

الفصل التاسع

في تقرير المعاد

وفيه مسائل:

المسألة الأولى: في البحث عن ماهية اللذة^(١) وحقيقتها

(١) اللذة: ما أخرج الموزي عن حالة إلى حالة، تلك التي كان عليها. (رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي/ ٣٦) إن حدّ اللذة عندهم (الفلاسفة) هو أنّها رجوع إلى الطبيعة. (نفس المصدر/ ٣٧). هو إدراك الملائم (عند الحكماء). عبارة عن الخروج عن الحال الغير الطبيعية (عند الرازي). (نفس المصدر/ ١٤٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧) دفع الألم، والعود إلى الحالة الطبيعية. العود إلى الحالة الطبيعية بعد الخروج عنها، وهو معنى الخلاص عن الألم. (رسائل فلسفية لمحمد بن زكريا الرازي/ ١٤٣) ليست بشيء سوى الراحة من الألم، ولا توجد لذّة إلا على أثر ألم. (نفس المصدر/ ١٤٨) حسّ مريح. (نفس المصدر/ ١٤٩) إذا حدث الخروج عن الطبيعة شيئاً فشيئاً، وحدث الرجوع إلى الطبيعة دفعة واحدة، لا يظهر الألم، وتظهر اللذة. (نفس المصدر/ ١٥٩) إدراك الملائم. (رسائل الفارابي، كتاب الفصوص/ ٧، فصوص الحكم/ ٦٤، رسالة أضحوية في أمر المعاد/ ١١٢، المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٨ و ١١٠، مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢، شرحي الإشارات للرازي ٢/ ٨٨، المباحث المشرقية ٢/ ٤٢٧، شرح حكمة العين/ ٣٢٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧، المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ١٤٨، حاشية المحاكمات/ ٤٥٦) هي خروج من الآلام. (رسائل إخوان الصفاء ٣/ ٣١٣) هي رجوع المزاج إلى الاعتدال بعد ما كانت خارجة عنه. (نفس المصدر ٢/ ٤١٣) انطلاق الشهوة الطبيعية من النفس بلا مانع. (المقابسات/ ٣٧٤) اللذة ليست إلا إدراك الملائم من جهة ما هو ملائم. (إلمّيات الشفاء/ ٣٦٩) هي إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك. (الإشارات والتنبيهات/ ١٤٥، شرحي الإشارات للرازي ٢/ ٨٧، الإشارات والتنبيهات مع الشرح ٣/ ٣٣٧، درّة التاج ٣/ ٩٠، مطالع الأنظار/ ٩٩) هي إدراك الخير الملائم. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٧، شرحي الإشارات للطوسي ٢/ ٨٧) تتبع إدراك الملائم أو هي نفس الإدراك. (التحصيل/ ٥٦٠) كون جار في طبائع مخصوص موافق إعادة ما أخرج الموزي. (الحدود والفروق/ ٣٩) الكمال وإدراكه. (مقاصد الفلاسفة/ ٢٣٠) وصول ملائم الشيء وإدراكه لوصول ذلك. (الرسالة الأنوارية/ ١٦٨) هي إدراك ما وصل من كمال المدرك وخيره إليه إذا لم يكن مضاد ولا شاغل. (سه رسالة شيخ اشراق ٥٨، ١٠٦، ١٦٩) عبارة عن الخروج عن الحالة الغير الطبيعية. (المباحث المشرقية ١/ ٣٨٧) هي إدراك الكمال. (حاشية المحاكمات/ ٤٥٩) عبارة عن إدراك الملائم من حيث هو ملائم. (إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٠٩، شرح المواقف/ ٣٠٧، الحكمة المتعالية ١/ ١١٩، شرح الهداية الأثرية/ ٣٨٨، المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ٢٤١).

قال الشيخ: «وإذا كان كل مدرك يلتذ به المدرك، فهذا هو اللذة».

التفسير: إثبات اللذات الروحانية مشروط بالبحث عن حقيقة اللذة والألم. فلهذا السبب شرع «الشيخ» في بيان ذلك.

واعلم: أن كل شيء يكمل شيئاً آخر، فإدراك المتكامل لذلك المكمل، لا ينفك عن الالتذاذ. وإذا كان الأمر كذلك وجب أن يكون الإدراك عن ذلك الالتذاذ. ولما قرر «الشيخ» ذلك قال: هذا هو اللذة.

ولقائل أن يقول: حاصل هذا الكلام أنه متى حصل إدراك المكمل فقد حصلت اللذة، ومتى كان الأمر كذلك، وجب أن يكون هذا الإدراك عين هذا الالتذاذ. لكن السؤال قائم في صغرى هذا القياس وفي كبراه. أما الصغرى. فلا نسلم أن إدراك المكمل لا ينفك عن اللذة. فإن المريض قد يعاف الطعام اللذيذ ويشتهي الضار.

ولا يقال: إن هذه الحالة إنما حصلت لقيام الخلط العائق عن حصول هذه اللذة. لأننا نقول: المانع قد يمنع المقتضى من حصول أثره، أما لا يمتنع الشيء عند حصول نفسه عن حصول نفسه، فهنا لو قلتم: أن هذا الإدراك يوجب اللذة، لصح منكم أن تقولوا: إن هذا الخلط يمنع عن تأثير هذا الإدراك في حصول اللذة. أما أنكم تقولون: إن حصول هذا الإدراك عين هذه اللذة، ثم إن هذا الإدراك حاصل في هذا الوقت واللذة غير حاصلة، فالقول بأن قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول هذه اللذة غير معقول - على هذا القول -.

فإن قالوا: نحن لا نقول أن هذا الإدراك عين هذه اللذة، بل نقول: أنه يوجب اللذة. فنقول: إن قلتم هذا فقد سقط دليلكم.

فإننا نقول: الموجب قد يتوقف تأثيره في أثره على شرط، فلم لا يجوز أن يكون اقتضاء الإدراك بحصول هذه الحالة المسماة باللذة، يتوقف على قيام البدن، وعند فناء البدن لا تحصل هذه الحالة؟

وأما الكبرى - وهي قوله: لما كان كلما حصل هذا الإدراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا أن هذا الإدراك عين هذه اللذة - فنقول: هذا أيضاً باطل. لأنه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية نفيًا وإثباتًا، حصول الوحدة. ألا ترى أن النوع فصله الخاص به، وخاصة الخاصة به: تلازمه نفيًا وإثباتًا، مع حصول التغير؟ وأما أنتم فما بينتم هذه الملازمة الا في

بعض الصور، فإذا كانت الملازمة اليقينية في الكل لا توجب الوحدة، فالملازمة المظنونة في البعض كيف توجب الوحدة؟

قال الشيخ: «وهو في إدراك الملائم»^(١).

التفسير: المراد ذكر بعد اللذة. وهو إدراك الملائم.

ولقائل أن يقول: هذا التعريف مردود من وجوه:

الأول: أنه لا يجب في كل تصور أن يكون مكتسباً من تصور آخر يتقدمه. وإلا لزم إما التسلسل وإما الدور. وهما باطلان، بل يجب الانتهاء إلى تصورات غنية عن التعريف. وأولى الأشياء بذلك: الأمور التي ندركها بحواسنا ونجدها من أنفسنا وجدانا بديهيًا. ولا شك أن اللذة والألم من هذا الباب. فكان الاشتغال بتعريف ماهيتها عبثًا.

الثاني: أن تعريف الشيء بما هو أخفى منه منهي عنه في المنطق. والعلم بكون الألم الملائم وكون اللذة لذة، أمر حاصل للكل في بديهية العقل والحس. فأما أن الملائم ما هو؟ وأن الإدراك هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة؟ فأمر مشكوك للكل، فيكون هذا التعريف من باب الأظهر بالأخفى. وأنه باطل.

الثالث: إن كان المراد من الملائم ما يقوى حياتنا وصحتنا، بشرط أن يتصل بنا، ويصير جزءاً من أبداننا. فهذا معقول. فانا نلتذ بأكل الطعام، لأنه يتصل بأبداننا. ويقوى مادة الحياة والصحة. إلا أن على هذا التقدير لا يمكن أن يقال: إن معرفة الله تعالى لذة أو موجبة للذة، لأنه متعال عن أن يتصل شيء بذاته، وإن كان المراد منه: كل ما له تأثير في قوة الحياة والصحة، سواء كان مبايناً أو ملاقياً. فهذا باطل طرداً وعكساً. أما الطرد. فلأن الأجرام الفلكية والكوكبية هي الأسباب الأصلية لحصول الحياة والصحة، فوجب أن يكون الالتذاز بإدراكها أقوى من الالتذاز بأكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ.

(١) الملائم: هو الدّاخل في تكميل جوهر الشّيء وتتميم فعله. إنّ كلّ قوّة درّاجة جعلت لغرض فعل أو غير فعل، فالشّيء الواصل إليهما الموصل إليّهما إلى ذلك الغرض هو الملائم والمُلتذّ. (رسالة أضحوية في أمر المعاد / ١١٢) ملائم كلّ شيء هو الخير الذي يخصّه. والخير الذي يخصّ الشّيء هو كماله الذي هو فعله، لا قوّته. (المبدأ والمعاد لابن سينا / ١١١) ما يكون كمالاً وخيراً للمدرك من حيث هو كذلك. (حاشية المحاكمات / ٤٥٦).

أما العكس. فما ذكرنا من أن المريض قد يلتذ بما يضره. وأما إن كان المراد من الملائم مفهوماً ثالثاً، فلا بد من بيانه.

قال الشيخ: «والملائم هو الفاصل بالقياس إلى الشيء، كاخلو عند الذوق، والنور عند البصر، والغلبة عند الغضب، والرجاء عند الوهم، والذكر عند الحفظ». التفسير: أراد أن يفسر الملائم فأبدل هذا اللفظ بلفظة أخرى. وهي الفاصل. وقد فهو في المنطق في باب التعريفات الحقيقية عن الاختصار على إبدال لفظ بلفظ. ثم ذكر المثال لهذا المعنى من قوى خمس.

والحاصل في هذا الكتاب: أنا إذا أدركنا هذه الأمور حصلت لنا لذة فإما أن نقنع بأن هذه اللذة غير ذلك الإدراك. وذلك الإدراك موجب لها وهذا الإدراك شرط لايجاب الموجب لها، وإما العكس وكل ذلك مجهول غير معلوم.

المسألة الثانية: في إثبات السعادة^(١) الروحانية

(١) السعادة: هي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها مادة. هي الخير. (آراء أهل المدينة الفاضلة/ ٥٣) هي غاية ما يتشوقها كل إنسان وأن كل من ينحو بسعيه نحوها فإثماً ينحوها على أنها كمال ما. (رسائل الفارابي، كتاب التنبيه/ ٢) نيل النفس طلبتها. (المقاييسات/ ٤٧٠) إن لكل قوة فعلاً هو كمالها، وحصول كمالها سعادتها. وكمال الشهوة وسعادتها هو اللذة، وكمال الغضب وسعادته هو الغلبة، وكذلك كمال الأنفس الإنسانية أن يكون عقلاً مجرداً عن المادة وعن لواحق المادة. (المبدأ والمعاد لابن سينا/ ١٠٩) نفوذ الأمر والنهي والاتفاقات الجميلة، هي المسماة عند الناس سعادة. (تلخيص الخطابة/ ٧٣) إن سعادة كل قوة نبيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق، وحصول كمالها من غير آفة. (الحكمة المتعالية ١٢٦/ ٥، المبدأ والمعاد لصدر الدين/ ٣٦١) اعلم أن الوجود هو الخير والسعادة، والشعور بالوجود أيضاً خير وسعادة، لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال والنقص. فكلما كان الوجود أتم كان خلوصه عن العدم أكثر والسعادة فيه أوفر، وكلما كان أنقص كان مخالطته بالشر والشقاوة أكثر. (الحكمة المتعالية ١٢١/ ٥) إن الشرف والسعادة بالحقيقة إنما يحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها.... (نفس المصدر ١٣١/ ٥) هاتان الشقاوتان (أي شقاوة أهل الحجاب والمختوم على قلوبهم، وشقاوة أهل العقاب. وبعبارة أخرى: الجهل البسيط والجهل المركب) كلاهما شقاوة عقلية. (نفس المصدر ١٣٤/ ٥) وأقل مراتب السعادة العقلية للنفس بأن يكتسب هاهنا العلم بالأول - تعالى - ويعرف نحو وجوده وعنايته وعلمه وإرادته وقدرته وسائر صفاته... ومن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، وقال سعادة عقلية سرمدية... وأما الشقاوة العقلية التي بإزاء السعادة الحقيقية العقلية فهي إما بحسب الهيئات البدنية من المعاصي

قال الشيخ: «وهذه كلها ناقصة الإدراك، والنفس الناطقة فاصلة الإدراك ومدرجات هذه نواقص الوجود، فإدراك النفس الناطقة للحق الأول الذي هو المكمل لكل وجود، بل المبتدئ: هو الذي هو الخير المحض».

التفسير: بين أن الفاضل عند القوة الذائقة هو الحلو. فلا جرم كان إدراك الحلاوة لذة. والفاضل عند البصر هو النور، فلا جرم كان إبصار النور لذة. وكذا القول في سائر القوى التي ذكرها. فحصل منه: أن إدراك الملائم الحاصل لذة، وعند هذا قال: وجب أن تكون معرفة الله تعالى من أعظم اللذات.

ثم قال: وهذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها، ناقصة في مدرجاتها. والنفس الناطقة إذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في إدراكها كاملة في مدرجاتها، فوجب أن يكون هذا الإدراك أكمل لذة.

وأما بيان أن هذه القوى الحسية ناقصة في إدراكها، فمن ثلاثة وجوه:

الأول: أن القوى الحسية إنما تدرك المماسية. والمماسية لا تكون ملاقاته بالأثر. وأما النفس الناطقة فإنها لا تدرك بآلة جسمانية. فصارت القوة الإدراكية كأنها غاصت في ماهية المدرك بالكلية. وكذلك فإن القوة الباصرة لا تدرك إلا ظاهر المحسوس. وأما القوة العقلية فإنها تغوص في الباطن، فتعرف الأجناس على اختلاف مراتبها، والفصول على اختلاف مراتبها، وتميز حقيقة كل واحد عن الآخر.

الثاني: إن القوى الحسية إذا أدركت شيئاً، عجزت في تلك الحالة عن إدراك شيء آخر. والقوة الناطقة إذا أدركت شيئاً، صارت عند ذلك أقوى على إدراك سائر الأشياء.

الثالث: أن القوى الحسية يعرض لها الأغلاط الكثيرة بسبب اختلاف أمزجة الآلات الجسمانية. والقوة العقلية لما لم تكن جسمانية، لم تعرض لها الأغلاط بهذا السبب، فبان بهذا: أن إدراك النفس الناطقة أشرف من مدرجات القوى الحسية. وأما أن مدرجات النفس الناطقة أشرف من مدرجات القوى الحسية: فلأن مدرجات النفس الناطقة هي ذات

=

الحسنة الشهوية والغضبية وإما بحسب الجحود للحق وإنكار العلوم الحقة الحكيمية والعصبية. باختيار بعض المذاهب والآراء مع محبة الرئاسة وطلب الجاه، والتشوق إلى الكمال من دون الوصول إليه. (المبدأ والمعاد لصدر الدين / ٣٦٦).

واجب الوجود وصفات جلاله واكرامه، وكيفية تأثيره في تكوين العالم الروحاني والعالم الجسماني. ومن مدركات النفس الناطقة: الملائكة المقربون على اختلاف درجاتهم ومراتبهم. وأما مدركات القوى الحساسة: فهي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية.

ومعلوم أنه لا نسبة في الشرف بين هاتين الدرجتين.

وإذا عرفت هذا فنقول: لما ثبت أن اللذة عبارة عن إدراك الملائم، وجب القطع بأنه كلما كان الإدراك أكمل وكان المدرك أشرف، تكون اللذة أقوى وأعلى. ولما ثبت أن إدراك النفس الناطقة يحضره جلال الله أقوى الإدراكات، وثبت أن الحق سبحانه أشرف الموجودات، لزم أن يقال: اللذة الحاصلة بادراك جلال الله، تكون أقوى اللذات وأعلاها.

قال الشيخ: «وإذا لم تلتذ أنفسنا بذلك أو التذت لذة يسيرة، فذلك للشواغل البدنية التي هي كالأفراض ولبعد المناسبة لغرق النفس في الطبيعة، مثل المرضى الذين لا يلتذون بالحلوى، ويتأذون، فإذا زال العائق ثبت اللذة بالحلوى، وظهر التألم بالمر.

وهذا أيضاً كالخدر الذي لا يحس بألم ولا لذة، وكالذى به «بوليموس» فإنه جائع ولا يحس بألم الجوع، فإذا زال العائق اشتد به إحساسه».

التفسير: لسائل أن يسأل فيقول: إن كانت معرفة الله تعالى تقتضى هذه اللذة العظيمة، فنحن في هذه الحياة الجسمانية نعرفه معرفة بقدر الطاقة البشرية، فلم لا تحصل هذه اللذة؟

وأجاب عنه: بأن المقتضى للذة قائم إلا أن اللذة لم تحصل لأن اشتغال النفس عائق عن حصول هذا الأثر، والمقتضى قد يتخلف الأثر عنه، لأجل قيام المانع. ثم ضرب لهذا أمثلة:

أولها: المريض الذي يتأذى بذوق الحلوى، فإدراك الحلاوة موجب للذة، إلا أنه لم تحصل اللذة ههنا، لأن الخلط الحاصل الموجب لذلك المرض عائق عن حصول هذا الأثر.

وثانيها: أن العضو الخدر إذا احترق بالنار، فإنه لا يحس بالألم، مع أن المقتضى للألم قائم، إلا أنه لم يحصل الإحساس. فإذا زال هذا العائق حصل الإحساس الشديد.

وثالثها: المرض المسمى «بوليموس» وهو الإنسان الذي يختل مزاج معدته، فلا يحس بالجوع البتة. فإن المقتضى لألم الجوع قائم. وهو تحلل الأجزاء البدنية، إلا أن سوء مزاج فم المعدة يمنع من حصول هذا الإحساس، فإذا زال هذا العائق حصل الإحساس. فكذا هنا.

ولقائل أن يقول: **السؤالات على هذه الحجة كثيرة، ذكرناها في كتاب «الملخص» ونكتفى هنا بالقليل منه. فنقول:** أتقولون: إن هذا الإدراك عين هذه اللذة، أو تقولون: هذا الإدراك يوجب هذه اللذة؟ والأول باطل، لأن الإدراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت، فوجب أن لا يكون الإدراك هو عين اللذة. والقدر الذي ذكرتموه - وهو قيام المانع - هو في هذا المقام باطل، لأنه يجوز أن يكون المقتضى قائماً، إلا أن المانع يمنعه من إيجاب هذا الأثر. وهذا معقول. وأما أن يقال: إن الشيء يكون حاصلاً، ثم إن المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلاً. فهذا لا يقوله عاقل.

فثبت: أن هذا القدر إنما يتم إذا عرفتم أن هذا الإدراك ليس عين اللذة، بل هو أمر يوجب اللذة.

إلا أنا نقول: على هذا التقدير يسقط هذا الدليل. وبيانه من وجهين:

الأول: إن القوى المدركة مختلفة بالماهيات والإدراكات أيضاً مختلفة بالماهيات. والأشياء المختلفة بالماهية لا يجب استوائها في الأحكام، فلا يلزم من كون الإدراكات الحسية موجبة للذة، كون الإدراكات العقلية موجبة للذة.

الثاني: هب أن الإدراكات العقلية موجبة للذة، لكن كون المقتضى موجباً لأثره، يكون موقوفاً على شرط. فلم لا يجوز أن يقال: كون الإدراكات العقلية موجبة للذة موقوف على حصول الآلات البدنية. وعند فقدان هذه الآلات يبطل الشرط، فلا جرم لم يحصل المشروط؟

والأقرب عندي في تقرير هذا الباب: أن يقال: الاستقراء دل على أن الكمال محبوب لذاته. وإذا كان كذلك لزم أن يقال: إن الشيء كل ما كان أشد كما لا كان أولى بالمحبة. وأكمل الأشياء هو الحق - سبحانه - فكان هو أولى بالمحبة. وإدراك المحبوب من حيث هو محبوب، يوجب اللذة.

ولما كان إدراك النفس الناطقة للحق - سبحانه وتعالى - أكمل من إدراك القوى الجسمانية لمدركاها، وكان الحق سبحانه أكمل الموجودات، وجب أن تكون اللذة الحاصلة من إدراكه أكمل من سائر اللذات.

والسؤالات اللذان ذكرناهما - وإن كان يتخيل بقاؤهما على هذه الطريقة - يمكن الجواب عنهما بوجوه لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة.

المسألة الثالثة: في إثبات الشقاوة الروحانية

قال الشيخ: «وكذلك فقد النفس الناطقة لملاحظة كماله من مؤلمات جوهرها؛ لأن فقد كل قوة فعلها الخاص من مؤلماتها، إذا كانت تدرك الفقد». التفسير: لما بين فيما سبق أن معرفة الحق سبحانه توجب اللذة العظيمة قال في هذا الموضع: أن فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مؤلماتها. وهذا إعادة المطلوب بعبارة أخرى فيكون الاستدلال على إثبات المطلوب إثباتاً للشيء بنفسه. وأنه باطل. وأما قوله: إذا كانت تدرك الفقد فاعلم: أن هذا كالاقراراف بأن فقدان معرفة الله تعالى لا يوجب الألم مطلقاً، بل إنما يوجب الألم إذا حصل العلم بحصول ذلك الفقدان. وتقريره: أن المعرفة كمال النفس الناطقة فإذا حصل فقدانها وحصل العلم بفقدانها، فقد حصل العلم بفقدان الكمال، وقد حصل ألم الروح. والدليل عليه: أن الاستقراء الظاهر اقتضى ما يمكن أن يقال في تقريره هذا الموضع. الباطلة: هي المتألمة.

ولقائل أن يقول: أنكم تسلمون أن النفس الخالية عن العقائد الحقة والباطلة غير متألمة. وإنما الذي تدعونه هو أن النفس الموصوفة بالعقائد فنقول: هذه النفس بعد المفارقة إما أن تعلم كونها مخطئة في تلك العقائد أو لا تعلم. فإن علمت كونها مخطئة في تلك العقائد لم تبق تلك العقائد، لأنه متى حصل الشعور بكون هذا الاعتقاد خطأ باطلاً، لم يبق ذلك الاعتقاد. وأما أن لم تعلم كونها مخطئة في تلك العقائد الحقة، لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة للعقائد الحقة، فوجب أن لا يحصل لها تألم بسبب فقدان العقائد الحقة.

قال الشيخ: «لكن البدن هو الشاغل عن الإحساس بألم هذا الفقدان، أو تألم وجود مضاد للحق، مثل ما نجد من الألم^(١) يذوق صاد الحق، فإذا زال البدن اشتدت لذة الواجب وعظم ألم الفاقد اشتداداً لا يقاس إلى حال الالتذاذ بالخلو أو بالمر».

التفسير: السؤال الذي ذكره في اللذة العقلية، أعاده في الألم العقلي. وهو أنه إن كان فقد معرفة الله تعالى أو حصول العقائد الباطلة، لوجب هذا الألم الشديد. فلم لا يجد صاحب العقائد الباطلة هذا الألم؟

وأجاب عنه أيضاً بذلك الجواب. وهو: أن المقتضى للألم قائم إلا أنه لم يحصل الألم، لأن اشتغال النفس بتدبير البدن عاق عن الإحساس بذلك.

(١) الألم: هو إدراك المنافي (عند الحكماء). عبارة عن الخروج عن الحالة الطبيعيّة. (الرسائل الفلسفيّة لمحمد بن زكريّا الرّازي/ ١٤٢، الحكمة المتعالية ١/ ١١٧، المباحث المشرقيّة ١/ ٣٨٧، حاشية المحاكمات/ ٤٥٦) اللّذة إذا استمرّت صارت ألماً. (الرسائل الفلسفيّة لمحمد بن زكريّا الرّازي/ ١٤٨) ليس بشيء سوى الخروج عن الطّبيعة. (نفس المصدر/ ١٥٢) إذا حدث الخروج عن الطّبيعة دفعة واحدة، وحدث الرّجوع إليها شيئاً فشيئاً، يظهر الألم. (نفس المصدر/ ١٥٣) اللّذات الجسمانيّة هي التي تجدها النّفس عند الخروج من الألم.

والآلام: التي تحسّها النّفس عند خروج المزاج الأجساد عن الاعتدال الطّبيعيّ إلى أحد الطّرفين من الزّيادة والتّقصان بسبب من الأسباب. (رسائل إخوان الصّفاء ٣/ ٥٩) هو إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشرّ. (الإشارات والتّنبهات مع الشرح ٣/ ٣٣٧، شرحي الإشارات ٢/ ٨٧) إحساس بشيء غير ملائم. (التعليقات/ ٨٧) يتبع إدراك المنافي. (التّحصيل/ ٥٦٠) مفاجأة كيفيّة مخالفة لكيفيّة العضو، وانحلال بعض أجزائه. (الحدود والفروق/ ١٠١) عبارة عن صفة تتبع إدراك المنافي، بل هو غيره. (مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢) عبارة عن إدراك المنافي. (مقاصد الفلاسفة/ ١٧٢، مجموعه مصنّفات شيخ إشراق ٣/ ٤٣٣، شرح الهداية الاثريّة/ ١٩٧ و ٣٩١، شرح حكمة العين/ ٣٢٣، إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد/ ٢٠٩، الحكمة المتعالية ١/ ١٢٣ المبدأ والمعاد لصدر الدّين/ ١٤٨، ٢٤١) هو إدراك العدم. (مقاصد الفلاسفة/ ٢٣٠) إدراك ما وصل من آفة المدرك وشرّه إليه من حيث هو كذلك. (مجموعه مصنّفات شيخ إشراق ١/ ٨٦) هو تحدّد حال خارجة عن الطّبع بغتة في زمن قصير. (المعتبر في الحكمة ٢/ ٣١٦) ضدّ كمال خاصّ بالمدرك بما هو إدراك لذلك الضّد. (الحكمة المتعالية ١/ ١٢٨) هو الشّعور بالمنافي. (نفس المصدر ٨/ ١٥٩) هو إدراك المنافر من حيث هو منافر. (كشّاف اصطلاحات الفنون/ ٨٩) اللّذة إدراك الملائم من حيث هو ملائم، والألم مقابله. (اللمعة الإلهيّة/ ١١٧).

وتقريره: عين ما تقدم في ذلك الموضع.

المسألة الرابعة: في ضبط المعرفة التي بها تكمل السعادة الإنسانية

وهي آخر الكتاب.

قال الشيخ: «هي الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس، ووقف النظر على جلال الحق الأول، ومطالعة مطالعة عقلية، والاطلاع على أن الكل من قبله ليكون صورة الكل بتصور النفس الناطقة بلحظها. وهي مشاهدة ذات الأحد الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية، والحق ولي تسهيل سبيلنا إليها، إنه سميع مجيب».

التفسير: الإنسان يشارك النبات والحيوان بأكله وشربه ودفاعه، ويشارك سائر الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء. ويمتاز عنهما بأسرهما في كونه عارفاً بحقائق الأشياء محيطاً بها مطلعاً عليها. وبدائه العقول السليمة شاهدة بأن الإنسان أشرف من الجمادات والنباتات وسائر الحيوانات. فإذا كان هو أشرف من غيره بكونه إنساناً وهو أنه إنما كان إنساناً بهذه المعرفة، وجب أن يكون هذا العرفان أشرف مما عداه. وإذا ثبت هذا فنقول: أما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئي فخصيصة؛ لأن أحوال هذه الجسمانيات زائلة، ومتى كانت زائلة كان العلم بها زائلاً. والكمال الذي يكون على شرف الزوال خسيس.

وأيضاً: شرف العلم بشرف المعلوم. وكلما كان المعلوم أشرف كان العلم به أشرف. والحق سبحانه أشرف المعلومات، فتكون معرفته أشرف المعارف. إلا أن هذه المعارف الإلهية إنما تقوى عند خلو النفس الناطقة عن الالتفات إلى ما سواها. فأما إذا التفتت إلى ما سواها ضعفت تلك المعارف الإلهية في الجلال والاشراق والمعان. وهذه الأحوال لا سبيل إلى الوصول إليها إلا بالتجربة والامتحان.

وإذا عرفت ذلك ثبت: أن أول مراتب السعادة الإنسانية هو الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه الخسائس.

وأما آخر مراتب هذه السعادة وغايتها: فهو وقت النظر إلى جلال الحق الأول ومطالعة عقلية، مبرأة عن امتزاج أحكام الوهم والخيال. والمراد من قولهم: وقف النظر على جلال الحق الأول: أنه ثبت أن عقول الخلق قاصرة عن معرفة كنه حقيقة الحق

سبحانه، بل لا معلوم عندهم من الحق سبحانه إلا السلوب والإضافات. أما السلوب فإليها الإشارة بقوله فالجلال. وأما الإضافة فإليها الإشارة بقوله: والاطلاع على أن الكل من قبله. وعند هذا تصوير النفس سعيدة كاملة قدسية الجوهر، نورانية العنصر، بسبب عرفانها للجلال والإكرام.

ونعم ما فعل هنا، حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الإكرام، ليكون ذلك مطابقاً للمشار إليه في الكتاب الكريم. حسبما قال: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٧٨].

ثم إنه لما أراد أن يبين أنه العلم الذي يوجب السعادة قال: وليكون صورة الكل متصورة في النفس الناطقة، يلحظها. وهي مشاهدة لذات الأحد الحق من غير فتور. والانقطاع مشاهدة عقلية.

وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة. ولما ذكر ذلك ختم الكلام بقوله: والحق ولي لتسهيل سبيلنا إليها، إنه سميع مجيب.

قال الشارح: ويجب أن نختتم الكتاب بدعاء مأثور عن بعض الصالحين، وهو ذو النون المصري - رضى الله عنه - وهو:

«إلهي سري لك مكشوف، وأنا إليك ملهوف، إذا أوحشني الذنب آنسني ذكرك، علماً بأن أزمة الأمور بيدك، وأن مصدرها عن قضائك وقدرك.

إلهي مَنْ أُولَى بالتقصير مني، وقد جعلتني بالذل ضعيفاً، وَمَنْ أُولَى بالعفو منك، وعلمك في سابق أمرك في محيط إطاعتك بإذنك، والمنة لك عليّ، وعصيتك بعلمك، والحجة لك عليّ، فأسألك بوجود رحمتك، وانقطاع حجتي، وبفقرتي إليك وغنائك عني: أن تغفر لي خطيئتي يوم الدين، وأن لا تجعلني من الهالكين، يا أكرم الأكرمين، وبأرحم الراحمين».

تم الكتاب

والحمد لله رب العالمين، والسلام على الملائكة الكرام المقربين

حمداً دائماً إلى دهر الداهرين.

المصادر والمراجع

- جابر بن حبان - مختار رسائل - تحقيق ب. كراوس - القاهرة، كتبة الخانجي - ١٣٥٤هـ - ١٩٣٥ م.
- يعقوب بن إسحق الكندي - رسائل فلسفية - تحقيق عبد الهادي أبو ريده - مصر، دار الفكر العربي - مطبعة الاعتماد - ١٩٥٠.
- أبو نصر الفارابي - فلسفة أرسطوطاليس - تحقيق محسن مهدي - لجنة إحياء التراث الفلسفي العربي - بيروت، دار مجلة شعر - ١٩٦١.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون الإلهي وأرسطوطاليس - تحقيق ألبير نادر - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٠.
- أبو نصر الفارابي - مبادئ الفلسفة القديمة: ما ينبغي أن يقدم قبل تعلّم فلسفة أرسطو - نشرة المكتبة السلفية - مطبعة المؤيد - ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.
- أبو نصر الفارابي - مبادئ الفلسفة القديمة: عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة. نشرة المكتبة السلفية - مطبعة المؤيد - ١٣٢٨ هـ - ١٩١٠ م.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: التعليقات - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٦ هـ.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: كتاب التنبيه على سبيل السعادة - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٦ هـ.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: كتاب الفصوص - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٥ هـ.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: فضيلة العلوم والصناعات - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - طبعة ثانية - ١٣٦٧ هـ.
- أبو نصر الفارابي - إحصاء العلوم - تحقيق عثمان أمين - مصر، دار الفكر العربي - مطبعة الاعتماد - الطبعة الثانية - ١٩٤٩.
- أبو نصر الفارابي - رسالة في العقل - تحقيق موريس بويج - بيروت، دار المشرق - الطبعة الثانية - ١٩٨٣.
- أبو نصر الفارابي - كتاب الحروف - تحقيق محسن مهدي - بيروت، دار المشرق - ١٩٧٠.
- أبو نصر الفارابي - رسائل الفارابي: كتاب تحصيل السعادة - الهند، مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد الدكن - ١٣٤٥ هـ.

- أبو نصر الفارابي - كتاب الملة - تحقيق محسن مهدي - بيروت، دار المشرق - ١٩٦٨.
- أبو نصر الفارابي - كتاب السياسة المدنية الملقب بمبادئ الموجودات - تحقيق فوزي نجار - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٤.
- أبو نصر الفارابي - كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة - تحقيق ألبير نادر - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٥٩.
- أبو حيان التوحيد - كتاب المقابسات - تحقيق حسن السندوبي - مصر، المطبعة الرحمانية - ١٩٢٩.
- أخوان الصفاء - رسائل أخوان الصفاء وخلان الوفاء - الأجزاء الأول والثاني والثالث والرابع - تحقيق خير الدين الزرلكي - مصر، المطبعة العربية - ١٩٢٨.
- ابن سينا - عيون الحكمة - تحقيق عبد الرحمن بدوي - ذكرى ابن سينا - القاهرة، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - ١٩٥٤.
- ابن سينا - كتاب الحدود - تحقيق أملية غواشون - ذكرى ابن سينا - القاهرة، منشورات المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية - ١٩٦٣.
- ابن سينا - كتاب الشفاء - الطبيعيات - السماء والعالم (٢) - الكون والفساد (٣) - تحقيق محمود قاسم - مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور - القاهرة، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر - ١٩٦٩.
- ابن سينا - كتاب الشفاء - الطبيعيات - النفس (٦) - تحقيق جورج قنوتي، سعيد زايد - تصدير ومراجعة إبراهيم مذكور - القاهرة، الهيئة العامة المصرية للكتاب - ١٩٧٥.
- ابن سينا - الشفاء - الإلهيات (١) - تحقيق جورج قنوتي، سعيد زايد - الإلهيات (٢) - تحقيق محمد موسى، سليمان دنيا، سعيد زايد - مراجعة وتقديم إبراهيم مذكور - القاهرة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية - ١٩٦٠.
- ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - الطبيعيات (القسم الثاني) - تحقيق سليمان دنيا - مصر، دار المعارف - ١٩٥٧.
- ابن سينا - الإشارات والتنبيهات - الإلهيات (القسم الثالث) - تحقيق سليمان دنيا - مصر، دار المعارف - ١٩٥٧.
- ابن سينا - تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات - مصر، مطبعة هندية بالموسكي - ١٣٢٦ هـ.
- ابن سينا - رسائل في أحوال النفس - تحقيق أحمد فؤاد الأهواني - مصر، دار إحياء الكتب العربية - ١٩٥٢.

- ابن سينا - كتاب النجاة - الطبيعيات والإلهيات - محيي الدين صبري الكردي - القاهرة - الطبعة الثانية - ١٩٣٨.
- بھمنیار بن المرزبان - ما بعد الطبيعة نشر وتصحيح عبد الجلیل سعد - مصر، مطبعة فرج الله الكردي - ١٣٢٩ هـ.
- أبو حامد الغزالي - مقاصد الفلاسفة - الإلهيات (٢) - الطبيعيات (٣) - تحقيق سليمان دنيا - مصر، دار المعارف - الطبعة الثانية - ١٩٦٠.
- أبو حامد الغزالي - تهافت الفلاسفة - تقديم وضبط وتعليق جیرار جھامي - بیروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٣.
- أبو حامد الغزالي - المعارف العقلية - تحقيق عبد الكريم عثمان - دمشق، دار الفكر - ١٩٦٣.
- أبو حامد الغزالي - المنقذ من الضلال - تحقيق فريد جبر - بیروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع - الطبعة الثانية - ١٩٦٩.
- ابن باجه - كتاب النفس - تحقيق محمد المعصومي - دمشق، مطبوعات الجمع العلمي العربي - ١٩٦٠.
- ابن باجه - رسائل ابن باجه الإلهية - تحقيق وتقديم ماجد فخري - بیروت - دار النهار للنشر - ١٩٩١.
- ابن علي بن ملكا البغدادي - كتاب المعتبر في الحكمة - العلم الطبيعي (٢) - حيدر آباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية ١٣٥٧ هـ.
- ابن علي بن ملكا البغدادي - كتاب المعتبر في الحكمة - العلم الإلهي (٣) - حيدر آباد، جمعية دائرة المعارف العثمانية - ١٣٥٧.
- ابن طفيل - حي بن يقظان - تحقيق ألبير نادر - بیروت، دار المشرق - الطبعة الرابعة - ١٩٩٣.
- شهاب الدين بن یحیی السهروردي - رسالة حکمة الإشراق في اعتقاد الحكماء - تحقيق هنري كوربان - باريس، المكتبة الإيرانية - طبعة تهران - ١٩٧٧.
- شهاب الدين بن یحیی السهروردي - كتاب اللمحات - تحقيق إميل المعلوف - بیروت، دار النهار للنشر - د. ت.
- ابن رشد - تفسير ما بعد الطبيعة - الأجزاء الأول والثاني والثالث - تحقيق موريس بويج - بیروت، دار المشرق - ١٩٧٣.
- ابن رشد - تهافت التهافت - تقديم وضبط وتعليق محمد العريي - بیروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٣.

- ابن رشد - فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال - تقديم وتعليق
ألبير نادر - بيروت، المطبعة الكاثوليكية - ١٩٦٨.
- ابن رشد - مناهج الأدلة في عقائد الملة - تقديم وتحقيق محمود قاسم - مصر، مكتبة
الأنجلو المصرية - ١٩٥٥.
- ابن رشد - رسائل ابن رشد - رسالة السماع الطبيعي - تقديم وضبط وتعليق جبرار
جهامي، رفيق العجم - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٤.
- ابن رشد - رسائل ابن رشد: رسالة السماء والعالم - تقديم وضبط وتعليق جبرار
جهامي، رفيق العجم - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٤.
- ابن رشد - رسائل ابن رشد: رسالة الكون والفساد - تقديم وضبط وتعليق جبرار
جهامي، رفيق العجم - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٤.
- ابن رشد - رسائل ابن رشد: رسالة النفس - تقديم وضبط وتعليق جبرار جهامي،
رفيق العجم - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٤.
- ابن رشد - رسائل ابن رشد: رسالة ما بعد الطبيعة - تقديم وضبط وتعليق جبرار
جهامي، رفيق العجم - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٤.
- فخر الدين الرازي - كتاب المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعات - الهند،
مطبعة دائرة المعارف النظامية - ١٣٤٣ هـ.
- فخر الدين الرازي - لباب الإشارات - تصحيح عبد الحفيظ سعد عطيه - مصر،
مكتبة الخانجي - ١٣٥٥ هـ.
- فخر الدين الرازي - محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء
والمتكلمين - تقديم وتعليق سميح دغيم - بيروت، دار الفكر اللبناني - ١٩٩٢.
- سيف الدين الأمدى - كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين - تحقيق عبد
الأمير الأعسم - بيروت، دار المناهل - ١٩٨٧.
- ابن خلدون - المقدمة - بيروت، دار العلم - د. ت.
- علي بن محمد الشريف الجرجاني - كتاب التعريفات - بيروت، مكتبة لبنان -
١٩٨٧.
- علاء الدين الطوسي - تهافت الفلاسفة - تحقيق وتحليل رضا سعادة - بيروت، دار
الفكر اللبناني - ١٩٩٠.