الفن الثالث: فى العنصريات

أى: العناصر وما يحدث منها من المواليد الثلاثة وغيرها، وهو يشتمل على ستة فصول:

فصل فى البسائط العنصرية

obeikandl.com

obeikandl.com

فصل فى البسائط العنصرية

وهى أربعة باستقراء أوائل الملموسات وجدان وعدم خلو الأجسام المستقلة الحركات عن أحد الفاعلتين اللتين هما: الحرارة والبرودة المقتضيتان للحركة إما من الوسط أو إليه بالغة إلى الغاية أولاً وكذا عن إحدى المنفعلتين اللتين هما الرطوبة واليبوسة المقتضيتان لقبول الأشكال بيسر أو عسر على وجه النقص وامتناع اجتماع اثنين من كل من القبيلين فى جسم واحد للتقابل بينهما.

فإذا تركب كل من الفعلين مع كل من الانفعالين حصلت أربعة أقسام: بارد رطب هو الماء، وبارد يابس هو الأرض، وحار يابس هو النار، وحار رطب هو الهواء.

فهذه من أمهات المواليد وأركان عالم الكون والفساد واسطقسات المركبات وعناصرها التى منها التركيب وإليها التحليل وأصول الكائنات، ولكل واحد منها صورة مقومة لمهية نوعه ووجود هيولاه غير محسوسة فينبعث عنها الكيفيات المحسوسة وكل واحد منها يخالف الآخر فى صورته الطبيعية أى النوعية وإلا لشغل كل واحد منها يوافق آخر فى صورته النوعية بالطبع حيز ذلك الآخر والتالى باطل إذ لا يستقر شىء منها حيث استقر الآخر وهذا فى الأطراف أظهر، فالمقدم مثله.

واعلم أن الكيفية قد تتبدل مع انحفاظ الصورة كالماء المتبخر تارة والمتجمد أخرى، فإن الصورة المائية فى البحار والجمد باقية لأنها ترجع إلى مقتضاها بأقل معاون. وإذا قيل للماء الحار أنه بارد لا يعنى أنه بالفعل كذلك بل باعتبار صورته المقتضية للبرد عند زوال المانع والكيفية إذا اشتدت قد تبطل الصورة وتعد المادة لما يناسبها من الصور كما قال.

وكل منها واحد قابل للكون والفساد أى: ينقلب بعضها إلى بعض بلا توسط أو بتوسط واحد أو أكثر، فالأقسام المحتملة الحاصلة من انقلاب كل منها إلى الثلاثة الباقية اثنا عشر: ستة منها تحصل من انقلاب كل من المتلاصقين إلى الآخر.

وأربعة تحصل من انقلاب كل من المتباعدين بوسط واحد إلى الآخر، واثنان يحصلان من انقلاب كل من الطرفين إلى الآخر، والمشهور أن الستة الأول تكون

بالذات والستة الباقية لا تحصل إلا بوسط أو وسطين ويكذبه ظاهر قول الشيخ: إن الصاعقة يتولد من أجسام نارية فارقها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة ولا شك أن الصاعقة مما يغلب عليها الأرضية لثقلها وصلابتها.

وقد حكى الشيخ أيضًا: أنه قد نزل فى زمانه من الهواء ما زاد على مائة وخمسين رطلاً شيء كالحديد.

وأيضًا صرحوا بأن النار القوية تحيل الأجزاء الأرضية نارًا هكذا قيل، وفيه من الكلام ما لا يخفى.

والمصنف أشار إلى وقوع هذه الأقسام الستة من الانقلابات فى ستة أمثلة معللاً بها على قبول هيولى العناصر لانخلاع صورها والتلبس بما اثنان منها بين الماء والأرض واثنان منها بين النار والهواء، وأما اللذان بين الماء والأرض فأحدهما قوله: لأن الماء ينقلب حجرًا فإن المياه الواردة على بعض المواضع بعدما يخرج من منابعها وهى صافية جارية مشروبة وينحجر حجرًا قريب الحجم من حجمها فى زمان قليل، فليس تكوّن الحجر منها بسبب أن فيها أجزاء أرضية انعقدت حجرًا صلبًا بعدما ذهب عنها الماء بالتبخر أو التصوب وإلا لم يكن الزمان الذى وقع فيه التحجر على حد من القصر لم يقع فى أضعافه ذهاب تلك المياه الكثير بالتبخر ولوجب أن يحس فيها لكدورة أرضيته، فإنها لو كان انعقاده من أجزاء أرضية غير محسوسة لغاية قلتها للزم أن لا يتكون إلا شيء قليل من الحجر من مياه كثيرة وليس الأمر كذلك كما يعاين فى مواضع عديدة منها: «سيهكوه» وهى قرية من بلدة مراغة من جملة أذربيجان، بل الحق أن ذلك إنما هو بخاصية فى بعض المواضع من الأرض خلق الله فيها قوة معدنية شديدة التأثير فى التحجر إذا صادفتها المياه تحجرت وربما كانت فى باطن الأرض فظهرت بالزلازل ومن هذا القبيل ما نقل من انقلاب بعض الناس حجرًا وقد شوهدت فى بعض البلاد أشباح حجرية على هيئة أشخاص إنسية من رجال ونساء وولدان لا يعوزها من التشكيل والتخطيط شيء وأشخاص بهيمية وسائر أمور يتعلق بالإنسان على حالات مخصوصة

وأوضاع يغلب على الظن أنها كانت قوالب إنسية وما يتعلق بها فلا يبعد ظهور مثل هذه القوة على قوم غضب الله عليهم.

وثانيهما قوله: والحجر ينحل بالجبل الأكسيرية ماء سيَّالاً فإن لطلاب الإكسير فى جعل الأجسام الصلبة الحجرية مياهًا طريقين:

أحدهما: تصيرها بالإحراق أو السحق ملحًا أو ما يجرى مجراه كالنوشادر ثم إذابتها المياه.

والآخر: إيقاعها فى المياه الحادة وتحليلها بها ثم إدامة الحيلة عليها حتى تصير مياهًا جارية، وأما اللذان بين الهواء والماء. فأحدهما ما أشير إليه بقوله: وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى فى قلل الجبال فإنه يغلظ الهواء سحابًا بواسطة برد يصيبه هناك لا لأجل بخار يصعد أو ينساق إليها من موضع بل يتكاثف الهواء الصحى فيستحيل أكثره أو كله ماء ويتقاطر دفعه وهذا مما شاهده كثير من الناس، وليس لقائل أن يقول: إن البرودة لو كانت سببًا لانقلاب الهواء لتتابعت الأمطار والثلوج فى أوقات الشتاء جميعًا لازدياد البرد بادزياد الثلوج الموجب لازدياد الانقلاب فلم ينقطع إلا بانقطاع الشتاء لأنا نقول: الأسباب الطبيعية إنما هى معدات للأمور وليس شىء منها علة تامة بل لا يخلو فى الأكثر عن وجود الموانع وفقدان الشرائط ، فالمدعى أن البرد من جملة الأمور التى لها مدخل فى حصول الانقلاب المذكور فلا يحصل إلا به لا أنه كلما وجد وجد الانقلاب وقد يمتحن انقلاب الهواء ماء بماء يركب على السطوح الظاهرة من الطاسات المكبوبة على الجمد أو المملوءة ولا يمكن أن ينسب ذلك إلى الرشح وإلا لما كان عند الكب ولكان الماء الحار أولى لكونه ألطف وأقبل للرشح والشهود بخلافه ولا سبيل إلى القول بأن المياه المنبثة فى الهواء انجذبت إلى مشاكلها فى البرودة إذ ليس فى طبيعته أن يتحرك إلا إلى أسفل ونحن نرى القطرات فى جميع جوانب الإناء، فإذا ثبت أن ذلك ليس على سبيل الرشح ولا على سبيل الانجذاب فقد تحقق أنه لانقلاب الهواء.

وثانيهما: قوله: والماء أيضًا ينقلب هواء بالجرّ الحاصل من تسخين الشمس أو النار كما يشاهده من البخار الصاعد من الماء المسخن، فإن البخار أجزاء هوائية

متكونة من الماء مستصحبة لأجزاء مائية لطيفة مختلطة بها، وأما اللذان بين النار والهواء:

فأحدهما: قوله: وكذا الهواء ينقلب نارًا كما فى الكور الحدادين فإنه إذا ألح النفخ عليها وسد الطرق التى يدخل منها الهواء الجديد يحدث فيه نار من انقلاب الهواء إليها ومن هذا القبيل الهواء الحار الذى منه السموم المحرق.

وثانيهما: قوله: النار أيضًا ينقلب هواء كما يشاهد فى المصباح فإن شعلة المصباح لو بقيت على النارية لتحركت إلى مكانها الطبيعى على سمت خط مستقيم قائم لأنه أقرب الطرق، فأحرقت ما حاذاها وليس كذا.

اعلم: أن المصنف لما أثبت انقلاب العناصر أى تبدل صور بعضها إلى بعض الذى يدل على طاعة هيولى مشتركة لما يرد عليها من خلع الصور ولبسها وتسليمها لأمر الله. ولئلا يلزم انقلاب الحقيقة أراد أن يشير إلى طاعة الصور العنصرية لورود الأعراض والكيفيات عليها المعدة لحصول المزاج عن المركب منها لئلا يلزم انخلاع صور العناصر حين حصول المزاج كما نقله الشيخ عن بعض أهل زمانه وذلك إنما يتحقق بإثبات أن الأعراض والكيفيات الحاصلة للعناصر أمور زائدة على صورها النوعية مغايرة لها، فأشار إلى زيادتها بقوله: ونقول أيضًا الكيفيات العنصرية زائدة على الصور الطبيعية وذلك لأنها تستحيل فى الكيفيات — أى يزول عنها بعض الكيفيات — ويحدث فيها بعض آخر مثل التسخن والتبرد فى الماء مثلاً مع بقاء الصورة النوعية المائية بحالها فى كلتا الحالتين.

فلولا المغايرة بين الصورة والكيفية للزم اجتماع وجود الشىء وعدمه فى حثالة واحدة وأنها محال، ولا يخفى أن المطلوب الذى هو المغايرة بين صور العناصر وكيفيتها إنما يحصل بإرادة الإطلاق العام من المقدمة المذكورة فالاعتراض عليه بزوال الصورة النارية عند زوال حرارتها وكذا زوال الصورة المائية والأرضية بزوال الميعان والجمود غير موجه لعدم كونه منافيًا للمدعى لما تحقق أن المطلقتين لا تتنافيان وإنما يتوجه لو كان المراد منها الدوام وهو مما لا حاجة إليه فى هذا

المقام والبسائط من العنصريات حقيقية كانت كما فى المزاج الأولى أو إضافة كما فى المزاج الثانوى إذ تصغرت.

قال القرشى فى «شرح القانون»: تصغر أجزاء العناصر. شرط فى المزاج القوى لا فى نفس المزاج وذلك لأن المحوج إلى التصغر هو كون الفعل والانفعال أتم وأكثر. وهذا لا يمنه حدوث الفعل والانفعال بدونه وذلك لأن الشيخ نفسه يعترف بأن مزاج الشخص إنما يحصل من تكافؤ أعضائه الحارة والباردة والرطبة واليابسة مع أنها لم تتصغر، واعترض عليه العلامة الشيرازى بقوله: إن مراد الشيخ ليس هو أن حرارة القلب مثلاً موجودة فيه ولا يسرى إلى الدماغ وكذا برودة الدماغ موجودة فيه ولا يسرى إلى القلب وإذا وقع بينهما نسبة على حد ما كانت هى المزاج وإلا لكان المزاج من مقولة الوضع والمضاف وهو باطل بل المراد أن حرارة القلب إذا امتزجت مع برودة الدماغ وبالعكس يحصل لكل منها كيفية مناسبة لصحته وتلك الكيفية عرض موجود فى عناصر متصغرة الأجزاء.

أقول: فى هذا الإيراد نظر، لأن كون كل من حرارة القلب وبرودة الدماغ سارية إلى محل الأخرى حسبما ذكره لا يوجب أن يكون المزاج الثانوى الحادث فى كل منهما حاصلاً من تصغر أجزائهما وإن كانت تلك الأجزاء المتصغرة محلاً لهذا المزاج وأين هذا من ذاك؟ واجتمعت وتماست فى المركب وفعل بعضها فى بعض بقواها المتضادة، قد علمت فيما قبل أن الصورة النوعية فى الجسم مبدء لآثاره ومصدر لأفاعيله كما هو رأى جمهور الحكماء ولذلك قالوا: إنها تفعل أولاً فى مادتها التى حلت هى فيها ثم فى مادة ما يجاورها، فالصورة النارية مثلاً تسخن مادتها ثم مادة ما يجاورها وكذا الحال فى سائر الكيفيات وباقى العناصر.

فالمجاورة شرط للتفاعل الواقع بين الأجسام، ألا ترى أن النار لا تسخن إلا ما له وضع مخصوص وقرب معين بالنسبة إليها؟ وكذا الماء لا يبرد إلا ما له نسبة المجاورة إليه فإذا أمكن التفاعل بين الجسمين بمجرد المجاورة فلو تحققت المماسة بينهما لكان أبلغ، والمماسة إنما تكون بالسطح ولا شك أن السطوح كلما كانت

أكثر كانت المماسة بها أتم والتفاعل أكمل، وكثرة السطوح إنما هى بحسب تصغر الأجزاء.

فنقول: العناصر المختلفة الكيفية التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة إذا تصغرت أجزاؤها جدًّا واختلطت اختلاطًا تامًّا وتماست تماسًّا كاملاً بين أجزائها وفعل صورة كل منها فى مادة الآخر كما هو المختار عند الفلاسفة، وأشار المصنف إلى اختياره هذا المذهب بقوله: بقواها المتضادة أى فى الكيفية فإن إطلاق القوة على الصورة شائع وكسر صورة كل واحد منها سورة كيفية الآخر المضادة لكيفيتها حتى نقص العنصر البارد بفعل صورته من حر العنصر الحار ويزول تلك الكيفية التى هى الحرارة الشديدة عن ذلك الحار وهكذا العنصر الرطب بالقياس إلى العنصر اليابس فيحصل من أفاعيل صور العناصر المتصغرة المتماسة وانفعالات مواردها كيفية متوسطة توسطًا ما بين أطراف الكيفيات المتضادة أى المتخالفة.

إذ لو حمل هذا التضاد على الحقيقى الذى يكون بين شيئين فى غاية الخلاف لم يكن متناولاً للمزاج الثانى الواقع بين استطقسات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها الشديدة بحسب المزاج الأول بحيث إذا قيست إلى أية واحدة من المتقابلتين عدت من الأخرى فيستسخن بالقياس إلى البارد ويستبرد بالقياس إلى الحار وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة متشابهة فى أجزائه أى فى أجزاء المركب فإن كل جزء من أجزائه ممتاز إما بحقيقته أو بهويته عن الآخر فيكون الكيفية القائمة به غير الكيفية القائمة بالآخر إلى أن تلك الكيفيات القائمة بتلك الأجزاء متساوية فى النوع وهذا معنى تشابهها وهى المزاج يعنى أن هذه الكيفية المتشابهة يسمى مزاجًا وما قبل ذلك الاجتماع المؤدى إلى الكيفية المذكورة يسمى امتزاجًا واختلاطًا لا مزاجًا.

واعلم أن ههنا إشكالات من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم أن التفاعل بين الأجسام لا يكون إلا بالتماس بل قد يكون بدونه كما فى تأثير الشمس ما يقابلها بالتسخين والإضاءة ولا تماس بينهما، وكذا المبصر فى الباصر وإذا جاز الفعل من جانب والانفعال من آخر كما ذكرناه

جاز التفاعل أيضًا بلا مانع عقلى، وفى «المباحث الشرقية» الصواب أن يترك ههنا الاحتجاج ويعول على المشاهدة فيقال: الكلام فى أجزاء الممتزج وهى لا محالة متلاقية ونشاهد أيضًا أن بعضها لا يؤثر فى بعض ولا يتأثر عنه إلا بالتلاقى والتماس فلا يتجه أن التأثير والتأثر بينها بلا تلاق محتمل فإن ذلك غير محتاج إليه فيما نحن بصدده.

الثانى: أن المحذور المهروب عنه الناشئ من جعل الكيفية فاعلة لازم أيضًا من نسبة الفعل إلى الصورة لأن الصورة إنما تفعل بواسطة الكيفية القائمة بها، فإن الصورة النارية لا تؤثر بذاتها فى كسر البرودة بل بواسطة حرارتها فيكون الكيفية شرطًا فى التأثير فيلزم اجتماع الكيفية الكاسرة مع الحادثة المنكسرة وذلك لأن الانكسارين لا يجوز أن يكونا متعاقبين ولا ينقلب المغلوب غالبًا بل يكونان معًا والشرط يجب أن يكون مع المشروط فتوجد الكيفيتان الصرفتان مع الانكسارين فيلزم وجود الصرافة مع الانكسار وأنه محال، لا يقال: المنكسر هو المادة لا الكيفية، فلا محذور لأنا نقول: انكسار المادة ليس فى ذاتها بل فى كيفيتها.

والجواب عنه: أن الصورة فى كل منها فاعلة والكيفية فيه علة معدة للفعل فلا يجب اجتماعها مع الحادثة المنكسرة فالكاسر إن أريد بعه الكيفية الشديدة المعدة لحدوث المنكسر فهى لا يجب أن يجتمع مع المنكر، وإن أريد له الصورة الفاعلة فهى مجتمعة معه ولا محذور فى ذلك، بل الأنسب بآرائهم أن يقال: شدة كيفية كل من العنصرين معدة لأن تفعل صورة الآخر لا صورته فى مادة ذلك الآخر لا فى مادته كما هو المشهور، وكيفية صيغته فهذه الكيفية الضعيفة الحاصلة من تأثير صورة العنصر الحامل وإعداد الكيفية السديدة القائمة بعنصر آخر لا يجب أن يجتمع معها فلم يلزم كون الكاسر منكسرًا.

الثالث: أن الماء الحار إذا اختلط بالماء البادر كسر الحار من برده ومن المحال أن يقال للماء صورى توجب الحرارة وتكسر البرودة بل ليس للماء إلا صورة واحدة فعلم أن الفاعل لكسر البرودة هى الكيفية دون الصورة، أقول فى الجواب: إنه لا مانع من إفادة الصورة المائية فى مادته أو مادة جسم آخر من نوعه أو من

غير نوعه حرارة لأجل كونها مقسورة واعتبر ذلك الأمر وقِسْهُ بالحركة الصاعدة للجسم الثقيل الصادرة عن صورة مقسورة مقتضية للحركة النازلة مع عدم القسر، وقد علمت أن الفاعل فى الحركة القسرية هو الطبيعة بإعداد القاسر إياها.

الرابع: أن كلام الحكماء مشعر بأن المزاج كلما كان أعدل كانت الصورة الفائضة عليه من المبدء الفياض أكمل، وقد ثبت بصناعة الطب أن أعدل الأعضاء جلد الأصابع وآخرهما فى الاعتدال القلب، فوجب أن يكون تعلق النفس بالجلد لا بالقلب، وهذا الاعتراض مما أورده الإمام الرازى على كلام الشيخ فى «الإشارات» وأجاب عنه المحقق الطوسى فى «الشرح» بقوله: كون جلد الأصابع أعدل الأعضاء لا يقتضى كونه أعدل الأمزجة على الإطلاق، فإن الأعضاء من حيث هى ليست بقرينة من الاعتدال لغلبة الجزأين الثقيلين عليها، وأيضًا: ليست إلا عظامًا يتعلق بها الأنفس أولاً والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلاً عن الإنسانية ليس هو مزاج الأعضاء بل هو مزاج الأرواح التى تقرب الأجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوى فهى أول شىء يتعلق به النفوس.

ثم إن تلك النفوس يحتاج بسبب محافظة تلك الأرواح وإكمالها الشخصى والنوعى أولاً إلى عضو يحصر تلك الأرواح ويمنعها عن التفرق وهو القلب، ثم إلى عضو يغذيها وهو الكبد، وإلى عضو يعدها لأن تصير مبدءًا للحس والحركة وهو الدماغ، ثم إلى سائر الأعضاء عضوًا بعد عضو بحسب حاجاتها فى أفعالها المختلفة المترتبة إلى أن ينتهى إلى جلد الأنملة وغيره فيستتم بجميع ذلك الشخص على التفضيل المذكور فهذا وأمثاله ليس مما يخفى على الناظر فى كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورًا فما له من نور. انتهى كلامه قدس سره.

قال صاحب «المحاكمات»: وهذا غير مستقيم، لأن الشيخ صرح فى مواضع من كتاب «القانون» أن الروح والقلب أحر ما فى البدن، حاران جدًّا مايلان إلى الإفراط والخفيفان غالبان على الأرواح، فالقول بقرب الخفيف والثقيل فيها إلى التساوى مما ينافيه قطعًا.

أقول: لعمرى إن الكلام المحقق فى هذا المقام فى غاية الاستقامة والصواب وما صرح به الشيخ: من أن الروح والقلب أحر ما فى البدن لا ينافى ما ذكره بل اعتدالهما يقتضى ذلك، ومعنى غلبة الخفيفين على الأرواح أنهما كذلك بالإضافة إلى أمزجة الأعضاء ثم بعد الإغماض عن ذلك نقول: إن غلبة الخفية على جسم لا ينافى كونه أقرب إلى التساوى من جسم آخر لا يكون كذلك لجواز أن يكون غلبة الخفة عليه أقل من غلبة الثقل على ذلك الجسم، ومن جوز كون الحرارة والخفة غالبة على القلب مع ما يشاهد من ثقله الطبيعى وكثافته فقد خرج عن الإنصاف، ثم قال: بل الحق فى الجواب أن كلام الشيخ فى الاعتدال النوعى لا العضوى، فإن تعلق النفس إنما هو بمجموع البدن ضرورة أن تعلقها بحسب التدبير والتصرف وذلك لا يتم إلا بأعضاء آلية فالمزاج المعد لفيضان النفس ليس مزاج عضو من الأعضاء بل هو مزاج جميع البدن، أعنى جميع أمزجة الأعضاء وذلك المزاج أقرب إلى الاعتدال من أمزجة الأنواع الأخر.

وأما أن أول تعلق النفس بالروح أو بالقلب فذلك بحث آخر وإنما ذهبوا إليه لأن تعلق النفس بالبدن للاستكمال والاستكمال به إنما يكون بالأعمال والحركات الصادرة من الأرواح التى منشأها القلب.

فإن قلت: لما كان التفاوت الصورى فى الكمال بحسب اختلاف مراتب الاعتدال حتى إن انكسار الكيفيات كلما كان أتم كان النسبة إلى المبدأ أكمل، والصورة الفائضة عليه أفضل وجب أن يكون الصورة الفائضة على الجلد أكمل الصور لأنه أعدل الأعضاء وليس كذلك.

فنقول: ليس فى الاعتدال إلا استحقاق صورة، ومجرد ذلك لا يكفى فى فيضانها بل لا بد مع ذلك من أن يكون الممتزج محلاً لتصرف الصورة وتأثيراتها والعضو ليس كذلك. انتهى كلامه.

وأقول: لا يخفى على الخبير ما فيه من الخلل والقصور وتحقيق الحق فى هذا المقام بحيث يزول الشك عن مرامهم ويرتفع التدافع عن كلامهم يستدعى إظهار شىء من خبايا هذا المبحث الذى هو مضلة الأفهام ومزلة الأقدام وهو أن للنفس

إلى بدنها الذى له وحدة طبيعية من جهة أن له ذاتًا شخصية وكثرة من جهة كونه ذا أجزاء متكثرة متخالفة الأمزجة تعلقين:

تعلق إجمالى، وتعلق تفصيلى، ومنشأ تعلقها الإجمالى هو مزاجه النوعى الواحد المتميز عن أمزجة باقى الأنواع، ومنشأ تعلقها التفصيلى هو مزاجه العضوى، فكما أن أعدل الأمزجة النوعية هو مزاج الإنسان وأعدل أمزجة الأعضاء هو مزاج روحه البخارى اللطيف فكذلك النفس الفائضة عليه إجمالاً وعلى روحه البخارى وباقى أعضائه بحسب الترتيب تفصيلاً يجب أن يكون أشرف النفوس والصور، فما وقع فى كلام الشيخ حيث أشير إليه من كون تعلق النفس إنما هو بمجموع البدن فهو بالنظر إلى الاعتبار الأول وما وقع فى كلام المحقق من أن المزاج المستعد لقبول النفس مطلقًا هو مزاج الأرواح فهو بالنظر إلى الاعتبار الثانى فلا منافاة بين القولين.

وهذه المسألة من الطبيعيات نظيره مسألة من الإلهيات وهى أن طائفة من الحكماء صرحوا بأن العالم بجميع أجزائه حيوان واحد له نظام واحد هو أنسب النظامات الممكنة فيكون صادرًا عن الواحد الحق بلا توسط شىء أصلاً، وكونه ذا أجزاء متكثرة متباينة لا ينافى صدوره عن المبدأ الواحد من جميع الوجوه والحيثيات ولا يلزم من ذلك صدور الكثير عن الواحد الحقيقى وذلك أن للعالم على هذا التقدير جهتين:

جهة وحدة شخصية وجهة كثرة اجتماعية، والفرق بينهما على نحو الإجمال والتفصيل فبالنظر إلى جهة وحدته حكم عليه بأنه يستند بالذات إلى الواحد الحق تعالى من دون وسط وشرط، وبالنظر إلى جهة كثرته حكم عليه بأنه صدر عليه الترتيب السببى والمسببى بأن أبسط أجزائه وأشرفها هو أقربها إلى الفاعل الحق ثم يتلوه فى الصدور وما يتلوه فى البساطة والشرف وهكذا إلى أن ينتهى إلى أقصى الوجود، فمقصد الحكماء فى إثبات العقول والوسائط وعدم نسبة المجسمات والمتكثرات إلى البارى إنما هو تصحيح صدور العالم باعتبار حيثية كثرته وتفصيله وعدم مناسبته بعض أجزائه إلا بتوسط بعض آخر لئلا ينثلم بصدورها

أولاً بلا مناسبة أحديته ومجده تعالى وتقدس لا باعتبار جهة وحدته وتشخصه إذ لا كثرة فيه من هذه الجهة، فعليك بهذا الأصل الشديد النفع واعمل فى رويتك فيه لينفعك فى كثير من المواضع.

الخامس: أنهم قالوا: إن مزاج الإنسان أعدل الأمزجة وفيه إشكال لأن مزاج الإنسان خروجه عن الاعتدال الحقيقى، إما إلى البرودة أو إلى الحرارة، فإن كان إلى البرودة كان الأحر منه أعدل، وإن كان إلى الحرارة كان الأبرد منه أعدل وكذا الحال فى الرطوبة واليبوسة، وأجاب عنه العلامة الدوانى على ما رأيته فى مسودة بخطه أن خروجه عن الاعتدال الحقيقى قد يكون إلى الحرارة وقد يكون إلى البرودة، أعنى بذلك أن الخارج عن الاعتدال فى أى طرف يفرض إلى حد ما هو مزاج الإنسان فكان المعتدل الحقيقى مركزًا والبعد عنه فى الخارج فى الأطراف إلى حد ما بمنزلة دائرة وهو عرض مزاج الإنسان.

أقول: فيه نظر، **أما أولاً**: فلأن مدار ما ذكره على أن عرض المزاج عندهم يكون عبارة عن امتداد متوهم فى مراتب النسب الحاصلة بين الكيفيات المختلفة والمصرح به فى كتبهم خلاف ذلك وهو انخفاض النسبة فى مراتب عرض المزاج كيف وقد قرروا أن الخروج عن الاعتدال الطبى كالخروج عن الاعتدال الحقيقى إنما يتصور بأنحاء ثمانية لا غير خلافًا للكاتبى وذلك إنما يستقيم إذا كان العرض عبارة عن امتداد متوهم فى مراتب الكميات والكيفيات عدة وشدة مع حفظ النسبة فى الجميع.

قال شارح المواقف: إذا فرض أن الاعتدال الطبى على نسبة الضعف مثلاً فالأجزاء الحارة إذا كان عشرة والبارد خمسة كان المركب معتدلاً، وكذا إذا كانت الحارة عشرين والباردة عشرة إلى غير ذلك من الأعداد التى يوجد فيها هذه النسبة، وما قيل من أن المعتدل هو الذى وفر عليه قسطه الذى ينبغى له من العناصر بكمياتها وكيفياتها معناه رعاية النسبة بين كمياتها فى العدد وكيفياتها فى القوة والضعف وحينئذ يبطل ما توهمه الكاتبى من أن الخارج عن المعتدل بحسب الطب لا ينحصر فى ثمانية. انتهى.

لا يقال: كل من المعتدل الطبى وقسيمه يعتبر بالنسبة إلى أربعة عن الاعتدال فى النوع والصنف والشخص والعضو ويعتبر كل من هذه الأربعة بالنسبة إلى الداخل تارة وإلى الخارج أخرى على ما هو مشروح فى كتب الطب، فإذا اعتبرت الأقسام الثمانية للخروج بالقياس إلى المعتدل الشخصى مثلاً، كانت الأقسام الثمانية مع الواحد المعتدل داخلة فى عرض مزاج النوع مع كونها على نسب مختلفة لأنا نقول: لا نسلم ذلك فإن الأقسام الثمانية المفروضة فى الخروج عن المعتدل الشخصى لا يجب تحققه سواء كان فى داخل النوع أو فى خارجه، وكون مراتب العرض فيما بين مراتب الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لا يوجب ذلك فمراتب الخروج المتصورة الوقوع فى سائر الأشخاص فى الواقع هى ما يكون بحسب مراتب كميات العناصر ومراتب كيفياتها شدة وضعفاً مع حفظ نوع النسبة فى الجميع، وقد بقى فى المبحث بعد محل تأمل.

وأما ثانيًا: فلما مر من غلبة العنصرين الثقيلين على بدن الإنسان الموجبة لغلبة البرودة على مزاجه دائمًا فخروجه عن الاعتدال الحقيقى لا يمكن أن ينسب تارة إلى طرف وتارة إلى آخر، والأولى أن يجاب عن ذلك بأن كون الأحر من الإنسان أو الأبرد منه أعدل حين خروجه عن الاعتدال الحقيقى إلى إحدى الفاعلتين إنما يلزم إذا لم يكن شىء منهما أخرج منه عن الاعتدال فى إحدى المنفعلتين وهو غير معلوم بل الواقع خلافه.

فصل فى كائنات الجو

وهى مركّبات غير تامة المزاج، يحدث أكثرها فى الهواء بين الأرض والسماء، ويقال لها الآثار العلوية أيضًا.

واعلم: أنه إذا وقعت القوى الفلكية وخصوصًا الشمس فى العناصر ــ بإذن الله تعالى ــ فحركها وخلطها حصل من اختلاطها موجودات شتى أولها البخار والدخان، فإذا هيج الفلك بإسخانه الحرارة وبخر من الأجسام المائية ودخن من الأجسام الأرضية وأثار أجزاءً ما هوائية ومائية مختلطتين وهو البخار وأما نارية وأرضية كذلك وهو الدخان حصل بتوسطهما ما يحدث فى الجو والأرض من الغيم والمطر والثلج والبرد والضباب والطل والصقيع والرعد والبرق والصاعقة والرياح وقوس قزح والهالات والشهب والزلزلة وانفجار العيون والتأمل فى بناء الحمام وعوارضه نعْمَ العون على إدراك مائية الجو وكثير من حوادثه بل التدبير فى ما يرتفع من أرضِ معدة الإنسان إلى زُمهرير دماغه ثم يترل منه فى ثقب وجهه يعين على ذلك كسائر الأمور الأنفسية على الأحكام الآفاقية.

والمصنف: أراد أن يشير إلى كيفية حدوث كل منها فقال: أما السحاب والمطر وما يتعلق بهما، فالسبب الأكثرى فى ذلك تكاثف أجزاء البخار الصاعدة لأن ما يجاور الماء من طبقتى الهواء المنقسم إليهما باعتبار مخالطته الأبخرة وعدمها المنقسمة كل منهما إلى طبقتين باعتبار وصول الشعاع الشمسى المنعكس من وجه الأرض وعدمه فى إحديهما وباعتبار الامتزاج مع النار وعدمه فى الأخرى استفيد كيفية البرد من الماء ثم الطبقة الزمهريرية منه وهى التى ينقطع عنها تأثير شعاع الشمس باردة لوجود المقتضى لها وانقطاع المانع، فإذا بلغ البخار فى صعوده إليها بتكاثف بواسطة إصابة البرد الذى من شأنه التكثيف إليه فى أقصى الهواء عند منقطع الشعاع، فإن لم يكن البرد قويًّا منع ذلك البخار وتقاطر للانعقاد الحاصل من التكاثف الموجب للثقل والانجماد، فالمجتمع هو السحاب والمتقاطر هو المطر، وإنما يكون مستديرًا كالكرة للحركة السريعة الموجبة لخرق الهواء بمصادمته فيمحق الزوايا عن جوانب القطرات فتصير مستديرات وإن كان البرد قويًّا فإما أن يصل

البرد إلى أجزاء السحاب المائية الريشية قبل اجتماعها وتشكل القطرات منها، أو لا يصل قبل الاجتماع بل بعده فإن وصل قبله يترل السحاب ثلجًا وإن لم يصل قبله بل وصل بعده وربما أصابه بعد ذلك حر فيهرب منه البرد ويلتجئ إلى الباطن منحصرًا فيه كما فى الربيع والخريف فيخمد ويترل بردًا ـــ بفتح البراء ـــ وكثيرًا ما يسخنون الماء فى البلاد الحارة ثم يبردونه لما ذكرنا.

وأما إذا لم يصل البخار إلى الطبقة الباردة الزمهريرية لقلة حرارته الموجبة للصعود فإما أن يكون كثيرًا أو قليلاً فإن كان كثيرًا فقد ينعقد لأجل إصابة البرد سحابًا ماطرًا كما حكى الشيخ أنه شاهد البخار قد صعد من أسافل بعض الجبال صعودًا يسيرًا وتكاثف حتى كأنه مكبة موضوعة على وهدة وكان هو فوق تلك الغمامة فى الشمس وكان من تحته من أهل القرية التى كانت هناك يمطرون.

وقد لا ينعقد بل يكون متبددًا ويسمى ضبابًا ولأجل لطافته يزول سريعًا لوصول أدنى حرارة إليه وإن كان قليلاً، فإذا ضربه البرد فى الليل فيترل لثقله الحاصل بالبرودة نزولاً فى أجزاء صغار لا يحس بها إلا عند اجتماع شيء يعتد به، فإن لم يتجمد فهو الطل وإن انجمد فهو الصقيع وهو ما يسقط بالليل من السماء شبيهًا بالثلج كما أن الطل يسقط به شبيهًا بالمطر، فالنسبة بين الطل والصقيع كالنسبة بين المطر المثلج، وربما تكاثف الهواء نفسه من غير بخارات كثيرة لشدة البرد فاستحال إلى الأقسام المذكورة، ولذا قيد المصنف السبب فيما قبل بالأكثرى.

قال الإمام الرازى: تكون هذه الأشياء فى الأكثر من تكاثف البخار وفى الأقل من تكاثف الهواء، وأما الرعد والبرق فسببهما أن الدخان إذا احتبس فيما بين السحاب بأن يرتفع أبخرة وأدخنة كثيرة مختلطة إلى الطبقة الزمهريرية فيتكاثف البخار فينعقد سحابًا ولا شك أن مصعد الدخان أعلى لشدة لطفه ويبسه فما صعد من الدخان إلى العلو بالطبع لبقائه على حرارته المقتضية لتصعيده أو هبط لتكاثفه بالبرد الشديد الواصل إليه، مزق السحاب صاعدًا أو هابطًا تمزيقًا عنيفًا فيحصل صوت هائل كريح عاصفة وهو الرعد بتمزيقه السحاب، وربما امتد ذلك

لكثرة وصول المواد، وإن اشتعل الدخان بقوة التسخين وذلك لأنه شيء لطيف وفيه مائية وأرضية عمل فيها الحرارة والحركة عملاً قرّب مزاجه من الدهنية فصار بحيث يشتعل بأدنى سبب مشعل، فكيف لا يشتعل بالتسخين القوى الحاصل من الحركة الشديدة والمصاكة العنيفة؟.

فإن كان لطيفًا وينطفى بسرعة كان برقًا، والبرق يرى قبل الرعد لأن الصوت لا بد له من حركة الهواء ولا حركة دفعية فيحتاج إلى زمان ولا كذلك الرؤية على ما يبين ولذلك يرى حركة يد القصار قبل سماع الدق بزمان، وإن كان كثيفًا لا ينطفئ بسرعة بل يصل إلى الأرض كأنه صاعقة فربما صار لطيفًا بحيث ينفذ فى المتخلل ولا يحرقه ويذيب المندمج فيحرقب الذهب فى الكيس دونه إلا ما احترق من الذائب.

وقد أخبر أهل التواتر: بأن الصاعقة وقعت فى بلاد ولادتنا شيراز على قبة الشيخ الكبير وهو عبد الله بن حفيف. فأذاب قنديلاً فيها ولم يحرق شيئًا منها، وربما كان كثيفًا غليظًا جدًّا فيحرق كل شيء أصابه وكثيرًا ما يقع على الجبل فيدكه دكًّا.

وأما الرياح فقد تكون بسبب أن البخار إذا نقل بواسطة البرودة المكتسبة من الكرة الزمهريرية واندفع إلى السفل فصار لتسخنه بالحركة الموجب لتلطيفه هواء متحركًا وهو الريح وقد يكون لاندفاع يعرض بسبب تراكم السحب يعنى به تكاثفها أى تصغر مقدارها الموجب لحركة ما يليها من الهواء ولامتناع الخلاء، وإليه الإشارة بقوله: فيصير السحاب من جانب إلى جهة أخرى وقد يكون بعكس ذلك أى: لانبساط الهواء بالتخلخل فى جهة أى تزيد مقداره.

واعلم: أن نسبة التراكم إلى السحاب والانبساط إلى الهواء من باب نسبة الشيء إلى ما يؤول إليه وإلا فالأولى عكس ذلك، إذ المراد منها فى هذا الموضع نفس الحركتين كما لا يخفى، واندفاعه من جهة أخرى وفى كل من القبيلين يكون مجاور المجاور ويتبع المجاور فى الانجذاب والاندفاع على درجة ضعف وهكذا شيئًا فشيئًا إلى أن يقف، وقد يكون بسبب برد الدخان المتصاعد عند وصوله إلى

الزمهرير ونزوله فلذلك كان مبادئ الرياح فوقانية وربما عطفها مقاومة الحركة الدورية التى يتبعه الهواء العالى وانعطفت رياحًا، ومن الرياح ما يكون سمومًا أى ريحًا حارة.

وأما ما فى «شرح القاضى» من قوله: أى متكيفًا سمية فلا وجه له ظاهرًا، وقد صحفها بعضهم، وقرأ مسمومًا بصيغة المفعول محرفًا الأولى ثانيته لأن موصوفه مفرد مؤنث جمعه: سمائم، وأما السموم بضم السين فهو جمع السم لاحتراقه فى نفسه بالأشعة السماوية أو لحدوثه من بقية مادة الشهب أو لمروره بالأرض الحارة جدًّا لأجل غلبة نارية عليها وقد يقع تقاوم فيما بين ريحين متقابلتين قويتين تلتقيان فتستديران أو فيما بين رياح مختلفة الجهة حادثة فتدافع تلك الرياح الأجزاء الأرضية المشتملة عليها فتنضغط تلك الأجزاء بينها مرتفعة كأنها تلتوى على نفسها فيحصل الدوران المسمى بالرابعة والإعصار.

وربما اشتملت[1] الزوابع العظام على قطعة من السحاب بل على بخار مشتعل فيرى نارًا تدور، وأما قوس قزح فهى إنما تحدث من ارتسام ضوء النير الأكبر من الشمس فى أجزاء رشيقة صقيلة صغيرة متقاربة واقعة فى الغمام مختلفة الوضع المعبر عنه بكونهما مستديرة أما صقالتها فليرتسم فيها شىء وأما صغرها فليقبل لون النير ولا يقبل شكله، وأما تقاربها فليتصل الارتسامات بحسب الحس، وأما وقوعها فى الغمام فلظهور القوس، وأما اختلافها فى الوضع فليكون الخطوط بين البصر وبينها كلها والتى تنعكس من هذه الخطوط إلى النير كلها متساوية فإنه على هذا الوجه يكون حدوث القوس.

وتوضيح ذلك: أنا إذا توهمنا على دائرة الأفق من جانب الغرب نصف كرة الغيم وإن دائرة نصف هذه الكرة قائمة عليه ومركز دائرتها مركز الأفق ليكون السطح المقعر من هذه الكرة مقبلاً للمشرق والذى فوق الأرض منه إنما هو ربع الكرة، وإن النير قد طلع من المشرق ومركزه على نفس الأفق الشرقى وإن خطًا

---

(١) فى الأصل: اشتمل، والصواب ما أثبتناه.

قد خرج من مركز الشمس وهو نقطة (ج) ومر على الاستقامة إلى قطب كرة الغيم وهو نقطة (ب) وأن البصر موضوع على هذا الخط بين نقطتى (ج و ب) عند نقطة (د) وأنه قد خرج من البصر أى من نقطة (د) خطوط إلى بسيط نصف كرة الغيم المقابل للنير وكلها متساوية فإن كل واحد منها انعكس راجعًا من بسيط كرة الغيم إلى النير والتقت كلها عند نقطة على خط (ج ب) وربما يكون ملتقى الخطوط نقطة (ج) لا على الوجه الكلى كما ظن، فحدث من اجتماع هذه الأشياء مخروطان. أحدهما داخل الآخر إذا لم يكن البصر مركزًا لذلك السطح الكروى وإلا لانعكست الخطوط كلها إليه لما تقرر فى المناظر من تساوى زاويتى الشعاع والانعكاس فيتحد المخروطان، فإذا فرضنا أحدهما داخل الآخر وسهمهما واحد وهو خط (ج ب) ورأس أحدهما داخل البصر عند نقطة (د) ورأس الآخر النير عند نقطة (ج) وقاعدتهما جميعًا دائرة غمامية فيرى فى كل جزء من أجزاء تلك الدائرة ضوء الشمس دون شكلها فكانت تلك الأجزاء مستضيئة على هيئة قوس قزح، ولما كان سهم المخروطين موضوعًا على الأفق يلزم أن يكون الذى يظهر من قاعدتهما نصف دائرة بالضرورة وهذا الشكل يتكفل ما ذكرناه ويتبين بالبيان المذكور أن الشمس إذا ارتفعت على الأفق يكون القوس أقل من نصف دائرة وذلك أنه إذا ارتفع ما عليه نقطة (ج) من الأفق الشرقى فى مثالنا الخط مركز دائرة المقوس الموضوعة على الأفق الغربى، وإذا انحط مركزها كان ما يظهر منها فوق الأفق أقل من نصف دائرة، وكلما ارتفع مما عليه نقطة (ج) وانحط مركز دائرة القوس ورئيت كلها مايلة نحو الأفق إلى أن يخفى.

ولهذه العلة لا يظهر القوس فى انتصاف النهار فى الصيف لأن الشمس مرتفعة ارتفاعًا كثيرًا على الأفق فينحط مركز دائرة القوس انحطاطًا مساويًا لارتفاع الشمس فلا يرى حينئذ ويظهر فى الشتاء والأيام القصار فى انتصاف النهار لأن ارتفاع الشمس حينئذ قليل يمكن معه أن لا يتزل مركز القوس نزولاً ولا يخفى معه جميع القوس.

وبمثل هذا البيان نتبين أنه لا يمكن أن يكون القوس أكبر من نصف دائرة لأنها لا يكون كذلك إلا ومركز الشمس تحت الأفق الغربى والشمس إذا كانت تحت الأرض لم ينعكس خطوط البصر إليها فإذًا لا يمكن أن يكون القوس أكبر من نصف دائرة.

واعلم أن البيان لا يتفاوت سواء قلنا بأن القوس وكذا الهالة أمر موجود ولونها مستحيل كما هو مذهب بعض الحكماء كاسكندر وغيره من الأقدمين، أو بأنها خيال يحدث عن انعكاس القوة الباصرة من الغمام إلى النير كما يراه جمهور الحكماء، وسواء كانت رؤية الشيء فى المرآة بخروج الشعاع أو بالانطباع كما هو الظاهر من عبارة المصنف لأن كون الغمام والنير على الوضع الذى ذكرناه شرط لظهور هذه الحالة على جميع المذاهب.

ويحكى عن أفلاطون: أن الدليل على أن القوس خيال حادث عن انعكاس البصر هو أنا كيف تحركنا إذا كانت القوس ظاهرة رأيناه معنا، وهذا خاص بالأمور المتخيلة لأن القوس لما كانت أمرًا موجودًا قائمًا بذاته لم ينتقل بانتقالنا وكانت يكون بخلاف حركتنا فيكون إذا انتقلنا يمنة ويسرة وإذا انتقلنا يسرة يمنة وأيضًا فإنا إذا دنونا من القوس بمقدار ما دنت هى أيضًا من مثل ذلك المقدار مثل أن يكون بيننا وبينها ألف ذراع مثلاً، فيتحرك نحوها مائة ذراع فيحصل بيننا وبينها ثمانمائة ذراع وهذا خاص بالأمور المتخيلة التى تكون فى المرايا.

ومما يشهد بهذا القول ويصدقه القوس الحادثة حول السراج فى أيام الشتاء إذا كان الهواء فيه نداوة فإنه يعرض لمن بعينه رطوبة أو يضعف بصره أن يرى حول السراج دوائر ألوانها مقزحة وذلك لأن الدخان الذى يرتفع من السراج يصير كالمرآة فيمنع البصر عن الخط النير على استقامة فينعكس من المرآه ـــ أعنى البخار المتصاعد من السراج إلى النير ـــ من جميع الجهات، فيتخيل كالدائرة فيها تقزيح فإذا حدق أو قرب من النير لم ير تلك الدوائر، وكذلك أيضًا إذا نظرنا إلى الشمس وحدقنا إليها تحديقًا شديدًا ثم أغمضنا أعيننا رأيتا ألوانًا قوسية فإذا كان كان من الجائز أن يتخيل كهيئة القوس حيالاً لا يستند إلى وجود شيء لم يمنع

مانع أن يكون هذا جائزًا فى القوس الحادثة عن غمام، واختلاف ألوانها بسبب اختلاط ضوء النير وألوان الغمام المختلفة توضيح لمقام يستدعى مقدمتين:

الأول: أن سائر الألوان المتوسطة بين الأسود والأبيض إنما تحدث عن اختلاط هذين اللونين وبالجملة الأبيض إذا رئى بتوسط الأسود وبمخالطة الأسود حدثت عن ذلك الألوان الأخر، فإن كان النير هو الغالب رئى الأحمر وإن لم يكن غالبًا رئى الكراثى والأرجوانى وغلبته فى الكراثى أكثر وفى الأرجوانى أقل.

الثانية: أن اللون الأسود هو بمنزلة عدم الإبصار، لأنا إذا لم نر الشمس والمضيء ظننا أننا نرى شيئًا أسود، فالمكان من الغمام الذى يكون الأبيض فيه غالبًا على الأسود نراه أحمر والمكان الذى يكون فيه الأسود نراه غالبًا أرجوانيًّا، والمكان الذى فيه الأسود بين الغالب والمغلوب نراه كراثيًّا، فإذا تمهدنا نقول: إذا رأى البصر النير بتوسط الغمام على تلك الشرائط رأى القوس على الأكثر ذات ألوان ثلاثة:

الأول منها: وهو الدور الخارج الذى يلى السماء أحمر لقلة سواده وكثرة بياضه.

والثانى: وهو الذى دونه كراثى لتوسطه بين الأول.

والثالث: فى قلة السواد وكثرته وقلة البياض وكثرته والدور الثالث مما يلى الأرض أرجوانى لكثرة سواده وقلة بياضه، فأما الدور الأصفر الذى قد يرى أحيانًا بين الدور الأحمر والكراثى، فإنه ليس يحدث بنحو الانعكاس فإنما يرى بمجاورة الأحمر اللون والكراثى والعلة فى ذلك أن الأبيض إذا وقع إلى جنب الأسود رئى أكثر بياضًا، ولما كان الدور الأحمر فيه بياضًا ما والكراثى مائلاً إلى السواد رئى طرف الأحمر لقربه من الكراثى أكثر بياضًا، وما هو أكثر بياضًا من الحمر هو الأصفر.

فلهذا يرى طرف الدور الأحمر القريب من الكراثى أصفر وقد يظهر أحيانًا قوسان معًا وكل واحدة منهما ذات ثلاثة ألوان على النحو الذى ذكرناه فى الواحدة لكن وضع ألوان القوس الخارجة بالعكس من الداخلة يعنى دورها الخارج

الذى يلى السماء أرجوانة والذى يليه كراثى والذى يتلو هذا أحمر ولا يبعد أن يكون إحدى القوسين عكسًا للأخرى.

وأما الهالة فأيضًا إنما تحدث من ارتسام ضوء النير فى أجزاء رشية صغيرة ثقيلة متوسطة فى التكاثف والإشفاف مختلفة فى الوضع المشار إليه بقوله: مستديرة، أما الصغر والثقالة فبمثل ما مر، وأما التكاثف قليلاً ينفذ البصر فيها استقامة من دون انعكاس، وأما الإشفاف فليقوّى به البصر عند الانعكاس ولا يضعف وأما اختلافها فى الوضع فلكون الخطوط التى بين البصر وبين الغمام والتى تنعكس من هذه الخطوط إلى النير كلها متساوية لأنه يحدث عند ذلك مخروطان رأس أحدهما البصر ورأس الآخر النير وقاعدتهما الغمام فيكون هذه القاعدة لا محالة مستديرة.

بيان ذلك، إنا إذا تصورنا خطًّا خارجًا من نقطة البصر إلى النير على استقامة ثم تصورنا أنه قد خرج من نقطة البصر خطوط إلى الغمام منعكسًا كل واحد منها إلى النير فإنه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية قاعدة كلها واحدة وهى الخط المستقيم الذى تصورناه خارجًا من البصر إلى النير وأضلاعها الخطوط التى من البصر إلى الغمام ومن الغمام إلى النير وهذه الخطوط متساوية كل لنظيره أعنى الخطوط التى من البصر إلى الغمام متساوية بعضها بعضًا والتى من الغمام إلى النير كذلك، وإذا كان هذا هكذا فالخط المار برءوس المثلثات التى هى عند الغمام دائرة اضطرارًا فالهالة دائرة هذا هو البيان التعليمى فى ذلك المناسب لكون الهالة خيالاً.

فأما البيان الطبيعى المناسب لكونها أمرًا موجودًا مستحيلاً فهو ما ينقل عن بعض الحكماء أنه قال: يحدث عن ضوء النير فى الغمام الرقيق حركة موجبة مثل ما يعرض للماء عند قذف الحجر فيه فإنه يحدث حول الحجر حركة مستديرة وأيضًا فإن الشعاع الخارج من القمر من شأنه أن يلطف الهواء المحاذى له فهو يلطف ما يحاذيه من الغمام، وكلما لطف الجزء المحاذى للنير غلظ ما حوله فيرى كالدائرة، ومثال ذلك: أن ينفخ بأنبوب ترابًا موضوعًا على نحت فينقى الموضع الذى ينفخ فيه ويجتمع الغبار المنكسر منه فى الموضع المحيط بالموضع النقى ويحدث دائرة.

فهذا ما نقل عنهم وهو كما ترى وأما السبب فى تكونها تحت القمر على الأكثر وتحت الشمس على الأقل فهو لقوة إسخان الشمس لأن قوة إسخانها يحلل القوام الذى ينبغى لحدوث الهالة بأكثر من تحليل القمر إياه، اللهم إلا أن يكون السحاب رقيقًا فى غاية البرودة لئلا يتحلل سريعًا.

وحكى عن الشيخ: ورأينا أيضًا مرتين حول الشمس دائرة أعظم من دائرة القمر على ألوان قوس قزح مرة تامة ومرة ناقصة، وأما السبب فى أن يرى وسطها كالخالى والدائرة التى يليها سوداء فهو أن محور المخروط هو أقصر الخطوط التى يصل بين الناظر والنير، فالبصر يرى النير من قرب وينفذ فى الغمام لقوته فيرى هذا الوضع شديد الاستضاءة، وأما باقى الخطوط التى يتوهم خروجها من البصر إلى النير فإنها لا تمر إليه على استقامة وإنما يقع عليه بعد أن ينعكس من الغمام إليه ويبعد المسافة فلا نرى النير من هذا الموضع شديد الاستضاءة كما نراه من المحور وما يقرب منه، ولذلك يكون داخل الهالة كالخالى والدور الذى يليها أسود لبياضها لأن الأبيض إذا كان موضوعًا إلى جنب شىء هو أقل بياضًا منه رئى القليل البياض أسود.

وأما الشهب فسببها أن الدخان إذا بلغ حيز النار والطبقة القصوى من الهواء الحارة بالفعل لبعدها عن مجاورة الماء والأرض ومخالطة أبخرتهما وقربها من كرة الأثير وذلك لأنه أجزاء أرضية يابسة جدًّا فتحتفظ الحرارة التى تصعدها بخلاف البخار وكان لطيفًا لحرارته ويبسه، اشتعل فيه النار فانقلب إلى النارية ويلتهب بسرعة لاستحالة الأجزاء الأرضية نارًا صرفة فصارت غير مرئية فظن أنها طفيت، وإليه الإشارة بقوله: حتى يرى كالمنطفئ فإن الانطفاء يحصل باستحالة النار هواء وانفصال الأجزاء الأرضية نارًا شفافة انطفاء أيضًا، لكن السبب الأكثرى عندنا هو الأول، وأما مد الاشتعال فيه فليس لأجل حركة المشاغل من صوب إلى صوب كما يتوهم.

بل لما ذكره المحقق الطوسى فى «شرح الإشارات» إنه يشتعل طرفه العالى أولاً ثم يذهب الاشتعال فيه إلى آخره فيرى الاشتعال ممتدًّا على سمت الدخان إلى طرفه

الآخر، وإن كان الدخان كثيفًا لا فى الغاية تعلقت به النار تعلقًا تامًّا فيحترق من غير اشتغال ويثبت فيه الاحتراق فرأيت العلامات الهائلة السود والحمر على حسب غلظ المادة شدة وضعفًا، وإن كان تام الكثافة وتعلقت به النار تعلقًا قويًّا فثبت فيه الاشتعال ودام متصلاً لا ينطفئ أيامًا أو شهورًا يقدر كثافة المادة وكثرة الاستمداد فيكون على صورة ذواته أو ذنب أو ريح أو قرن، وربما وقف تحت كوكب وكانت تدور به النار الدائرة بدوران الفلك فيه كان لذلك الكوكب ذؤابة أو ذنبًا أو لحية أو غير ذلك، وقد يتفق وصول هذه الأقسام إلى عالم الأرض فتحرق ما عليها غضبًا من الملك الجبار ويسمى الحريق.

وفى «المباحث المشرقية»[1] إذا ارتفع بخار دخانى لزج دهنى وتصاعد حتى وصل إلى حيز النار من غير أن ينقطع اتصاله عن الأرض، اشتعلت النار فيه نازلة فيرى كأن تنينًا ينزل من السماء إلى الأرض، فإذا وصلت الأرض احترقت تلك المادة بالكلية وما يقرب منها، وسبيل ذلك سبيل السراج المطفأ إذا وضع تحت السراج المشتعل فاتصل الدخان من الأول إلى الثانى فانحدر اللهب إلى فتيلته.

وأما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم أن البخار إذا احتبس فى داخل من الأرض لما فيها من ثقب وفرج يميل إلى جهة فيبرد بها فينقلب مياهًا مختلطة بأجزاء بخارية فإذا كثر لوصول مدد متدافع إليه بحيث لا تسعه الأرض أوجب انشقاق الأرض وانفجرت منها العيون، أما الجارية على الولاء فهى إما لتدافع تاليها سابقها أو لانجذابه إليه لضرورة عدم الخلاء بأن يكون البخارى الذى انقلب ماء وفاض إلى وجه الأرض ينجذب إلى مكانه ما يقوم مقامه لئلا يكون خلاء فينقلب هو أيضًا ماء ويفيض، وهكذا استتبع كل جزء منه جزءًا آخر.

وأما العيون الراكدة فهى حادثة من أبخرة لم يبلغ من كثرة موادها وقوتها أن يحصل منها معاونة شديدة أو يدفع اللاحق السابق.

---

(١) المباحث المشرقية للإمام فخر الدين الرازى.

وأما مياه القنى والآبار فهى متولدة من أبخرة ناقصة القوة عن أن يشق الأرض فإذا زيل ثقل الأرض عن وجهها صادفت منفذًا تندفع إليه بأدنى حركة فإن لم يجعل هناك مسيل هو البئر وإن جعل فهو القناة ونسبة القنى إلى الآبار كنسبة العيون السيالة إلى الراكدة ويمكن أن تكون هذه المياه متولدة ـــ كما قاله أبو البركات البغدادى ـــ من أجزاء مائية متولدة من أجزاء متفرقة فى ثقب أعماق الأرض ومنفذها إذا اجتمعت، بل هذا أولى لكون مياه العيون والآبار والقنوات يزيد بزيادة الثلوج والأمطار.

وقال الشيخ فى «النجاة»[1]: وهذه الأبخرة إذا انبعثت عيونًا أمدت البحار فصب الأنهار إليها ثم ارتفع من البحار والبطائح والأنهار وبطون الجبال خاصة أبخرة أخرى ثم قطرت ثانيًا إليها فقامت بدل ما يتحلل منها على الدور دائمًا وإذا غلظ البخار وبعض الأدخنة والرياح فى الأرض بحيث لا ينفض فى مجاريها لشدة استحصافها وتكاثفها اجتمع طالبًا للخروج ولم يمكنه النفوذ فزلزلت الأرض وربما اشتدت الزلزلة فخسفت الأرض فيخرج منه نار لشدة الحركة الموجبة لاشتعال البخار والدخان ولا سيما إذا امتزجا امتزاجًا مقربًا إلى الدهينة وربما قويت المادة على شق الأرض فيحدث أصوات هائلة.

ومن هذا القبيل ما أصابت بلدة قوم من الفجرة وجعل عاليها سافلها أو ربما حدثت الزلزلة من تساقط عوالى وهدات فى باطن الأرض فيتموج بها الهواء المحتقن فتتزلزل به الأرض وقليلاً ما تتزلزل بسقوط قلل الجبال عليها لبعض الأسباب، وقد يوجد فى بعض نواحى الأرض قوة كبريتية ينبعث منها دخان وفى الهواء رطوبة بخارية فيحصل من اختلاط دخان الكبريت بالأجزاء الرطبة الهوائية مزاج دهنى وربما اشتعل بأشعة الكواكب وبغيرها فيرى بالليل شعل مضيئة كما أخبرنا بعض المسافرين، وجميع المذكورات وإن كانت آراء الفلاسفة لكن لا ينافى القول بالفاعل المختار كما ظن بعضهم على ما علمت فى مباحث الصور النوعية.

---

(١) النجاة: للشيخ ابن سينا.

فصل فى المعادن

اعلم: أن العناصر إذا امتزجت امتزاجًا تامًّا وتفاعلت صورها النوعية بكيفياتها المتضادة وحصل المزاج التام يحصل بعد ذلك للمتزج صورة بها يصير ذلك الممتزج نوعًا من الأنواع، وحقيقة من الحقائق مغايرة للعناصر فهى كمال أول له، ثم يترتب عليها كمالات أخرى من الصفات والأفاعيل والصور للمركبات ثلاث أجناس:

صورة هى غير نفس وهى معدنية.

وصورة هى نفس غاذية نامية مولدة المثل عديمة الإدراك والحركة الإرادية وهى نباتية.

وصورة هى نفس غاذية نامية مولدة درَّاكة متحركة بالإرادة وهى حيوانية فهى كمالات أول متفاوتة فى الثوانى من الكمالات حسب ترتبها فى الشرف التابع لمراتب قرب المزاج إلى الاعتدال الحقيقى، فكلما أمعن فى الاعتدال ازداد قبولاً لقوة نفسانية أخرى ألطف من الأولى فلذلك يصدر من الحيوانية ما يصدر من النباتية من غير عكس ويصدر من النباتية ما يصدر من المعدنية من غير عكس.

وقد يناقش فى عدم شعور النبات بل المعدن أيضًا وفيه أسرار لا يطيقها طور هذا الكتاب، وربما يتمسك لشعور النبات واختياره فى بعض حركاته لما يشاهد من بعض الأشجار كالنخل واليقطين[1] ويتمسك لاغتذاء المعدن ونمائه بما ظهر من المرجان من هيئة النماء فأول المركبات التامة الأمزجة هى المعادن، وكيفية حدوثها أن الأبخرة والأدخنة المحتبسة فى باطن الأرض إذا كثرت يتولد منها ما مر.

وإذا لم تكن كثيرة اختلطت على ضروب من الاختلاطات المختلفة فى الكم والكيف، والامتزاجات بحسب الأمكنة والأزمنة فتكون منها الأجسام المعدنية فإن غلب البخار على الدخان يتولد مثل اليشم والبلور والزئبق والرصاص المتنوع إلى

---

(١) إشارة إلى شجرة اليقطين، فى قوله تعالى فى سورة الصافات ﴿ وَأَنۢبَتۡنَا عَلَيۡهِ شَجَرَةٗ مِّن يَقۡطِينٖ ﴾.

القلعى والأسرب والصواب عده من الأجسام السبعة الحاصلة من امتزاج الزئبق والزرنيخ والكبريت وغيرها من الجواهر المشفة أى أكثرها فإن كون الزئبق شفافًا غير صحيح وإن غلب الدخان تولد الملح والزجاج والكبريت والنوشادر ثم من اختلاط بعض من هذه مع بعض كالزئبق مع الكبريت تولدت الأجساد الأرضية أى الأجساد السبعة المعروفة بالجواهر المتطرقة مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصينى والأسرب والقلع.

فإن كان الكبريت والزئبق صافيين وامتزجا امتزاجًا تامًّا ونضج الكبريت نضجًا كاملاً تولد الذهب إن كان الكبريت أحمر غير محترق والفضة إن كان أبيض وإن لم يكمل الامتزاج بينهما تولد الرصاص وإن كانا رديئين فحديد إن قوى الاختلاط والتركيب والسرب إن لم يقو، وإن كان الكبريت رديًّا والزئبق صافيًا وصادفه قبل تمام النضج برد عاقد تولد الخارصينى وإن أحرقه الكبريت تولد النحاس.

هذا ما قالوه فى بيان تولدها بحسب الحدس والتخمين ولا يرجى فيه اليقين لضعف الاستدلال بالأحوال الصناعية على الأمور الطبيعية كما هو مبنى ظنون أصحاب الإكسير.

فصل فى النبات

قد علمت أن المزاج كلما كان أقرب إلى الاعتدال كانت الصورة الفائضة عليه أشرف، والآثار الصادرة عنها أكثر، فإذا قرب مزاج المركب إلى الاعتدال قربًا أزيد من مزاج المعادن استحق لأن يفيض عليه من المبدأ الواجب بالذات على ما هو رأى أهل التحقيق نفسًا نباتية كما إليه الإشارة بقوله: وله قوة ــ أى صورة نوعية عديمة الشعور كما عليه الأكثرون ــ يصدر عنها بعد أن تستوفى درجة الصورة المعدنية من حفظ التركيب حركات وأفعال مختلفة.

قيل: فإن الواحد لا يصدر عنه أفاعيل مختلفة إلا بالآلات المختلفة وفيه نظر، لأن قولهم: الواحد من حيث هو لا يصدر عنه إلا واحد على تقدير صحته يستلزم أن لا يصدر عن الواحد أفاعيل مختلفة إلا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات أو غيرها.

أقول: اختلاف الأفاعيل قد يكون بحيث يجوز انفكاك بعضها عن بعض فى نفس الأمر كأفاعيل النبات والحيوان من التوليد والتنمية والتغذية وقد لا يكون كذلك فيها بل بحسب اعتبار العقل فقط، ولا شك أن اختلاف حيثيات ذات واحدة لا يكفى فى صدور الاختلاف على الوجه الأول كما يظهر من مباحث الهيولى بل لا بد فيه إما من مبادئ جسمانية متخالفة الذوات أو مبدأ واحد له آلات جسمانية مختلفة يصدر عنه بانضمام كل آلة آلية فعل خاص، واعترض أيضًا بأن الحركات المتخالفة الجهات لا يصدر عندهم عن قوة عديمة الشعور لأن الحركة الطبيعية لا تكون إلا إلى جهة واحدة بل لا تكون إلا صاعدة أو هابطة على ما صرحوا به.

والجواب: أن ذلك إنما هو فى البسائط العنصرية، وأما فى الطبائع المختلفة القوى كالنباتية والحيوانية فقد يتصور حركات طبيعية إلى جهات وغايات مختلفة وللمستشرقين فى أمثال هذا المقام أسرار لا تحتملها أسماع جمهور الأنام ويسمى نفسًا نباتية وهى كمال المراد به ما يصير الشىء بوجوده موجودًا بالفعل وهو على

وجهين: كمال أول وهو الذى به يصير النوع نوعًا بالفعل فى ذاته كالشكل للسيف والنفس الناطقة للإنسان، وكمال ثانى وهو الذى يتبع النوع من أفعاله وإفعالاته كالقطع للسيف والعلم والقدرة للإنسان.

فبالأول يتم النوع فى ذاته، وبالثانى فى صفاته، والأول يتوقف الذات عليه والثانى يتوقف على الذات الجسم، يجب أخذ الجسم ههنا بالمعنى الجنسى لا المادى، وقد مر الفرق بينهما ووجه ذلك إن تذكرت الفرق أنه لا شك أن النبات أو الحيوان ليس مجرد طبيعة جسمية فقط بل جسم قد انضاف إليه أمر صار به نباتًا أو حيوانًا فذلك الأمر له اعتبارات وأسام بحسبهما فإنها من حيث هى مبدأ الآثار قوة، وبالقياس إلى المادة التى تحملها صورة، وبالقياس إلى طبيعة الجنس الناقصة التى بها يتكمل ويتحصل كمال والجسم بالاعتبار الأول يكون موضوعًا وبالاعتبار الثانى يكون مادة، وبالاعتبار الثالث يكون جنسًا، وتعريف النفس بالكمال الأولى فى تعريفها بالصورة لأن الصورة توهم أن يكون حالة فى الجسم والنفس الإنسانية داخلة فى التعريف الجامع للنفوس الأرضية كما ستعلم مع كونها مجردة، وكذا من القوة فإنها يطلق بالاشتراك على معنيين:

قوة الفعل، وقوة الانفعال وليس اعتبار أحديهما أولى من الاعتبار الأخرى ولا يجوز اعتبارهما معًا. لأن إحداهما داخلة تحت مقولة أن يفعل، والأخرى تحت مقولة أن ينفعل، والأجناس الغالبة متباينة بتمام مهياتها وذلك مما يتجنب فى الحدود بخلاف لفظة الكمال فإنه يتناولهما بمعنى واحد فلا محذور فيه، ولأن القوة اسم لها من حيث هو مبدء الآثار وهو بعض جهاته والكمال اسم لها من حيث يهتم بها الحقيقة النوعية المستتبعة لآثارها ولا ريب أن تعريف الشىء بجميع جهاته أولى من تعريفه ببعضها فإذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ فى التعريف إنما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مبهمة إنما كملت وتحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنسًا بهذا الاعتبار لا مادة طبيعى لا صناعى كالسيف والسرير، ويجوز رفعه على أن يكون صفة لكمال ليكون احترازًا عن الكمال الصناعى وهو

الذى حصولها بصنعة صانع والمآل واحد آلى الأولى رفعه ليكون صفة كمال لا صفة جسم لأن نسبة الآلة إلى الفاعل أظهر من نسبتها إلى القابل.

واعلم أن اسم النفس مقول بالاشتراك الصناعى على النفس الأرضية وعلى النفس السماوية وإن اشتركنا فى معنى واحد هو كمال أول لجسم طبيعى لكن ليس هذا المعنى فقط مما يصح كونه معنى لفظ النفس لعدم إطلاقها على صور البسائط والمعدنيات مع وجود ذلك المعنى فيها، وأما النفس الأرضية، فالمذكور إلى ههنا وهو قولنا: كمال أول لجسم طبيعى آلى مما يصلح تعريفًا إياها، فالكمال جنس يتناول المحدود وغيره لأنه كما علمت عبارة عما يتم به النوع سواء كان فى ذاته أو فى توابع ذاته، لا يقال: النفس جوهر والكمال من باب المضاف فكيف يصلح جعله جنسًا لها، لأنا نقول: التعريف به ليس لمهية النفس بل لها من جهة كونها نفسًا واسم النفس لم يوضع لها من حيث ذاتها بل من حيث تدبيرها للبدن فلذلك يؤخذ البدن فى أحدها كما يؤخذ البناء فى حدّ البناء وإن لم يؤخذ فى حده من حيث هو إنسان ولأجل ذلك يكون مباحث النفس من العلم الطبيعى لأن البحث عنها من حيث هى نفس بحث عنها من حيث لها تعلق بالجسم والحركة، فإذا كانت من هذه الحيثية واقعة تحت المضاف فينبغى إيراده فى حدها الاسمى.

وبقوله: أول يخرج عن حد الكمالات الثانية المتأخرة عن تحصل النوع فى نفسه، وبالجسم يخرج كمالات المجردات من فصولها المنوعة لها وبالطبيعى يخرج صورة الجسم الصناعى، وبالآلى يخرج صور العناصر والمعادن، فإنها إن كانت كمالات أولية لأجسام طبيعية إلا أنها غير آلية. وليس المراد بالآلى اشتمال الجسم على أجزاء مختلفة فقط، بل وعلى قوى مختلفة فإنها الآلات للنفس بالذات والأعضاء بتوسطها ويخرج أيضًا النفوس الفلكية على رأى من ذهب إلى أن لكل فلك من الأفلاك نفسًا.

وأما على رأى من ذهب إلى أن النفس للفلك الكلى فقط والأفلاك الجزئية كالخوارج والتداوير بمنزلة الآلات لها فلا يخرج به، فاحتيج إلى قيد آخر ليخرج عن التعريف على كلا المذهبين، فزاد بعضهم قيد ذى حياة بالقوة أى يصدر عنه

ما يصدر عن الأحياء بالقوة ونفوس الفلكيات وإن فرض أنها كمالات أولية لأجسام آلية لكن ليس يصدر عنها أفاعيل الحياة بالقوة بل ما يصدر عنها من أفاعيل الحياة إنما يصدر على سبيل اللزوم بخلاف النفوس الأرضية فإن أفاعيلها قد يكون وقد لا يكون فليس الحيوان دائمًا فى التغذية والتوليد ولا فى الإدراك والتحريك.

وأما الاعتراض عليه بأنه إن أريد بما يصدر عن الأحياء ما يتوقف على الحياة فيخرج النفس النباتية وإن أريد أفعال الأحياء وإن لم يكن الحياة شرطًا فيها فإن كان المراد جميعها خرج أيضًا ما سوى النفس الإنسانية وإن كان المراد بعضها دخل فيه صور البسائط والمعادن.

فجوابه: بأن المراد بعض الأفاعيل تلك الصور خارجة بقيد الآلى فهذا هو تعريف ما يتناول النفوس الأرضية وبالجهات المذكورة فى قوله: من جهة ما يولد ويفتذى يخرج فقط عن الحد كل كمال لا يلحق الجسم من هذه الحيثية كالنفس الحيوانية والإنسانية.

قال الإمام فى «الملخص»: زعم المحققون: أنه لا يمكن تعريف النفس بما يندرج فيه النفوس الثلاثة ـــ أعنى النباتية والحيوانية والفلكية ـــ لأنه إن فسرناها بما يصدر عنه فعل ما، كان العقل والطبيعة نفسًا، وإن فسرناها بما يفعل بالقصد خرج عنه النفس النباتية، وإن فسرناها بما يصدر عنه الأفعال بالآلات يخرج عنه النفس الفلكية، فالنفس لا يكون مقولاً على النفوس الثلاثة إلا بحسب الاشتراك اللفظى، هذا كلامه وهو منظور فيه إذ قد صرح الشيخ فى «الشفاء» بأن كل ما يكون مبدءًا لصدور أفاعيل ليست على وتيرة واحدة عادمة الإرادة فإنما نسميه نفسًا، وهذا المعنى مشترك بين النفوس كلها لأن ما يكون مبدءًا لأفاعيل موصوفة بما ذكر، إما أن يكون مبدء لأفاعيل مختلفة وهو النفس الأرضية أو يكون مبدءًا لأفاعيل على وتيرة واحدة لكن لا يكون عادمة للإرادة وهو النفس السماوية، فقد علمنا رسمًا يتناولها بأسرها ولما عرف النفس النباتية أراد أن يشير إلى شرح بعض

قواها وهى أربع مخدومة وأربع خادمة، وأما الأربع المخدومة فمنها اثنتان يحتاج إليهما لبقاء الشخص وتكميله فى ذاته.

أحدهما: المشار إليها فى قوله: فلها قوة عادية لا بد منها فى بقاء الشخص مدة حياته، وهى القوة التى تحيل جسمًا آخر إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصق المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالأسباب المحللة كالحرارتين الغريزية والغير بيئية والحركتين النفسانية والبدنية فيتم فعلها بأمور ثلاثة:

الأول: تحصيل الخلط الذى هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو وقد يحفل به عند عدم الغذاء فى نفسه أو لضعف الجاذبة كما يقع فى علة تسمى أطروقيا.

الثانى: الإلزاق وهو أن تلصق ذلك الحاصل بالعضو وتجعله جزءًا منه وقد تخل به كما فى الاستسقاء اللحمى فإن الغذاء فيه متبرى عن العضو ولذلك يصير العضو مترهلاً.

الثالث: أن يجعله بعد الإلصاق شبيهًا به من كل جهة حتى فى قوامه ولونه وقد تخل به كما فى البرص والبهق، فهذه فعال ثلاثة لا بد لها من قوى ثلاث، فالغاذية أما مجموعها فيكون وحدتها اعتبارية أو قوة أخرى هى تستخدم تلك القوى الثلاث والأخرى لها قوة نامية لا بد منها فى وصول الشخص إلى كماله ولأجل رعاية المشاكلة وإسناد الفعل إلى السبب أو رد لفظ نامية بدل منتمية خلافًا للقياس وهى التى تزيد فى الجسم الذى هى فيه طولاً وعرضًا وعمقًا بأن تداخل الغذاء بين الأجزاء فيضمه إليها فيزيد فى الأقطار الثلاثة إلى أن يبلغ إلى غاية ما هى كمال النشوء بخلاف السمن فإنه قد يكون بعد كمال النشوء أيضًا على تناسب طبيعى تقتضيه طبيعة ذلك الشخص الذى له تلك القوة فخرج به مبدء الورم لأنه خارج عن المجرى الطبيعى قيل: إن كل واحد من السمن والورم خارج بقوله: طولاً وعرضًا وعمقًا.

أما الأول: فلكونه لا يكون إلا فى قطرين العرض والعمق، ولكونه مخصوصًا باللحم وما فى حكمه دون العظم ونظائره من الأعضاء الأصلية.

وأما الثانى: فلعدم تورم القلب عند الجميع وتورم العظام عند الأكثيرين وفيه نظر، أما أولاً: فلتصريحهم بأن السمن قد يزيد فى الطول أيضًا، وأما ثانيًا: فلأنه ليست النامية فى كل الأعضاء شخصًا واحدًا بل لها أفراد متعددة بحسب تعدد الأعضاء وكذا مبادئ السمن، والأورام ليست فى كل البدن أمرًا واحدًا بالعدد فيكفى فى انتقاض التعريف صدقه على سمن بعض الأعضاء وتورمه، ومنها اثنتان يحتاج إليهما لبقاء النوع وهما المولدة والمصورة، أما الأولى فهى التى أشير إليها بقوله: ولها قوة مولدة وهى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه جزءًا وتجعله مادة ومبدء قابلها لمثله أو لمجانسته وهذه القوة فى كل البدن عند أبقراط ومتابعيه والمنى عندهم متخالف الحقيقة متشابه الامتزاج لخروجه من جيمع الأعضاء وتولده عندها فيحصل من العظم مثله ومن اللحم مثله وهكذا.

وعند أرسطو: أن تلك القوة لا تفارق الأنثيين فيكون المنى المتولد هناك متشابه الحقيقة.

واعلم أن الوحدة فى المولدة كما فى الغاذية اعتبارى لأن المراد بها كما هو مصرح به فى «كليات القانون» قوتان إحداهما ما يجعل فضلة الهضم الرابع منيًّا سواء كان عملها فى الأعضاء أو فى الأنثيين على اختلاف القولين، والأخرى ما يهيئ كل جزء من المنى الحاصل فى الرحم لعضو مخصوص، أما على القول بأن أجزاءه متخالفة الأمزجة متشابهة الامتزاج فبتمزيجها تمزيجات بحسب عضو عضو فيخص للعصب مزاجًا وللعظم مزاجًا وللشريان مزاجًا وهكذا.

وأما على القول بكون أجزائه متشابهة الأمزجة والامتزاج جميعًا فبأن يحل كل جزء ويغيره إل أن يجعل بعضها مستعد للعصبية وبعضها للعظمية وبعضها للشريانية إلى غير ذلك، وذلك لاختلاف أوضاع الأجزاء بالنسبة إلى الرحم وغيره من الأسباب الخفية وهذه القوة مسماة كإحدى القوى الثلاث للغاذية المغيرة للوجود معنى التغيير فيهما لكن خصت هذه بالأولى وتلك بالثانية باعتبار بدن واحد، وأما القوة الثانية منهما فهى المصورة وإنما توجد فى المنى عند كونه فى الرحم خاصة تفيد تلك الأجزاء المتخالفة الحقيقة أو لاستعداد الصور والقوى وما

يتبعهما من الأشكال والمقادير ولتصير مثلاً بالفعل بعدما كانت مثلاً بالقوة، وهاتان ـــ أعنى المولدة والمصورة ـــ تخدمهما الغاذية والنامية كما لا يخفى.

وكأن المصنف أنكر وجود المصورة تبعًا للمحقق الطوسى، حيث أحال صدور هذه الأفاعيل العجيبة المحكمة عنها مع عدم شعورها، والشيخ الغزالى حيث أسند فعلها بل فعل جميع القوى إلى ملائكة موكلة بصدور هذه الآثار تفعلها بالاختيار ولذلك لم يذكرها.

وأما القوى الأربع التى تخدم الأربع السابقة فهى المشار إليها بقوله: والغاذية تجذب الغذاء وتملكه وتمضمه وتدفع ثفله فلها أربع خوادم: قوة جاذبة وماسكة وهاضمة ودافعة للثقل، أما الاحتياج إلى الجاذبة فظاهر لامتناع وصول الغذاء بنفسه إلى جميع الأعضاء لكون بعضها عالية وبعضها سافلة، والجسم لا يتحرك بالطبع إلا إلى جهة واحدة، والدليل على وجودها أن الدم يكون فى الكبد مخلوطًا بالفضلات الثلاث ـــ أعنى البلغم والصفراء والسوداء ـــ.

ثم يتمايز وينصب إلى كل عضو نوع من الرطوبة، فلولا أن فى كل عضو قوة جاذبة لتلك الرطوبة اللائقة به لامتنع ذلك ووجودها فى بعض الأعضاء معلوم بالحس كجذب الغذاء عند الحاجة من غير إرادة بل مع إرادة عدمه وخروج الخلو فى آخر القى بعد غيره مع كونه متناولاً أولاً وجذب الرحم بعد الطمث وخلوه عن الفضول باطن الإحليل إلى داخله جذب المحجمة الدم إلى داخلها كما يستشعر به الإنسان.

وقد سمى بعضهم الرحم حيوانًا مشتقًا إلى المنى وأما إلى الماسكة فلأن الغذاء لكونه بعيد المشابهة أولاً لا بد فيه من الاستحالة حتى يحصلا الشبه والاستحالة حركة فى زمان وكل حركة فى زمان فلا بد من زمان فى مثله تحصل الاستحالة والتشبه ووجودها مشاهد فى بعض الأعضاء كاحتواء المعدة على الغذاء احتواء قويًا يمتنع معه سيلان شىء من ذلك الغذاء، وانضمام الرحم للولد انضمامًا شديدًا لا يسع معه إدخال طرف الميل فيها على ما ظهر لأرباب التشريح، وأما إلى الهاضمة فلأن إحالة المغيرة الثانية إنما يكون لما قرب استعداده لحصول الصورة

العضوية فلا بد له من فعل قوة يجعله قريب الاستعداد وهى الهاضمة، وأما إلى الدافعة فلتدفع ما لا يقبل المشابهة وإلا لأدى إلى السدد وثقل البدن بل الفساد والإفساد ووجودها ظاهر فى حال القىء والتبرز وإراقة البول.

واعترض على تعدد هذه القوى بوجوه:

الأول: بمثل ما أشرنا إليه فى أول الفصل.

والثانى: بعدم تسليم أن الغاذية ثلاث قوى برجوع تحصيل جوهر البدل الذى هو الدم إلى هاضمة الكبد والإلصاق إلى جاذبة العضو فلا يبقى إلا قوة واحدة يكون فعلها التشبيه لا غير.

والثالث: بعدم الفرق بين الغاذية والهاضمة.

ويؤيده أن جالينوس لم يذكر فى كتبه سوى هذه الأربع المسماة بالخوادم، وأن الشيخ قال: الغاذية أربع، وعد هذه الأربع منها، وكذا أكثر الأطباء كأبى سهل المسيحى وصاحب «الكامل» وغيرهما من الأطباء المتأخرين لم يفرقوا بينهما، قال الإمام الرازى فى «شرح القانون» عند قول الشيخ: وأما الهاضمة فهى التى تحيل ما جذبته الجاذبة وأمسكته الماسكة إلى قوام مهيئًا لفعل القوة المغيرة فيه وإلى مزاج صالح للاستحالة إلى الغذائية بالفعل.

هذا الكلام نص فى أن القوة الهاضمة غير القوة الغاذية ويؤيده أنه جعل الغاذية مخدومة للقوى الأربع التى منها الهاضمة فلنتكلم فى الفرق فنقول: إذا جذبت جاذبة عضو شيئًا من الدم وأمسكته فللدم صورة نوعية وإذا صار شبيهًا بالعضو فقد بطلت عنه هذه الصورة وحدثت صورة أخرى عضوية فهناك كون للصورة العضوية وفساد للصورة الدموية وإنما يحصلان إذا كان هناك من الطفح ما لأجله ينتقص استعداد المادة للصورة الدموية ويشتد استعدادها للصورة العضوية ولا يزال كذلك إلى أن تزول عنها الأولى وتحدث فيها الأخرى، فههنا حالتان: إحداهما سابقة والأخرى لاحقة، فالحالة الأولى فعل القوة الهاضمة والثانية فعل القوة الغاذية، واعترضوا عليه بوجهين:

الأول: أن الهاضمة محركة للغذاء حركة كيفية إلى الصورة المشابهة لصورة العضو وكل ما حرك شيئًا إلى شيء آخر فهو الموصل له إلى ذلك الآخر فيكون الفاعل للفعلين قوة واحدة وهى الغاذية لا غير.

الثانى: أن المراد بالقوة ههنا ما يعد المادة لفيضان الصورة العضوية وهى مغنية عن قوة أخرى فى الأعضاء لأنه إذا تم الإعداد وكمل الاستعداد فاضت الصورة من المبدأ الجواد، فإذن لا فرق بين الغاذية والهاضمة.

أقول: يمكن الجواب عن الأول بأن شأن المحرك بالنسبة إلى الحركة الفعل وبالقياس إلى الغاية أى ما لأجله الحركة الأعداد كما هو مقرر عند الحكماء والمعد من حيث إنه معد لا يكون فاعلاً، لا يقال: ما حرك شيئًا إلى شيء كان المتوجه إليه غاية للمحرك والمعنى بكونه غاية أن المقصود الأصلى هو فعل ذلك الشيء، وقد اعترف الشيخ على ذلك حيث احتج على أن بين كل حركتين سكونًا فقال: محال أن يكون الواصل إلى حد ما واصلاً إليه، بلا علية موجودة موصلة ومحال أن تكون هذه العلة غير التى أزالت عن المستقر الأول.

هذا كلامه، وهو يقتضى أن يكون المزيل عن الصورة الدموية والموصل إلى الصورة العضوية قوة واحدة لأنا نقول: ما يحرك إليه المحرك قد يكون من حدود ما فيه الحركة وحينئذ يكون كل حد فعلاً باعتبار وغاية باعتبار، وقد يكون صورة مخالفة بالذات بحدود ما فيه الحركة كصورة العضو فيما نحن فيه فيكون غاية لفعل المحرك وهو معدلها ولها فاعل آخر يفعل تلك الغاية.

والذى ذكره الشيخ لا ينافى ما ذكرناه، فكل حركة وفعل لا ينفك عن فاعله القريب وهو معد بالنسبة إلى حصول غاية أخيرة ليست من نوع فعله ولها فاعل آخر أعلى من المحرك القريب فلها ضمة تفعل الإحالة والهضم ويجعل المادة غذاء بالقوة، وأما الغاذية فهى التى تجعل المادة غذاء بالفعل وتحصل الصورة العضوية بإعداد واهب الصورة.

واعلم أن فى هذا الموضع سؤالاً مشهورًا وهو: أن الحكماء جعلوا المولدة والمصورة وغيرها قوى النفس الناطقة وآلات لها والنفس حادثة بعد حدوث المزاج

وتمام صور الأعضاء، فالقول باستناد صور الأعضاء إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة وفعلها بنفسها من غير مستعمل إياها وهو باطل.

وأجيب عنه تارة بعدم تسليم أن النفس حادثة بل قديمة كما هو رأى بعض الفلاسفة، وتارة بدعوى حدوثها قبل حدوث البدن كما هو رأى بعض الملّيين، وتارة بعدم جعل المصورة من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية للمولود بل بجعلها من قوى نفسه النباتية المغايرة بالذات لنفسه الحيوانية أو الإنسانية كما هو رأى البعض، وتارة بتصيرها من قوى النفس الحيوانية أو الناطقة للام وشيء من هذه الوجوه لا يسمن ولا يغنى، وهكذا اضطرب كلامهم فى أن الجامع لأجزاء البدن هل هو الحافظ لها أم لا؟ وفى أنه نفس المولود أم لا؟ فذهب الرازى إلى أن الجامع لأجزاء النطفة نفس الوالدين ثم إنه يبقى ذلك المزاج فى تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء.

ونقل فى بعض رسائله أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ وطالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر فى بدن الإنسان هو الحافظ لها، قال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع أولاً هو القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة وتلك القوة ليست واحدة فى جميع الأحوال، بل هى قوى متعاقبة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين.

وذكر الشيخ فى «الشفاء»: أن النفس التى لكل حيوان هى جامعة اسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها وهى حافظة لهذا البدن على النظام الذى ينبغى والأشبه بمقتضى قواعد الحكماء بحيث يزول به التشويش والاضطراب عن مقالاتهم ما ذكره الحكيم الطوسى فى «شرح الإشارات» فمن أراد الاطلاع عليه فليراجعه، والنامية تقف من الفعل أولاً حين البلوغ إلى كمال النشور وتبقى الغاذية تفعل فعلها وهذا يدل على تغاير هاتين القوتين.

وأما ما أورده الإمام فى هذا المقام: من أن فعل النامية إيراد الغذاء إلى العضو وتشبهه به وإلصاقه كالغاذية إلا أن الغاذية تفعل هذه الأفعال بحيث يكون الوارد مساويًا للتحلل والنامية تفعل أزيد من التحلل ولا شك أن القادر على الشىء قادر على مثله والجزء الزائد مشابه للأصل، فإذا قويت الغاذية على تحصيل الزائدة فتكون هى النامية إلا أنها فى الابتداء تكون قوية على إيراد البدل الأصل والزائد لشدة القوة على الفعل وكثرة المادة ـــ أعنى الرطوبة وقلة الحاجة ـــ بواسطة صغر العضو وبعد ذلك يعود الأمر إلى النقصان لضعف فى القوة وقلة فى المادة وعظم فى العضو، ويرد عليه أن التعدية والتنمية فعلان مختلفان فلا يستندان إلى مبدء واحد.

قال الشيخ فى «الشفاء»: إن شأن الغاذية أن تؤتى كل عضو من الغذاء بقدر قوامه وصغره وتلصق به من الغذاء بمقداره الذى له على السواء وأما النامية فيسلب من البدن من الغذاء ما يحتاج إليه لزيادة فى جهة أخرى فتلصقه بتلك الجهة لتزيد تلك الجهة فوق زيادة جهة أخرى إلى أن تعجز لما سبق من تناهى القوى الجسمانية فتعجز عن إيراد البدل دائمًا وعن مصادمة الأسباب المحللة الموجبة لبطلان الرطوبة الغريزية المؤدية لانطفاء الحرارة الغريزية التى هى مركبها المقتضية لتعطيل القوى لبطلان آلتها فيعرض للموت الذى هو عبارة عن تعطل القوى عن الأفعال لانطفاء الحرارة الغريزية بالتى هى آلتها، فإن كان ذلك لانطفاء الرطوبة الغريزية فهو الموت الطبيعى وإلا فهو الغير الطبيعى على أن هناك لانطفاء الحرارة الغريزية أمر آخر بطريق العمر لغلبته فى الكم وبطريق القهر لمضادته فى الكيف إذ لو فرضنا فعل الغاذية دائمًا على حد واحد بل يزداد يومًا فيومًا لدوام المؤثر ـــ أعنى الأسباب المحللة فى متأثر واحد هو الرطوبة الغريزية ـــ.

فالبدل لا يقاومه، فبالضرورة يتبادى الأمر إلى إفناء التحلل للرطوبة بل لو فرضنا البدل دائمًا على مقدار المتحلل فلا خفاء فى أنه لا يقاومه لقصوره بحسب الكيفية لأن الرطوبة الغريزية تخمرت ونضجت فى أوعية الغذاء ثم فى أوعية المنى فى الرحم، والبدل لم يتخمر إلا فى الأول فيكون إيراده بدلاً منها كإيراد الماء بدلاً من الدهن فى السراج، فانظر حكمة البارى واقض العجب حيث إن المولود يولد أولاً

والرطوبة غالبة عليه ولذلك لا يقدر على الانتصاب والانبعاث فى الحركات، ثم لا تزال الحرارة الغريزية عاملة فى تخفيف رطوباته رويدًا رويدًا حتى يتهيأ للقعود ثم للانتصاب ثم للمشى، ثم لا يزال يفعل إلى أن يفنى رطوبته بالكلية أو يضعف ضعفًا يقوم مقام الفنى فتنطفئ الحرارة وبانتفائها يحصل الموت، فسبب الموت هو بعينه سبب الحياة وذلك لأنه لو لم تكن الحرارة غالبة على الرطوبة لم تحصل الحياة، ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة المستلزم لفناء الحرارة فتسلط الحرارة على البرودة بقضاء الله تعالى وقدره سبب للحياة أولاً وللموت ثانيًا.

obeikandl.com

فصل فى الحيوان

وهو جسم مركب مختص من بين المركبات بالنفس الحيوانية لكون مزاجه أقرب إلى الاعتدال جدًّا من الأولين، فبعد أن يستوفى درجة الجماد والنبات يقبل صورة أشرف من صورتيهما وهى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الجزئيات الجسمانية ويتحرك بالإرادة.

قال الشارح الميبدى: ههنا بحث: لأنه إن أراد الآلة من جهة هذين الأمرين فقط على ما مر فى النبات فلا يصدقُ التعريف على النفس الحيوانية لأنها آلية من جهة الأفعال النباتية أيضًا، وإن أراد الآلى من جهتهما مطلقًا فينتقض التعريف بالنفس الناطقة.

أقول: قد أشرنا إلى أن درجة الحيوان مستوفية لدرجتى الجماد والنبات، فالنفس الحيوانية مشتركة مع النفس النباتية فى صدور الأفاعيل النباتية كما أنهما مشتركتان مع الصور المعدنية فى صدور أفاعيلها، فالإدراك والتحريك مستلزمان للتغذية والتنمية والتوليد دون العكس، كما أن هذه مستلزمة لحفظ التركيب دون العكس، فكل مدرك للجزئيات متحرك بالإرادات، فاعل للأفاعيل النباتية، فعلى هذا يندفع الإيراد على التقدير الأول على أنه لو أريد الشق الثانى لم يلزم محذور فإن النفس الإنسانية لا شك أنها جوهر تفعل الأفعال الحيوانية من الإدراك الجزئى والتحريك الإرادى، وإن اختصت بها أشياء أخرى كالأفكار الكلية والتدابير البشرية فلا محذور فى صدق النفس الحيوانية عليها من تلك الحيثية، وفى كون النفس الحيوانية مطلقًا أعم من النفس الإنسانية كما أن الحيوان مطلقًا أعم من الإنسان.

وأما قوله: فالمناسب أن يقال: من جهة ما يفعل الأفعال النباتية ويدرك الجزئيات الجسمانية فهو يتحرك بالإرادة فقط فغير صحيح لعدم صدقه على شىء من النفوس الحيوانية، فإن النفس الفرس ليس مجرد ما ذكره وإلا لم يبق فرق بين الطبيعة والفرد فلا محالة للفرد زيادة على الطبيعة المأخوذة بشرط الآتى بفصل أو عرضى، كيف ونفوس الحيوانات أنواع متباينة بل التخالف النوعى بينها باعتبار

نفوسها التى هى بمنزلة ذواتها لا باعتبار حيثيتها التى لا فرق بينها وبين سائر الأجسام فلها من الآلات بالقسمة الأولى قوتان: إحداهما: قوة مدركة، والأخرى: محركة.

أما المدركة فهى إما فى الظاهر أو فى الباطن، أما التى فى الظاهر فهى خمس بحكم الاستقراء، ومن الناس من جوَّز وجود حاسة سادسة لغير الإنسان مع عدم اطلاعه ما عليه كما أنه لو لم يكن فينا أحد الخمسة لم يكن نتصوره كالأكمه الذى لا يتصور كيفية الإبصار، والحكماء أنكروا ذلك محتجين بأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما فى تلك المرتبة فلو كان فى الإمكان حس آخر لكان حاصلاً للإنسان، فلما لم يحصل علمنا أن الحواس منحصرة فى الخمس، فمنها:

السمع وهى قوة مرتبة فى العصب المتفرق فى سطح الصماخ تدرك صورة ما يتأدى إليه من تموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له انضغاطًا بعنف يحدث منه صوت فيتأدى تموجه إلى الهواء المحصور الراكد فى تجويف الصماخ ويموجه بشكل نفسه ويماس أمواجه بتلك الحركة تلك العصبية فيسمع، هذه عبارة الشيخ فى «الشفاء والنجاة» وقد تسامح حيث اقتصر فى سبب الصوت على القرع مع تصريحه بأنه قد يحصل بالقلع والخرق كأنه نوع من الصوت لا أنه هيئة عارضة للصوت، وإلا لكان المسموع عند سماع الحرف شيئين: الصوت والحرف، مع أنا نعلم بديهة أنا حين سماعنا للحرف نسمع شيئًا واحدًا فما عرف به الشيخ الحرف من كونه هيئة عارضة للصوت يتميز بها عن صوت آخر مثله فى الحدة والثقل تميزًا فى المسموع لا يخلو عن مسامحة، وقوله: تميزًا فى المسموع للاحتراز عن هيئة يحصل بها التمييز بين الصوتين تميزًا لا فى المسموع كالطيب وبملاءمة الطبع وغيرهما من الأمور التى يحصل بها التميز بين الأصوات لا بالسمع بل بالوجدان.

واعلم أنه إذا كان حدوث الصوت وسماعه مشروطين بالهواء كما عليه الجمهور لم يكن لتماس الأفلاك صوت ولو فرض لم يمكن وصوله إلينا لامتناع

النفوذ فى جرم الفلك لكن نسب إلى القدماء من الأساطين أنهم يثبتون للفلكيات أصواتًا عجيبة ونغمات غريبة يتحير من سماعها العقل وتتعجب منها النفس.

وحكى عن فيثاغورث أنه عرج بنفسه إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه وذكاء قلبه نغمات الأفلاك وأصوات حركات الكواكب ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية ورتب عليها الألحان والنغمات وكمل علم الموسيقى ومنها البصر وهى قوة مودعة فى ملتقى الزوج الأول من الأزواج السبعة الدماغية من العصب وهما العصبتان المجوفتان المبتدأتان من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جواز الزائدتين الشبيهتين بحلمتى الثدى المتيامن ما ينبت منهما يسارًا والمتياسر ما ينبت منهما يمينًا حتى يلتقيا على تقاطع صلبى ثم ينعطف النابت يمينًا إلى الحدقة اليمنى والنابت يسار إلى الحدقة اليسرى ويسمى الملتقى بمجموع النور.

والفلاسفة اختلفوا فى كيفية الإبصار، فالطبيعيون منهم ذهبوا إلى أنه بانطباع شبح المرئى فى جزء من الرطوبة الجليدية التى هى تميز له البرد والجمد فى الصقالة والمرائية، فإذا قابلها متلون مستنير انطبع مثل صورية فيها كما تنطبع صورة الإنسان فى المرآة لا بأن ينفصل المتلون شىء ويميل إلى العين بل بأن يحدث مثل صورته فى عين الناظر ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف، وحين اعترض عليهم بأن المرئى حينئذ يكون شبح الشىء لا نفسه، ولا نحن قاطعون بالثانى وبأن شبح الشىء مساو له فى المقدار وإلا لم يكن صورة له ومثالاً.

أجابوا عن الأول: بأنه إذا كانت رؤية الشىء بانطباع شبحه كان المرئى هو الذى انطبع شبحه لا نفس الشبح، وفيه ما فيه.

وعن الثانى: بأن شبح الشىء لا يلزم أن يساويه فى المقدار كما يشاهد من صورة الوجه فى المرآة الصغيرة إذ المراد ما يناسب الشىء فى الشكل واللون دون المقدار ولا يخفى ما فيه من وجوه المناقشات.

والرياضيون ذهبوا إلى أنه بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين وقاعدته عند المرئى، ثم اختلفوا فى أن ذلك المخروط مصمت أو مؤتلف

من خطوط مجتمعة فى الجانب الذى يلى الرأس متفرقة فى الجانب الذى يلى القاعدة، وقال بعض منهم: بأن الخارج من العين خط واحد مستقيم لكن يثبت طرفه الذى يلى العين يضطرب طرفه الآخر على المرئى فيتخيل منه هيئة مخروط، والإشراقيون قالوا: لا شعاع ولا انطباع، وإنما الإبصار لمقابلة المستنير للعضو الباصرة الذى فيه رطوبة صقلية فإذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم حضورى إشراقى على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة جلية، لكن المشهور من آراء الفلاسفة الانطباع والشعاع، تمسك الأولون بوجوه:

أحدها: وهو العمدة: أن العين جسم ثقيل نورانى وكل جسم كذلك إذا قابله كثيف ملون انطبع فيه شبحه كالمرآة، أما الكبرى فظاهرة وأما الصغرى فلما نشاهد من النور فى الظلمة إذا حك المنتبه من النوم عينه ولأن الإنسان إذا نظر نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء، وإذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زمانًا ثم يفقده وذلك لامتلاء العين من النور فى ذلك الوقت، وإن غمضنا إحدى العينين اتسع مثقب العين الأخرى فنعلم أنه يملأه جوهر نورى، ولولا انصباب أجسام نورانية من الدماغ إلى العين لكان تجويف العصبتين عديم الفائدة.

وثانيها: أن الإحساس بسائر الحواس ليس لأجل خروج شىء إلى المحسوس بل لأجل أن يأتيها صورة المحسوس فكذا حكم الإبصار.

وثالثها: أن كون رؤية الأشياء الكبيرة من البعيد صغيرة لضيق زاوية الرؤية لا يتأتى إلا مع القول بكون موضع الرؤية هو الزاوية كما هو رأى أصحاب الانطباع لا القاعدة على ما هو رأى القائلين بخروج الشعاع، فإنها لا تتفاوت.

ورابعها: أن من حدق النظر إلى الشمس ثم انصرف عنها يبقى فى عينه صورتها زمانًا وذلك يوجب ما قلناه.

وخامسها: أن الممرورين يرون صورًا مخصوصة لا وجود لها فى الخارج فإذًا حصولها فى البصر، وأجيب عن الأول بأنه بعد تمامه لا يفيد إلا انطباع الشبح، وأما كون الإبصار به فلا، وعن الثانى: بأنه تمثيل بلا جامع، وعن الثالث: بأن كون العلة ما ذكرتم غير مسلم، كيف وأصحاب الشعاع يذكرون له وجهًا آخر؟

وعن الرابع: بأن الصورة غير باقية فى الباصرة بل فى الخيال وأين أحدهما من الآخر؟ وعن الخامس: بأنه إنما يدل على إثبات الانطباع فى هذا النحو من الرؤية التى هى من قبيل الرؤيا وبمشاهدة الأمور الغائبة عن الإبصار بوقوع أشباحها فى الخيال ولا يدل على أن الإبصار للموجودات فى الخارج بالانطباع وقياس أحدهما على الآخر غير ملتفت إليه فى العلوم وتمسك القائلون بالشعاع أيضًا بوجوه:

أحدها: أن من قل شعاع بصره كان إدراكه للقريب أصح من إدراكه للبعيد لتفرق الشعاع فى البعيد، ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان إدراكه للبعيد أصح لأن الحركة فى المسافة الطويلة تفيده رقة وصفاء، ولو كان الإبصار بالانطباع لما تفاوت الحال.

وثانيها: إن الأجهر يبصر بالليل دون النهار لأن شعاع بصره لقلته يتحلل نهارًا لشعاع الشمس فلا يبصر، ويجتمع ليلاً فيقوى على الإبصار، والأعمش بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار، والأعمش بالعكس، لأن شعاع بصره لغلظه لا يقوى على الإبصار إلا إذا أفادته الشمس رقة وصفاء.

وثالثها: أن الإنسان إذا نظر إلى ورقة ورآهاكلها لم يظهر له إلا السطر الذى يحدق نحوه البصر وما ذاك إلا بسبب أن مسقط سهم مخروط الشعاع أصح إدراكًا.

ورابعها: أن الإنسان يرى فى الظلمة كأن نورًا انفصل عن عينه وأشرق على أنفه، وإذا أغمض عينيه على السراج يرى كأن خطوطًا شعاعية اتصلت بين عينيه والسراج.

والجواب عن الكل: أنها لا تدل على المطلوب أعنى كون الإبصار بخروج الشعاع بل على أن فى العين نورًا ونحن لا ننكر أن آلات الإبصار أجسامًا شعاعية مضيئة يسمى بالروح الباصرة وإن أنكرها محمد بن زكريا زاعمًا: أن النور لا يوجد إلا فى النار والكواكب وأما الأجسام الكثيفة وما فى بواطنها فالأولى بها الظلمة وكيف يعقل داخل الدماغ مع تسترها بالحجب الكثيفة جسم نورانى؟.

أما الشيخ الرئيس[1] فقد اعترف بذلك لأن جالينوس لما احتج ببعض الشبه التى حكيناها على خروج الشعاع من العين فأجاب عنه: بأن ذلك يدل على وجود الشعاع فى العين ولا نزاع فيه، لكن لم قلتم أن ذلك الشعاع يخرج من العين؟ فحينئذ نقول: آلة الإبصار جسم نورانى فى الجليدية يرتسم منه بين العين والمرئى مخروط وهمى يتعلق إدراك النفس بذلك المرئى من جهة زاويته التى عند الجليدية وتشتد حركته عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر إلى تلطيف إذا غلظ وتكثيف إذا لطف ورق فوق ما ينبغى، ويحدث منها فى المقابل القابل أشعة وأضواء يكون قوتها فى مسقط السهم مما يحاذى مركز العين الذى هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمى، ولشدة استنارته يكون ما يرى منه أظهر وإدراكه أقوى وأكمل، ويشبه أن يكون هذا مراد القائلين بخروج الشعاع تجوزًا منهم على ما صرح به الشيخ، وإلا فهو باطل قطعًا.

أما إذا أريد حقيقة الشعاع الذى هو من قبيل الأعراض فظاهر وإن أريد جسم شعاعى يتحرك من العين إلى المرئى فلأنَّا قاطعون بأنه يمتنع أى يخرج من العين جسم يسقط فى لحظة على نصف كرة العالم ثم إذا أطبق الجفن عاد إليها أو انعدم ثم إذا انفتح خرج مثله وهكذا... أو أن يتحرك الجسم الشعاعى من دون قاسر ولا إرادة فى جميع الجهات وأن ينفذ فى الأفلاك ويخرقها ليرى الكوكب وأن لا يتشوش لهبوب الرياح ولا يتصل لغير المقابل كما فى الأصوات حيث تميلها الرياح إلى الجهات ولأنه يلزم أن لا يرى القمر مثل الثوابت بل بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما وليس كذلك بل يرى الأفلاك بما فيها من الكواكب دفعة، وبمثل هذه الأدلة والإمارات يمكن إبطال القول بأن الإبصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئى.

فإن قلت: أليس علم المناظر والمرايا فن حكمى اعتنى به كثير من المحققين مع أن بناء مباحثه على القول بخروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئى كما

---

(١) الشيخ الرئيس: ابن سينا.

يقع من الشمس وسائر النيرات الكوكبية والنارية على ما يقابلها على هيئة مخروط رأسه عند النير والبصر وقاعدته عند المستنير، والمرئى منها أن الشيء مثلاً إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب لأن المخروط يستدق فتضيق زواياه التى عند الباصرة، وكلما ازداد الشيء بعدًا ازدادت الزوايا صغرًا إلى أن ينتهى فى البعد إلى حيث كأنها يبطل الزاوية فلا يمكن الإبصار، ومنها: أن الشيء يرى فى الماء أعظم منه فى الهواء لأن الشعاع ينفذ فى الهواء على استقامته وأما فى الماء فينعطف عن استقامته عند السطح إلى جانب السهم فيكون المرئى فى الماء قاعدة لزاوية عظمى، وفى الهواء لزاوية صغرى منها: أن الشيء الواحد يرى فى الماء فى موضعين لأجل أن الشعاع ينفذ فيه مستقيمًا ومنعطفًا إذا بعد المرئى من سطح الماء، ومنها: أنا إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإنا نرى فى السماء قمرًا بالشعاع النافذ فيه وقمرًا فى الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء.

ومن هذا القبيل: رؤية الشيء فى المرآة بالانعكاس وذلك أن الشعاع الممتد من الباصرة إلى الجسم الصقيل ينعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه وفى «شرح المقاصد»:

بشرط أن تكون جهته مخالفة لجهة الرائى وذلك سهو وإلا لما أمكن للإنسان رؤية وجهة فى المرأة، ومنها إبطال الرؤية إذا صارت الجليدية مركز المرآة كروية المقعر لتطابق مخروطى الشعاع والانعكاس وفقدان الوتر لزاوية الشعاع، ثم إذا بعدت المرآة يسيرًا يرى الإنسان وجهه منعكسًا فى غاية الصغر. وإذا قربت حتى تجاورت يسيرًا عن الحد الذى فرضناه أولاً يرى الوجه فى غاية العظم كما يدل عليه التجربة، وبيان الوجه فى الجميع يطلب من رسالة مفردة لنا فى هذا الباب ومنها رؤية الشجر على شط النهر معكوسًا.

وذلك لأن الشعاع إذا وقع على السطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجر من موضع أقرب إلى الرائى وإلى أسفله من موضع أبعد من الرائى إلى أن يتصل قاعدة الشجر بقاعدة عكسه والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فبحسب الشعاع المنعكس نافذًا فى الماء فيرى رأس الشجر أكثر

نزولاً فى الماء لكونه أبعد منه وباقى أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجر فيراه منتكسًا إلى غير ذلك من الأمور المذكورة فى علم المناظر المبتنية على وجود الشعاع وهيئاته الاستقامية والانعكاسية والانعطافية.

قلت: هذه أمور موهومة يبتنى عليها كثير من الأحكام كابتناء قواعد علم الهيئة على الدوائر والقسى والأقطاب المفروضة فى الفلك فكما أنه بمجرد كون هذه الأشياء أمورًا وهمية لا يلزم إبطال الهيئة فكذلك لا يلزم إبطال علم المناظر من كون المخروط الواصل بين الباصرة وبين المرئى أمرًا فرضيًّا، وكذا انعكاسه من المرآة وانعطافه فى الماء فإن تصور المخروط الواصل بين الرائى والمرئى وحالاته من الاستقامة والانعكاس والانعطاف مشترك الاعتبار بين المذاهب الثلاثة التى هى الانطباع، والشعاع، والإضافة الإشراقية.

ولأجل ذلك ذهب المعلم الثانى فى مقالته فى الجميع بين الرأيين ــ أى رأى أفلاطون وأرسطو ــ إلى أن غرض كل منهما التنبيه على هذه الحالة الإدراكية وضبطها بضرب صمن التشبيه لا حقيقة خروج الشعاع ولا حقيقة الانطباع، وإنما اضطر إلى إطلاق اللفظين لضيق العبارة، وهذا الكلام عنه دال على أن المختار عنده: أن الإبصار إنما هو بمجرد الإضافة إشراقية بين النفس والمبصر مشروطة بالمقابلة وارتفاع الموانع ومنها الشم وهى قوى منبثة فى زائدتى مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتى الثدى تدرك الروائح بتوسط الهواء المتكيف بكيفية ذى الرائحة، وقيل: تتبخر أجزاء لطيفة من ذى الرائحة مختلطة بالهواء وتصل معه إلى الخيشوم.

وقيل: يفعل ذى الرائحة فى الشامة من غير استحالة فى الهواء ولا تبخر وانفصال أجزاء، ورد الثانى: بأن القليل من المسك يشم على طول الأزمنة وكثرة الأمكنة من غير نقصان فى وزنه وحجمه والثالث بأن المسك قد يذهب به إلى مسافة بعيدة ويحرق ويفنى بالكلية مع أن رائحته تدرك فى الهواء الأول أزمنة متطاولة.

ويؤيد ذلك ما قد حكى أرسطو: أن الرخمة قد انتقلت من مسافة مائتى فرسخ برائحة جيفة من حرق وقع بين اليونانيين، ودلهم على انتقالها من تلك المسافة عدم كون الرخمة فى تلك الأرض إلا فى نحو هذا الحد من المسافة، وقد يقال: لعل المتحلل منه أجزاء صغار جدًّا تختلط بجميع تلك الأجزاء الهوائية والاستبعاد غير كاف فى المباحث العلمية، على أن الشيخ اعترض عليه فى «الشفا» بقوله: يجوز أن يكون إدراكها للجيف بالباصرة حين هى محلقة فى الجو العالى. انتهى.

وبيان ما ذكره: أن الأبعاد يرى من المواضع البعيدة أقصر، فإن كل مرئى واقع فى سطح يرتفع عنه البصر فإنه يرى أقرب إذا صار البصر أرفع، فليكن السطح (أ ب) والمرئى (ب) والبصر وهو (هـ) مرتفع عنه بقدر (أ ج) فيقول: إن (أ ب) يرى أقرب من (أ) موقع العمود الخارج من البصر إلى السطح إذا صار (ا هـ) بقدر (ا د) لأن زاوية (ا ب د) أعظم من زاوية (ا ب ج) وزاوية (أ) بحاله فتكون زاوية (أ ج ب) أعظم من زاوية (أ د ب) وأيضًا زاوية (أ ج ب) خارجة عن مثلث (د ح ب) وله وجود آخر.

واعلم أن القوم حكموا بأن إدراك الشامى لا يتوقف على مماسة ذى الرائحة، فيجب أن يحمل مرادهم من ذى الرائحة على الجسم المحدث للرائحة كالمسك والتفاحة لا ما قام به الرائحة مطلقًا، وإلا لكان الحكم بعدم توقف الشم على مماسة ذى الرائحة محل نظر.

ومن الفلاسفة من زعم: أن الأفلاك والكواكب لها شم ولها روائح، ورد عليهم المشاءون بأنه لا هواء هنالك يتكيف، ولا بخار يتحلل، وأجيب: بأن اشتراط ذلك إنما هو فى العنصريات.

ومن كلمات بعض المتأخرين: أنه عند اتصالها بالفلكيات فى نوم أو يقظة يشم منها روائح أطيب من المسك والعنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك، ولهذا أرباب العلوم الروحانية: على أن لكل كوكب بخورًا مخصوصًا ولكل روحانى

رائحة معروفة يستنشقونها ويتلذذون بها وبروائح الأطعمة المصنوعة فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له.

أقول: لهذه الأقوال وجوه صحيحة وتأويلات لائقة يستدعى بيانها مجالاً أوسع، على أن الأسرار مما يجب صونها عن الأغيار ومنها الذوق، وهى قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان وهو تال المس فى المنفعة حيث يفعل ما به يتقوم البدن وهو تشهّيه الغذاء واختياره ويوافقه فى الاحتياج إلى الملاقاة وتفارقه فى أن نفس الملاقاة لا تؤدى الطعم كما أن نفس ملاقاة الحاد تؤدى الحرارة بل لا بد من توسط الرطوبة اللعابية المنبعثة فى الآلة المسماة بالملعبة بشرط خلوها من الطعم وإلا لم يؤدى الطعم كما فى بعض الأمراض.

واختلفوا فى أن توسطها بأن يخالطها أجزاء ذى الطعم وينتشر فيها ثم ينفذ فيغوص فى جرم اللسان، فحسية الذوق أو بأن يستحيل نفس الرطوبة إلى كيفية المطعوم من غير مخالطة، فعلى الأولى: تكون الرطوبة واسطة لوصول جوهر المحسوس إلى الحاس، وفى الثانى: تكون هو المحسوس بعينها بلا واسطة وما يدرك بهذه القوة هو الطعوم التسعة وما يتركب منها.

ومنها: اللمس وهى قوة منبثة بواسطة الأعصاب فى جلد البدن وأكثر اللحم وغيرهما كالغشاء بسبب انثباث حاملها وهو الروح النفسانى واللامسة للحيوان فى باب الضرورة كالغاذية للنبات.

قال الشيخ الرئيس: أول الحواس الذى يصير به الحيوان حيوانًا هو اللمس، فإنه كما أن للنبات غاذية يجوز أن يفقد سائر القوى دونها كذلك حال اللامسة للحيوان لأن مزاجه من الكيفيات الملموسة وفساده باختلافها، والحس طليعة للنفس، فيجب أن يكون الطليعة الأولى هو ما يدل على ما منع به الفساد ويحفظ به الصلاح وأن يكون قبل الطلائع التى تدل على أمور يتعلق ببعضها منفعة خارجة عن القوام ومضرة خارجة عن الفساد، والذوق وإن كان دالاً على الشىء الذى به يستبقى للحياة من المطعومات فقد يجوز أن يبقى الحيوان بدونه لإرشاد

الحواس الأخر على الغذاء الموافق واجتناب المضار وليس شيء منها تعين على أن الهواء المحيط بالبدن محرق أو مجمد. انتهى.

وهذه القوة تدرك ما يؤثر فيه بالمضادة وذلك التأثير موقوف على المماسة فلو كان الملموس مثل اللامس فى الكيفية لم يتأثر منه، فلا يدرك، وإلا اجتمع فيه مثلان وهو صح ومدركاتها الكيفيات الأربع التى هى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وغيرها أيضًا من الخفة والثقل والملاسة والخشونة والصلابة واللين.

وقيل: إن لها مدركات أخر كالهشاشة واللزوجة وتفرق الاتصال.

وقيل: إن الإحساس بهذه على وجه التبعية وكذا بالصلابة واللين.

وذهب الجمهور على أن: الملامسة نوع واحد وقيل: لا بل هى قوى مختلفة منحصرة فى أربع أو أزيد.

قال الشيخ فى «القانون»: يشبه أن يكون الملامسة عند قوم لا نوعًا أخيرًا بل جنسًا لقوى أربع أو فوقها مثبتًا معًا فى الجلد كله، واحدتها: حاكمة فى التضاد الذى بين الحار والبارد.

والثانية: فى التضاد الذى بين الرطب واليابس.

والثالثة: فى الذى بين الصلب واللين.

والرابعة: فى الذين بين الخشن والأملس، إلا أن اجتماعها فى آلة واحدة يوهم بوحدتها فى الذات، وههنا بحث وهو أن المدرك بالحس هو المتضادان كالبرودة والحرارة دون التضاد، فإنه معنى عقلى لا يدرك بالحس، فكيف جعلوا مبنى تعدد اللامسة على تعدد أنواع التضاد وجوزوا إدراك القوة الواحدة للمدركات المتضادة كالباصرة للسواد والبياض ولم يجعلوا ذلك أفعالاً مختلفة من مبدء واحد بالذات، ومن سخيف ما قيل فى دفعه: إن تباين الكيفيات الأولى ـــ أعنى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة ـــ أشد من تباين الكيفيات الثوانى الحادثة من تفاعلها كالألوان والروائح والطعوم، فلذلك تعددت قوى اللمس دون باقى الحواس.

أقول: لما علمت أن مزاج الحيوان من جنس الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات اللمسية وما يتبعها، وإن القوة التى هى أولى مراتب الحيوانية يجب أن

يكون بحيث يتأثر بسببها الحيوان عن أضداد ما فيه من الكيفيات الأولية وتوابعها، فالحيوان باعتبار وقوعه فى كل وسط من أوساط تلك الكيفيات يدرك الأطراف التى يكون ذلك الوسط وسطًا بالقياس إليها ويتأثر عنها فلا محالة تعددت اللامسة وهذا معنى قولهم بحكومة اللامسة فى التضاد بين الكيفيات.

وأما كون قوة واحدة مدركة للأمور المتخالفة والمتضادة فهو غير مستحيل، كما سيأتى تحقيق ذلك فى المبحث عن الخيال إن شاء الله تعالى، ومما يناسب هذا المقام أن الشيخ الرئيس ذكر فى الفصل الثالث من المقالة السادسة من علم النفس: أن الحواس منها ما لا لذة لفعلها فى محسوساتها ولا ألم، ومنها ما يلتذ ويتألم بتوسط المحسوسات، فأما التى لا لذة لها ولا ألم، فمثل البصر فإنه لا يلتذ بالألوان ولا يتألم بذلك، بل النفس تتألم بذلك وتلتذ، وكذا الحال فى الأذن فإذا تألمت الأذن من صوت شديد والعين من لون مفرط كالضوء، فليس تألمها من حيث تسمع أو تبصر، بل من حيث تلمس لأنه يحدث فيه ألم لمسى، وكذلك يحدث فيه بزوال ذلك لذة لمسية.

وأما الشم والذوق فإنهما يتألمان ويتلذذان إذ يكتفيا بكيفية مناصرة وملائمة.

وأما اللمس فإنه قد يتألم بالكيفية الملموسة ويلتذ بها، وقد يتألم أو يلتذ بغير توسط كيفية من المحسوس الأول بتفرق الاتصال والتيامه. انتهى. واعترض عليه المسيحى من شراح القانون بأن كلامه فى غاية الإشكال.

أما أولاً: فلأنه يرى ويعتقد أن المدرك للمحسوسات الجزئية هى الحواس الخمس، فمذهبه فى هذا الموضع إن كان هو ذاك فقد ناقضه فى السمع والبصر وإن لم يكن هو ذاك فيكون قوله فى الشم والذوق واللمس قولاً فاسدًا.

وأما ثانيًا: فلأن كل واحد من الحواس له محسوس خاص يستحيل أن يدركه غيره وبديهة العقل حاكمة بهذا، وحينئذ نقول: كيف يتصور أن يقال إن القوة اللامسة الحاصلة فى الأذن والعين هى المدركة للصوت المفرط واللون المودى.

وأما ثالثًا: فلأن ذلك يكون مناقضًا لحدة اللذة والألم، فإن حد اللذة بأنها إدراك الملايم من حيث هو ملايم، والملايم للقوة الباصرة إدراك المبصرات لا اللامسة.

وأما رابعًا: فلأن إدراك هذه المحسوسات إما أن يكون لذة وألمًا للحواس أو لا يكون، فإن قال بالأول يكون إدراك البصر للألون الحسية لذة، وإدراكه للألوان الموذية ألمًا، وإن قال بالثانى فلا يكون للمس لذة والألم، ولا للشم والذوق، وإن كان لذة وألمًا للبعض دون بعض كان ذلك ترجيحًا من غير مرجح، وهو محال، وذلك لأن الحواس الخمس جميعها وسايط للنفس فى إدراك المحسوسات الجزئية.

ثم قال: قال الإمام فى كتاب «المباحث» حيث تكلم فى اللذة عذرًا عن الشيخ فى خروجه عن مذهبه فى هذا المقام فى البصر والسمع: الألون ليست ملائمة للقوة الباصرة فإنه يستحيل اتصاف القوة الباصرة بالألوان وذلك لأن الملائم للشيء هو الذى يكون كمالاً له، وأقل درجات الكمال حصوله للشيء، بل إدراك الألوان هو الملايم للقوى الباصرة.

والشيخ لم يجعل حصول الملائم هو اللذة، بل إدراك الملايم والقوة الباصرة إذا أبصرت فقد حصل لها الملائم لإدراكه فإن القوة الباصرة لم تدرك كونها مدركة للألوان، بل النفس هى المدركة لذلك، فإنما تدرك الأشياء وتدرك أنها أدركتها.

ثم قال: أقول على ما قاله الإمام: يلزم أن لا تلتذ القوة اللامسة لأنه ليس لها أن تدرك أنها أدركت، فإن هذا للنفس على ما زعمه، وكان الكلام فى القوة الذايقة والشامة وكل ذلك مناقض لمذهب الشيخ الذى قاله فى «الشفاء والقانون» هذا كلامه بألفاظه.

ورد عليه العلامة الشيرازى فى «شرح كليات القانون» أما فيما ذكره أولاً فبقوله: إنا لا نسلم أن الشيخ ولا غيره من الحكماء الراسخين فى الحكمة المتعالية ذهبوا واعتقدوا: أن المدرك للمحسوسات الجزئية هو الحواس الخمس، وإنما ذلك من أغلاط المتأخرين، كالإمام ومن اقتفى أثره، وإلا فعند الشيخ لا مدرك ولا حاكم ولا ملتذ ولا متألم غير النفس، وإطلاق هذه الألفاظ على الحواس يكون

بضرب من المجاز، لكن لما كان الإحساس انفعال الحاسة بل آلتها عن محسوسها الخاص بها وجب انفعال ألم كل حاسة عن محسوسها الخاص بها وتكيفها بذلك المحسوس، إلا أن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها يكون بحيث أن النفس تدركها حيث تنفعل الآلات عن محسوساتها كالذائقة، والشامة، واللامسة، ومنها ما لا يكون كذلك كالباصرة، والسامعة، ولهذا فإن الإنسان يدرك لذة الحلو فى الفم، ولذة الرائحة الطيبة فى الشم، ولذة النعمة فى آلة اللمس، ولا يدرك لذة الصورة الحسنة فى الجليدية، ولا فى ملتقى العصبيتين ولا لذة الصوت الحسن فى العصبة المستفرشة، لأن انفعال بعض آلات الحواس وتكيفها بمحسوسها زمانى، وانفعال آلات البعض آنى على ما قيل، لأن ذلك كلام رخو سخيف لاشتراط الحواس فى كون إدراكها آنيًا أو زمانيًا، أما أن بعضها آنى وبعضها زمانى فغير مسلم، فمن ادعاه فلا بد له من دليل.

وأما فيما ذكره ثانيًا فبأن الشيخ لا يقول: إن المدرك للصوت العظيم واللون المفرط لامسة الأذن والبصر، بل المدرك لهما السامعة والباصرة والمتألم آلة لامستهما بطريق تفرق اتصال يحدثه الصوت المفرط فى لامسة الأذن واللون المؤذى فى لامسة العين، وأما آلة السمع والبصر فلا يتألم منهما، لا لأن إدراكهما آنى لا زمانى لبطلان ذلك، بل لأنهما لا يتألمان من حيث يبصر ويسمع.

وأما فيما ذكره ثالثًا: فلأنه مبنى على أن الملائم للقوة الباصرة إدراك المبصرات، وعلى أن الشيخ ذهب إلى أن مدرك المبصرات لامسة العين وهما ممنوعان، لأن الملائم والموافق إنما يكونان للنفس لا لغيرها من القوى وغيرها، لأنه ذهب إلى أن المتألم فى اللون المؤذى هو لامسة العين لا باصرة العين، والمدرك باصرتها لا اللامسة وهو كلام حق.

وأما فيما ذكره رابعًا: فلأنا لا نسلم أنه إن كان إدراك المحسوسات ألمًا ولذة فى البعض دون بعض كان ذلك ترجيحًا من غير مرجح، وهو إدراك النفس لذة الحواس الثلاث، حيث تنفعل آلاتها عن محسوساتها دون لذة الحاستين الباقيتين لا كون تأثيرها زمانيًا لا آنيًا على ما قيل لفساده كما مر.

وأما العذر الذى ذكره عن الإمام فى خروج الشيخ عن مذهبه فى السمع والبصر فليس بشىء لأن الشيخ لم يخرج عن مذهبه ليحتاج إلى عذر من جهته، لكن لما كان اعتقاد الإمام ـــ وإن كان خطأ ـــ أن الشيخ يعتقد أن مدرك الجزئيات الحواس الخمس، شرع فى الاعتذار واعتذر بعذر هو أوهن من بيت العنكبوت، هذا تلخيص كلام العلامة المحقق فى هذا المقام.

أقول: ولعمرى أنه قد أصاب فيما أجاب به عن إشكالات المسيحى، لكن فى الفرق الذى ذكره بين الحاستين الأوليين والحواس الثلاث الباقية محل تأمل، على تقدير تحقق ذلك الفرق لم يبلغ كلامه حد الإجذاء، حيث لم يذكر أن النفس من أى جهة لم يدرك بعض المحسوسات حيث ينفعل ألم إدراكها وتدرك بعضها حيث لم تنفعل آلة إدراكها ليثبت بركون بعض آلات الحواس محلاً للألم واللذة الحاصلين عن محسوساتها دون البواقى منها، وليس بمستبعد أن يقال: إن مزاج الحيوان كما علمت حاصل من جنس الكيفيات الأول، وبقاء حيويته منوط باعتدال مزاجه اللائق وصلاح بدنه وفساده، إنما يكونان بانحفاظ ذلك المزاج واختلاله.

ولا شك أن اللذة هو إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم هو إدراك المنافى من حيث هو مناف، والملائم والمنافى للحيوان بما هو حيوان هما مدركات اللامسة.

أولاً: لكونها من جنس كيفيات بدنه المتقوم حيوية بها ثم مدركات الذائقة التى يتقوى ويتزيد بها بدنه وتالى الكيفيتين المذكورتين فى الملائمة والمنافرة مدركات الشامة من حيث يتغذى بها لطائف الأعضاء كالأرواح البخارية، وأما مدركات السامعة والباصرة فليس مما يحتاج إليها الحيوان بما هو حيوان احتياجًا قريبًا، فالملائم والمنافى للحواس التى هى قوى جسمانية ولمحالها التى هى أجسام مركبة هما مدركات الحواس الثلاث على الوجه المذكور، وأما مدركات الحاستين الباقيتين فليست ملائمة ومنافية لهما ولا لمحلهما ولهذا لا يلتذان ولا يتألمان بها فهذا ما عندى فى هذا الموضع. والله أعلم.

وأما القوى المدركة أى الأعم منها ومن المعينة التى فى الباطن فهى أيضًا على حسب ما وجدناه خمس: الحس المشرك والخيال والوهم والحافظة والمتصرفة، وما يقال إنها إما مدركة وإما معينة بل الإدراك والمدركة إما مدركة للصور أو المعانى، والمعينة إما حافظة أو متصرفة، والحافظة إما حافظة للصور والمعانى فوجه ضبط.

أما الحس المشترك المسمى باليونانية بنطاسيا أى لوح النفس فهو قوة مرتبة فى مقدم التجويف الأول من التجاويف الثلاثة التى فى الدماغ بقتل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتاوى إليه من طرق الحواس فهو كحوض ينصب فيه أنهار خمسة ويدل على وجوده وجوه:

الأول: ما ذكره المصنف بقوله: لأنّا نشاهد القطرة النازلة بسرعة خطًا مستقيمًا والنقطة الدائرة بسرعة خطًا مستديرًا وليس ارتسامهما أى الخط المستقيم والمستدير فى البصر إذ البصر لا يرتسم فيه إلا المقابل وهو القطرة والنقطة، فإذًا ارتسامهما إنما يكون فى قوة أخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطًا.

والثانى: أنا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض، كالحكم بأن هذا الأبيض هو هذا الحلو، وهذا الأصفر هو هذا الحار، وكل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاتها فلا بد من قوة يحضر عندها جميع الأنواع ليصح الحكم بينها.

الثالث: أن النائم والمريض كالمبرسم يشاهد صورًا جزئية لا تحقق لها فى الخارج ولا فى شىء من الحواس الظاهرة، واعترض على الوجه الأول بأنه يجوز أن يكون اتصال الارتسام فى الباصرة بأن يرتسم المقابل الآخر قبل أن يزول المرتسم قبله لسرعة لحوق الثانى وقوة ارتسام الأول فيكونان معًا، وهذا مكابرة للقطع بأنه لا ارتسام فى البصر عند زوال المقابلة وعلى الثانى بأنه لا يلزم من عدم كون الارتسام فى الباصرة كونه فى قوى أخرى جسمانية لجواز أن يكون فى النفس.

ألا ترى أنا نحكم على الجزئى كحكمنا بأن زيدًا إنسان مع القطع بأن مدرك الكلى هو النفس، وهذا أيضًا تعسف، فإنا وإن كنا معترفين بأن مدرك الكليات

والجزئيات جميعًا والحاكم بينها هو النفس لكن الصور الجزئية لا ترتسم فيها لما سيجيء بل فى آلتها، فلا بد فى الحكم بين محسوسين من آلة مشتركة وفيه نظر، لجواز أن يكون حضورهما عند النفس وحكمهما بينهما لارتسامهما فى آلتين كما أن الحكم بين الكلى والجزئى يكون لارتسام الكلى فى النفس والجزئى فى الآلة، فلا تثبت آلة مشتركة، وعلى الثالث أنه لا يلزم من ذلك وجود حس مشترك، غاية الأمر أن لا يكفى الحواس الظاهرة لمشاهدة الصور حالتى الغيبة والحضور، بل يكون لكل حس ظاهر حس باطن.

ومن اعتراضات الإمام: أنا نعلم قطعًا أن الذوق ـــ أعنى إدراك المذوقات ـــ ليس بالدماغ، كما أنه ليس بالعقب وكذا اللمس وأيضًا إذا أبصرنا شيئًا فلسنا مبصرين به مرتين أحدهما بالعين والآخر بالدماغ.

والجواب: أن المعلوم قطعًا هو أن الدماغ ليس آلة الذوق أو اللمس أولاً وعلى وجه الاختصاص، وأما أنه لا مدخل له فيه فلا كيف، والآفة فى الدماغ توجب اختلال الذوق واللمس وغيرهما من الحواس بخلاف الآفة فى العصب، وأيضًا نجد الفرق بين الذوق وتخيل الذوق، ونعلم قطعًا أن تخيل الذوق ليس فى العقب ومنها أنا الأتم أن اتصال الارتسامات إذا لم يكن فى البصر يكون فى قوى أخرى، لم لا يجوز أن يكون فى الهواء بأن تتصل التشكلات فى الأجزاء الهوائية المتجاورة فيرى خطأ.

وأجاب عنه الحكيم الطوسى: بأن بقاء التشاكل السابق عند حصول تشكل بعده يقتضى الخلاء فإن التشكل إنما يحدث فى الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضى إحاطة النهايات بالخلاء.

أقول: لزوم الخلاء ممنوع وإنما يلزم لو كانت المشاهدة لأى مشهود كان دفعية أو لم يمكن تعلق المشاهدة لأمر تدريجى الوجود كالحركة والمتحرك من حيث هو متحرك، وهو ليس بمعلوم فيجوز أن يكون كل واحد من التشكلات المتتالية مشاهدًا فى أنه المختص به لا فى آن التشكل اللاحق ولقلة الزمان يظن أن

المجموع يشاهد دفعة، وأما الخيال فهو قوة مرتبة فى مؤخر التجويف الأول من الدماغ بحسب المشهور.

وعند المحققين: الروح المصبوب فى التجويف الأول آلة للمس المشترك والخيال، إلا أن المشاهدة خص بما فى مقدمه والتخيل بما فى مؤخره يحفظ جميع صور المحسوسات ويمثلها بعد الغيبة عن الحواس المختصة والحس المشترك وهى خزانة الحس المشترك لبقاء الصور المحسوسة فيها بعد زوالها عنه، وإنما جعلت جزأته للحس مع أن مدركات جميع الحواس الظاهرة تختزن فيها لأن الحواس الظاهرة لا تدرك شيئًا بسبب الاختزان بالخيال بل بإحساس جديد من خارج فيفوت معنى الخزانة بالقياس إليها بخلاف الحس المشترك، فإنا إذا شاهدنا صورة فى اليقظة أو النوم ثم ذهلنا عنها ثم شاهدناها مرة أخرى نحكم عليها بأنها هى التى شاهدناها قبل ذلك، فلو لم تكن الصورة محفوظة لم يمكن هذا الحكم كما لو صارت منسية، وإنما احتيج إلى الحفظ لئلا يختل نظام العالم، ولا تشبه الضار بالنافع إذا لم نعلم أنه هو المبصر أولاً أولاً ونفسد المعاملات وغيرها والدليل على مغايرتها للحس المشترك وجهان:

أحدهما: أن قوة القبول غير قوة الحفظ، فرب قابل لنقش كالماء لم يحفظ لوجود رطوبة فيه هى شرط سرعة القبول وعدم اليبس الذى هو شرط الحفظ.

وثانيهما: أن استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين ليكون الاستحضار حصول الصورة فيهما والذهول حصولها فى أحديهما دون الأخرى والنسيان زوالها عنهما.

واعترض الإمام على الوجه الأول بأنه مجرد مثال وبأن الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به فقد اجتمع الحفظ والقبول فى قوة واحدة سميتموها بالخيال، وبأن الحس المشترك مبدأ لإدراكات مختلفة هى أنواع الإحساسات، وبأن النفس تقبل الصور العقلية وتتصرف فى البدن بوجوه التدابير، فيبطل قولكم: الواحد لا يكون مبدأ لأثرين.

وأجاب الطوسى عن ما ذكره أولاً: بأنه ليس الأمر على ما ظنه، بل إنما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكمًا جزئيًا مناقضًا للحكم الكلى، بأن كل ما يقبل شكلاً فهو ما يحفظه، فإن ذلك يدل على مغايرة القوتين وعن النقض بالخيال بأن اجتماع القبول والحفظ لا يدل على وحدة مصدرهما لجواز أن يكونا لقوتين كالأرض، وأما افتراقهما فى صورة يدل على مغايرة المصدرين.

وحاصل كلامه ـــ قدس سره ـــ أن كون حفظ الخيال مشروطًا بالقبول لا يوجب أن يكون القابل أيضًا هو الخيال، كما أنه لحافظ بل عسى أن يكون القابل قوة أخرى مقارنة لها، كالحس المشترك، كما أن حفظ يبوسة الأرض شكلها مسبوق بالقبول، لكن لا يلزم أن يكون القبول حاصلاً فيها من يبوستها بل من قوة أخرى لها، فلا يلزم اتحاد مبدئى القبول والحفظ.

وليس مراده كما فهمه بعضهم من أن الخيال لما كان قوة جسمانية فيجوز أن يكون قبوله لأجل المادة وحفظه لنفسه، كالأرض تقبل الشكل بمادتها وتحفظه بصورتها ليرد عليه أن هذا الجواب يدفع أصل الاستدلال لجواز أن لا يكون ههنا إلا قوة واحدة، كالحس المشترك لها القبول بمادتها والحفظ بذاتها، فإن المقصود من الاستدلال إثبات تعدد مبدأ القبول والحفظ من جهة افتراقهما لإمكان تحقق القبول بدوم الحفظ، كما فى الماء والهواء وبالعكس كما إذا عرض آفة لمقدم البطن المقدم لا يدرك الإنسان صورة ما.

فإذا زال المرض واستحضر الصور التى كان قبل تحفظها علم جزمًا أن قوة الإدراك غير قوة الحفظ وعن النقض بالحس المشترك والنفس بأن الواحد قد يصدر عنه الكثير إذا كان الصادر بالقصد الأول شيئًا واحدًا ثم يتكثر بقصد ثان، أو كانت وجود الصدورات مختلفة، فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة، ثم يصير مستثبتًا للألوان والأصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان، وذلك لانقسام تلك الصور وذلك كالإبصار الذى فعله إدراك اللون، ثم إنه يصير مدركًا للضدين لكون اللون مشتملاً عليها، وأما النفس فإنما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها.

أقول: وأنت تعلم أن مفهوم الصورة المحسوسة أمر مبهم لا يتحصل إلا بصورة معينة والصادر عن الشيء أولاً لا يكون إلا أمرًا متعينًا، فكيف يكون الحس المشترك مبدءًا لأمر واحد أولاً ولأمور متكثرة ثانيًا وبالواسطة، فكيف يكون تحصّل ما يصدر منه أولاً أضعف من ما يصدر عنه بواسطته، بل الأولى أن يجاب عن النقض بذلك، أما بما يجاب عن النقض بالنفس أو بأن الإدراكات انفعالات ويجوز أن يكون فى مادة واحدة انفعالات كثيرة عن مبادىء متعددة، والذى عندهم أن الواحد لا يصدر عنه إلا فعلاً واحدًا إلا أنه لا ينفعل إلا انفعالاً واحدًا على أن بناء أصل الاستدلال على تغاير القوى ليس على مجرد أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لعدم جريانه إلا فى الواحد الحقيقى، بل على ما مر من بقاء بعض منها مع زوال أخرى، فالنقض ساقط رأسًا ولهذا عبر المحقق عنه بالمعارضة.

وصاحب «المحاكمات» لذهوله عن ما ذكرناه أورد على المحقق وجوهًا من البحث يتكفل كلامنا بدفعها كما يظهر بالتأمل اللائق على الوجه الأخير، بأن تجويز الحصول فى الحافظة حالة الذهول يقتضى القول بأن الإدراك ليس هو حصول الصورة فى المدرك بل أمر وراءه، وعلى ذلك التقدير يحتمل أن تكون الصورة حاصلة فى الحس المشترك دائمًا أو لاستحضار موقوف على ذلك الأمر وأيضًا القوى العاقلة ليست لها حافظة مع أنها تستحضر وتذهل من غير نسيان ونسى، فإن قلتم: حافظها العقل الفعال، فليكن هو حافظ الحس المشترك أيضًا.

وأجاب المحقق: بأن الإدراك حصول الصورة للمدرك لحصوله فى الآلة والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك وإن كانت حاصلة فى الآلة والعقل الفعال لتمثل المعقولات فيه وامتناع تمثل المحسوسات يصلح لأن يكون حافظًا للصور المعقولة دون المحسوسات.

أقول: والأولى أن يقال: إن الصورة حالة غير حاصلة فى آلة الإدراك، بل فى آلة أخرى ومطلق الحصول فى أية آلة كانت من آلات النفس لا يكفى فى كونه إدراكًا وإلا لكان حصول صورى أى محسوس من المحسوسات فى يد الإنسان إدراكًا له بل الإدراك إنما هو حصول صورة الشيء فى آلة إدراك ذلك الشيء،

فحصول الصورة فى الحس المشترك إدراك لها سواء كانت حاصلة فيه من الحواس كما فى المشاهدة أو من معدن الخيال وهو المتخيل وقد تحصل المشاهدة لقوة التخيل أيضًا.

وأما الوهم فهو قوة مرتبة فى آخر التجويف الأوسط من الدماغ، وآلتها الدماغ كله لأنها الرئيس المطلق فى الحيوان ومستخدمة سائر القوى الحيوانية التى مصدر أكثر فاعليها الروح الدماغى، فيكون كل الدماغ آلة لها لكن الأخص بها هو التجويف الأوسط لاستخدامها المتخلية ومحلها مؤخر ذلك التجويف ولا يستلزم كون الشيء آلة لقوة كونه محلاً لها ليلزم توارد القوى على محل واحد، كما توهم يدرك المعانى الجزئية الموجودة فى المحسوسات قيد المعانى بالجزئية لأن مدرك الكليات هو النفس والمراد بالمعانى ما لا يدرك بالحواس الظاهرة، فيقابل الصور وهى ما يدرك بها، فلا يحتاج إلى تقييد المعانى بغير المحسوسة كما فعله بعض الشراح.

فإدراك تلك المعانى دليل على وجود قوة بها إدراكها وكونها مما لم يتأد من الحواس دليل على مغايرتها للحس المشترك وكونها جزئية دليل على مغايرتها للنفس الناطقة بناء على أنها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا مع وجودها فى الحيوانات العجم، كما أشار إليه بقوله: «كالقوة الحاكمة فى الشاة بأن الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه» وقد يستدل على وجودها بأن فى الاثنان شيئًا ينازع عقله فى قضاياه كما يخاف الانفراد بميت يقتضى عقله إلا من منه وربما يغلب التخويف على التأمين فهو قوة باطنية غير عقلية.

وأما الحافظة: فهى قوة مرتبة فى أول التجويف الآخر من الدماغ تحفظ ما تدرك القوة الوهمية من المعانى الجزئية، وفى بعض النسخ الغير المحسوسة والأولى تركه لما عرفت الموجودة فى المحسوسات وهى خزانة القوة الوهمية والكلام فى مغايرتها لسائر القوى على قياس ما مر.

وأما المتصرفة: فهى مرتبة فى مقدم البطن، أى التجويف الأوسط من الدماغ ولها التصرف فى السابق واللاحق من موضعها باستخدام الوهم إياها من شأنها

تركيب بعض ما فى الخيال أو الحافظة من الصور والمعانى مع بعض وتفصيل بعضه عن بعض، فتجمع أجزاء أنواع مختلفة كجعلها حيوانًا من رأس إنسان وعنق جمل وظهر نمر وتفرق أجزاء نوع واحد كإنسان بلا رأس ولا تسكن عن فعلها دائمًا لا نومًا ولا يقظة وهى المحاكية للمدركات والهيئات المزاجية وتنتقل إلى الضد والشبيه، فما فى القوى الباطنة أشد شيطنة منها ليس من شأنها أن يكون عملها منتظمًا إلى النفس هى التى تستعملها على أى نظام أريد، فتسمى عند استعمال النفس لها إياها بواسطة الوهم بالمتخيلة وعند استعمالها بواسطة القوة العقلية بالمفكرة بها يستنبط العلوم والصناعات وتقتضى الحدود الوسطى باستقراض ما فى الحافظة.

قال الشارح: فإن قيل: كيف استعملها الوهم فى الصور المحسوسة مع أنه ليس مدركًا لها؟ أجيب: بأن القوى الباطنية كالمرايا المتقابلة فينعكس إلى كل منها ما ارتسم فى الأخرى.

أقول: والعجب أنه جعل مناط الإشكال استعمال الوهم إياهم فى المحسوسات مع أن الإشكال فى استعمال العقل إياها فى المعقولات أقوى، ثم الجواب عن ذلك بما ذكره غير تام، إذ ارتسام صور بعضها فى بعض إن كان إدراكًا لها بطل الحصر فى الخمسة بل يكفى الأقل، وإن لم يكن ذلك إدراكًا عاد الإشكال.

فالصواب أن يقال: لا يجب أن تكون القوى التى هى آلة التركيب الأمور مدركًا لها حتى يمتنع أن تصير القوى الجسمانية آلة للقوة العقلية فى تركيب المعقولات وتفصيلها، ألا ترى أن ما فى اليد قد تصير آلة لترتيب الأجسام مع أنها غير مدركة فلها، فكأن هذه القوة يد معنوية للنفس الناطقة ومعنى استعمالها فى الترتيب الفكرى أن النفس تقدم بعض ما فيه الانتقال الفكرى على بعض آخر ولا محذور فى ذلك أصلاً.

ومما يجب أن يميز أن لكل واحدة من هذه القوى الإدراكية حامل خاص وموضع خاص، أما الحامل فهو جسم حار لطيف حاذر عن لطائف الأخلاط الأربعة كما أن الأعضاء حادثة عن كثافتها على نسبة محدودة وهو المسمى

بالروح البخارى هو حامل لجميع القوى المدركة والمحركة، منبعها القلب الصنوبرى.

ومن ثم يتوزع على مواضعه العالية والسافلة، فما يصعد منه إلى معدن الدماغ على أيدى خوادم الشرايين معتدلاً بتبريده فائضًا إلى الأعضاء المدركة والمحركة منبثًا فى جميع البدن يسمى روحًا نفسانيًّا، وما يسفل منه إلى الكبد بأيدى سفراء الأوردة الذى هو مبدأ القوى النباتية منبثًّا فى أعماق البدن يسمى روحًا طبيعيًّا، فالوريد المطلق هو القلب ولو كان الدماغ غير آخذ منه بل مبدأ للروح كان كثير الحرارة مفتقرًا إليها فى التسخين والتلطيف، فما كان باردًا رطبًا لاشتعل سريعًا بانضمام الأفعال المسخنة من المحركات والانتقالات الفكرية وبذلك يظهر بطلان ما زعمه أفضل الأطباء جالينوس وبه حياة البدن بواسطة النفس الناطقة، فإن حياة هذا الروح نور النفس الإلهية المذكورة فى القرآن[1]، وإلا فهو جسم والجسم بما هو جسم ميت، فحياته غير ذاتية بل عرضية واهبتها الحية لذاتها كما سيجىء هذا الروح الحيوانى هو المبدأ القريب لحياة البدن، فكل موضع يغيض إليه من سلطان نوره يحيى وإلا فيموت.

واعتبر بالسدد الواقعة فى مجارى الأعصاب والعروق، كيف يورث الفلج والصرع والسكتة والذى سد طرفه بحس يخدر فيه وقد لا يتألم بجرح وضرب وإذا وقعت شدة شديدة انقطعت الروح فتبطل الحياة، ولولا لطفه ما يترشح فى منافذ الأعصاب والعظام، وأما المواضع المختصة فما سبق ذكرها والمرشد إلى اختصاص كل قوة بآلة تلازمها فى الخارج والصلاح والفساد إلى تعدد القوى بقاء بعض دون بعض لا كثرة الأفاعيل كما علمت.

وقد يقال فى تعيين مواضعها بطريق الحكمة والغاية: إن الحس المشترك ينبغى أن يكون فى مقدم الدماغ ليكون قريبًا من الحواس الظاهرة، فيكون المتأدى إليها سهلاً والخيال خلفه لكونه خزانة له وخزانة الشىء ينبغى أن تكون كذلك ثم

---

(١) فى آيات متعددة.

ينبغى أن يكون الوهم بقرب الخيال ليكون الصور الجزئية بحذاء معانيها والحافظة بعده لأنها خزانته، والمتخيلة قريبة من الصور والمعانى فيمكنها الأخذ منها بسهولة، لكن الأطباء لما كان نظرهم مقصورًا على حفظ صحة القوى وإصلاح اختلالها ولم يحتاجوا إلى الفرق بين القوى وتبيين أنواعها بل إلى معرفة أفعالها ومواضعها وكانت الآفات العارضة قد تتجانس، اقتصروا على قوة فى البطن المقدم من الدماغ سموها الحس المشترك والخيال، وأخرى فى البطن الأوسط سموها المفكرة والوهم، وأخرى فى البطن المؤخر سموها الحافظة والمتذكرة.

وظن بعضهم: أن الشيخ تردد واضطرب فى أمر القوى حيث قال فى «الشفاء»: يشبه أن تكون القوة الوهمية هى بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة هى بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وأفعالها متخيلة ومتذكرة، فيكون مفكرة بما يعمل فى الصور والمعانى ومتذكرة بما ينتهى إليه عملها وله تردد وأيضًا فى أن الحافظة مع المتذكرة أعنى المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوتان أو قوة واحدة وذلك من بعض الظن.

أما الأول: فلأن مراده من تلك العبارة المنقولة أن المبدأ الذى ينسب إليه التخيل والتفكر والحفظ والتذكر هو الوهم، ولذلك جعله رئيسًا حاكمًا فى الحيوان بما هو حيوان والقوى الحيوانية خدمه وأعوانه، كما أن مبدأ الجميع فى الإنسان شىء واحد هو الناطقة والقوى جميعًا جنوده ورعاياه.

وأما الثانى: فالكلام الذى حملهم على ذلك الظن القبيح بمثله ما قاله فى «القانون» بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفى فى أن هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ مخزونات قوة واحدة أم قوتان؟ ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب ولا يخفى على أحد أن ما ذكره لا يدل على أنه شاك فى أمر الحافظة والذاكرة، بل أحال ببيانها إلى النظر الفلسفى الغير المناسب لكتاب «الطب» فى سائر كتبه الحكمية التى رأيناها حكم على أن الذاكرة هى الحافظة ولكن باعتبار آخر.

وذهب الحكيم الطوسى: إلى أن الذاكرة ليست من القوى البسيطة، بل قوة مركبة من قوتين كما أن فعلها يتركب من فعلين لأن الذكر عبارة عن ملاحظة المحفوظ وذلك لا يتم إلا بإدراك ثان مبدؤه الوهم وحفظ مبدأ الحافظة والمسترجعة أيضًا مبدأ فعل يتركب من ثلاثة أفعال: الحفظ وملاحظة المحفوظ بالقوتين المذكورتين وطلب تلك الملاحظة بالقوى الفكرية، فعلى أى تقدير لا يوجب ازدياد القوى الباطنة عما كانت كما توهمه الإمام الرازى حيث قال: حفظ المعانى مغاير لاسترجاعها بعد زوالها، فإن وجب أن ينسب كل فعل إلى قوة وجب أن يكون القوى ستًّا.

وأما القوة المحركة فتنقسم إلى باعثة وفاعلة، أما الباعثة المسماة بالشوقية فهى القوة التى إذا ارتسمت فى الخيال صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت هذه القوة الفاعلة على التحريك، أى تحريك آلات الحركة.

وهى ــ أى الشوقية ــ ذات شعبتين: شهوية وغضبية لأنها إن حملت الفاعلة على تحريك يطلب بها الأشياء المتخيلة اعتقد أنها نافعة سواء كانت ضارة بحسب الواقع أو نافعة طلبًا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية، وإن حملت القوة الشوقية القوة المباشرة على تحريك يدفع به الشىء المتخيل ضارًّا كان بحسب الواقع أو مفيدًا دفعًا على سبيل الغلبة تسمى قوة غضبية، وأما الفاعلة المباشرة للتحريك فهى التى من شأنها أن تعد العضلات للتحريك وكيفية ذلك الأعداد منها أن تبسط العضل بإرخاء الأعصاب إلى خلاف جهة مبدئها لينبسط العضو المتحرك، أى يزداد طولاً وينتقص عرضًا أو تقبضه بتمديد الأعصاب إلى جهة مبدئها لينقبض المتحرك ــ أى يزداد عرضًا وينتقص طولاً ــ والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم يشبه بالعصب ينبت من أطراف العظام يسمى رباطًا وعقبًا ومن لحم احتشى به الفرج التى بين الأجزاء الحاصلة باشتباك العصب والرباط من غشاء تجللها أو لعصب جسم ينبت من الدماغ أو النخاع أبيض لين فى الانعطاف صلب فى الانفصال.

واعلم أن للحركات الاختيارية مبادئ مترتبة أبعدها القوى المدركة التى هى الخيال أو الوهم فى الحيوان، والعقل العملى يتوسطهما فى الإنسان والفلك، وتليها القوة الشوقية وهى الرئيسة فى القوى المحركة الفاعلية كما أن الوهم رئيسة فى القوى المدركة الغائية، وبعد الشوقية وقبل الفاصلة قوة أخرى هى مبدئ العزم والإجماع المسمى بالإرادة والكراهة وهى التى تصمم بعد التردد فى الفعل والترك عند وجود ما يترجح به أحد طرفيهما المتساوى نسبتهما إلى القادر عليهما.

ويدل على مغايرة الشوق للإدراك تحقق الإدراك بدونه وعلى مغايرة الشوق للإجماع أنه قد يكون شوق ولإرادة الحق أنه لا تغاير بينهما إلا بالشدة والضعف، فإن الشوق قد يكون ضعيفًا ثم يقوى فيصير عزمًا، فالعزم كمال الشوق ولذلك لم يتعرض له المصنف وما قيل إنه قد يحصل كمال الشوق بدون الإرادة كما فى المحرمات للزائد المغلوب للشهوة فغير مسلم، بل الشوق العقلى فيه إلى جانب الترك أقوى من الميل الشهوى إلى خلافه ويدل على مغايرة الفاعلة لسائر المبادئ كون الإنسان المشتاق العازم غير قادر على التحريك وكون القادر على ذلك غير مشتاق.

فصل فى الإنسان

وهو مختص بالنفس الناطقة، وهى كمال أول الجسم طبيعى من جهة ما يدرك الأمور الكلية والمجردات وتفعل الأفعال الفكرية وفائدة القيود يظهر مما مر فى النبات والحيوان، فلها باعتبار ما يخصها من القبول عن ما فوقها والفعل فيما دونها قوتان: قوة عاقلة يدرك بها التصورات والتصديقات وتسمى تلك القوة «بالعقل النظرى والقوة النظرية» وقوة عاملة يحرك الإنسان أى يستعمل قواه التحريكية وآلاته العملية إلى الأفعال الجزئية بالفكر والروية أو بالإلهام والحدس على مقتضى آراء واعتقادات تخصها، أى تلك الأفعال وتسمى تلك القوة العقل العملى والقوة العملية والقوة العاقلة والنفس باعتبارها لها مراتب أربع:

الأولى: ما يكون لها بحسب الفطرة الأولى، وهى أن تكون خيالية عن جميع المعقولات مع كونها مستعدة لها والمراد منها خلو النفس عن العلوم المحصولية الانتقاشية، فإن استعمال الآلات التى يتوقف على العلم بالآلات فأول علوم النفس هو علمها بذاتها ثم علمها بالقوى والآلات التى تستعملها من الحواس الظاهرة والباطنة، وهذان العلمان من العلوم الحضورية الفطرية لحضور نفسها لنفسها وحضور آلاتها لها، ثم بعد هذين العملين ينبعث عن ذات النفس لذاتها استعمال الآلات بدون تصور الفعل والتصديق بفائدته.

فإن هذا الاستعمال ليس فعلاً اختياريًا مسبوقًا بالقصد والروية وإن كانت النفس عالمة به راضية به، وستعلم الفرق بين الرضا والقصد، فإرادة ذلك الفعل بين النفس إنما تنبعث عن ذاتها لا عن رويتها فذاتها بذاتها موجبة لاستعمال الآلات اضطرارًا لا بإرادة زائدة على ذاتها، بل لما كانت ذاتها فى آن وجودها عالمة بذاتها وعاشقة لها ولفعلها عشقًا ناشئًا عن الذات لذتها اضطر إلى استعمال الآلات التى لا قدرة لها إلا عليه، فحينئذ اندفع ما قيل أن استعمال الحواس فعل اختيارى وصدور كل فعل اختيارى مسبوق بالتصور له والتصديق بفائدته بوجه ما، فوجب أن يحصل قبل استعمال الآلات صور كلية تصورية وتصديقية وذلك لأن نسبتى استعمال الآلات وعدمه للنفس ليستا متساويتين ليحتاج إلى المرجح

المسبوق بتصور الفعل والغاية قبل الاستعمال، بل ينبعث الاستعمال على ما ذكرنا من الشوق الذاتى الذى هو عين ذاتها متصورًا لها، فلا يكون مسبوقًا بتصور ذلك الفعل بل نفس صدور ذلك الجزئى بعينه نفس تصوره كما أدى إليه الحدس التام ــ وهى العقل الهيولانى ــ تشبيهًا لها بالهيولى الخالية فى نفسها عن كافة الصور القابلة لها بمنزلة قوة الطفل للكتابة وهى أولى مراتب القوة وأضعفها، فإن قوة الشيء للشيء يتفاوت قوة وضعفًا أدناها نفس القابل من دون حصول أمر به يتوصل إلى اكتساب ذلك الشيء.

والمرتبة الثانية: أن يحصل لها المعقولات البديهية من التصورات والتصديقات البديهية باستعمال الحواس فى الجزئيات والتنبيه لمباينتها من المشاركات والمباينات حتى يستعد لأن يفيض من المبدأ عليها الصور الكلية والأحكام وإن لم ينتقل من البديهيات إلى النظريات ــ الفكر والحدس ــ وهى العقل بالملكة لرسوخ استعداد الانتقال إلى النظريات.

والمرتبة الثالثة: أن يحصل لها المعقولات النظرية لأجل تكرر الاكتساب وملكة الاستحضار حتى تستحضرها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد، لكن لا تطالعها بالفعل بل صارت مخزونة عندها غير مشاهدة لها، وهى العقل بالفعل إما لحصول قدرة الاستحضار فيها للنفس بالفعل، أو لمسبوقية هذه المرتبة بحصول النظريات.

والمرتبة الرابعة: أن تطالع معقولاتها المكتسبة وهى العقل المطلق المستخدم لما سواها من المراتب المشار إليها من قبل وتسمى عقلاً مستفادًا من العقل الفعال المسمى بروح القدس فى «لسان الشرع» وهو المعلم الشديد القوى والمؤيد بإلقاء الوحى للأنبياء وهو الذى إذا اتصلنا به أيدنا وكتب فى قلوبنا الإيمان والعلوم الحقة، وإذا أعرضنا عنه بالتوجه إلى شواغل الدنيا انمحت النقوش عن النفوس فنفوسنا كمرآة إذا أقبلت إليها فقبلت وإذا أعرضت عنها فتخلت، والغرض أن النفس على حسب الاستعدادات والأفكار تستعد للاتصال به والقبول عنه وليست المقدمات موجدة المنتجة كما توهمه جمع، إذ هى أعراض والعرض

لا يوجد شيئًا، وكم من شخص إنسانى عرض له مقدمات ما أفادته علمًا وأفادت غيرها علمًا يقينيًّا فهذه وسائط والواهب غيرها، فمراتب النفس منحصرة فى نفس الكمال الذى أشار إليه بالعقل المطلق وفى استعداده قريبًا وهو العقل بالفعل ومتوسطًا وهو العقل بالملكة وبعيدًا وهو الهيولانى.

فإن قيل: مشاهدة النظريات مرة بعد أخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة، فكيف يكون العقل بالفعل استعدادًا للمستفاد مع تأخره.

قلنا: هو استعداد لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو مقدم عليه لا لاستحصاله ابتداء كالاستعدادين السابقين ومن ثم قيل: المستفاد مقدم فى الحدوث على العقل بالفعل ومتأخر عنه فى البقاء، وللنظر إلى هاتين الجهتين جاز تقدم كل منهما على الآخر فى الذكر.

واعلم أن هذه المراتب يعتبر بالقياس إلى كل نظرى فيختلف الحال إذ قد تكون النفس بالقياس إلى بعض النظريات فى مرتبة العقل الهيولانى، وفى بعضها فى مرتبة العقل بالملكة، وفى بعضها فى مرتبة العقل بالفعل، وفى بعضها فى مرتبة العقل بالمستفاد، ثم العقل بالملكة الذى من شأنه الانتقال من البديهيات إلى النظريات كان فى الغاية من قوة الاتصال بعالم العقل بسرعة بحيث يكاد أن يحصل له النظريات بأسرها بطريق الحدس بدون الحركات الفكرية ـــ تسمى قوة قدسية ـــ لتقدسه عن لوث العوائق الجسمية وكثافة العلائق الطبيعية وهى المشار إليها فى القرآن بقوله: ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾[1].

ولا استبعاد فى وجودها، فإن الناس مختلفون فى الحدث فمنهم البليد الغبى الذى لا حدس له أصلاً، ومنهم من زاد فى الحدس كمًّا وكيفًا على غيره وليس ههنا حد يلزم الوقوف عليه فيجوز وجود من يدرك بحدسه أكثر المعقولات فى زمان يسير من دون معلم بشرى كما للأنبياء.

واعلم أن مراتب القوة العملية أيضًا أربع:

---

(١) سورة النور آية ٣٥.

الأولى: تهذيب الظاهر باستعمال النواميس الإلهية بالقيام والصيام وغيرهما.
الثانية: تهذيب الباطن عن الملكات الردية والأخلاق الدنية.
الثالثة: تحلى النفس بالصور القدسية.
الرابعة: فناء النفس عن ذاتها وملاحظتها جمال رب العالمين وجلاله وكيفية ترقى النفس.

فى هذه المراتب بقى ما أقوله وهو: أن الإنسان أول ما يولد فهو كما فى الحيوانات لا يعرف إلا الأكل والشرب، ثم بالتدريج يظهر له باقى صفات النفس من الشهوة والغضب والحرص والحسد والبخل وغير ذلك من الهيئات التى هى نتائج الاحتجاب والبعد من معدن الوجود والصفات الكمالية، فهو بالحقيقة حيوان منتصب القامة لا غير، يصدر منه الأفاعيل المختلفة بحسب الإرادات المتنوعة فهو فى الحجب الظلمانية الساترة للحق سبحانه، ثم إذا استيقظ من سنة الغفلة وتنبه عن نوم الجهل بأن ما وراء هذه اللذات البهيمية لذات أُخر، وفوق هذه المراتب مراتب أخر كمالية يتوب عن اشتغاله بالمنهيات الشرعية وينيب إلى الله تعالى بالتوجه إليه فيشرع فى ترك الفضول الدنياوية طلبًا للكمالات الأخروية.

ويعزم عزمًا تامًّا ويتوجه إلى السلوك إلى الله تعالى عن مقام نفسية فيهجر مقامها ويقع فى الغربة، ثم إذا دخل فى الطريق يزهد عن كل ما يعوقه عن مقصوده ويتقى عن كل خاطر ردىء يرد فى قلبه ويجعله مائلاً إلى غير الحق، فيتصف بالورع والتقوى والزهد الحقيقى ثم يحاسب نفسه دائمًا فى أفعاله وأقواله ويجعلها متهمًا فى كل ما يأمر به وإن كان أمرها بالعبادة لأن النفس مجبولة بمحبة الشهوات فلا ينبغى أن يؤمن من مداخلها، فإنها من المظاهر الشيطانية، فإذا خلص منها وصفا وقته وطاب عيشه بالالتذاذ بما يجده فى طريق المحبوب يتنور باطنه، فيظهر له لوامع أنوار الغيب وينفتح له باب الملكوت، ويلوح منه لوائح مرة بعد أخرى.

فيشاهد أمورًا غيبية فى صور مثالية فإذا ضاق شيئًا منها يرغب فى العزلة والخلوة والذكر والمواظبة على الطهارة التامة والعبادة والمراقبة والمحاسبة ويعرض عن المشاغل الحسية كلها ويفرغ القلب عن محبتها فيتوجه باطنه إلى الله الحق

بالكلية فيظهر له الوجد والسكر والوجدان والشوق والعشق والهيمان فيمحوه تارة بعد أخرى فيجعله فانيًا عن نفسه، غافلاً عنها، فيشاهد الحقائق السرية والأنوار العينية فيتحقق فى المشاهدة والمعاينة والمكاشفة.

ويظهر له أنوار حقيقية تارة ويختفى أخرى حتى يتمكن ويتخلص من التلوين وتنزل عليه السكينة الروحانية والطمأنينة الإلهية ويصير ورود هذه البوارق والأحوال له ملكة، فيدخل فى عوالم الجبروت ويشاهد العقول المجردة والأنوار القاهرة والمدبرات الكلية من الملائكة المقربين والمهيمين فى جمال الله من الكروبين ويتحقق بأنوارهم فيظهر له أنوار سلطان الأحدية وسواطع العظمة والكبرياء الإلهية فيجعله هباء منثورًا ويندك عنده جبال آنيته فيخر لله خرورًا ويتلاشى تعينه فى التعين الذاتى ويضمحل وجوده فى الوجود الإلهى وهذا مقام الفناء والمحور هو نهاية السفر الأول للسالكين فإن بقى فى الفناء والمحور لم يجئ إلى البقاء والصحو صار مستغرقًا فى عين الجمع، محجوبًا بالحق عن الخلق لفنائه وضيق الفانى عن كل شىء كما كان قبل الفناء محجوبًا بالخلق عن الحق لضيق دعائه الوجودى واستغراقه وفنائه فى البدن وقواه، فكل فى هذه الحالة ما زاغ بصره عن مشاهدة جماله وسبحات وجهه ذاته فاضمحلت الكثرة فى شهوده واحتجب التفصيل عن وجوده وذلك هو الفوز العظيم.

وفوق ذلك مرتبة رجع فيها إلى الصحو بعد المحور ونظر إلى التفصيل فى عين الجمع ووسع صدره الحق والخلق فهو أهش خلق الله ببهجته، فإنه فرحان بالحق وبكل شىء لأنه يشاهد الحق فيه وبالحق يرى كل شىء ويسمع ويذوق ويشم ويجد طعم الحق ورائحته فى كل شىء لا على وجه يوجب التكثر والتجسم.

قال المحقق الطوسى فى «شرح مقامات العارفين ودرجاتهم»: العارف إذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة فى قدرته المتعلقة بجميع المقدورات، وكل علم مستغرقًا فى علمه الذى لا يغرب عنه شىء من الموجودات، وكل إرادة فى إرادته التى لا يتأتى عليها شىء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فائض من لدنه، فصار الحق حينئذ بصره الذى به

يبصر، وسمعه الذى به يسمع، وقدرته التى بها يفعل، وعلمه الذى به يعلم، ووجوده الذى به يوجد، فصار العارف حينئذ متخلقًا بأخلاق الله بالحقيقية عنده، انتهت ألفاظه، وقد نوقش فى ذلك التفريع وترتبه على ما سبق ثم، بأن صيرورة صفاته تعالى صفات العبد مع أنه غير لازم مما ذكره مخالف للشرع والعقل، فإن صيرورة صفات الحق التى هى عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون الواجب صفة للممكن تعالى عنه علوًّا كبيرًا.

أقول: يمكن لنا دفع هذه المناقشة بتمهيد مقدمة هى أن العارفين بأحوال العالم ومبدأه على أصناف ثلاثة:

الصنف الأول: وهم المحجوبون قائلون بأن العالم المشتمل على جميع العقول والنفوس والأفلاك والعناصر والمواليد أمر فائض عن المبدأ الأعلى موجود بوجود فائض عنه مباينًا لذات الحق الذى هو فاعل الكل، فعندهم النفوس الإنسانية بالتخلق بأخلاق الله تعالى ليس إلا صيرورتها متصفة بالصفات التى تناسب صفات المبدأ الأعلى من العلم والقدرة وغيرهما.

والصنف الثانى: وهم الصوفية من أهل الوحدة قائلون بأن ليس فى الوجود إلا الوجود الحقيقى والعالم ليس شئونه وظهوراته وتعيناته فعندهم تكميل النفوس لا يكون إلا بأن تيقّنوا وعلموا أن الحال كلى.

والصنف الثالث: فهم الراسخون فى العلم من الحكماء قائلون بأن العالم ليس عبارة عن الممكن الصرف ولا عن الوجود الحقيقى الصرف من حيث هو موجود بالوجود الحقيقى له اعتبار ومن حيث إنه ينقسم إلى العقول والنفوس وغيرها له اعتبار آخر، فالعالم زوج تركيبى من الممكن والسنخ الباقى الذى هو بداية موجود ووجود، فليس العالم عبارة عن الذوات المتعددة كما حسبه المحجوبون، بل ذاته واحد وهو الحق الذى هو الوجود الحقيقى ولا وجود للممكنات إلا بارتباطها به لا بأن يفيض عليها وجودات مغايرة للوجود الحقيقى، وبرهان ذلك مذكور فى كتابنا المسمى «بالأسفار الأربعة» وتكميل للنفوس عندهم يكون بالعلم اليقينى بأن لا موصوف بالوجود ولا بالصفات الكمالية إلا الحق، وأن

الصفات التى لها شائبة النقص فهى ترجع إلى الهيئات الإمكانية ولوازم المهيات الجوازية التى لا حقيقة لها كموصوفاتها من حيث موصوفاتها إذا تمهد ما ذكرناه.

فنقول: إن كلامه ـــ قدس سره ـــ ليس مقصورًا على مذهب المحجوبين بل مبنى كلامه على مذهب طائفة لم يروا فى الوجود إلا الله وفيضه ولا أن لفيضه وجودًا بالانفراد، بل العوالم كلها أشعة وأنوار وأضواء وآثار للذات الأحدية النورانية إذ الوجود كله من شروق نوره ولمعان ظهوره كما هو مشاهد من الشمس المحسوس الذى هو المثل الأعلى له فى السموات والأرض، إلا أن بين الأشعتين فرقًا وهو أن أشعة شمس العقل إحياء عقلاً ناطقة فعالة وأشعة شمس الحس أعراض وأنوار لغيرها لا لذاتها غير أحياء عاقلة فاعلة.

فالمراد من قوله ـــ قدس سره ـــ: «فصار العارف متخلقًا بأخلاق الله» بالحقيقة أنه لم يبق فى نظر كشفه وشهوده فى هذه المرتبة التى هى مرتبة هويته واضمحلال عينه إلا الوجود الحقيقى الذى هو مستقل فى الوجود وصفاته الكمالية فصارت صفاته وجميع الصفات الكمالية راجعة إلى صفاته تعالى التى هى عين ذاته كما أن ذاته وجميع الذوات الإمكانية صارت مستهلكة عنده فى الذات فلم يبق له ذات وصفات إلا الواجب تعالى، وصفاته التى هى عين ذاته فصار ذاته وصفاته بمعنى الاضمحاء لا بمعنى الاتحاد والاتصال كما يفهمه ضعفاء العقول، فصار متخلقًا بصفات الله وأخلاقه لا بالمجاز المشهورى بل بالحقيقة، وحينئذ يندفع عنه الاعتراض بأنه مخالف للنقل والعقل كما لا يخفى على المتأمل.

ولنا أيضًا أن نصحح كلامه ونحقق مرامه موافقًا لمذهب المحجوبين من العقلاء بأن نقول: لا شبهة فى أن النفس الناطقة مع مباينتها للبدن وكون أحدهما جوهرًا مجردًا نورانيًا ـــ كما ستطلع عليه إن شاء الله ـــ والآخر جرمًا كثيفًا ظلمانيًا قد صارت متخلقة بأخلاقه متصفة بأوصافه من السمع والبصر والشهوة والغضب وغيرها بالحقيقة حتى يصح لك أن تقول: سمعت وأبصرت واشتهيت وغضبت بحسب الحقيقة اللغوية لا بالمجاز، وتلك العلاقة طبيعية حاصلة بين النفس والبدن إشارة لأجلها إلى البدن بأنا حتى إن أكثر الناس نسوا أنفسهم وظنوا أن هوياتهم

هى البدن وهذه العلاقة مع كونها علاقة ضعيفة عرضية ستنقطع إذا كانت حال النفس لأجلها هذه الحال من الاتصاف بصفات البدن حقيقة لا مجازًا لغويًّا مع أن صفات البدن ليست عين البدن، فلا مانع من أن يحصل للنفس مع البارى علاقة شوقية ذاتية وقد تجردت عن البدن واتصلت بالحق اتصالاً لاهوتيًّا وانفصلت عما سواه توجب تلك العلاقة الشديدة أن يشير إلى مبدئها بأنها إشارة روحانية، فلها أن تشير إلى ذته تعالى الذى هو عين صفاته من السمع والبصر والقدرة بأنه سمعى وبصرى وقدرى به أبصر الأشياء وبه أسمع وبه اقتدر كما وقع فى الحديث القدسى، فقد تحقق لها التخلق بأخلاق الله بالحقيقة لا بمعنى صيرورة صفاته تعالى عرضًا قائمًا بالنفس بل بمعنى علاقة أخرى أتم من علاقتها مع الصفات الكونية البدنية وغيرها، فاندفع الإيراد عن كلام ذلك المحقق على طريقة المحجوبين أيضًا كما يندفع عنه على الطريقين الأخيرين وتمام الاطلاع على هذا المقام يحتاج إلى سلوك طريقة الأبرار لا الاقتصار على مجرد الأنظار.

ولما بيَّن المصنف النفس الناطقة ومراتبها أورد بعد ذلك أحكامًا ثلاثة:

أحدها: أنها مجردة فى ذاتها فقال: «واعلم أن القوة العاقلة مجردة عن المادة، إذ لو كانت جسمًا أو حالاً فيه لكانت ذات وضع بالذات، فإما أن لا ينقسم بالأجزاء المتباينة فى الوضع أو ينقسم لا سبيل إلى الأول، لأن كل ما له وضع بالذات فهو منقسم على ما مر فى نفى الجزء».

وأما أن النفس لو كانت مادية لكانت ذات وضع فلتجوهرها لكونها مما يتوارد عليه الإعراض من الصفات والأخلاق وكل ما كان كذلك كان جوهرًا ولا سبيل إلى الثانى، لأن معقولاتها إن كانت بسيطة يلزم انقسامها لأن التعقل يستلزم حصول الشىء وحلوله فى المدرك، والحال فى المنقسم لا بد وأن يكون منقسمًا لأن الحال فى أحد جزأيها غير الحال فى الجزء الآخر وإن كانت مركبة، وكل مركب إنما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركيب الشىء من أجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط بانقسام محلها لأن المركب إنما يعقل بتعقل البسائط، وفيه نظر لأنه إن أريد بالبسيط ما لا جزء له بالفعل فاللازم من حلوله

فى ذى وضع القسمة الوهمية وهو غير مناف للبساطة، وإن أربد ما لا جزء له أصلاً لم يصح كلية قوله وكل مركب إنما يتركب من البسائط لجواز تركّبه من البسائط التى تقبل القسمة الوهمية فالأولى أن يدعى فى الدليل أن من المعقولات معانى غير منقسمة أصلاً ولا أقل من أن يكون لها وحدة ما، ويعقل من حيث إنها واحدة مع أن ذلك الاحتمال فى المعقولات غير ممكن، لأن الصورة العقلية الواحدة لو كانت قابلة للقسمة الوهمية لكانت إلى أجزاء متشابهة مشابهة للمجموع، فإذا فرض انقسامها إلى القسمين.

فلا يخلو: إما أن يكون كل واحد منهما مع الآخر شرطًا فى كون تلك الصورة معقولة أولاً بل كان كل واحد منهما بانفراده معقولاً أيضًا كالأصل، والأول باطل لوجوب أن يكون مهيته مخالفة لمهية الكل مباينة الشرط للمشروط وإلا لم يكن احتياج أحدهما إلى الآخر أولى من عكسه فلا يكون القسمان من الأجزاء الوهمية المشابهة للكل، والقسم الثانى أيضًا باطل، لكون الصورة العقولة مأخوذة مع عارض غريب عن ذاتها ونحن نأخذها مجردة عن اللواحق الغريبة وبيان لزوم الخلف أن فى جزء منها البلاغا وكفاية فى حفظ مهية تلك الصورة المعقولة فيكون الجزء الآخر عارضًا غريبًا، فيلزم الخلف والتناقض.

فلئن قيل: لم لا يجوز أن يتعقل المركب ببعض خواصه اللازمة؟.

قلنا: ننقل الكلام إلى تلك الخاصية، فهى إن كانت بسيطة يلزم انقسامها، وإن كانت مركبة فأما أن يتعقل ببسائطها أو بخاصية أخرى ويعود الترديد فيها، فأما أن يذهب سلسلة التعقلات إلى غير النهاية وهو محال أو ينتهى إلى خاصة بديهية بسيطة أو معقولة ببساطتها فيلزم انقسامها بانقسام المحل وهو مستحيل.

ومن الشكوك أن النقطة عرض غير قابل للقسمة وكذا الإضافة غير قابلة للقسمة مع أنهما حالان فى المنقسم، فإن النقطة حالة فى الخط والأبوة قائمة بالجسم وكذلك الوحدة والوجود وأمثالهما قد تكون صفات للجسم فيلزم انقسام هذه الأشياء بانقسام موضوعاتها.

أما الجواب عن النقطة والإضافة وأمثالها: فبالفرق بين حلول الشيء فى المحل المنقسم من حيث ذاته بما هى هى التى يلزمها الانقسام من تلك الحيثية وبين حلوله فى المحل المنقسم لا من حيث ذاته المنقسمة بل من جهة لحوق حيثية أخرى لها ضرورة إلى المنقسم سواء كان بالذات أو بالعرض لا يلزمه أن ينقسم بحسب جميع الاعتبارات، فإذا دخل فى المنقسم شيء لا من حيث ذاته أو كونه منقسمًا فلم يلزم من انقسامه انقسام الحال كالخط فإن النقطة لا تنقسم بانقسامه لأنها لا تحله من حيث إنه خط بل من حيث هو متناه، وكذا حال السطح بالقياس إلى الخط والجسم بالقياس إلى السطح، وأيضًا المحاذاة التى هى من الإضافات لا يحل الجسم من حيث هو جسم، بل من حيث وجود جسم آخر على وضع ما منه فلا ينقسم بانقساماته الثلاثة، بخلاف المعانى العقلية فإنها حاصلة فى الجوهر النفسى من حيث هى.

وأما الجواب عن الوحدة الجسمانية والوجود، فلما ذكره الشيخ الرئيس فى بعض مراسلاته إلى «بهمنيا» ومن أن هذه المعانى ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالإمكان، فالوجود الجسمى وكذا الوحدة المادية مما ينقسم بانقسام الجسم والوجود المطلق والوحدة المطلقة مما يمكن له الانقسام كما يمكن المعنى النوعى مثلاً فى المعنى الجنسى ولا يبعد أن يقال: إن الوحدة فى الموضوعات الجسمية ترجع إلى الاتصال والاتصال يبطل بالانفصال ويبقى متصلاً بفرض اثنينية مشتركة فى الحد الواحد فيكون واحدًا فيه اثنينية وقسمة وضعية مقدارية، وأما المعانى التى هى الصور العقلية، فإنها من حيث هى معقولة مما يمتنع عليها هذا النحو من الانقسام كما علمت.

واعلم أن براهين تجرد النفس كثيرة من أراد الاطلاع عليها فليرجع إلى كتب الشيخين أبى على وشهاب الدين المقتول ضاعف الله أجرهما.

وللشيخ الرئيس رسالة مفردة مسماة بـ «الحجج العشر» أحكمها وأتقنها ما يبتنى على تعقل النفس لذاتها، وقد أشار إليها المعلم الأول بقوله: كل راجع فى نفسه فهو روحانى، وهذا كلام فى غاية المتانة يطلب شرحه فى الأسفار الأربعة من

كتبنا، وأما الإقناعيات الخطابية فى تجرد النفس فهى أكثر من أن تحصى، أما الآيات الواردة فكثيرة: منها قوله تعالى: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[1] فى حق آدم وأولاده وفى حق عيسى عليه السلام وكلمته ألقاها إلى مريم، وإخواتها وهذه الإضافة مما ينبه على شرف الجوهرى الأنسى وكونه عريًّا عن الملابس الحسية.

وأما الأخبار فقد قال عليه وآله السلام: «أنا النذير العريان» وهذا إشارة النفس عن علائق الأجرام، وقال أيضًا: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» وقال أيضًا: «أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه» وقال: «من رآنى فقد رأى الحق» فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة ما لم يكن بينها وبين الأجسام لما شرط هو عليه بمثل معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة هى كونها جوهرًا غير ذات مقدار وتخزية وتمام هذه المناسبة والمضاهاة ذكرناه فى موضع يليق به، ونقل عنه أيضًا: «أن الله خلق آدم على صورة الرحمن» وعنه أيضًا عليه السلام: «ما خلق الله شيئًا أشبه به من آدم» وإطلاق الصورة على الذات المعنوية الواجبة باعتبار كون تلك الذات عقلاً وعاقلاً ومعقولاً بالفعل متبرئًا عن مثوب القوة وإن كان إطلاق لفظ الصورة على الخير المحض والوجود البحت ما ينبو عنها الطباع العامية، إذ لم يفهموا من الصورة إلا صورة المحسوسات ولم يدروا أن الله تعم صوره الوجود والخير والبهاء بل لفظ الصورة لا يطلق إلا عليه، إذ هو صورة الوجود كله كما نظمه حكيم الشعراء:

عقل عقلت وجان جانست أو ابخه زوبر تراست اشت او

وقال أيضًا عليه السلام: «إنى أبيت عند ربى يطعمنى ويسقينى» فهذه الأحاديث مما يؤذن بشرف النفس وقربها من بارئها قربًا بالذات والصفات مجردًا عن علائق الأجرام وعوائق الأجسام.

وقال روح الله المسيح بالنور المشرق من سرادق الملكوت على نبينا وعليه السلام: «لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها» وهذا الحديث شارح لقوله

---

(١) سورة الحجر آية ٢٩.

تعالى: ﴿ يَٰٓأَيَّتُهَا ٱلنَّفْسُ ٱلْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ ٱرْجِعِىٓ إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴾[1] فإن العود والرجوع إلى الشيء لا يمكن إلا بعد المجيء منه.

وقال أبو بريد ﷺ: «طلبت ذاتى فى الكونين فما وجدتهما» أى ما وجدت ذاتى فى عالمى الأشباح والأجرام، وقال أيضًا: «انسلخت من جلدى فرأيت من أنا فسمى الهيكل جلدًا وقشرًا» وهذا يصرح بأن النفس التى هى اللب غير الجسد الذى هو القشرة، فالنفس الحسية الإنسية متى لم تبلغ أهليتها إلى مقام ينسلخ عن جلدها كل يوم مثل نفس الحية أو حسية التى ينتج عن أهابها كل عام فليست من الحكمة فى شيء.

وقيل: الصوفى مع الله بلا مكان، إشارة إلى تجرد النفس عن المكان للمعية مع من لا يحويه مكان، فإن ما مع غير ذى مكان لا يكون ذا مكان.

وقيل: الصوفى كائن بائن أى النفس موجودة مجردة عن المادة إلى غير ذلك من مقالات هؤلاء الأكابر المجردين عن العلائق المتنزهين عن العوائق، وكلمات هؤلاء الأفاضل فى قوة إفادة العلم القطعى بحقيقة النفس أشد وأشد من براهين أصحاب العقل، فإنهم شاهدوا عجائب أحوال النفس وماهيتها وغرائب آثارها بذوق العيان دون مزاحمة البرهان، ولا نستحضر خطابات المتألهين ولا نظن أنها أقل نفعًا فى إفادة اليقين من براهين أصحاب البحث الصرف، كيف والبرهان معد والواهب المعلم أمر سوى البرهان ومقدماته، فلا عجب أن يكفى للنفس بعض الإقناعيات الخطابية لأن يهب له المبدأ الفياض علمًا يقينيًّا.

وثانيها: ما أشار بقوله ونقول أيضًا: إن التعقل ـــ أى تعقل النفس ـــ ليس بآلة جسدانية إلا لعرض لها الكلال كما يعرض لسائر القوى الجسمانية لضعف البدن عند كبر السن وليس كذلك، لأن قوى البدن بعد الأربعين تأخذ فى النقصان مع أن القوة العاقلة هناك تشرع فى الكمال، وما يعرض للشيخ الهرم من الخرامة ليس لضعف قوته العقلية بسبب ضعف البدن، بل لاستغراقها فى تدبير

---

(١) سورة الفجر آية ٢٧، ٢٨.

البدن المشرف تركيبه إلى الانحلال، ولا شك أن الاستغراق فى أمر مانع عن سائر التعقلات والحجة فى قوة قياس استثنائى.

ثالثها: متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالى وهو سالبة جزئية متصلة لينتج نقيض المقدم صورتها هكذا لو كان تعقل النفس بآلة جسدانية لكان كلما يعرض للآلة كلال يعرض لها فى تعقلها كلال، لكن ليس كلما يعرض للآلة كلال، يعرض للنفس فى تعقلها كلال ينتج أن تعقلها ليس بآلة بدنية وإذا قيل عليها إنه لو كان عدم كلال النفس فى تعقلها مع كلال الآلة دالاً على أن تعقلها ليس بالآلة لكان وجود كلالها فى تعقلها مع كلال آلة دالاً على أن تعقلها بالآلة لم يكن صحيحًا، لأنه استفتأ العين التالى وهو غير منتج، وتوضيح هذا أن وجود الفعل لشىء فى وقت معين يدل على كونه فاعلاً مطلقًا، وأما عدمه فى وقت حين فلا يدل كونه غير فاعل أصلاً إذ ربما يعرض له مانع يشغله عن فعله بنفسه.

وثالث الأحكام الثلاثة حدوث النفس كما قال ونقول أيضًا: إن النفوس الناطقة حادثة مع حدوث الأبدان كما ذهب إليه المعلم الأول خلافًا لأفلاطون ومن تقدمه، فإنهم قائلون بقدمها ويناسب هذا المذهب ما ورد فى الحديث النبوى من أن الله خلق الأرواح قبل الأجساد بألفى عام وفى رواية ألف عام ويوافق مذهب الحدوث ما ورد فى التنزيل: ﴿ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ﴾[1] لأنها لو كانت قديمة موجودة قبل البدن لكانت إما واحدة أو متعددة وكلاهما باطل.

أما الشق الأول: فلأنه يلزم أن يكون نفس زيد بعينها نفس عمرو وهو ظاهر البطلان.

وأما الشق الثانى: فلأنها إذا كانت متعددة فالاختلاف بينها إما أن يكون بالمهية ولوازمها أو بعوارضها المفارقة لا جائز أن يكون بالمهية ولوازمها لأنها مشتركة، واستدلوا على اشتراكها النوعى بشمول حد واحد لها واعترض عليه بعدم كون التعريف حدًّا لها، وبجواز كونه حدًّا للبعض رسمًا للآخر، وبجواز كون

---

(١) سورة المؤمنون آية ١٤.

التعريف حدًّا أو رسمًا للقدر المشترك بين النفوس بأن كانت متخالفة الحقائق وما به الاشتراك غير ما به الامتياز، فلو كان الاختلاف بين النفوس بالمهية أو بلوازمها لكان ما به الاشتراك عين ما به الامتياز هذا خلف ولا يجوز أن يكون الاختلاف بالعوارض المفارقة لأن العوارض المفارقة يلحق الشيء من المبدأ الفياض بسبب القوابل، لأن المهية لا تستحق العوارض لذاتها وإلا لكان العارض لازمًا والقابل للنفس إنما هو البدن.

قال بعض الشراح: إن شرط العارض المفارقة هو قابلية النفس لا القابل للنفس وبينهما بون بعيد لجواز حصول الأول بدون الثانى.

أقول: الجهة القابلية لا يمكن أن تكون فى ذات الشيء الصورى من دون تعلقه بالمادة، فلو كانت للنفس فى ذاتها جهة قبول لكانت مركبًا خارجيًّا من مادة وصورة على ما يستبين بين من مباحث الهيولى مع أنها بسيطة هذا خلف، فمتى لم تكن الأبدان موجودة لم تكن النفوس بموجودة فيه مسامحة ظاهرة لأنه يفيد رفع الإيجاب الكلى والمقصود هو السلب الكلى فتكون حادثة مع الأبدان ضرورة والحجة مبينة على بطلان التناسخ كما لا يخفى، ولبطلان التناسخ حجج بعضها لا يتوقف على حدوث النفس فلا يلزم الدور.

وقال العلامة الدوانى[1] فى «شرح الهياكل»: إنا بعد تسليم اتحادها فى النوع نختار تعددها بالفواعل ونمنع أن نسبة الخارج إلى الجميع سواء بل نقول: كل من تلك الفواعل والآلات بذاته يوجب ما هو معلوله، فإن الذات العلة مخصصة للمعلول من غير احتياج إلى مخصص يخصصها، وإلا لتسلسل وهم على أن تشخص العقول بالفواعل على ما ذكره شارح «حكمة العين» أقول: فيه نظر، أما أولاً: فلأنه يشكل هذا مع القول بعدم تناهى النفوس وتناهى مبادئها التى هى العقول الفعالة أو جهات تأثيراتها كما هو مذهب الحكماء.

---

(١) العلامة الدوانى: جلال الدين الدوانى.

وأما ثانيًا: فلأن قوله والآلات إن أراد منه الشيء الممتنع وهو الذى فى العلل الموجبة، فلزومه ممنوع وإن أراد الشبه فى المعدات والشرائط فامتناعه ممنوع.

واعلم أن الشيخ الرئيس ذكر فى «إلهيات الإشارات»[1] إن كل ما له حد نوعى واحد فإنما يختلف بعلل أخرى وإنه إذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتأثير العلل وهى مادة لم يتعين إلا أن يكون من حق نوعها أن يوجد شخصًا واحدًا وحاصل كلامه أن مناط الكثرة والشخصية هو التعلق بالمادة، فما لا يكون متعلقًا بالمادة كحال النفس قبل البدن يمتنع أن يكون متعددًا، أو أورد عليه بعض الأكابر أنه إن أريد بالمادة الهيولى الجسمانى فلأنم أن كل نوع متكثر الأفراد لا يكون إلا ماديًّا بهذا المعنى، كيف وقد ذهب القوم إلى اتحاد كثير من الأعراض الحالّة فى المجردات كالعلوم والكيفيات النفسانية، وإن أريد بها الموضوع الشامل للجسمانيات وغيرها فهب أنه كذلك، لكن لا يلزم منه عدم قدم النفس لجواز كونها قديمة متكثرة حالة فى أمور مجردة متشخصة بتلك الحال.

أقول: واعترض الإمام عليه أن علة تكثر الأشياء المتماثلة لوكانت تكثر محالها لكانت المحال المتكثّرة المتماثلة محتاجة إلى محال آخر ويتسلسل.

وأجاب عنه المحقق الطوسى: بأن الشيء الذى لا يكون لذاته قابلاً للتكثر يحتاج فى التكثير إلى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة، وأما الذى يقبل التكثر لذاته وهو المادة فلا يحتاج إلى قابل إنما يحتاج إلى فاعل يكثّره فقط.

وأورد عليه بعض الفضلاء بقوله: وأنت خبير بما فيه لأنه إذا جاز فى نوع من الأنواع أعنى المادة قبول التكثر لذاته فلم لا يجوز فى غيرها، كيف والدعوى كلية وهى أن كل نوع متكثر الأفراد يحتاج إلى محل يقبل الشخصية، ثم على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة.

وأجيب عن ذلك: بأن مواد الأفلاك متغايرة بالنوع وتشخص كل منها مقتضى نوعه ونوعه منحصر فى فرده، وأما تعدد الأشخاص العنصرية فللعوارض

---

(١) إلهيات الإشارات: نعمل فى تحقيقه على مخطوطات هامة.

المختلفة التى تلحق هيولاها الواحدة كالمتصل الواحد من ألمًا يقوم ببعضه حمرة وبالبعض الآخر سواد والشخص واحد، فالسؤال إنما ينم لو كانت التعددات اللاحقة بالمادة تشخصات لها وهو ممنوع، بل العوارض لشخص واحد قابل وأنت تعلم أن هذا الجواب لا يدفع الاعتراض عن كلام المحقق بل هو جواب آخر عن إيراد الإمام.

أقول: وههنا أبحاث، أما فى كلام الإمام فلأن خلاصة كلام الشيخ: أن الواحد النوعى تعينه إما بمهيته ولوازمها أو عوارضها المفارقة وعلى الأولين يلزم الانحصار فى فرد واحد على الثالث يحتاج إلى مادة حاملة لإمكان حدوث العرض المفارق وزواله بناء على أن كل حادث يفتقر إلى مادة وتلك المادة ليست هى ذلك الشخص المتشخص بذلك العرض لعدم تحصّله بعده ولا ما يحله لامتناع كون الحال محلاً لتشخص المحل، فبقى أن يكون محل ذلك الشخص هو العامل له ولتشخصه وعوارضه.

فثبت أن كل نوع متكثر الأفراد مادى ويلزم من ذلك أن كل مجرد نوعه منحصر فى فرده بعكس النقيض، وأما أن تكثر الأفراد يحتاج إلى تكثر المواد أم لا، فليس له عين ولا أثر فى كلامه الشيخ أصلاً فسقط اعترض الإمام عنه رأسًا.

وأما فى كلام المحقق، فلأن يكون الشىء قابلاً لتكثر نفسه غير معقول سواء كان ذلك الشىء مادة أو غيرها والمعتذر عنه بعضهم من أن قبول المادة التكثر لذاتها لإبهامها فإنها إذا كانت فى ذاتها مبهمة لا واحدة ولا كثيرة، جاز أن تصير كثيرة بعدما كانت واحدة وبالعكس، فقد علمت حاله فى بحث الهيولى فتذكر أن الموجود الخارجى لا ينفك عن الوحدة الشخصية وإبهام الهيولى إنما هو بالقياس إلا الأنوع والأشخاص الجسمانية لا بالقياس إلى نفسها، فإن إبهام الشىء بالقياس إلى نفسه غير متصور.

فإن قلت: يمكن توجيه كلام الإمام بأن مقصوده إيراد النقض على القاعدة المذكورة فى كلام الشيخ بهيوليات الأفلاك لكونها متكثرة من دون أن يكون لها

هيوليات أخر إذ لا هيولى للهيولى وبأن مادة المتكثر لما كانت متكثرة فتنقل الكلام إلى تكثرها فيلزم النسبة فى المواد.

قلت: كلا الوجهين غير مرضى.

أما الأول: فلأنه إن كانت هيوليات الأفلاك متخالفة الأنواع كما هو المشهور فظاهر عدم ورود النقض بها كما مر، وإن لم يكن متخالفة الأنواع فالجميع إما واحدة فلا يرد النقض أيضًا، وإما متعددة فنقول تشخصاتها بفواعلها، وهى العقول الفعالة والقاعدة المذكورة إنما هى فيما إذا كان الفاعل واحدًا.

وأما الثانى: فلأن الكلام فى تكثر الأشياء المتماثلة وذلك وإن كان مستلزمًا لتكثر المواد لكن لا يلزم من ذلك أن يكون تلك المواد متماثلة حتى يلزم النسبة بل ربما يكون متخالفة، سواء كان التخالف فى ذواتها أو فى لواحقها واستعداداتها، وأما فى كلام ذلك الفاضل فمن وجوه:

الأول فى قوله: إذا جاز فى نوع من الأنواع إلخ...، فإن قياس سائر الأنواع فى قبول التكثر إلى المادة غير صحيح لما علمت سابقًا أن المادة حقيقتها القبول والانفعال وأن جميع الانفعالات فى أى نوع كان يرجع إليها وإنما هى القابلة للانفصالات والتعددات ولزوالها أيضًا بخلاف غيرها مما عند عروض الانفصال والاتصال وطرو التعدد والوحدة.

والثانى فى قوله: والدعوى كلية، ثم فى قوله: على تقدير تخصيص الدعوى بغير المادة ينتقض خلاصة الدليل بالمادة، إذ للمحقق الطوسى أن يخصص الدعوى بغير المادة مما لا يكون قابلاً للتكثر بذاته كما ينادى عليه كلامه ولتحقق الفارق لا ينتقض الدليل بالمادة.

الثالث فى قوله: الشخص من الماء واحد، إذ لا تم أن معروض السواد من الماء عين معروض الحمرة منه واعلم أن القوم قد ذكروا عند قول الحكماء: كل حادث زمانى يحتاج إلى مادة، أن القاعدة منقوصة بالنفوس الإنسانية على مذهب أرسطو واتباعه، لحدوثها وتجردها عن المواد، ثم أجابوا على النقض على ما هو المشهور بأن المادة ههنا أعم من المحل والمتعلق به والبدن مادة للنفس بهذا المعنى وأنت تعلم

أن استعداد الشيء للشيء لا يكون إلا فيما إذا كان ذلك مقترنًا به لا مباينًا عنه، فالأولى أن يقال: إن البدن الإنسانى لما استدعى بمزاجه الخاص صورة مدبرة له متصرفة فيه، أى أمرًا موصوفًا بهذه الصفة من حيث هو كذلك، فوجب على مقتنى جود الواهب الفياض وجود أمر يكون مبدأ للتدابير الأنسية والأفاعيل البشرية ومثل هذا الأمر لا يمكن إلا أن يكون ذاتًا مدركة للكليات مجردة فى ذاتها، فلا محالة قد فاض عليه حقيقة النفس لا من حيث إن البدن استدعاها، بل من حيث عدم انكفاكها عما استدعاه.

فالبدن استدعى باستعداده الخاص أمرًا ماديًا وجود المبدأ الفياض أفاد جوهرًا قدسيًا، وكما أن الشى الواحد قد يكون جوهرًا وعرضًا باعتبارين كما مر، فكذلك يكون أمر واحد مجردًا وماديًا باعتبارين، فالنفس الإنسانية مجردة ذا مادية فعلاً فهى من حيث الفعل من التدبير والتحريك مسبوقة باستعداد البدن مقترنة به.

وأما من حيث الذات والحقيقة: فمنشأ وجودها وجود للبدء الواهب لا غير فلا يسبقها من تلك الحيثية استعداد البدن ولا يلزمها الاقتران فى وجودها به ولا يلحقها شيء من مثالب الماديات إلا بالعرض، فهذا ما ذكرته فى دفع ذلك الإيراد على تلك القاعدة فانظر إليه بنظر الاعتبار إذ مع وضوحه لا يخلو عن غموض ويمكن تأويل ما نقل عن أفلاطون الإلهى فى باب قدم النفس إليه بوجه لطيف وليكن هذا آخر شرحنا للقسم الطبيعى، فلنشرح بعده القسم الإلهى مستعينين بواهب الخير والعدل ومفيض النفس والعقل، مصلين على النبى والأهل، مستغفرين عن النقائص الإنسانية والمعاصى الهيولانية والحمد لله رب العالمين.

كتبه الفقير ميرزا عبد الكريم الشيرازى فى شهر رمضان المبارك فى سنة ١٣١٢.

قد تم الفن الثانى والثالث فى الفلكيات والعنصريات ويتلوه الفنون الثلاثة
من الإلهى بعون الله بالسعى والاهتمام فى تصحيحهما والجمع
لحواشيهما من أقل الطلاب الحاج الشيخ
أحمد الشيرازى اللهم وفقه بمحمد
وآله الطيبين

oberkandl.com