويكون ما ينضم إليها كالداخل عليها المتصل بها اتصالا مستمر أو تكون فائدتها أنها تكون كالمعدة للمتحلل إذا هجمت المحلات فيبقى الأصل [ويكون الأصل بما يريد غير جوهرى]^(١).

فنقول: هذا باطل؛ لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أو لا يتحد به فإن لم يتحد به فلا يخلو إما أن تحصل في كل واحدة من القطعتين صورة خيالية على حدة أو تنبسط عليهما صورة واحدة والأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء اثنين واحد يستند به الأصل وواحد يستند به المضاف إلى الأصل وأما الثاني فإذا فات الزائد بقي الباقي ناقصًا فيجب عند التحلل أن لا تبقى المتخيلات تامة بل ناقصة على أنه من الممتنع أن تتلاقى الأشياء المتحدة الطبيعة ولا تصير متحدة وإذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلا لصورة دون البعض، وأما إن اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل والتبدل واحداً فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل كما أن الزائد في معرض التحلل.

فظهر مما قلنا: أن محل المتخيلات والمذكرات جسم يتفرق ويتزايد بالاغتذاء وإذا كان كذلك فمن الممتنع أن تبقى صورة واحدة خيالية بعينها؛ لأن الموضوع إذا تبدل وتفرق بعد إن كان متحدا فلا بد وأن يتغير كل ما فيه من الصور ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى فإما أن تتحدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا تتحدد وباطل أن تتحدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه وكما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من

(١) هكذا في الأصول، ولعله: ويكون الفضل بما مزيداً غير جوهرى.

الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذي تجدد ثانياً وجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة ويلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ والذكر لكن البداهة تشهد بأن الأمر ليس كذلك فإذا الحفظ والذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس، والنفس إنما تكون لها ملكة استرجاع الصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور فيصير استعداد النفس لقبول تلك بسبب التكرار راجحاً وتكون للنفس هيئة بها يمكنها استرجاع تلك الصور متى شاءت من المبادئ المفارقة وحينئذ يكون الأمر في المدركات والمتخيلات على وزن المعقولات من جهة ان النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فإذا انمحت الصور المستحصلة تمكنت من استرجاعها متى شاءت من العقل الفعال كذا هاهنا إلا أن المشكل انه كيف ترتسم الأشباح الخيالية في النفس.

ثم قال في آخر هذا الفصل: وهذا وأمثاله يوقع في النفوس أن نفس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي وأنه هو الواحد بعينه وأنه هو الشاعر الباقي وأن هذه الأشياء متبدلة عليه.

فهذا جملة ما يدل على صحة ما اخترناه.

واحتج من زعم أن النفس لا تدرك الجزئيات بوجوه عامة ووجوه خاصة أما الوجوه العامة فهي أربعة:

(الأول): أن العقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لا في غيره والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لا في غيرها وكما أن البداهة حاکمة بأن اللسان غير مبصر والعين غير ذائقة فهى أيضاً حاکمة بأن اللسان ذائق والعين مبصرة فلو قلنا بأن المدرك لهذه الإدراكات المتعلقة بهذه المحسوسات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات المعلومة.

وليس لقائل أن يقول: القوة المدركة وإن كانت غير موجودة في هذه الأعضاء لكنها آلات لها فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأنا نقول: النفس إذا التفتت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم والبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا؟ فإن أدرك فقد حصل المطلوب وإن لم يدرك فحينئذ وجب أن لا

يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جاريًا مجرى اليد في كونه آلة للذوق.

(والثاني): أنا نرى الآفة إذا حلت عضوًا من هذه الأعضاء بطلت الأفعال المنسوبة إليه أو ضعفت أو تشوشت وذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة وأما الحواس الباطنة فالتجارب الطبية دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل وإن حلت البطن الأوسط اختل التفكير وإن حلت البطن المؤخر اختل التذكر ولولا أن هذه القوى جسمانية لما كان كذلك.

(الثالث): أن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن تكون لها نفوس ناطقة مجردة وذلك بعيد.

(الرابع): أنا إذا أدركنا الكرة فلا بد أن ترتسم في المدرك صورة الكرة ومن المحال أن ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له ولا حيز ولا تكون إليه إشارة اصلا.

وأما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على أن الإدراكات الظاهرة قوى جسمانية بأن قالوا لو كان المدرك للمحسوسات الظاهرة هو النفس وجب أن لا يتوقف الإحساس بها على حضورها وكان يجب أن يكون إدراك الإنسان للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحداً لأن النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب وبعد من الاجسام.

ولا يقال: بأن النفس إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد.

لأننا نقول: العين إن لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعمرو.

واحتجوا على أن التخيل بقوة جسمانية بأمور ثلاثة:

(الأول): وهو أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب أنا إذا تخيلنا مربعا محتجبا بمربعين متساويين لكل واحد منهما جهة معينة فلا شك أنه يتميز كل واحد من المربعين الطرفين

عن الآخر في الخيال فذلك الامتياز إما لذاتيهما أو لوازم ذاتيهما أو لأمر غير لازم والقسمان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية.

(والقسم الثالث) وهو أن يكون ذلك الامتياز لأمر غير لازم.

فنقول: ذلك الوصف الغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر أو لا يتوقف والأول باطل.

(أما أولاً): فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين الطرفين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض اختصاصه بعارض وإلا لكان يمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً يصير هو بعينه المربع الأيسر وذلك ظاهر الفساد.

(وأما ثانياً): فلأن الفارض لا يمكنه أن يخصه بذلك العارض إلا بعد امتيازته عن غيره فلو كان امتيازته عن غيره بسبب ذلك الفرض لزم الدور وأما إن كان لا يتوقف اختصاصه بذلك العارض على فرض فارض وجب أن يكون ذلك بسبب الحامل وذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أي المادة الخارجية وإما أن يكون هو الحامل الثاني أي الذهن والأول باطل.

(أما أولاً): فلأننا كثيراً ما نتخيل ما ليس في الخارج موجوداً مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف.

(وأما ثانياً): فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المربعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر فإذا هذا الامتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن فإذا محل أحد المربعين من الخيال غير محل المربع الآخر وإلا لامتنع أن يختص بأحدهما عارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسماً.

فإن قيل: أليس يمكننا أن نعقل مربعاً كلياً ونقرن به كونه يميناً ويساراً أو نميز حيثئذ في العقل بين المربع الأيمن والمربع الأيسر.

فنقول: المربع الكلي أمر يقرن به العقل حد التيامن والτίαςر ويكون ذلك بفرضه حتى يتمكن من تغير ذلك الفرض وأما في التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المربع المعين

على الأيمن لا يمكن أن يفرض فيه عارض حتى يصير هو بعينه في الخيال مربعاً ايسر فظهر الفرق.

(الدليل الثاني): وهو أن الصور الخيالية مع تساويها في النوع قد تتفاوت في المقدار فيكون البعض أصغر والبعض أكبر وذلك التفاوت إما للماخوذ أو للأخذ، والأول باطل لأننا قد نتخيل ما ليس موجوداً في الخارج فتعين الثاني وهو أن تكون الصورة ترتسم تارة في جزء أكبر وتارة في جزء أصغر.

(الدليل الثالث): أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح جسماني واحد ويمكننا ذلك في جزئين ولو كان ذانك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر والممكن فإذا الجزآن متميزان في الوضع.

واحتجوا على أن الوهم قوة جسمانية بأن قالوا: لما ثبت كون الخيال جسمانياً وجب أن يكون الوهم الذي لا يدرك الا ما يكون متعلقاً بصورة جسمانية كذلك.

ونحن نقرر هذا الكلام زيادة تقرير فنقول: مدرك الوهم إما أن يكون هو الصداقة أو صداقة هذا الشخص اما الأول فظاهر الفساد لأنه أمر كلي وكلامنا في المدركات الجزئية فبقى الثاني ولكن المدرك لصداقة هذا الشخص يجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص لأن إضافة الصداقة إلى الشخص المعين تصديق بثبوت الصداقة لذلك الشخص والتصديق يستدعي تصور الطرفين فإذا الوهم مدرك لهذه الصورة ولكن قد ثبت أن مدرك هذه الصورة جسماني فالوهم أيضاً جسماني.

وإما أن القوة الشوقية الاجتماعية جسمانية فلم أر لهم على ذلك حجة خاصة. وإما أن القوة المحركة جسمانية فلائها عبارة عن أمر حاصل في الأعصاب والعضلات وهو المسمى بالقدرة والمكنة ولا شك في كونها جسمانية.

هذا مجموع ما أمكن أن يتمسك به من جعل هذه القوى جسمانية. والجواب عما تمسكوا به أولاً أن نقول: إن أكثر الناس يزعمون أنهم يجدون إدراكهم الكلية وتعقلاتهم المجردة من جانب قلبهم أو دماغهم فهل يدل ذلك على أن محل هذه الإدراكات الكلية هو القلب أو الدماغ فإن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه

وأيضاً فالعقلاء ببداهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين ولا السامع هو الاذن ولا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو المبصر والسامع والمتكلم حتى ان بعضهم اعتقد ان هذه الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات دون شيء من الأعضاء ثم لما خطر ببالهم ان الآحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن تكون الجملة كذلك فحيثئذ اضطربوا وتشككوا وثبتة الأكياس منهم للنفس فعلمنا أنه ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهي حاصل بأن للعين اعتباراً في حصول الإبصار وإما أنها هي مبصرة أو هي آلة الإبصار فذلك غير معلوم بالضرورة.

والجواب عما تمسكوا به ثانياً وهو قولهم: الآفة إذا حلت عضواً اختل ذلك الفعل.
فنقول: من الجائز أن يكون ذلك لأجل احتياج القوة الفاعلة لتلك الأفعال إلى تلك الآلات وفعاليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها وبتقدير ذلك يسقط الاستدلال.

والجواب عما تمسكوا به ثالثاً من أنه يلزم أن يكون للحيوانات نفوس ناطقة.
فنقول: وأي محال يلزم من ذلك وأيضاً فلأننا نقول بأن إدراك الجزئيات لا يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعي أن ذلك جائز والإنسان لما عرفنا ان المدرك للكلديات في حقه هو المدرك للجزئيات ثم ثبت أن مدرك الكلديات مجرد فلا جرم حكمنا بناء على ذلك أن مدرك الجزئيات مجرد وأما في سائر الحيوانات فلم تجد هذه الحجة فلا جرم بقي الأمر مشكوكاً فيه.

والجواب عما تمسكوا به رابعاً من أن النفس كيف تتشكل بشكل الكرة مع أنه لا وضع لها ولا حيز.

فنقول: إنكم وإن أنكرتم إدراكها للجزئيات لكنكم لا تنكرون إدراكها للكلديات فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد ان يحصل منها صورة الكرة فيعود الإشكال الذي ذكرتموه فإن لم يلزم ذلك في كونها مدركة للكرة الكلية فكذلك لا يلزم في كونها مدركة للكرة الجزئية.

والجواب عما تمسكوا به خامساً من أن المدرك لو كان هو النفس لما اختلف حال إبصارها بقرب المرئي وبعده.

فنقول: النفس وإن كانت هي المدركة لهذه المحسوسات لكن إدراكها لها موقوف على شرائط منها كون الآلة سليمة والمرئي حاضراً عند الآلة لا بالقرب القريب منها ولا بالبعد البعيد عنها وإذا كان إدراك النفس للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لا جرم اختلف الحال بالغية والحضور.

والجواب عما تمسكوا به سادساً من المربع المحتجب بالمربعين.

فنقول: إنا قد نتخيل الأمور العظيمة فإذا انطبع في الروح الخيالية من الصور الجسمانية ما يساويه فالذى يفضل عليه إما أن لا ينطبع في الروح الخيالية أو ينطبع فيها، فإن لم ينطبع فقد بطل قولهم: إن التخيل لأجل هذا الانطباع وإن انطبع فيها فحينئذ قد انطبع فيها ما يساويها وانطبع فيها ما يفضل عليها ويكون محل ما يساويها ومحل ما زاد عليها شيئاً واحداً مع أننا نميز بين القدر المساوي والقدر الفاضل وذلك يدل على أن الصورتين الخياليتين وإن انطبعتا في محل واحد لكنه يمكننا أن نميز بينهما وإذا كان كذلك فلا يلزم من انطباع صورتى المربعين الطرفين في النفس أن لا يتميز في الخيال أحدهما عن الآخر.

وعلى الجملة فالإنسان ربما طاف العالم وشاهد البلدان ويكون مع ذلك حافظاً [للمحلات]^(١) فإن كانت صورة كل واحدة من تلك الأمور ترتسم في جزء من الروح الخيالية غير الجزء الذي ترتسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم بالضرورة أن القدر القليل من الروح الخيالية لا يفي بذلك وإن لم يجب أن يكون لكل صورة خيالية محل على حدة بل يجوز أن ترتسم في المحل الواحد صور كثيرة ومع ذلك يكون البعض متميزاً عن البعض فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

ثم نقول: إنا إذا تخيلنا مربعاً محتجباً بمربعين فلا بد أن نتخيل هذا المربع على هذا الوجه المفروض في هواء وفي جهة مخصوصة وذلك الهواء وتلك الجهة موجودتان فإذا انطبعت في النفس صورتا المربعين فكان لآحد المربعين نسبة إلى جهة مخصوصة أو إلى جانب مخصوص

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): للمخلدات.

ولم تكن الصورة الأخرى مفروضة الحصول في ذلك الجانب وتلك الجهة فحينئذ يتميز بهذا السبب أحد المربعين عن الآخر وإذا احتل ذلك سقط الاستدلال وأيضاً فلو فرضنا محتججاً بمربعين كليين فلا بد أن يتميز أحدهما عن الآخر مع أنه يمتنع حصولهما في جسم أو جسماني.

والجواب عما تمسكوا به سابقاً هو قولهم: الصورة الخيالية قد تكون أعظم من صورة أخرى خيالية وليس ذلك إلا لاختلاف حال القابل في العظم والصغر.

فنقول: إن كان صغر القابل يقتضي صغر المقبول فيلزم من ذلك أن لا ينطبع في الشيء إلا ما يساويه وذلك يبطل أصل هذا الكلام وإما أن جاز أن ينطبع في الشيء أعظم من مقداره لم يلزم من صغر القابل صغر المقبول فحينئذ لا يمكن أن يكون التفاوت في مقادير الصور الخيالية بسبب التفاوت في مقادير قوابلها.

والجواب عما تمسكوا به ثامناً وهو قولهم: أنه يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبحي جسمين ولا يمكننا أن نتخيلهما في شبح جسم واحد وذلك يقتضي أن يكون محل الشبحين شيئين.

فنقول: إنه يمكننا أن نعقل حصول السواد والبياض في جسمين ولا يمكننا أن نعقل حصولهما في جسم واحد ثم لا يلزم أن يكون محل الصورة المعقولة من السواد مغاير المحل الصورة المعقولة من البياض فكذلك هاهنا.

والجواب عما تمسكوا به تاسعاً من أنه لما كان الخيال جسمانياً كان الوهم المتعلق به أيضاً جسمانياً.

فنقول: لما بينا أن الخيال لا يمكن أن يكون جسمانياً فكذلك الوهم يجب أن لا يكون جسمانياً.

وكذلك الكلام فيما تمسكوا به عاشراً. فهذا ما عندي في هذا الباب وبالله التوفيق.

الباب الخامس

فى بيان تجرد النفس الإنسانية وحدوثها وبقائها وسائر أحكامها

وفيه أحد عشر فصلاً:

الفصل الأول

فى بيان أن النفس الإنسانية ليست بجسم ولا منطبعة فى جسم
ولنذكر أولاً الأدلة المشهورة وهى اثنا عشر، ثم نذكر فى آخر الكلام ما هو أقوى
عندنا.

(فالدليل الأول): أن الإنسان يمكنه إدراك الأمور الكلية أعني الأمور الكلية التى لا
يمنع نفس تصورهما من وقوع الشركة فيها وقد ثبت أن إدراك الأشياء عبارة عن ارتسام
صورها فى المدرك فمحل تلك الصور العقلية إن كان جسماً فإما أن يحل من الجسم شيئاً
غير منقسم أو يحل منه شيئاً منقسماً والأول محال لأن الشيء الذى لا ينقسم من الجسم
طرف نقطى والنقطة يمتنع أن تكون محلاً للصور العقلية لوجهين:

الأول: أن النقطة إما أن يكون لها تميز عن الخط الذى هى نهايته أو لا يكون، فإن لم
يكن امتنع حلول المعقولات فيها وحدها بل كما أن النقطة طرف ذاتي لما هى بالذات نهاية
له فكذلك إنما يجوز أن يحل فيها طرف شيء حال فى ذلك المقدار فيكون كما أن الحال
يقدر بذلك المقدار بالعرض كذلك يتناهى بالعرض مع نهايته.

وأما إذا قيل: إن للنقطة تميزاً عن ذلك المقدار فهذا محال لأننا إذا فرضنا خطين يليانها
بنقطتيهما من جهتين فإما أن تكون النقطة المتوسطة حاجبة من الطرفين عن التماس فتكون
النقط كلها منقسمة هذا خلف أو لا تكون فحينئذ تتداخل النقط لكن المتوسطة قد
وضعناها مباينة عن الخطين والمداخل فى المبادئ مباين فالنقط الثلاث مباينة عن الخطين

فللخطين نقطتان أخريان والكلام فيهما كالكلام في الأولى فيفضى إلى ما لا نهاية له من النقط المتداخلة ومع ذلك فلا يكون للخط المتناهي نقطة هي نهايته وكل ذلك محال.

ولقائل أن يقول: سلمنا أنه ليس للنقطة امتياز عن المقدار الذي هي نهايته لكن لم قلم انه لا يحل فيها الاطرف ما يكون حالا في ذلك المقدار وما البرهان على ذلك فإنه ليس ذلك من الأوليات ثم إن ذلك منقوض بالالوان فإنها لا توجد عندهم إلا في السطوح ولا حصول لها بالفعل في اعماق الأجسام وكذلك النور والضوء لا يوجدان إلا في السطوح وكذلك المماسه والملافاة لا تحصل إلا في النهايات وكذلك الملاسة والخشونة لا تحصل إلا في السطوح فبطل قولكم ان النهايات لا يحل فيها إلا نهايات ما هي حالة في المقادير.

فالمعتمد في إبطال هذا القسم أن نقول: النقطة مما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية وعدم القابلية بل إن كانت قابلة للصور العقلية وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا لها أبدًا فلو كان القبول حاصلًا أبدًا لكان القبول حاصلًا أبدًا لما علمت أن المبادئ المفارقة عامة الفيض فلا يختص فيضها إلا باختلاف القوابل فلو كان القابل تام الاستعداد لكان القبول واجب الحصول ولو كان كذلك لكان جميع الأجسام ذوات النقط تكون عاقلة فوجب أن يبقى البدن بعد موته عاقلًا للمعقولات لبقاء محل الصور العقلية على استعدادها التام ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم.

وبيان أن الصور العقلية يمتنع أن تحل شيئًا منقسمًا من الجسم هو أن الجسم ينقسم أبدًا والحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون الصور العقلية منقسمة أبدًا وذلك محال لوجوه ثلاثة:

(الأول): أنها لو انقسمت لكان انقسامها إما إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين ومحال أن يكون إلى جزئين متشابهين لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفًا بوجه ما لكليه لامتناع كون الكل مساويًا لجزئه من جميع الوجوه وتلك المخالفة ليست بالحقيقة ولوازمها وإلا لم يكن

الانقسام إلى جزئين متشابهين فإذا المخالفة ليست إلا بالعوارض المادية مثل المقدار والشكل فلا تكون الصورة المعقولة المجردة مجردة هذا خلف.

وثانيهما: أن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أولاً يكون فإن كان شرطاً وجب أن يكون الجزآن مخالفين للكل لوجوب تباين الشرط والمشروط وأيضاً فقبل فرض القسمة فيها وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط وأيضاً فالشيء الذي هذا حاله وجب أن يكون منقسماً وليس كل معقول كذلك وإن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فتكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع وتفريق ويكون في أقل من ذلك الحل كفاية لماهية تلك الصورة فإن جزء تلك الصورة مساوٍ لكلها في الماهية ومحل الجزء جزء محل الكل فيكون كل صورة ممكنة الحلول في بعض محله فيكون حلوله في كل ذلك المحل عارضاً غريباً والكلام في الصورة المجردة هذا خلف.

فإن قيل: أليس أن الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كلية إليها مثل المعنى الجنسي كالحیوان فإنه ينقسم إلى الذي هو حصّة الإنسان وإلى الذي هو حصّة الفرس وهما أعني الحصتين غير مختلفتين بالماهية فإن حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصاهلية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع والحقيقة فقد رأينا انقسام الأجزاء العقلية إلى أجزاء متشابهة مع أن تلك الأجزاء ليست ذوات مقادير جزئية وأشكال جزئية.

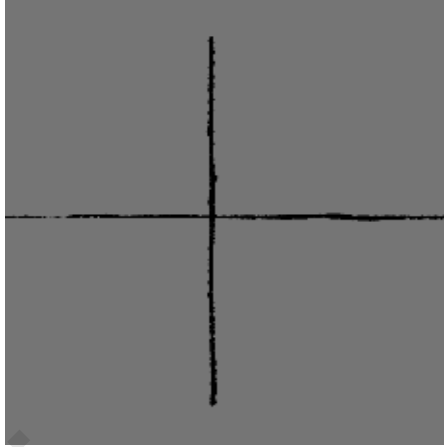
فنقول: هذا جائز ولكن يكون فيه إلحاق الكلي بالكلي مثلاً إلحاق الناطق بالحيوان الذي هو حصّة الإنسان ويكون الإنسان الذي هو حاصل من اجتماعهما مخالفاً لهما فهما لو كانت أجزاء الصورة العقلية كذلك لزم أن تكون كلية تلك الصورة مخالفة لكل واحد من أجزائها فيكون الانقسام حينئذ إلى جزئين مختلفين وإلا لامتنع أن يحصل من اجتماعهما ما يخالفهما.

وبالجملة: فانقسام الحيوان إلى الإنسان قسمة الكلي إلى الجزئيات المتخالفة بالنوع وقسمة الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء وبينهما فرق ظاهر.

ولقائل أن يقول: حاصل ما ذكرتموه أنه لو انقسمت الصورة العقلية إلى جزئين متشابهين فحينئذ يكون الجزء مخالفاً للكل في الشكل ومقدار المحل وذلك محال.

فبقول: إن كان هذا الكلام صحيحاً وجب أن يعولوا عليه في الابتداء ويقولوا: لو حلت الصورة العقلية في الجسم لحصل لها مقدار معين وشكل معين بسبب محلها وذلك محال فإذا كان هذا القدر كافياً وقع سائر ما ذكرتموه من التطويلات حشواً وضائعا، ثم إنا سنبين بعد ذلك ضعف هذه الطريقة، وإما أنه يمتنع انقسام هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء مختلفة الماهية لكانت تلك الأجزاء لا محالة هي الأجناس والفصول لكن الأجزاء المفترضة في الصور العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم والأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس والفصول لتلك الصور غير متناهية وهو محال وأيضاً فلأن كل كثرة فالواحد فيها موجود فلو كان هناك أجزاء غير متناهية لكان لكل واحد من تلك الأجزاء ماهية بسيطة فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية.

وأيضاً فبتقدير أن تكون الصورة العقلية مركبة من مقومات غير متناهية لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن تكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك أيضاً محال وأيضاً إذا فرضنا قسمة فوق الفصل من جانب والجنس من جانب ثم إذا اعتبرنا القسمة لم يخل إما أن يقع في كل جانب نصف جنس ونصف فصل فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين وقد أبطلناه أو يوجب انتقال الجنس والفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون فرضنا الوهمي موجباً لتغير مكان أجزاء الصور العقلية وتكون محلها ومواقعها بحسب إرادات المرئيين وعلى أنا إذا أوقعنا قسمين على هذا الوجه لزم المحال.



(الوجه الثاني): في بيان امتناع القسمة على الصور العقلية أن نقول: إن لكل شيء حقيقة هو بما هو وتلك الحقيقة لا محالة واحدة وهي غير قابلة للقسمة أصلاً فإن القابل للقسمة يجب أن يبقى مع القسمة والعشرة من حيث أنها عشرة لا تبقى مع الانقسام فإنها إذا انقسمت حصلت خمستان وبطلت العشرية فالعشرية من حيث هي عشرية صورة واحدة وحقيقة متحدة غير قابلة للقسمة.

وإذا ثبت ذلك فنقول: العلم المتعلق بهذه الماهيات المجردة إن انقسم فيما أن تكون أجزاؤه علوماً أو لا تكون، فإن لم تكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الهيئة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فإن تلك الأجزاء إذا اجتمعت وهي في أنفسها ليست علوماً فإن لم يحصل لها هيئة زائدة بسبب الاجتماع وجب أن لا يكون المجموع أيضاً علماً وإن حصلت هيئة زائدة على الاجتماع فكلامنا في تلك الهيئة وهو إنها لو كانت جسمانية لكانت منقسمة، وأما إن كانت أجزاء العلوم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزاؤه فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكليه من جميع الوجوه وذلك محال وإن كان بعض ذلك المعلوم فقد بينا أن الحقائق لا بعض لها ولا جزء.

ولقائل أن يقول: العشرية هيئة متحدة حاصلة للمجموع المتألف من تلك الآحاد فمحل تلك الهيئة أمور متكررة فإذا لم يجب انقسام العشرية بسبب انقسام محلها فكيف يلزم انقسام العلم بالعشرية بسبب انقسام ذلك المحل

وبالجملة: فإن كانت العشرية قابلة للقسمة جاز أن ينقسم العلم ويكون جزء العلم متعلقاً بجزء العشرية وإن كانت العشرية غير قابلة للقسمة مع أن محلها متكرر فحينئذ لا يلزم من انقسام المحل انقسام الحال وذلك يقدر في أصل الحجة.

(الوجه الثالث): أن نفرض الكلام في الأمور التي يستحيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري - تعالى - والوحدة وأيضاً مثل البسائط التي تتألف عنها المركبات فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود. وحينئذ نقول: العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أو لا يكون ونذكر التقسيم المذكور إلى آخره وهذا الوجه أحسن الوجوه الثلاثة.

والاعتراضات الواقعة على هذه الحجة بأمرين:

(أحدهما): أن النقطة حلت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فإن حلت شيئاً منقسماً مع أنها غير منقسمة فجاز حلول العلم الذي لا ينقسم في الجسم مع أنه لا ينقسم بانقسامه وإن حلت شيئاً غير منقسم وقد ذكرتم أن الشيء الذي لا ينقسم من الجسم هو النقطة فتكون النقطة حالة في النقطة هذا خلف وعلى أن الكلام في النقطة الثانية كالكلام في النقطة الأولى وأيضاً فالنقض بالوحدة وارد فإنها مع كونها من أبعد الأشياء عن طباع الكثرة حالة في الجسم وكذلك الإضافة حالة في الجسم مع أنها غير قابلة للانقسام فإنه لا يعقل للأبوة نصف وثُلث ورُبع وكذلك القوة الوهمية المدركة بعداوة الذئب المعين جسمانية مع امتناع ورود القسمة على هذه العداوة إذ يمتنع أن يكون للعداوة والصداقة أجزاء وأبعاد.

(وثانيهما): أن نقول: العلم متى يجب أن ينقسم بانقسام محله أعند ما يكون محله منقسماً بالقوة أو عندما يكون محله منقسماً بالفعل الأول مسلم والثاني ممنوع وعندنا الجزء الذي هو محل العلم بسيط غير منقسم بالفعل فلا يلزم أن يكون العلم منقسماً بل متى انقسم ذلك الجزء بالفعل فإنه يلزم انقسام العلم القائم به لكن العلم لما لم يكن محتملاً للانقسام لا جرم بطل العلم وانعدم.

والجواب: أما النقص بالنقطة فلا بد لمن احتج بهذه الحجة من أن يمنع كونها أمراً وجودياً في الخارج على ما مضى وإن كان ذلك في غاية البعد، وأما إذا سلمنا كونها أمراً وجودياً وفرقنا بين الصورتين بأن قلنا: النقطة عرض غير سار في الجسم لأنك متى فرضت قسمة في الجسم لم تفرض في أجزاء الجسم أجزاء من النقطة، وأما العلم فقد بينا أن حقيقته ليست مجرد إضافة فقط بل إنما يتم بحصول صورة مساوية لماهية المعلوم في العالم فيكون العلم صفة حقيقية ولا بد أن يكون لها محل معين ممتاز عن غيره فيكون سارياً فيه.

ولكن لقاتل أن يقول: إذا عقل اختصاص العرض بمحله بحيث لا يكون سارياً فيه فليعقل أن يختص العلم به لا على وجه السريان سواء كان العلم وصفاً حقيقياً أو حالة إضافة وأما الوحدة فغير لازمة؛ لأن الوحدة الاتصالية وإن كانت منافية للكثرة بالفعل لكنها لا تنافي الكثرة بالعرض وأما الصورة العقلية فهي لا تحتل الكثرة الخارجية والذهنية أيضاً لما بينا أن تلك الأجزاء يمتنع أن تكون مختلفة بالماهية فهي إذاً متساوية في الماهية فإذا مخالفتها للمجموع تكون بالشكل والمقدار فتكون الصورة العقلية ذات شكل ومقدار هذا خلف، وأما القسمة الوهمية في الوحدة الاتصالية فهي توجب انقسامها إلى جزئين متشابهين ويكون كل واحد منهما مخالفاً للمجموع بسبب الشكل والمقدار فتكون الوحدة الاتصالية ذات شكل ومقدار وليس ذلك بمحال.

فظهر الفرق وأما الإضافة فالأكثر من يمنعون كونها أمراً وجودياً ومن سلم ذلك فرق بينها وبين الصورة العقلية بكونها عرضاً غير سار، وأما المعاني الوهمية فعند قوم المدرك لها هو النفس ومن لم يقل بذلك زعم أنها معان غير مجردة فإنها متعلقة بشخص معين وتلك ادراكات جزئية وليس كلامنا فيها إنما كلامنا في معنى مجرد عن المادة.

وقولهم: الجسم منقسم بالقوة فلا يجب أن تنقسم الصورة العقلية بالفعل.

فنقول: الجسم عند وحدته تفرض فيه الأجزاء بحسب الإشارة وحينئذ تفرض فيها أجزاء من الصورة العقلية بالفعل وقد ثبت أن هذا القدر يلزم منه المحال.

(الدليل الثاني): وهو دليل عول «الشيخ» عليه في كتاب «المباحثات» وزعم أن أجل

ما عنده في هذا الباب هذا الدليل ثم إن تلامذته أكثر من الاعتراضات عليه والشيخ

أجاب عنها إلا أن الأسئلة والأجوبة كانت متفرقة وإنا رتبناها وأوردناها على الترتيب الجيد.

فنقول: إنه يمكننا أن نعقل ذواتنا وكل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأن صورة أخرى مساوية لذاتنا تحصل في ذاتنا وإما أن يكون لأجل أن نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا، والأول باطل لأنه يفضي إلى الجمع بين المثليين فتعين الثاني وكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته فإذا القوة العاقلة قائمة بنفسها وكل جسم وجسماني فإنه غير قائم بنفسه فإذا القوة العاقلة ليست بجسم ولا جسماني.

والاعتراض عليه من وجوه ستة:

(الأول): لا نسلم لأننا نعقل ذواتنا ولم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذواتنا نوعاً آخر من الإدراك مخالفاً للتعقل.

بيانه: أن التعقل هو أن يحصل للعاقل ماهية المعقول فلا يمكننا أن نعرف كوننا عاقلين لذواتنا إلا إذا عرفنا أن ذواتنا حاصلة لذواتنا فإن إمكاننا أن نبين أن لنا حقيقة ذواتنا من دون وساطة التعقل فما الحاجة إلى أن نقول: إنا نعقل ذواتنا ونتوصل منه إلى أن لنا حقيقة ذواتنا وإن لم يمكن ذلك فحينئذ لا يمكن بيان كوننا عاقلين بذواتنا إلا ببيان حصول حقيقة ذواتنا لنا ولا يمكن ذلك إلا ببيان كوننا عاقلين لذواتنا ويلزم منه الدور.

فقال المجيب: ليس يتعلق الكلام بالتعقل والشعور بل بالإدراك فإنه ثبت أن الإدراك عبارة عن حصول ماهية المدرك للمدرك وهذا القدر يكفي في تصحيح هذه الحجة.

قال السائل في تقرير سؤاله الأول: لم لا يجوز أن يكون إدراكنا لذاتنا لا يقتضي أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا بل هو أثر ما يحصل لنا من ذاتنا ولا يكون ذلك الأثر هو بعينه حقيقة الذات فعلى هذا يكون لنا حقيقة منها يحصل لنا أثر نشعر بذلك الأثر ولا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب: قد سبق أن الإدراك ليس إلا تحقق حقيقة الشيء فقول السائل: أنه يحصل لنا منه أثر فنشعر بذلك الأثر فيما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر

تابعًا له فإن كان نفس ذلك الأثر فقولُه فنشعر بذلك الأثر لا معنى له بل هو قول مرادف لقوله يحصل لنا أثر وإن كان الشعور شيئًا يتبعه فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غير ذلك الشيء فإن كان غيره فيكون الشعور بالشيء هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه وإن كان هو هو فتكون ماهية الذات تحتاج في أن تحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر فتكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصل لها ذلك الأثر فلا تكون تلك الماهية متأثرة بل متكونة هذا خلف وإن كانت ماهية الذات تحصل ثانيًا بحالة أخرى من التجريد أو نوع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجرد المتجدد وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

(الاعتراض الثاني): سلّمنا أنا نعقل ذواتنا ولكن لم قلّتم بأن كل من عقل ذاتًا فله ماهية تلك الذات فإنه لو كان الأمر كذلك لكننا إذا عقلنا الله تعالى والعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب: الحاصل فينا من العقل الفعال إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة لا من جهة الشخص لأن أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع والماهية ولا يفارقها بالعوارض أصلاً فلا يفارقها بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع أما العقل الفعال وما نعقله منه فهو هو في المعنى وليس هو في الشخص.

قال السائل: فإن ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الله تعالى فتكون ماهية الله تعالى مقولة على كثيرين بالعدد وهو محال.

قال المجيب: البرهان إنما قام على أن تلك الماهية لا تكون مقولة على كثيرين موجودين في الخارج وأما على كثيرين موجودين في الذهن فلم يقدّم البرهان على بطلانه.

(الاعتراض الثالث): سلّمنا أن من عقل ذاتًا فإنه يحصل له ماهية المعقول لكن لم لا يجوز أن تحصل ماهية ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها كما أن القوة العاقلة تشعر بالوهمية فعلى هذا لا تكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها وقائمة بذاتها بل للقوة الوهمية كما أنكم تقولون: القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب: شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور به هو الشاعر وأنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك وأنت أنت الشاعر بنفسك، وأيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك بنفسك الثابتة - للقوة الثابتة لنفسك - ثابتة^(١) لنفسك، وهو المطلوب وإن كانت غير قائمة بنفسك بل بجسم فففسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولاً تكون فإن لم تكن وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه ولا إدراك لذاتك بخصوصيتها بل يكون جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك ورجلك وإن كانت نفسك قائمة بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك وحصلت فيه تلك القوة الشاعرة فتلك النفس وتلك القوة وجودهما لغيرهما فلا تكون النفس بتلك القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة والنفس معاً لغيرهما وذلك هو الجسم.

قال السائل: تقريراً لهذا المقام لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول ذاتي في شيء نسبته إلى ذاتي كنسبة المرأة إلى البصر؟

قال المجيب الذي [يتوسط]^(٢) في المرأة إن سلم أنه يتصور في المرأة فيحتاج مرة ثانية إلى أن يتصور في الحدة فكذلك هاهنا لابد وأن تنطبع صورة ذاتنا في ذلك الشيء مرة أخرى في ذاتنا.

(الاعتراض الرابع): لم لا يجوز أن يكون إدراكي لذاتي بحصول صورة أخرى في ذاتي؟

بيانه: أي حال ما أعقل نفس زيد اما أن لا أعقل نفسي وهو باطل؛ لأن العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل لكونه عاقلاً وفي ضمن ذلك كونه عاقلاً لذاته وإما أن أعقل نفسي ونفس زيد في ذلك الوقت وحينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل في نفسي من نفسي ومن زيد صورتين أو صورة واحدة فإن كان واحدة فحينئذ أنا غيري وغيري أنا إذ الصورة الحاصلة في النفس مرة واحدة تكتنفها اعراضى ومرة أخرى تكتنفها اعراض زيد وأما إن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

(١) ثابتة خبر نفسك في قوله: فففسك الثابتة.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): يتصور.

قال المجيب: أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك وإذا عقلت إنسانية زيد فقد اضفت إلى جزء ذاتك شيئاً آخر قرنته به فلا تتكرر الإنسانية فيك مرتين بل تتعدد بالاعتبار.

(واعلم): أنه فرّق بين النفس المطلقة المعترة بذاتها وبين النفس من حيث أنها كلية مشترك فيها بين الكثيرين فإن الأول جزء نفسي وأما النفس العامة فهي النفس مع قيد العموم فلا تكون جزء نفسي.

(الاعتراض الخامس): قالوا: القسم الذي اخترتموه أيضاً باطل.

بيانه: أنا إذا قلنا موجود لذاته يُفهم منه معان ثلاثة:

الأول: أن ذاته لا يتعلق في وجوده بغيره.

والثاني: أن ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم وهذان القسمان لا يقتضيان كون الشيء مدرّكاً لأن المدركة أمر ثبوتي وهي عبارة عن حصول المعلوم للعالم والقسمان المذكوران سلبيان.

(الثالث): أن ذاته شيء مضاف إلى ذاته وذلك محال؛ لأن الإضافة تقتضي الإثنيّة والوحدة تنافيها.

ولا يقال بأن المضاف والمضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره ولا يمكن نفي العام بنفي الخاص.

لأننا نقول: هذه مغالطة لفظية وهي مثل ما إذا قيل المؤثر يستدعي أثر أو ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه وكما أن ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال المجيب: حقيقة الذات غير وتعينها غير والجملة التي من الذات والتعين شيء آخر وهذا الكلام لا يختلف فيه سواء كان التعين من لوازم الماهية كما في الله تعالى والعقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما في الأنواع المتكثرة باشخاصها في الوجود وهذا القدر من الغيرية يكفي في صحة الإضافة ولهذا التحقيق صح منك أن تقول ذاتي وذاتك فتضيف ذاتك إلى ذاتك.

(الاعتراض السادس): المعارضة بإدراك سائر الحيوانات أنفسها مع أن أنفسها ليست مجردة.

ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها؛ لأنها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر وليس طلبها لمطلق الملائم وإلا كان طلبها لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها ولأنها لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت مدركة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلي فتكون البهيمة مدركة للكليات والحيوان غير مدرك للكلي فإذا البهيمة تطلب ما يلائمها وإدراكها لملائمها يتضمن إدراكها لنفسها المخصوصة فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر تضمن العلم بكلا المضافين.

قال المجيب: أن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها ونفوس الحيوانات الأخر لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها كما هي تشعر بأشياء أخر بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام فالشيء الذي يدرك المعنى الجزئي الذي لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات وهو الذي تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التي هي القلب بل في آلة الوهم كما أنها تدرك بالوهم وبآلة معان أخر فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة في آلة ذواتها وهي القلب ومرة في آلة وهمها وهي مدركة من حيث هي في آلة الوهم.

قال السائل: فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور سائر الحيوانات؟

قال المجيب: لأن كل القوى المدركة للكليات مدركة للقوى المدركة للكليات فإذا القوى المدركة للكليات يمكنها أن تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرها شعرنا بواحد مركب من أمور ونحن شاعرون بكل واحد منها من حيث تميز عن الآخر واعنى بتلك الأمور حقيقة ذاتنا والأمور المخالطة لها الغريبة عنها ويجوز أن تتمثل فينا حقيقة ذاتنا وإن كانت سائر الأمور غائبة وإدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

قال السائل: ليس إذا أمكننا أن نميز ذاتنا عما يخالطها في الذهن وجب أن يصح ذلك في الخارج فعسى أن يكون هذا التفصيل هو شيء نفعله ونفرضه في أذهاننا وإن كان ما عليه الوجود الخارجي بخلاف ذلك.

وأيضاً فما ذكرتموه من الحجة غير مختص بما إذا أدركنا ذاتنا كلية مجردة أو جزئية مخلوطة ولذلك فإننا لما طالبناكم في أول الاعتراضات ببيان كوننا عاقلين لأنفسنا قلتم هذا الكلام لا يختص بالتعقل بل بالإدراك كيف كان فكيف رجعتم الآن عن ذلك؟
ثم التحقيق: أن كل ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان أو جزئياً والحمار إذا ادرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة فإذا على كل الأحوال الحمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا مرة واحدة فذاته أيضاً مجردة وهذا مما لا يمكن جحده.

ومما يُبطل قولكم: أن المدرك لذات الحمار وهمه أن نقول المدرك لذات الحمار إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الحمار فذات الحمار في الحمار وإن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به فلم يكن الحمار مدرّكاً لذاته وقد أبطلناه أولاً، وأيضاً إن سلمنا أن الحمار يدرك ذاته لا بذاته لكن بجزء من ذاته فذلك الجزء أيضاً له صورة ذاته فذلك الجزء مجرد وأيضاً فإذا حصلت نفس الحمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن تكون آلة الوهم حية بتلك النفس كما أن آلة النفس حية بها.

قال المجيب عن هذا الأخير بأن حصول تلك الصورة في الوهم تشبه الخضرة الحاصلة من الانعكاس وحصولها في آلتها الخاصة تشبه الخضرة الأصلية من الطبيعة.
وفي كتاب "المباحثات" أجوبة عن الأسئلة المذكورة ظلمانية غير مفيدة فتركتها، مَنْ شاءها فليطالع ذلك الكتاب ليجد فيه هذه الكلمات متفرقة في مواضع شتى.

(واعلم): أن لنا على هذه الحجة اعتراضات أخر قاذحة لكننا نعلم أن من أحاط ما ذكرناه في باب العلم والمعلوم سهل عليه إيرادها فلذلك لم نوردناها.

(الدليل الثالث): قالوا: القوة العاقلة تقوى على أفعال غير متناهية ولا شيء من القوى الجسمانية يقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة بجسمانية، بيان

الصغرى أنها تقوى على إدراك الأعداد ولا نهاية لمراتبها مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة الناطقة وبيان الكبرى قد سبق.

(واعلم): أنا في إثبات أن القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية نحتاج إلى أن نبين أن القوة الجسمانية منقسمة بانقسام محلها فتعود النقوض الموردة على الحجة الأولى وهي النقض بالوحدة والنقطة ومدركات الوهم والإضافة وسائر الاسئلة التي اوردناها عليها وأيضاً متوجه عليها سائر الشكوك في باب ان القوة الجسمانية التي لا تقوى على أفعالها غير متناهية.

ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة تخصها وهي ثلاثة:

(الأول): لا نسلم أن القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إنها لا تنتهى إلى حد إلا وتقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية كما أن الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حد إلا وهو يقبل بعد ذلك تقسيماً آخر وإن كان يستحيل أن تحصل فيه تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا.

وبالجملة: فالحال في فاعلية هذه القوة كالحال في منفعية الجسم عن الانقسام.

(الثاني): سلمنا أنها قوية على إدراك أمور غير متناهية لكن لم قلتم بأنه يلزم من ذلك كونها قوية على أفعال غير متناهية.

وبيانه: أن الإدراك ليس فعلاً بل هو انفعال لأنه لا معنى للإدراك إلا تمثل الصورة المعقولة في النفس الناطقة فيكون ذلك انفعالا وأنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية والدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أزلية ولا محالة قد تواردت عليها صور غير متناهية فقد حصلت فيها انفعالات غير متناهية.

(الثالث): النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية مع أن أفعالها وهي الحركات الدورية غير متناهية.

والجواب: أما عن الأول فلا شك أن القوة الناطقة لا تنتهي إلى حد إلا وتقوى على إدراك أمور آخر وقد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن تكون كذلك فقد حصل الغرض.

ولقائل أن يقول: القوى الجسمانية إما أن يقال أنها تنتهي إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود بعد ذلك بل تصير ممتعة الوجود أو لا تنتهي إلى هذه الحالة البتة. والأول باطل؛ لأن الممكن لذاته لا ينقلب ممتعاً لذاته.

وأما الثاني فنقول: إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهائها إلى حيث يزول عنها إمكان الوجود فهي أبداً ممكنة الوجود لذاتها فإذا لا استحالة في بقائها أبداً ومتى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة فإذا لا استحالة في بقائها على نعت المؤثرة أبداً وذلك يطل أصل الحجة.

وأما السؤال الثاني فالجواب عنه أن نقول: هب أن الإدراك نفس الانفعال ولكن فعل النفس في تركيب المقدمات وتحليلها فعل وذلك كاف لبناء الغرض عليه.

ولقائل أن يقول: أستم حين ما حاولتم الدلالة على الفرق بين الحس المشترك وبين القوة المفكرة قلتم الحس المشترك ليس له تصرف والقوة المفكرة لها تصرف والقوة الواحدة لا تكون مبدأ لأثرين لأن البسيط لا يصدر عنه إلا أثر واحد وإذا كان كذلك فكيف يمكنكم أن تثبتوا للنفس قوة على الفعل الذي هو التركيب والتحليل بعد أن أثبتتم لها قوة على الانفعال وهو قبول الصور مع أن عندكم النفس شيء بسيط والبسيط لا يكون إلا مبدأ لأثر واحد ثم يلزم منه أن يكون الشيء الواحد قابلاً وفاعلاً معاً وأنتم لا تقولون بذلك نعم إن انكرتم ذلك في الحس المشترك مع كونه جسمانياً وجائز الانقسام فحيث لا يقبل الانقسام أولى.

وأما السؤال الثالث وهو النقض بالنفوس الفلكية فالجواب عنه: أن النفس الفلكية وإن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة بالتحريك بل هي واسطة بين العقل وبين تلك الأفعال وهي في ذواتها وإن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسبح عليها من أنوار العقل الفعال صارت غير متناهية القوة.

ولقائل أن يقول: أنا قد بينا في باب تناهي القوى الجسمانية ضعف هذا الجواب ولكننا نسلم في هذا الموضع صحة هذا الجواب.

ونقول: إذا جوزتم ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسنح عليها من نور العقل الفعال تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية.

(الدليل الرابع): لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم مثل قلب أو دماغ لكانت إما أن تعقل دائماً ذلك الجسم أو لا تعقله قط أو تعقله في وقت دون وقت والأقسام الثلاثة باطلة فالقول بكونها منطبعة في الجسم باطل.

وبيان ذلك: هو أن تعقل القوة العاقلة لذلك الجسم إما أن يكون لأجل أن صورة الآلة حاضرة عند القوة العاقلة أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة فإن كان الأول فالقوة العاقلة إن أمكنها إدراك تلك الآلة وإدراكها نفس مقارنتها للقوة العاقلة فما دامت الآلة مقارنة للقوة العاقلة وجب أن تعقلها القوة العاقلة فتكون القوة العاقلة دائمة الإدراك لتلك الآلة وإن امتنع على القوة العاقلة إدراك تلك الآلة لوجب أن لا تدركها أبداً فظاهر أنه لو كان تعقل القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل نفس مقارنة تلك الآلة لتلك القوة لوجب أن تعقلها دائماً أو لا تعقلها دائماً وكلا القسمين باطل وأما إن كان تعقل تلك القوة العاقلة لتلك الآلة لأجل حصول صورة أخرى منها في القوة العاقلة فالقوة العاقلة إن كانت في تلك الآلة والصورة الثانية حاصلة في القوة العاقلة فتكون الصورة الثانية للآلة أيضاً حالة في الآلة لأن الحال في الحال في الشيء حال في الشيء فيلزم منه الجمع بين المثليين هذا خلف وإن لم تكن القوة العاقلة في تلك الآلة بل هي مجردة عن الأجسام فذلك هو المطلوب.

ولقائل أن يقول: أنا قد بينا أنه ليس إدراك الشيء للشيء عبارة عن حصول المعقول في العاقل بل الإدراك والعلم والشعور حالة إضافية وهي قد تحتاج إلى حصول صورة المعلوم في العالم وقد لا تحتاج ولكن العلم في جميع الأحوال ليس إلا هذه الإضافة وإذا كان كذلك فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة حالة في جسم فمتى حصل بينها وبين ذلك الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصل الإدراك وإلا فلا.

وأيضاً فهذه الحجة تقتضي أن تكون جميع لوازم النفس معقولة لها دائماً لأنها لو عقلت شيئاً من لوازمها في حال دون حال لكان تعقلها لذلك اللازم ليس نفس حضور ذلك اللازم عندها وإلا لكان ذلك اللازم أبداً معقولا كما أنه أبداً موجود بل يكون تعقل النفس لذلك اللازم لأجل حصول صورة مساوية للآزم النفس في النفس فيلزم منه الجمع بين المثليين فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بجميع لوازمها أبداً وأيضاً تقتضي دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة وإلا لكان علمها بذلك العارض لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فحينئذ يجتمع فيها ذلك العارض وصورته فيلزم الجميع بين المثليين فظهر أن هذه الحجة تقتضي كون النفس عالمة بلوازمها ما دامت النفس موجودة وكونها عالمة بعوارضها ما دامت تلك العوارض موجودة ولو كان كذلك لم يكن شيء من محمولات النفس مطلوباً بالبرهان ولما لم يكن كذلك بطلت هذه الحجة وأيضاً فالمثلان إنما استحال اجتماعهما لأنه لا يتميز أحدهما عن الآخر بشيء من الأوصاف وحينئذ ترتفع المغايرة بينهما ويحصل الاتحاد بينهما ولما كان الاتحاد محالاً لا جرم استحال الجمع بين المثليين.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن القوة الناطقة إذا عرفت آلتها في وقت دون وقت فلا بد وأن يكون ذلك لأجل حصول صورة مساوية لآلتها فيها ثم إن القوة الناطقة إذا كانت في الجسم فهناك قد اجتمع في ذلك الجسم صورته الأصلية وصورته المكتسبة ولكن قد اختصت كل واحدة منهما بوصف تمتاز به عن الأخرى لأن أحد المثليين محل القوة الناطقة والثاني حال فيها فيبقى الامتياز ولا يلزم المحال وهذا الشك يمكن حله.

(الدليل الخامس): أن النفس الإنسانية يمكنها أن تدرك الإنسان الكلي الذي يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلها ولا محالة يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين وشكل معين وإلا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة والأشكال المختلفة فظاهر أن هذه الصورة العقلية المجردة أمر موجود، وقد ثبت أن المجردات والكليات لا وجود لها في الخارج فإذا لها وجود في الذهن فمحلهما إما أن يكون جسماً أولاً لا يكون والأول محال وإلا لكان لها كم معين ووضع معين ومقدار معين وشكل معين بسبب أن

محلها كذلك وحينئذ تخرج تلك الصورة عن أن تكون مجردة وكل ذلك محال فإذا محل هذه الصورة ليس جسمًا فهو إذا جوهر مجرد.

ولقائل أن يقول: الصورة الكلية المعقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال: إن محلها يجب أن يكون مجردًا وإن كان لها وجود فلا محالة تكون هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان وهي من حيث أنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية فهي من جملة الأمور الموجودة في الأعيان وهي غير مشترك فيها بين الأشخاص، أما أولاً فلأن الشيء الشخصي لا يكون مشتركاً فيه، وأما ثانياً فلأن الصورة عرض قائم بالنفس والأشخاص جواهر مستقلة بذواتها فكيف يمكن أن يقال: إن حقيقة الجواهر القائمة بذواتها عرض قائم بالنفس والأشخاص عرض قائم بالغير.

فإن قالوا: ليس المعنى بكون تلك الصورة كلية أنها صورة يشترك فيها كثيرون فإن ذلك محال بل المعنى بكونها كلية أن أي الأشخاص الإنسانية سبقت إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير ولو كان السابق إلى النفس الإنسانية هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فنقول: إذا كان المعنى بكون الصورة الكلية ذلك فلم لا يجوز أن تحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني أعني أن ترسم في القلب من مشاهدة إنسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الإنسان أي إنسان شئت كانت الصورة الحاصلة منه في القلب تلك الصورة.

فإن قالوا: لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين وشكل معين وذلك يمنع من كونها كلية.

قلنا: وكذلك الصورة الحاصلة في النفس تكون صورة شخصية وتكون عرضاً قائماً بمحل معين وكل ذلك يمنع من كونها كلية فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل والمقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية فكذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية والعرضية وجب أن يكون مانعاً من كونها كلية

وإن أمكن أن توجد الصور القائمة بالنفس باعتبار آخر حتى تصير كلية بذلك الاعتبار وإن كان اعتبار وحدتها وشخصيتها وحلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية جاز أيضاً أن توجد الصورة القائمة بالقلب أو بالدماغ باعتبار تكون هي بذلك الاعتبار كلية وإن كان اعتبار تقدرها وتشكلها بمقدار محلها وشكل محلها مانعاً من كونها كلية.

وبالجملة: فالصورة سواء كانت حالة في النفس أو في الجسم فهي لا تكون مشتركة فيها من كل الوجوه فإن وحدتها الشخصية تمنع من هذه الشركة فإذا جاز أن تكون وحدتها مانعة من هذه الشركة ثم انها تكون مشتركة فيها باعتبار آخر جاز أيضاً أن تكون هذه الصورة عند قيامها بالجسم وإن كان تقدرها وتشكلها بمقدار الجسم وتشكله مانعة من هذه الشركة لكنها باعتبار آخر تكون مشتركة فيها وهو الاعتبار المذكور وهذا الشك يمكن أن يتمحل له جواب.

(الدليل السادس): لو كانت القوة العاقلة جسدانية لضعفت في زمان الشيخوخة دائماً لكنها لا تضعف في زمان الشيخوخة دائماً فهي غير جسدانية ويصح نقض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة وليس كل ما يعقل به الشيخ الأشياء فإنه يكل عند الشيخوخة فليس كل قوة عاقلة تكل عند الشيخوخة.

(واعلم): أنه ليس من الواجب في صحة ما قلنا أن لا يكون عقل شيخ يكل بل إذا كان عقل ما لم يكل في الشيخوخة وإن كان سائر العقول يكل فالمطلوب قد صح فإنه إن كانت النفس محتاجة في ذاتها إلى البدن كان اختلال البدن موجباً لاختلال النفس لا محالة فحينئذ يستحيل أن يختل البدن وتكون النفس سليمة اما إذا كانت النفس غنية في ذاتها عن البدن لا يلزم ان تختل أفعال النفس عند اختلال البدن نعم قد يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن عند اختلاله يعوقها عن سائر أفعالها وذلك مثل ما يعرض للفارس الراكب فرساً ردي الحركات فإنه يصير اشتغاله بمراعات مركبه مانعاً له عن أفعاله الخاصة به وليس صدورها عنه بشركة الفرس ويجوز أن يكون الفعل الذي ليس بالشركة موقوفاً على الفعل الذي بالشركة مثل أنه قد يحتاج في اكتساب المعقولات في أول الأمر إلى تخيلات تنصرف

فيها النفس تصرفا سنذكره فإذا عاقت عن استعمال التخيلات آفة في اعضاء التخيل كلت القوة العاقلة عن أفعالها فالشيخ إذا عرض له الانصراف عن المعقولات فالسبب فيه انه قد شغل عن أفعاله الخاصة أو عرضت الآفة لشيء ربما احتاج إليه في هذه الأفعال لا لأن جوهر نفسه قد ضعف فإن الشيخ لو أُعطي عينًا كعين الشاب في المزاج لكان حسه مثل حس الشاب بل الشيخوخة ضعف في الآلات البدنية يشبه حال السكر والإغماء.

فإن قيل: الشيخ لعله إنما يمكنه أن يستمر في أفعال عقله على الصحة لأن عقله يتم بعضو من البدن يتأخر إليه الفساد والاستحالة وإن ظهرت الآفة في سائر القوى والأفعال.

فنقول: الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف والفساد لضعف يسبق إلى المبادئ ولو كانت المبادئ صحيحة لانحفظت الأطراف ولم تسقط قواها فكان الحال فيها كالحال في الشباب فيظهر من هذا أنه لا كبد الشيخ ولا دماغه ولا قلبه على الحال الصحيحة أو القريبة من الصحيحة ولذلك يجد في بُضه وبوله وأفعال دماغه تفاوتًا عظيمًا.

فإن قيل: إن بعض الأمزجة أوفق لبعض القوى فلعل مزاج المشائخ أوفق للقوة العقلية فلهذا تقوى فيه هذه.

فنقول: مزاج المشائخ إما بَرْد وَيَسّ وإما ضَعْف، وكل واحد منهما قد يوجد قبل الشيب ولا يكون لصاحبه مزيد استعداد وأيضًا فليس كل شيخ هو أقوى من الشاب وليس الدليل مبينًا على أن الغالب في المشائخ كمال العقل بل على أنه لو كانت القوة العقلية قائمة بالبدن لاستحال أن لا تضعف عند ضعف البدن وقد نجد واحدًا ليس كذلك فالمقدم مسلوب على أن ضعف البنية ليس يكون ملائمًا لما يقوم بالبنية بل لعله تلائم ما لا يقوم بالبنية.

فإن قيل: الشيخ تحيُّله وتذكره وحفظه محفوظة ليست دون حال عقله مع أن هذه القوى جسمانية.

فنقول: ليس الأمر كما ذكرتموه وأما ذكره الأمور الماضية التي كانت في ذكره في زمان الشباب فإنما يكون كذلك لأن تكرر مذكوراتها على وهمه وهو شيخ أكثر من تكررهما عليه وهو شاب فيكون السبب لذكره أقوى فيه مما في الشباب وأما حفظه الأشياء

التي يحفظها عند الشيخوخة فهو ضعيف فالشيخ لا في حفظه تصور المحسوسات ولا في حفظه معانيها كالشباب.

وإن شئت أن تعلم ذلك فجرب حفظ الشيخ للشيء الذي يحفظه عند شيخوخته كحفظه عندما كان صبيًا أو شابًا فإنك تجده لا محالة لا ينحفظ له الشيء لا معناه ولا صورته لا عدة ولا مدة كما كان ينحفظ له قبل ذلك وتجد تذكره أضعف مما كان أيضًا إلا فيما للعقل سبيل إلى المعونة فيه، وأما الأمور المحفوظة قديمًا فإنما يساوي الشيخ الشاب في حفظها لأنه يتساوى فيهما السبب للحفظ عدد أو مع ذلك فإن المرتسم من ذلك في حفظ الشاب أوضح وأصفى وأشد استصحابا للأحوال المطيفة به والمرتسم في حفظ الشيخ أطمس وأدرس وأخفى لمعائنًا وظهورًا.

فإن قيل: الشيخ ليس إنما يوجد سليم العقل بحسب الأمور العقلية الكلية بل هو أثقب رأيا وأصح مشورة من الشاب في الأمور الجزئية الخيالية وأنت لا تقول إن خياله أسلم من خيال الشاب أو مثله.

فنقول: إن ذلك لشيئين:

(أحدهما): أن الآلة أكبر.

(وثانيهما) أنه يستعين بما هو مساو لمثله من الشاب أو أقوى بسبب قلة المنازعات، إما أن الآلة أكبر فهو أن الأمثلة الجزئية عنده أكثر لأن تجاربه أوفر ثم أنه ليس يتصرف فيها بالخيال والقوى الوهميه فقط بل يرجع فيها إلى العقل فيستعين به في طريق القسمة للأسباب الواقعة الممكنة وطريق الاعتبار للأوائل.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يقال: إن الشيخ قد استفاد في استعمال العقل دربة فصارت الآلة وإن ضعفت إلا أن كثرة دربته تتدارك ما فات بسبب نقصان الآلة ولذلك فإن الشيخ المتدرب أقوى في صناعاته واستعماله لها من الشاب.

فنقول: الدربة إنما يحصل لها أثر من وجهين:

(أحدهما): أن هيئات التحريكات الصادرة بالإرادة تتمثل في الخيال أشد فيكون وجه استعمالها عند الوهم أحضر.

(وثانيهما): وهو أن الأعضاء تستفيد بذلك حسن تشكل تستعد به لهيئة التحريك وليس يمكن أن يقال هذا في باب المعقولات فإن العقل وإن سلمنا أنه يفعل بتحريكات الآلات فليس ينحفظ في النفس خيال شيء منها كما ينحفظ لهيئة تحريك اليد والقدم ونحوه ولا أيضاً يمكن أن يقال أنه يستعين بآلات جسدانية وهي عاصية فيقيدها الاستعمال طاعة فإننا وإن سلمنا أن العقل يفعل بتحريك فليس بتحريكات مستعصية ولذلك فإن صحيح الفطرة الأصلية يشرع في العلوم فيقف عليها على الاستواء وإن كان بعض الناس يحتاج إلى أن يراض من جهة التفطن لمعاني الألفاظ ومن جهة معاوكة من خياله ومعارضة منه لعقله حتى يفهم الحال في ذلك فيعقله ويستوى في أدنى مدة واحف كلفة.

(الدليل السابع): وهو قريب مما تقدم أن نقول من المعلوم أن الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد لا يكون سبباً للكمال وسبباً للنقصان وكثرة الأفكار سبب لثوران الحرارة المخففة للدماغ وسبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقلاتها من القوة إلى الفعل فلو كان موت البدن يقتضي موت النفس لكانت الأفكار التي هي سبب نقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكملة لجوهر النفس فيكون الشيء الواحد سبباً لنقصان شيء واحد وكماله وذلك محال فعلمنا أن النفس لا تموت بموت البدن فهي غنية في ذاتها عن البدن.

ولقائل أن يقول: المحال هو أن يكون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء آخر سبباً لنقصانه وكماله من وجه واحد في وقت واحد وإما أن يكون ذلك في وقتين وبحسب اعتبارين فأبي محال يلزم منه.

(الدليل الثامن): قالوا: النفس غنية في أفعالها عن المحل وكل ما كان غنياً في فعله عن محل يحله فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن محل يحله فالنفس غنية عن المحل.

أما بيان أن النفس غنية في فعلها عن المحل فوجوه ثلاثة:

(الأول): أنها تدرك نفسها ومن المستحيل أن يكون بينها وبين ذاتها آلة فهي في إدراك ذاتها غنية عن الآلة.

(الثاني): أنها تدرك إدراكها لنفسها وليس ذلك بآلة.

(الثالث): أما تدرك آلتها التي تدعى لها وليس بينها وبين آلتها آلة أخرى، فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآلة والحل وكل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً يكون غنياً عن الحل لوجهين:

(أحدهما): أن القوى النفسانية لما كانت جسمانية وكانت محتاجة في ذاتها إلى محالها لا جرم تعذر عليها إدراك ذواتها وإدراك إدراكاتها وإدراك آلتها فلو كانت القوة العاقلة جسمانية لتعذر عليها ذلك.

(وثانيهما): أن مصدر الفعل هو الذات فلو كانت الذات متعلقة في قوامها ووجودها بذلك الحل كان الفعل صادراً عن تلك الجهة فيكون للجهة المتعلقة بذلك الفعل مدخل في ذلك الفعل فيكون الفعل بمشاركة ذلك الحل وقد فرض أنه ليس كذلك فظاهر أن النفس غنية عن المادة.

ولقائل أن يقول: لِمَ قلتم إن القوة العاقلة لما كانت وحدها هي المدركة لذاتها وإدراكها لذاتها وإدراكها لآلتها وجب أن لا تكون جسمانية، فأما قولكم: إن القوى الحساسة لما كانت جسمانية تعذر عليها ذلك فالقوة العاقلة لو كانت جسمانية لتعذر عليها ذلك.

فنقول: لِمَ قلتم إن تلك القوى إنما تعذر عليها هذه الإدراكات لكونها جسمانية وهل هذا إلا من باب التمثيلات التي بينوا فسادها في المنطق.

وأما قولهم: ما لا يتوقف في اقتضائه لآثاره على الحل لا يتوقف في ذاته على الحل. فنقول: أليس أن الصور والأعراض محتاجة إلى محالها وليس احتياجها إلى محالها إلا بمجرد ذواتها ثم لا يلزم من استقلالها باقتضاء ذلك الحكم استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال فعلمنا أنه لا يلزم من كون الشيء مستقلاً باقتضاء حكم من الأحكام أن يكون مستغنياً في ذاته عن الحل.

بل نقول: إن جميع الآثار الصادرة عن الأجسام ومبادئها قوى وأعراض معدودة في تلك الأجسام وليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاء تلك الآثار؛ لأن محالها أجسام والأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة فعلمنا أن

المستقل باقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض وحدها ثم لا يلزم من انفرادها باقتضاء تلك الأحكام استغناؤها عن محالها فكذلك هاهنا.

(الدليل التاسع): قالوا: القوى الجسمانية تكل بكثرة الأفعال ولا تقوى على القوى بعد الضعف وعلة ذلك ظاهرة؛ لأن القوى الجسمانية بسبب مزاولة الأفعال الكثيرة تتعرض موادها للتحلل والذبول وبسبب ذلك يعرض الضعف لها.

وأما القوة العقلية فإنها لا تضعف بكثرة الأفعال وتقوى على القوى بعد الضعف فظهر أنها غير مادية أصلاً.

فإن قيل: القوة الخيالية جسمانية ثم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيرة مثلاً إذا تخيلنا صورة شعلة يمكننا أن نتخيل مع ذلك صورة الشمس والقمر والسماء وغيرها فبطل قولكم أن القوى الجسمانية لا تقوى على الأفعال الضعيفة عند صدور الأفعال القوية عنها.

فنقول: أنا إذا ادعينا أن الفعل الجسماني القوي يمنع من الفعل الجسماني الضعيف وهاهنا إذا تخيلنا الشمس والقمر فالمدرّك قوي أما ربما لا يكون إدراكنا لهما قويا فلا جرم لا يمنع من تخيل الأشياء الضعيفة وأما إذا قوي تخيلنا لهما بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيّل امتنع علينا والحال هذه تخيل الأشياء الحقيرة.

وأما القوة العقلية فليست كذلك فإننا إذا عقلنا الشيء العظيم امكنا في ذلك الوقت تعقل الشيء الحقيّر.

ولقائل أن يقول: كما أنا متى استغرقنا في تخيل شيء عظيم انقطعنا عن تخيل الأشياء الصغيرة كذلك متى استغرقنا في تعقل شيء عظيم انقطعنا عن تعقل غيره.

والدليل عليه: أن من استغرق في جلال الله جلت عظّمته امتنع عليه في تلك الحالة أن يشتغل بسائر المعقولات.

(الدليل العاشر): وهو الذي عوّل عليه أفلاطون وقرره بعض أهل التحقيق من المتأخرين: أنا نتخيل صوراً لا وجود لها في الخارج كبحر من الشراب وجبل من الياقوت ونميز بين هذه الصور المحسوسة وبين غيرها فهذه الصور أمور وجودية وكيف لا تكون

كذلك ونحن إذا تخيلنا زيدا ثم شاهدناه حكمنا أنه ليس بين الصورة المحسوسة والمتخيلة فرق البتة ولولا أن تلك الصورة موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحل هذه الصورة يتمتع أن يكون شيئاً جسمانياً فإن جملة ابداننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف تنطبق الصور العظيمة على المقادير الصغيرة.

وليس يمكن أن يقال: إن بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا وبعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ولا آلة لنفوسنا أيضاً في أفعالها وإلا لتألمنا بتفرقها وتقطعها ولكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فإذا محل هذه الصورة شيء غير جسماني وذلك هو النفس الناطقة.

فإن قيل: هذه الصور الخيالية لا بد وأن يكون لها امتداد في الجهات وذهاب في الأقطار وإلا لم تكن صوراً خيالية فإذا تخيلنا مربعاً فلا بد وأن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلا لم يكن مربعاً وذلك إنما يكون إذا كان له شكل ووضع مخصوص فإذا حل هذا الشكل في النفس فإما أن تصير النفس مشكلة بهذا الشكل حتى تصير النفس مربعة وإما أن لا تصير كذلك فإن صارت مربعة مثلاً فهي غير مجردة بل هي جسمانية وإن لم تصر مربعة فصورة المربع غير موجودة فيها لأنه لا فرق بين أن يقال: إنها ليست مربعة وبين أن يقال: صورة المربع غير موجودة فيها، فهذا الإشكال قوي جداً ولم يظهر لي بعد عنه جواب يمكنني أن أظهره في كتابي هذا.

وأيضاً فإذا جاز أن تنطبق هذه الصورة فيما ليس بجسم ولا بجسماني فلتن جاز انطباعها في الجسم الصغير أولى لأن المناسبة بين الشكل العظيم والصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم وبين ما ليس بمشكل.

ويمكن أن يُجاب عن هذا الأخير من وجهين:

(الأول): أن الهيولى مجردة في نفسها عندهم ثم إنها تقبل المقادير والأبعاد.

(الثاني): أن كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا وبتقدير أن يتفاضلا لا بد وأن يقع الفضل في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبق في الجسم الصغير فإنما ينطبق فيه منه ما يساويه وتبقى الفضلة خارجة وأما إذا كان محل الصورة مجرداً

عن الكَم والمقدار لم يجب أن يكون الحكم بكون الحال مساوياً للمحل أو مقارباً له فظهر الفرق.

(الدليل الحادي عشر): وهو أنا إذا حكمنا بأن السواد يضاد البياض فقد برهننا على أنه لا بد من حصول السواد والبياض في الدهن والبداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والجسمانيات فإذا المحل الذي حضرا فيه وجب أن لا يكون جسمًا ولا جسمانيًا.

فإن قيل: التضاد بين السواد والبياض لذاتيهما فأين حصلا فلا بد وأن يتضادا.

فنقول: إنه من المحتمل أن يكون تضادهما إنما يتحقق في بعض المحال دون البعض فيكون من شرط المحل الذي يظهر عليه التضادان يكون جسمًا وعندما لا يكون المحل جسمًا لا يتحقق شرط التضاد فلا يتحقق التضاد.

ولقائل أن يقول: الشك المذكور متوجه هاهنا أيضًا، وهو أن النفس إذا تصورت الكرية فإن وجدت الكرية فيها لزم أن تصير النفس كرة لأنه لا فرق في العقل بين أن يقال: هذا الشيء كرة، وبين أن يقال: فيه صورة الكرة، وكذلك القول في السواد والبياض والحرارة والبرودة.

وليس لأحد أن يقول: إن انطباع صورة الكرة في النفس كانطباعها في المرأة حين ما تشاهد الكرة في المرأة.

لأننا بينا أن الأشياء التي شاهدها في المرأة ليس ذلك لأجل انطباع صورها فيها.

وليس لأحد أن يقول: أنا إذا تصورنا السواد والبياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع السواد والبياض والحرارة والبرودة في النفس بل تنطبع فيها صور هذه الأمور ومثلها فقط فلهذا لا يلزم أن تكون النفس حارة باردة عند انطباع هذه الأمور فيها.

لأننا نقول: هذه الأمور التي سميتوها صور السواد والبياض ومثلها هل لها حقيقة السواد والبياض أم لا؟ فإن كانت لها حقيقة السواد والبياض فمثال السواد والبياض وصورتهما أيضًا سواد وبياض فقد انطبع في النفس سواد وبياض وحرارة وبرودة واستدارة واستقامة فيجب أن تكون النفس سوداء بيضاء حارة باردة مستديرة مستقيمة فتكون

حينئذ جسمًا وإن لم يكن [لِصُورٍ]^(١) السواد والبياض والاستدارة والاستقامة ومثلها حقيقة السواد والبياض والاستقامة والاستدارة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرك في المدرك، فهذا الشك لابد وأن يحتال في حله إن فسر الإدراك بالانطباع أو اعتبر فيه الانطباع كيف كان ولولاه لكانت هاتان الحجتان قوتين جدا.

(الدليل الثاني عشر) لو كان محل الإدراك قوة جسمانية لصح ان يقوم ببعض ذلك الجسم علم وبالبعض الآخر جهل فيكون الشخص الواحد عالما وجاهلا بشيء واحد في حالة واحدة.

ولقائل أن يقول: ألسم تقولون: إنه يمتنع أن يقوم بجزء من الفلك عرض يضاد العرض القائم بجزء آخر فقد عقلنا جسمًا يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان وإذا عقلنا ذلك في الجملة فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك حتى انه وإن كان جسمانيا إلا أنه متى قام بأحد أجزائه علم استحال في ذلك الوقت ان يقوم بالجزء الآخر منه جهل.

وأيضا فهذا الكلام منقوض بالشهوة والغضب والقوة الوهمية فإنه يستحيل أن يكون الإنسان الواحد مشتتيا للشيء ونافرًا عنه دفعة واحدة وأن يكون حاكمًا على الشخص الواحد بأنه عدو وبأنه صديق دفعة واحدة مع أن القوة الشوقية والقوة الوهمية عندكم جسمانيتان.

فهذه جملة ما وجدناه من الأدلة على إثبات تجرد النفس ولم يقنعنا شيء منها للشكوك المذكورة فمن قدر على حلها أمكنه أن يحتج بها.

والذي يُعوّل عليه في إثبات هذا المطلوب هو أن كل عاقل يجد من نفسه انه هو الذي كان قبل ذلك فهُويته إما أن تكون جسمًا وإما أن تكون قائمة بالجسم واما أن لا تكون جسمًا ولا قائمة بالجسم.

والأول باطل أما أولاً: فلأن الإنسان قد يكون عالما بهويته عند ذهوله عن جملة أعضائه الظاهرة والباطنة.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): تصوّر.

وأما ثانيًا: فلأن الأبعاد الجسمانية دائمة التحلل والتبدل لأن الأسباب المحللة من الحرارة الخارجية والداخلية والحركات النفسانية والبدنية مما لا يختص بجزء دون جزء والبدن مركب من الأعضاء المركبة وهي مركبة من الأعضاء البسيطة مثل العظم واللحم فيكون كل جزء من اللحم مثل الآخر في الاستعداد للتحلل فإذا كانت الأجزاء كلها متساوية في ذلك كانت نسبة المحللات إلى كل واحد من تلك الأجزاء كنسبتها إلى الجزء الآخر فلم يكن عروض التحلل لبعض الأجزاء أولى من عروضه للبعض الآخر، فثبت أن هوية الإنسان ليست جسمًا وليست أيضًا شيئًا قائمًا بالجسم لأن القائم بالجسم يجب أن يتبدل عند تبدل الجسم لاستحالة انتقال الأعراض فكان يلزم أن لا يجد الإنسان من نفسه أنه هو الذي كان موجودًا قبل ذلك ولما كان هذا العلم من العلوم البديهية علمنا أن هوية الإنسان ليست جسمًا ولا محتاجة إلى الجسم فهي جوهر مجرد وذلك هو المطلوب.

فإن قيل: فما قولكم في سائر الحيوانات؟

فنقول: إنه لم يثبت عندنا أنها تعقل من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ذلك حتى يلزم أن تكون نفوسها مجردة، فالحاصل أن الشعور بالهوية مع الذهول عن جميع الأعضاء يدل على أن تلك الهوية مغايرة لجميع الأعضاء، وأما الشعور بأن هذه الهوية هي التي كانت موجودة قبل ذلك بسنين وأعوام فإنه يدل على أن تلك الهوية غير محتاجة إلى شيء من الأجسام والحيوانات قد عرفنا بالدليل الذي ذكرناه أنها تعلم هويات أنفسها ولم نعرف بالدليل أنها تعرف من أنفسها أنها هي التي كانت موجودة قبل ذلك فلا جرم لم يلزم أن تكون نفوسها مجردة والله اعلم فهذا هو الذي يعول عليه في إثبات تجرد النفس. وأيضا يمكن أن يحتج على هذا المطلوب بحجة أخرى وهي أنا قد دللنا على أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدركات شيء واحد في الإنسان.

فنقول: ذلك المدرك إما أن يكون جسمًا أو صفة قائمة بالجسم وإما أن لا يكون جسمًا ولا قائمًا بالجسم، والأول ظاهر الفساد لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركًا، والثاني أيضًا باطل؛ لأن تلك الصفة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن وإما أن تكون قائمة ببعض أجزاء البدن دون بعض.

والأول باطل وإلا لكان كل جزء من أجزاء البدن سامعاً مبصراً متخيلاً متفكراً عاقلاً وليس كذلك فإن أصابع الرجل لا تتخيل ولا تبصر بل أكثر الأعضاء لا تتخيل ولا تبصر ولا تسمع ولا تعقل.

وباطل أيضاً أن يقال: إن بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه المدركات لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد ذلك العضو سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فاهم ولسنا نجد ذلك.

وبهذا أيضاً ظهر فساد قول من يقول: لعل القوة المدركة لجميع المدركات قائمة بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء.

لأننا نقول: لو كان كذلك لكنا نجد من أبداننا موضعاً مشتركاً على جسم موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلاً فاهماً ولسنا نجد ذلك.

وليس لأحد أن يقول: هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضوع أما عدم علمكم بذلك فلا يدل على عدمه.

لأننا نقول: أنا قد دللنا على أنا نحن السامعون المبصرون المتخيلون الفاهمون العاقلون فلو كان بعض الأجسام سواء كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً في جزء من البدن يكون موصوفاً بالقوة المتعلقة بجميع هذه المدركات فحينئذ لم يكن حقيقياً ولا هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة المتعلقة بجميع المدركات ولو كان كذلك ثم إنا لا نعرف ذلك الشيء لكنا لا نعرف حقيقة أنفسنا وذلك باطل، فثبت أن الموصوف بتلك القوة المدركة لجميع الإدراكات ليس جسماً أصلاً فهو جوهر مجرد وذلك هو المطلوب.

وأما المنكرون لتجرد النفس فلهم أن يحتجوا بأمر ثلاثة:

(الأول): أنا نعلم بالضرورة أن المدرك لألم الضرب هو البشرة وأن المدرك للذوق هو اللسان، فإذا هذه الإدراكات جسمانية وقد دللنا على أن المدرك لجميع المدركات بجميع أصناف الإدراكات شيء واحد، فلما ثبت أن المدرك للملموسات والمذوقات شيء جسماني وجب أن يكون المدرك للمعقولات شيئاً جسمانياً وذلك هو المطلوب.

(والثاني) أنا إذا رأينا شخصاً معيناً ثم رأيناه بعد ذلك فإننا نعلم بالبدهة أن هذا الإنسان هو الذي شاهدناه بالأمس ولو اعتبر في هويته شيء وراء هذه البنية المحسوسة لما أمكننا أن نعلم أن هذا الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك إذ من المحتمل أن يكون قد فارقت تلك النفس وحصلت نفس أخرى.

وهب أن هذا الاحتمال مما يمكن إقامة الحجة على فساد له لكن قبل الحجة يكون ذلك مجوزاً لكننا قبل الاحتجاج على فساد هذا الاحتمال نعلم أن الشيء الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل ذلك وكذلك العوام يعلمون وذلك بل البهائم تدرك ذلك فإنها متى أحست بمن يعلفها تسارعت في العدو إليه وذلك لمعرفة بأن الذي أدركته الآن هو الذي أعطاه العلف قبل ذلك.

(الثالث): أن أكثر القائلين بالنفس اتفقوا على أن أشخاصها متحدة في النوع ثم من المعلوم أن القابل لأحد المثليين قابل للمثل الآخر فلو قدرنا حصول مزاجين وصارا مستعدين لقبول النفس في آن واحد فلا يخلو إما أن تتصل بهما نفس واحدة وهو محال أو نفسان لكن ليس اتصال إحدى النفسين بأحد البدنين أولى من العكس، وأما أن لا تتصل النفس بواحد منهما مع أنه قد صار كل واحد منهما بدنًا إنسانيًا حيًا مدركًا فيلزم أن لا يكون الإنسان في إنسانيته محتاجاً إلى تلك النفس وهو المطلوب وربما يفرضون الكلام في التوأمين.

والجواب عن الأول أن نقول: إن عنيت بقولك المتألم هو البشرة والذائق هو اللسان إن محل تفرق الاتصال هو البشرة ومحل مماسة الطعوم هو اللسان فهو حق، وإن عنيت به أن المدرك للألم والطعوم هو البشرة واللسان فقد بينا أنه ليس الأمر كذلك وكيف يقال ذلك ونحن نعلم بالضرورة أن المتألم هو الإنسان لا ذلك الموضع والجائع هو الإنسان لا المعدة والمبصر هو الإنسان لا العين على ما سبق تقريره.

والجواب عن الثاني: هو أنه لو كان الإنسان هو هذه النفس لما عرفنا أن الشخص الذي رأيناه ثانياً هو الذي رأيناه أولاً.

فنقول: إن هذا أيضاً لازم على الذين يزعمون أن الإنسان هو البنية المخصوصة.

(أما أولاً): فلأنه ليس يمتنع في قدرة الله تعالى أن يخلق إنساناً مثل زيد على شكله وتخطيطه وهيبته ومع هذا التجويز كيف يمكننا أن نجزم بأن الذي شاهدناه ثانياً هو الذي شاهدناه أولاً.

(وأما ثانياً): فلأنه ليس يمتنع أن تمتزج الأسطقسات على الوجه الذي امتزجت في بنية زيد حتى يتكون من امتزاجها شخص مثل شخص زيد.

وهب أن ذلك محال إلا أن امتناع ذلك إنما يظهر بحجة وقبل العلم بتلك الحجة يجب أن نكون شاكين في أن هذا المشاهد هو زيد أم لا؟

(وأما ثالثاً): فلأن الأجزاء البدنية التي لزيد دائمة التحلل والتبدل فكيف نعلم بأن هذا المشاهد هو ذاك الذي شاهدناه قبل ذلك مع تجويز تبدل أجزائه الأصلية.

بل نقول: إنا إذا أشرنا إلى زيد بأنه زيد فالمشار إليه إما أن يكون هو النفس أو البدن أو مجموعهما فإن كان هو النفس فإذا شاهدناه مرة أخرى فكيف نعلم أن المشاهد ثانياً هو المشاهد أولاً مع تجويز أن تلك النفس ذهبت وجاءت نفس أخرى وإن كان المشار إليه بأنه زيد هو البدن فإما أن يكون هو مجموع أجزائه أو جزءاً معيناً منه والأول باطل لعلنا بأنه قد يصير سميئاً بعدما كان هزيلًا، وهزيلًا بعدما كان سميئًا، وعلى هذا لا تكون جملة أجزائه أصلية وأيضاً فقد ازداد اليوم فيه أجزاء من الغذاء ونقصت عنه أجزاء كانت متصلة به.

وهب أن هذا محال لكن استحالته إنما تعرف بالحجة فقبل الحجة وجب أن لا نقطع بأن الذي شاهدناه الآن هو الذي شاهدناه قبل.

فإن قيل: المشار إليه بأنه زيد أجزاء مخصوصة في البدن باقية.

فنقول: أما أولاً فقد دللنا على أنه ليس بعض أجزائه بأن يكون في معرض التحلل أولاً من البعض.

وأما ثانياً: فلأن تلك الأجزاء مجهولة لا ندري أين هي وكيف هي؟ وكيف يمكن أن يقال الإشارة إلى زيد هي بعينها إشارة إلى الأجزاء التي لا ندري حالها وصفتها؟ وإن جاز

أن يقال تلك الأجزاء مع أنها غير محسوسة معلومة البقاء بالضرورة جاز أن يقال في النفس كذلك.

وأما إن قيل: المشار إليه بأنه زيد هو مجموع النفس والبدن.

فنقول: إن تجويز التبديل في النفس وحدها والبدن وحده يقتضي تجويز التبديل في مجموعهما فعلما أن الإشكال المذكور لازم على جميع المذاهب ولا يمكن إبطال مذهب معين به.

والجواب عن الثالث أن نقول: إنه إذا حدث مزاجان مستعدان دفعة واحدة فليس بأن تتعلق إحدى النفسين بأحدهما أولى من أن تتعلق بالبدن الآخر، وإما أن تتعلق بهما وهو محال أو لا تتعلقا بواحد منهما وحينئذ يفسد المزاج ولا يتكون الحيوان لأنه لا يتكون بلا نفس وإذا كان ذلك محتملا سقط الاستدلال.

الفصل الثاني في كيفية تعلق النفس بالبدن^(١)

الشيء قد يكون متعلقاً بغيره تعلقاً لو فارقه بطل مثل تعلق الأعراض والصور المادية بمحالتها وقد يكون التعلق ضعيفاً يسهل زواله بأدنى سبب مع بقاء المتعلق مثل تعلق الأجسام بأمكنتها التي تسهل حركتها عنها، وتعلق النفوس بأبدانها ليس في القوة كالقسم الأول ولا في الضعف كالقسم الثاني.

أما أنه ليس كالقسم الأول فلما قد عرفت أنها مجردة الذات غنية عما يحل فيها، وأما أنه ليس كالقسم الثاني فلأنه كان يجب أن يتمكن الإنسان من مفارقة البدن بمجرد المشية من غير حاجة إلى آلة أخرى.

وظاهر أيضاً أن النفس تحب هذا البدن وتكره مفارقتها ولا تمله مع طول الصحبة ولما بطل القسمان ثبت أن تعلق النفس بالبدن كتعلق العاشق عشقاً جبلياً إلهامياً بالمعشوق حتى إنه لا ينقطع ذلك التعلق ما دام البدن مستعداً لأن تتعلق به النفس، وكتعلق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة، ولو ثبت أن النفوس البشرية متفقة في النوع

وجب أن يكون كلها في مبادئ خلقتها خالية عن كل الصفات الفاضلة والرديئة وإذا كان كذلك فمن الواجب أن تعطى النفس آلات تعينها على اكتساب تلك الكمالات ومن الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة وأن يكون للنفس بحسب كل آلة فعل خاص وإلا لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس وحينئذ يختلط البعض ببعض ولم يحصل منها لها شيء على سبيل الكمال والتمام ولما اختلفت الآلات لا جرم النفس إذا حاولت الأبصار التفتت إلى العين فتقوى على الإبصار التام وإذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فقويت على السماع التام وكذلك القول في سائر الأفعال بسائر القوى.

فظهر بما قلنا: أن تعلق النفس بالبدن تعلق التدبير والتصرف وهو أقوى من تعلق العاشق بالمعشوق.

الفصل الثالث

في أن النفوس البشرية هل بعضها مُخالِف للبعض بالماهية أم لا؟

زعم الشيخ أن النفوس البشرية كلها متحدة في النوع ولم يزد على الدعوى وما ذكر في تصحيحها شبهة فضلا عن حجة وصاحب المعتبر أنكر اتحادها في النوع وطول الكلام فيه واعترف بعد ذلك التطويل بأنه لم يجد على تصحيح مطلوبه حجة برهانية ونحن نذكر أقصى ما يمكن أن يقال فيه.

أما من ادعى اتحادها في النوع فله أن يحتج في ذلك بأمور:

(الأول): أن النفوس البشرية مشتركة في كونها نفوساً بشرية فلو انفصل بعضها عن البعض بأمر مقوم ذاتي بعد اشتراكها في كونها نفوساً بشرية لزم كونها مركبة لأن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز ولو كانت مركبة لكانت جسمانية وذلك محال.

(الثاني): أنا لما تصفحنا أصناف النفوس البشرية وجدناها منحصرة في نوعين الإدراك والتحريك والإدراك منه كلي ومنه جزئي ووجدنا النفوس متساوية في صدق هذه الصفات عليها فإن الناس وإن اختلفوا في الذكاء والبلادة إلا أنهم بأسرهم مشتركون في الأوليات أعني أنك إذا نبهتهم على ذلك فإنهم ينتبهون مثلاً المنتاهي في البلادة لو عرفته معنى قولك:

(الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية) فإنه لابد وأن يعرف ذلك ولو بعد حين، وإذا ذكرت له حقيقة الدائرة وأنه شكل من شأنه كذا فإنه لابد وأن يتصور ذلك وإن كان بعد ضرب الأمثال وإتعب خاطر ومتى عرف ذلك أمكنه أن يعرف الشكل الأول من إقليدس، وهكذا الكلام في جميع دقائق العلوم فصح أن الناس كلهم مشتركون في صحة العلم بالمعلومات وأيضاً فهم مشتركون في صحة التخلق بكل الأخلاق، فإن الغضب إذا تكلف الصبر مرات فإنه يقل غضبه وكذلك القول في جميع الأخلاق.

وإذا ثبت ذلك فنقول: كون النفس قابلة للعلوم لازم من لوازم النفس فيكون دائماً بدوام النفس، فإذا علمنا أن النفس البليدة يمكنها أن تتصور ماهية في حال من الأحوال عرفنا أن إمكان حصول ذلك التصور حاصل لتلك النفس دائماً وإذا كان كذلك علمنا أن البليد لما تعذر عليه إدراك تلك الماهية فليس ذلك؛ لأن جوهر نفسه لا يقبل إدراك تلك الماهية بل ذلك التعذر لابد وأن يكون لأمر خارجة عن ذاته، فثبت أن النفوس كلها متساوية في صحة إدراك الماهيات، وقد ثبت أن تصور الماهية وتصور لازمها علة للحكم بثبوت ذلك اللازم لها وإذا كانت النفوس كلها متساوية في صحة إدراك الماهيات وإدراك الماهيات علة للعلم بحكم الذهن بثبوت بعضها للبعض وسلب بعضها عن البعض فإذا النفوس مشتركة في قبول علة هذه الأحكام فتكون مشتركة في صحة هذه الأحكام فثبت أن النفوس مشتركة في جواهرها في صحة الإدراكات وبهذا الطريق يظهر أنها مشتركة في التحريك لأن الغضب إذا تعود الحلم فلا بد وأن يصير حليماً وإن كان بعد حين.

وإذا ثبت أن النفوس متساوية في صحة اتصافها بالأفعال الإدراكية والتحريكية.

فنقول: وجب أن يكون متساوية قطعاً؛ لأننا لا نعقل من صفات النفوس إلا كونها مدركة ومتحركة بالإرادة وقد بينا تساويها فيهما فهي إذا متساوية في جميع صفاتها المعقولة فلو اختلفت بعد ذلك لكان اختلافها في صفات غير معقولة ولو فتحنا هذا الباب لزم تعذر الحكم بتمائل شيئين لأننا إذا أبصرنا سوادين متماثلين فيجوز أن يكون أحدهما مخالفاً للآخر في صفة غير معقولة عندنا وذلك يؤدي إلى الحكم بالقدح في تماثل المتماثلات.

(الثالث): أنا قد دللنا في باب العلم أن كل ماهية مجردة فإنها لا بد وأن تكون عاقلة لحقيقة ذاتها لكن نفسنا ماهية مجردة فهي عاقلة بحقيقة ذاتها، ثم إنا لا نعقل من أنفسنا إلا ماهية قوية على الإدراك والتحريك، فإذا ماهية نفسي هذا القدر وهو مشترك بين نفسي وبين سائر النفوس بالأدلة المذكورة في بيان أن الوجود مشترك فإذا تمام ماهية نفسي مقولة على سائر النفوس ثم يمتنع أن يكون لهذا المشترك فصل مقوم في غيرى محتاج إلى فصل يميزني عن غيري فلا يحتاج في غيرى أيضاً إلى فصل مميز إذ الطبيعة الواحدة لا تكون محتاجة وغنية معاً فثبت أن النفوس البشرية متفقة في النوع فهذا ما يمكن أن يتكلف لإثبات اتحاد النفوس البشرية في النوع وهي ضعيفة.

أما الحجة الأولى فللقائل أن يقول: لِمَ لا يجوز أن يقال: إن هذه النفوس وإن كانت مختلفة في النوع فهي غير مشتركة في الجنس أصلاً فلا يلزم من اختلافها في النوع كونها مركبة؟

وقولهم: إنها مشتركة في كونها نفوساً إنسانية وذلك وصف ذاتي.

فجوابه: أن النفوس البشرية مشتركة في صحة إدراك الكليات وفي كونها مدبرة للأبدان الإنسانية لكن من الجائز أن تكون كل هذه الأمور لازمة لجوهر النفوس ولا تكون مقومة لها، وعلى هذا التقدير النفوس تكون مختلفة في تمام ماهياتها فتكون مشتركة في اللوازم الخارجية مثل اشتراك الفصول المقومة لأنواع جنس واحد في ذلك الجنس فلا يلزم التركيب، ثم وإن سلمنا أن هذه الأوصاف ذاتية فلم لا يجوز أن تكون النفس مركبة في ماهياتها مع أنها لا تكون جسمانية مثل أن السواد والبياض مندرجان تحت جنس وهو اللون فيكون كل واحد منهما مركباً لا تركيباً جسمانياً فكذلك هاهنا بل هاهنا ما هو أقوى من ذلك وهو أن عندهم الجوهر مقول على النفس والجسم قول الجنس فتكون النفس مركبة عندهم تركيباً غير جسماني فكيف يمكنهم إنكار ذلك؟

وأما الحجة الثانية فهي استقراءه ضعيفة من وجهين:

(أحدهما): أنه لا يمكننا أن نحكم على كل إنسان بكونه قابلاً لجميع التصورات.

(وثانيهما): أنه لا يمكننا أن نحكم على النفس التي علمنا قبولها لصفة بأنها قابلة لجميع الصفات كيف وضبط الصفات غير ممكن.

وأما الحجة الثالثة فهي تقتضي أن يكون نوع جميع المفارقات نوعاً واحداً وذلك مما لا سبيل إليه.

وأما من ادّعى اختلاف النفوس بالنوع فقد احتج بأننا نجد في الناس العالم والجاهل والقوي والضعيف والشريف والخسيس والخير والشرير والغضوب والخمول، فهذا الاختلاف إما أن يكون لاختلاف النفوس في جواهرها أو لاختلاف الآلات البدنية مثل أن يقال الذي مزاجه أكثر حرارة كان أكثر غضباً وأذكى فهما والذي مزاجه بارد كان بالعكس.

والقسم الثاني باطل من وجهين:

(الأول): أنا نجد شخصين متساويين في المزاج وفي التأديبات الخارجية ويختلفان في الأخلاق وكذلك نجد شخصين متساويين في الأخلاق مختلفين في المزاج وفي التأديبات الخارجية وذلك يبطل هذا القسم، أما أن المتساويين في المزاج وفي التأديبات الخارجية قد يختلفان في الأخلاق فهو أنا نرى شخصين متقاربين في المزاج غاية المقاربة ثم يتباينان غاية التباين في الرحمة والقسوة والكرم والبخل والعفة والفجور وليس ذلك أيضاً للتعلم من المعلم ومشاهدة ذلك من الأبوين فرمما اتفق اجتماع الأسباب الخارجية كلها للعفة ويكون الإنسان بجبلته ميالاً إلى الفجور وربما يكون بالعكس وربما كان الأبوان في غاية الخسة والسقوط والولد في غاية الشرف والصعود وكذا القول في سائر الأخلاق فعلمنا أن ذلك ليس إلا لاختلاف جواهر النفوس.

وأما أن المختلفين في المزاج قد يتساويان في هذه الأمور فهو أنا نرى الذكاء والفطنة في حار المزاج وبارده ورطبه ويابسسه بل الواحد قد يسخن مزاجه جداً ثم يبرد ذلك وهو على خلقه النفساني وغريزته الأولى ولو كان ذلك بالمزاج لاختلقت أخلاقه.

(الثاني): أن النفس التي تبلغ قوتها إلى حيث تكون قوية على التصرف في هوى هذا العالم من قلب الماء ناراً والأرض هواء والعصى ثعباناً معلوم أن ذلك ليس لقوة مزاجه

فبطل هذا القسم، والشيخ اعترف بذلك حيث قال: إن المزاج المستعد لقبول النفس الذي لا يتفق وجوده إلا نادراً يُبطل هذا القسم.

فثبت أن اختلاف النفوس في هذه الأحوال ليس إلا لاختلاف جواهرها فهذا أحسن ما عوّل عليه صاحب "المعتبر" وهو بالحقيقة ليس من البراهين بل هو من باب الاقتناعيات الضعيفة.

ثم إننا إذا سلمنا اختلاف أحوال النفوس فهل الحق أن نفس كل إنسان مخالفة بالنوع لنفس الإنسان الآخر أو يجوز أن توجد نفوس متساوية في الماهية فذلك مما لم يدل دليل على أحد طرفي النقيض فيه ولا يمكن الاستدلال على تساوى النفسين بتساويهما في جملة الأفعال فإنك قد عرفت أن الاستدلال بتساوى اللوازم على تساوى الملزومات باطل.

الفصل الرابع

في أنه يجب أن يكون لكل نفس بدن ولكل بدن نفس على حدة

اعلم أن الاقسام الممكنة في ذلك ثلاثة؛ فإنه إما أن يجب أن تتكثر النفوس حيث تكثر الأبدان، وإما أن تتكثر النفوس عند وحدة البدن، وإما أن تتكثر الأبدان عند وحدة النفس، والقسم الأول هو الحق والقسمان الآخران لا بد من إبطالهما.

فنبول: إما انه يستحيل أن تتعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد فقد احتجوا على بطلانه بأن الإنسان ليس هو إلا هذه النفس وكل إنسان فإنه يجد ذاته ذاتاً واحدة لا ذاتين فإذاً ليس فيه إلا نفس واحدة.

وذكر بعضهم: أن نفس زيد إذا فارقت بدنه ثم وجد مزاج آخر مثل مزاج زيد أو قريب من المثلية وتعلقت نفس أخرى به فإن نفس زيد تتعلق بهذا البدن قليل تعلق لما بين هذا البدن وبين البدن الأول من المشابهة.

وأما أنه يستحيل أن تتعلق النفس الواحدة بالأبدان الكثيرة فلائنه يلزم أن يكون معلوم احدها معلوماً للآخر ومجهول أحدها مجهولاً للآخر ومعلوم أنه ليس كذلك وهذا يدل على أن كل انسانين يعلم أحدهما ما لا يعلمه الآخر فإن نفسيهما متغايرتان.

أما لو قال قائل: لِمَ لا يجوز وجود إنسانين تتعلق بهما نفس واحدة ويكون كلما علمه أحدهما علمه الآخر لا محالة وما يجهله أحدهما يكون مجهولا للآخر فهذه الحجة لا تبطل ذلك.

الفصل الخامس في حُدُوث النُّفوس البَشَرِيَّة^(١)

ذهب قوم من القدماء إلى قَدَم النفس واحتجوا بثلاثة أمور:

(أولها): أن كل ما يحدث فلا بد له من مادة تكون سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد إن كان أولى بالعدم فلو كانت النفوس حادثة لكانت مادية والتالي باطل فالمقدم مثله.

(وثانيها): أن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان الماضية وهي غير متناهية فالنفوس الماضية غير متناهية لكن النفوس بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية لكن ذلك محال لكونها قابلة للزيادة والنقصان مع أن كل ما كان كذلك فهو متناه فإذا النفوس الموجودة الآن متناهية فإذا ليس حدوث الأبدان علة لأن تحدث النفوس فإذا صدور النفوس عن علتها لا يتوقف على حدوث حادث فهي إذاً قديمة.

(وثالثها): أنها لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية لما ثبت أن كل كائن فاسد لكنها أبدية فهي أزلية.

ثم إن القائلين بقدم النفوس اختلفوا فمنهم من يحيل تعطّلها وعدم تعلّقها ببدن إلا أنها كانت منتقلة من بدن إلى بدن، ومنهم من جوز كونها معطلة غير متعلقة ببدن ثم إنها تصير متعلقة ببدن.

والأولون هم القائلون بالتناسخ^(٢) فمنهم من لا يجوز الانتقال الا إلى نوعه فلا تتعلق النفس الإنسانية إلا ببدن الإنسان، ومنهم من يجوز انتقال النفس الإنسانية إلى سائر الأبدان

(١) انظر: الحكمة المتعالية ٨/٣٣٠.

(٢) التناسخ: ردّ الرّوح إلى بدن غير البدن الأوّل هو التّناسخ. (رسالة أضحويّة في أمر المعاد/ ٥٨) معناه انتقال النّفس من تدبير بدن إلى تدبير بدن آخر بحيث تصير مبدأ صورة له. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٣٩) عبارة عن استرجاع النّفس ونقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من

الحيوانية، ثم منهم من يوجب دوام هذا التردد ومنهم من لا يوجب ذلك بل النفوس إذا انتهت إلى غاياتها في الكمال لم تعد إلى الأبدان فتبتدىء النفس الواحدة من أضعف الأبدان كصورة الدودة والذباب ولا تزال تنتقل إلى الأقوى فالأقوى إلى أن تصل إلى الغاية القصوى في السعادة فتترك البدن حينئذ وإما أن تنتهي إلى غاية الشقاوة فتكون قد عادت القهقري ثم إنها لا تزال تتردد إلى أن تصل إلى أقصى غايات كما لها.

وأما أرسطو ومتبعوه فقد اتفقوا على حدوث النفس الإنسانية ودليلهم في ذلك أن النفوس لو كانت موجودة قبل الأبدان فيما أن تكون واحدة أو كثيرة فإن كانت واحدة فيما أن تتكرر عند التعلق بالبدن أو لا تتكرر فإن لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان وما جهله إنسان جهله كل إنسان وذلك ظاهر البطلان وإن تكررت عند التعلق^(١) فيكون الشيء الذي ليس له عظم وحجم منقسماً بالقوة وذلك محال.

وأما إن كانت قبل البدن متكررة فلا بد وأن تمتاز كل واحدة منها عن الأخرى إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها والأول والثاني محالان لأن النفوس الإنسانية متحدة [بالنوع]^(٢) فتساوى جميع أفرادها في جميع الذاتيات ولوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بهما وإما العوارض فحدوثها إنما يكون بسبب المادة ومادة النفس هي البدن فقبل البدن لا مادة

=

جهة صلوح مزاجه واستعداد مادته. (الحكمة المتعالية ٥ / ٥٥) انتقال نفوس الأشقياء وغيرهم من الناس إلى أحساد الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق والأعمال من غير خلاص (قليل من الحكماء المعروفون بالتناسخية). (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ٣٢٨) انتقال نفس من بدن إلى بدن مابين له، منفصل عنه في هذه النشأة الدنياوية. (كلمات مكنونة / ٧٥) انتقال النفس الناطقة من بدن إلى بدن آخر (عند الحكماء). (كشاف اصطلاحات الفنون / ١٣٨٠).

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): فالشيء غير الجسم وغير الجسماني لا يتجزأ إلى الأجزاء والأبعاض وهو محال.

(٢) ما بين المعكوفتين في (ف): بالماهية.

فلا يمكن أن تكون هناك عوارض مختلفة، فثبت أنه يتمتع وجود النفس قبل البدن على نعت الاتحاد ونعت الكثرة فإذا يتمتع وجود النفس قبل البدن.

والاعتراض على هذه الحجة من وجوه:

(الأول): لَمْ لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثرت؟

وليس لقائل أن يقول: كل ما كان واحداً وكان مع ذلك قابلاً للانقسام كانت وحدته وحدة اتصالية فكان جسماً.

لأننا نقول: مُسَلَّم أن كل ما وحدته اتصالية؛ فإنه واحد قابل للانقسام أما ليس بمسَلَّم أن كل واحد قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأن الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.

(الثاني): سَلَّمنا أن النفوس كانت متكثرة قبل الأبدان لكن لم قلت إنه لابد وأن تختص كل واحدة منها بصفة مميزة لأنه لو كان التميز حاصلًا لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضًا متميزًا عن غيره وإما أن يكون تميزه عن غيره لأنه تميز عن غيره فيلزم الدور أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل ولأن المميز لا يختص به شيء بعينه إلا بعد تميزه عن غيره فلو كان تميز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدور.

(الثالث): سَلَّمنا أنه لابد في الأمور المتكثرة من مميز فَلَمْ لا يجوز أن يكون المميز صفة ذاتية وبيانه ما بينا من اختلاف النفوس بالنوع.

(الرابع): سَلَّمنا أنها لا تتميز بشيء من المقومات فَلَمْ لا يجوز أن تتميز بشيء من العوارض لقولكم العوارض بسبب المادة ومادة النفس هي البدن وقبل البدن لا بدن.

فنقول: لَمْ لا يجوز أن تكون النفس المتعلقة ببدن كانت قبل هذا البدن متعلقة ببدن آخر وكذلك قبل كل بدن بدن آخر لا إلى الغاية ولا تنقطع هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ فإذا الحجة المذكورة في حدوث الأرواح منبئية على إبطال التناسخ.

ثم إن الحكماء بنوا إبطال التناسخ على حدوث الأرواح فإنهم قالوا بعد الفراغ من ذكر دليل حدوث النفوس: وإذا ثبت حدوث النفوس فلا بد أن يكون لحدوثها سبب وذلك هو حدوث البدن فإذا حدث البدن وتعلقت به نفس على سبيل التناسخ وثبت أن حدوث البدن سبب لأن تحدث عن المبادئ المفارقة نفس أخرى فحينئذ يلزم اجتماع

النفسين في بدن واحد وذلك باطل - فهذه حجتهم في إبطال التناسخ وهي مبنية على القول بحدوث الأنفس وحدوث الأنفس كما بينا مبني على القول بإبطال التناسخ فكان ذلك دوراً.

ثم إن صاحب "المعتبر" لما ذكر هذا السؤال تعجب من غفلة المتقدمين في مثل هذا المهم العظيم.

(الخامس): سلّمنا أن النفس المتعلقة ببدن ما كانت متعلقة قبل ذلك ببدن آخر لكن لم لا يجوز أن تكون قبل ذلك موصوفة بعارض باعتباره كانت متميزة عن سائر النفوس ثم يكون كل عارض بسبب عارض آخر لا إلى أول.

(السادس): المعارضة وهي ان النفوس بعد المفارقة لا يكون تميزها بالماهية ولوازمها وإنما يكون بالعوارض لكن النفوس الهيولانية التي لم تكتسب شيئاً من العوارض إذا فارقت الأبدان فحينئذ لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد أنها كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغيرة فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فليكيف أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلق بأبدان متميزة.

وليس لأحد أن يقول ما قاله «الشيخ» في الجواب عن ذلك من أنها وإن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أن لكل منها شعوراً بهويته الخاصة وذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأننا نقول: شعور النفس بذاتها هو نفس ذاتها على ما ثبت في باب العلم فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما وذلك يطل أصل الحجة وأيضاً فإن كفى هذا القدر قبل التعلق في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان.

وليس لأحد أن يقول: إن شعورها بأنفسها هو عارض عرض لها بسبب التعلق بالأبدان، وذلك لأن الحكماء اتفقوا على أن إدراك الشيء لذاته وإدراكه لإدراكه لذاته وإدراكه لآلة ذاته ليس بمشاركة من تلك الآلة، وهذا هو الذي جعلوه حجة على استغناء

النفس عن البدن فثبت أنه ليس إدراكه لذاته بسبب البدن وإذا كان كذلك فجوزوا حصول الامتياز قبل التعلق بالأبدان بسبب ذلك.

والجواب عن قولهم: لِمَ لا يجوز أن تكون واحدة قبل البدن ثم تصير كثيرة بعد ذلك؟
فنقول: لأن كل ما انقسم وجب أن يكون جزؤه مخالفاً لكله ضرورة أن الشيء مع غيره ليس كهُولاً مع غيره فتلك المخالفة إن كانت بالماهية أو لوازمها وجب أن يكون كل واحد من الأجزاء مخالفاً للآخر في الماهية فتكون تلك الأجزاء قد كانت متميزة أبداً وكانت موجودة قبل التعلق بالبدن فهذه الأمور المتعلقة الآن بالأبدان كانت متميزة قبل التعلق بها وإن كانت المخالفة لا بالماهية ولا بلوازمها فلا بد وأن يكون الجزء أصغر مقداراً من الكل لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن أحدهما بأن يكون جزءاً للآخر أولى من العكس فثبت أن كل واحد قابل للانقسام فلا بد وأن يكون ذا مقدار.

ثم نقول: إن سلمنا أن المجرد يمكن أن ينقسم بعد وحدته لكن تعيينات تلك الأجزاء إنما تحدث بعد الانقسام الحاصل بعد التعلق بالأبدان فيكون تعيين كل واحد من تلك الأجزاء بعد التعلق بالبدن فتكون كل واحدة من النفوس من حيث هي هي حادثة وذلك هو المطلوب.

وقولهم: لِمَ قلتم إن الامتياز لا يوجد إلا عند الاختصاص بوصف؟

فنقول: سبق الجواب عنه في باب الوحدة والكثرة.

وقولهم: لِمَ قلتم إنه لا يجوز أن تكون النفوس متميزة بالصفات المقومة؟

فنقول: هَبْ أن الأمر كما قلتموه إلا أنا نعرف بالبدهة أن كل نوع من أنواع النفوس فإنها مقولة على أشخاص عدة لأننا نعلم بالضرورة أنه ليس يجب أن يكون كل إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية وإذا وجد في كل نوع من أنواع النفوس شخصان فقد تمت الحجة.

وقولهم: هذه الحجة مبنية على إبطال التناسخ.

فنقول: ليس الأمر كذلك لأننا إذا وجدنا من النوع الواحد شخصين علمنا أن تلك الشخصية ليست معلولة لتلك الماهية لأن كل ما شخصيته معلولة لماهيته كان نوعه في

شخصه فلما لم يكن كذلك علمنا أن شخصيته ليست من لوازم ماهيته فهي إذا لعة خارجية وقد عرفت أن تلك العلة هي المادة ومادة النفس هي البدن فإذا تعين النفس لا بد وأن يكون لأجل التعلق ببدن معين فتكون لا محالة غير متعينة قبل ذلك البدن فهي معدومة قبل ذلك البدن - وبهذا يظهر أن كل ما نوعه يكون مقولا على أشخاص كثيرة بالفعل فإنه لا بد وأن يكون محدثاً فظهر من هذا أنه متى سلم كون النفوس متحدة بالنوع فإنه يلزم حدوثها وأنه لا يحتاج في ذلك إلى إبطال القول بالتناسخ.

فثبت: أن هذه الحجة غير مبنية على إبطال التناسخ فلا يلزم من بناء الحجة الدالة على إبطال التناسخ على القول بالحدوث بيان دوري.

وقولهم: لِمَ لا يجوز أن يحصل امتياز بعض النفوس عن بعض بسبب عوارض كل واحد منها مسبوق بغيره لا إلى أول؟

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

وأما المعارضة فالجواب عنها: أن النفوس الهيولانية يتميز بعضها عن البعض بسبب تعلقها بالقابل المعين، ثم إنه يلزم من تعين كل واحدة من تلك النفوس شعورها بذاتها الخاصة وقد بينا أن شعور الشيء بذاته حالة زائدة على ذاته ثم إن ذلك الشعور يبقى ويستمر فلا جرم يبقى الامتياز.

والحاصل: أن الامتياز لا بد وأن يحصل أولاً بسبب آخر حتى يحصل لكل واحد من تلك الأشياء شعور بذاته الخاصة وذلك السبب في النفوس الهيولانية تعلقها بالأبدان فأما النفوس التي قبل الأبدان لو تميزت لكان لها مميز آخر سوى الشعور حتى يترتب عليه الشعور وقد دللنا على أنه ليس هناك مميز فلا جرم استحالة حصول التميز وظهر الفرق فهذا ما يمكن أن يتمحل في تقرير هذه الطريقة.

الحجة الثانية على الحدوث: ذكرها صاحب "المعتبر" فقال: لو كانت النفوس موجودة قبل الأبدان لكانت إما متعلقة بأبدان آخر وباطل أن تكون متعلقة بأبدان آخر؛ لأن ذلك قول بالتناسخ، ثم إنه أبطل التناسخ بالدليل الذي ذكره المتكلمون من أن نفسنا لو كانت في بدن آخر لكننا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال الماضية ونتذكر أننا كنا في بدن آخر وعلى حالة أخرى فلما لم نتذكر علمنا أننا كنا موجودين في بدن آخر وباطل أن لا تكون متعلقة ببدن لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة وهذه الحجة بجميع مقدماتها ضعيفة جداً.

وأما ما احتج به أصحاب القدم من أن النفوس لو كانت حادثة كانت مادية.
فنقول: إن عَيَّيْتُمْ بكونها مادية أن حدوثها يكون متوقفاً على حدوث البدن فالأمر كذلك، وإن عَيَّيْتُمْ به إنها تكون منطبعة في البدن فَلَمْ قُلْتُمْ إنه لو توقف حدوثها على حدوث البدن وجب أن تكون منطبعة في البدن؟

وقولهم: لو كانت حادثة لكان قد اجتمع الآن نفوس غير متناهية بالعدد.
فنقول: الأمر كذلك واستدلّاهم على تناهيها باحتمال الزيادة والنقصان قد سبق الجواب عنه في باب تناهي الأبعاد.

وقولهم: لو لم تكن أزلية لم تكن أبدية قضية لا حجة على تصحيحها فلا يجب قبولها وبالله التوفيق.

الفصل السادس في إبطال التناسخ^(١)

قد ذكرنا في أثناء الفصل المتقدم أكثر الأدلة المذكورة ولكننا نذكرها الآن على ترتيب أقرب إلى الأفهام.

فنقول: الذي قد وجدناه فيه أدلة ثلاثة:

(الأول): لما ثبت حدوث النفوس والمعلولات المحدثّة لا بد وأن تنتهي إلى علل قديمة ولا بد وأن يكون حدوث تلك الحوادث عن تلك العلل موقوفاً على حدوث استعدادات القوابل والذي يقبل النفس هو البدن فإذا حدثت النفوس عن علتها القديمة متوقف على حدوث الأمزجة الصالحة لقبولها فإذا حدث المزاج المستعد علة لأن تفيض عن العلل الأوائل نفس ناطقة فإذا حدث البدن وقدرنا أن النفس تتعلق به على سبيل التناسخ فلا بد وأن تحدث نفس أخرى على ما بيناه فيلزم أن يكون للبدن نفسان وذلك باطل على ما مضى.

وليس يمكن أن يقال: إن النفس التناسخية تمنع من حدوث النفس الأخرى؛ إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تكون النفس المفارقة لما لها من الكمال أولى بالتعلق بالبدن من النفس الحادثة؟

فنقول: لأن ماهية النفس إن اقتضت التعلق بالبدن كان ذلك الكمال عارضاً بعد تمام المقتضى وإن لم تقتض التعلق به والمقتضى لذلك التعلق هو ذلك الكمال فهو محال؛ لأنه ما لم يكمل لم يتعلق وما لم يتعلق لم يكمل.

(الثاني): النفس إذا فارقت البدن فيما أن يصح أن تبقى مجردة حيناً من الأحيان بعد ذلك أو لا يصح، فإن صح ذلك مع أنه يصح تعلقها ببدن آخر على وجه التناسخ كانت فيما بين البدنين معطلة ولا تعطل في الطبيعة وإن لم يصح ذلك لزم أن يكون عدد الهالكين

مساوياً لعدد الكائنين حتى انه متى فسد بدن وفارقتة نفسه ففى تلك الحالة يتكون بدن آخر لتتعلق به تلك النفس وليس الأمر كذلك.

قال صاحب "المعتبر": إن ألزم مُلزم وجوب أن يكون عدد الهالكين على حسب عدد الكائنين فكيف يُدفع ذلك؟

فنقول: دفعناه بأن نفرض الكلام في الطوفانات العامة التي عندها ينقطع النسل ولا يبقى الا القليل بحيث يعلم أن عدد الهالكين أكثر من عدد الكائنين.

(الثالث): ما ذكره المتكلمون من أن النفس لو كانت قبل ذلك في بدن آخر لكانت تذكر الآن انها كانت قبل ذلك في بدن آخر لأنه قد ثبت أن جوهرها هو محل العلم والحفظ والتذكر والصفات القائمة بذاتها لا تختلف باختلاف أحوال البدن فإن النفس في صفاتها وذاتها مجردة عن البدن وكان يجب أن تبقى علومها بعد مفارقة ذلك البدن حتى تتذكر في هذا البدن كيفية أحوالها في ذلك البدن فلما لم تتذكر شيئاً من ذلك علمنا انها ما كانت موجودة في بدن آخر.

الفصل السابع في أن النفس لا تموت بموت البدن^(١)

(١) نقول إنما لا تموت بموت البدن ولا تقبل الفساد أصلاً أما أنها لا تموت بموت البدن فلا أن كل شيء يفسد بفساد شيء آخر فهو متعلق به نوعاً من التعلق وكل متعلق بشيء نوعاً من التعلق فإما أن يكون تعلقه به تعلق المكافئ في الوجود وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود - وإما أن يكون تعلقه به تعلق المتقدم عليه في الوجود الذي هو قبله بالذات لا بالزمان - فإن كان تعلق النفس بالبدن تعلق المكافئ في الوجود وذلك أمر ذاتي له لا عارض فكل واحد منهما مضاف الذات إلى صاحبه* فليس لا النفس ولا البدن بجوهر لكنهما جوهران - وإن كان ذلك أمراً عرضياً لا ذاتياً فإذا فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة ولم تفسد الذات بفساده وإن كان تعلقه به تعلق المتأخر عنه في الوجود فالبدن علة للنفس في الوجود حينئذ والعلل أربع فإما أن يكون البدن علة فاعلية للنفس معطية لها الوجود - وإما أن يكون علة قابلية لها بسبيل التركيب كالعناصر للأبدان أو بسبيل البساطة كالنحاس للصنم - وإما أن يكون علة صورية - وإما أن يكون علة كمالية ومحال أن يكون علة فاعلية فإن الجسم بما هو جسم لا يفعل شيئاً وإنما يفعل بقواه ولو كان يفعل بذاته لا بقواه لكان كل جسم يفعل ذلك الفعل ثم القوى الجسمانية كلها إما أعراض وإما صور مادية ومحال أن تفيده الأعراض أو الصور القائمة بالمواد وجود ذات قائمة بنفسها لا في مادة ووجود جوهر مطلق ومحال أيضاً أن يكون علة قابلية فقد بينا وبرهنا أن النفس ليست منطبعة في البدن بوجه من الوجوه فلا يكون إذا البدن متصوراً بصورة النفس لا بحسب البساطة ولا على سبيل التركيب بأن يكون أجزاء من أجزاء البدن تتركب وتمتزج تركيباً ما ومزاجاً ما فتنتطع فيها النفس - ومحال أن يكون علة صورية للنفس أو كمالية فإن الأولى أن يكون الأمر بالعكس فإذا ليس تعلق النفس بالبدن تعلق معلول بعلة ذاتية - نعم البدن والمزاج علة بالعرض للنفس فإنه إذا حدثت مادة بدن يصلح أن يكون آلة النفس ومملكة لها أحدثت العلل المفارقة النفس الجزئية - وحدث عنها ذلك لأن إحداثها بلا سبب مخصص إحداث واحدة دون واحدة محال ومع ذلك يمتنع وقوع الكثرة فيها بالعدد لما قد بيناه ولأنه لا بد لكل كائن بعد ما لم يكن من أن تتقدمه مادة يكون فيها هيئ قبوله أو هيئ لنسبته إليه كما تبين في العلوم الأخرى ولأنه لو كان يجوز أيضاً أن تكون النفس الجزئية تحدث ولم يحدث لها آلة بما تستكمل وتفعل لكانت معطلة الوجود ولا شيء معطل في الطبيعة ولكن إذا حدث التهيؤ للنسبة والاستعداد للآلة يلزم حينئذ أن يحدث من العلل المفارقة شيء هو النفس وليس إذا وجب حدوث شيء مع حدوث شيء يجب أن يبطل مع بطلانه - إنما يكون ذلك إذا كانت ذات الشيء قائمة بذلك الشيء وفيه - وقد تحدثت أمور عن أمور وتبطل هذه الأمور وتبقى تلك الأمور إذا كانت ذواتها غير قائمة فيها وخصوصاً إذا كان مفيد الوجود لها شيئاً آخر غير الذي إنما هيئاً إفادة وجودها مع وجوده ومفيد وجود النفس شيء غير جسم كما بينا

احتج «الشيخ» عليه بأن قال: قد ثبت أن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر، فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أو لا في الماهية.

والأول باطل وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكنهما جوهران هذا خُلف، وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن تكون لأحدهما حاجة في ذلك الوجود إلى الآخر فعدم كل واحد منهما يوجب عدم تلك المعية ولا يوجب عدم الآخر وأما إن كانت لأحدهما حاجة في الوجود إلى الآخر فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون ذاتياً أو زمانياً والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة قبل البدن.

وأما الثاني فباطل أيضاً؛ لأن كل موجود يكون وجوده معلول شيء كان عدمه معلول عدم ذلك الشيء إذ لو عدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن تلك العلة كافية في إيجابها فلا تكون العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خُلف فإذا لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس.

والتالي باطل؛ لأن البدن قد ينعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء تركيب أو تفرق اتصال فبطل أن تكون النفس علة للبدن.

=

ولا قوة في جسم بل هو لا محالة جوهر آخر غير جسم فإذا كان وجوده من ذلك الشيء ومن البدن يحصل وقت استحقاقه للوجود فقط فليس له تعلق في نفس الوجود بالبدن ولا البدن علة له إلا بالعرض فلا يجوز إذا أن يقال إن التعلق بينهما على نحو يوجب أن يكون الجسم متقدماً تقدم العلية بالذات على النفس - وأما القسم الثالث مما كنا ذكرنا في الابتداء وهو أن يكون تعلق النفس بالجسم تعلق المتقدم في الوجود. فإما أن يكون التقدم مع ذلك زمانياً فيستحيل أن يتعلق وجوده به وقد تقدمه في الزمان. وإما أن يكون التقدم في الذات لا في الزمان لأنه في الزمان لا يفارقه وهذا النحو من التقدم هو أن تكون الذات المتقدمة كلما توجد يلزم أن يستفاد عنها ذات المتأخر في الوجود. [معجم المصطلحات العلمية

وباطل أيضًا أن يكون البدن علة للنفس؛ لأن العلل كما عرفت أربع ومحال أن يكون البدن علة فاعلية للنفس فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته.

والأول باطل وإلا لكان كل جسم كذلك.

والثاني باطل لوجهين:

(أما أولاً): فلما ثبت أن الصورة المادية إنما تفعل بواسطة الوضع وكل ما لا يفعل إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الحيز والوضع.

(وأما ثانياً): فلأن الصور المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه والأضعف لا يكون سبباً للأقوى.

ومحال أن يكون البدن علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة ومستغنية عن المادة. ومحال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية لها فإن الأمر أولى بأن يكون بالعكس فإذا ليس بين البدن والنفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر.

فإن قيل: أليست جعلتم البدن علة لحدوث النفس؟

فنقول: إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان مترهاً عن التغير ثم صدر الفعل عنه بعد إن كان غير صادر فلا بد وأن يكون لأجل أن شرط الحدوث قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث فقط وكان الشيء غنياً في وجوده عن ذلك الشيء استحال أن يكون عدم ذلك الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء ثم لما اتفق إن كان ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل الكمالات والنفس لذاها مشتاقة إلى الكمال لا جرم حصل للنفس شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الاصلح ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علة لعدم ذلك الحادث.

الفصل الثامن في أن الفساد على النفس مُحال^(١)

وذلك لوجهين:

(الأول): النفس ممكنة الوجود وكل ممكن فله سبب فللنفس سبب والسبب ما دام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سبباً استحالة انعدام المسبب فلو قدرنا بقاء السبب مع انعدام المسبب فلا يخلو إما أن يكون لأجل حضور مانع أولاً لحضور مانع فإن كان لحضور مانع فحيثئذ السبب إنما تتم سببته عند عدم ذلك المانع فعند وجود المانع لم يوجد السبب بتمامه بل يكون ذلك الموجود أحد أجزاء السبب.

وإن كان عدم المسبب لا لأجل مانع كان وجود السبب بالنسبة إلى ذلك المسبب كعدمه بالنسبة إليه فيكون صدور ذلك المسبب عن ذلك السبب بالإمكان فلا يكون السبب سبباً هذا خلف فظاهر أن السبب ما دام سبباً فإنه يستحيل أن ينعدم المسبب فإن النفس لو انعدمت لكان انعدامها لانعدام سببها والاسباب أربعة ويستحيل أن يكون عدمها لانعدام السبب الفاعلي لأننا سنين أن السبب الفاعلي لها جوهر عقلي مفارق مجرد وكل ما كان مجرداً من جميع الوجوه امتنع عدمه لأن الكلام فيه كالكلام في النفس. ومحال أن يكون لانعدام السبب المادي لأننا قد بينا أن النفس ليست في جوهرها بمادية.

ومحال أن يكون لانعدام السبب الصوري؛ لأن الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل.

ومحال أيضاً أن يكون لانعدام السبب التاممي لهذا الوجه فيمتنع عدم النفس مطلقاً. وأما الصور والأعراض التي يصح عليها عدم فذلك لصحة عدم على أسبابها القابلية المادية؛ لأن حدوثها لأجل أمرجة مختلفة تفيد استعدادات مختلفة وقد بينا أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

(الوجه الثاني): أن كل متجدد فإنه قبل تجدد ممكن [الوجود]^(١) وإلا لكان ممتنعاً والممتنع لا يوجد فإذا المتجدد غير متجدد هذا خلف.

وأعني بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفته وذلك الاستعداد التام يستدعي محلاً؛ لأنه حكم إضافي غير مستقل بنفسه بل لا بد له من محل ولا بد أن يكون ذلك المحل موجوداً عند تجدد ذلك الشيء لأن الذي يوجد فيه إمكان الشيء هو الشيء الذي حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أي استعداده.

وإذا ثبت ذلك فنقول: النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد وذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى مع الفساد والذي فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد فإذا ذلك الشيء مادة النفس فتكون للنفس مادة فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى ولزم التسلسل وإن انقطع التسلسل فذلك الشيء مما لا يصح عليه العدم وهو جزء النفس وجزء النفس لا يصح أن ينافي مقارنة الصور العقلية ولا يكون أيضاً ذا وضع وحيز وإلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية ولكانت ذات وضع وحيز وإذا كان ذلك الجزء من النفس الذي ثبت بقاءه مجرداً عن الوضع قابلاً للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل: أليس لها مادة توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن تحصل في تلك المادة قوة فسادها؟

فنقول: الفرق ظاهر؛ لأن الذي حصل فيه قوة الحدوث هو البدن وذلك مما يصح أن يبقى مع الحدوث أما الذي توجد فيه قوة فساد له لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس وبالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس فظهر الفرق بين البابين.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): التجدد.

الفصل التاسع في علل النفوس الناطقة

من الظاهر: أنه لا يجوز أن تكون علة النفوس هي الجسم وإلا لكان كل جسم كذلك ولا يجوز أيضًا أن يكون جسمانياً؛ لأن ذلك الجسماني إما أن يكون محتاجاً إلى الجسم في ذاته أو في مؤثرته أعني أن الحاجة إلى الجسم إما أن تكون في الوجود أو في الإيجاد.

ومحال أن تكون في الوجود لثلاثة أوجه:

(أما أولاً): فلأن الصور الجسمانية لو فعلت لكان فعلها بمشاركة القابل والقابل الذي هو الجسم يمتنع أن يكون جزءاً من المؤثر وقد عرفت فيما مضى تحقيق هذا الوجه.

(وأما ثانياً): فلأن الصور الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع ويمتنع حصول الوضع فيما لا وضع له.

(وأما ثالثاً): فلأن العلة أتم وأقوى من المعلول والجسماني أضعف من المجرد فإذا المؤثر في وجود النفس يمتنع أن يكون محتاجاً في وجوده إلى الجسم ويمتنع أن يكون في موجوديته محتاجاً إلى وجود الجسم وذلك لأن الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون لذلك الجسم الذي هو الآلة وضع ونسبة إلى ذلك الفعل بالقرب والبعد فإنه لا يخلو إما أن يكون تأثيراً لعلّة يتوقف على ما يكون قريباً من ذلك الجسم أولاً يتوقف على ذلك فإن لم يتوقف وجب أن يكون تأثيره في القريب من ذلك الجسم كتأثيره في البعيد فلا يكون لذلك الجسم دخل في التأثير أصلاً وإن كان تأثيره في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل مما يصح عليه القرب والبعد فلا يكون مجرداً روحانياً فإذا كل ما يفعل بمشاركة الجسم وبواسطته فهو ذو وضع فينعكس انعكاس النقيض، إن كل ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يفعل بواسطة الجسم والنفس مما لا وضع له فإذا لا يمكن أن تفعل بواسطة الجسم فإذا فاعل النفس غني في ذاته وفاعليته عن المادة فالفاعل للنفس الناطقة جوهر مجرد في ذاته وفي علائق ذاته عن المادة وهو المسمى بالعقل الفعال ووجه تسميته بالعقل أن كل مجرد عن المادة يجب أن يكون عاقلاً لذاته، وثبت أن عقله لذاته ليس لأجل حضور صورة أخرى مساوية له يل لنفس

حضوره عند ذاته فذاته عقل وعقل ومعقول ووجه تسميته بالفعال لأنه الموجد لأنفسنا والمؤثر فيها.

وأما بيان أن ذلك ليس بواجب الوجود فهو مبني على أن الشيء الواحد لا يصدر عنه أكثر من واحد.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون المؤثر في نفس الولد نفس الوالدين؟

فنقول: الذي قدمناه كاف في إبطال ذلك ولكن «الشيخ» قد خص ذلك في المباحثات بوجه آخر.

وهو أنه قال: قد بينا أن النفوس البشرية متحدة في النوع فلو جعلنا نفسنا معلول نفس فلا يخلو إما أن تكون العلة نفساً واحدة أو أكثر من واحدة فإن كانت نفساً واحدة فإما أن تكون معينة أو غير معينة ومحال أن تكون معينة؛ لأن النفوس البشرية متحدة في النوع فليس إحدى النفوس بالتأثير أولى من الأخرى. ومحال أن تكون غير معينة لأن المعين يستدعي علة معينة فإن الممكن لا يترجح وجوده على عدمه إلا بوجود شيء متى فرض عدمه فإنه يلزم من فرض عدمه عدم ذلك الشيء فيكون ذلك الشيء معيناً في وجوده، وأما إن كانت النفس معلولة لأكثر من نفس واحدة فهو باطل؛ لأنه ليس عدد أولى من عدد فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحدة جميع النفوس المفارقة لكن ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير فإن المجموع الذي قبل زماننا أقل من المجموع الذي في زماننا وذلك الأقل كان مؤثراً فإذا بعض آحاد المجموع الذي في زماننا كاف في التأثير فيستحيل أن يكون المجموع مؤثراً لما عرفت أنه لا تجتمع على المعلول الواحد علتان مستقلتان فإذا لا يمكن تعليل النفس بمجموع النفوس السابقة ولا ببعض آحادها دون البعض فإذا يمتنع استنادها إلى شيء من ذلك وهو المطلوب.

وهذه الحجة ما بها بأس لو ثبت اتحاد النفوس في الماهية.

الفصل العاشر في احتجاج القدماء على وَحدة النفس^(١)

(اعلم): أنا قد بينا أن نفس الإنسان هي ذاته وحقيقته وكل عاقل يعلم ببداهة عقله أن ذاته وحقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة.

(١) النفس ذات واحدة ولها قوى كثيرة ولو كان قوى النفس لا تجتمع عند ذات واحدة بل يكون للحس مبدأ على حدة وللغضب مبدأ على حدة ولكل واحدة من الأخرى مبدأ على حدة لكان الحس إذا ورد عليه شيء فإما أن يرد ذلك المعنى على الغضب أو الشهوة فتكون القوة التي بها تغضب بها بعينها تحس وتتخيل - فتكون القوة الواحدة تصدر عنها أفعال مختلفة الأجناس - أو يكون قد اجتمع الإحساس والغضب في قوة واحدة فلا يكون إذا قد تفرقا في قوتين لا يجمع لهما بل لما كانت هذه تشغل بعضها بعضا ويرد تأثير بعضها على بعض فإما أن يكون كل واحد منها من شأنه أن يستحيل باستحالة الآخر أو يكون شيء واحد هو يجمع هذه القوى - وكلها تؤدي إليه فتقبل عن كلها ما يورده والقسم الأول محال لأن كل قوة فعلها خاص بالشيء الذي قيل إنه قوة له وليس يصلح كل قوة لكل فعل فقوة الغضب بما هي قوة الغضب لا تحس وقوة الحس بما هي قوة الحس لا تغضب فبقي القسم الثاني وهو أنها كلها تؤدي إلى مبدأ واحد - فإن قال قائل إن قوة الغضب ليس تنفعل عن الصورة المحسوسة لكن الحس إذا أحس بالمحسوس لزمه انفعال قوة الغضب بالغضب وإن لم يكن ينفعل بصورة المحسوس - فالجواب عن هذا أن ذا محال وذاك أن قوة الغضب إذا انفعلت عن قوة الحس فإما أن ينفعل عنه لأن تأثيرا وصل إليه منه وذلك التأثير هو تأثير ذلك المحسوس فيكون انفعال عن ذلك المحسوس - وكلما انفعل عن المحسوس بما هو محسوس فهو حاس - وإما أن يكون ينفعل عنه لا من جهة ذلك المحسوس فلا يكون الغضب من ذلك المحسوس وقد فرض من ذلك المحسوس هذا خلف وأيضا فإننا نقول إننا لما أحسنا بكذا غضبنا ويكون هذا كلاما حقا فيكون شيء واحد هو الذي أحس فغضب - وهذا الشيء الواحد إما أن يكون جسم الإنسان أو نفسه. فإن كان جسم الإنسان فإما أن يكون جملة أعضائه وإما أن يكون بعض أعضائه ولا يصح أن يكون جملة أعضائه فإنه لا يدخل في هذه اليد والرجل ولا يجوز أيضا أن يكون عضوان من أعضائه هذا أحس وهذا غضب فإنه لا يكون حينئذ شيء واحد أحس فغضب - ولا أيضا عضو واحد هو عند أصحاب هذا القول موضوع للأمرين جميعا فعسى أن الحق هو أن قولنا إننا أحسنا فغضبنا معناه أن شيئا منا أحس وشيئا منا غضب لكن مراد القائل إننا أحسنا فغضبنا ليس أن هذا منا في شيئين بل أن الشيء الذي أدى إليه الحس هذا المعنى عرض له أن غضب - فإما أن يكون هذا القول بهذا المعنى كاذبا. [انظر: معجم المصطلحات العلمية - الداية

وبالجملة: فعلم الإنسان بوجوده ووحدته علم بديهي جلي فكيف يكون ذلك مطلوباً بالبرهان بل المطلوب بالبحث والنظر في كتاب النفس معرفة ماهيتها وقواها وكيفية أحوالها من الحدوث والقدم ولكن القدماء لما فرقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى ونسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى احتاجوا إلى بيان أن في جملتها شيئاً هو كالاصل والمبدأ وإن سائر القوى كالتوابع والفروع.

فلنذكر المذاهب المقولة في هذا الباب ولنذكر دليل كل فرقة:

فذهب بعضهم إلى أن النفس واحدة وهم على ثلاثة أقسام:

فمنهم من قال: النفس تفعل كل الأفعال بذاتها لكن بواسطة الآلات المختلفة وهذا هو الحق عندنا على ما مضى.

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

ومنهم من قال: النفس ليست واحدة ولكن في البدن نفوس عدة بعضها حساسة وبعضها مفكرة وبعضها شهوانية وبعضها غضبية.

وأما المكثرون للنفس فقد احتجوا بأن قالوا: نجد النبات وله النفس الغذائية والحيوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة مع عدم النفس الناطقة علمنا أنها أمور متغايرة إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحدة منها إلا عند حصول كلها بالأسر، ولما ثبت تغايرها واستغناء كل واحدة منها عن الأخرى ثم رأيناها مجتمعة في الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

وأما الموحدون فقد احتجوا على ذلك بأن قالوا: قد دللنا على أن الأفعال المختلفة للنفس مستندة إلى قوى متخالفة وأن كل قوة فهي من حيث هي لا يصدر عنها إلا فعل مخصوص فالغضبية لا تفعل عن الذات والشهوانية عن المؤذيات ولا تكون القوة المدركة متأثرة مما يتأثر هاتان عنه.

وإذا ثبت ذلك فنقول: إن هذه القوى تارة تكون متعاونة على الفعل وتارة تكون متدافعة - أما المعاونة فلأننا نقول: متى أحسنا الشيء الفلاني اشتهينا أو غضبنا - وأما المدافعة فلأننا إذا توجهنا إلى التفكير اختل الحس أو إلى الحس اختل الغضب أو الشهوة.

وإذا ثبت ذلك فنقول: لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها بأسرها لامتنع وجود المعاونة والمدافعة؛ لأن فعل كل قوة إذا لم يكن له اتصال بالقوة الأخرى وليست الآلة مشتركة بل لكل واحد منها آلة مخصوصة وجب أن لا يحصل بينها هذه الممانعة والمعاونة وإذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسمًا أو حالًا في الجسم أو لا جسمًا ولا حالًا فيه والقسمان الأولان باطلان بما مضى في الفصول السابقة فبقى القسم الثالث وهو أن يكون مجمع القوى شيئًا لا يكون جسمًا ولا جسمانيًا وهو النفس.

فإن قيل: لو كانت هويتك هي النفس لكُنت تعرف النفس دائمًا وليس كذلك فإنك لا تعرف النفس إلا ببرهان.

فنقول: المجهول هو تسمية هويتك بالنفس، وأما الماهية المسماة بالنفس فهي معلومة لك أبدًا لأن النفس هي الذات المستعملة للآلات البدنية في أصناف الإدراكات والتحريكات وذلك معلوم من غير حاجة إلى البرهان هذا حاصل كلام الشيخ.

ولقائل أن يقول: ما المعنى بكون النفس رباطًا لهذه القوى؛ فإن عنيت به أن النفس علة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون البعض معاونًا للبعض على ما فعله أو معاوقًا له؛ فإن العلة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متباينة وأعطت لكل واحدة منها آلة خاصة كانت كل واحدة منها منفصلة عن القوة الأخرى غنية عنها غير متعلقة بها بوجه من الوجوه فشروع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله أليس أن العقل الفعال مبدأ لوجود جميع القوى في الأبدان فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدأ واحد وعلة واحدة أن يعوق البعض البعض عن فعله أو يعينه على ذلك، وإن عنيت به أن النفس مدبرة لهذه القوى ومحركة لها فهذا يحتمل وجهين:

(الأول): أن يقال: إن النفس تُبصر المرئيات وتسمع المسموعات وتشتهى المشتبهات وتكون ذاتها محلاً لهذه القوى ومبدأً لهذه الأفعال فإذا أبصرت اشتتهت أو غضبت وهذا هو الحق ولكن ذلك يوجب القول ببطالان القوى التي إثبتها «الشيخ» في بعض الأعضاء المخصوصة فإن النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة والمشتهية فأى حاجة إلى إثبات القوة الباصرة في الروح التي في ملتقى العصبين وإلى إثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب الصماخي.

وبالجملة: فالإنسان إنما أبصر وسمع بإبصار وسماع قائمين به لا بإبصار وسماع قائمين بغيره.

(والثاني): أن يقال: نعي بكون النفس رباطاً أن القوة الباصرة إذا أحست بالمحسوس الجزئي استعدت النفس؛ لأن تدرك ذلك على وجه كلي مثلاً إذا أدركت القوة الباصرة صورة شخص معين أدركت النفس الناطقة أن في الوجود شخصاً موصوفاً بلون كذا وشكل كذا وهيئة كذا وكل ذلك لا يخرج عن الكلية فإنك قد عرفت أن الكلي إذا قيد بصفات كلية فإنه لا يصير بذلك جزئياً.

وبالجملة: فالإحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئي على وجه كلي ثم يكون ذلك الإدراك سبباً لطلب كلي لتحصيل ذلك الشيء فعند ذلك الطلب يصير جزئياً لتخصص القابل وذلك الطلب الجزئي هو الشهوة فهكذا يجب أن يتصور كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية ومجمعا لها على مذهب الشيخ.

وأما حجة المكثرين للنفس فهي ضعيفة جداً؛ لأننا لسنا نقول: القوى على الإدراكات العقلية بعينها القوى على الإدراكات الحسية، بل نقول: هي قوى مختلفة لكن محلها النفس ولا يلزم من كون محلها في الحيوانات أجسام ابدانها أن يكون في الإنسان كذلك بل هي تستدعى محلاً فأما تعين ذلك المحل فهو موقوف على البرهان وأيضاً لو قلنا بأن القوة على الإدراك والتحريك واحدة لم يلزم أن يكون في جميع المواضع كذلك فإنه ليس يمتنع أن توجد قوة واحدة متعلقة بأنواع كثيرة ثم توجد على كل واحد من تلك

الأنواع قوة على حدة وتكون القوة القوية على كلها مخالفة بالماهية للقوة القوية على بعضها وإذا احتمل ذلك سقط ما قالوه.

الفصل الحادي عشر في المتعلق الأول للنفس

وذلك هو الروح، وهو جسم لطيف بخاري يتكون من أطف أجزاء الأغذية بحيث تكون نسبته إلى الأجزاء اللطيفة من الغذاء كنسبة العضو إلى الأجزاء الكثيفة. وإنما عرفنا أن المتعلق الأول للنفس هو هذا الروح؛ لأن شد الأعصاب يبطل قوى الحس والحركة عما وراء موضع الشد [مما يلي]^(١) جهة الدماغ والشد لا يمنع إلا نفوذ الأجسام والتجارب الطبية أيضاً شاهدة بذلك.

وإذا ثبت ذلك فنقول: قد ثبت أن النفس واحدة فلا بد من عضو واحد يكون تعلق النفس به أولاً وسائر الأعضاء بواسطته وقد دللنا على أن أول عضو يتخلق هو القلب وانه هو مجمع الروح فيجب أن يكون التعلق الأول للنفس بالقلب ثم بواسطته بالدماغ والكبد وسائر الأعضاء.

فإن قيل: لو كان القلب عضواً رئيساً لكانت الأرواح النفسانية فائضة من القلب إلى الدماغ ولو كان كذلك لكان منبت الأعصاب هو القلب لا الدماغ لأن منبت الآلة يكون من المبدأ ولما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه.

فنقول: قد بينا في شرحنا للقانون أنه لم تقم دلالة يقينية على أن منبت الأعصاب هو الدماغ. وأما الآن فلنسلّم ذلك ونقول: لِمَ قلتم أن منبت الآلة يجب أن يكون من المبدأ بل من الجائز أن يكون العضو المستفيد منبئاً لآلة الاستفادة فإذا وصلت الآلة إلى العضو المفيد فحينئذ تنادى فيه الأرواح الحاملة للقوى، واستقصاء الكلام في ذلك مذكور في شرح القانون فمن أراد ذلك فليطلبه من هنالك، وبالله التوفيق.

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): فيما لا يلي.

الباب السادس في شرح أفعال النفس

وفيه أحد عشر فصلاً:

الفصل الأول في خواص النفس الإنسانية

وهي عشر:

١ - فمنها النطق^(١) وذلك لأن الإنسان غير مستغن في معيشتة عن المشاركة فإن الإنسان الواحد لو لم يكن في الوجود الا هو والأمور الموجودة في الطبيعة هلك أو ساءت معيشتة بل الإنسان محتاج إلى أمور أزيد مما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول واللباس المعمول فإن الأغذية الطبيعية لا تلائم الإنسان والملابس أيضاً لا تصلح للإنسان إلا بعد صيرورتها صناعية فلذلك يحتاج الإنسان إلى جملة من الصناعات حتى تحسن معيشتة والإنسان الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من المشاركة حتى يجز ذلك لهذا وينسج هذا لذلك فلهذه الأسباب احتاج الإنسان إلى أن تكون له قدرة على أن يعلم الآخر الذي هو شريكه ما في نفسه بعلامة وضعية وأصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه يحصل منه حروف تتركب منها تراكيب كثيرة من غير مؤنة تلحق البدن وتكون شيئاً لا يثبت ولا يبقى فيؤمن وقوف من لا يحتاج إلى الشعور عليه وبعد الصوت الإشارة إلا أن الصوت أعلى من الإشارة لأن الإشارة لا تتناول الا المرئي الحاضر ويحتاج المعلم إلى تحريك صدقته إلى جهة مخصوصة ففائدة الإشارة أقل ومؤنتها أكثر وأما الصوت فليس كذلك فلا جرم تقرر الاصطلاح على تعريف ما في النفس بالعبارات.

(١) التّطَق: الأمر الذي يكون به إدراك الإنسان، الذي يسمّى العقل، قد جرت العادة من القدماء أن يسمّوها التّطق. هو استعماله (التّناطق) تلك الألفاظ والأقوال، وإظهارها باللسان والتّصويت بها ملتصقة الدّلالة بما على ما في ضميره. (الحروف/ ١٦٣) إنّه الأصوات المرتّبة الّتي هي مدلول الكتابة، ودالّ على الحديث الذي في التّفس. (تهافت الفلاسفة/ ١٨٣) هو ماهيّة الحيوان في قولنا حيوان ناطق. هو فصل جوهره موجود في ماهيّة الحيوان النّاطق. (تفسير ما بعد الطّبيعيّة/ ٧٨٩، ٧٨٨) الإدراك العقليّ الحاصل بالفكر أو بغيره على وجه التّحدّد والحدوث. (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين/ ١٦٤).

وأما الحيوانات الأخرى؛ فإن أغذيتها طبيعية وملابسها مخلوقة معها فما كان بها حاجة إلى الكلام ومع ذلك فإن لها أصواتاً يقف بها غيرها على ما في نفوسها ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة جمالية على حصول حالة ملائمة أو منافرة وأما الأصوات الإنسانية فإنها تدل دلالة تفصيلية ولعل الأمور التي يحتاج الإنسان إلى أن يعبر عنها أمور غير متناهية.

٢ - ومنها استنباط الصنائع العجيبة وللحيوانات الأخر شيء من ذلك لا سيما النحل في بنائها البيوت المسدسة العجيبة ولكن ليس ذلك مما يصدر عن استنباط وقياس بل عن إلهام وتسخير ولذلك لا يختلف ولا يتنوع. هذا ما قاله الشيخ وهو منقوض بالحركة الفلكية.

٣ - ومنها أنه تتبع إدراكه لبعض الأشياء النادرة حالة تسمى التعجب ويتبعها الضحك ويتبع إدراكه الأشياء المؤذية حالة تسمى الضجر ويتبعه البكاء.

٤ - ومنها أن المشاركة المصلحية^(١) تقتضي المنع عن بعض الأفعال والحث على بعض الأفعال ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من صغره ويستمر نشوؤه عليه ثم إنه لا يرى أحداً ينازعه وينكر عليه فحينئذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدها والإقدام على الآخر فيسمى الأول قبيحاً والثاني حسناً جميلاً.

وأما سائر الحيوانات فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه فليس ذلك اعتقاداً في النفس بل هيئة أخرى نفسانية وهي أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلذه والشخص الذي يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً من أكله وافتراسه لذلك الشخص وربما يقع هذا العارض عن إلهام إلهي مثل حب كل حيوان ولده.

٥ - ومنها أن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره علم أنه أقدم على قبيح فإنه تتبع ذلك الشعور حالة تسمى الخجالة.

٦ - ومنها أنه متى ظن أن أمراً مضرًا يحدث في المستقبل فإنه تتبع هذا الظن حالة تسمى خوفاً ويقابله الرجاء.

وأما الحيوانات الأخرى فليس لها خوف ورجاء إلا في الآن وما يتصل به والذي يفعله النمل في نقل البر بالسرعة إلى جحرها منذر بمطر يكون فلأنها تتخيل أن المطر هوذا يتزل كما أن الحيوان يهرب عن الضد لما يتخيل أنه هو ذا يُضَرُّ به ويؤذبه.

٧- ومنها أن الإنسان له أن يتروى في أمور مستقبلية أنه هل ينبغي له أن يفعلها أو لا ينبغي فحينئذ يفعل بحسب ما حكمت به رؤيته، وأما الحيوانات الأخر فليس لها.

٨- ومنها أن الإنسان يمكنه إحضار المعاني الكلية والتوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً وتصوراً من المعلومات الحاضرة.

٩- ومنها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن فإن سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك.

١٠- ومنها شرح العقل النظري والعقل العملي.

قال الشيخ: للإنسان قوة تختص بالآراء الكلية وقوة تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل ويترك مما ينفع ويضر ويحمد ويقبح ويكون خيراً أو شراً ويكون ذلك بضرب من القياس والتأمل سليماً كان أو سقيماً وغايته أن يوقع رأياً في أمر جزئي مستقبل من الأمور الممكنة لأن الواجبات والممتنعات لا يتروى في كيفية إيجادها واعدامها والماضي أيضاً لا يتروى في كيفية إيجادها فكذلك الحاضر بل التروى في كيفية الإيجاد الذي يختص بالأمور الممكنة المستقبلية وإذا حكمت هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الاجتماعية إلى تحريك البدن وتكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات فمن هناك تأخذ المقدمات الكبرى فيما يتروى وينتج في الجزئيات.

أقول: هذا الكلام مُشعرٌ باعتراف «الشيخ» بأن النفس تدرك الجزئيات؛ فإن التروى في أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا يمكن إلا بعد إدراك هذا الفعل وأيضاً فلأن القياس الذي ينتج أن هذا الفعل قبيح أو جميل لا بد وأن يكون موضوع صغراه شخصياً ولا بد وأن يكون كُبراه كلياً ولا يمكنه عمل القياس إلا بعد العلم بالصغرى والكبرى فإذا هاهنا شيء عالم بالكليات والجزئيات معاً.

ثم قال الشيخ: القوة المدركة للكليات تسمى عقلاً نظرياً وهذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي وتلك للصدق والكذب في الكليات وهذه للخير والشر في الجزئيات وتلك للواجب والممتنع والممكن وهذه للقيح والجميل ومبادئ تلك من المقدمات الأولية أو ما يشبهها ومبادئ هذه من المشهورات والمقبولات والتجربيات والمظنونات.

الفصل الثاني في صفات النفس الانسانية

(اعلم): أن الاختلاف بين النفوس في صفاتها الأصلية عائد إلى قوة النفس وشرفها ومقابلتهما من الخسة والضعف فلنشرح حالهما.

فنعول: النفس القوية هي الوافية بالأفعال العظيمة والكبيرة والضعيفة مقابلتها مثاله: أنا نشاهد نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انتصبت إلى الفكر اختل احساسها وبالعكس وإذا اشتغلت بالتحريك الإرادي اختل أمر إدراكها ونرى نفوساً قوية تجمع بين أصناف من الأفعال مثل من يسمع كلاماً ويصبر شيئاً ويتفكر في شيء ويتحرك إلى شيء كل ذلك معاً فالأول هو صاحب النفس الضعيفة والثاني صاحب النفس القوية وأما النفس الشريفة بغريزتها فهي الشبيهة بالعلل المفارقة في الحكمة والحرية والعفة والخيرية والكرم والرحمة والقسوة فلنشرح هذه الأمور.

أما الحكمة: فهي إما أن تكون غريزية أو مكتسبة فالحكمة الغريزية هي كون النفس صادقة الأحكام في القضايا الفطرية وهذه الحكمة الغريزية هي الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة الكسبية وللنفوس تفاوت فيها حتى أن البالغ فيها إلى الدرجة العالية هو النفس القدسية النبوية وتقابلها النفس البهيمية التي لا تنتفع بتنبيه منبه وتعليم معلم.

وأما حرية النفس: فالنفس إما أن لا تكون تائقة بغريزتها إلى الأمور البدنية وإما أن تكون تائقة فالتى لا تكون تائقة هي الحرة وإنما سمينا هذه الحالة بالحرية لأن الحرية في اللغة تقال على ما يقابل العبودية ومعلوم أن الشهوات شيء مستعبد، وأما التائق إلى الأمور البدنية فإنه سواء تركها أو لم يتركها فإنه لا يكون حراً بل التائق التارك أسوأ حالاً من التائق الواحد في الحال من حيث أن التوقان مع الحرمان قد يشغل النفس عن اكتساب

الفضائل وإن كان أحسن حالا منه في المال لأن عدم وجدانه لها في الحال واشتغاله بغيرها ربما يزيل عنها ذلك التوقان في ثانی الحال.

فظهر مما قلنا: أن الحرية عفة غريزية للنفس لا التي تكون بالتعويد والتعليم وإن كانت تلك أيضاً فاضلة وهي معنى قول أرسطو: (الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية).

وبالجملة: فكل ما كانت النفس علاقتها البدنية أضعف وعلاقتها العقلية أقوى كانت أكثر حرية ومن كان بالعكس كان بالعكس وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله: (الأنفس المردولة في أفق الطبيعة وظلها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل وضوئه).

وأما العفة: فهي قريبة مما ذكرناه إلا أن الأغلب على الاصطلاح تخصيص لفظ الحرية بقلة الجزع على المفقود وتخصيص لفظ العفة بعدم التوقان إلى اللذات المستكرهة في المشهور.

وأما الحرية: فهي عبارة عن إلتذاذ النفس وتأذيها بخير غيرها وشره كالتذاذها وتأذيها بخير نفسها وشرها ويتفرع على هذه الصفة الكرم والرحمة.

أما الكرم: فهو إلتذاذها بإيصال خير إلى غيرها والرحمة هي تأذيها بشرٍ يصل إلى الغير وهذه الفضيلة لا تحصل إلا عند حصول الحرية؛ لأن النفس لو كانت طالبة لهذه اللذات لكان استغراقها في طلبها يمنعها عن الاشتغال بإيصالها إلى غيرها ولأن الذي يطلبه غيرها ربما كان مطلوباً لها فاشتياقها إلى الوصول إليه يمنعها من إيصاله إلى الغير.

ويقابل خيرية النفس شرارها وهي استئثارها بما في هذا العالم دون غيرها ولا تكون متأذية بشر غيرها ولا ملتذذة بخير غيرها وفرعاً ذلك البخل والقسوة، فالبخل هو أن لا تلتذد بخير غيرها بل تستأثر بالخير لمن دونه، والقسوة أن لا تتأذى بشر غيرها ولا تبالي بمضرة غيرها.

فهذه جملة الأمور المعتبرة في شرف النفس.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن قوة النفس قد تزيد في شرفها وشرفها قد يزيد في قوتها وقد تتفق في لوازمها أما أن كل واحد منهما قد يزيد في الآخر فلا أن الكرم قد يكون لقوة النفس وعلوها عن أن تلتفت إلى حفظ المال وقد يكون شرفها لخيريتها.

والشجاعة قد تكون لقوة النفس واحتقار الخصم واستشعار الظفر به وقد تكون لشرف النفس والترفع عن الامتهان والمذلة كما قال أرسطو: (النفس الشريفة تأتي مُقَارَفة الذلة وترى حياتها فيها مَوْثًا ومَوْثًا فيها حياتها) فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأن الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها الحكيمة في الإقدام والإحجام.

والجبن هو أن تطاوع في الإحجام ولا تطاوع في الإقدام وذلك إما للجهل أو للضعف.

والتهور هو أن تطاوع في الإقدام ولا تطاوع في الإحجام وهو لازم لقوة النفس مع جهلها.

وأما أن القوة والشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حب الرئاسة في النفس القوية الشريفة ومثل الحماقة والتروؤس في النفس القوية الجاهلة فإنها لجهلها تظن بنفسها كوثها أهلاً لما ليست أهلاً له ولقوتها تقدم على الطلب.

وغنى النفس قد يكون لقوتها وعلمها بالقدرة على دفع الحاجات في أوقاتها وقد يكون لشرفها وقلة التفاتها إلى الموجود واهتمامها بالمفقود.

وفقر النفس كذلك قد يكون لضعفها وظنها الفقد عند الحاجة وقد يكون لخستها [واحتقارها]^(١) والعدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة والجور لازم للنفس الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال والصدق قد يلزم شرف النفس والكذب خسيتها والحلم للقوة مع الشرف والسفه للضعف مع الخسة والحرص وكبر الهمة لقوة النفس الشريفة أيضاً والفشل وصغر الهمة لضعف النفس الخسيسة.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): واحتكارها.

(واعلم): أن هذه الصفات تارة تكون بسبب الأمزجة وتارة بسبب الأمور الخارجية وتارة بسبب جوهر النفس عند من يقول باختلافها.

الفصل الثالث في كيفية تدرُّج المدرَّكات من الشخصية إلى التجرُّد^(١)

(اعلم): أن الماهية الإنسانية من حيث هي إنسانية طبيعية لا يمنع نفس تصورها عن أن تكون مقولة على كثيرين ثم إن تلك الطبيعة لا تقتضي لا التوحد ولا التكثر وإلا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها ولكنها من حيث هي هي مقولة على الأمرين جميعاً ثم إن هذه الطبيعة إذا كانت في مادة فحينئذ يقارنها قدر من الكيف والكم والأين والوضع وجميع ذلك أمور غريبة عن طباعها على ما عرفت ثم إن الحس الظاهر يأخذ الطبيعة الإنسانية مع هذه اللواحق ومع وقوع نسبة بينه وبين المادة بحيث إذا زالت تلك النسبة بطل ذلك الأخذ لأنه لا يمكنه استثبات تلك الصورة مع غيبوبة المادة فيكون كأنه لم يترع الصورة عن المادة نزاعاً محكماً.

وأما الخيال فإنه يبرئ الصورة المتروعة عن المادة أشد تبرئة؛ لأنه يأخذها بحيث لا تحتاج في وجودها إلى وجود مادة لأن المادة وإن غابت أو بطلت فإن الصورة تكون باقية في الخيال فالخيال قد جرد الصورة عن المادة تجريداً ما لكنه لم يجردها عن لواحق المادة لأنه لا يمكنه أن يتخيل الإنسان إلا مع وضع وكيف ومقدار معين.

وأما الوهم فإنه تعدى هذه المرتبة في التجريد؛ لأنه ينال المعاني التي ليست هي في ذواتها مادية وإن عرض لها الكون في مادة فإن الخير والشر والموافق والمخالف قد يوجد في غير الجسم ولو كانت هذه الأمور مادية بطباعها لاستحال وجودها في غير الجسم إلا أنه مع ذلك لا يجرد هذه المعاني تجريداً ما لأنه يأخذها جزئية وبحسب مادة مادة وبمشاركة الخيال.

(١) هو مفارقة الأحياز والأوضاع، والجهات، والأبعاد، والأزمنة، والأوقات، والحدود والامتدادات رأساً. (القيسات / ١٦٧) عبارة عن كون الشيء بحيث لا يكون مادة ولا مقارناً للمادة مقارنة الصورة والأعراض. (كشاف اصطلاحات الفنون / ١٩٥) هو عبارة عن مفارقة المادة وعلائقها، سواء كان في ذاته وفعله، أو في ذاته فقط (على طريقة المشاء). (رسالة التحفة لملا نظر علي الجليلاني / ٢٠٠).

وأما القوة العاقلة فإنها تأخذ الصورة أخذًا مجردًا عن المادة من كل وجه أما ما هو متجرد بذاته فالأمر فيه ظاهر وأما ما هو موجود في المادة فإن العقل يترع تلك الصورة عن مادتها ولواحق مادتها نزعًا محكمًا فيأخذها أخذًا مجردًا حتى يكون إنسانًا يمكن أن يكون مقولًا على كثيرين.

فهذه مراتب التجريدات التي للقوى يَبْنِيها «الشيخ». وأما على المذهب الذي اخترناه فهي أنواع مختلفة من الإدراكات حاصلة للنفس.

الفصل الرابع في درجات النفس الإنسانية في تعقلاتها

النَّفْس حينما تكون خالية عن العلوم الأولية تسمى عقلا هيولانيًا تشبيهاً لها بالهيولى القابلة لكل صورة وحين ما ترسم فيها العلوم الأولية تسمى عقلا بالملكة وهذه العلوم بما تستعد النفس لاكتساب سائر العلوم، وقد بينا في باب العلم أن نفوس الإنسان مختلفة في هذه الحصة.

فمنها القدسية النبوية التي عرفت حالها من شدة هذه الاستعدادات وقوتها فيها.

ومنها الفاقدة لها.

ومنها نفوس متوسطة وهي أكثرية الوجدان، وأما الطرفان فإنهما الأقليان إلا أن الطرف الأشرف أعزُّ وجدانا وأكثر أقلية، وأما عندما تحصل العلوم المكتسبة إلا أنها لا تكون حاضرة بالفعل بل هي بحيث متى شاء صاحبها استحضرها فإنها تسمى عقلا بالفعل، وأما عند اعتبار ما تكون تلك الصور المكتسبة حاضرة مشاهدة فإنها تسمى عقلا مستفادًا.

الفصل الخامس في الصور التي تختص بمشاهدتها الأنبياء والأبرار والكهنة والسحرة بل النائمون والممرورون

قد عرفت أن الحواس الظاهرة خمس وعرفت من الحس المشترك مجمع المحسوسات الظاهرة.

فنقول: إن الصورة المحسوسة تنطبع في الحس المشترك من وجهين:

(أحدهما): أن الحواس الظاهرة إذا أخذت صور المحسوسات الموجودة في الخارج وأدّتها إلى الحس المشترك فحينئذ تنطبع تلك الصور في الحس المشترك وتصير مشاهدة.

(وثانيهما): أن القوة المتخيلة التي من شأنها تركيب الصور، إذا ركبت صورة فإن تلك الصورة قد تنطبع في الحس المشترك ومتى انطبعت هذه الصورة التي ركبتها المتخيلة في الحس المشترك صارت مشاهدة للحس المشترك بحسب مشاهدة الصور الواردة عليه من الخارج لأن الصور الواردة عليه من الخارج ما كانت مشاهدة لأنها وردت عليه من الخارج بل لأنها انطبعت في الحس المشترك فكذلك الصور التي تنحدر من جانب المتخيلة وتنطبع في الحس المشترك وجب أن تصير مشاهدة.

ومثال الحس المشترك: المرأة فإن كل صورة تنطبع فيها من كل جانب كانت مشاهدة محسوسة فكذلك الصور المنطبعة في الحس المشترك من أية جهة انطبعت كانت محسوسة.

وإذا عرفت ذلك فنقول: الصور التي يشاهدها الأبرار والكهنة والنائمون والممرورون ليست موجودة في الخارج؛ فإن الأمور الخارجية لا يختص بدركها شخص دون شخص متساوية في استجماع الشرائط وارتفاع الموانع وسلامة الآلات فإذا ورودها على الحس المشترك من داخل أعني من القوة المتخيلة الدائمة الفعل في التصورات والتركيبات فلو خليت المتخيلة وطباعها لما فترت عن نقش الحس المشترك مثل هذه الصور إلا عند كلال الروح ولكن يصرفها عن هذا الفعل أمران:

(أحدهما): أن الحس المشترك إذا انتقش بالصور التي توردها الحواس الظاهرة لم يتسع للصور التي ركبته المتخيلة فحينئذ تتعوق المتخيلة عن العمل.

(وثانيهما): تسلط العقل والوهم عليها بالضبط والحفظ عن الاضطراب والحركة عندما يستعملانها فيما يهمها فإن المتخيلة عند ذلك لا تتفرغ لتركيب الصور ونقش الحس المشترك بها ثم إذا انتفى الشاغلان أو أحدهما وظهر سلطان المتخيلة أخذت في التلويع والتشبيح أما في النوم فقد انكسرت سورة أحد الشاغلين وهو الحس الظاهر فيتعطل الحس المشترك عما يتأدى إليه ويتسع للانطباع بالصور التي ركبته المتخيلة فتقلب تلك الصور المتخيلة مشاهدة مرئية.

وأما في حالة المرض فإن النفس تكون مشغولة بتدبير البدن فلا يمكنها حينئذ أن تتفرغ لتثقيف المتخيلة فحينئذ يقوى سلطان المتخيلة ونفضت كنانة تلويعها وتشبيحها وما يرى في حالة الخوف من الصور الهائلة فهو بهذا السبب فإن الخوف المستولى على النفس يصدها عن تثقيف المتخيلة فلا جرم استبدت المتخيلة بترسيم صور هائلة في الحس المشترك كصورة الغول وكذلك قد تستولى على النفوس الضعيفة العقل قوى أخرى كشهوة شيء فتشتد تلك الشهوة حتى تغلب النفس وتصرفها عن الضبط فترى تلك الأمور المشتبهة مشاهدة فهذا هو سبب مشاهدة الصور التي لا وجود لها في الخارج.

الفصل السادس في سبب المنامات الصادقة

(اعلم): أن الصور التي ركبته المتخيلة قد تكون كاذبة وقد تكون صادقة.

أما الكاذبة فوقعها على ثلاثة أوجه:

(الأول): أن الحس الظاهر إذا ادرك شيئاً وبقيت صورة ذلك المدرك في خزانة الخيال فبعد النوم ترسم في الحس المشترك تلك الصورة التي بقيت مخزونة في الخيال.

(الثاني): أن القوة الفكرية إذا ألّفت صورة ارتسمت تلك الصورة في الخيال ثم في وقت النوم تنطبع في الحس المشترك كما أن الإنسان إذا تفكر في الانتقال من موضع إلى موضع أو رجا شيئاً أو خاف شيئاً فإنه يرى تلك الأمور في النوم.

(الثالث): أن مزاج الروح الحامل للقوة المتخيلة إذا تغير فإنه تتغير أفعالها بحسب تغير مزاج تلك الروح فالذى يميل مزاجه إلى الحرارة يرى النيران في النوم ومن مال مزاجه إلى البرودة يرى الثلوج ومن مال مزاجه إلى الرطوبة يرى الأمطار ومن مال مزاجه إلى اليبوسة يرى الأشياء المظلمة فهذه الأنواع الثلاثة من الرؤيا مما لا عبرة بها بل هي من قبيل أضغاث الأحلام، وأما الرؤيا الصادقة فالكلام في ذكر سببها مبني على مقدمتين:

(إحدهما): أن جميع الأمور الكائنة في العالم مما كان ومما سيكون ومما هو كائن موجود في علم الباري - تعالى - والملائكة العقلية والنفوس السماوية.

(وثانيتهما): أن النفوس الناطقة من شأنها أن تتصل بتلك المبادئ وتنقش فيها الصور المنتقشة في تلك المبادئ وإن عدم حصول تلك الصور ليس للبخل من جهة تلك المبادئ أو لعدم كون النفس قابلة لتلك الصور بل لأجل أن انغماس النفس في البدن وعلائقه صار مانعاً من ذلك الاتصال التام.

وإذا عرفت ذلك فنقول: إن النفس إذا حصل لها أدنى فراغ من تدبير البدن اتصلت بطباعها بالمبادئ فينطبع فيها من الصور الحاصلة عند تلك المبادئ ما هو أليق بتلك النفس وأولى الأمور بها ما يتصل بذلك الإنسان أو بأصحابه وأهل بلده وإقليمه، فإن كان الإنسان مُنجذبِ الهمة إلى المعقولات لاحت له منها أشياء، ومن كانت همته بمصالح الناس رآها.

ثم إن المتخيلة التي من طباعها محاكاة الأمور تحاكي تلك المعاني الكلية المنطبعة في النفس بصور جزئية ثم تنطبع تلك الصور في الحس المشترك فتصير مشاهدة ثم إن الصور التي ركبته المتخيلة من ذلك المعنى إما أن تكون شديدة المناسبة لذلك المعنى حتى لا يكون بين المعنى الذي أدركته النفس وبين الصور التي ركبته المتخيلة فرق إلا من جهة الكلية والجزئية فتكون الرؤيا غنية عن التعبير وإن لم تكن كذلك إلا أنه مع ذلك بين تلك الصورة وبين ذلك المعنى نوع مناسبة مثل أن تصور المعنى بصورة ضده أو بصورة لازم من لوازمه فحينئذ يحتاج إلى التغير وفائدة التغير التحليل بالعكس أعني أن يرجع من الصورة التي انتقشت في الخيال إلى المعنى الذي صورته المتخيلة لتلك الصورة وإن لم تكن بين المعنى

الذي أدركته النفس والصورة التي ركبته المتخيلة مناسبة أصلاً إما لسبب من الأسباب الثلاثة المذكورة وإما لكثرة انتقالات المتخيلة من صورة إلى صورة أخرى حتى انتهى بالآخرة إلى صورة لا تناسب المعنى الذي أدركته النفس أصلاً فحينئذ تكون هذه الرؤيا أيضاً من باب أضغاث الأحلام ولهذا السبب لا اعتماد على رؤيا [الكاذب]^(١) والشاعر لأن المتخيلة منهما قد تعودت الانتقالات الكاذبة الباطلة.

الفصل السابع في كيفية الإخبار عن الغيب

النفس الناطقة متى كانت كاملة القوة وافية بالجوانب المتجاذبة بحيث يكون اشتغالها بتدبير البدن لا يمنعها عن الاتصال بالمبادئ المفارقة والمتخيلة أيضاً تكون قوية بحيث تقدر على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة فلا يبعدان يقع لمثل هذه النفس في حالة اليقظة مثل ما يقع للنائمين من الاتصال بالمبادئ المفارقة ويرتسم منها فيها إدراك لبعض ما كان أو سيكون من المغيبات ثم يفيض عنها الأثر إلى عالم التخيل كما ذكرنا ثم ينطبع منه في الحس المشترك فرمما يسمع ذلك الإنسان كلاماً منظوماً من هاتف أو يشاهد منظراً في أكمل هيئة واجل شكل يخاطبه بكلام فيما يهمله من أحواله وأحوال من يتصل به ثم إن كان هذا الأثر الجزئي غير مخالف للمعاني الكلية التي أدركتها النفس إلا بالكلية والجزئية كان ذلك وحياً صريحاً وإن حكاها الخيال مغيراً عما أدركته النفس كان محتاجاً إلى التأويل وإنما يصرف المتخيلة من هذا الانتقال أمران:

(أحدهما): تمثل الصور الحاصلة في النفس من جانب المبادئ على نعت الجلاء والوضوح فيصير ذلك مانعاً لها عن التصرف فيها مثل أن الصور المحسوسة تمنعها عن التغير لشدة جلائها.

(وثانيهما): الضبط الذي يلحقها من جهة النفس فإن ذلك أيضاً صارف، وأما النفوس التي ليس لها من القوة ما يتخلص بذاتها عن شغل التخيل فرمما تستعين في حال اليقظة بما يدهش الحس ويحير الخيال كما يستعين بعضهم بشد شيء عظيم وبعضهم بتأمل

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): الكاتب.

شيء شفاف أو براق لا مع يورث البصر ارتعاشاً فإن كل ذلك مما يدهش الخيال فتبعد النفس بسبب حيرتها وانقطاعها في تلك اللحظة عن تدبير البدن لانتهاز فرصة الغيب كما ذكرناه لكن أكثر هذا إنما يكون في ضعفاء العقول المصدقة لكل ما يحكى لهم من مسيس الجن مثل الصبيان والبله فإذا حارت حواسهم وكانت أوهامهم شديدة الانجذاب إلى مطلب معين لا جرم يقع لانفسهم التفات في تلك الحالة اللطيفة إلى عالم الغيب وتلقى ذلك المطلوب فتارة يسمع خطاباً ويظن انه من سحر جني وتارة تتراءى له صور مشاهدة فيظن أنها من أعوان الجن فيلقى إليه من الغيب ما ينطق به في أثناء الغشى فيأخذه السامعون ويبنون عليه تدابيرهم في مهماتهم.

فهذه جملة ما يقوله «الشيخ» تفريعاً على القول بالقوى.
وأما إذا جعلنا النفس هي المدركة والمتخيلة والمشاهدة لهذه الصور فتطبيق هذه الوجوه على ذلك أسهل وإلى الحق أقرب.

الفصل الثامن في الأمور الغريبة التي تصدر عن أقوياء النفوس

قد بينا في باب [العلة]^(١) أن تصورات النفس قد تكون أسباباً لحدوث حادث من غير أن يحصل هناك سبب بين الأسباب الجسمانية مثل أن الغم والغضب يوجبان سخونة في البدن وتصور السقوط ممن يعد وعلى جذع موضوع على موضع عال يوجب السقوط وكذلك تصور الصحة والمرض يوجبهما وإذا كان كذلك فليس بمستبعد أن يتفق لنفس من النفوس القوية جداً إما قوة ذاتية إن قلنا باختلاف النفوس أو لأجل مزاج أصلي يقتضي اختصاص تلك النفس بمثل تلك القوة أن يتعدى تأثيرها إلى غير بدنها فتحدث عنها انفعالات في عناصر العالم حتى يشفى المريض باستشفائها وتسقى الأرض باستسقائها وتحدث الزلزلة والطوفان والخسف ويصير الجماد حيواناً والحيوان جماداً إلى غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الأنبياء.

(١) ما بين المعكوفتين في (ح): العلم.

والذي يحقق ذلك أن تأثير النفس قد يتعدى عن البدن حال الإصابة بالعين فإن تعجب العائن من شيء يقتضي بخاصيته تغير حال ذلك الشيء وإذا عقل ذلك في موضع فليعقل في سائر المواضع وبالله التوفيق.

الفصل التاسع في الفرق بين السّحر^(١) والطلّسمات^(٢) والتّيرنجات^(٣)

(اعلم): أن الأحوال الغريبة العجيبة الحادثة في هذا العالم إما أن تكون أسبابها تصورات نفسانية أو أمور جسمانية، أما إذا كان حدوث تلك الغرائب من التصورات المجردة النفسانية فإما أن تكون الغرائب والعجائب أريد بها صلاح الخلق وحملهم على المنهج القويم والصراط المستقيم، وإما أن تكون قد أريد بها توريط النفس في مهاوى الآفات والشُرور فالأول يسمى بالمعجزة والثاني يسمى بالسحر.

(١) السّحر: في اللغة العربيّة هو البيان والكشف عن حقيقة الشّيء وإظهاره بسرعة العمل وإحكامه. (رسائل إخوان الصّفاء ٤ / ٣١٢) هو كلّ ما سحرت به العقول وانقادت إليه النفوس من جميع الأقوال والأعمال بمعنى التّعجّب والانقياد، والإصغاء والاستماع والاستحسان، والطّاعة والقبول. (نفس المصدر ٤ / ٣١٤) إنّه الإتيان بخارق عن مزاوله قول أو فعل محرّم في الشّرع أجرى الله سبحانه سنّته بحصوله. (كشّاف اصطلاحات الفنون / ٦٤٨).

(٢) علم الطلّسمات: هو تأليف القوى السّماويّة، بقوى بعض الأجرام الأرضيّة ليتألّف من ذلك قوّة تفعل فعلا غريبا في العالم الأرضي. (تهافت الفلاسفة / ٢٢١) الغرض فيه تمزيج القوى السّماويّة بقوى بعض الأرضيّات لحصول أمر غريب في هذا العلم. (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين / ٨) هو علم يتعرّف منه كيفيّة تمزج القوى العالية الفعّالة بالقوى السّافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد. (كشّاف اصطلاحات الفنون / ٤٤) هو علم تمزيج القوى السّماويّة بالأرضيّة ليحصل أمر غريب. (شرح الإلهيات من كتاب الشّفاء / ٤٥).

(٣) علم التّيرنجات: هو مزج قوى الجواهر الأرضيّة، ليحدث منها أمور غريبة. (تهافت الفلاسفة / ٢٢١) الغرض فيه تمزيج القوى الّتي في الأجسام الأرضيّة بصدور فعل غريب. (تعليقة على الشّفاء لصدر الدّين / ٨)

التّيرنجات: جمع النيرنج، وهو أخذ كالسحر وليس به، يغير به صاحبه حقائق الأشياء في نظر الرائي، ومرجعه السرعة وخفة اليد.

وأما إذا كان حدوث تلك الغرائب عن أسباب جسمانية فإما أن يكون حدوثها عن تمريج قوي سماوية بقوى أرضية وإما أن يكون حدوثها لأجل خواص غريبة موجودة في الأجسام العنصرية فالأول هو الطلسمات والثاني هو النيرنجات.

الفصل العاشر في الإلهامات^(١)

وهي مثل حال الطفل ساعة يولد من تعلُّقه بالثدي ومثل ما إذا أقيم فإذا شارف السقوط بادر إلى التعلق بما يمسكه وإذا تعرض لحدقته ناراً طبق الجفن من غير روية وفكر بل كانت غريزة للنفس لا اختيار فيه وكذلك للحيوانات إلهامات غريزية والسبب في ذلك أن المناسبات التي بين الأنفس ومبادئها.

منها ما تكون دائمة لا تنقطع وهي هذه الإلهامات.

ومنها ما لا تكون دائمة وذلك مثل خواطر الصواب وهذه الإلهامات تقف بها النفس على المعاني المخالطة للمحسوسات فيما يضر وينفع فالذئب تحذره كل شاة وإن لم تره قط ولا وصلت إليها منه آفة والفارة تحذر الهرة وكثير من الطيور تحذر جوارح الصيد وإن كانت ما رأها قط قبل ذلك، وأفعال الحيوانات تارة تكون على هذا الوجه وتارة بسبب التجربة فإن الحيوان إذا نال لذة أو ألماً مقارنة لصورة حسية ارتسم في النفس صورة الشيء وصورة المقارن وما بينهما من النسبة فإذا وقع الإحساس بأحد الشيئين شعرت النفس حينئذ بالمقارن الآخر المطلوب أو المهروب عنه ولهذا تخاف الكلاب المدر والخشب.

(١) إن العلوم تحصل في باطن الإنسان في بعض الأوقات بوجوه مختلفة، فتارة يهجم عليه، كأنه ألقى فيه من حيث لا يدري، سواء كان عقيب شوق وطلب أو لا. ويقال له الحدس والإلهام: (المبدأ والمعاد، لصدر الدين/ ٤٨٣) الواقع في الباطن بغير حيلة الاستدلال وتمحُّل التعلُّم والاجتهاد ينقسم إلى ما لا يدري الإنسان أنه كيف حصل ومن أين حصل، وإلى ما يطلع معه على السبب الذي منه استفيد ذلك العلم، وهو مشاهدة الملك الملقى والعقل الفعَّال للعلوم في النفوس.

فالأول يسمَّى إلهاماً ونعنا في الروع. (نفس المصدر/ ٤٨٤).

الفصل الحادي عشر في الذِّكْر والتَّذَكُّر

أما الذِّكْر^(١) فقد يوجد في كثير من الحيوانات.

وأما التَّذَكُّر^(٢) فهو الاحتيال لاستعادة ما اندرس والأشبه أنه ليس إلا للإنسان.

(١) هو احتضار الذَّهن ما تقدّم وجوده في النَّفس. (المقاسبات / ٣٦١) إنّما هو ردّ حركات الفكر على الوهم الجاري حتّى يردّ ما في خزائنه على ما كانت الفكرة تحرّكت به. (نفس المصدر / ٣٩٨) هو أن يرد على الحسّ المشترك صورة من خارج قد حفظتها من قبل، وقد ترد من داخل عليها فلا ينفعل عنها. وقد يصير هذا الوارد سببا لأن تدرك به أمرا آخر، وذلك لطاعة القوى للنَّفس ولاستعداداتها القويّة. (التَّحصيل / ٧٨٧) هو معرفة ما قد عرف بعد أن انقطعت معرفته. (في النَّفس / ٢٠٩) هو أنّ الصّورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة فإذا حاول الذَّهن استرجاعها فتلك المحاولة هو الذِّكْر. (الحكمة المتعالية ٤ / ٥٠٩) الصّورة الزّائلة إذا عادت وحضرت بتمّي وجدانها ذكرا. (نفس المصدر ٤ / ٥١١، مفاتيح الغيب / ١٣٤) عبارة عن ملاحظة المحفوظ، وذلك لا يتمّ إلا بإدراك ثان مبدأه الوهم، وحفظ مبدأه الحافظة. (المبدأ والمعاد لصدر الدّين / ٢٥٦)

(٢) التَّذَكُّر: ليس التَّذَكُّر تعلّما، لأنّ التَّذَكُّر تحصيل علم أو معرفة، إن كان المعلوم بهما زمانيّاً كانا فيما مضى.

وأما التّعلّم فهو تحصيل في المستقبل قد يكون إن كان معلومه زمانيّاً، علما بشيء مستقبل، كالكشف المنتظر. (منطق الشّفاء، الجدل / ١٢٤) سبب الذِّكْر هو أنّ النَّفس إذا أدركت شيئا، وحصل ذلك الشّيء مع المعنى المقترن به «١» والنّسبة بينهما المستخرجة في الحافظة والمصوِّرة، ثمّ تتصرّف المتخيّلة في إحدى هاتين القوتين باستعراض ما فيهما وعرضه على النَّفس، أدركت النَّفس ما تعرضه عليها، فيدرك ما بين المعروض عليها وبين ما كانت النَّفس أدركته مع المعروض عليها من النّسبة والمعنى بمعاونة القوّة الحافظة الّتي تسمّى ذاكرة. وهذا كما تدرك النَّفس صورة معلّم فيتذكّر مع إدراكها لها وجعا أو حالة أخرى شاهدتها مع المعلّم. (التَّحصيل / ٧٨٧) [ادراك] چون باقى ماند بر وجهى كه اگر استرجاع او خواهند بعد الذِّكْر هو استرجاع في الزّمان الحاضر للمعنى الّذي كان مدركا في الزّمان الماضي.

والتَّذَكُّر هو طلب هذا المعنى بإرادة إذا نسيه الإنسان، وإحضاره بعد غيبته بالفكرة فيه. (في النَّفس / ٢٠٨) الذِّكْر هو معرفة ما قد عرفت بعد أن انقطعت معرفته والتَّذَكُّر هو طلب هذه المعرفة إذا لم تكن حاصلة، وتصرّف الفكرة في إحضارها. (نفس المصدر / ٢٠٩) إنّ الحفظ أنّما هو استصحاب وجود المعنى المحسوس في القوّة الذاكرة من غير أن ينقطع، وإنّ النّسيان هو ذهابه. وإنّ الذِّكْر هو رجوعه بعد

والتذكر يشبه التعلم من وجه ويخالفه من وجه آخر.

أما المشابهة فلأن التذكر انتقال من أمور تدرك ظاهراً أو باطناً إلى أمور غيرها والتعلم انتقال من المعلوم إلى المجهول.

وأما المخالفة فلأن التذكر طلب أن يحصل في المستقبل ما كان حاصلًا في الماضي والتعلم ليس إلا أن يحصل في المستقبل شيء آخر وأيضاً فالمصير إلى التذكر ليس من أشياء توجب حصول الغرض بل على سبيل علامات إذا حصل أقربها من المطلوب انتقلت النفس إليه في مثل تلك الحال وإن كان الحال غير ذلك لم يجب كمن يخطر بباله كتاب فتذكر منه مصنفه وليس يجب من خطور ذلك الكتاب بالبال خطور مصنفه لا محالة لكل إنسان.

وأما التعلم فإن الطريق المؤدى إليه ضروري وهو القياس والحد ومن الناس من يكون شديد الذكر ضعيف التذكر وذلك ليس مزاجه ويكاد أن يكون الأمر في الفهم والذكر بالتضاد فإن الفهم للنفس لا يتم إلا بروح لطيفة سهلة الحركة والذكر يحتاج إلى روح يابسة المزاج.

فإن قيل: الصبيان مع رطوبتهم يقوى حفظهم.

فنقول: ذلك لأن نفوسهم لا تشتغل إلا بالشيء الواحد فلا جرم يقوى ذلك الحفظ.

(واعلم): أن الرجاء تخيل أمر ما مع ظن أنه يكون.

وأما الأمنية فهي تخيل أمر وشهوته والحكم بالتذاذ يكون لو كان.

والخوف مقابل الرجاء على سبيل التضاد.

والياس عدمه.

النسيان. وإن التذكر هو استرجاعه. (نفس المصدر / ٢١١) هو أن الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوة العاقلة فإذا حاول استرجاعها فتلك المحاولة هي التذكر. (مفاتيح الغيب / ١٣٣)

الباب السابع

في حال النفس بعد مفارقة البدن

وفيه ثلاثة فصول:

الفصل الأول في إثبات سعادتها وشقاوتها

إن لنا على إثبات اللذة العقلية حجتين: إحداهما إنيية والأخرى لِمِيّة.

أما الحجة الإنيية وهي المذكورة في "الإشارات" وهي من وجهين:

(الأول): أن اللذات القوية عند الجمهور وهي المحسوسة مثل لذة الأكل والشرب والوقاع، ثم إنا نشاهد بعض الناس يتركون هذه الأمور إما رجاء لنيل لذة الغلبة ولو في شيء حقير كالنرد والشطرنج وبعضهم يتركونها لأدنى مهانة تصيبهم بسببها وبعضهم يتركونها لأدنى ذكر يبقى لهم بل الرجل الشجاع قد يحمل على عسكر ويتيقن أنه لا ينجو منهم لما يتوقعه من لذة الحمد ولولا أن لذة الغلبة أو أدنى المهانة أو لذة الحمد أقوى عندهم من لذة الأكل والشرب بل من لذة الحياة لما رجحوا هذه اللذات على تلك اللذات بل هذا لا يختص بالإنسان فإن من كلاب الصيد ما يقنص ثم يصبر على الجوع ويمسكه على صاحبه وربما حمله إليه والمرضعة من الحيوانات ربما تؤثر ما ولدته على نفسها وربما خاطرت حماية عليه أعظم من مخاطرتها في حمايتها لنفسها فدل ذلك على أن اللذات الباطنة أعظم من اللذات الظاهرة.

(الثاني): أن الملائكة لا يأكلون ولا يشربون ومن المعلوم بالضرورة عند كل عاقل أن حالهم أطيب من حال الحمار في لذة بطنه وفرجه فدل ذلك على إثبات اللذة العقلية.

وأما الحجة اللمية فهي أن اللذة هي إدراك الملائم وإذا كان كذلك فمتى كان الإدراك أشد والمدرك أشرف كانت اللذة الحاصلة أتم والملائم للنفس الإنسانية هو إدراك المعقولات والإدراك العقلي أشد اكتناها من الإدراكات الحسية والمدرك العقلي هو الباري - تعالى - وصفاته وملائكته وكيفية وضع العالم وإذا كانت الإدراكات العقلية للنفس أكمل من الإدراكات الحسية وأدوم منها وأكثر عددًا منها والمدركات العقلية أشرف من

المدركات الحسية بل لا نسبة لأحدهما إلى الآخر وجب أن يكون الالتذاذ العقلي أقوى بكثير من الالتذاذ الحسي بل لا يكون لأحدهما إلى الآخر نسبة.

فإن قيل: نحن في هذه الحياة يحصل لنا كل العلوم فلماذا لا نلتذُّ بها؟

فنقول: من الجائز أن يكون سبب اللذة والألم حاصلًا وإن لم يحصل إلا ترى أن العضو الذي صار خدرًا بالبرد إذا احترق بالنار أو قطع بالسكين فإنه لا يجد الألم في الحال ولكن متى زال العائق ظهر البلاء العظيم فكذاك هاهنا انغماس النفس في تدبير البدن كالمنايع من ظهور هذه اللذات فإذا زال هذا المانع ظهرت اللذة.

فإن قيل: الشيء إنما يستلذ حال حدوثه لا عند استقراره بدليل أن الحياة أشد الأشياء موافقة ثم إنا لا نستلذها مثل ما نستلذ الوقاع وما ذلك إلا لأجل كونها باقية غير ملذة فهذه اللذات العقلية بعد المفارقة تكون باقية فكيف تكون لذيدة مع بقائها.

وأيضا فلأن العلاقة البدنية كيف صارت مانعة من هذه اللذات العظيمة والآلام العظيمة مع ضعف العلاقة مع البدن واستحكام العلاقة مع هذه الأمور.

فنقول: إنا قد بينا أنه ليس من شرط حصول اللذة تجدد الحال، وأما اللذات والآلام الجسمانية فإنما يعتبر فيها التجدد لأن اللذة تستدعي ملتذًا وملتذًا به ولا بد أن يكونا موجودين فإذا اشتدت الحرارة في العضو فما دام المزاج الأصلي باقيا كان الشعور بتلك المنافرة باقيا وكان الألم حاصلًا، وأما إذا بطل المزاج الأصلي وصارت تلك الحرارة جوهرية لذلك العضو فحينئذ لم تبق المنافرة لأن المنافرة إنما تكون بين شيئين فلما بطلت طبيعة العضو ولم تبق إلا تلك الحرارة فكيف تكون المنافرة حاصلة وإذا لم تكن المنافرة حاصلة لم يحصل الشعور بالمنافرة فلم يحصل الألم فلهذا السبب لم تحصل الآلام واللذات الجسمانية إلا عند تغير الحال لا لأن حقيقة اللذة والألم لا تحصل إلا عند التغير.

وأما الشك الثاني فضعيف جدًا؛ لأن اللذات والآلام النفسانية وإن كانت في غاية القوة إلا أن تعلق النفس بالبدن واشتغالها بتدبيره أيضًا في غاية الكمال فيجوز أن يكون أحدهما عائقًا لها عن الآخر.

الفصل الثاني في بيان مراتبها في السَّعادة والشَّقاوة

النفوس لا تخلو إما أن يعتبر حالها بحسب قوتها النظرية أو بحسب قوتها العملية فإن اعتبر الأول فإما أن تكون قد حصلت العقائد الحقّة أو حصلت العقائد الباطلة أو ما حصلت اعتقاد أصلاً، وأما إن اعتبر حالها بحسب قوتها العملية فإما أن تكون خَيْرَة أو شَرِّيرة أو لا تكون خيرة ولا شَرِّيرة فهذه أقسام ستة فلتتكلم في حكم كل واحد منها.

(القسم الأول): وهو النفوس التي لها حصلت الاعتقادات الحقّة فهي تكون سعيد ملتذة باتصالها بالمبادئ العالية الشريفة القدسية.

وأما قدر العلم الذي عنده تحصل هذه السعادة، فقال الشيخ: إن هذا الأمر لا يمكن أن أنص عليه، ولكنه في كتاب "المباحثات" اكتفى بالتفطن للمفارقات، وفي كتاب "الشفاء" و"النجاة" زعم أن ذلك هو أن تتصور نفس الإنسان سائر المبادئ المفارقة تصوراً حقيقياً وتصدق بما تصديقاً يقينياً برهانياً وتعرف العلل الغائية للحركات الكلية دون الجزئية ويتقرر عندها هيئة الكل ونسبة أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخذ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في ترتيبه وتتصور العناية وكيفية تحقق أن الذات المتقدمة على الكل أي وجود يخصها وأية وحدة تخصها وبأي كيف تعرف حتى لا يلحقها تكثر ولا تغير بوجه من الوجوه وكيف ترتيب نسبة الموجودات إليها ثم كلما ازداد الناظر استبصاراً ازداد للسعادة استعداداً.

(وأما القسم الثاني): وهو النفوس التي تنبعت لجمالها الذي هو معشوقها واشتاقت إلى تحصيل ذلك الكمال وذلك عندما يبرهن لها أن من شأن النفس إدراك ماهية الكل بكسب المجهول من المعلوم والانتقال من الحاضرات إلى الغائبات والاستكمال بتلك التصورات بالفعل إلا أنها لم تحصل هذه الكمالات بل حصلت أضدادها فإنها بعد المفارقة يعرض لها من الألم لفقدان الكمالات المعشوقة لها مثل ما يعرض من اللذة التي أوجبنا وجودها ودللنا على عظم منزلتها ويكون ذلك هو الألم الذي لا يساويه تفريق النار الاتصال وتبديل الزمهرير المزاج وصاحب هذا الجهل إنما لا يدرك هذا الألم للعذر الذي قدمناه.

(وأما القسم الثالث): وهو النفوس البله التي لم تكتسب الشوق فإنها إذا فارقت البدن وكانت غير مكتسبة للهيئات الرديئة صارت إلى سعة من رحمة الله وإن كانت مكتسبة للهيئات الرديئة البدنية فتعذب عذاباً شديداً لفقدان البدن الذي هي مشتاقة إليه.

وقال بعضهم: إن هذه الأنفس إذا كانت زكية وفارقت البدن وكانت متصورة لأمر قليل لها في أمر معادها من الحور والقصور فإنها إذا فارقت الأبدان ولم يكن لها علوم تسعدها ولا جهل يشقيها فإنها تتخيل جميع ما قيل لها في الدنيا وتكون آلة تخيلها لذلك جرماً من الأجرام السماوية فتشاهد جميع ما قيل لها من أحوال القبر والبعث والخيرات وتكون الأنفس الرديئة أيضاً تشاهد العقاب المصور لها في الدنيا فإن الصورة الخيالية ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً كما يشاهد في المنام فربما كان تأثير المحكوم به أعظم في النفس من تأثير المحسوس وهذه الحالة التي ذكرناها أشد استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل.

واعترض بعضهم على ذلك بأن قال: النفوس البله لا شك أنها غير متناهية فإن تعلق كل واحدة منها بجزء من أجزاء الفلك لزم أن تكون للفلك أجزاء غير متناهية بالفعل وذلك محال وأيضاً فأجزاء الفلك متشابهة في الماهية فليس بعض الأجزاء بأن تكون آلة لبعض النفوس أولى من البعض وإن كان الجزء الواحد آلة لعدة من النفوس فذلك محال؛ لأن الشيء الواحد لا يكون آلة للفاعلين الكثيرين في أفعال مختلفة وأيضاً فإن ذلك مبني على أن التخيل إنما يكون بآلة جسمانية وقد عرفت ما فيه.

(وأما القسم الرابع): وهو النفوس المتجردة في الدنيا عن العلائق البدنية فلا شك أنها بعد المفارقة لا تعذب بمفارقتها.

(وأما القسم الخامس): وهو النفوس التي اشتدت محبتها للعلائق البدنية فقالوا: إنها تعذب بسبب المفارقة مدة ثم إن تلك المحبة تزول وينقطع العذاب الذي يكون بسببها.

فإن قيل: كل هيئة لا يتغير فاعلها ولا قابلها استحالة عليها التغير والزوال فمحبة النفس الناطقة للبدن إما أن تكون موقوفة على تعقلها بالبدن أولاً تكون فإن كانت متوقفة على ذلك التعلق لزم أن تزول تلك المحبة في أول آن المفارقة فلا تعذب النفس البتة بسبب

هذه العلاقة وإن كان ثبوت هذه المحبة لا يتوقف على هذه العلاقة فحينئذ استحال زوالها عن النفس؛ لأن جوهر النفس بعد المفارقة يكون قابلاً لتلك الهيئة أبداً والجوهر المفارق الذي هو علة وجود تلك الهيئة لا يتغير وإذا امتنع التغير على قابل تلك الهيئة وفاعلها استحال التغير عليها وإذا كانت تلك الهيئة دائمة وهي سبب للعذاب كان العذاب دائماً.

فنقول: إن المحبة هيئة قابلة للأشد والأضعف ونرى أن الشيء المحبوب متى طال زمان المفارقة عنه فإن المحبة له تضعف ولا يزال يزداد ذلك الضعف عند تطاول زمان المفارقة إلى أن لا يبقى من المحبة شيء فكذلك هاهناك.

فهذا ما قيل في الجواب وهو غير دافع للشك المذكور.

وبالجملة: ما لم نحوز عروض التغير للنفس بعد مفارقتها عن البدن لا يزول هذا الشك وإذا جوزنا ذلك لم يمكننا القطع بخلود عقوبتها بسبب العقائد الفاسدة.

(وأما القسم السادس): وهو النفوس الخالية عن العقائد الصادقة والكاذبة وعن الأعمال الجيدة والرديئة ولعلها هي النفوس الهيولانية المفارقة فما رأيت للحكماء في ذلك كلاماً وهي إما أن لا تبقى ملتدة ولا متألمة فحينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة. وإما إن يقال إنها إذا فارقت أبدانها فإنه تفيض عليها من المبادئ العالية صور عقلية فتلتذ بها ولكن تجويز ذلك يفضي إلى تجويز أن تحصل للنفوس علوم بعد المفارقة ما كانت حاصلة لها قبل المفارقة وإذا جاز ذلك فلم لا يجوز أن تحصل للنفوس ذوات الاعتقادات الرديئة صور عقلية تلتذ بها فهذه الأمور لابد لنا من التفكير فيها.

الفصل الثالث في بيان حال السعادة والشقاوة الجسمائيتين

من الناس من زعم أن السعادة والشقاوة للنفس فقط وهم الحكماء على التفصيل الذي مضى. ومنهم من زعم أنهما للبدن فقط وهم أكثر المتكلمين. ومنهم من زعم أنهما لجموع النفس والبدن.

أما المتكلمون فمنهم من يقول: إن الله تعالى يعدم الشخص ثم إنه يُعيده بعد عدمه بعينه. ومنهم من استبعد ذلك فرغم أنه تعالى يجمع أجزاءه التي تفرقت بموته ويركبها على

الشكل الذي كان فيكون ذلك الشخص هو الذي كان. وأما بيان أن المعدوم لا يعاد فقد مضى في أول الكتاب.

وأما أن الشخص هل يمكن إعادته بعد تفرق أجزائه؟ فقد ذكرت الحكماء وجوهاً ونحن ننقلها:

(الأول): قالوا: إن شكل زيد وهيبته وتخطيطه وتركيب بنيته إما أن يكون معتبراً في كونه هو أولاً يكون فإن كان معتبراً فلا شك أن ذلك الشكل والتخطيط اعراض وهي تنعدم عند تفرق أجزاء زيد فلا يمكن اعادةها فعلى هذا يمتنع إعادة بعض الأمور التي تتوقف عليه هوية زيد فوجب ان تمتنع إعادة زيد من حيث هو هو وإن لم يكن ذلك الشكل والتخطيط معتبرين في هوية زيد وجب أن تكون هوية زيد باقية عند عدم ذلك الشكل والتخطيط فإذا صارت الأجزاء متفرقة عديمة الحياة والحس والحركة وجب أن تكون هوية زيد باقية وذلك معلوم الفساد بالضرورة وأيضاً فلو كان الأمر كذلك لكان زيد باقياً أبداً ولا يكون تركيب أجزائه بعد تفرق أجزائه إعادة له.

(الوجه الثاني): قالوا: لو أعيدت البنية لكان لا يخلو إما أن يكون المعاد هو الأجزاء التي كانت موجودة عند الموت أو الأجزاء التي حصلت في مدة العمر.

والأول باطل وإلا لزم أن يعاد الأعور [والعنين]^(١) كذلك وهو باطل بالاتفاق.

والثاني أيضاً باطل؛ لأنه إذا اغتذى إنسان بإنسان فلا بد وأن يصير جزء المأكول جزءاً لبدن الأكل فلو أعيد ذلك الجزء فليس بأن يجعل جزءاً من الأكل أولى من أن يجعل جزءاً

(١) ما بين المعكوفتين في (ف): المعيب.

العنين: بالكسر والتشديد كالسكين من التعنين والإسم العنانة وهو الرجل الذي لا يصل إلى النساء كلها أو البكر فقط أو بعض الثيب أو البكر لمرض أو ضعف أو كبر سن أو سحر كما في الكافي، وهذا شامل للخصي والمسحور وغيرهما كذا في جامع الرموز. وفي فتح القدير العنين من لا يقدر على إتيان النساء مع قيام الآلة، من عن إذا حبس في العنة وهو حظيرة الإبل، أو من عن إذا مرض لأن ذكره يعن يمينا أو شمالاً ولا يقصد لاسترخائه، وجمع العنين العنن، ولو كان يصل إلى الثيب لا البكر لضعف الآلة أو إلى بعض النساء دون بعض لسحر أو كبر سن فهو عنين بالنسبة إلى من لا يصل إليها لفوات المقصود في حقها.

من المأكول فيما أن يجعل جزءاً لهما جميعاً وهو محال أو لا يجعل جزءاً لواحد منهما وهو باق.

ولا يقال بأن لكل واحد منهما أجزاء أصلية وهي بالنسبة إلى الأجزاء الأصلية التي للآخر أجزاء فاضلة والأجزاء الفاضلة لا يجب إعادتها فلا جرم يعاد ذلك الجزء إلى من هو جزء أصلي له.

لأنا نقول: قد سبق بيان أنه لا يجوز أن يكون شيء من الأجزاء باقياً في بدن الإنسان من أول عمره إلى منتهاه فإن كل واحد من الأعضاء البسيطة جميع ما يفرض فيه من الأجزاء يكون ذا طبيعة واحدة ونسبة المحللات إلى الكل نسبة واحدة فيستحيل أن يكون جزء من ذلك العضو قابلاً للتحلل دون البعض.

(الوجه الثالث): قالوا: البنية لو أُعيدت لكان المعاد إما أن يكون هو الأجزاء الموجودة عند الموت أو جميع الأجزاء التي حصلت في مدة العمر والأول يقتضي أن يعاد ناقص الأعضاء على ذلك النقصان.

والثاني يقتضي أن يعاد الجزء الواحد يداً ورجلاً وقلباً ودماغاً؛ فإنه قد تتحلل من تلك الأعضاء أجزاء تنفصل عن الشخص وتصير جزءاً لبعض الأغذية فإذا تناول الإنسان ذلك الغذاء فرمما يصير ذلك الجزء ملتصقاً ببعضه آخر فحيثئذ يجب أن يعاد ذلك الجزء قلباً ودماغاً وكبدًا وذلك محال. وأيضاً فرمما خلق الإنسان أكمله أو عادماً لطرف آخر من ابتداء خلقته.

إلا أن يقال: بأن هوية الشخص لا تتعلق بشيء من الأطراف بل بالأجزاء الأصلية فيكون الكلام عليه ما ذكرناه ولأنه كيف يمكن أن يقال بأن الإشارة إلى هذا الشخص إنما تناولت تلك الأجزاء الأصلية دون الأجزاء الفاضلة مع أنه ليس في وسع واحد منا أن يميز تعقله بين الأصلية والفاضلة.

(الوجه الرابع): قالوا: إن تميز الأجزاء بعضها عن البعض يستدعي علماً بالجزئيات وذلك محال على الفاعل.

(الوجه الخامس): قالوا: قد ثبت أن دَوَرَات الفلك غير متناهية والأبدان المتكونة الماضية غير متناهية فالأرواح الباقية غير متناهية فلو أعيدت إلى الأبدان احتاجت إلى أجسام غير متناهية وهو محال.

(الوجه السادس): قالوا: تلك الأشخاص لو أُعيدت مرة أخرى لوجب انتهاؤها إلى العدم لما ثبت أن القوة الجسمانية متناهية الفعل فيستحيل بقاء شخص جسماني في مدة غير متناهية فلا تكون السعادة والشقاوة الدائمتين جسمانيتين —صلا.

(الوجه السابع): قالوا: البدن إذا أُعيد لِيُثاب أو يعاقب فيما أن يكون دار الثواب والعقاب هذا العالم أو عالما آخر فإن كان هذا العالم فهو مما لا يقوله إلا أهل التناسخ وقد بطل ذلك وإن كان عالما آخر لزم وجود عالمين وقد بطل ذلك.

(الوجه الثامن): وهو أنه قد ثبت أن تعلُّق النفس بالبدن إنما يكون حين يكون البدن آلة للنفس في تحصيل الكمالات ومتى حصل الاستغناء عن الآلة صارت الآلة كَلا ووبَلا، لاسيما وقد بينا أن تعلقها بالبدن سبب لاحتجاجها عن الكمالات الأبدية والذات السرمدية ولا يليق بحكمة الحكيم رد النفس إلى البدن وإبقاؤها فيه أبد الآبدين.

فهذا جملة ما قيل في منع إعادة الأبدان وهي وجوه ضعيفة؛ لأنها مبنية على أصول واهية سبقت الإشارة فيما مضى إلى ضعفها فلا نطول القول فيها.

الباب الثامن في النفوس السماوية^(١)

قد دللنا في باب الحركة على أن حركات الأفلاك إرادية ودللنا في باب العلة على أن الإرادات الكلية لا تصدر عنها أفعال جزئية فإذا القوة المحركة للفلك لا بد وأن تكون صاحبة إرادات جزئية وإدراكات جزئية.

قالوا: وقد ثبت أن المدرك للجزئيات لا بد وأن يكون قوة جسمانية فإذا القوة التي هي المبدأ القريب الحركة الفلك قوة جسمانية وهي المراد بالنفس وهذا بناء على أن المدرك للجزئيات يمتنع أن يكون قوة غير جسمانية وقد عرفت ضعف هذا القول.

ومما هو موضع التعجب عندهم أن النفس إنما تحرك الفلك لا شتياقها إلى التشبه بالعقل والعقل جوهر مجرد عن المادة ولواقعها واتفقوا على أن القوى الجسمانية لا تدرك المجردات فإن كانت النفس قوة جسمانية استحال منها إدراك العقل وإذا استحال منها إدراك العقل استحال أن تكون مشتاقة إلى التشبه بالعقل؛ لأن الشيء كيف يشاق إلى التشبه بما لا يعقله ولا يدركه فهذا مما لا يخفى على عاقل تناقضه.

وهاهنا بحث آخر: وهو أنهم قالوا يستحيل استناد الحركات الفلكية الجزئية إلى إرادات كلية بل لا بد من استنادها إلى إرادات جزئية وتصورات جزئية.

فنقول: تلك التصورات الجزئية أمور حادثة فلا بد لها من سبب فإن استندت إلى تصورات آخر جزئية لزم التسلسل وإن استندت إلى إرادات كلية فلم لا يجوز استناد

(١) الجواهر الغائبة [عن الحسن] إما أن تكون مؤثرة في الأجسام، أو مدبرة، أو لا مؤثرة ولا مدبرة....

والثاني ينقسم إلى علوية تدبر الأجرام العلوية.

وهي النفوس الفلكية والملائكة السماوية، وإما أن تكون مدبرة للأشخاص الجزئية وتسمى نفوساً أرضية... (مطالع الأنظار / ١٣٥) النفس السماوية هي كمال أول لجسم طبيعي ذي إدراك وحركة يتبعان تعقلاً كلياً. (حاشية المحاكمات / ٢١٣) ما يكون مبدأ أفاعيل لا يكون على وتيرة واحدة هو النفس الأرضية.

وما يكون مبدأ أفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة هو النفس السماوية. (نفس المصدر / ٢١٤).

الحركات الجزئية إلى الإرادات الكلية وذلك بأن يقال صاحب الإرادات الكلية مبدأ لفيض كلي إلا أن تخصص القابل في قبوله سبب لتخصص تلك الآثار فإن الفلك إذا انتهى بحركته إلى نقطة معينة وكان محالاً عليه أن يسكن ومحالاً عليه أن يتحرك راجعاً أو يتحرك إلى صوب آخر فليس يمكن فيه إلا أن يتحرك من تلك النقطة إلى نقطة أخرى تليها فإذا لم يكن جسم الفلك قابلاً إلا لتلك الحركة المعينة لا جرم فاضت تلك الحركة عليها لأن الفاعل وإن كان عام الفيض إلا أنه يتخصص الفيض لتخصص القابل.

(واعلم): أن «الشيخ» ذكر في النمط الأخير من "الإشارات" إن للأفلاك نفوساً ناطقة غير منطبعة في موادها وذكر في رسالة "التحفة" أنه لا يجوز أن تكون لها أنفس جسمانية.

وبالجملة: فكلامه في هذا الفصل مضطرب جداً وذلك بسبب اعتقاده أن الشيء الواحد لا يكون مدركاً للكليات والجزئيات وقد عرفت فساد القول به وليكن هذا آخر كلامنا في النفس، وبالله التوفيق.