

حَيِّ بن يقظان

ابن سينا وابن طفيل
والسهروردي

♦ المؤلف: ابن سينا وابن طفيل والسهروردي

♦ العنوان: حَيَّ بْنَ يَقْظَانَ

♦ طبعة آفاق الأولى 2019

♦ تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

♦ مستشار النشر: سوسن بشير

♦ المدير العام: مصطفى الشيخ



رقم الإيداع:

٢٠١٨ / ٢٢٥٦١

الترقيم الدولي: ISBN

978 - 977-765 - 202 - 5

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه. أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات، أو نقله بأي شكل من الأشكال دون إذن مسبق من الناشر.

All rights are reserved. No part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form, or by any means without prior permission in writing from the publisher.

———— Afaq Bookshop & Publishing House ————

1 Kareem El Dawla st. - From Mahmoud Basiuny st. Talaat Harb

CAIRO – EGYPT - Tel: 00202 25778743 - 00202 25779803 Mobile: +202-01111602787

E-mail: afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

١ شارع كريم الدولة- من شارع محمود بسيوني - ميدان طلعت حرب- القاهرة - جمهورية مصر العربية

ت: ٢٥٧٧٨٧٤٣ ٠٠٢٠٢ - ٢٥٧٧٩٨٠٣ ٠٠٢٠٢ - موبايل: ٠١١١١٦٠٢٧٨٧

حيّ بن يقظان

تأليف

ابن سينا وابن طفيل والسهروردي

تحقيق وتعليق

أحمد أمين

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

ابن سينا وابن طفيل والسهروردي.
حَيَّ بن يقظان - تحقيق وتقديم: أحمد أمين
ط 1 القاهرة - دار آفاق للنشر والتوزيع - 2019
176 ص، 21 سم.

رقم الإيداع 2018 / 22561
الترقيم الدولي 5 - 202 - 765 - 977 - 978
1 - العنوان
2 - ابن سينا وابن طفيل والسهروردي

المحتويات

٧	تقديم الكتاب
١٧	مقدمة المحقق
٢٣	ابن طفيل
٣١	حَيّ بن يقطان
٥٩	حَيّ بن يقطان عند ابن سينا
٦١	مقدمة المؤلف والرسالة الأولى
٧٥	رسالة حَيّ بن يقطان عند ابن طفيل
٧٧	مقدمة المؤلف والرسالة الثانية
١٦٩	حَيّ بن يقطان للسهروردي
١٧١	مقدمة المؤلف والرسالة الثالثة

تقديم الكتاب

هذا العمل الهام «حَيُّ بن يقظان» يتلخص في كلمات قليلة: طفل رضيع تلقىه الأقدار على شاطئ جزيرة مهجورة خالية من السكان، فتلتقطه غزالة وتتولى تربيته، وبعد موتها يضطر إلى الاعتماد على نفسه، فيحقق أعلى درجات المعرفة نتيجة الفطرة التي فطر عليها الإنسان من حبٍّ للاستطلاع بفضل قواه العقلية التي ميزته عن سائر الأحياء، أسطورة التقطها فيلسوفان ومتصوف: ابن سينا وابن طفيل والسهرووردي المقتول، ليصبوا تصوراتهم الفلسفية رمزاً في إطار المعرفة التي حازها بمجهوده الخاص حَيُّ بن يقظان، لكن ابن سينا يبدأ القصة من آخرها حيث يلتقي خلال نزهة مع أصحابه بشيخ كبير هرم يلقي إليه بمعرفته، في عزوف من جانب ابن سينا عن سرد القصة وانصراف إلى ترميز فلسفته، أما السهووردي فهو يعطي عنواناً لقصته «الغريبة الغربية»، وفيها ترميز غامض لتصوفه الفلسفي، ولن يستفيد القارئ كثيراً من استفاد جهد هذا التقديم في فك ألغاز تلك الرموز التي لا تعني إلا المتخصصين، وهم يعرفونها جيداً وتكاثرت حولها الدراسات، ولهذا سوف نركز على الجانب الفني القصص في الأعمال الثلاثة.

وقبل أن ندخل إلى تحليلنا للقصة، ينبغي الإشارة إلى أن هذا العمل تحقيق علمي أنجزه الراحل العظيم أحمد أمين، كما قدم له تقديمًا حل بعض ألغازه كما قلنا سواء في متن تعليقه أم في هوامشه عن الأصل اليوناني المحتمل للقصة، دون أن ينسى ذكر تواتر القصة في التراث الشعبي الإسباني، مما يغنينا عن تكرار ذلك. أيضًا وفر علينا عناء الترجمة للرجال الثلاثة إذ قدمهم إلينا أفضل وأوجز تقديم.

أما الجانب القصصي، فهو عند ابن سينا والسهروودي قد تمت التضحية به لصالح الفلسفة، فخلا من الحد الأدنى من التشويق، وتواترت القصة من الناحية الفنية ليغرقنا الراوي في رموزه. ويختلف الأمر كثيرًا عند ابن طفيل الذي كاد يقع على أصول السرد الروائي الحديث، وأصبح مسؤولاً عند عدد من الباحثين عن ظهور تلك الرواية الحديثة، وقد استلهمته السينما الأمريكية في فيلم طرزان وأفلام أخرى تحمل نفس الفكرة، لطفل الغابة الذي يتربى بين الوحوش ويصير منها، وصديقًا لها، ولعل السبب في هذه الطفرة - كما يرى عبد العزيز الأهواني مؤسس الدراسات الأندلسية في محاضرات ألقاها في كلية الآداب لم تنشر - هو ظهور شريحة بورجوازية في عصر الموحدين تتصارع حتى القتل على الاقتراب من السلطة بالسيطرة على العامة، تضم ثلاث فئات تشمل شخوص الرواية ممثلين لها هم: الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء. وفي محاولة من ابن طفيل لفض هذا الصراع كتب هذه الرواية، فلم تكن رغبته في عرض فلسفته هي المحرك الأول للكتابة كما حدث عند ابن سينا والسهروودي، ومن ثمّ اكتسبت الرواية بعدًا اجتماعيًا دفعه دفعًا

نحو بعض خصائص السرد الروائي، من مثل تعدد الأصوات، واتخاذ الراوي مقعد القصّاص في أسلوب حر غير مباشر مرات كثيرة، وظهور شيء من الوصف مع تعدد الشخصوس وظهور عامة الشعب وخاصة في الجزيرة المعمورة، أخيراً محاولة الراوي الناجحة أحياناً في تعميق أبعاد الشخصية حتى تصير مقنعة، وسوف نبدأ بهذه النقطة حالاً فيما يلي.

أراد ابن طفيل أن يعيد الكرّة لقصة خلق آدم فجعل الطفل يوجد في الجزيرة المهجورة نتيجة تخمر الطين في جو معتدل وظروف بيئة مناسبة فيما يشبه التفاعل الكيماوي الذي سوف يشكل من الطين جيناً ينفخ فيه الله -القادر على كل شيء- الروح، ولما كان ذلك قد يكون بعيد الاحتمال، فهو يبدأ قصة حيّ بن يقظان مستلهماً قصة شعبية عن أميرة أنكر أخوها عليها الزواج لعدم وجود من هو كفء لها، وكان للملك قريب اسمه يقظان تزوجها سرّاً وأنجب منها طفلاً اسمه حيّ، ولخوفها من افتضاح أمرها تضع الطفل في تابوت مغلق، وتلقيه في اليم لتقذفه الأمواج على شاطئ جزيرة مهجورة، وتقلقل التابوت لينفتح ويبكي الطفل، فظنته غزالة -أكل السبع وليدها- أنه ذلك الوليد، فأخذته وألقمته ثديها وربته. ثم يقول الراوي: «هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد (من الطين)»، ثم يروي قصة التولد سابقة الذكر.

ويكبر الطفل بعد موت أمه الغزالة، ويعيد -في براعة من الراوي- تاريخ الإنسانية من اكتشاف للنار والأدوات والسلاح والسكن والملبس بل ووسائل المواصلات.. وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً. فكر في وجه

الحيلة في ذلك فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات شديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء لها حتى يتأتى له الركوب عليها، ومطاردة سائر الأصناف بها، وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمير وحشية فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها حتى يكمل بها غرضه». وقبل اكتشاف ذلك كله يكتشف فوائد النار وخواصها، ويؤدي إعجابه بالنار بعد موت أمه وتشريحها إلى اكتشاف الروح والتمادي في الاكتشاف حتى الوصول إلى الفلسفة الإشراقية، فيعرف الله ويسعى لمشاهدته لينتقل من طور الفيلسوف إلى طور المتصوف في خروج عن السرد القصصي إلى التجريد الفلسفي المدرسي التصنيفي والمنطقي خلال شرحه لقضايا فلسفية رواقية وأفلاطونية حديثة، ويتخلل ذلك بعض السرد دون تشويق كأن يقول: «فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة... نزيدك شيئاً مما شاهده حيّ بن يقظان في مقام الصدق الذي تقدم ذكره فنقول: إنه بعد شاهد»، وتعدد الفقرات التي تبدأ بـ (ورأى/ وشاهد/ وشاهد أيضاً/ وما زال يشاهد...) وخلال تلك الفقرات يختفي تدريجياً السرد لصالح الفلسفة. ويستغرق ذلك ثلث الرواية دون كبير إنهاك بسبب بعض المزج بين السرد والتجريد والدخول في الرموز الصوفية دون كبير إلغاز بلغة سهلة واضحة الدلالة. ويعود السرد بعد طول انتظار من القارئ هكذا: «وبقي على حالته تلك (حالة الفناء في الذات الإلهية) حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه، وذاك خمسون عاماً (الأسبوع في تلك الجزيرة يساوي سبع سنين عندنا) وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال، وكان من قصته ما يأتي

ذكره بعد هذا إن شاء الله». وبعد تلك العبارة التي نطق بها الراوي تكاد تختفي الاستطرادات، ونعود للسرد الروائي الشائق ليظهر آدمي آخر في الجزيرة المهجورة بعد أن كانت كل الشخصيات حيوانات بجانب حيّ الذي مر بمرحلة العالم الفيلسوف وتجاوزها إلى مرحلة المتصوف، ليلتقي بفتيه يبحث عن أول طريق التصوف، ليتبادل مع «حيّ» أدوار المعلم والتلميذ، حي يعلم الفتية التصوف وعلم اليقين، والفتية أبسال يعلم «حيّ» اللغة والشرية، ثم يخوضان معاً مغامرة فاشلة تنقل «حيّ» إلى آدميته الكاملة بإدراك أن من طبيعة الإنسان النقص، إلا من هداه الله من القلة المختارة كما حصل له ولأبسال.

لكن لماذا يبذل الراوي كل ذلك لإقناع القارئ؟ هناك سببان: السبب الأول أنه يستحيل لطفل ينشأ النشأة التي عاشها «حيّ» ويتعلم ما تعلمه ويصل من المعرفة إلى ما وصل إليه، فهذا يدخل فيما يسمى الأسلوب العجائبي، والسبب الثاني أن الرواية في الأصل موجهة للخاصة من الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء - ذوى العقول التي لا تقبل ما يجافي المنطق - لإقناعهم بالتخلي عن الصراع حسبما حلت الرواية داخل أحداثها ذلك الصراع، لكن كيف حلته؟ يتلخص ذلك فيما نستشفه من أحداث المغامرة الفاشلة التي خاضها «حيّ» بصحبة الفتية أبسال، حيث اعترض «حيّ» الفيلسوف المتصوف على الشريعة لما فيها من التجسيم والتشبيه، ولتركها الناس ينصرفون عن العبادة إلى الدنيا وجمع المال والانشغال عن الآخرة، واقترح عليه الذهاب إلى الجزيرة المعمورة (الجزيرة التي أتى منها أبسال إلى جزيرة «حيّ» المهجورة إلا من «حيّ»

والحيوانات البرية) يقوم لديهم شريعة أتى بها إليهم نبيّ من الأنبياء، وذهبا بالفعل إليها». وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان، وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة.. وشرع «حَيّ» بن يقظان في تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم.. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه.. وما زال «حَيّ» يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سرّاً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلا نبوّاً..»، فشل «حَيّ» مع هؤلاء وهم الخاصة الذين بدأ بهم بناء على نصيحة أبسال، فلديهم من الكياسة والحكمة أن يسمعوا ما لا يحبون أو يعتقدون من باب المجاملة، ودون التورط في إيذائه.

وهكذا تصفّح حيّ اليائس «طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إليهم هَواهم ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا.. فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم.. تحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تُمكن وأنّ تكليفهم من العمل فوق هذا القدر، لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم...».

مما سبق ينقسم مجتمع ابن طفيل كما ظهر في الرواية بين شخوصها إلى الفئات الآتية:

١ - الفقهاء: وجودهم ضروري لهداية الناس الذين شغلهم أمور السعي في الحياة عن الوصول للحقيقة بذواتهم، والسبيل الذي يسوقهم فيه الفقهاء هو سبيل الدين عبر النص الديني.

٢- الفلاسفة: وهم أعلى درجة من الفقهاء، ويصلون إلى المعرفة الرفيعة بالله بذواتهم عن طريق العقل، ولكنها معرفة نظرية ينقصها المشاهدة بالعمل والمجاهدة، وهؤلاء لا يتحمل استقبال معرفتهم غير الخاصة، ولا ينبغي تجاوز هذا النطاق إلى العامة حتى لا يضلوا بها؛ لأنها أكبر من أفهامهم.

٣- المتصوفة: وهم في الدرجة العليا من هذه الهراركية، وهم يحظون بمشاهدة الذات ويرون ما لا عين رأت ولا خطر على قلب بشر وما لا تحصله الكلمات، فهؤلاء معرفتهم شخصية إلى أقصى درجة لا ينبغي أن يذيعوها وإلا ضلوا وأضلوا.

وقد لخص ابن طفيل ذلك في ختامه للرواية التي أطلق عليها رسالة «حيّ بن يقظان»: «هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ «حيّ بن يقظان» وأبسال وسلامان، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الذي لا يعرفه إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل الغرّة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح بالضنانة به والسمع عليه، إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر في زماننا من آراء فاسدة نبغت فيها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعمّ ضررها، وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغنياء أن يظنوا أن تلك هي الآراء المضمون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهام فيها وولعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم

نصدهم عن ذلك الطريق، ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق
اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعاً لمن هو
أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه، وأنا أسأل إخواني
الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبينه، فلم
أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهد يزل الطرف عن مرآها. وأردت
تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق (أظن
أن السرد القصصي عند ابن طفيل: هو تقريب الكلام على وجه الترغيب
والتشويق).

هذا البعد الاجتماعي - كما ذكرنا دفع ابن طفيل نحو السرد
الروائي ليخلق لوناً من الرواية الفلسفية قريبة الشبه من الرواية العلمية.
ومع تعدد الشخصيات لا نعدم شيئاً من الوصف يتخلل السرد فيها هو ذا
«حَيَّ بن يقظان» عندما يحضر أبسال إلى جزيرته ويرى لأول مرة كائناً
إنساناً من جنس نوعه: «وأما «حَيَّ» بن يقظان فلم يدر ما هو، لأنه لم
يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك، وكان
عليه مدرعة من شعر وصوف، فظن أنها لباس طبيعي، فوقف يتعجب
منها ملياً... فجعل حَيَّ بن يقظان يقترب منه قليلاً، وأبسال لا يشعر به
حتى دنا منه بحديث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه،
فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة، لم يعهد مثلها من شيء من أصناف
الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن
المدرعة التي عليه ليست جلداً طبيعياً، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه
هو»، أما تعدد الأصوات فهو تعدد وجهات النظر بين الفقه والفلسفة

والتصوف، واندفاع الرواية عبر صوت الراوي نحو الدعوة إلى أن يترك كل واحد الآخر في شأنه حتى لا يفسد حياته، ويبدو ذلك واضحاً في مقدمة الرسالة التي تتحدث عن بلوغ ابن باجة القمة في الفكر العرفاني النظري، ومثله ابن سينا دون أن يبلغ أحدهما ما بلغه الغزالي حتى لو وقع في التخليط ربما ليخفي العلم المضمون به.

وأفضل ما نختم به هو الإشارة إلى لغة ابن طفيل السلسلة المتدفقة في يسر ونصاعة؛ لعله حمّله إليها وضوح هدفه وشاعريته التي تتجلى في بعض الأشعار التي نظمها ووصلتنا، بعكس لغة زميليه - في استثمار نفس أسطورة «حَيّ بن يقظان» - اللذين استخدمتا لغة مصنوعة معقدة تخلو من روح الفن. نحن أيها القارئ الكريم نقدم لك عمل ابن طفيل الرائع، وأحد فلتات حضارة العرب والإسلام في الأندلس؛ لكي تتلطف وتقبل بجواره عملي ابن سينا والسهروردي المقتول بما فيهما من ألغاز لا يخلو من فائدة، دون أن نعود لنذكرك بأن عمل ابن طفيل قد ترك أثراً عريضاً في الآداب العالمية، دون الأدب العربي، وأكاد أشبه مصير رسالة «حَيّ بن يقظان» بين أهلها بمصير مقدمة ابن خلدون وتاريخه. حاول أن تفكّر معي: لماذا؟ وسلام عليك وأنت تقرأ هذا العمل، وسلام لك مني ممهور بالشكر لصبرك في استقبال هذا التقديم، الذي لن يعفيك من قراءة التعليق المرح والجاد للمحقق العلامة الأستاذ أحمد أمين رحمه الله.

الدكتور سليمان العطار

مقدمة المحقق

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله ﷺ.

طُلِبَ إليَّ أن أعمل بحثًا يلقي في مهرجان ابن سينا بمناسبة عيده الألفي، ففكرت في موضوع أبحثه فوق اختياري على موضوع «ابن سينا بين الفلسفة والتصوف»، ثم رأيت الموضوع صعبًا يضطرني أن أقرأ في دقة كل ما كتبه ابن سينا في الفلسفة والتصوف وأفهمه فهمًا جيدًا حتى أعرف موقفه منهما، وهذا مطلب عسير. ولذلك عدلت عنه فلبجأت إلى موضوع آخر يسهل عليّ بحثه مع ضعف قوتي.

فاخترت أن أقارن بين «حَيِّ بن يقظان» عند ابن سينا و«حَيِّ بن يقظان» عند ابن طفيل؛ لأنه أنسب لي، فلما علم بذلك الأستاذ الخضيرى قال: «إن عنده «حَيِّ بن يقظان» ثالثًا للسهروردي المقتول، ووعدني بإعارتها لي وبعث بها إليّ مشكورًا، فأخذت أقرأ «حَيِّ بن يقظان» عند هؤلاء الثلاثة العظام، وأنا أعلم أن «حَيِّ بن يقظان، لابن سينا قد طبعها الأستاذ ميكائيل ابن يحيى المهربي في مدينة ليدن سنة ١٨٨٩م، ووضع عليه شرحًا لطيفًا اقتبسنا منه كثيرًا.

وقد نفدت نسخها؛ لأنها كانت قليلة العدد. ثم طبعت في مصر مع جملة رسائل طبعها الأستاذ محيي الدين الكردي رحمه الله، وقد نفدت أيضًا. ثم إن «حَيَّ بن يقطان» لابن طفيل قد طُبعت في مصر مرارًا، ثم طبعت في دمشق طبعة أنيقة في سنة ١٩٣٥م. وكادت تنفذ أيضًا. أما «حَيَّ ابن يقطان» للسهروردي فهي نسخة خطية لم تطبع من قبل، وأصلها في مدريد من مخطوطات الإسكوريال، وقد كتبت في الفهرس على أنها لابن سينا خطأ. ثم تدارك الخطأ بعض المستشرقين الأفاضل. وقد رأينا لقلّة النسخ المطبوعة من هذه الرسائل وعدم طبع بعضها أن نطبعها كلها عقب الفراغ من بحثنا فيها. وتفضلت دار المعارف مشكورة بطبعها جميعها مع هذا البحث وتوزيعها على أعضاء المهرجان في بغداد وطهران وقد لقيت عناء سيلمسه القارئ في فهم مرامي ابن سينا في رسالته والسهروردي في رسالته؛ لأنهما عبارة عن رموز غامضة صعبة التناول فبذلت جهدًا في فهمهما وأثبتهما في الآخر لعل بعض القراء يرى فيهما غير ما لم أر.

* * *

أما ابن سينا فهو أبو علي الحسين بن عبد الله بن سينا، ويُلقَّب بالرئيس أي رئيس الفلاسفة. وقد وُلد في بلخ من أعمال التركستان. ولذلك يتنازع الأتراك والفرس، وقد أقام له الأتراك مهرجانًا منذ أعوام في اسطنبول، فأراد الفرس أن يقيموا له أيضًا مهرجانًا في طهران، تعصبًا منهم لفارسيته.

وإذ كانت ثقافته عربية إسلامية دخل المسلمون العرب خصمًا ثالثًا

فادعوا عربيته وسيقيمون له مهرجاناً عربياً في بغداد في العام القادم.
والعلم -وخصوصاً الفلسفة- لا يعترف بمكان ولا بدم.

على كل حال انتقل إلى بخارى، وكان أبوه يتولى العمل في قرية
من قرى بخارى. وتنقل ابن سينا بعد ذلك في البلاد واشتغل بالعلوم
وتفقه أولاً بالعلوم الدينية ثم بحساب الهندسة والجبر والمقابلة، وتعلم
المنطق، وبرز فيه، واشتغل بعده مدة في العلوم الطبيعية والإلهية.
واجتهد في حل المشكلات لنفسه.

ومما حُكي عنه أنه كان ينام وهو مشغول ببعض المسائل الصعبة
فيحلها في حلمه. ثم تمهّر في علم الطب وذاع صيته. ودُعي للأمير نوح
ابن نصر الساماني، فأبرأه من مرض كان عنده فذاعت شهرته.

وله في الطب كتاب «القانون» الذي كان عمدة لأطباء أوروبا في
القرون الوسطى، وفي أثناء مرض الأمير هذا زار مكتبة له حافلة وقرأ ما
فيها من الكتب القيمة، ثم احترقت واتهم بإحراقها حتى يستأثر بما فيها
من علوم. وقد توفي أبوه وهو في الثانية والعشرين بعد أن حصل كثيراً
من العلوم ومهر فيها.

وقد استوزره الأمير شمس الدولة، وانغمس في السياسة واكتوى
بنارها، فلما مات الأمير وحل محله تاج الدولة لم يستوزره. ومما
اكتوى به في السياسة أن الجند شغبت عليه لأمر من الأمور وكادت
تقتله، ولكن نجا منهم.

وكان قوي المزاج مفرطاً في الشهوات لم تقنعه فلسفته، مع أنه من

المنسوب إليه قوله:

اجعل غذاءك كل يوم مرة واحذر طعاماً قبل هضم طعام
ولكنه يظهر أنه لم يعمل بما يقول ككثير من الناس، ومن إفراطه
فيها أنه أصيب بالمرض الذي قال له «القولنج» فعالجوه علاجاً خطأً
فمات به. ومن كتبه المشهورة كتاب «الشفاء والنجاة» ورسائل كثيرة
في التصوف والإلهيات، ومنها رسالته «حَيَّ بن يقظان» التي سنشرها.
ومما ينسب إليه في عجز الإنسان عن إدراكه الحقائق قوله:

لقد طفت في تلك المعاهد كلها وسيرتُ طرفي بين تلك المعالم
فلم أرَ إلا واضعاً كف حائرٍ على ذقنٍ أو قارعاً من نادمٍ
وعلى كل حال، يعد ابن سينا من أكبر فلاسفة المسلمين وأبعدهم
أثراً، رحمه الله.

* * *

وأما ابن طفيل؛ فأندلسي الأصل أطلق عليه الفلاسفة النصارى في
القرون الوسطى -بعد أن اشتهر عندهم- أبا باسر تحريفاً عن أبي بكر،
وكان معاصراً للفيلسوف المشهور ابن رشد، وإن كان ابن رشد أكبر
منه سنّاً. وقد اشتهر أمره بالطب في غرناطة، وكان الطب في الغالب
المدخل للفلسفة؛ إذ كان أحد علومها، ثم أدرك دولة الموحدين وأصبح
كاتب عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين على سبته وطنجة، وقد كان
ذا تأثير كبير على السلطان أبي يعقوب يوسف الموحدي وكان من طبيعة
هذا السلطان تشجيع المتفلسفين. وقد حل ابن طفيل طبيباً للسلطان لما

طعن ابن رشد في السن، ولا نعرف له من الكتب إلا رسالة «حيّ بن يقظان» هذه. ويؤثر عنه أيضًا بعض استكشافات في علم الفلك.

ومات ابن طفيل سنة ٥٨١هـ / ١١٨٦م، وحضر السلطان بنفسه جنازته، وقد نقلت قصة ابن طفيل إلى لغات أخرى كثيرة وكان قد قرأها مترجمة الفيلسوف الكبير لبيتز وأعجب بها.

* * *

وأما السهروردي فهو شهاب الدين يحيى بن حبش عرف بالمقتول، تميزًا له عن آخرين لقبوا بهذا اللقب، وربما لقب بهذا اللقب إيماء بأنه قتل استحقاقًا لهذا القتل، وإلا كان لقب بالشهيد. وكان متفلسفًا صوفيًا درس الفقه في مراغة، ثم انتقل إلى أصفهان، ثم عاد إلى بغداد، ثم إلى حلب. وأشاع في حلب تعاليمه الفلسفية، وحماه الملك الظاهر ابن صلاح الدين الذي كان يحكم حلب. ولكن إيمانه في الفلسفة ورأيه في الحلول وأن العالم والله شيء واحد وتصريحه بذلك، ألّب الفقهاء والشعب عليه، فاضطر الملك الظاهر أن يتخلى عن حمايته، فقتل سنة ٧٥٨هـ. وهو في نحو السادسة والثلاثين من عمره كما قُتل قبله الحلّاج القائل بهذه الفكرة، لتألب الفقهاء عليه أيضًا. والظاهر أن صلاح الدين أمر بقتله تهديّة للفتنة التي كانت قائمة إذ ذاك، كما فعل الخليفة العباسي في شأن الحلّاج، وربما كان هناك سبب آخر، وهو أن التصوف على هذا النحو يبعد الناس عن العمل ويضطرهم للتفرغ للعبادة، فلو مشى الناس كلهم على هذا المبدأ لخربت الدنيا وتخلّى الناس عن العمل.

وقد كان السهروردي يتبع مذهب المشائين والرواقيين من اليونانيين

وبعض تعاليم اندست فيها من مذهب الأفلاطونية القديمة، وكان أيضًا شارحًا لمذهب أرسطو كابن سينا وابن رشد، وقد ألف كتابًا عظيمًا في الفلسفة اسمه (حكمة الإشراق) يهاجم فيه أحيانًا مذهب أرسطو، كما يهاجم فيه الفلسفة المادية، مقلدًا في ذلك الرواقيين ومتبعًا الحكمة المشهورة «ليس في الإمكان أبدع مما كان». وأسلوبه أسلوب غامض حتى لهو أغمض من أسلوب المتصوفة والفلاسفة المسلمين الآخرين، وهو يفسر في كتابه هذا الضرورة والاختيار والموجود والمعدوم والهيولى والصورة. والسبب والنتيجة والفكر والحس، والجسم والروح إلى غير ذلك. ويرى فيه أن الحياة والبواعث ليست إلا موضوعًا منبعثًا من الله. وهو زعيم لفرقة الإشراقيين.



ابن طفيل^(١)

- (١) جاء في التاريخ الأدب العربي لبروكلمان ما يلي:
أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي:
انظر: روض القرطاس (طبعة نوربرج ص ١٣٥) - عبد الواحد المراكشي، المعجب (دوزي) ص ١٧٢ - ١٧٥ - «أقوال كتاب العرب في بني عباد» ج ٣ ص ١٧٩ - بونس بويجيس، رقم ٢٠٣.
وراجع عنه: (أطباء العرب) Wusterenfeld II. p. 113
(تاريخ) Gesh. P. 273
(كتاب تاريخ الطب عند المسلمين) Leclerc II. P. 113
Munk. Melanges p. 410 sqq.
كتبه: ١ - أسرار الحكمة المشرقية أسكوريال ٦٦٩٣ - ٣، طبع في بولاق سنة ١٨٨٢ م.
٢ - رسالة «حكي بن يقظان».
ترجمها إلى اللاتينية بوكوك: (أكسفورد) (Oxoun).
E. Pococke, Philosophus autodidactus.
وقد ترجمت الرسالة إلى لغات حية كثيرة أكثر من مرة، منها الإسبانية:
F. Pons Boigues, El filosofo autodidacto de Abentofail. Novela psicologica...
prologo de M. Menedez y pelyo (Zaragoza, 1900).
وفي الإنجليزية: Simon Ockly: The improvement of the human reason,
exhibited in the life of H. B. Y. Written in Arabic by I. T. Reprinted by. E.
V. Dyck. Cairo. 1905.
وترجمة أخرى نشرها برونلي P. Bronnle سنة ١٩٠٤ م بعنوان: Wisdom of the east في
سلسلة The Awakening of the soul وترجمها إلى الألمانية I. I. يكهون J. K. Eichhorn
ونشرها سنة ١٧٨٢ م، (سماء أبا جعفر بن طفيلي) A. S. Fulton، سنة ١٩٠٧ م. وترجمت إلى
الروسية ١٩٢٠ م. وأعاد ترجمتها جندالذ بالثيا ونشرها بنفس الاسم الذي نشرها به بونس بويجيس
عام ١٩٣٦ م.
بروكلمان، تاريخ ج ١ ص ٤٦٠ - ملحق، ج ١ ص ٨٣١ وانظر:
E. Garcia Gomez, Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de
= Gracian. Revista de Arch. Madrid, 1926.

ولد قبل سنة ٥٠٦هـ / ١١١٠، وتوفي سنة ٥٨١هـ / ١١٨٥ م. وأصله من وادي آش، ويذهب بعض المؤرخين إلى أنه كان تلميذاً لابن رشد، ولكنه هو نفسه لا يذكر ذلك. كان طبيباً في غرناطة، وعمل كاتباً لعامل هذا البلد ولأحد أبناء عبد المؤمن، وعلا أمره حتى أصبح طبيباً لأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين (١١٦٣ م - ١١٨٤ م)، وكانت له حظوة عظيمة عنده، وهو الذي قدم إليه ابن رشد في ظروف معروفة، ونصح هذا الفيلسوف القرطبي بأن يدون شروحه لكتب أرسطو. ثم تخلى ابن طفيل عن عمله كطبيب للمنصور وتركه لابن رشد، وتوفي في مراکش سنة ١١٨٥ م - ١١٨٦ م.

ومن المعروف أن ابن طفيل صَنَّف في الطب كتباً، وأنه كانت له آراء مبتكرة في الفلك، وقد ذكر البطروجي أنه أخذ قوله في الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل.

ولم يبقَ لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة «حَيَّ بن يقظان» أو «أسرار الفلسفة الإشراقية»، وقد ترجمه بوكوك Pockocke إلى اللاتينية بعنوان «الفيلسوف المعلن نفسه (Philosophus autodacticus)

= وراجع ترجمة ليون جوتيته لرسالة «حَيَّ»، وهي أوفي ما بين أيدينا من ترجماتها إلى اللغات الأوروبية، ومقدمته عن أبي بكر أوفي ما لدينا منه، انظر:

Leon Gauthier, Hayy ben Yaghdhan Roman philosophique d Ibn Thofail (20 ed. Beyrouth, 1936)

وقد أثبت في ص ٥ من مقدمة الترجمة أن رسالة الحكمة الموجودة بالأسكوريال (مخطوط ٦٦٩) ليست إلا جزءاً من رسالة «حَيَّ»، ومن المعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو: «رسالة حَيَّ بن يقظان» في أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبي علي بن سينا الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو جعفر بن طفيل.

ونشره في سنة ١٦٧١م، وترجمه إلى الإسبانية بونس بويجيس في سنة ١٩١٠م، وإلى الفرنسية ليون جوتييه في نفس العام. وتبدأ الرسالة بموجز مفيد هام لتاريخ الفلسفة في الإسلام يمتدح فيها ممن تقدمه ابن سينا وابن باجة والغزالي.

وإليك موجز هذه القصة كما أورده غرسية غومس:

في جزيرة مهجورة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء، وفي وسط ظروف طبيعية طيبة، تولد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين دون أن يكون له أم أو أب. وفي قول آخر أن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة في «تابوت أحكمت زمه (أمه) بعد أن أروته من الرضاع، وكانت أميرة مضطهدة في جزيرة مجاورة، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت. وهذا الطفل هو «حَيّ بن يقظان»، فتبنته غزالة وأرضعته وصارت له كأمه، ونما «حَيّ» وأخذ يلاحظ ويتأمل^(١) وكان الله قد وهبه ذكاءً وقادًا، فعرف كيف يقوم بحاجات نفسه، بل استطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسفة، بطبيعة الحال. وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سبيل الإشراق الفلسفي الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله، وهذا الاتحاد هو العلم الغزير والسعادة العليا المتصلة الخالدة في وقت واحد. ولكي يصل «حَيّ» إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يومًا متوالية، مجتهدًا في

(١) راجع وصف ابن طفيل المبدع لاستيقاظ روح الملاحظة والإدراك الفطري عند حَيّ. «حَيّ بن يقظان»، ص ٣٤-٣٦.

أن يفصل عقله عن العالم الخارجي وعن جسده بواسطة التأمل المطلق في الله لكي يصل إلى الاتصال به، حتى أدرك ما أراد. وعندما بلغ ذلك المبلغ لقي رجلاً تقيّاً يُسمّى «أبسال»، أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاءً من الناس. وأقام أبسال بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسه والذي لقيه دون أن يتوقع ذلك. ولم يلبث أن وجد في الطريق الفلسفي الذي ابتكره «حَيّ» لنفسه تعليلاً علوياً للدين الذي كان يعتقده، وتفسيراً كذلك لكل الأديان المنزلة. ثم أخذ «أبسال» صاحبه إلى الجزيرة المجاورة، وكان يحكمها ملك تقيّ يُسمّى سلامان [«هو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة»]، وطلب إليه أن يكشف (لأهل الجزيرة) عن الحقائق العليا التي وصل إليها، فلم يوفق، ووجد عالمانا نفسيهما مضطرين آخر الأمر إلى أن يعترفَا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلق للعوام؛ إذ إنهم مكبلون بأغلال الحواس، وعرفا أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير في أفهامهم الغليظة ويؤثر في إرادتهم المستعصية، فلا مفر له أن يصوغ آراءه في قوالب الأديان المنزلة. وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ونصحهم بالاستمسك بأديان آبائهم، وعاد «حَيّ» وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة لينعما بهذه الحياة الرفيعة الإلهية الخالصة التي لا يدركها إلا القلائل من الناس».

والأساس الفلسفي لهذه القصة هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الأفلاطونية الحديثة. وقد صور ابن طفيل الإنسان الذي هو رمز العقل في صورة «حَيّ بن يقظان» (واليقظان هو الله)، وقد

رمى ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، وهو موضوع شغل أذهان مفكري المسلمين كثيرًا.

أما القلب القصصي الذي اتخذ ابن طفيل سبيلًا لعرض آرائه الفلسفية، فقد درسه الأستاذ غرسية غومس دراسة علمية عميقة شاملة، ذهب فيها إلى أن هذا الهيكل العام للقصة مأخوذ من «قصة الصنم والملك وابنته»، وهي إحدى الأساطير التي نُسجت حول شخصية الإسكندر الأكبر، ولا بدَّ أنها كانت معروفة عند أهل الأندلس فتناولها ابن طفيل وصاغها في قالب رمزي، وفي هذا يقول غرسية غومس: «وقد وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الأدبية ذات الحيوية المتصلة والتي تبدو حقيقة وإن كانت من نسج الخيال، السبيل إلى عرض نظرية المفكر المتوحد ونظريات فلسفية أخرى. هذا وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحد في كتابات ابن سينا وابن باجة، وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقًا بديعًا، بل ضمت هذه الحكاية نقطة ظاهرة استطاع ابن طفيل أن يفرغ فيها أفكاره، ومن هنا نتج هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية، واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكارًا ومنطقًا وقوة شاعرية أن يخلق منها أثرًا من أعظم ما أطلعت عليه العصور الوسطى».

وأطرف من هذا أن حكاية الصنم نفسها هي التي أوحى إلى «جُراسيَّان» فكرة كتابه المسمى «كُريتيكُون: الناقد». وقد استطاع كل من الأب Pou ومِنْدُ بيلايو من بعده أن يظهر العلاقة الواضحة بين شخصية أندريينو التي ترد في قصة ذلك اليسوعي الأرغوني «أي جراسيان» وبين

شخصية «حَيّ بن يقظان» التي ابتكرها الفيلسوف المسلم. ولا نعرف كيف اطلع جراسيان على رسالة ابن طفيل التي لم تنشر في لغة أوروبية إلا سنة ١٦٧١م وقد أثبت غرسية غومس أن كتاب الكريتيكون أقرب إلى «قصة الصنم» منه إلى «رسالة حَيّ بن يقظان»، وأدت به المقارنة بين الكتابين إلى القول بأن علة هذا التشابه هي أن جراسيان قلد هذه الأسطورة التي كانت متواترة بين الموريسكيين الأرغونيين من غير شك، ومن أدلة ذلك أن مخطوط الأسكوريال الذي يضم هذه القصة مكتوب بحروف لاتينية أرغونية ترجع إلى القرن السادس عشر^(١).

(١) نشر أميليو غرسية غومس هذا الرأي في مقاله المذكور في التعليق السابق: وملخصه أنه بينما كان يبحث عن الصور التي وردت بها قصة الإسكندر ذي القرنين في الأساطير الشعبية الأندلسية عثر مصادفة في مكتبة الأسكوريال على مخطوط عنوانه «قصة ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته»، وجد فيه قصصاً كثيرة عن الإسكندر تذكر واحدة منها كيف وصل الإسكندر إلى جزيرة تُسمّى أرين، فوجد صنماً عظيماً عليه كتابة، فأمر أحد العلماء فترجمها له، فإذا بها قصة حياة صاحب الصنم، وهي تشبه قصة «حَيّ بن يقظان» من نواح كثيرة، فقد كان أيضاً ابن ابنة ملك وألقت به في اليم فحملته الأمواج إلى جزيرة نائية غير معمورة، فتبنته غزالة، ونما في رعايتها وجعل يتفكر ويتدبر (دون أن يصل إلى الحكمة أو التصوف)، كما يقول ليون جوتييه. ثم يقبل إلى تلك الجزيرة رجل يعلم ذلك المتوحد بنفسه المعارف (التي يصل إلى «حَيّ بن يقظان» من تلقاء نفسه ل. جوتييه وتواريخ الأنبياء وأصول الدين). وهذا الرجل ما هو إلا أبوه -ابن الوزير الذي تعلق به أمه وحملت منه. وقد غضب عليه الملك وأمر به، فوضع في مركب حملة إلى هذه الجزيرة. ثم يمر بالجزيرة مركب يأخذ الابن والأب -الذين لا يعرف أحد منهما شيئاً عن علاقته بالآخر- إلى الجزيرة المعمورة.

هذا جزء تلك القصة الذي يتفق مع قصة حَيّ بن يقظان، أما بقيتها فمختلفة تماماً. والشبه القوي بين القصتين ظاهر من غير شك، وقد ذهب غومس إلى أنه يستبعد أن تكون «حكاية الصنم» صدى لقصة حَيّ، وإنما غلب على رأيه أنها الأصل المشترك الذي أخذ عنه ابن طفيل قالب قصة «حَيّ» ونقل عنه بلنزار جراسيان Baltazar Gracian قالب كتابه «كريتيكون».

وقد ناقش ليون جوتييه في مقدمته للترجمة الفرنسية لرسالة حَيّ آراء غرسية غومس مناقشة طويلة، فذكر أولاً أن هذا الرأي أشار إلى مثله من بعيد د. ك. بتروف في تعليقه على الترجمة الروسية لرسالة حَيّ، التي قام بها ج. كوزمين J. Kuzmin. ونشرها في بطرسبرج سنة ١٩٢٠م، فقد قال بتروف إن قصة حَيّ لم تكن المصدر الذي أخذ عنه جراسيان الفصول الأولى من كتاب «كريتيكون»، =

وقد ذاعت قصة «حَيَّ بن يقظان» بين المسلمين ذيوغاً عظيماً،

وترجمها موسى الأزرْجُونِي إلى العبرية في سنة ١٣٤١م وعلق عليها.

= ثم أخذ على غرسية أنه استبعد من بحثه كل ما يتصل بالتحقيق الفلسفي وأنه اقتصر على دراسة أصل القالب القصصي؛ لأن ذلك المذهب قد أدى به إلى التقليل من قيمة العنصر المبتكر في رسالة حَيَّ بل الإزراء به في بعض الأحيان، إذ إن العنصر الأول من عبقرية ابن طفيل في قصته ليس القالب القصصي وإنما مذهبه الفلسفي الجديد الذي جعله يعرض آراء الحكمة ومذهبها في أسلوب يفيض حيوية وشخصية وإن لم تكن الآراء التي ساقها مبتكرة. ولقد استطاع ابن طفيل أن يستعمل قصة ساذجة بسيطة العرض كل ما عرفه أهل زمانه من الآراء في العلم وما وراء الطبيعة والتصوف والتفسير. ويقول جوتييه إن فضل ابن طفيل في هذه الناحية خفي على غرسية إذا انصرف همه إلى بيان المشابهة وتجليه ما أخذه ابن طفيل من «أسطورة الصنم» حملة وتفصيلاً، فلم يفتن إلى التحويلات البدعية التي أدخلها ابن طفيل على هيكل القصة، ثم أخذ على غومس قوله إن الخط الذي ينتظم حلقات القصة يبدو واضحاً غليظاً في أولها وآخرها، ويدق في الوسط حتى يكاد يخفى، وإن بداية القصة ونهايتها أشبه بقوسين ضخمين يضمن بينهما حشدًا رائعًا من الآراء الفلسفية، (ص ٢٧ من مقال غومس)؛ لأن ذلك يوحي إلى القارئ فكرة ضعف «رسالة حَيَّ» من الناحية القصصية، بينما هذا العنصر في الواقع متناسق متعادل في أجزاء ما يصلح وما يسوغ وأطرح منها ما لا ينفعه، وأدخل هنا وهناك من التعديلات ما أضفى على القصة روحاً جديدة وسكنها من جمل ذلك الحشد العظيم من الآراء والأفكار (راجع ص ٩، ١٠، ١١ من المقدمة المشار إليها والحواشي المعلقة عليها)، ولكن ليون جوتييه يقرر مع ذلك أنه كان مخطئاً عندما ذهب في بحثه الأول عن ابن طفيل إلى أن هذا الأخير هو مبتكر هذا القالب القصصي البديع الذي انتفع به كثيرون من الكتاب فيما بعد انظر:

Leon Gauthier. Ibn Thofail. Sa vie ses oeuvres (Paris, 1909).

ثم يمضي في مناقشة آراء أخرى لغرسية غومس في الموضوع، ويستدرك عليه بعض أخطاء في الترجمة.

Cf: Leon Gauthier, Hayy Ben Yagdan. Roman philosophique d. Ibn Thofail. Texte arabe et traduction. Française, (20. ed. Beyrouth. 1936) Interoduction. Pp. III –XXII.

أما كتاب جراسيان المشار إليه هنا فهو:

Gracian Baltazar, El Griticon. Saragopza rere partit 1651.

وقد ترجم هذا الجزء إلى الفرنسية:

Maunory, L. l'homme detyompe ou le Griticon de baltazar Gracian. Bruxelles 1697.

وقد نقل ترجمة بوكوك اللاتينية إلى الإنجليزية جورج كيث لكي يقرأها
الكويكرز بين ما يقرؤونه من كتب التقى والورع، وامتدحها الفيلسوف
لينبتر، واعتبرها منندز بيلايو أبدع وأغرب ثمرات الأدب العربي.



حَيِّ بن يقظان

وتشبه قصة «حَيِّ بن يقظان» في جوهرها كتابًا يونانيًا اسمه «إيمن دريس» «حافظ الناس» منسوبًا إلى هوملُص، وهو محاورة امتزج فيها المذهب الأفلاطوني بمذاهب قدماء المصريين. وقد عرض هذا الكتاب وأشار إليه القفطي في تاريخ الحكماء.

وخلاصة «حَيِّ بن يقظان» لابن سينا أن جماعة خرجوا يتنزهون، إذ عَنَّ لهم شيخ جميل الطلعة حسن الهيئة، مهيب قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة. وهذا الشيخ المهيب الوقور اسمه حَيِّ بن يقظان، وهو يرمز بهذا الشيخ إلى العقل وقد اكتسب التجارب من السنين ومن الرحلات.

وهذه الرفقة ليست أشخاصًا، وإنما هي الشهوات والغرائز والغضب وسائر الملكات الإنسانية، والمجادلة بين الرفقة والتحدث إلى «حَيِّ بن يقظان» هو عبارة عن المجادلات التي تحدث عادة بين غرائز الإنسان وشهواته وضميره وعقله. ومن هذا القبيل ما كتبه في مجلة الثقافة حول مناظرات حدثت بين قوى الإنسان الطبيعية وعقله، إذ قلت:

«هممت هذه الأيام بعمل خطير، ثم راقبت نفسي ماذا تصنع فإذا فيها برلمان داخلي كأدق أنواع البرلمانات وأنظمتها، فقد بدأت تتحرك الرغبة أولاً، وقامت تخطب وتبدي حججها في فصاحة وبلاغة. والكل يصني إليها، لم تطل في الحديث عما تشاء، اعتماداً على قوتها وعظمتها، ثم دلست في زهو وإعجاب، فوقف الضمير يعارضها، ويبيد عدم ارتياحه لطلباتها، مقتصرًا على ما ينشأ عن هذه الرغبة من آلام، ثم وقف العقل، وقد وجدته أحياناً ترشوه الرغبة فيتكلم في مصلحتها، ويدافع عن اتجاهاتها. ثم لاحظت أن الخوف يقف محذراً عن تنفيذ طلباتها، منذراً بنتيجة عملها. مخوفاً النفس والبدن من نتائجها. ورأيت بعد ذلك الخيال يحلق في الجو، فيصور النتائج للعمل الذي تريده الرغبة. نتائج جميلة أحياناً، وقبيحة أحياناً أخرى. وهو بهذا العمل يشجع أو يخذل وأحياناً يسيطر الحب على الموقف فيؤيد الرغبة تأييداً جامحاً، ثم بعد ذلك لا يسمع لعقل ولا لخوف. وأحياناً لا يكون للحب موقف في الأمر، ولكن تكون السيطرة للإباء والأنفة، فتعدل النفس عن تنفيذ الرغبة، ثم رأيت أن هذا البرلمان تارة يقوم بثورة فيطيح بكل العوامل الأخرى وينفذ الرغبة مهما كانت النتائج، وأحياناً يكون برلماناً هادئاً يُصني إلى كل الأصوات إصغاء تاماً، والحكم بعد ذلك للأغلبية. وهو برلمان ثائر أحياناً، هادئ أحياناً، يتكلم فيه المتكلمون بتؤدة وهدوء أحياناً، وبخروج عن اللباقة أحياناً. وأياً ما كان فهو برلمان بكل معنى الكلمة، يصور صورة صادقة للبرلمان الخارجي من مؤمرات ودسائس وألاعيب، وخداع، وكل ما يحدث في الخارج.

ومن العجب أن تاريخ هذا البرلمان قديم كان في عهد آدم، ولم يلتفت الناس إلى تقليده إلا من عهد قريب، وحتى إلى الآن لم يتقنوا إتقانه، وغابت عنهم بعض معانيه».

هذه المناظرات بين قوى الإنسان وعقله أدت إلى سؤال العقل عن علم الفراسة ويقصد ابن سينا بعلم الفراسة علم المنطق. وسماه علم الفراسة لأنه بواسطته يعرف الأمر المجهول الخفي من أحواله الظاهرة، ويعرف النتائج العويصة من مقدمات بديهية. وعلم الفراسة شأنه هذا؛ لأنه استدلال على الخفايا من السمات والمظاهر.

ويقول العقل إن هذه الرفقة التي تصحب الإنسان والتي هي ملكاته وشهواته رفقة سوء. ومن ذلك أيضًا قوة التخیل ورمز إليها بـ«شاهد الزور»؛ وذلك لأنها قادرة على تشبيه الشيء بالشيء زورًا وبهتانًا لإيقاع الإنسان في الشر. وهذا التشبيه زور وباطل لا ينشأ عن عقل وحكمة.

وكذلك ما عبر عنه بقوله: (إن هذا الذي عن يمينك أهوج، والذي عن يسارك قدر شره قوم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب، وهو يرمز بالذي عن يمينه للقوة الغضبية. وإنما جعلها عن اليمين؛ لأنها قوى أقوى من القوى الأخرى كالقوة الشهوانية، ورمز بالتي عن اليسار للقوة الشهوانية. ووصفها بما طبعت عليه من قذارة وقرم وشبق. ثم قال: (إن هذه القوة ملتصقة بالإنسان التصاقًا كبيرًا، ولا يبرئ الإنسان منها إلا غربة تأخذها إلى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله). ويرمز بذلك إلى أنه لا منجاة منها إلا بمفارقة البدن بالموت. ويقول بعد ذلك: (وإياك أن تُقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم

الاعتدال. فإنك أن مُنِّتَ لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولم يركبوك). ويعني بذلك تسليم قيادتها لحكم العقل -قال: (إن العقل -وهو حَيَّ بن يقظان- لما وصف الرفقة بهذه الأوصاف فحص هذه القوى كما وصف العقل فوجدها كما وصفها، ثم إن الرجل لما نصحه العقل هذه النصائح طلب منه الإنسان أن يدلّه على سبيل الخير، فقال له: «إن هذا السبيل مسدود لن تستطيعه»، أي أن هذه الصحة بهؤلاء الرفقاء لا يمكن التخلي عنها إلا بالموت فهي ملازمة له ما بقيت الروح في البدن. وإن هذه المركبات لا يمكن أن تخضع لحكم العقل خضوعاً تماماً ما دامت الحياة. غاية الأمر أنه يمكن بالمجاهدة قمعها والتغلب عليها لإماتها. ثم قال «حَيَّ بن يقظان» ردّاً له على طلب السياحة: (إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحوزة الخافقان -وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة، وحدان غريان: حد المغرب- وحد المشرق، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر سور لن يعدوه إلا الخواص الذين منحوا قوة لم يمنحها البشر بالفطرة). ويقصد بهذه الحدود المركبات المحسوسة في عالمي الأرض والسماء وهي التي يجمعها الخافقان. أما حد المغرب وحد المشرق فيقصد بهم على حد التعبير الفلسفي الهيولي والصورة. فالحد المغربي الهيولي والمشرقي الصورة. ولكل من الهيولي والصورة كنه وحقيقة وقد ضرب بين حقيقتيهما وبين عالم البشر سور لا يستطيع أن يتخطاه بالفطرة والطبع، وإنما يتخطاه بالجد والتعلم والاكتساب، ثم قال: «إن تخطي هذا السور لا يتأتى للبشر بالفطرة، وإنما يتأتى بالاغتسال في عين فوارة

إذا هُدِيَ إليها السائح فتطهر بها، وشرب من فورانها».

وبعني بهذه العين المنطق الذي يحكم العقل ويهديه إلى الصواب، ثم قال: «وهذه العين تمد نهرًا على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يغرق واستطاع أن يرتفع إلى الشواهد من غير أن يتعب حتى يتخلص إلى أحد الحدين»، وقوله: (على البرزخ) أي يصير مددًا للعقل المستعد للمعارف، وهي ممددة للعقل بسبب استفادتها من الحس في الأوليات والبدهيّات. وقوله: (خف على الماء حتى لا يغرق) أي بلغ درجة في علم المنطق حتى يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب. ثم قال (وممد هذا البحر من إقليم غامرات التحديد سعته ولا يسكنه إلا غرباء يطروءون عليه. والظلمة معتكفة على أديمه، وإنما يفيد المهاجرين إليه لمعة نور إلخ...) ويشير بهذا إلى الهيولى، فغروب الشمس فيها مصير الصورة إليها وملابستها إياها. وقوله (فات التحديد سعته ولا يسكنه إلا غرباء) يريد به أن هيولى هذه الكائنات لا تستقر بها الصورة ولا تنبت فيها كما لا ينبت النبات في الأرض السبخة، ولا يستطيع أن يدخل هذا الإقليم إلا قوم مثقفون عمرت عقولهم بالفلسفة تحصل لمحات من حين إلى آخر تضيء الحقائق كأنها الشمس المضيئة. ثم قال: (وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى منها إقليم شبيه به في أمور: منها أنه صنف غير أهل إلا من غرباء، ويسترق النور من شعب غريبة، وأنه مرسى قواعد السماوات ومرسى قواعد الأرض ومستقر لها). وهو يشير بالأقاليم إلى المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية، وبـ (إقليمكم) إلى النوع الإنساني، ويشير بالأقاليم الأخرى إلى الأفلاك السماوية

التي أولها فلك القمر، وآخرها الفلك التاسع تبعاً للفلسفة اليونانية التي كانت تعتقد أن هناك أفلاكاً تسعة تتسلط على الأرض وأن النجوم التي تسبح فيها أعقل من الإنسان وأرقى منه، وأن وراء هذه الأفلاك علة العلل وهي الله. ويسمون هذه الأفلاك التسعة والعلة الأولى (العقول العشرة) -فيقول: (إن فلك القمر هو مستقر هذه العقول)، ويقول في الأقاليم الأخرى: (إن لكل أمة صقلاً محدوداً لا يظهر عليهم غيرهم. وإن كل فلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة إقليمهم) إلى أن يختم هذه الأقاليم بالعلة العاشرة (علة العلل).

ثم عاد إلى عالم الأرض وسكانه، وقال: (إنه رتب على سكك خمس كسكك البريد بها يختطف مَنْ يستهوى من سكان الأرض). ويرمز بالسكك الخمسة إلى الحواس الخمس وباختطافها إلى غرق الإنسان في ناحية من نواحيها. وهكذا سار في الرمز إلى القوة المتخيلة والقوة الحافظة والقوة العاقلة والكرام الكاتبين إلخ... ووصف قوماً من أهل الأرض بأنهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد متعوا بالنظر إلى وجه الملك وحلوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن في الأذهان والرواء الباهر والحسن الرائع. ويشير بها إلى القوى العاقلة. وأطال في الرمز إلى ذلك. وبهذا تنتهي الرسالة. ويتبين من هذا أن القصد منها تبين قوة العقل وتمييزها على ما سوى الإنسان من غرائز وملكات وفضل العقل عليها، وهدايتها ونجاتها إذا سمعت لقلوله، ثم بيان علاقة هذا العقل الأرضي بالعقول السماوية العليا، ثم هذه كلها بالعقل العاشر، وهو العلة الفاعلة أو بعبارة أخرى

هو الله واجب الوجود.

* * *

أما «حَيَّ بن يقظان» عند ابن طفيل فشيء آخر، هو أيضًا يتصل بالعقل ولكن على نمط آخر، هو رسالة بناها على نظرية له وهي أن في وسع الإنسان أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول إلى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل إلى معرفة العالم ومعرفة الله، وعنده أن المعرفة تنقسم إلى قسمين: معرفة حدسية - ومعرفة نظرية. أو بعبارة أخرى: معرفة مبنية على الكشف والإلهام كالتي عند الصوفية، ومعرفة مبنية على المنطق كالتي عند العلماء. أما الأولى فيمكن الوصول إليها بالرياضة النفس فتتكشف لها الحقائق كأنها نور واضح لذيذ يومض إليه حينًا، ثم يخبو حينًا - وكلما أمعن الإنسان في الرياضة تجلت له المعارف. وأما النوع الثاني من المعرفة فهو مؤسس على الحواس والمعرفة بالحواس تتألف وتتركب وتستنتج منها نتائج علمية هي أيضًا نوع من المعرفة التي يسميها المعرفة النظرية.

وقد جعل ابن طفيل «حَيَّ بن يقظان» يسلك هذين الطريقين، فتارة يصل إلى معرفة الأشياء بحواسه ومركباتها. وتارة يصل إليها بطريق الكشف، فيرى أنه عند ابن سينا «حَيَّ بن يقظان» اسم للعقل. وأما عند ابن طفيل فهو اسم لإنسان يُعْمَل عقله وذوقه.

ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الطريق الذي سلكه «حَيَّ بن يقظان» حتى توصل إلى معرفة الله والعالم، والله أعلم.

* * *

بدأ ابن طفيل في انتقاد بعض الفلاسفة قبله، فبدأ ينقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ وهو فيلسوف عالم في الطب والفلك والطبيعة والرياضة وشهر بالإلحاد، فتألمت عليه الحكومة والشعب. وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس، وقد كتب شروحاً كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو وصنّف كتباً عديدة، رماه ابن طفيل بالقصور في التفكير، ووقوفه في الفلسفة عند حد، كما نقده في توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل، دون المبنية على الكشف والذوق. ونقد الفارابي بأنه كثير الشكوك، قليل البت في المشاكل الفلسفية. ونقد فلسفة ابن سينا بأن ابن سينا زعم أنه ألف كتابه الشفاء على مذهب أرسطو، مع أن الذي يقرأ كتاب الشفاء وكتب أرسطو يرى أحياناً في كتاب الشفاء ما ليس في كتاب أرسطو. كما نقده من طرف خفي في غموضه وتعمقه، حتى إنه كثيراً ما لا يفطن لمقصده.

ونقد الغزالي بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطرباً يربط في محل ما يحله في محل آخر. ويكفر في أشياء يُجلّها في موضع آخر: ويعتذر عن هذا بقوله (إن الآراء ثلاثة - رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه. ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد، ورأي يكون بين الإنسان ونفسه، وربما كان الاضطراب بين الآراء منشؤه هذا. ثم هو قد يكتفي بأيسر إشارة، فتفوت الحقائق على كثير من قارئيه. وهكذا من أنواع النقد التي تدل على بعد نظره وسعة إطلاعه.

ثم بدأ يقص علينا قصة «حيّ بن يقظان» نفسه. فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الإنسان أو كيف ظهر أول إنسان على وجه

الأرض. ولم يكن يعرف بالضرورة رأي دارون الذي يرى أن أنواع المخلوقات متصلة بعضها ببعض، وأن ليس الإنسان إلا حلقة من هذه السلسلة سبقتة حلقات أخرى، إلى أن انتهت بالإنسان. أما عند ابن طفيل فرأى أن، كل منهما يمكن أن يكون. الأول أنه نشأ في جزيرة من جزر الهند، تحت خط الاستواء، تولد فيها الإنسان من غير أم ولا أب؛ لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها، لشروق النور الأعلى عليها استعدادًا، فتأثرت هذه الجزيرة بأشعة الشمس، وتخمرت الطينة الصالحة على مر السنين والأعوام، وامتزجت القوى، وتعددت وتكافأت، وهذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من جواز التولد الذاتي الطبيعي، ويرى رأيًا آخر أن «حَيَّ بن يقظان» لم يتولد من غير أب ولا أم، وإنما ولد من أب وأم، وكانت أمه هي أخت الملك خافت من الملك فقذفته في اليم وجرفه المد إلى جزيرة أخرى، حيث التقطته ظبية كانت فقدت ابنها فحنت عليه، وألقمته حلمتها، وأرضعته لبنًا سائغًا حتى ترعرع. فهذان الرأيان يمثلان رأيي الفلاسفة القدماء، فبعضهم يرى إمكان التولد الذاتي إذا اعتدلت الطبيعة وتم الاستعداد من تخمر ونحوه، وبعضهم يرى أن الإنسان لا يمكن أن يتولد إلا من إنسان.

ثم إن «حَيَّ بن يقظان» هذا حنا أيضًا على الظبية؛ لأنها أرضعته لبنها وعطف عليها كما يعطف على أمه.

وما زال مع الأطباء على هذه الحال يحكي نغمتها بصوته، ويحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير، وأنواع سائر الحيوان. يحاكيها في الاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع.

ولما قلدها في هذه الأصوات المختلفة باختلاف هذه الأنواع، ألفته وألفها. يشير بذلك إلى أن الإنسان يبدأ في حركاته وأصواته بالتقليد لما حوله. فالإنسان يقلد حركات أمه وأبيه وأصواتهما. ومن أجل ذلك تكلم الطفل الإنجليزي الإنجليزية، والفرنسي بالفرنسية، والمصري بالعربية. وهي نظرية سليمة. ولولا هذا التقليد لنشأ الطفل أبكم. غير أنه نظر إلى الحيوانات فوجدها مكسوة بالأوبار والأشعار والريش إلا هو، ورآها مسلحة بالأنياب والقرون والمخالب إلا هو، فلم يدر ما سبب ذلك ويرى مخرج الفضلات مستوراً عند الحيوانات بالأذنان أو بالأوبار، فكان ذلك يغيظه. فلما قارب سبعة أعوام ولم ينبت له شيء من ذلك، يئس من كل هذا. فبدأ يعوضها بتسخير عقله، فاتخذ من أوراق الشجر العريضة ما يكسو بدنه. وربطها بالخصوص والحلفاء، ولكنه وجد أن هذه الأشياء تجف بعد قليل. فاتخذ غيرها واتخذ من غصون الأشجار عصياً تقوم مقام الأسلحة عند الحيوانات، ولفت نظره أن له يدين خيراً من أيديها، مكنتاه من ستر عورته وحمل سلاحه. فلما سئم من التغطي بأوراق الشجر وسرعة جفافه فكر في أن يأخذ جلد حيوان أو طير ميت. وصادق أن رأى نسرًا ميتًا فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه، وسلخ جلده، ثم قسمه إلى قسمين، ربط أحدهما بظهره، والآخر على سترته وما تحتها. ثم علّق الجناحين على عضديه، وعلّق الذنب من خلفه، فأكسبه ذلك دفئاً وهيبة عند جميع الوحوش. وصار لا يدنو إليه إلا الظبية التي أرضعته ولما أسنت وضعفت ماتت. فسكنت حرركاتها، وتعطلت جميع أفعالها فاستغرب «حي بن يقظان»، وناداه بصوته الذي

اعتاد أن يناديها به، فلم تجب ففكر طويلاً في هذا الذي نسميه نحن الموت.

فأخذ يفحص أعضائها عضوًا عضوًا، وأذنها وعينها، فلما فرغ من جميع أعضائها الظاهرة، ولم يرَ فيها آفة، فكر أن تكون الآفة في عضو باطني، فشرحها عضوًا عضوًا، فاستفاد من ذلك معرفة علم التشريح. وأخيرًا وصل إلى العضو الذي سبب الموت يجب أن يكون في الوسط حتى يمد سائر الأعضاء بالقوة والحياة، فلما مات ماتت الأعضاء. ففتش في الوسط وما حوله فلقي القلب. وهو مجلل بغشاء في غاية القوة. والرئة مطبقة عليه لحمايته. ورأى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت، وقوة اللحم ما حمله على أن يعتقد أنه سبب الموت والحياة. ورآه قد تجمد فيه الدم الذي يوجد مثله في سائر الأعضاء، وشرَّح القلب فرأى تجويفًا من تجويفاته فارغًا كان فيه حرارة ثم ارتحلت، وإنه بارتحالها ارتحلت الحياة معه، وبذلك أدرك سر الموت.

ومرة انقدحت نار في أجمة فأعجبه منظرها. ومما أعجبه منها أنها لا تصل إلى شيء حتى تأتي عليه. هذا إلى ضوئها الثاقب، وجرأتها وقوتها حتى لا يستطيع أن يمد يده إليها. وأراد أن يأخذ منها شيئًا فاحترقت يده. فلم يستطع القبض عليها، وأخذ منها قبسًا لم تكن النار أتت عليه كله. وما زال يمد ذلك القبس بالحشيش والحطب الجزل، ويتعهده ليل نهار استحسانًا له وتعجبًا منه، ولأن النار التي كانت تخرج منه كانت تمدّه بالضوء والدفع ليلًا، فعظم في نظر شأنها، واعتقد أنها أفضل الأشياء

ليده. وكان يرى لهيبها دائماً يتجه إلى العلو، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها، وكان من حين إلى حين يختبر قوتها، فيلقي فيها شيئاً، فيرى أنها تأتي عليه إن عاجلاً وإن آجلاً.

ومرة اختبر قوتها بإلقاء فيها من السمك الذي ألقاه البحر إلى الساحل، فلما نضج شم له رائحة لطيفة، تحركت له شهوته، فلما أكله استطعمه، وأحس بقوة في جسمه أكثر مما كان يجده عند أكل الثمار.

فتعود أن يأكل اللحوم والأسماك بعد أن ينضجها بهذه النار. وفي هذا إشارة إلى المرحلة التي قطعها الإنسان الأول في التقدم باكتشافه النار. (وقد حدثت أحداث في تاريخ الإنسان الأول كانت عوامل عظيمة في تقدمه. منها اكتشافه النار واكتشافه الحديد ومعرفة طرق البذر والإنبات ومعرفة الكتابة وهكذا، ولولاها ما تقدم هذا التقدم).

وأراد أن يحقق فكرته في أن الحياة مصدرها القلب وهذا التجويف كذلك فقام بتشريح حيوان حي، ورؤية قلبه وتجويفه. فعمد إلى بعض الوحوش وشقها كما فعل في أمه الطيبة، حتى وصل إلى القلب. فانتزع القلب بسرعة. ورأى التجويف مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض، فأدخل إصبعه فيه، فوجد حرارة تكاد تحرك يده، ثم خرج البخار من التجويف، فمات الحيوان كما ماتت الطيبة. والتفت إلى عصاه فوجدها تصلح لبعض الحيوانات دون بعض وتعلم من التشريح أن القلب يمد كل عضو بما يناسبه، فينبغي أن ينوع أداة الصيد حسب انقسامها إلى حيوان بحر وحيوان بر، وحيوانات متوحشة وغير متوحشة. فعمل من الحلفاء ومن الشوك القوي ومن القصب ما مكنه من عمل

أسلحة مختلفة تناسب الحيوانات المختلفة.

ومرة فضل شيء من غذائه، فأراد أن يحتفظ به، فاتخذ مخزنًا وحصنه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض، لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات. وتوسع في ذلك، فاستخدم جوارح الطير؛ ليستعين بها على الصيد. واتخذ الدواجن ليتنفع ببيضها وفراخها إلى آخر ذلك.

ورأى أن يده وأصابعه تعينه على الحركات المختلفة. غير أنه رأى أن بعض الحيوانات تفوقه في سرعة العدو، فتألف بعض الحيوانات من هذا القبيل، وجعلها تخدمه في العدو والصيد واسترضاها بما يقدمه لها من غذاء. وأخذ بعد ذلك في مآخذ أخرى، فتصفح جميع الأجسام التي في هذا العالم، فرآها متنوعة من حيوانات ونبات ومعادن وحجارة وتراب وماء وبخار وثلج ودخان، ورأى لها أوصافًا كثيرة، بعضها يشترك، وبعضها يختلف. فهي تتوحد عند الاشتراك في الصفات، وتتنوع عند الاختلاف. ثم هناك صفات مشتركة في الأنواع كالظباء والخيول والنعاج وصفات مشتركة في جميع الحيوانات، وكذلك الشأن في النبات والجماد. يرى أن جنس الحيوان يمتاز بالحركة، وجنس النبات لا يتحرك، ولكنه ينمو، وجنس الجماد لا يتحرك ولا ينمو. ووجد هناك أوصافًا تعمها كلها سواء كانت متحركة أو غير متحركة، نامية أو غير نامية فمثلاً كل هذه الأجسام إما حارة أو باردة. وتأمل في جميع الأجسام حيها وجمادها، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين، إما أن يتحرك إلى أعلى، كالدخان واللهيب والهواء، وإما أن يتحرك إلى أسفل كالماء وأجزاء الأرض: هذه طبيعتها إلا أن يحول

دون ذلك حائل. ولا يعرى جسم من إحدى هاتين الحركتين. ففكر هل هذه الصفات ذاتية للجسم، أو هما لمعنى خارج عن الجسمية، فظهر له الفرض الثاني؛ لأنهما لو كانا للجسم، من حيث هو جسم لما تخلفا، ونحن نجد ما يتحرك إلى أعلى لا يتحرك إلى أسفل، والعكس ثم هداه التفكير في الجسم إلى التفكير في الروح؛ ذلك لأنه رأى سائر الأجسام من جماد ونبات وحيوان مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية، لا يدرك بالحس حتى المادة الحيوانية التي رآها تسكن القلب شعر بأن فيها معنى زائداً عن الجسمية، وذلك المعنى هو الذي يعبر عنه عادة بالنفس أو الروح. وهذا الشيء هو الذي يميز بين الأنواع المختلفة، فيصير بها هو هو.

فكل نوع يشارك الآخر في الجسمية. ولكن يخالفه في الروحية. وكذلك تميز أصناف النوع الواحد، فتميز الخيل عن البغل عن الحمير مع اتحادها في الجسمية بروح.

ثم نظر في الأجسام المادية، فرأى أن لها صفات مشتركة هي ثلاث: الطول والعرض والعمق. وأخذ يتفهم كل معنى من هذه المعاني الثلاثة فلما وقف على أن هناك معنى عقلياً أو روحياً وراء المادة اهتدى إلى قانون السببية. وأن لكل سبب سبباً، فالحرارة في الجسم مسببة عن شيء خارجي وكذلك البرودة. وصعود بعض الأجسام وسقوط بعضها لسبب خارج عنها، وكل حادث لا بد له من محدث.

ورأى أن جميع الأشياء التي شاهدها خاضعة لقانون الكون والفساد، ويعني بالكون الوجود. وعند الفلاسفة أن الكون هو حصول

الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها، ومعنى الفساد الفناء، فالعالم المنظور كله حادث ولا بد له من محدث. وأن الأفعال التي تصدر عن المادة ليست لها في الحقيقة، إنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها. وبذلك اهتدى إلى فكرة الخالق، فتفقد الأشياء الموجودة المختلفة فرآها متشابهة في الأصول وفي التكوين، رأى أنها لا بد أن تكون صادرة عن فاعل واحد، فأمن بإله واحد.

ثم امتد نظره إلى الأجرام السماوية، فرأى لها كذلك الأوصاف التي عرفها من قبل وهي الطول والعرض والعمق؛ فهي حينئذ أجسام. فلما صح عنده ذلك وتأمل فيها، رأى أن الفلك على شكل كرة وقوى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها في المغرب. ولما رآه أيضًا من أنها تظهر لنظره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها. ولو كانت حركتها على غير شكل كرة لكانت في بعض الأوقات تكون أقرب إلى بصره منها في وقت آخر. ولاحظ أن حركة القمر سائرة من المغرب والمشرق. وعلى الجملة وقد عرف كثيرًا عن عالم الأفلاك. واهتدى إلى أن الأفلاك كثيرة يحكم أسفلها بأعلاها، إلى أن ينتهي إلى علة العلل وهي الله تعالى. فالفلك بحملته كشيء واحد متصل ببعضه ببعض وهو يتحكم في الأرض وما فيها. ونظرة شاملة للعالم كله وتساءل هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، أو هو أمر كان موجودًا فيما سلف ولم يسبقه العدم؟ فتشكل في ذلك ولم يترجح عنده أحد الاثنين؛ «لوجود دلائل كثيرة على كل فرض من الفروض»،

وهو بذلك يشير إلى اختلاف الفلاسفة في أن المادة قديمة أو محدثة.

وعلى كل حال، تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى فاعل وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود أو قديمته. وهو في ذاته غني عنها؛ لأنها متناهية وهو غير متناه، فإذا العالم كله بما فيه من أرض وسماوات وكواكب وما بينهما وما تحتها فعله وخلقه. ونسبتها إليه كما إذا أخذت في قبضتك جسمًا من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعًا لحركة يدك. حركة متأخرة بالذات، وإن لم يتأخر بالزمان.

ورجع ثانيةً إلى جمع الموجودات، فتصفحها على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته، ودقيق علمه، وأن في أقل الأشياء الموجودة من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما يقضي بالعجب العجائب. وتحقق أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال. وأنه أعطى كل شيء خلقه ثم هدها إلى استعماله. فلولا أن هدها لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلاً عليه. ورأى أن كل شيء في الموجودات له جسم أو بهاء أو كمال أو قوة أو أي فضيلة من الفضائل من فيض ذلك الفاعل المختار ومن جوده. فهو ولا شك أعظم وأكمل، وهو بريء من كل نقص فيها؛ لأنه ليس معنى النقص إلا العدم المحض، أو ما يتعلق بالعدم فكيف يلحقه العدم، وهو واجب الوجود لذاته، وهو الكمال وهو التمام، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو. وكل شيء هالك إلا وجهه.

وصل إلى هذا الحد من المعرفة «حيّ بن يقظان» بعد أن بلغ خمسة

وثلاثين عامًا. وقد استغرق قلبه في أمر هذا الفاعل، ثم التفت إلى شيء آخر وتساءل: ممّ حصلت له هذه المعرفة؟ هل من حواسه الخمس؟ طبعًا لا؛ لأنها كلها لا تدرك الشيء إلا إذا كان جسمًا، فالسمع لا يدرك إلا المسموعات، والبصر لا يدرك إلا المبصرات. وهكذا حتى الخيال لا يمكن أن يدرك الشيء إلا إذا كان له طول وعرض وعمق، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام، إنما يدرك بالنفس، وأن هذه النفس إنما أدركته؛ لأنها قبس منه لا يمكن فسادها.

ورأى أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود، ولكن مع الأسف كثيرًا ما تشغل النفس بعوائق مالية أو نحو ذلك فتعوقه عن التفكير اللذيذ الممتع في واجب الوجود. فتفسد حياته، ويصاب بالحرمان، وألم الحجاب. فكيف يتحاشى ذلك؟ واهتدى إلى علاج هو أن يعني بتقوية نفسه أكثر مما يعني بتقوية جسمه وأن يجتهد في ألا يحول بينه وبين نظرة الأسمى الانشغال على نحو ما شرحته فلسفة «أفلاطون» من وحدة الوجود، وأن ليس في العالم إلا الله.

ورأى في الفلك مثل ذلك أيضًا، فاطمأنت نفسه إلى ذلك كله. ثم تنبه من حالته هذه التي كانت شبيهة بالإغماء إلى حياة الحس كما كان. وغاب عنه العالم الإلهي بعودته إلى العالم الجثمانى إذ لم يكن اجتماعهما ميسرًا في حالة واحدة، فسئم تكاليف الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى، فجعل يطلبها من حين لآخر، حتى تعود الحصول عليها بأيسر جهد.

ويحكي أنه كان بالقرب من الجزيرة التي يسكنها «حيّ بن يقظان»

جزيرة أخرى كانت قد وصلت إليها تعاليم النبوة على حقيقتها، وكان من بين سكانها رجلان فاضلان متبعان شريعة النبي، غير أنهما كانا مختلفي المنهج، فأبسال كان أكثر غوصًا على الباطن، وأكثر عشوًا على المعاني الروحية، وأميل إلى التأويل، وأما سلامان فكان أكثر احتفاظًا بالظاهر، وأبعد عن التأويل، وإن كان كلُّ يلتزم شريعة واحدة.

وأراد أبسال أن يكثر التأمل حتى يقف على الحقيقة، فحببت إليه العزلة. فرحل أبسال إلى جزيرة «حَيِّ بن يقظان»، فجمع ما كان له من مال، واكثرى ببعضه مركبًا تحمله إلى تلك الجزيرة، وفرق باقيه على المساكن.

ونزل أبسال إلى تلك الجزيرة يعبد الله، ويعظمه ويقدسه، ويفكر فيه، وإذا جاع أكل من ثمار تلك الجزيرة وخيرها. وأقام على تلك الحال مدة وكذلك كان «حَيِّ بن يقظان» مستغرقًا في مشاهداته، يتحنث في غار هناك الأيام ذوات العدد، ولا يخرج إلا نادرًا. وصادف أن خرج «حَيِّ بن يقظان» يلتمس غذاءه، فالتقى بأبسال فظن أبسال أنه من العباد المنقطعين، اعتزل الناس كما اعتزلهم هو، فخشى أن يكلمه حتى لا يقطع تأملاته.

وأما «حَيِّ بن يقظان» فلم يدر ما هو أبسال؛ لأنه لم يقع بصره على إنسان من قبل ورآه أشبه به. وولى أبسال هاربًا، فجرى «حَيِّ بن يقظان» على أثره حتى لحقه، وتقرب منه شيئًا فشيئًا، وتشوق أن يعلم ما شأنه، وجزع منه أبسال لما رأى عليه من جلود الحيوانات، حتى ظن أنه حيوان متوحش، فطمأنه حَيِّ، وكان أبسال قد تعلم كثيرًا من اللغات فكلمه بها، فلم يفهم، فأخذ أبسال يُعَلِّم «حَيِّ بن يقظان» الكلام، بطريقة لطيفة.

وهي أن يعلمه الألفاظ بالإشارة إلى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه حتى علمه الأسماء كلها «كما هي أحدث طريقة في تعليم اللغات اليوم». ودرّجَهُ قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة. وجعل أبسال يسأله عن شأنه وكيف صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه «حَيَّ» أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً، أكثر من الظبية التي ربته. فوصف له حالته كلها وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول إلى الله. فلما سمع أبسال ذلك تطابق عنده المعقول والمنقول، إذ رأى ما وصل إليه «حَيَّ» بعقله، وما جاء إليه الأنبياء متفقين.

فعظم «حَيَّ بن يقظان» والتزم خدمته. ثم جعل «حَيَّ بن يقظان» يستفحصه عن شأنه، ويسأله عن حاله، ويفسر له أبسال الفرائض والصلاة والصوم والزكاة والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فكان «حَيَّ» يتعجب، لم ضرب الرسول الأمثال للناس، وحملهم على ظواهر الأعمال، ولم اقتصر على هذه الفرائض، وما أباح اقتناء الأموال والتوسع في المأكول ولم يلزمهم بالتقليل منها، حتى يفرغوا لعبادة الله. وأصعب ما كان يعرض عليه أمر الزكاة، فلم يكل معنى عنده لإباحة نبي الادخار للأموال ووضع ما يلزمها من أحكام لأن المال باطل، يكفي منه اقتناء ما يلزم سد الحاجة فقط ولا حاجة للإكثار منه ولا لقطع الأيدي على سرقة، إلى أشياء أخرى اعترض عليها في تعاليم النبي، ورأى أن يرحل مع أبسال إلى جزيرته، حتى يهدي الناس إلى أكثر مما هداهم النبي. فضلت السفينة مسلكها، ودفعتها الريح إلى مكان بعيد.

ثم جاءت رخاء حملت السفينة إلى الجزيرة المقصودة، وكان

أمير تلك الجزيرة سلامان، يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة فرحبوا «بحي بن يقظان» بعد أن عرفهم أبسال بمكانته. فلما أخذ «حي بن يقظان» يفضي إليهم بنظراته في المال ونحوه احتقروه ولم يسمعوا له قولاً. وألح في قوله فنفروا منه، وعلم من اختلاطه بطبقات الناس أن فطرتهم فاسدة، وأنهم لا يصلحون إلا للتعاليم التي أتى بها الأنبياء. وأن الأنبياء أعرف منه بالنفس البشرية فانصرف «حي» إلى سلامان، واعتذر عما تكلم به، وأعلمه أنه قد رأى مثل رأي قومه ووافقهم على ما يقولون. وأيقن أن تعاليمه إنما تصلح لقوم أرقى من هذه الطبقة. وصحب أبسال وعاد إلى جزيرته. وكان أبسال يتخذ «حيًا» إمامًا له، ثم عبداً لله بتلك الجزيرة إلى أن أتاها الموت. وبذلك انتهت القصة.



فنرى من هذا أن ابن طفيل في كتابه «حي بن يقظان» يذهب المذهب العقلي والكشفي معاً، وأن الإنسان بملكياته هاتين يستطيع أن يرتقي بنفسه من المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى الكشف، وأن الفكر مستقل عن اللغة، فإننا نعلم أن الفلاسفة الشرقيين والغربيين قد اختلفوا اختلافاً كبيراً هل يمكن العقل أن يفكر من غير لغة، أو لا بد له من لغة. فلما كان «حي بن يقظان» وصل إلى ما وصل إليه وهو لا يعرف لغة حتى وصل إلى الكمال. دل ذلك على أن الفكر يمكن أن يكون مستقلاً عن اللغة.

ثم إنه يرى أن الإنسان وإن كان عارياً من السلاح ضعيف القوة، قليل البطش. عاري الجسم، استطاع أن يغلب الوحوش بقدرة عقله وأن

يصل إلى الغذاء وأن يكتشف النار وفوائدها ويعرف خصائص أعضائه الجسم، حتى لقد استطاع أن يعرف أن في كل مخلوق من جماد ونبات وحيوان شيئاً روحياً غير الجسم، فأدرك بذلك الروحانية.

وأخيراً بعد أن تم نضجه تعرف بأبسال. وكان قد تثقف ثقافة دينية من تعاليم النبي فلما علّم «حيّاً» الكلام، وعرض عليه ما وصل إليه من تعاليم نبيه، وعرض «حيّاً» عليه ما وصل من تعاليم عقله وجدا أنهما متفقان في الأصول. وإن اختلفا في الفروع يشير بذلك إلى أن تعاليم العقل متفقة مع تعاليم الشرع، غير أن الدين يوجب تفاصيل لا يصل إليها العقل، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، ويبيح أموراً قد لا يرضى عنها العقل كادخار الأموال وإباحة ما تقتضيه بعض الشهوات علماً من الدين بأن أكثر الناس لم يبلغوا مبلغاً رفيعاً، كالذي وصل إليه «حيّاً» وأبسال، وأن الدين يجب أن يراعي الجمهور لا الخاصة وحدهم، ولذلك لما ظن حيّاً أنه يستطيع أن يعلم الناس أكثر مما علمهم الدين، فشل في ذلك كل الفشل، واضطر إلى الانسحاب من جزيرة أبسال إلى جزيرته الأصلية.

وقد تعرض ابن سينا قبله وابن رشد معاصر ابن طفيل إلى هذا الموضوع الهام، وهو أن ليس بين الشريعة والعقل خلاف، وقرر ذلك ابن سينا في كتبه، وألف ابن رشد في ذلك أيضاً كتابه المسمى «فصل المقال، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»^(١)، فجاء ابن طفيل فشرح ذلك في شكل قصصي لطيف.

(١) قام الدكتور محمد عمارة بتحقيقه ونشره.

ثم نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية، وجدنا أن ابن طفيل أرقى من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب، فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة. ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفًا ثقافة أدبية أرقى من ثقافة ابن سينا. في كثير من عبارات ابن سينا وألفاظه ما يدل على أنه كان يستقي معلوماته اللغوية من المعاجم، لا من كتب الأدب، فجاءت بعض الأحيان نابية. أما ابن طفيل فيستقي معلوماته اللغوية والأدبية من كتب الأدب والمثقفين بها، فجاءت عبارته أنصع وأبلغ.

ثم إن ابن سينا اعتاد التعبير الفلسفي أكثر واعتاد التعمق، فجاءت عبارته عميقة كل العمق غامضة كل الغموض لم نستطع أن نفك رموزها إلا بعون الله. على حين أن رموز ابن طفيل قريبة المنال. ولكن رموز ابن سينا مع غموضها على كل حال أخف من رموز السهروردي كما سنرى بعد.

أما قصة «حَيِّ بن يقظان» عن السهروردي؛ فبدأها بقوله: «إني لما رأيت قصة «حَيِّ بن يقظان» وصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون في الكتب الإلهية، والذي يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات ولم يُشَرَّ إلى ذلك إلا في آخر الكتاب، أردت أن أذكر طورًا في القصة سميتها أنا قصة الغريبة الغربية». وأولها «سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر إلى ساحل اللجه الخضراء إلى مدينة القيروان بالمغرب. فلما أحس قومها بقدومنا عليهم

وأنا من أصحاب عدوهم، أخذونا وقيدونا بسلاسل من حديد وحبسونا في قاع بئر عميق. وكان فوق البئر قصر مشيد عليه أبراج عالية وقالوا لنا لا جناح عليكم إذا صعدتم القصر مجردين إذا أُكسيتم، أما عند الصباح فلا بد من الهويّ في غيابة الجب».

فالظاهر أنه اختار بلدة من بلاد المغرب وهي القيروان؛ لأنها تسطع عليها الشمس عند شروقها بعكس ما إذا كانت في المشرق وطلوع الشمس رمز لسطوع العقل وتحكمه. وإنما جعلهم يطلعون في المساء إلى القصر ويغيبون في قاع البئر في الصباح؛ لأن الإنسان يكون في ترف ونعيم إذا اتبع شهواته وغاب عنه العقل. أما إذا طلع عليه العقل وتحكم في شهواته عاش عيشة سعيدة، كالتّي يعيشها العاقل الحكيم.

ورمز بحياة البئر إلى الحياة المظلمة التي تتحكم فيها الشهوات، ثم قال: «فبينما نحن في الصعود ليلاً والهبوط نهاراً إذ رأينا الهدهد مسلماً في ليلة قمراء في منقاره كتاب صدر من شاطئ الوادي الأيمن من البقعة المباركة، وقال: إني أحطت بوجه خلاصكما، وجئتكما من سبأ نبأ يقين. وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما».

والظاهر أن هذا الهدهد هو وحيّ العقل وإلهامه، الذي يبين الأشياء على حقيقتها وقد أتى هذا الهدهد من الله برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذي يكشف الظلام من عند أبيهم وهو الله تعالى باعث العقل، وجاعله مرشداً لبني الإنسان. وفي هذه الرسالة بيان كل غامض وكشف كل محجوب. هذا العقل يرشد إلى وجه الخلاص كالهدهد. ثم فتحوا رسالة الهدهد، فإذا فيها: «إنه من الهادي أبيكم، وإنه بسم الله

الرحمن الرحيم. كم شوقناكم فلم تشناقوا، ودعوناكم فلم ترحلوا، وأشرناكم فلم تفهموا، فإن أردتم أن تتخلصوا ممن معكم فلا تنوا في عزم السفر واعتصموا بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوي على نواحي الكسوف»، لعله يريد أن هذه الرسالة وهي رسالة العقل تقول «إنها من الهادي أي من الله، وإنها كم شوقت الناس إلى رضوان الله واللجوء إلى جانبه، ولكن غلبت الشهوات وخضع الإنسان لها، ولم يخضع لعقله. ولعل في تسمية أحد المسافرين بعاصم إشارة إلى أن العقل يعصم الناس من الزلل، وأن الإنسان إذا أراد النجاة فعليه ألا يني في السفر بالبعد عن الشهوات وتركها وراءه والاعتصام بحبل الله عن طريق العقل والكشف. ثم قال «فاسفر واركب في السفينة التي ﴿سَمِرَ اللَّهُ مَجْرِبَهَا وَمُرْسَهَا﴾ [هود: ٤١]، فركبنا في السفينة وهي تجري بنا في موج كالجبال، ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أيينا. وحال بيننا الموج، فكنا من المغرقين»، أي أننا أوصينا بأن نركب السفينة لتتجرد من الشهوات، ونسير بها حتى توصلنا إلى بر السعادة، فنصل إلى طور سيناء حيث وصل أخونا موسى إذ رأى الله. ولكن جرت السفينة في موج من فتن بحر الطبيعة الجثمانية، واستيلاء دواعيها وغلبة أهوائها، فكانت كالجبال الحاجبة للنظر، المانعة للسير، وحال بين الإنسان وبين الوصول إلى الله هذا الموج، موج هوى واستيلاء ماء بحر الطبيعة، فكان من المغرقين في بحر الهيولى الجثمانية. ثم قال: «فتقدم الهدهد، وصارت الشمس فوق رؤوسنا، وركبتا السفينة ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أيينا، ورأيت في الطريق

جماجم عاد وثمود، وأخذت الثقلين مع الأفلاك. وجعلتها مع الجن في قارورة صنعتها أنا فلما انقطعت المسافة وانقرضت الطريق. وفار التنور رأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم. وصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخًا كبيرًا تكاد السماوات والأرض تنشق من تجلي نوره، فبقيت تائهاً متحيرًا منه ومشيت إليه فسلم علي فسجدت له وبكيت زمانًا وشكوت إليه من حبس قيروان». لعله يريد أنه ركب في تلك السفينة السائرة في بحر الحياة المتلاطم الأمواج لتجري ﴿بِسْمِ اللَّهِ بِحَرْبِهَا وَمُرْسَهَا﴾ [هود: ٤١]، أي بسم الله الأعظم الذي هو وجود كل عارف، ويعني بجماجم عاد وثمود الناس الذين هم صرعى شهواتهم وضحايا أهوائهم. وقد وضع الشهوات والفتن ودواعي الشر المعبر عنها بالجن في قمقم حتى لا تخرج مرة أخرى وتحمله على الفساد، وفار التنور أي تنور البدن باستيلاء العقل على الأخلاط الفاسدة، وفاض ماء الهيولى على نار الروح الحيوانية وصفا القلب، وعند ذلك وصل إلى صخرة النجاة، وشاهد الله الذي منه كل شيء وشكا إليه الإنسان من حبسه في القيروان. ثم قال له الله: «إنك لا بد راجع إلى سجن قيروان»، فلما سمعت ذلك طار عقلي، وتأوهت صارخًا صراخ المشرف على الهلاك، فتضرعت إليه فقال: «أما العود فضروري الآن، ولكني أبشرك بشيئين؛ أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا إذا شئت، والثاني أنك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركًا البلاد الغربية بأسرها. ففرحت بما قال»، أي أن الإنسان بعد أن يصل إلى هذه الدرجة الروحية الكاشفة يعود أحيانًا إلى محبسه وهو بدنه وحسه وحياته في

الدنيا المعتادة، وهكذا حتى يسهل عليه الخروج منها والاتصال بالعالم الأعلى. فهو لا يترك الحبس نهائياً، ولكنه يعود إليه من حين لآخر حتى يدركه الموت. فإذا مات اتصل بالرفيق الأعلى. وهذا ما عليه جمهور الفلاسفة من أن النفس كانت عالمة لكل شيء فلما حلت في الجسم الثقيل أخذت تتذكر بعض ما كانت تعرف وستعود إلى حالتها الأولى بعد الموت وتتصل بالذات العلية، وفي ذلك يقول ابن سينا في عينيته المشهورة:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلّ وتمنع

* * *

وقال مثل ذلك ابن طفيل في آخر قصته. ثم قال السهروردي: ولما حطت السفينة، رأى سراجاً فيه دهن ينبعث نوراً ويتشعّر في أقطار البيت ورأى أسداً وثوراً، وكان معهم غنم تركوها في الصحراء، فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقرض الطريق، وفار التنور، رأى الأجرام العلوية، وسمع نغماتها وتعلم منها أشياء فلمّا تم له ذلك توجه إلى عين الحياة، ورأى الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم ورأى حيتاناً مجتمعة واتخذ واحد منها سبيله في البحر هرباً، وقال: «ذلك ما كنا نبغ في هذا الجبل، فسأل وما هؤلاء الحيتان؟ فأجيب بأنهم إخوان، قال فلما سمعت ذلك عانقهم وفرحت بهم وفرحوا بي، فصعدنا إلى الجبل، ورأى أباه شيخاً كبيراً تكاد السماوات والأرض تنشق منه. وعلم أن هذا جبل طور سيناء، وفوق هذا الجبل مسكن والده وحده وكلنا عبيده، وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع».

وفي هذا إشارة إلى مسلك الإنسان في سفينة الحياة، فإن فيها حيتاً هي عبارة عن شهواته وغرائزه، وأسداً هو رمز لغضبه، فإذا استطاع أن يغلبها كلها وصل إلى بر السلامة وارتفع من ذلك إلى القمة. والحوث الذي اتخذ سبيله في البحر سرباً هو النفس الإنسانية تسربت إلى بحر الجسد، تأويلاً لقصة موسى مع الخضر، فإنه لما جاوزه وألقى على موسى النصب والجوع تذكر الحوث والاعتداء منه. وفي هذا إشارة إلى حالة ولادته واتصال الروح بالبدن ولذلك قال غداءنا؛ ولم يقل قوتنا لأن الغداء في النهار، والولادة خروج من ظلمة الرحم إلى ضوء الدنيا. والصخرة عبارة عن صخرة النجاة والوصول إلى المعرفة الإلهية. والسفر كان صعباً ولقي منه نصباً؛ لأنه سفر الإنسان الطويل إلى الحضرة الإلهية، ثم رأى الله وهو المعبر عنه بالأب كما رآه موسى ووجد عنده قوماً صالحين وصلوا إلى الله قبله، فأنس بهم وصاحبهم، وختم الرسالة بقوله: «وبقي معي من اللذة ما لا أطيع أن أشرحه، فانتحبت وابتهلت وتحسرت»، إلى أن يقول «نجانا الله من قيد الهوى والطبيعة، والحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين. وهذه القصة تسمى الغربية الغربية».

فأراد السهروردي أن يبين المرحلة الأخيرة للراقي عند الإنسان وهي اتصاله بالله وانكشاف العالم والتغلب على العقبات التي تعترضه من شهوات وطباع وغرائز، وأنه لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير وإلهام من الله، تشير إليه قصة الهدهد مع سليمان، فلئن كان «حَيَّ بن يقظان» في نظر ابن سينا هو العقل الإنسان، وفي نظر ابن طفيل هو

الإنسان نفسه باحثاً منقّباً عن الحقيقة، حتى يصل إليها، فإن حَيَّ بن يقظان عند السهروردي هو الإنسان الذي اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه، ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء. فابن سينا جعله عقلاً متفلسفاً، وابن طفيل جعله إنساناً عاقلاً ومتصوفاً، والسهروردي جعله إنساناً متصوفاً بلغ به التصوف إلى حد المعرفة، وإنسان ابن طفيل أرقى مما وصل إليه إنسان ابن سينا وإنسان السهروردي أرقى مما وصل إليه ابن طفيل، ثم إن عبارة السهروردي غامضة كل الغموض لا يفهمها إلا من أمعن النظر فيها. فهي نوع من الأدب الرمزي الذي يسلكه ويتعمق فيه بعض الغربيين اليوم، ويسمون أدبهم أدباً رمزياً، ويقلدهم فيه بعض الشرقيين، ولذلك تعبت عقولنا في فهم مرادهم. ومن طبيعة الأدب الرمزي أنه يحتمل المعاني الكثيرة والتفسيرات المختلفة، ويذهب كل مفسر في تفسيره مذهباً يتفق مع مزاجه وثقافته والله أعلم.



حَيِّ بن يقظان
عند ابن سينا

مقدمة المؤلف (*)

والرسالة الأولى

وما توفيقى إلا بالله وإليه أنيب، وبعد فإن إصراركم معشر إخواني على اقتضاء شرح قصة «حَيَّ بن يقظان»، هزم لجاجي في الامتناع، وحل عقد عزمي في المماطلة والدفاع، فاتقدت لمساعدتكم -وبالله التوفيق».

إنه قد تيسرت لي حين مقامي^(١) ببلادي (برزة)، برفقائي إلى بعض المتنزهات^(٢) المكتنفة لتلك البقعة، فبينما نحن نتطاوف، إذ عَنَّا لنا شيخ بهي قد أوغل في السن وأخنت عليه السنون وهو في طراءة العز^(٣) لم يهن منه عظم، ولا تضعضع له ركن، وما عليه من المشيب إلا رواء من يشيب - فنزعت إلى مخاطبته، وانبعثت من ذات نفسي مداخلته

(*) ابن سينا.

(١) ابن سينا حين مقامي بتلك البقعة، أي وقت إقامتي، وبلاده هي بدنه وأعضاؤه التي هي محل قواه، ويريد ببرزة النهضة والنبهة إلى أن وراء حياة البدن والأعضاء حياة روحية أخرى.

(٢) المتنزهات: هي الأمور البعيدة عن الأحوال التي كان فيها من قبل، ويريد بها المعقولات.

(٣) أي لم يغيره الزمن، بل حاله ثابت دائم لا يتغير كما يتغير الجسم.

ومجاورته^(١)، فملت^(٢) برفقائي إليه فلما دنونا منه، بدأنا هو بالتحية والسلام وافتر عن لهجة مقبولة وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا إلى مسأئلته عن كنه أحواله واستعلامه سنه وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال: أما اسمي ونسبي فحَيَّ بن يقظان، وأما بلدي فمدينة بيت المقدس وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهي إلى أبي وهو حَيٌّ، وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها، فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم، حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم، فما زلنا نطارحه المسائل في العلوم ونستفهمه غوامضها، حتى تخلصنا إلى علم الفراسة، فرأيت من إصابته فيه ما قضيت له آخر العجب، وذلك أنه ابتداء لما انتهينا إلى خبرها فقال: «إن علم الفراسة لمن العلوم التي تنقد عائدتها نقداً، فيعلن ما يسره كل من سجيته، فيكون تبسطك إليه وتقلصك عنه بحسبه وأن الفراسة لتدل منك على عفو من الخلائق ومنتقش من الطين وموات من الطبائع^(٣)، وإذا مستك^(٤) يد الإصلاح أتقنتك، وإن خرطك العار في سلك الذلة انخرطت، وحولك هؤلاء الذين لا يبرحون عنك^(٥)، إنهم لرفقة سوء، ولن تكاد تسلم عنهم،

(١) يلاحظ القارئ أن تعبيراته تعبيرات أعجمية غامضة لا كما هو الشأن عند ابن طفيل. ومقاصد أي بواعث.

(٢) أي لمّا عرفت المناسبة التي بين العقل وبين الغرائز.

(٣) أشار بذلك إلى ما يحصل للإنسان بقوة علم الفراسة -الذي يريد به علم المنطق- من تمييز بين الصدق والكذب والحق والباطل. وإلى ما جبل عليه الإنسان من استعداد للعلوم والمعارف.

(٤) «وإذا مستك يد إلخ» أشار به إلى أنه مع ذلك مستعد للذائل، وأنه يصير إلى الفضائل أو الرذائل بمقتضى الدواعي من العادات والأفعال.

(٥) أشار به إلى القوى البدنية التي لا تفارق القوة العقلية.

وسيفتنونك أو تكتنفك عصمة وافرة، وأما هذا الذي أمامك فباهت مهذار، يلفق^(١) الباطل تلفيقًا، ويختلق الزور اختلاقًا، ويأتيك بأنباء ما لم تزوده، قد درن^(٢) حقها بالباطل، وضرب صدقها بالكذب، على أنه هو عينك وطليعك، ومن سبيله أن يأتيك بخبر ما غرب عن جنابك وعزب عن مقامك، وإنك لمبتلى بانتقاد حق ذلك من باطله، والتقاط صدقه من زوره، واستخلاص صوابه من غواشي خطئه، إذ لا بد لك منه، فربما أخذ التوفيق بيدك، ورفعك عن محيط الضلالة، وربما أوقفك التحير وربما غرك شاهد الزور، وهذا الذي عن يمينك^(٣) أهوج، إذا انزعج هائج لم يقمعه النصح، ولم يطأطئه الرفق، كأنه نار في حطب، أو سيل في صعب، أو قرم مغتلم، أو سبع ثائر. وهذا الذي عن يسارك فقذر^(٤) شره قرم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب، ولا يسد غرثه إلا الرغام، لعقة لحسة طعمة حرصة، كأنه خنزير أجميع، ثم أرسل في الجلة ولقد ألصقت يا مسكين بهؤلاء إصباغًا لا يبريك عنهم إلا غربة تأخذك إلى بلاد لم يطأها أمثالهم^(٥)، وإذ لات حين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلتظلمهم يدك وليغلبهم سلطانك، وإياك أن تقبضهم زمامك، أو تسهل لهم قيادك، بل استظهر عليهم بحسن الإيالة، وسمهم سوم

(١) أشار به إلى قوة التخيل، وأشار بقوله «يلفق الباطل» إلى أن من طبيعة هذه القوة أنها دائماً تحاول أن تشبه الشيء بالشيء من دون أن تكون علاقة قوية بينهما.

(٢) لعلها درًا.

(٣) إشارة إلى القوة الغضبية، وأنها أقوى من القوة الشهوانية التي وصفها بأنها على اليسار.

(٤) الفاء زائدة لسوء التعبير.

(٥) أراد بذلك ما عليه قوته العقلية من ملازمة هذه القوى الأخرى لها، وضرورة مجاورتها إيادًا ولا مخلص للعقل ولا منجى، ما دام مع البدن.

الاعتدال، فإنك إن متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك، وركبتهم ولم يركبوك، ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم، تزبره زبراً، فتكسره كسراً، وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلاصة هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضاً، وأما هذا المموه^(١) المتحرض فلا تحتج إليه أو يأتيك موثقاً من الله غليظاً فهنا لك صدقة تصديقاً، ولا تحجم عن إصاخة إليه، لما ينهيه إليك، وإن خلط فإنك لن تعدم من أنبائه ما هو جدير باستثباته وتحقيقه به. فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرفهم به، فلما استأنفت في امتحانهم طريقة المعتبر، صحح المختبر منهم الخبر عنهم، وأنا في مزاولتهم ومقاساتهم، فتارة لي اليد عليها، وتارة لها عليّ، والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة - ثم إنني استهديت^(٢) هذا الشيخ سبيل السياحة استهداء حريص عليها مشوق إليها، فقال: إنك ومن هو بسبيلك من مثل سياحتي لمصدود، وسبيله عليك وعليه لمسدود^(٣)، أو يسعدك التفرد وله موعد مضرب، لن تسبقه فاقنع بسياحة مدخولة، بإقامة تسيح حيناً، وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجردت للسياحة بكنه نشاطك وافقتك وقطعتهم، وإذا حننت نحوهم

(١) أشار به إلى الطريق الذي يجب أن يسلك في تدبير القوة المتخيلة للوصول إلى السلامة. وذلك كأن لا يثق بها كل الثقة، ويميز صدقها من كذبها، وباطلها من حقها.

(٢) استهديت، أي لما وجدت العقل على هذا الكمال، وأنه منبع العلوم والمعارف، حرصت على سلوك سبيله، واقتباس العلم منه، ففرعت إليه ليهديني السبيل السوي.

(٣) أراد استحالة التعقل الخالص من شوب التخيل والحس، ولا يزال هذا دأبه وديدنه إلى أن يدركه الموت، وتفارق النفس البدن.

انقلبت إليهم وقطعتني حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم. فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم إقليم مما أحاط بعلمه ووقف عليه خبره، فقال لي: إن حدود الأرض ثلاثة - حد يحده الخافقان^(١) وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة - والغريبة يجعل ما يحتوي عليه وحدان^(٢) غريبان - حد المغرب وحد قبل المشرق، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حد محجور لن يعدوه^(٣)، إلا الخواص منهم المكتسبون منة لم يتأت للبشر بالفطرة^(٤)، ومما يفيدها الاغتسال في عين خراة في جوار عين الحيوان الراكدة، إذا هدى إليها السابح فتطهر بها وشرب من فرائها سرت في جوارحه منة مبتدعة يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسب في البحر المحيط، ولم يكأده جبل قاف، ولم تدهده الزبانية مدهدة إلى الهاوية. فاستزدناه شرح هذه العين فقال: سيكون قد بلغكم حال الظلمات المقيمة بناحية القطب، فلا يستطيع عليها الشارق في كل سنة إلى مسمى أنه من خاضها ولم يحجم عنها أفضى إلى فضاء غير محدود، قد شحن نوراً، فيعرض له أول شيء عين حرارة تمد نهرًا على البرزخ^(٥) من اغتسل منها خف على الماء، فلم يرجحن إلى الغرق، وتقمم لك الشواهي غير منصب،

(١) «حد يحده الخافقان» هو عالم المركبات المحسوسة في عالمي الأرض والسماء. وهي التي يحيط بها الخافقان.

(٢) الحدان هما الهيولى والصورة. فالتى وراء المغرب الهيولى، والتي من قبل المشرق الصورة.

(٣) أي لكل من الهيولى والصورة كنه وحقيقة قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور.

(٤) يريد علم المنطق.

(٥) أي يصير عددًا للعقل الهيولاني المستعد للمعارف.

حتى تتلخص^(١) إلى أحد الحدين المنقطع عنهما. فاستخبرناه عن الحد الغربي لمصابقة بلادنا إياه، فقال: إن بأقصى المغرب بحرًا كبيرًا حاميًا قد سمي في الكتاب الإلهي عينًا حائمة^(٢)، وإن الشمس تغرب من تلقائها، وممد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد رحبه لا عمار له إلا غرباء يطرؤون عليه، والظلمة معتكفة على أديمه^(٣)، وإنما ينمحل المهاجرون إليه لمعة^(٤) نور مهما جنحت الشمس للوجوب، وأرضه سبخة كلما أهلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون، يعمرّون فينهار، ويبنون فينهار، وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال، فأينما طائفة عزت استولت على عقر ديار الآخرين، وفرضت عليهم الجلاء تبتغي قرارًا، فلا يستخلص إلا خسارًا^(٥)، وهذا ديدنهم^(٦) لا يفترّون، وقد تطوق هذا الإقليم كل حيوان ونبات لكنها إذا استقرت به ورعته وشربت من مائه غشيته غواش غريبة من صورها^(٧)، فترى الإنسان فيها قد جلله مسك بهيمة ونبت عليه أثيث من العشب، وكذلك حال كل جنس آخر فهذا إقليم خراب سيخ مشحون بالفتن والهيج والخصام والهرج يستعير

(١) أي بلغ من علم المنطق درجة بحيث يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب.

(٢) أشار بها إلى الهيولى. وغروب الشمس فيها نصيب الصورة منها وملابستها إياها.

(٣) أي أنه من إقليم واسع مشتمل على أصناف من الكائنات من العناصر. والصورة طارئة عليها من موضع بعيد عن موطن الهيولى. إذ من حق الهيولى أن تكون بلا صورة. فهناك تكون الظلمة مستولية، والصورة نور من واهبها، وبواسطتها تزول الظلمة عن الهيولى المجردة.

(٤) لمعة، أي أن الكائنات الفاسدة استحدثت نورها من صورها المستفادة عند أقول الصورة في هيولاها.

(٥) أي إن هذه الأحوال طبيعة في هذه الكائنات الفاسدة.

(٦) أي أعراض تلزمها السبب الهيولى.

(٧) أي أن الصورة الإنسانية إذا حصلت في المادة اقترنت بها أعراض غريبة، ولا يختص بشكل دون شكل، ولا قدر دون قدر، ولا وضع دون وضع.

البهجة من مكان بعيد، وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى^(١) لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء إقليم شبيه به في أمور^(٢) منها أنه صنف غير أهل إلا من غرباء واغليين، ومنها أنه يسترق النور من شعب غريب وإن كان أقرب إلى كوة النور من المذكور قبله، ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات، كما أن الذي قبله مرسى قواعد هذه الأرض ومستقر لها، لكن العمارة في هذا الإقليم مستقرة لا مغاصية بين واردها للمحاط ولكل أمة صقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم^(٣)، غالبًا فأقرب معامره منا بقعة سكانها أمة صغار الجث حثاث الحركات ومدنها ثمانى^(٤) مدن، ويتلوها مملكة أهلها أصغر جثًا من هؤلاء وأثقل حركات يلهجون بالكتابة والنجوم والنيرنجات والطلسمات والصنائع الدقيقة والأعمال العميقة، مدنها^(٥) تسع، ويتلوها وراءها مملكة أهلها متمتعون بالصباحة مولعون بالقصف والطرب مبرأون من الغموم لطاف لتعاطي المزاهر مستكثرون من ألوانها، تقوم عليها امرأة قد طبعوا على الإحساس والخير، فإذا ذكر الشر اشمأزوا عنه، ومدنها ثمانى مدن^(٦).

(١) يريد بالأقاليم الأخرى الأنواع المعدنية والنباتية والحيوانية. وبإقليمكم النوع الإنساني.

(٢) أراد بها الأجرام السماوية التي أقربها إلينا فلك القمر، وهو أولها، وآخرها الفلك التاسع، وفوقه إقليم آخر وهو على العلل وهو الله تعالى وطبيعته مباينة لطبيعة الكون والفساد.

(٣) أي صورها صور لا تفارقها ولا تتبدل بأضدادها. وهذا شأن عالم الكون والفساد.

(٤) إشارة بذلك إلى فلك القمر، وعني بسكانها القمر نفسه. ووصفه بصغر الجثة، إذ كان حجمه أصغر من حجم الأرض.

(٥) يشير به إلى فلك عطارد، ووصفه بالكتابة والنجوم والطلسمات إلخ على مذهب أصحاب النجوم، واعتقادهم دلالة عطارد على هذه الأمور.

(٦) أشار به إلى فلك الزهري، ووصفت بهذه الأوصاف على مذهب أصحاب النجوم.

ويتلوها مملكة قد زيد لسكانها بسطة في الجسم وروعة في الحسن، ومن خصالهم أن مفارقتهم من بعيد عزيزة الجدوى ومقاربتهم مؤذية، ومدنها خمس مدن^(١). ويتلوها مملكة تأوي إليها أمة يفسدون في الأرض، حُبب إليهم الفتك والسفك والاغتيال، والمثل مع طرب ولهو، يملكهم أشقر مغري بالنكب والقتل والضرب، وقد فتن كما يزعم رواة أخبارها بالمملكة الحسنى المذكور أمرها، قد شغفته حبًّا، ومدنها سبع مدن^(٢). ويتلوها مملكة عظيمة، أهلها غالون في العفة والعدالة والحكمة والتقوى وتجهيز جهاز الخير إلى كل قطر، واعتقاد الشفقة على كل من دنا وبعد، وبذل المعروف إلى من علم وجهل، وقد جسم حظهم من الجمال والبهاء، ومدنها سبع مدن^(٣). ويتلوها مملكة كبيرة يسكنها أمة غامضة الفكر مولعة بالشر، فإن جنحت للإصلاح أتت نهاية التأكيد، وإذا وقعت بطائفة لم تطرقها طروق متهور بل توختها بسيرة الداهي المنكر، لا تعجل فيما لا تعتمد غير الأناة فيما تأتي وتذر، ومدنها سبع مدن^(٤). ويتلوها مملكة كبيرة منتزحة الأقطار^(٥) كثيرة العمار بقعة لا يتمدون إنما قرارهم قاع صفصف مفصول باثني عشر حدًّا، فيها ثمانية وعشرون محطًّا، لا تعرج طبقة منهم إلى محط طبقة إلا إذا خلا من

(١) يشير به إلى فلك الشمس، ووصف الشمس بأنها أوتيت بسطة في الجسم؛ لأنها عظيمة المقدار مع دون غيرها.

(٢) ذلك فلك المريخ، وهذه الصفات صفاته كما يزعم المنجمون.

(٣) وذلك فلك المشترى.

(٤) وذلك فلك زحل.

(٥) أي فضاء واحد مستو غير منقسم إلى بقاع مختلفة.

أمامها عن دورهم، فسار عنه إلى خلفها^(١)، وإن أمم الممالك التي قبلها لتسافر إليها وتردد فيها ويليها مملكة لم يدرك أفقها إلى هذا الزمان، لا مدن فيها ولا كور، ولا يأوي إليها من يدركه البصر^(٢)، وعمارها الروحانيون من الملائكة لا ينزلها البشر، ومنها ينزل على من يليها الأمر والقدر، وليس وراءها من الأرض معمور، فهذان الإقليمان بهما يتصل الأرضون والسموات ذات اليسار من العالم التي هي المغرب، فإذا توجهت منها تلقاء المشرق، رفع لك إقليم لا يعمره بشر، بل ولا نجم ولا شجر ولا حجر؛ إنما هو بر رحب، ويم غمر^(٣)، ورياح محبوسة، ونار مشبوبة، وتجوزه إلى إقليم تلقاءك، فيه جبال رأسية، وأنهار ورياح مرسلّة، وغيوم هاطلة وتجد فيها العقبان واللجين والجواهر الثمينة والوضيعة أجناسها وأنواعها، إلا أنه لا نابت فيه، ويؤديك عبوره إلى إقليم مشحون بما ذكره إلى ما فيه من أصناف النبات نجمة وشجرة مثمرة وغير مثمرة محبة ومبرزة، لا تجد فيه من يضيء ويصفز من الحيوان، وتعداه إلى إقليم يجتمع لك ما سلف ذكره

(١) أشار بهذا إلى منطقة هذا الفلك التي تسمى فلك البروج، وقد قسموه إلى اثني عشر قسمًا، سمي كل قسم منها باسم، وهي الحمل والثور، والجوزاء والسرطان، والأسد والسنبلة، والميزان والعقرب، والقوس والجدي، والدلو والحوت. وجعلها محطًا إذ كان مقدار سير كل منها بقدر لا يتعداه، وأبعاد ما بينها ثابتة لا تتغير ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا آتِلُ سَابِقَ النَّهَارِ﴾ [يس: ٤٠].

(٢) أشار به إلى الفلك التاسع، ويقولون إنه لا يعرف مقداره، لخلوه من الكواكب.

(٣) يشير إلى الفلك العاشر الذي هو علة العلل وهو الذي له الأمر المطلق، وقدره ينزل إلى سائر الموجودات. ويشير بما يأتي إلى فناء الأجسام عنده، لإخلاء وإملاء. بل عنده تنقطع الأجسام، وسطحه ينتهي إلى لا شيء، وهذا النظام هو الذي كانت تجري عليه فلسفة اليونان وفلسفة العصور الوسطى كلها.

إلى أنواع الحيوانات العجم سابحها وزاحفها ودارجها ومدومها ومتولداتها، إلا أنه لا أنيس فيه، وتخلص عنه إلى عالمكم هذا، وقد دلتكم على ما يشتمله عياناً وسماعاً. فإذا قطعت سمت المشرق، وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان، فإن للشيطان قرنين قرن يطير وقرن يسير^(١)، والأمة السيارة منها قبيلتان؛ قبيلة في خلق السباع، وقبيلة في خلق البهائم^(٢)، وبينهما شجار قائم، وهما جميعاً ذات اليسار من المشرق، وأما الشياطين التي تطير فإن نواحيها ذات اليمين من المشرق^(٣) لا تنحصر في جنس من الخلق، بل يكاد يختص كل شخص منها بصيغة نادرة فمنها خلق لمس في خلقين أو ثلاثة أو أربعة، كإنسان يطير وأفعوان له رأس خنزير، ومنها خلق هو خداج من خلق مثل شخص هو نصف إنسان وشخص هو فرد رجل إنسان وشخص وهو كف إنسان أو غير ذلك من الحيوان، ولا يبعد أن يكون التماثيل المختلطة التي يرقمها المصورون منقولة من ذلك الإقليم، والذي يغلب^(٤) على أمر هذا الإقليم قد رتب سككاً خمساً للبريد^(٥)، جعلها أيضاً مسالح لمملكته، فهناك يختطف من يستهوي من سكان هذا العالم، ويستثبت الأخبار المنتهية منه، ويسلم من يستهوي إلى قيم على الخمسة مرصد

(١) أراد بالقرن الذي يطير القوى المدركة في الإنسان، والقرن الذي يسير القوى المحركة له. وشبه الإدراك بالطيران لشدة حركتها والوصول بها الأشياء البعيدة. وشبه المحركة بالسير لبطئها، والوصول بها إلى الأشياء القريبة.

(٢) يشير بهما إلى القوة الغضبية والقوة الشهوانية.

(٣) هذه هي القوة المتخيلة.

(٤) أراد به النفس الإنسانية.

(٥) هي الحواس الخمس.

باب الإقليم، ومعهم الأنباء في كتاب مطوي مختوم، لا يطلع عليه القيم، إنما له وعليه أن يوصل جمعيه إلى خازن يعرضه على الملك^(١)، وأما الأسرى فيتكلفهم هذا الخازن، وأما آلاتها فيستحفظها خازناً^(٢) آخر، وكلما استأسروا من عالمكم أصنافاً من الناس والحيوان وغيره تناسلوا على صورهم مزاجاً منها وإخراجاً إياها. ومن هذين القرنين من يسافر إلى إقليمكم هذا، فيغشى الناس في الأنفاس، حتى تخلص إلى السويداء من القلوب، فأما القرن الذي في صورة السباع من القرنين السيارين فإنه يتربص بالإنسان طرّاً أذى معتباً عليه، فيسفره ويزين له سوء العمل من القتل والمثل والإيحاش والإيذاء، فيربي الجور في النفس، ويبعث على الظلم والغشم^(٣). وأما القرن الآخر منهما فلا يزال ينجي بال الإنسان بتحسين الفحشاء من الفعل والمنكر من العمل والفجور إليه وتشويقه إليه وتحريضه عليه، قد ركب ظهر اللجاج، واعتمد على الإلحاح حتى يجره إليه جرّاً^(٤). وأما القرن الطيار فإنما يسول له التكذيب بما لا يرى، ويصور لديه حسن العبادة للمطبوع والمصنوع، ويساود سر الإنسان أن لا نشأة أخرى ولا عاقبة للسوى والحسنى ولا قيوم على الملكوت^(٥). وإن من القرنين لطوائف تصاقب

(١) أراد بالملك النفس الإنسانية. وعنى بقوله «ويستثبت الأخبار» معرفة المعاني غير المحسوسة. وأراد بالقيم الحس المشترك.

(٢) الصواب خازن، ويشير بالخازن الآخر إلى القوة الوهمية. وأراد بقوله «وكلما استأثروا من عالمكم» المحاكاة والتركيب والتفصيل على حسب ما كان معروفاً في القديم من علم النفس.

(٣) يشير به إلى القوة الغضبية التي في خلق السباع.

(٤) أي أن القوة الشهوانية تستولي على النفس، وتبعثها على العمل الشهواني.

(٥) يشير بهذا إلى القوة المتخيلة.

حدود إقليم وراء إقليمكم، تعمره الملائكة الأرضية، تهدي بهدي الملائكة قد نزع عن غواية المردة وتقيدت سير الطيبين من الروحانيين، فأولئك إذا خالطوا الناس لم يبعثوا بهم ولا يضلّوهم ويحسن مظاهرتهم على تطهير، وهي جن وحن^(١)، ومن حصل وراء هذا الإقليم وغل في إقليم الملائكة فالمتصل منها بالأرض إقليم سكنته الملائكة الأرضيون، وإذا هم طبقات طبقة ذات الميمنة، وهي علامة أمارة، وطبقة تحاذيها ذات الميسرة وهي مؤتمرة عمالة، والطبقتان تهبطان إلى إقليم الجن والإنس هويًا، وتمعنان في السماء رقيًا. ويقال إن الحفظة الكرام والكاثرين منهما^(٢)، وإن القاعد مرصد اليمين من الأمارة وإليه الإملاء^(٣) والقاعد مرصد اليسار من العمالة وإليه الكتاب^(٤). ومن وجد له إلى عبور هذا الإقليم سبيلًا، خلص إلى ما وراء السماء خلوصًا، فلمح ذرية الخلق الأقدام، ولهم ملك واحد مطاع، فأول حدوده معمور بخدم لملكهم الأعظم، عاكفين على العمل المقرب إليه زلفى^(٥)، وهم أمة بررة لا تجيب داعية أو قرمًا أو غلمة أو ظلمًا أو حسدًا أو كسلًا، قد وكلوا بعمارة ربض هذه المملكة، ووقفوا

(١) أراد بالجن القوة المتعلقة من الحواس.

(٢) أراد به النفوس الناطقة الإنسانية. أي إذا تجاوزت بنظر رتبة هذه القوى البدنية انتهت في النظر إلى رؤية الملائكة.

(٣) أراد بالحفظة والكرام الكاثرين قوة العقل من قوله تعالى: ﴿وَأَنَّ عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ ۖ كَرَامًا كَثِيرِينَ ۖ يَكْمُونَ مَا تُنْعَلُونَ﴾ [الانفطار: ١٠-١٢]؛ وذلك لأن العقل هو الذي يحفظ الإنسان ويدبر أمره.

(٤) في الإنسان قوتان، قوة علمية، وقوة عملية وقد جعل العلمية ذات اليمن لشرفها، وفضلها على الأخرى العملية.

(٥) أشار به إلى النفوس الفلكية، فإنها تشرف بالقرب من الله في الاستكمال. وكانوا يعتقدون ذلك، وأنهم أمة بررة منزهة عن القوى الأرضية والغضبية والشهوانية.

عليه، وهم حاضرة متمدنون يأوون إلى قصور مشيدة وأبنية سرية تنوف في عجن طينتها حتى انعجن ما لا يشاكل طينة إقليمكم^(١). وإنه لأجلد من الزجاج والياقوت وسائر ما يستبطأ أمد بلائه، وقد أملى لهم في أعمارهم، وأنسى في آجالهم، فلا يحرمون دون أبعد الآماد، ووتيرتهم عمارة الربض طائعين وبعد هؤلاء أمة أشد اختلاطاً بملكهم، مصرون على خدمة المجلس بالمثول وقد صئثوا فلم يتبدلوا بالاعتمال^(٢)، واستخلصوا للقربى، ومكنوا من رموق المجلس الأعلى والحفوف حوله، وتمعوا بالنظر إلى وجه الملك وصلاً لا فصال فيه، وحلوا تحلية اللطف في الشمائل والحسن والثقافة في الأذهان والنهاية في الإشارات والرواء الباهر والحسن الرائع والهيئة البالغة، وضرب لكل واحد منهم حد محدود، ومقام معلوم، ودرجة مفروضة، لا يتنازع فيها، ولا يشارك، فكل من عداه يرتفع عنه أو يسمح نفساً بالقصور دونه. وأدناهم منزلة من الملك واحد هو أبوهم وهم أولاده وحفدته^(٣)، وعنه يصدر إليهم خطاب الملك ومرسومه. ومن غرائب أحوالهم: أن طبائعهم لا تستعجل بهم إلى الشيب والهرم، وأن الوالد منهم وإن كان أقدم مدة فهو أسبغ منه وأشد بهجة، وكلهم مسخرون قد كفوا الاكتفاء والملك أبعدهم في ذلك مذهباً، ومن عزاه إلى عرق فقد زل^(٤)، ومن ضمن الوفاء بمدحه

(١) أي ليست هي مجردة عن المادة كل التجريد، بل ملابسون لها على نوع من الملابس، وقوله يأوون

إلى قصور، هي صور الأفلاك التي شبهها في علوها وارتفاع محلها بالقصور المشيدة.

(٢) أشار به إلى العقول الفعالة المفارقة للمادة أصلاً.

(٣) يريد به العقل الفعال الأول، وهو المبدأ الأول. وسماه أباً لهم إذ كان وجود ما سواه منه.

(٤) يشير بذلك إلى أن من انتسب إلى أصل من مادة أو صورة أو فاعل أو غاية فقد زاغ عن الحق.

فقد هذي، قد فات قدر الوصاف عن وصفه، وحادت عن سبيله الأمثال، فلا يستطيع ضاربها إلا بتباين أعضاء، بل كله لحسنه وجه ولجوده يد^(١)، يعني حسنه آثار كل حسن، ويحقر كرمه نفاسة كل كرم، ومتى همّ بتأمله أحد من الحافين حوله بساطة غض الدهش طرفه، فأب حسيراً، يكاد بصره يُختطف قبل النظر إليه، وكان حسنه حجاب حسنه، وكان ظهوره سبب بطونه، وكان تجليه سبب خفائه كالشمس لو انتقبت يسيراً لاستعلنت كثيراً، فلما أمعنت في التجلي احتجبت، وكان نورها حجاب نورها. وإن هذا الملك لمطلع على ذويه بهاءه، لا يضمن عليهم بلقائه، وإنما يوتون من دنوقواهم دون ملاحظته، وإنه لسمح فياض، واسع البر، غمر النائل، رحب الفناء، عام العطاء، من شاهد أثراً من جماله، وقف عليه لحظة، ولا يلفته عنه غمزة، ولربما هاجر إليه أفراد من الناس، فيتلقاهم من فواضله ما ينوبهم ويشعرهم احتقار متاع إقليمكم هذا، فإذا انقلبوا من عنده انقلبوا وهم مكرهون.

قال الشيخ «حيّ بن يقظان» لولا تعزبي إليه بمخاطبتك منبهاً إياك، لكان لي به شاغل عنك، وإن شئت اتبعني إليه، والسلام.

تمت رسالة حيّ بن يقظان

بحمد الله ومنه

والصلاة على محمد خير خليفه

وعلى آله وأصحابه

(١) أي أنه لا ينقسم على وجه من الوجوه لا معنى ولا مقداراً، لأنه واحد من كل جهة.

رسالة حمّي بن يقظان
عند ابن طفيل

مقدمة المؤلف(*)

والرسالة الثانية

الحمد لله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلم، الحكيم الأحكم، الرحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلم، ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿[العلق: ٤ - ٥]﴾ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿[النساء: ١١٣]﴾، أحمدته على فواضل النعماء، وأشكره على تتابع الآلاء. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمدًا عبده ورسوله، صاحب الخلق الطاهر، والمعجز الباهر، والبرهان القاهر، والسيف الشاهر، صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه أولى الهمم العظام، وذوي المناقب والمعالم، وعلى جميع الصحابة والتابعين إلى يوم الدين وسلم تسليمًا كثيرًا.

سألت أيها الأخ الكريم الصفي الحميم -منحك الله البقاء الأبدي، وأسعدك السعد السرمدي- أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار

(*) ابن طفيل.

الحكمة المشرقية^(١) التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي ابن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها.

وصف الحالة التي شعر بها ابن طفيل:

ولقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى لي -والحمد لله- إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان؛ لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور^(٢) لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل، حتى إن بعضهم قال في هذه الحال «سبحاني ما أعظم شاني»^(٣)، وقال غيره «أنا الحق؟»، وقال غيره «ليس في الثوب إلا الله».

(١) اختلف المستشرقون اختلافاً طويلاً في تفسير هذه الكلمة هل هو رديف لكلمة حكمة الإشراف أو هي مقابل لكلمة حكمة المغاربة، ولو كانت نسبة إلى الإشراف، لكانت الحكمة الإشرافية لا المغربية؟ فنحن نرجح أن تكون نسبة إلى المشرق، مقابلة لحكمة المغرب، وهي حكمة اليونان ومن إليهم، ويرجح هذا أن لابن سينا كتاباً في المنطق يُسمّى «منطق المشرقيين» يرد به على منطق أرسطو، أي منطق المغاربة.

(٢) يريد بها الحالة التي يصل فيها العارف إلى الله، وسنراها في آخر الكتاب.

(٣) تنسب هذه الجملة لأبي يزيد البسطامي، ومثلها قول الحلاج «ما في الجبة إلا الله»، وقوله:

«أنا من أهوى ومن أهوى أنا
نحن روحان حللنا بدننا
فإذا أبصرته أبصرتني
وإذا أبصرتني أبصرتنا»

وكلها ناشئة عن عقيدة وحدة الوجود.

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي (رحمة الله عليه) فقال متمثلاً عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان ممّا لست أذكرُهُ فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر
وإنما أدبته المعارف وحذقته العلوم^(١).

وانظر إلى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال فإنه يقول: «إذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلومٌ من العلوم المتعاطاة في رتبة وحصل متصوره يفهم ذلك المعنى في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم مع اعتقادات آخر ليست هيولانية، وهي أجلٌ من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية، بل هي من أحوال السعداء، منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية، بل هي أحوال من أحوال السعداء، خليفة أن يقال لها أحوال إلهية، يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده.

وهذه الرتبة التي إليها أبو بكر ينتهي، ينتهي إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري. ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها.

* * *

وأما الرتبة التي أشرنا إليها نحن أولاً فهي غيرها، وإن كانت إياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه، وإنما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة إلا على المجاز؛ إذ

(١) هو استعمال غريب لكلمة حذق، يستعمله ابن طفيل كثيراً. والشائع في الاستعمال قولهم «حذق في العلوم» لا حذقته العلوم.

لا نجد في الألفاظ الجمهورية^(١) ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهد. وهذه الحال التي ذكرناها وحررنا سؤالك إلى ذوق منها، هي من جملة الأحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول: «ثم إذا بلغت به الإرادة والرياضة حدًا ما، عنت له جلسات من اطلاع نور الحق لذيفة، كأنها بروق تومض إليه، ثم تخمد عنه، ثم إنه تكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الارتياض، ثم إنه ليوغل في ذلك حتى يغشاها في غير الارتياض فكلما لمح شيئًا عاج منه إلى جنات القدس، فيذكر من أمره أمرًا فيغشاها غاش، فيكاد يرى الحق في كل شيء. ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغًا ينقلب له وقته سكونًا». فيصير المخطوف مألوفًا والوميض شهابًا بينًا، وتحصل له مصارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة^(٢).. إلى ما وصفه من تدريب المراتب وانتهائها إلى النبل، بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذي بها شطر الحق، وحينئذ تدر عليه اللذات العلى. ويفرح بنفسه لما (يرى) بها من أثر الحق ويكون له في هذه الرتبة نظر إلى الحق ونظر إلى نفسه وهو بعد متردد، ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط، وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة وهناك يحق الوصول^(٣).

فهذه الأحوال التي وصفها إنما أراد بها أن تكون له ذوقًا لأعلى

(١) أي الألفاظ التي يستعملها الجمهور.

(٢) هذه هي عبارة ابن سينا. وكل المتصوفة من مسلمين وغير مسلمين مجمعون على وصولهم إلى هذه الحالة، حالة الكشف والاتصال بالله. مثل كلام محيي الدين بن العربي وابن الفارض والغزالي، وجلال الدين الرومي وغيرهم.

(٣) من كلام ابن سينا.

سبيل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، وإن أردت مثلاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها، فتخيل حال من خُلق مكفوف البصر، إلا أنه جيد الفطرة قوي الحدس ثابت الحفظ مسدد الخاطر، فنشأ منذ كان في بلدة من البلدان، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها وكثيراً من أنواع الحيوان والجمادات وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها، بما له من ضروب الإدراكات الأخر، حتى صار يمشي في تلك المدينة بغير دليل ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة.

وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها وبعض حدود تدل عليها. ثم إنه بعد أن حصل على هذه الرتبة فُتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها، فلم يجد أمراً على اختلاف ما كان يعتقده، ولا أنكر من أمرها شيئاً. وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده التي كانت رسمت له بها، غير أنه في ذلك كله حدث له أمران عظيمان، أحدهما تابع للآخر وهما: زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة، فحال الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى والألوان التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها هي تلك الأمور التي قال أبو بكر إنها أجل من أن تُنسب إلى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده. وحال الناظر الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يُسمى قوة إلا على سبيل المجاز، هي الحالة الثانية.

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حركتُنا إليه بسؤالك بعض خروج

بحسب ما دعت الضرورة إليه، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدَّ أحد غرضين:

١- إما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية؛ فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري؛ لأنه إذا كُسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة، لم يبق على ما كان عليها بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً، وزلّت به أقدام قوم من الصراط المستقيم، وظنَّ بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل، وإنما كان كذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف. محيطة غير محاط بها^(١).

٢- والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما هو: أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. وهذا -أكرمك الله بولايته- شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع^(٢) الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد -ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً، فإن الملة الحنيفية والشرعية المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه. ولا تظنن

(١) ربما أوضح هذا المعنى القصة المروية عن اجتماع ابن سينا وأبي سعيد بن أبي الخير، فقد روي أنهما اجتمعا نحو ثلاثة أيام، فلما افترقا سأل تلاميذ ابن سينا شيخهم عن رأيهم في أبي سعيد فقال: «ما أعرفه يراه»، وسأل تلاميذ أبي سعيد شيخهم عن ابن سينا فقال: «ما أراه يعرفه»، ويريدان بالمعرفة العلم عن طريق الفلسفة والمنطق، ويريدان بالرؤية الكشف الذي يحصل للصوفيين عند بلوغهم الغاية.

(٢) يريد بلد الأندلس، وقد كانت فيها الفلسفة والتصوف نادرين.

أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطوطاليس وأبي نصر^(١) وفي كتاب الشفاء^(٢) تفي بهذا الغرض الذي أردته، ولا أن أحدًا من أهل الأندلس كتب فيه شيئًا فيه كفاية؛ وذلك أن مَنْ نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغًا رفيعًا، ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك. ثم خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق، فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال، فكان فيهم مَنْ قال:

برّح بي أن علوم الورى اثنان ما إن فيهما من مزيّد
«حقيقة» يعجز تحصيلها و«باطل» تحصيله ما يفيّد

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظرًا وأقرب إلى الحقيقة. ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ولا أصح نظرًا ولا أصدق رواية من أبي بكر بن الصائغ. غير أنه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته. وأكثر ما يوجد له من التأليف إنما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ككتابه «في النفس» و«تدبير المتوحد»، وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة، وقد صرح هو نفسه بذلك، وذكر أن المعنى المقصود برهانه في «رسالة الاتصال» ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيّنًا إلا بعد عسر واستكراه شديد، وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير

(١) هو الفارابي.

(٢) هو كتاب لابن سينا. قد طُبِعَ بعضه في الطبيعيات والإلهيات، ولم يطبع منه المنطق وهو أوله إلا هذه الأيام بمناسبة مهرجان ابن سينا.

الطريق الأكمل ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها. فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ونحن لم نلقَ شخصه.

وأما من كان معاصرًا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته، فلم نَرَ له تأليفًا.

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال أو ممن لم تصل إلينا حقيقة أمره.

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر، فأكثرها في المنطق وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك... فقد أثبت في كتابه «الملة الفاضلة» بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له، ثم صرح في «السياسة المدنية» بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة الكاملة، ثم وصف في شرح «كتاب الأخلاق» شيئًا من أمر السعادة الإنسانية، وأنها إنما أن تكون في هذه الحياة التي في هذه الدار، ثم قال عقب ذلك كلامًا هذا معناه، «وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز»، فهذا قد أياس الخلق جميعًا من رحمة الله تعالى وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة إذ جعل مصير الكل إلى العدم وهذه زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة، وأنها بزعمه للقوة الخيالية خاصة، وتفضيلة الفلسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها.

* * *

وأما كتب «أرسطوطاليس»؛ فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته في كتاب «الشفاء» وصرح

في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بكتابه في «الفلسفة المشرقية»، ومن عني بقراءة كتاب «الشفاء» وبقراءة كتب أرسطوطاليس ظهر له في أكثر الأمور أنها تتفق، وإن كان في كتاب «الشفاء» أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو. وإذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب «الشفاء» على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه لم يوصل به إلى الكمال، حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب «الشفاء».

* * *

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي؛ فهي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع وتحل في آخر وتكفر بأشياء ثم تحللها، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب «التهافت» إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب «الميزان»: «إن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع»، ثم قال في كتاب «المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال»: «إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية، وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث». وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمعن النظر فيها. وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب «ميزان العمل» حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام:

- ١- رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه.
- ٢- ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد.
- ٣- ورأي أن يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده.

ثم قال بعد ذلك: «ولو لم يكن في هذه إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث، لكفى بذلك نفعاً. فإن من لم يشك، لم ينظر. ومن لم ينظر، لم يبصر. ومن لم يبصر، بقي في العمى والحيرة. ثم تمثل بهذا البيت: خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل فهذه صفة تعليمه وأكثر إنما هو رمز وإشارة لا يتنفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أو بيت شعر لإمام سمعها منه ثانياً، أو من كان معداً لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة. وقد ذكر في كتاب «الجوهر» أن له كتباً مضموناً بها على أهلها وأنه ضمنها صريح الحق.

ولم يصل إلى الأندلس في علمنا منها شيء، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضمون بها، وليس الأمر كذلك، وتلك الكتب هي كتاب «المعارف العقلية» وكتاب «النفخ والتسوية» و«مسائل مجموعة» وسواها.

وهذه الكتب وإن كانت فيها إشارات، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مبثوث في كتبه المشهورة.

وقد يوجد في كتاب «المقصد الأسنى» ما هو أغمض مما في تلك. وقد صرح هو بأن كتاب «المقصد الأسنى» ليس مضموناً به، فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضمون بها.

وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر كتاب «المشكاة» أمراً عظيماً أوقعه في مهواة لا مخلص له منها، وهو قوله -بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين،

إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوجدانية المحضة، فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الأول الحق سبحانه في ذاته كثرة ما تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة. لكن كتبه المضمون بها المشتملة على عدم المكاشفة لم تصل إلينا.

* * *

ولم يتخلص لنا نحن الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضهما إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا، ولهج بها قوم من متحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا، وتعين علينا أن تكون أيها السائل -أول ما أتحفناه بما عندنا وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك.

غير أننا إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مبادئها معك، لم يفدك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل، هذا إن أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة، لا بمعنى أننا نستحق أن يقبل قولنا.

ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة، ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة، ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى منها، إذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلاً عن الفوز بأعلى الدرجات، وإنما نريد أن نحملك على المسألة التي قد تقدم عليها

سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً، حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه، فتشاهد من تلك ما شاهدناه، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه. وهذا يحتاج إلى مقدار معلوم من الزمان غير يسير وفراغ من الشواغل وإقبال بالهمة كلها على هذا الفن. فإن صدق منك هذا العزم وصحت نيتك للتشميم في هذا المطلب فستحمد عند الصباح مسراك وتنال بركة مسعاك وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك وأنالك حيث تريده من أملك وتطمح إليه بهمتك وكليتك. وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد الطريق وأمنها من الغوائل والآفات وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق فأنا واصف لك «قصة حيّ بن يقظان» و«أبسال وسلامان» اللذين سماهما الشيخ أبو علي. ففي «قصصهم عبرة لأولى الألباب» و«ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد».



ذكر سلفنا الصالح - رضي الله عنهم - أن جزيرة من جزر الهند التي تحت خط الاستواء، وهي الجزيرة الي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر نساء، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الواقواق؛ لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعداداً، وإن كان ذلك على خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الأطباء، فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع، فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط

الاستواء عمارة لمانع من الموانع الأرضية، فلقولهم إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض الباقية وجهه، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة، كالذي يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه؛ وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكون الحرارة إلا الحركة أو ملاقة الأجسام الحارة والإضاءة، وتبين فيها أيضًا أن الشمس بذاتها غير حارة ولا مكتفية بشيء من هذه الأمور المزاجية، وقد تبين فيها أيضًا الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة يليها في قبول ذلك الأجسام الكثيفة غير الصقيلة. فأما الأجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة، فلا تقبل الضوء بوجه. وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة، ولم يذكره من تقدمه. فإذا تم وصحت هذه المقدمات، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجسامًا آخر تماسها؛ لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضًا تسخن بالحركة؛ لأنها ساكنة ولا على حالة واحدة في وقت شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها. وأحوالها في التسخين والتبريد ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين. ولا للشمس أيضًا تسخن الهواء أولًا، ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء. وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر أسخن كثيرًا من الهواء الذي يبعد منه علوًا، فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما هو على سبيل الإضاءة لا غير، فإن الحرارة تتبع الضوء أبدًا، حتى إن الضوء إذا أفرط في المرأة المقعرة أشعل ما حاذاها. وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين

القطعية أن الشمس كروية الشكل، وأن الأرض كذلك، وأن الشمس أعظم من الأرض كثيرًا، وأن الذي يستضيء من الأرض بالشمس أبدًا هو أعظم من نصفها، وأن هذا النصف المضيء من الأرض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه؛ لأنه أبعد المواضع من الظلمة عند محيط الدائرة، ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر، وما قرب من المحيط كان أقل ضوءًا حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الأرض قط إنما يكون الموضوع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه، وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون، فإن كان الموضع مما تبعد الشمس فيه عن مسامتة رؤوس أهله كان شديد البرودة جدًّا، وإن كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الأرض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى مرتين في العام عند حلولها برأس الحمل وعند حلولها برأس الميزان. وهي في سائر العام ستة أشهر جنوبًا منهم وستة أشهر شمالًا منهم، فليس عندهم حر مفرط، ولا برد مفرط، وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة.

وهذا القول يحتاج إلى بيان أكثر من هذا لا يليق بما نحن بسبيله، وإنما نبهناك عليه؛ لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب؛ فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن «حي بن يقظان» من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب، ومنهم من أنكر ذلك، وروى من أمره خبرًا نقصه عليك فقال: إنه كان بإزاء تلك الجزيرة جزيرة عظيمة متسعة الأكناف كثيرة الفوائد

عامرة بالناس، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة، وكانت له أخت. ذات جمال وحسن باهر، فعصلها ومنعها من الأزواج إذ لم يجد لها كفتًا. وكان له قريب يسمى يقظان، فتزوجها سرًّا على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم، ثم إنها حملت منه، فوضعت طفلًا. فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها وضعت في تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع، وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى ساحل البحر، وقلبها يحترق صباة به وخوفًا عليه، ثم إنها ودعته، وقالت:

«اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئًا مذكورًا، ورزقته في ظلمات الأحشاء وتكفلت به، حتى تم واستوى، وأنا قد سلمته إلى لطفك، ورجوت له فضلك؛ خوفًا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد، فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين».

ثم قذفت به في اليم، فصادف ذلك جري الماء بقوة المد، فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها.

وكان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصل إليه إلا بعد عام. فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر، عذبة التربة، مستورة عن الرياح والمطر، محجوبة عن الشمس تزور عنها إذا طلعت، وتميل إذا غربت. ثم أخذ الماء في النقص والجزر عن التابوت الذي فيه الطفل، وبقي التابوت في ذلك الموضع وعلت الرمال بهبوب الرياح، وتراكت بعد ذلك حتى سدت باب الأجمة على التابوت، وردمت مدخل الماء إلى تلك الأجمة، فكان المد لا ينتهي إليها. وكانت مسامير التابوت قد

قلقت وألواحه قد اضطربت عن رمي الماء إياه في تلك الأجمة، فلما اشتد الجوع بذلك الطفل بكى واستغاث وعالج الحركة، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها^(١)، خرج من كناسه فحمله العقاب. فلما سمعت الصوت ظنته ولدها، فتتبع الصوت وهي تتخيل طلاها، حتى وصلت إلى التابوت ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه. فحنت الظبية وحتت عليه ورئمت به وألقت حلماتها وأروته لبناً سائغاً. وما زالت تتعهد وتربيته وتدفع عنه الأذى.

* * *

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد.

ونحن نصف هنا كيف تربي وكيف انتقل في أحواله حتى بلغ المبلغ العظيم.

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض؛ فإنهم قالوا إن بطناً من أرض الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً، وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهيو لتكون الأمشاج. وكانت الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممثلة بجسم لطيف

(١) الطلا: ولد الظبي. والكناس: بيتها.

هوائي في غاية الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى، وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم.

فمن الأجسام ما لا يُستضاء به وهو الهواء الشفاف جدًّا، ومنها ما يستضاء به بعض استضاءة وهي الأجسام الكثيفة غير الصقيلة وهذه تختلف في قبول الضياء وتختلف بحسب ذلك ألوانها. ومنها ما يستضاء به غاية الاستضاءة وهي الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها.

فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص حدثت فيها النار لإفراط الضياء، وكذلك الروح الذي هي من أمر الله تعالى فياض أبدًا على جميع الموجودات فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد، وهو الجمادات التي لا حياة لها وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة في المثال المتقدم، ومنها ما يظهر أثره فيه ظهورًا كثيرًا وهي أنواع الحيوان وهي الصقيلة في المثال المتقدم.

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ومثالها، وكذلك أيضًا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الإنسان خاصة وإليه الإشارة بقوله (صلى الله عليه وسلم): «إن الله خلق آدم على صورته»^(١)، فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع الصور

(١) متفق عليه.

في حقها وتبقى هي وحدها وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته، كانت حينئذ بمنزلة المرأة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها، وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهن أجمعين، وهذا كله مبين في مواضعه اللاتئة به. فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق.

قالوا: فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة، خضعت له جميع القوى، وسجدت له، وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها، فتكون بإزاء تلك القرارة نفاخة أخرى منقسمة ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة ومسالك نافذة، وامتلات بمثل ذلك الهوائي الذي امتلات منه القرارة الأولى إلا أنه ألطف منه.

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحدة طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجليها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى. وتكون أيضًا بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية نفاخة ثالثة مملوءة جسمًا هوائيًا، إلا أنه أغلظ من الأولين، وسكن في هذا القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة وتوكلت بحفظها والقيام عليها، فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة أول ما تخلق من تلك الطينة المتخمرة الكبرى على الترتيب الذي ذكرناه.

واحتاج بعضها إلى بعض؛ فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين حاجة استخدام وتسخير، والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة المروؤس إلى الرئيس والمدبر إلى المدبر، وكلاهما لمَّا يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مروؤس.

وأحدهما وهو الثاني أتم رئاسة من الثالث، فالأول منهما لما تعلق به الروح واشتعلت حرارته تشكل النار الصنوبري، وتشكل أيضًا الجسم الغليظ المحرق به على شكله وتكون لحمًا صلبًا، وصار عليه غلاف صفائي يحفظه.

وسُمِّي العضو كله قلبًا، واحتاج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمدّه ويغذّوه ويخلف ما تحلل منه على الدوام، وإلا لم يطل بقاءه واحتاج أيضًا إلى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه، وبما يخالفه فيدفعه. فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجة الواحدة وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى.

وكان المتكفل بالحس هو «الدماغ»، والمتكفل بالغذاء هو «الكبد»، واحتاج كل واحد من هذين إليه في أن يمدّهما بحرارته وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه، فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة، فكانت الشرايين والعروق.

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم، لم يغادروا من ذلك شيئًا، إلى أن كمل خلقه، وتمت أعضاؤه، وحصل في حد خروج الجنين من البطن، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه، وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية شبه المخاض، وتصعد باقي الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف.

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه، فلبته
«ظبية» فقدت طلاها.

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع وما وصفته الطائفة
الأولى في معنى التربية، فقالوا جميعاً: إن الظبية التي تكفلت به وافقت
خصباً ومرعى أثيثاً، فكثر لحمها ودر لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل
أحسن قيام. وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي. وألف الطفل
تلك الظبية، حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه فطارت إليه.

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية، فتربى ونما واغتذى
بلبن تلك الظبية، إلى أن تم له حولان وتدرج في المشي وأثغر^(١)، فكان
يتبع تلك الظبية، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيه
شجر مثمر، فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، وما
كان منها صلب القشرة كسرت له بطواحينها، ومتى عاد إلى اللبن أروته،
ومتى ظمئ إلى الماء أوردته، ومتى ضحاً^(٢) ظلته، ومتى خضر^(٣) أدفأته،
وإذا جن الليل صرفته إلى مكانه الأول، وجللته بنفسها وبريش كان هناك
مما ملئ به التابوت أولاً في وقت وضع الطفل فيه. وكان في غدوهما
ورواحيهما قد ألفهما ربرب يسرح ويعيش ويبيت معهما حيث مبيتها.
فما زال الطفل مع الظبي على تلك الحال يحكي نغمتها بصوته
حتى لا يكاد يفرق بينهما، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من

(١) أي ظهرت أسنانه.

(٢) أي تعرض للشمس.

(٣) برد.

أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستتلاف والاستدعاء والاستدفاع؛ إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا أنكرها. فلما ثبت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته، حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية لبعض.

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات، فيراها كاسية بالأوبار والأشعار و(أنواع) الريش، وكان يرى ما لها من سرعة العدو وقوة البطش وما لها من الأسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها مثل: القرون والأنياب والحوافر والصياصي^(١) والمخالب. ثم يرجع إلى نفسه، فيرى ما به من العري وعدم السلاح وضعف العدو، وقلة البطش عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات وتستبد بها دونه وتغلبه عليها، فلا يستطيع المدافعة عن نفسه، ولا الفرار عن شيء منها، وكان يرى أثرابه من أولاد الظباء؛ قد نبتت لها قرون، بعد أن لم تكن، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو. ولم يرَ لنفسه شيئاً من ذلك. فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه. وكان ينظر إلى ذوي العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شيئاً فيهم. وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان فيراها مستورة، أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذنان، وأما مخرج أرقمهما فبالأوبار وما أشبههما. ولأنها كانت أيضاً أخفى قضبناً منه فكان ذلك كله يكر به ويسوءه. فلما طال همه في ذلك كله

(١) الصياصي: شوك الديك، وقرن البقرة والظباء والحصون وكل ما يتسلح به.

وهو قد قارب سبعة أعوام ويئس من أن يكمل له ذلك وما قد أضر به نقصه اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً، جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه وعمل من الخواص والحلفاء (شبه) حزام على وسطه، علق به تلك الأوراق، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوي ذلك الورق وجف وتساقط عنه، فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة، وربما كان ذلك أطول لبقائه إلا أنه على كل حال قصير المدة واتخذ من أغصان الشجر عصياً سَوًى أطرافها وعدل متنها. وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له، فيحمل على الضعيف منها، ويقاوم القوي منها، فنبل بذلك قَدْرَهُ عند نفسه بعض نبالة، ورأى أن ليده فضلاً كثيراً على أيديهما؛ إذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي.

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين، وطال به العناء في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها.

فكانت نفسه عند ذلك تنازعه في اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه، إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامي ميتها وتفر عنه، فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل إلى أن صادف في بعض الأيام نَسْراً ميتاً فهدى إلى نيل أمله منه واغتتم الفرصة؛ إذ لم ير للوحش عنه نفرة، فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي، وفتح ريشها وسواها وسلخ عنه جلده. وفصله على قطعتين ربط إحداهما على ظهره والأخرى على سرته وما تحتها وعلق الذنب من خلفه وعلق الجناحين على عضديه، فأكسبه ذلك سترًا ودفعًا ومهابة في نفوس جميع الوحوش،

حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه.

فصار لا يدنو إليه شيء منها سوى الطيبة التي كانت أرضعته وربته،
فإنها لم تفارقه ولا فارقها إلى أن أسنت وضعفت فكان يرتاد بها المراعي
الخصبة، ويجتني لها الثمرات الحلوة ويطعمها.

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى إلى أن أدركها
الموت، فسكنت حركاتها بالجملة، وتعطلت جميع أفعالها. فلما رآها
الصبي على تلك الحال جزع جزعاً شديداً، وكادت نفسه تفيض أسفاً
عليها. فكان يناديها بالصوت الذي كانت عاداتها أن تجيبه عند سماعه
ويصبح بأشد ما يقدر عليه، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغيراً.

فكان ينظر إلى أذنيها وإلى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة، وكذلك
كان ينظر إلى جميع أعضائها، فلا يرى في شيء منها آفة. فكان يطمع
أن يعثر على موضع الآفة، فيزيلها عنها، فترجع إلى ما كانت عليه، فلم
يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعته، وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما
كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك؛ لأنه كان يرى أنه أغمض عينيه أو
حجبها بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق، وكذلك كان يرى
أنه إذا أدخل أصبعيه في أذنيه وسدهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك
العارض، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم من الروائح شيئاً حتى يفتح أنفه.
فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما لها من الإدراكات والأفعال قد تكون
لها عوائق تعوقها، فإذا أُزيلت تلك العوائق عادت الأفعال.

* * *

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة، ولم يرَ فيها آفة ظاهرة، وكان

يرى مع ذلك العطلة قد شملتها، ولم يختص بها عضو دون عضو - وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها إنما هي في عضو غائب عن العيان مستكن في باطن الجسد، وأن ذلك العضو لا يغني عنه في فعله شيء من هذه الأعضاء الظاهرة، فلما نزلت به الآفة عمت المضرة، وشملت العطلة، وطمع بأنه لو عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به لاستقامت أحواله، وفاض على سائر البدن نفعه، وعادت الأفعال إلى ما كانت عليه.

وكان قد شاهد قبل ذلك في الأشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها إلا القحف والصدر والبطن فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه إنما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة؛ إذ كان قد استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة إليه، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط.

وكان أيضًا إذا رجع إلى ذاته شعر بمثل هذا العضو في صدره، ولأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد والرجل والأذن والأنف والعين ويقدر مفارقتها، فيأتي له أنه كان يستغني عنها، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه، فإذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره لم يأت له الاستغناء عند طرفه عين.

وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر ما كان يتقي من صياصيهم على صدره، لشعوره بالشيء الذي فيه.

فلما جزم بالحكم بأن العضو الذي نزلت فيه الآفة إنما هو في صدرها، أجمع على البحث عليه والتنقيب عنه؛ لعله يظفر به ويرى آفته

فيزيلها، ثم إنه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أولاً فيكون سعيه عليها.

ثم إنه فكر هل رأى من الوحوش وسواها من صار في مثل تلك الحال، ثم عاد إلى مثل حاله الأول، فلم يجد شيئاً فحصل له من ذلك اليأس من رجوعها إلى حالها الأول إن هو تركها، وبقي له رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه.

فغزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه، فاتخذ من كسور الأحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة أشباه السكاكين، وشق بها بين أضلاعها، حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع، فرآه قوياً فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو. وطمع بأنه إذا تجاوزه ألفى مطلوبه، فحاول شقه فصعب عليه لعدم الآلات، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له، فأفضى إلى الرئة، فظن أولاً أنها مطلوبه، فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها.

وكان أولاً إنما وجد منها نصفها الذي هو في الجانب الواحد، فلما رآها مائلة إلى جهة واحدة وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون إلا في الوسط في عرض البدن كما هو في الوسط في طوله. فما زال يفتش في وسط الصدر، حتى ألفى «القلب» وهو مجلل بغشاء في غاية القوة مربوط بمعاليق في غاية الوثاقة والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها، فقال في نفسه: «إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ما له من هذه الجهة، فهو في حقيقة الوسط ولا محالة أنه مطلوبي، لا سيما مع

ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم، وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء».

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر، فوجد فيه الحجاب المستبطن للأضلاع ووجد الرئة على ما وجدته من هذه الجهة. فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه، فحاول هتك حجابهِ، وشق شغافه، فبكّد واستكراه ما قدر على ذلك بعد استفراغ مجهوده.

وجرد القلب، فرآه مصمتاً من كل جهة، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة، فلم ير فيه شيئاً، فشد عليه يده، فتبين له أن فيه تجويفاً، فقال: «لعل مطلوبي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو، وأنا حتى الآن لم أصل إليه».

فشق عليه، فألفى فيه تجويفين اثنين، أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه، فقال: «لن يعدو مطلبي أن يكون مسكنه أحد هذين البتين»، ثم قال: «أما هذا البيت الأيمن فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد. ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله إلى هذا الحال»، إذ كان قد شاهد أن الدماء كلها متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن هذا إلا دمًا كسائر الدماء، وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر. وأنا ليس مطلوبي شيئاً بهذه الصفة، إنما مطلوبي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغنى عنه طرفة عين، وإليه كان انبعاثي من أول.

وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش والحجارة، فسال مني

كثير منه، فما ضرني ذلك، ولا أفقدني شيئاً من أفعالي، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي. وأما هذا البيت الأيسر فأراه خالياً لا شيء فيه، وما أرى ذلك لباطل، فإني رأيت كل عضو من الأعضاء إنما هو لفعل يختص به، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلاً، ما أرى إلا أن مطلوبي كان فيه، فارتحل عنه وأخلاه، وعند ذلك طراً على الجسد من العطلة ما طراً، ففقد الإدراك وعدم الحراك.

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله تحقق أنه أخرى ألا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث، فصار عنده الجسد كله خسيئاً لا قدر له، بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك. فاقصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو وكيف هو؟ وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ وإلى أين صار؟ ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟ وما السبب الذي أزعجه إن كان خرج كارهاً؟ وما السبب الذي كرهه إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختاراً؟

وتشتت فكره في ذلك كله، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه، وعلم أن أمه التي عطف عليه وأرضعته إنما كانت ذلك الشيء المرتحل وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل، وأن هذا الجسد بجملته إنما هو كالألة لذلك وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش. فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه، لم يبق له شوق إلا إليه.

* * *

وفي خلال ذلك، تنن ذلك الجسد وقامت منه روائح كريهة، فزادت نفرتة عنه، وود ألا يراه. ثم إنه سنع لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً. ثم جعل الحي يبحث في الأرض، حتى حفر حفرة، فوارى فيها ذلك الميت بالتراب. فقال في نفسه: «ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه، وإن كان أساء في قتله إياه، وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمي»، فحفر حفرة وألقى جسد أمه، وحثا عليها التراب، وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصرف للجسد ولا يدري ما هو، غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الأطباء كلها فيراها على شكل أمه وعلى صورتها، فكان يغلب على ظنه أن كل واحد منها إنما يحركه ويصرفه شيء هو مثل الشيء الذي كان يحرك أمه ويصرفها، فكان يألف الأطباء ويحن إليها لما كان ذلك الشبه.

وبقي على ذلك برهة من الزمان، يتصفح أنواع الحيوان والنبات، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيهاً حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباهاً كثيرة، فلا يجد شيئاً من ذلك، وكان يرى البحر قد أحرق بالجزيرة من كل جهة، فيعتقد أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك.

واتفق في بعض الأحيان أن انقذت نار أجمة قلخ^(١) على سبيل المحاكاة، فلما بصر بها رأى منظرًا هاله وخلقًا لم يعتده قبل، فوقف يتعجب منها ملياً، ولا يزال يدنو منها شيئاً فشيئاً، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغائب، حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه

(١) القلخ: القصب الأجوف.

وأحالته إلى نفسها، فحمله العجب بها وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجرأة والقوة على أن يمد يده إليها، وأراد أن يأخذ منها شيئاً، فلما باشرها أحرقت يده، فلم يستطيع القبض عليها، فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر، فتأتي له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه، وكان قد خلا في جحر استحسنة للسكنى قبل ذلك.

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ويتعهد لها ليلاً ونهاراً استحساناً لها وتعجباً منها. وكان يزيد أنسه بها ليلاً؛ لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفع، فعظم بها ولوعه، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه. وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب العفو، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها.

وكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها، فيراها مستولية عليها إما بسرعة وإما ببطء، بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه.

وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها شيء من أصناف الحيوانات البحرية - كان قد ألقاه البحر إلى ساحله -، فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره^(١)، تحركت شهوته إليه فأكل منه شيئاً فاستطابه، فاعتاد بذلك أكل اللحم، فصرف الحيلة في صيد البر والبحر، حتى مهر في ذلك.

(١) القتار: رائحة الشواء.

وزادت محبته للنار إذ تأتي له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك، فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارها وقوة اقتدارها وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الطيبة التي أنشأته كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء يجانسه. وأكد ذلك في ظنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته وبرودته من بعد موته وكل هذا دائم لا يختل وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الطيبة، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيواناً حياً وشق قلبه، ونظر إلى ذلك التجويف الذي صادفه خالياً عندما شق عليه في أمه الطيبة لرآه في هذا الحيوان وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه، وتحقق هل هو من جوهر النار؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة أم لا؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتاباً وشقه على الصفة التي شق بها الطيبة حتى وصل إلى القلب فقصد أولاً الجهة اليسرى منه، وشقها فرأى ذلك الفراغ مملوءاً بهواء بخاري يشبه الضباب الأبيض، فأدخل أصبعه فيه فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه، ومات ذلك الحيوان على الفور.

فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي يحرك هذا الحيوان، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك، ومتى انفصل عن الحيوان مات.

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها، وأوضاعها، وكمياتها، وكيفية ارتباط بعضها ببعض، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به، وكيف بقاء هذا

البخار المدة التي يبقى، ومن أين يستمد، وكيف لا تنفذ حرارته؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والأموات، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين، فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان - وإن كان كثيرًا بأعضائه وتفنن حواسه وحرركاته - فإنه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد، وانقسامه في سائر الأعضاء منبعث منه.

وإن جميع الأعضاء إنما هي خادمة له أو مؤدية عنه. وإن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ويصيد جميع صيد البحر والبر، فيعد لكل جنس آلة يصيده بها، والتي يحارب بها تنقسم إلى ما يدفع به نكاية غيره، وإلى ما ينكس بها غيره.

وكذلك آلات الصيد تنقسم إلى: ما يصلح لحيوان البحر، وإلى ما يصلح لحيوان البر. وكذلك الأشياء التي يشرح بها تنقسم إلى ما يصلح للشق، وإلى ما يصلح للكسر، وإلى ما يصلح للثقب. والبدن واحد وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة، وبحسب الغايات التي تلتبس بذلك التصريف.

كذلك - ذلك الروح الحيواني واحد وإذا عمل بآلة العين، كان فعله إبصارًا، وإذا عمل بآلة الأنف كان فعله شمًا، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقًا، وإذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسًا، وإذا عمل بالعضو كان فعله حركة، وإذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء.

ولكل واحد من هذه أعضاء تخدمه، ولا يتم لشيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح على الطريق التي تسمى عصبًا، ومتى

انقطعت تلك الطرق أو انسدت تعطل فعل ذلك العضو، وهذه الأعصاب إنما تستمد الروح من بطون الدماغ، والدماغ يستمد الروح من القلب، والدماغ فيه أرواح كثيرة؛ لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة، فأى عضو عُدِمَ هذا الروح بسبب من الأسباب، تعطل فعله، وصار بمنزلة الآلة المطروحة التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها. فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد أو فني أو تحلل بوجه من الوجوه تعطل الجسد كله، وصار إلى حالة الموت، فانتهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه، وذلك واحد وعشرون عامًا.

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله، واكتسب بجلود الحيوانات التي كان يشرحها، واحتذى بها، واتخذ الخيوط من الأشعار ولحا قصب الختمية والخبازي والقنب وكل نبات ذي خيط.

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة واهتدى إلى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف، فاتخذ مخزنًا وبيتًا لفضلة غذائه، وحصّن عليه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض؛ لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه.

واستأنف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد واتخذ الدواجن ليتنفع ببيضها وفراخها، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنّة وركبها في القصب القوي وفي عصي الزان وغيرها، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة، حتى صارت شبه الرماح واتخذ ترسه من جلود مضاعفة. كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي.

ولما رأى أن يده تفي له بكل ما فاته من ذلك - وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً، فكر في وجه الحيلة في ذلك، فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء التي يصلح لها، حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الأصناف بها. وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمير وحشية، فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها حتى كمل له بها غرضه، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج، فتأتى له بذلك ما أمّله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها، وإنما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان وبماذا تختلف، وذلك في المدة التي حددنا منتهىها بأحد وعشرين عاماً.

* * *

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ آخر، فتصفح جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد^(١)، من الحيوانات على اختلاف أنواعها والنبات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد والدخان والجليد واللهيب والحر، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالاً مختلفة وحركات متفقة ومتضادة، وأنعم النظر في ذلك وثبت فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة، فكان تارة ينظر خصائص الأشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض، فتكثر عنده كثرة تخرج

(١) الكون تحول الشيء من العدم إلى الوجود، والفساد تحول الشيء من الوجود إلى العدم.

عن الحصر وينتشر له الوجود انتشارًا لا يضبط.

وكانت تتكرر عنده أيضًا ذاته؛ لأنه كان ينظر إلى اختلاف أعضائه وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفة تخصه، وكان ينظر إلى كل عضو منها، فيرى أنه يحتمل القسمة إلى أجزاء كثيرة جدًا، فيحكم على ذاته بالكثرة، وكذلك على ذات كل شيء.

ثم كان يرجع إلى نظر آخر من طريق ثان، فيرى أن أعضائه وإن كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض، ولا انفصال بينها بوجه، فهي في حكم الواحد، وأنها لا تختلف إلا بحسب اختلاف أفعالها، وأن ذلك الاختلاف إنما هو بسبب ما يصل إليها من قوة الروح الحيواني الذي انتهى إليه نظرُهُ أولاً، وأن ذلك الروح واحد في ذاته، وهو أيضًا حقيقة الذات وسائر الأعضاء كلها كالآلات، فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق.

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان، فيرى كل شخص منها واحدًا بهذا النوع من النظر، ثم كان ينظر إلى نوع منها كالطباء والخيل والحمير وأصناف الطير صنفًا، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضًا في الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنازع، ولا يرى بينها اختلافًا إلا في أشياء يسيرة، بالإضافة إلى ما اتفقت فيه.

وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد، وأنه يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد لكان كله شيئًا واحدًا بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد، يفرق على أوان كثيرة، ثم يجمع بعد ذلك.

فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد، وإنما عرض له التكثر بوجه ما، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحدًا ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التي لم تكن كثيرة في الحقيقة.

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس وتغذي وتتحرك بالإرادة إلى أي جهة شاءت، وكان قد علم أن هذه الأفعال هي أخص أفعال الروح الحيواني وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني.

فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة، وإن كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو في أصله واحد. وكل ما كان في طبقة واحدة من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد وبعد ذلك، فكما أن ذلك الماء كله واحد، فكذلك الروح الحيواني واحد وإن عرض له التكثر بوجه ما. فكان يرى جنس الحيوان كله واحدًا بهذا النوع من النظر. ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها، فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضًا في الأغصان والورق والزهر والثمر والأفعال، فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها شيئًا واحدًا اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان، وأنها بذلك الشيء واحد.

وكذلك كان ينظر إلى جنس النبات كله، فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو.

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات، فيراهما جميعاً متفقين في الاغتذاء والنمو، إلا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والإدراك والتحرك، وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر إلى جهة الشمس وتحرك عروقه إلى جهة الغذاء وأشباه ذلك، فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم وأكمل، وفي الآخر قد عاقه عائق ما، وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين، أحدهما جامد، والآخر سيال، فيتحد عنده النبات والحيوان.

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تغتذي ولا ينمو من الحجارة والتراب والماء والهواء واللهب، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق، وأنها لا تختلف إلا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له، وبعضها حار وبعضها بارد، ونحو ذلك من الاختلافات.

وكان يرى أن الحار منها يصير بارداً، والبارد (يصير) حاراً، وكان يرى الماء يصير بخاراً، والبخار يصير ماء، والأشياء المحترقة تصير جمراً ورماداً ولهباً ودخاناً، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية. فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيء واحد في الحقيقة وإن لحقتها الكثرة بوجه عام، فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات.

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد عنده النبات والحيوان، فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام له طول وعرض وعمق، وهو إما حار وإما بارد كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى، وإنما خالفها

بأفعاله التي تظهر عنها بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير، ولعل تلك الأفعال ليست ذاتية وإنما تسري إليه من شيء آخر، ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر لكانت مثله.

فكان ينظر إليه بذاته مجردًا عن هذه الأفعال التي تظهر ببادئ الرأي أنها صادرة عنه، فكان يرى أنه ليس إلا جسمًا من هذه الأجسام، فيظهر له بهذا التأمل أن الأجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها، متحركها وساكنها، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالًا بآلات، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها أو سارية إليها من غيرها.

وكان في هذه الحال لا يرى شيئًا غير الأجسام، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئًا واحدًا وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تتناهى.

وبقي بحكم هذه الحالة مدة.

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها، وهي التي عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية لها، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يتحرك إلى جهة العلو مثل الدخان واللهيب والهواء إذا حصل تحت الماء، وإما أن يتحرك إلى الجهة المضادة لتلك الجهة، وهي جهة السفلى مثل الماء وأجزاء الأرض وأجزاء الحيوان والنبات، وأن كل جسم من هذه الأجسام لن يعرى عن إحدى هاتين الحركتين، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلبًا، فلا يمكنه أن يعرقه، ولو مكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر، ولذلك إذا رفعته وجدته يتحامل عليك

بميله إلى الجهة السفلى طالباً للنزول.

وكذلك الدخان في صعوده لا يتثنى، إلا أن يصادف قبة صلبة تحبسه، فحينئذ ينعطف يميناً وشمالاً، ثم إذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعداً؛ لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه.

وكان يرى الهواء إذا مُلئ به زق جلد وربط، ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على مَنْ يمسكه تحت الماء، ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء، وذلك بخروجه من تحت الماء، فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل إلى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك.

ونظر هل يجد جسمًا يعرى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما، فلم يجد ذلك في الأجسام التي لديه، وإنما طلب ذلك؛ لأنه طمع أن يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التي هي منشأ التكثر.

فلما أعياه ونظر إلى الأجسام التي هي أقل الأجسام حملاً للأوصاف، فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر إلى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية؛ لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم إلا وهماً له، ونحن نجد الثقل لا توجد فيه الخفة والخفيف لا يُوجد فيه الثقل، وهما لا محالة جسمان، ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته، وذلك المعنى هو الذي به غاير كل

واحد منهما، الآخر ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً من جميع الوجوه.

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف مركبة من معنيين، أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعاً، وهو معنى الجسمية والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهما إما الثقل في أحدهما وإما الخفة في الآخر المقترنان بمعنى الجسمية أي المعنى الذي يحرك أحدهما علواً والآخر سفلاً.

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية، إما واحد وإما أكثر من واحد، فلاح له صور الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحاني؛ إذ هي صور لا تدرك بالحس، وإنما تدرك بضرب «ما» من النظر العقلي.

ولاح له في جملة ما لاح من ذلك أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو الذي تقدم شرحه.

أولاً: لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة التي تختص به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات: وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به سائر الأجسام وهو الذي يعبر عنه النظر بالنفس الحيوانية.

وكذلك أيضاً للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي، للحيوان شيء يخصه هو فصله، وهو الذي يعبر عنه النظام بالنفس النباتية.

وكذلك لجميع أجسام الجمادات، وهي ما عدا الحيوان والنبات معاً في عالم الكون والفساد شيء يخصها به، يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به، مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها، وذلك هو فصل كل واحد منها، وهو الذي يعبر النظر عنه بالطبيعة.

فلما وقف بهذا النظر على أنه حقيقة الروح الحيواني الذي كان تشوقه إليه أبداً مركبة من معنى الجسمية، ومن معنى آخر زائد على الجسمية، وأن معنى هذه الجسمية مشترك ولسائر الأجسام والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده هان عنده معنى الجسمية فاطرحه وتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه بالنفس فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الأجسام كلها، لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها خواص ينفصل بها بعضها عن بعض فتتبع ذلك وحصره في نفسه فرأى جملة من الأجسام تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما أو أفعال ما ورأى فريقاً من تلك الجملة مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة يزيد عليها بصورة أخرى يصدر عنها أفعال ما، ورأى طائفة من ذلك الفريق في الصورة الأولى والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة تصدر عنها أفعال ما خاصة بها. مثال ذلك أن الأجسام الأرضية كلها مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان وسائر الأجسام الثقيلة هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل، ما لم يعقها عائق عن النزول.

ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر، ثم تركت تحركت بصورتها إلى أسفل. وفريق من هذه الجملة وهو النبات والحيوان مع مشاركته

الجملة المتقدمة في تلك الصورة يزيد عليها صورة أخرى يصدر عنها
التغذي والنمو.

والتغذي: هو أن يخلف المغتذي بدل ما تحلل بالفعل منه بواسطة
القوة الغذائية التي تحيل ما حصل له كمال الاستعداد بسبب القوة
الهاضمة من الغذاء بالقوة الواصلة بواسطة الجاذبية إلى مشاكلة جوهر
المغتذي؛ حفظاً لشخصه وتكميلاً لمقداره.

والنمو: هو الزيادة بواسطة القوة النامية وهي التي تزيد في أقطار
الجسم أعني الطول والعرض والعمق على التناسب الطبيعي بما تدخل
في أجزائه من الغذاء.

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان، وهما لا محالة صادران عن
صورة مشتركة لهما، وهي المعبر عنها بالنفس النباتية.

وطائفة من هذا الفريق وهو الحيوان خاصة مع مشاركته الفريق
المتقدم في الصورة الأولى، والثانية تزيد عليه بصورة ثالثة يصدر عنها
الحس والتنقل من حيز إلى آخر. ورأى أيضاً كل نوع من أنواع الحيوان
له خاصية ينحاز بها عن سائر الأنواع، وينفصل بها متميزاً عنها.

فعلم أن ذلك صادر له عن صورة تخصه، هي زائدة عن معنى الصورة
المشتركة له ولسائر الحيوان، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل
ذلك، فتبين له أن الأجسام المحسوسات التي في عالم الكون والفساد
بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة زائدة على معنى الجسمية، وبعضها
من معان أقل، وعلم أن معنى الأقل أسهل من معرفة الأكثر. فطلب أولاً
الوقوف على حقيقة صورة الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الأشياء،

ورأى أن الحيوان والنبات لا تلتئم حقائقهما إلا من معان كثيرة؛ لتفنن أفعالهما، فأخر التفكير في صورهما. وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه. وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب لقلة ما يصدر عن صورته من الأفعال، وكذلك رأى النار والهواء.

وقد كان سبق إلى ظنه أولاً أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه وهي معنى الجسمية، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلواً من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر، فلا يمكن أن يتحرك إلى فوق، ولا إلى أسفل، ولا أن يكون حاراً، ولا أن يكون بارداً، ولا أن يكون رطباً، ولا يابساً، أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة عن الجسمية، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور.

فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام، حيها وجامدها، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة التي يعبر عنها بالطول والعرض والعمق، فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور.

ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة هل هو معنى الجسم بعينه، وليس ثم معنى آخر أو ليس الأمر كذلك؟ فرأى أن وراء هذا

الامتداد معنى آخر هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد لا يمكن أن يقوم دون امتداد.

واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور كالطين مثلاً، فرأى أنه إذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلاً، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما. ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت ورُدت إلى شكل مكعب أو بيضي، لتبدل ذلك الطول، وذلك العرض، وذلك العمق، وصارت على قدر آخر غير الذي كانت عليه. والطين واحد بعينه لم يتبدل، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان ولا يمكن أن نعرى عنها، غير أنها لتعاقبها عليه تبين له أنها معنى على حياله، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها تبين له أنها من حقيقته.

فلاح له بهذا الاعتبار أن الجسم بما هو جسم مركب على الحقيقة من معنيين؛ أحدهما: يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال. والآخر: يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها، أو المكعب أو أي شكل كان به، وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر. لكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور والذي يثبت على حال واحدة، وهو الذي ينزل منزلة الطين المتقدم يشبه معنى الجنسية التي لسائر الأجسام ذوات الصور. وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى، وهي عارية عن الصورة جملة.

* * *

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد، وفارق المحسوس بعض مفارقة،
وأشرف على تخوم العالم العقلي، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم
الحس، فتقهقر قليلاً وترك الجسم على الإطلاق؛ إذ هذا الأمر لا يدركه
الحس ولا يقدر على تناوله، وأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي
شاهدها، وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها.

فأول ما نظر إلى الماء، فرأى أنه إذا خلى وما تقتضيه صورته ظهر
منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل، فإذا سخن أولاً إما بالنار
وإما بحرارة الشمس زال عنه البرد أولاً، وبقي فيه طلب النزول. فإذا
أفرط عليه بالتسخين، زال عنه طلب النزول إلى أسفل، وصار يطلب
الصعود إلى فوق، فزال عنه بالجملة الوصفان اللذان كانا أبداً يصدران
عنه وعن صورته، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين
عنها، فلما زال هذان الفعلان، إذن بطل حكم الصورة، فزالت الصورة
المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن
صورة أخرى، وحدثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها
أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى.

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث. فارتسم في نفسه
بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساماً على العموم دون تفصيل.

ثم إنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة، فرأى
أنها كلها حادثة، وأنها لا بد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور،
فلم يرَ أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل
مثل الماء، فإنه إذا أفرط عليه التسخين استعد للحركة إلى فوق وصلاح

لها، فذلك الاستعداد هو صورته؛ إذ ليس ها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه، بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض هو استعداده بصورته. ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها ليست في الحقيقة لها وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها، وهذا المعنى الذي لاح له هو قول رسول الله (صلى الله عليه وسلم): عن رب العزة في الحديث القدسي: «كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به»^(١)، وفي محكم التنزيل: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ [الأنفال: ١٧].

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل، حدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل، وهو بعد لم يكن فارق عالم الحس، فجعل يطلب هذا الفاعل المختار على جهة المحسوسات، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو أكثر؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه وهو التي كانت فكرته أبداً فيها، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته وقف على فساد أجزائه مثل الماء والأرض، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه لم يرَ منه شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار، فاطرحها كلها، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية.

* * *

(١) ورد في مفتاح كنوز السنة.

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه، وذلك ثمانية وعشرون عامًا، فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام؛ لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة الطول والعرض والعميق، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة فهو جسم، فهي إذن كلها أجسام، ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية وذاهبة أبدًا في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد؟ فتحير في ذلك بعض حيرة. ثم إنه بقوة نظره وذكاء خاطره رأى أن جسمًا لا نهاية له أمر باطل وشيء لا يمكن ومعنى لا يعقل، وتقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة سنحت له بينه وبين نفسه؛ وذلك أنه قال: أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي، فهذا لا أشك فيه؛ لأنني أدركه ببصري. وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة وهي التي يداخلني فيها الشك، فإني أيضًا أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية؛ لأنني إن تخيلت بأن خطين اثنين يبتدئان من هذه الجهة المتناهية ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قُطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال: إنها غير متناهية فإما أن نجد الخطين أبدًا يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قُطع منه بجزء مساويًا للذي لم يُقَطع منه شيء،

وهو محال كما أن الكل مثل الجزء محال، وإما ألا يمتد الناقص معه أبداً، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه فيكون متناهيًا، فإذا رُدَّ عليه القدر الذي قطع منه أولاً وقد كان متناهيًا، صار كله أيضًا متناهيًا وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه، فيكون إذن مثله وهو متناه فذلك أيضًا متناه.

فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فكل جسم متناه.

فإذا فرضنا أن جسمًا غير متناه فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

* * *

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبعت لمثل هذه الحجة أن جسم السماء متناه، أراد أن يعرف على أي شكل هو، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده أولاً إلى الشمس والقمر وسائر الكواكب، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق وتغرب من جهة المغرب، فما كان منها يمر على سمت رأسه رآه يقطع دائرة عظمى، وما مال عن سمت رأسه إلى الشمال أو إلى الجنوب رآه يقطع دائرة أصغر من تلك.

وما كان أبعد عن سمت الرأس إلى أحد الجانبين كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب، حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب دائرتين اثنتين؛ إحداهما حول القطب الجنوبي وهي مدار سهيل، والأخرى حول القطب الشمالي وهي مدار الفرقدين. ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولاً كانت هذه الدوائر كلها قائمة على سطح أفقه، ومتشابهة الأحوال في الجنوب والشمال،

وكان القطبان معًا ظاهرين له، وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة وطلع الكواكب على دائرة صغيرة، وكان طلوعهما معًا فكان يرى غروبهما معًا، واطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة، وقوى ذلك في اعتقاده ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها بالمغرب، وما رآه أيضًا من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات أقرب إلى بصره منها في وقت آخر ولو كانت كذلك، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره، فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول، فلما لم يكن شيء من ذلك تحقق عنده كروية الشكل.

وما زال يتصفح حركة القمر فيراها آخذة من المغرب إلى المشرق، وحركات الكواكب السيارة كذلك، حتى تبين له قدر كبير من عالم الهيئة، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد هو أعلاها، وهو الذي يحرك الكل في المشرق إلى المغرب في اليوم واللييلة، وشرح كيفية انتقاله، ومعرفة ذلك يطول، وهو مثبت في الكتب، ولا يحتاج منه في غرضنا إلا للقدر الذي أوردناه.

فلما انتهى إلى هذه المعرفة ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه كشيء واحد متصل ببعضه ببعض، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولًا كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان

وما شاكلها هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه، وأنه كله أشبه شيء
بشخص من أشخاص الحيوان، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة
حواس الحيوان، وما فيه من ضروب الأفلاك المتصل بعضها ببعض
هي بمنزلة أعضاء الحيوان، وما في داخله من عالم الكون والفساد هي
بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التي كثيرًا
ما يتكون فيها أيضًا حيوان كما يتكون في العالم الأكبر.

* * *

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة قائم محتاج إلى
فاعل مختار واتحدت عنده أجزاءه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت
به عنده الأجسام التي في عالم الكون والفساد تفكر في العالم بجملته
هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو
هو أمر كان موجودًا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟
فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر؛ وذلك
أنه كان إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة من استحالة
وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا
نهاية له. وكذلك أيضًا كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث؛
فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو
أيضًا محدث، وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى؛
وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على معنى
أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذا لا يفهم
تأخر العالم عن الزمان، وكذلك كان يقول: «إذا كان حادثًا، فلا بد له من

محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لِمَ أحدثه الآن ولن يحدثه من قبل ذلك؟ الطارئ طرأ عليه ولا شيء هنالك غيره أو لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟ وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين، فتعارض عنده الحجب ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر، فلما أعياه ذلك جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين فلعل اللزوم عنهما يكون شيئاً واحداً، فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يُدْرَكَ بشيء من الحواس، لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهاية (وهو باطل)، فإذن لا بد للعالم من فاعل، وليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه شيء من الحواس سبيل؛ لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام أو ما يلحق الأجسام، وإذا كان لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل؛ لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق، هو منزّه عن ذلك وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام.

إذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الملك: ١٤].

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو، فإن اللزوم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة

الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام؛ إما جسم المحرك نفسه، وإما جسم آخر خارج عنه - وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم، وكل قوة ليست سارية في جسم ولا شائعة فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلاً المحرك له إلى أسفل، فإنه إن قسم الحجر نصفين انقسم ثقله نصفين، وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله، فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية كان يتزايد هذا الثقل إلى غير نهاية، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف وصل الثقل أيضاً إلى ذلك الحد ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه، فإذاً كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية، فإن وجدنا قوة تفعل فعلاً لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم، وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع، إذا فرضناه قديماً لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه. ولا في جسم خارج عنه، فهي إذن لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية. وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك، فإذاً وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال سبحانه، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف

أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فهو لا محالة قادر عليه وعالم به.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم، ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، والاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام وهو منزه عنها.

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة؛ إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل المختار تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشيء منها إلا به، فهو إذن علة لها وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته وقوته غير متناهية، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ولو بعض تعلق هو متناه منقطع، فإذا كان العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعلة وخلقه ومتأخر عنه بالذات وإن كانت غير متأخرة بالزمان كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسمًا من الأجسام، ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعًا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرًا بالذات، وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداءهما

معاً، فكَذَلِكَ الْعَالَمُ كُلُّهُ مَعْلُولٌ وَمَخْلُوقٌ لِهَذَا الْفَاعِلِ بِغَيْرِ زَمَانٍ ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله، تصفحها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعته ولطيف حكمته ودقيق علمه، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضى منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ [سبأ: ٣].

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف أعطى كل شيء خلقه، ثم هداه لاستعماله، فلو لا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلاً عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن أو بهاء أو كمال أو قوة أو فضيلة من الفضائل -أي فضيلة كانت-، تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله ومن جوده ومن فعله، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهى وأجمل وأدوم وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك، فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه.

وتتبع صفات النقص كلها، فرآه بريئاً منها ومنزهاً عنها، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق

بالعدم، وكيف يكون العدم تعلق أو تلمس بمن هو الموجود المحض
 الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا
 هو، فهو الوجود وهو الكمال وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء وهو
 القدرة وهو العلم ﴿هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾
 [القصص: ٨٨].

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد على رأس خمسة أسابيع من
 منشئه، وذلك خمسة وثلاثون عامًا، وقد رسخ في قلبه من أمر الفاعل
 ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح
 الموجودات والبحث عنها، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من
 الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى
 الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن
 العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول.

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي
 لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي
 شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الموجود، فتصفح حواسه
 كلها وهي السمع والبصر والشم والذوق واللمس، فرأى أنها كلها لا
 تدرك شيئاً إلا جسمًا أو ما هو في جسم، وذلك أن السمع إنما يدرك
 المسموعات، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام،
 والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم،
 واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين والخشونة واللامسة، وكذلك
 القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق، وهذه

المدركات كلها من صفات الأجسام وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها. وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام ومنقسمة بانقسامها فهي لذلك لا تدرك إلا جسمًا منقسمًا؛ لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم، فلا محالة إذا أدركت شيئًا من الأشياء فإنه ينقسم بانقسامها، فإذاً كل قوة في جسم، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسمًا، أو ما هو في جسم، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود بريء من صفات الأجسام من جميع الجهات، فإذاً لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة في جسم، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أن إدراكه بذاته ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام. وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسميات، فإنها ليست حقيقة ذاته، وإنما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود.

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ويحيط بها أديمه، هان عنده بالجملة جسمه، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود، ونظر في ذاته تلك الشريفة هل يمكن أن تبید أو تفسد وتضمحل أو هي دائمة البقاء؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى، مثل الماء إذ صار هواء، والهواء إذا صار ماء، والنبات إذا صار ترابًا أو رماذًا، والتراب إذا صار

نبأً، فهذا هو معنى الفساد.

وأما الشيء الذي ليس بجسم ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم وهو منزّه بالجملة من الجسميات، فلا يتصور فساده ألبتة.

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها، أراد أن يعلم كيف يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلت عنه. وقد كان تبين له أنها لا تطرحه إلا إذا لم يصلح آلة لها، فتصفح جميع القوى المدركة، فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة، وتارة تكون مدركة بالفعل، مثل العين في حال تغمضها أو إعراضها عن المبصر، فإنها تكون مدركة بالقوة ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل - وفي حال فتحها واستقبالها للمبصر تكون مدركة بالفعل - ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن مدركة - وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون مدركة بالفعل، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل فهي ما دامت بالقوى لا تتشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها؛ لأنها لم تتعرف به بعد مثل من خلق مكفوف البصر وإن كانت قد أدركت بالفعل تارة، ثم صارت بالقوة فإنها ما دامت بالقوة تشاق إلى الإدراك بالفعل؛ لأنها قد تعرفت بذلك المدرك وتعلقت به وحتت إليه مثل من كان بصيراً ثم عمي، فإنه لا يزال يشاق إلى المبصرات.

وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن، يكون الشوق إليه أكثر والتألم لفقده أعظم، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه؛ إذ الأشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم، فإن كان في الأشياء شيء لا نهاية لكماله ولا غاية

لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته وفائض من قِبَلِهِ. فَمَنْ فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به، فلا محالة أنه ما دام فاقداً له يكون في آلام لا نهاية لها، كما أن من كان مدرّكاً له على الدوام، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها وغبطة لا غاية وراءها وبهجة وسرور لا نهاية لهما.

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود متصف بأوصاف الكمال كلها، ومنزه عن صفات النقص، وبريء منها، وتبين أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ولا يفسد لفسادها، فظهر له بذلك أن مَنْ كانت له مثل هذه الذات المعدة لمثل هذا الإدراك فإنه إذا اطرَحَ البدن بالموت، فإما أن يكون قبل ذلك في مدة تصريفه للبدن لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتصل به ولا سمع عنه فهذا إذا فارق البدن لا يشاق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده.

وأما جميع القوى الجسمانية؛ فإنها تبطل ببطلان الجسم فلا تشاق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ولا تحن إليها ولا تتألم بفقدها. وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها، سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن. وإما أن يكون قبل ذلك -في مدة تصريفه للبدن- وقد تعرف بهذا الموجود وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن إلا أنه أعرض عنه واتبع هواه حتى وافته منيته، وهو على تلك الحال فيحرم المشاهدة وعنده الشوق إليها، فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها. فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل

ويشاهد ما تشوق إليه قبل ذلك، وإما أن يبقى في آلامه بقاء سرمدياً بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية، وأما مَنْ تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ولم يعرض عنه حتى وافته منيته، وهذا على حال من الإقبال والمشاهدة بالفعل. فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم؛ لاتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقضيه هذه القوة الجسمانية من الأمور الحسية التي هي -بالإضافة إلى تلك الحال- آلام وشور وعوائق.

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدةً بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه طرفة عين؛ لكي توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذاته دون أن يتخللها ألم.

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: «هذا وقت يؤخذ منه «الله أكبر» -وأحرم للصلاة».

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض، فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة، فما هو إلا أن يسبح لبصره محسوس ما من المحسوسات أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان أو يعترضه خيال من الخيالات أو يناله ألم في أحد أعضائه أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله، فتخيل فكرته ويزول عما كان فيه، ويتعذر عليه الرجوع

إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد.

وكان يخاف أن تفجأه منيته وهو في حال الإعراض، فيقضي إلى الشقاء الدائم وألم الحجاب. فساء حاله ذلك وأعياه الدواء. فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها وينظر أفعالها وما تسعى فيه؛ لعله ينظر في بعضها أنها شعرت بهذا الوجود وجعلت تسعى نحوه، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته. فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح والاستظلال والاستدفاء، وتجدُّ في ذلك ليلها ونهارها إلى حين مماتها وانقضاء مدتها. ولم ير شيئاً منها ينحرف عن هذا الرأي ولا يسعى لغيره في وقت من الأوقات، فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الوجود ولا اشتاقت إليه ولا تعرفت به بوجه من الوجوه، وأنها كلها صائرة إلى العدم أو إلى حال شبيه بالعدم. فلما حكم بذلك على الحيوان، علم أن الحكم له على النبات أولى؛ إذ ليس للنبات من الإدراكات إلا بعض ما للحيوان.

وإذا كان الأكمل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة، فالأنقص إدراكاً أخرى ألا يصل، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد.

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك، فرآها كلها منتظمة الحركات جارية على نسق وراءها شفاقة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته هو العارفة، وكيف لا يكون لها مثل تلك

الذوات البريئة عن الجسمانية ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج إلى الأمور المحسوسة وأنه من جملة الأجسام الفاسدة؟ ومع ما به من النقص، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته شيئاً بريئاً عن الأجسام لا تفسد، فتبين بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل؛ لأن العوائق التي قطعت به هو داوم المشاهدة من العوارض المحسوسة لا يوجد مثلها للأجسام السماوية.

ثم إنه تفكر لم يختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبه بها الأجسام السماوية، وقد كان تبين له أولاً من أمر العناصر واستحالة بعضها إلى بعض، وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته، بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبداً، وأن أكثر هذه الأجسام مختلطة مركبة من أشياء متضادة، ولذلك تؤول إلى الفساد، وأنه لا يوجد منها شيء صرفاً، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه، فهو بعيد عن الفساد جدّاً، مثل جسد الذهب والياقوت، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة، ولذلك هي بعيدة عن الفساد والصور لا تتعاقب عليها. وتبين له هنالك أيضاً أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية، وهذه هي الأسطقسات^(١) الأربعة، ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات، فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت

(١) الأسطقس كلمة يونانية بمعنى العنصر، وكانوا يعتقدون أن العالم مكون من عناصر أربعة وهي: الماء والتراب والهواء والنار وأن هذه العناصر الأربعة تسمى الأسطقسات الأربعة.

أفعاله أقل، وبعده عن الحياة أكثر. فإن عدم الصورة جملة لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار في حال شبيهة بالعدم، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر، كانت أفعاله أكثر ودخوله في حال الحياة أبلغ، وإن كانت تلك الصور بحيث لا سبيل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة. فالشيء العديم الصورة جملة هو الهولى والمادة، ولا شيء من الحياة فيها، وهي شبيهة بالعدم والشيء المتقوم بصورة واحدة هو الأسطقسات الأربعة، وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد، ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة. وهذه الأسطقسات ضعيفة الحياة جداً؛ إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة، وإنما كانت ضعيفة الحياة؛ لأن لكل واحد منها ضدًا ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ويطلب أن يغير صورته، فوجوده لذلك غير متمكن وحياته ضعيفة، والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه.

وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد، فلقوته فيه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية ويبطل قواها، ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقس الغالب، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً، بما أن ذلك الأسطقس لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً، وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد منها فإن الأسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة، فإذن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً، فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه ولا

يستولي عليه أحدهما، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الأسطقسات فكأنه لا مضادة لصورته فيستأهل للحياة بذلك. ومتى زاد هذا الاعتدال، وكان أتم وأبعد من الانحراف كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر وكانت حياته أكمل.

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب شديد الاعتدال؛ لأنه ألطف من الأرض والماء وأغلظ من النار والهواء، صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء من الأسطقسات مضادة بينة، فاستمد بذلك الصورة الحيوانية فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لأنهم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد، وأن يكون ذلك الروح قريباً من أن يقال إنه لا ضد لصورته، فيشبه لذلك هذه الأجسام السماوية التي لا ضد لصورها ويكون روح ذلك الحيوان وكأنه وسط بالحقيقة بين الأسطقسات التي لا تتحرك إلى جهة العلو على الإطلاق ولا إلى جهة السفلى، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ما تنتهي إليه النار في جهة العلو، ولم يطرأ عليه فساد، لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول. ولو تحرك في المكان لتحرك حول الوسط كما تتحرك الأجسام السماوية، ولو تحرك في الوضع لتحرك على نفسه وكان كروي الشكل؛ إذ لا يمكن غير ذلك، فإذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية.

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح الشبيه بالأجسام السماوية

كلها، وتبين له أنه نوع مبين لسائر أنواع الحيوان، وأنه إنما خلق لغاية أخرى وأُعدَّ لأمر عظيم لم يعد له شيء من أنواع الحيوان وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه -وهو الجسماني- أشبه الأشياء الجواهر السماوية -الخارجة عن عالم الكون والفساد المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير، وأما أشرف جزأيه فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود وهذا الشيء العارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد، ولا يوصف بشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس، ولا يتخيل ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواه، بل يتوصل إليه به فهو العارف والمعروف والمعرفة وهو العالم والمعلوم والعلم لا يتباين في شيء من ذلك؛ إذ التباين والانفصال من صفات الأجسام ولواحقها ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم.

فلما تبين له الوجه الذي اختص به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الأجسام السماوية، رأى أن الواجب عليه أن يتقيلها ويحاكي أفعالها ويتشبه بها جهده. وكذلك رأى أنه بجزئه الأشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود فيه شبه ما منه من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام، كما أن الواجب الوجود منزّه عنها، ورأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله، ويجد في تنفيذ إرادته ويسلم الأمر له ويرضى بجميع حكمه رضى من قلبه ظاهراً وباطناً، بحيث يسر به، وإن كان مؤلماً لجسمه وضاراً به ومتلفاً لبدنه بالجملة. وكذلك أيضاً رأى أن فيه

شبهًا من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد، وهو البدن المظلم الكثيف الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ورأى أيضًا أن ذلك البدن لم يخلق له عبثًا ولا قرن به لأمر باطل، وأنه يجب عليه أن يتفقدده ويصلح من شأنه وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان، فاتجهت عنده الأعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض:

إما عمل يتشبه به بالحيوان غير الناطق؛

وإما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية؛

وإما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود.

فالتشبه الأول: يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الأعضاء المنقسمة والقوى المختلفة والمنازع المتفننة.

والتشبه الثاني: يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب، وهو مبدأ لسائر البدن ولما فيه من القوى.

والتشبه الثالث: يجب عليه من حيث هو هو؛ أي من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود.

وكان أولًا قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء إنما هما في دوان المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طرفة عين.

ثم إنه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام، فأخرج له النظر أنه يجب عليه الاعتماد في هذه الأقسام الثلاثة من التشبهات.

أما التشبيه الأول: فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة، بل هو صارف عنه وعائق دونها؛ إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة والأشياء المحسوسة، كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة، وإنما احتيج إلى هذا التشبيه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبيه الثاني بالأجسام السماوية. فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ولو كان لا يخلو من تلك المضرة.

أما التشبيه الثاني: فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام، لكنها مشاهدة يخالطها شوب؛ إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليها حسبما يتبين بعد ذلك.

أما التشبيه الثالث: فتحصل به المشاهدة الصرفة والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود. والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت.

وكذلك سائر الذوات، كثيرة كانت أو قليلة، إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود جل وتعالى وعز. فلما تبين له أن مطلوبه الأقصى هو هذا التشبيه الثالث وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرين والاعتماد مدة طويلة في التشبيه الثاني، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبيه الأول، وعلم أن التشبيه الأول - وإن كان ضروريًا فإنه عائق بذاته، وإن كان معينًا بالعرض لا بالذات لكنه ضروري - ألزم نفسه أن يجعل له حظًا من هذا التشبيه الأول إلا بقدر الضرورة، وهي الكفاية التي لا بقاء للروح الحيواني بأقل منها.

ووجد ما تدعو إليه الضرورة في بقاء هذا الروح أمرين:

أحدها: ما يمدّه به من داخل، ويخلف عليه بدل ما يتخلل منه، وهو الغذاء.

والآخر: ما يقيه من خارج ويدفع عنه وجوه الأذى من البرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذية ونحو ذلك، ورأى أنه إن تناول ضرورية من هذه جزأً كيفما اتفق، ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية، فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر. فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعداها ومقادير لا يتجاوزها، وبأن له أن الغرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بين العودات إليه. فنظر أولاً في أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب: إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها.

وإما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بزره، ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له، وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها.

وإما حيوان من الحيوانات التي يغتذى بها؛ إما البرية، وإما البحرية.

وكان قد صح عنده أن هذه الأجناس كلها من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود، الذي تبين له أن سعادته في القرب منه وطلب التشبه به، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها. فكان ذلك اعتراضاً على فعل الفاعل. وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به، فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة، لكنه لما

لم يمكنه ذلك ورأى أنه إن امتنع عنه آل ذلك إلى فساد جسمه، فيكون ذلك اعتراضاً على فاعله أشد من الأول؛ إذ هو أشرف من تلك الأشياء الأخر التي يكون فسادها سبباً لبقائه. فاستسهل أيسر الضررين وتسامح في أخف الاعتراضين، ورأى أن يأخذ من هذه الأجناس إذا عدت أيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا.

فأما إن كانت كلها موجودة، فينبغي له حينئذ أن يتثبت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب وصلاح ما فيها من البذر لتوليد المثل، على شرط التحفظ بذلك البذر بالأكله، ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات مثل الصفاة^(١) والسبخة ونحوهما، فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات اللحم الغازي كالنفاح والكمثري والأجاص ونحوها. كان له عند ذلك أن يأخذ إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلا نفس البذر كالجوز والقسطل^(٢)، وإما من البقول التي لم تصل بعد حد كمالها.

والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجوداً وأقواها توليداً، وألاً يستأصل أصولها، ولا يفني بذرها. فإن عُدِمَ هذه، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه. والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجوداً ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.

هذا ما رآه في جنس ما يغتذي به.

وأما المقدار؛ فرأى أن يكون بحسب ما يسد غلة الجوع ولا يزيد عليها.

(١) الصفاة: الحجر الضخم الشديد الذي لا ينبت.

(٢) هو المسمى عند العامة بأبي فروة.

وأما الزمان الذي بين كل عودتين؛ فرأى أنه إذا أخذ حاجته من الغذاء أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا.

فأما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج؛ فكان الخطب فيه عليه يسيراً؛ إذ كان مكتسباً بالجلود، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج، فاكتمى بذلك، ولم ير الاشتغال به والتزام في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه وهي التي تقدم شرحها.

ثم أخذ في العمل الثاني؛ وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها والتقبل لصفاتها وتتبع أوصافها؛ فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب:

الضرب الأول: أوصاف لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد، وهي ما تعطيه إياه من التسخين بالذات أو التبريد بالعرض والإضاءة والتلطيف والتكثيف إلى سائر ما تفعل فيه من الأمور، التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود.

والضرب الثاني: أوصاف لها في ذاتها؛ مثل كونها شفافة ونيرة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها وبعضها على مركز غيرها.

والضرب الثالث: أوصاف لها بالإضافة إلى الموجود الواجب الوجود؛ مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة، ولا تعرض عنه، وتشوق إليه، وتتصرف بحكمه، وتتسخر في تميم إرادته، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته. فجعل يشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة. أما الضرب الأول؛ فكان تشبهه بها أن ألزم نفسه ألا

يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة أو ذا عائق من الحيوان والنبات وهو
يقدر على إزالتها عنه، إلا وتزيلها.

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبته عن الشمس حاجب أو تعلق
به نبات آخر يؤذيه أو عطش عطشاً يكاد يفسده، أزال عنه ذلك الحاجب
إن كان مما يزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي
وتعهد بالسقي ما أمكنه. ومتى وقع بصره على حيوان قد أرقه ضبع
أو نشب به ناشب أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه
أو مسه ظمأ أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله عن جهده وأطعمه وأسقاه.

ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه
عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف انهار عليه، أزال ذلك كله
عنه. وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية.

وأما الضرب الثاني: فكان تشبهه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة،
 وإزالة الدنس والرجس عن جسمه، والاعتسال بالماء في أكثر الأوقات،
 وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن^(١) بدنه، وتطيبها بما أمكنه
 من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة، وتعهده لباسه بالتنظيف حتى
 كان يتلألاً حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً.

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة؛ فتارة كان يطوف
 بالجزيرة ويدور على ساحلها ويسبح بأكتافها وتارة كان يطوف ببيته
 أو ببعض الكدي أدواراً معدودة، إما مشياً وإما هرولة، وتارة يدور على
 نفسه حتى يغشى عليه.

(١) هي الإبط وكل مجمع قدارة في الجسم.

وأما الضرب الثالث: فكان تشبيهه بها فيه، أن كان يلزم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات ويغمض عينيه ويسد أذنيه ويضرب جهده عن تتبع الخيال ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ولا يشرك به أحدًا، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة، غابت عنه جميع المحسوسات وضعف الخيال وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية وقوي فعل ذاته -التي هي بريئة من الجسم-، فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود، ثم تكرر عليه القوى الجسمانية، فيفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين، فيعود من ذي قبل، فإن لحقه ضعف يقطع به من غرضه تناول بعض الأغذية عن الشوائب المذكورة.

ثم انتقل إلى شأنه من التشبيه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة، ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده وينازعها وتنازعه في الأوقات التي يكون له عليها الظهور، وتخلص فكرته عن الشوب يلوح له شيء من أحوال أهل التشبيه الثالث، ثم جعل يطلب التشبيه الثالث ويسعى في تحصيله، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود.

وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أنها على ضربين، إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة، وإما صفة سلب كتنزهه عن الجسمانية ولواحقها وما يتعلق بها ولو على بعد.

وأن صفات الثبوت يشترط فيها التنزيه، حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات

الثبوتية، ثم ترجع كلها إلى معنى واحد هي حقيقة ذاته فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين.

أما صفات الإيجاب؛ فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه؛ إذ الكثرة من صفات الأجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معنى زائداً على ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معنى زائداً على ذاته، بل هو هو، فرأى أن التشبه به في صفات الإيجاب هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك بذلك شيئاً من صفات الأجسام. فأخذ نفسه بذلك.

وأما صفات السلب؛ فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية، فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته. وكان قد أطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية، إلا إنه أبقى منها بقايا كثيرة كحركة الاستدارة -والحركة من أخص صفات الأجسام وكالاتعاء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها. والاهتمام بإزالة عوائقها؛ فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية، ثم يكدح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً، فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه؛ إذ هي بجملتها لا تليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن. وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً غاضباً بصره معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواء طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك.

وفي خلال شدة مجاهدته هذه، ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب الوجود، فكان يسؤوه ذلك ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة وشركة في الملاحظة، وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتي له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثورًا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود. وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدًا على ذاته.. ﴿لَمِنْ أَمَلِكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، ففهم كلامه وسمع نداءه، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم. واستغرق في حالته هذه وشاهد ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر. فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر؛ فإن كثيرًا من الأمور التي قد تخطر على قلوب البشر يتعذر وصفها، فكيف بأمر لا سبيل إلى خطوره على قلب ولا هو من عالمه ولا من طوره؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ولا الروح التي في تجويفه بل أعني به صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان؛ فإن كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له «قلب»، ولكن لا سبيل لخطورة ذلك الأمر على واحد من هذه الثلاثة ولا يأتي التعبير إلا عما خطر عليها.

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلًا، وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان المصبوغة من حيث هي الألوان ويطلب أن يكون السواد

مثلاً حلواً أو حامضاً، لكننا مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومي بها إلى ما شاهده من عجائب ذلك المقام على سبيل ضرب المثال لا على سبيل قرع باب الحقيقة؛ إذ لا سبيل إلى التحقيق بما في ذلك المقام إلا بالوصول إليه. فأصخ الآن بسمع قلبك وصدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك؛ لعلك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق. وشرطي عليك ألا تطالب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعه هذه الأوراق، فإن المجال ضيق والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر.

فأقول إنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم يرَ في الوجود إلا الواحد الحي القيوم وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، وأن الشيء الذي كان يظن أولاً أنه ذاته المغايرة لذات الحق ليس شيئاً في الحقيقة، بل ليس شيء إلا ذات الحق، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها.

فإنه -وإن نسب إلى الجسم الذي ظهر فيه، فليس هو في الحقيقة شيئاً سوى نور الشمس، وإن زال ذلك الجسم زال نوره وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه.

ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور قبله، فإذا عدم الجسم ذلك القبول ولم يكن له معنى وتقوى عنده هذا الظن نما. قد كان بان له من أن ذات الحق عز وجل لا تتكرر بوجه من الوجوه وأن علمه بذاته هو ذاته

بعينها، فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته فقد حصلت عنده ذاته، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات. وهذه الذات لا تحصل إلا عند ذاتها، ونفس حصولها هو الذات، فإذاً هو الذات بعينها.

وكذلك جميع ذوات المفارقة للمادة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولاً كثيرة، وصارت عنده بهذا الظن شيئاً واحداً. وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه، لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدأته، فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات؛ فإن الكثير والقليل والواحدة والوحدة والجمع والاجتماع والافتراق هي كلها من صفات الأجسام وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال إنها كثيرة ولا واحدة؛ لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال، ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة، غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً؛ لأنك إن عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا، أوهم ذلك معنى الكثرة، فيها وهي بريئة عن الكثرة وإن أنت عبرت بصيغة الأفراد أوهم ذلك معنى الاتحاد وهو مستحيل عليها، وكأنني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه، ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك، حتى إنك قد انخلعت من غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول؛ فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير. فليتد في غلوائه، وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به

«حَيِّ بن يقظان»، حيث كان ينظر فيه بنظر آخر فيراه كثيرًا كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ثم ينظر فيه بنظر آخر فيراه واحدًا.

وبقي في ذلك مترددًا، ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر.

هذا في العالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفصال والاتصال والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف، فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا مَنْ شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند مَنْ حصل فيه.

وأما قوله: «حتى انخلعت من غريزة العقلاء، وأطرحت حكم المعقول»؛ فنحن نسلك له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه؛ فإن العقل الذي يعينه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعينهم هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله، فليسدَّ عنه سمعه مَنْ لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَفْلُونَ﴾ [الروم: ٧].

فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه، فنحن نزيدك شيئًا مما شاهده «حَيِّ بن يقظان» في مقام الصدق الذي تقدم ذكره، فنقول:

إنه بعد الاستغراق المحض والفناء التام وحقيقة الوصول، شاهد

الفلك الأعلى الذي لا جسم له، ورأى ذاتًا بريئة عن المادة ليست هي ذات الواحد الحق، ولا هي نفس الفلك، ولا هي غيرهما. وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرآئي الصقيلة، فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما.

ورأى لذات لذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ما يعظم عن أن يوصف بلسان ويدق عن أن يُكسى بحرف أو صوت، ورآه في غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح بمشاهدته ذات الحق جل جلاله. وشاهد أيضًا للفلك الذي يلي -هو فلك الكواكب الثابتة- ذاتًا بريئة عن المادة أيضًا، ليست هي ذات الواحد الحق، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ولا نفسه ولا هي غيرها.

وكانها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضًا من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى.

وشاهد أيضًا للفلك الذي يلي هذا -وهو فلك زحل- ذاتًا مفارقة للمادة ليست هي شيئًا من الذوات التي شاهدها قبله ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصور من مرآة مقابلة للشمس، ورأى لهذه الذات أيضًا مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة.

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتًا مفارقة بريئة عن المادة، ليست هي شيئًا من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها، وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك، وشاهد لكل ذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء واللذة والفرح ما

لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر، إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر.

فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ولا هي سواها. ولهذه الذات سبعون ألف وجه، في كل وجه سبعون ألف فم، وفي كل فم سبعون ألف لسان، يسبح بها ذات الواحد ويقدها ويمجدها لا يفتر، ورأى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها. وكأن هذه الذات صورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهى إليها الانعكاس على الترتيب المتقدم من المرأة الأولى التي قابلت الشمس بعينها، ثم شاهد لنفسه ذاتاً مفارقة، لو جاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه، لقلنا إنها بعضها.

ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن، لقلنا إنها هي. ولولا اختصاصها ببدنه عند حدوثه، لقلنا إنها لم تحدث، وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً مثل ذاته لأجسام كانت قد اضمحلت ولأجسام لم تزل معه في الوجوه، وهي من الكثرة في حد بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة.

ورأى لذاته وتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية (ما لا عين رأت، ولا أُذُنُ سمعت، ولا خطر على قلب بشر، ولا يصفه الواصفون، ولا يعقله إلا الواصلون العارفون).

وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة، كأنها مرايا صديقة قد ران عليها الخبث وهي مع ذلك مستديرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة

الشمس، ومولية عنها بوجوهها، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقدّر قط بباله، ورآها في آلام لا تنقضي وحسرات لا تنمحي، قد أحاط بها سرادق العذاب، وأحرقها نار الحجاب، ونشرت بمناسير بين الانزعاج والانجذاب، وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل، وتنعقد ثم تنحل، فتثبت فيها، وأنعم النظر إليها، فرأى هولاً عظيماً، وخطباً جسيماً، وخلقاً حثيثاً، وأحكاماً بليغة، وتسوية ونفخاً، وإنشاء ونسخاً، فما هو إلا أن تثبت قليلاً، فعادت إليه حواسه، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشى وزلت قدمه عن ذلك المقام، ولاح له العالم المحسوس، وغاب عنه العالم الإلهي؛ إذ لم يكن اجتماعهما في حال واحدة كضرتين إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى، فإن قلت: يظهر مما حكيت من هذه المشاهدة أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد كالأفلاك كانت هي دائمة الوجود، وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد كالحيوان الناطق، فسدت هي وضمحلّت وتلاشت حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس، فإن الصورة لا تثبات لها إلا بثبات المرأة، فإذا فسدت المرأة صح فساد الصورة وضمحلّت هي، فأقول لك: ما أسرع ما نسيت العهد وحلت عن الربط، ألم نقدم إليك أن مجال العبارة هنا ضيق وأن الألفاظ على كل حال توهم غير الحقيقة وذلك الذي توهمته إنما أوقعك فيه أن جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه.

ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة، فكيف هنا والشمس ونورها وصورتها وتشكلها والمرايا والصور الحاصلة

فيها كلها أمور غير مفارقة للأجسام ولا قوام لها إلا بها وفيها؟ فلذلك افتقرت في وجودها إليها وبطلت ببطلانها.

وأما الذوات الإلهية والأرواح الربانية؛ فإنها كلها بريئة عن الأجسام ولواحقها ومنزهة غاية التنزيه عنها، ولا ارتباط ولا تعلق لها بها، وسواء بالإضافة إليها بطلان الأجسام أو ثبوتها ووجودها أو عدمها، وإنما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدتها وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ولا حاجة بها، بل الأجسام محتاجة إليها. ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فإنها هي مبادئها، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق - تعالى وتقدس عن ذلك لا إله إلا هو - لعدمت هذه الذوات كلها ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسي بأسره، ولم يبق موجود؛ إذ الكل مرتبط ببعضه ببعض. والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي شبيه الظل له والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه، فإنه مع ذلك يستحيل فرض عدمه؛ إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي، وإنما فسادُه أن يبدل لا أن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراس وتكوين الشمس والقمر وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير الأرض والسماوات.

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهده «حَيَّ بن يقظان» في ذلك المقام الكريم، فلا تلتبس الزيادة عليه من جهة الألفاظ؛ فإن ذلك كالمتعذر.

وأما تمام خبره.

فسأتلوه عليك إن شاء الله تعالى، وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس، وذلك بعد جولاته حيث جال، سئم تكاليف الحياة الدنيا واشتد شوقه إلى الحياة القصوى، فجعل يطلب العود إلى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاً، ودام فيه ثانياً مدة أطول من الأولى.

ثم عاد إلى عالم الحس، ثم تكلف الوصول إلى مقامه بعد ذلك، فكان أيسر عليه من الأولى والثانية، وكان دوامه أطول، وما زال الوصول إلى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة والدوام يزيد فيه طولاً بعد مدة، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ولا ينفصل عنه إلا متى شاء، فكان يلزم مقامه ذلك، ولا ينشني عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها حتى كان لا يوجد أقل منها.

وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعو إلى مفارقة مقامه ذلك، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن.

وبقي على حالته تلك، حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه، وذلك خمسون عاماً. وحينئذ اتفقت له صعبة أبسال، وكان من قصته ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى.

ذكروا أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها «حيّ بن يقظان» على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة عن بعض الأنبياء المتقدمين صلوات الله عليهم. وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء وتثبت رسومها في النفوس، حسبما

جرت به العادة في مخاطبة الجمهور، فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتتقوى وتظهر، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها. وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتیان من أهل الفضل والرغبة في الخير، يُسمى أحدهما أبسالاً، والآخر سلامان^(١). فتلقياً تلك الملة وقبلهاها

(١) أصل قصة سلامان وأبسال يونانية، وقد نقلها حنين بن إسحاق إلى العربية، ووضع ابن سينا قصة بهذا الاسم في هذه الإشارات، خلاصتها أن سلامان وأبسال كانا أخوين، وكان أبسال أصغرهما سناً، وقد تربى في حجر أخيه، فنشأ جميل الصورة، عاقلاً، متأدباً عالماً عفيفاً شجاعاً، فعشقه امرأة سلامان. وقالت لزوجها اخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك. فقبل سلامان ذلك، وقال لأخيه: إن امرأتي بمنزلة أمك، فرضي أبسال، وأكرمه زوجته سلامان، فلما اختلت به أظهرت له عشقها، فانقبض أبسال من ذلك. ولما رأت زوجة سلامان ذلك قالت لزوجها: زوج أخاك بأختي، ثم قالت لأختها: إني ما زوجتك بأبسال ليكون لك زوجاً وحدك، بل لأشارك فيه. وفي ليلة الزفاف جاءت امرأة سلامان بدلاً من أختها، وأخذت تعانق أبسالاً، وتضم صدره إلى صدرها، فلاح برق في السماء، أبصر بضوئه وجهها، فخرج من عندها وطلب من أخيه أن يجنده، فولاه قيادة جيشه، وحارب حتى فتح كثيراً من البلاد، ثم رجع إلى وطنه مكللاً بالظفر، وهو يحسب أن امرأة أخيه قد نسيت، ولكنها عاودت حبها له ورجعت إلى مغازلته، فأبى ذلك. فتوجه للحرب ثانياً، ولكن امرأة سلامان لما يئست من حبها أعزت إلى رؤساء الجيش أن يخذلوه، ففعلوا، وظفر به الأعداء، وتركوه طريقاً، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش «وقد اقتبس هذه الفكرة ابن طفيل في حيّ بن يقظان» إلى أن انتعش وعوفي، ورجع إلى سلامان فعطف عليه، وعاقب رؤساء الجيش الذين خذلوه، ثم اتفقت زوجة سلامان مع الطابخ والطاعم فدسا إليه السم حتى مات. فاغتم سلامان لذلك واعتزل الملك، وأخذ في عبادة ربه، فأطلعه الله على حقيقة الأمر، ففعل بالمرأة والطابخ والطاعم ما فعلوا بأخيه، وهو يرمز بهذه القصة إلى أن سلامان هو النفس الناطقة، وأبسالاً هو العقل النظري، وامرأة سلامان هي القوة البدنية الأمارة بالشهوة والعصب، وعشقها لأبسال محاولتها تسخير العقل لها، وإبساء أبسال إلى سمو العقل، وأخت امرأة سلامان إلى نظائر القوة البدنية من النورانيات، والبرق اللامع هو الخططة الإلهية التي تسنح للإنسان من حين إلى آخر، فيحاول الندم، وفتحه للبلاد رمز إلى الإطلاع النفسي على الملكوت الأعلى. وتغذية بلبن الوحش رمز إلى الفيضان الإلهي، والطابخ هو القوة الغضبية، والطاعم هو القوة الشهوية، وتواطؤهم على هلاك أبسال رمز إلى محاولة غلبتهم على العقل، وإهلاك سلامان إياهم رمز إلى غلبة النفس على القوى البدنية آخر الأمر، كما أشار إلى ذلك شارح الإشارات. وهي معان نجدها تدور في «حيّ بن يقظان» وقصة سلامان وأبسال ورسالة الطير، وكلها لابن سينا.

أحسن قبول، وأخذاً على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها، والمواظبة على جميع أعمالها، واصطحباً على ذلك.

وكانا يتفقان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجل وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب. فأما أبسال منهما؛ فكان أشد غوصاً على الباطن، وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية، وأطمع في التأويل. وأما سلامان صاحبه؛ فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأشد بعداً عن التأويل، وأوقف عن التصرف والتأمل. وكلاهما مُجِدُّ في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى، وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال آخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة.

فتعلق أبسال بطلب العزلة، ورجع القول فيهما لما كان في طباعه من دوام الفكرة وملازمة العبرة الغوص على المعاني. وأكثر ما كان يتأتى له أمله من ذلك بالانفراد. وتعلق سلامان بملازمة الجماعة، ورجع القول لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف. فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس، ويزيل الظنون المعترضة ويعيد من همزات الشياطين.

وكان اختلافهما في الرأي سبب افتراقهما. وكان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن «حَيَّ بن يقظان» تكون بها، وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل، وأن الانفراد بها يتأتى لملمسته، فأجمع على أن يرتحل إليها، ويعتزل الناس بها بقية عمره. فجمع ما كان له من المال واشترى بيعضه مركباً تحمله إلى تلك الجزيرة، وفرق باقيه على المساكين، وودع صاحبه سلامان، وركب متن البحر، فحمله

الملاحون إلى تلك الجزيرة، ووضعوه بساحلها، وانفصلوا عنها.

فبقي أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ويعظمه ويقدسه ويفكر في أسمائه الحسنی وصفاته العليا، فلا ينقطع خاطره ولا تتكدر فكرته. وإذا احتاج إلى الغذاء، تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد به جوعته. وأقام على تلك الحال مدة، وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه. وكان كل يوم يشاهد من ألطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه، وكان في تلك المدة «حَيَّ بن يقظان»، شديد الاستغراق في مقاماته الكريمة، فكان لا يبرح مغارته إلا مرة في الأسبوع؛ لتناول ما تسنح من الغذاء، فذلك لم يعثر عليه أبسال بأول وهلة، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ويسبح في أرجائها، فلا يرى إنسيًّا ولا يشاهد أثرًا، فيزيد بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد، إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج «حَيَّ بن يقظان» لالتماس غذائه، وأبسال قد ألم بتلك الجهة، فوقع بصر كل منهما على الآخر.

فأما أبسال؛ فلم يشك أنه من العباد المنقطعين، وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس، كما وصل إليها.

فخشي إن هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سببًا لفساد حاله وعائقًا بينه وبين أمله. وأما «حَيَّ بن يقظان»، فلم يدر ما هو؛ لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك، وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف، فظن أنها لباس طبيعي. فوقف يتعجب منه مليًّا.

وولى أبسال هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله، فاقتفى «حَيَّ بن يقظان» أثره؛ لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء، فلما رآه يشتد في الهرب، خنس عنه وتوارى له، حتى ظن أبسال أنه قد انصرف عنه وتبعد من تلك الجهة، فشرع أبسال في الصلاة والقراءة والدعاء والبكاء والتضرع والتواجد حتى شغله ذلك عن كل شيء، فجعل «حَيَّ بن يقظان» يتقرب منه قليلاً، وأبسال لا يشعر به، حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكائه، فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة. لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان، ونظر إلى أشكاله وتخطيطه، فرآه على صورته، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدًا طبيعيًا، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو.

ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق، فتشوق إليه، وأراد أن يرى ما عنده وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه، فزاد في الدنو منه حتى أحس به أبسال، فاشتد في العدو، واشتد «حي بن يقظان» في أثره حتى التحق به -لما كان أعطاه الله من قوة والبسطة في العلم والجسم، فالتزمه وقبض عليه، ولم يمكنه من البراح.

فلما نظر إليه وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الأوبار، وشعره قد طال حتى جلل كثيرًا منه، ورأى ما عنده من سرعة الحضر وقوة البطش، ففرق منه فرقاً شديداً. وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه «حَيَّ بن يقظان»، ولا يدري ما هو غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع. فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه، ويتملق إليه، ويظهر البشر

والفرح به، حتى سكن جأش أبسال، وعلم أنه لا يريد به سوءًا، وكان أبسال قديمًا لمحبه في علم التأويل قد تعلم أكثر الألسن ومهر فيها، فجعل يكلم «حَيَّ بن يقظان» ويسأله عن شأنه بكل لسانه يعلمه ويعالج إفهامه، فلا يستطيع، و«حَيَّ بن يقظان» في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو عليه غير أنه يظهر له البشر والقبول.

فاستغرب كل منهما أمر صاحبه.

وكان عند أبسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة، فقربه إلى «حَيَّ بن يقظان» فلم يدر ما هو؛ لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك - فأكل منه أبسال، وأشار إليه ليأكل، ففكر «حَيَّ بن يقظان» فيما كان عقد على نفسه من الشروط قد تناول الغذاء ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم ما هو، وهل يجوز له تناوله أم لا؟ فامتنع عن الأكل. ولم يزل أبسال يرغب إليه ويستعطفه، وقد كان أولع به «حَيَّ بن يقظان»، فخشي إن دام على اقتناعه يوحشه، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه.

فلما ذاقه واستطابه، بدا له سوء ما صنع من نقض عهوده في شرط الغذاء، وندم على ما فعله وأراد الانفصال عن أبسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم، فلم تتأت له المشاهدة بسرعة. فرأى أن يقيم مع أبسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه، ولا يبقى في نفسه هو نزوع إليه، وينصرف بعد ذلك إلى مقامه دون أن يشغله شاغل. فالتزم صحبة أبسال. ولما رأى أبسال أيضًا أنه لا يتكلم أمن غوائله على دينه، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عن الله. فشرع أبسال في تعليمه الكلام أولاً

بأول كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق، فينطق بها مقتراً بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها ودرجته قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب مدة.

فجعل أبسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه «حَيَّ بن يقظان» أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أمّاً أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة، حتى انتهى إلى درجة الوصول.

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين، لم يشكَّ أبسال في جميع الأشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره، هي أمثلة هذه التي شاهدها «حَيَّ بن يقظان»، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل، ولم يبقَ عليه مشكل في الشرع إلا تبين له، ولا مغلق إلا انفتح، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب. وعند ذلك نظر إلى «حَيَّ بن يقظان» بعين التعظيم والتوقير، وتحقق عنده أنه من ﴿أُولِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢].

فالتزم خدمته والافتداء به، والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته.

وجعل «حَيَّ بن يقظان» يستفحصه عن أمره وشأنه، فجعل أبسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم، وكيف كانت سيرهم قبل

وصول الملة إليهم، وكيف هي الآن بعد وصولها إليهم، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشور والحشر والحساب والميزان والصراط، ففهم «حَيَّ بن يقظان» ذلك كله، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم. فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به مُحَقِّقٌ في وصفه، صادق في قوله، رسول عند ربه، فأمن به وصدقه وشهد برسالته.

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله. إلا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما.

أحدهما: لِمَ ضرب هذا الرسول الأمثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الإلهي، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزعه عنها وبريء منها؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب.

والأمر الآخر: لِمَ اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات، وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل والاعتراض عن الحق؟ وكان رأيه هو ألا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرmq، وأما الأموال فلم تكن عنده معنى.

وكان يرى ما في الشرع من الأحكام في أمر الأموال كالزكاة وتشعبها والبيوع والربا والحدود والعقوبات، فكان يستغرب ذلك كله

ويراه تطويلاً، ويقول: إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل، وأقبلوا على الحق واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقة، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة.

وكان الذي أوقعه في ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطرة فائقة وأذهان ثاقبة ونفوس حازمة، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلاة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وأنهم كالأنعام، بل هم أضل سبيلاً. فلما اشتد إشفاقه على الناس وطمع أن تكون نجاتهم على يديه حدثت له نية في الوصول إليهم وإيضاح الحق لديهم وتبيينه لهم، ففاوض في ذلك صاحبه أبسلاً وسأله: هل تمكنه حيلة في الوصول إليهم؟ فأعلمه أبسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله، فلم يتأت لهم فهم ذلك، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله. وطمع أبسال أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم، فساعدته على رأيه، ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً. لعل الله أن يسني لهم عبور البحر.

فالتزما ذلك، وابتهلا إلى الله تعالى بالدعاء أن يهيئ لهما من أمرهما رشداً.

فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ودفعتها الرياح وتلاطم الأمواج إلى ساحلها. فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطئ. فدنوا منهما، فكلّمهم أبسال وسألهم أن يحملوهما معهم؛ فأجابوهما إلى ذلك، وأدخلوهما السفينة، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء

حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها.

فنزلا بها، ودخلا مدينتها، واجتمع أصحاب أبسال به، فعرفهم شأن «حَيِّ بن يقظان»، فاشتملوا عليه اشتمالاً شديداً، وأكبروا أمره واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه، وأعلمه أبسال أن تلك الطائفة هم أقرب إلى الفهم والذكاء من جميع الناس، وأنه إن عجز عن تعليمهم؛ فهو عن تعليم الجمهور أعجز.

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أبسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة، فشرع «حَيِّ بن يقظان» في تعليم وبث أسرار الحكمة إليهم، فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة. فجعلوا ينقبضون عنه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ويتسخطونه في قلوبهم، وإن أظهروا له الرضى في وجهه إكراماً لغربته فيهم، ومراعاة لحق صاحبهم أبسال.

وما زال «حَيِّ بن يقظان» يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سرّاً وجهاراً، فلا يزيدهم ذلك إلا نبوّاً ونفاراً، مع أنهم كانوا محبين للخير راغبين في الحق، إلا أنهم لنقص فطرتهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من باب، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه، فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاءه من صلاحهم لقلة قبولهم.

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إلههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا، وألهاهم التكاثر، حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم

الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها، ولا حظّ لهم منها، قد غمرتهم الجهالة، وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ﴿ حَتَّمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَرِهِمْ غُشُوةً وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾ [البقرة: ٧].

فلما رأى سراق العذاب قد أحاط بهم، وظلمات الحجب قد تغشتهم، والكل منهم إلا اليسير لا يتمسكون من ملتهم إلا بالدنيا، وقد نبذوا أعمالهم على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار -بان له وتحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن، وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق، وأن حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به، وأنه لا يفوز منه بالسعادة الآخروية إلا الشاذ النادر، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن.

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا؛ فإن الجحيم هي المأوى! وأي تعب أعظم وشقاوة أطم ممن إذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه إلى حين رجوعه إلى الكرى لا تجد منها شيئاً إلا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الأمور المحسوس الخسيسة، إما مال يجمعه، أو لذة ينالها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفى به، أو جاه يحزره، أو عمل من أعمال الشرع يترزين أو يدافع عن رقبته. وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لحي ﴿ وَإِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ﴾ [مريم: ٧١]. فلما فهم أحوال الناس، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق،

علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه؛ فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجْعَلَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٢]، فانصرف إلى سلامان وأصحابه، فاعتذر عما تكلم به معهم، وتبرأ إليهم منه، وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم، واهتدى بمثل هديهم، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة، وقلة الخوض فيما لا يعينهم، والإيمان بالمتشابهات، والتسليم لها، والإعراض عن البدع والأهواء، والافتداء بالسلف الصالح، والترك لمحدثات الأمور، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا، وحذرهم عنه غاية التحذير. وعلم هو وصاحبه ألسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق، وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار، اختل ما هي عليه، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء، وتذبذبت، وانتكست، وساءت عاقبتها. وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين، فازت بالأمن، وكانت من أصحاب اليمين، ﴿وَالسَّيْقُونِ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ﴾ [الواقعة: ١٠ - ١١]. فودعاهم، وانفصلا عنهم، وتلطفا في العود إلى جزيرتهما، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها، وطلب «حَيَّ بن يقطان» مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً، حتى عاد إليه، واقتدى به ألسال، حتى قرب منه أو كاد، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهاما اليقين.

* * *

هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ما كان من نبأ «حَيِّ بن يقظان» و«أبسال» و«سلامان»، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهره إلا أهل الغرة بالله.

وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشمع عليه، إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر في زماننا من آراء مفسدة، نبغت بها متفلسفة العصر، وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان، وعمَّ ضررها وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي المضمون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبههم فيها وولوعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار؛ لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق، ولم نخلُ مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعاً لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه؛ حتى لا يتعدها. وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبينه، وتسامحت في تثبته؛ فلم أفعل ذلك إلا لأنني تسنمت شواهد يزل الطرف عن مرآها. وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق. وأسأل الله التجاوز والعفو، وأن يوردنا من المعرفة به الصفو؛ إنه منعم كريم، والسلام عليك أيها الأخ المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته.



حَیّ بن یقظان
لسهروردي

مقدمة المؤلف(*)

الرسالة الثالثة

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى، محمد وعترته الطاهرين - أما بعد؛ فإني لما رأيت قصة «حَيِّ بن يقظان»، فصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والإشارات العميقة معترية^(١)، من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الطامة الكبرى المخزون في الكتب الإلهية، المستودع في الرموز المخفية، في قصة «حَيِّ بن يقظان» فهو الذي يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات، وما أشير في رسالة «حَيِّ بن يقظان» إلا في آخر الكتابة، حيث قال: «ولقد هاجر إليه أفراد من الناس»، إلى آخر الكتاب، فأردت أن أذكر طورًا في قصة سميتها أنا «قصة الغريبة الغربية» لبعض إخواننا الكرام، وعليه أتوكل وبه أستعين.

سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر؛ لنصيد طائفة من طيور ساحل لجة الخضراء، فوقعنا بغتة في قرية الظالم أهلها، أعني مدينة قيروان، فلما أحس قومها أننا قدمنا عليهم ونحن من أولاد الشيخ المشهور بهادي بن أبي الخير اليماني، أحاطوا بنا وأخذونا وقيدونا بسلاسل وأغلال من حديد، وحبسونا في مقعر بئر لا نهاية لمسلكها،

(*) السهروردي. (١) يقصد عارية.

وكان فوق البئر المطلة التي عمرت بحضورنا قصر مشيد عليها أبراج عالية، فقيل لنا: لا جناح عليكم إن صعدتم القصر مجردين إذا أمسيتم، أما عند الصباح فلا بد من الهوي في غيابات الجب. كان في قعر البئر ظلمات بعضها فوق بعض؛ إذ أخرج يده لم يكد يراها، إلا إنا أوبة المساء نرتقي القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من كوة، وربما تأتينا حمامات من أيوك اليمن مخبرات بحال الحمى، وأحياناً تزورنا برق يمانية تومض من الجانب الأيمن الشرقي، وتخبّرنا بطوارق نجد، تزيدنا بارتياح وجداً على وجد، فنحنُ إلى الوطن ونشتاق، فبينما نحن في الصعود ليلاً والهبوط نهاراً، إذ رأينا الهدهد^(١) مسلماً في ليلة قمراء في منقاره كتاب صدر من شاطئ الوادي الأيمن في البقعة المباركة، وقال لي: أنا أحطتُ بوجه خلاصكما، وجئتكما من سبأ نبأ يقين، وهو ذا مشروح في رقعة أبيكما. فلما قرأنا الرقعة، فإذا فيها مكتوب إنه من الهادي أبيكم، وإنه بسم الله الرحمن الرحيم، كم شوقناكم فلم تشتاقوا، ودعوناكم فلم ترحلوا، وأشرناكم فلم تفهموا. وأشار في الرقعة إليّ بأنك يا فلان إن أردتَ أن تتخلص مع أخيك، فلا تنيا في عزم السفر، واعتصم بحبلنا، وهو جوهر الفلك القدسي المستوي على نواحي الكسوف، فإذا أتيت وادي النيل، فانفض ذيلك، وقل الحمد لله الذي أحياناً بعد ما أماتنا وإليه النشور، وأهلك^(٢) أهلك، واقتل امرأتك؛ إنها كانت من الغابرين، وامض حيث تؤمر؛ فإن دابر هؤلاء مقطوع

(١) يريد بالهدهد الوحي والإلهام، وبأبيكم الله تعالى.

(٢) يريد بالأهل الغرائز والبواعث الجسمانية، ويريد بالمرأة النفس الإنسانية ودواعيها الشهوانية وبقتلها التخلص من ميولها.

مصبحين، فاركب في السفينة التي ﴿يَسْمِ اللَّهَ جَعْرِهَا وَمُرْسَهَا﴾ [هود: ٤١]. في الرقعة جميع ما هو كائن في الطريق، فتقدم الهدهد، وصارت الشمس فوق رؤوسنا إذا وصلنا طرف الظل، فركبنا في السفينة وهي تجري بنا في موج كالجبال، ونحن نروم الصعود على طور سيناء، حتى نرمق صومعة أبينا، وحال بيني وبين ولدي الموج، فكان من المغرقين، وعرفت أن قومي موعدهم الصبح، أليس الصبح ب قريب! وعلمت أن القرية التي كانت تعمل الخبائث يجعل عاليها سافلها، ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود. فلما وصلنا إلى موضع تتلاطم فيه الأمواج وتندرج فيه المياه، أخذت ظئري التي أروضتني فألقيتها في اليم، فكنا نسير في جارية ذات ألواح ودسر، وغرقنا السفينة مخافة ملك يأخذ كل سفينة غصباً، والفلك المشحون قد مر بنا على مدينة يأجوج ومأجوج على الجانب الأيسر من الجودي. كان معي من الجن من يعمل بين يدي وفي عين القطر، فقلت للجن: انفخوا حتى صار مثل النار، فجعلته سداً حتى انفصلت منهم وتحقق وعد ربي حقاً، ورأيت في الطريق جماجم عاد وثمود. وطف في تلك الديار وهي خاوية على عروشها، وأخذت الثقلين مع الأفلاك وجعلتها مع الجن في قارورة صنعتها أنا مستديرة عليها خطوط، كأنها دوائر تقطعت إلا أنها من كبد السماء، فلما انقطع الماء عن الرحا، انهدم البناء، وخلص الهواء إلى الهواء، وألقيت الأفلاك على السماوات، حتى طحن الشمس والقمر والكواكب، فتخلصت من أربعة عشر تابوتاً، فألقيت سبيل الله فتيقظت إن هذا صراطي عليّ مستقيماً، وأختي قد أخذتها بياتاً، فباتت في قطع من الليل مظلم، وبها جن وكابوس يتطرق إلى صرع شديد، ورأيت سراجاً فيها دهن، ينتسج

نوره وينتشر في أقطار البيت، وشعل مساكنها من إشراقها نور الشمس عليهم، فجعله في فم تنين ساكن في برج دولاب تحته بحر قلزم وفوقه كواكب ما عرف مطلع أشعتها إلا باريها والراسخون في العلم، ورأيت الأسد والثور قد غابا، والقوس والسرطان قد طويا في طي تدور الفلك، وبقي الميزان مسبوقًا، فإذا طلع النجم اليماني من وراء غيوم رقيقة متألقة مما نسجته عناكب زوايا العالم الصغرى عالم الكون والفساد، وكان معنا غنم فتركناها في الصحراء فأهلكتهم في الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة، فلما انقطعت المسافة وانقرض الطريق وفار التنور من الشكل المخروط، فرأيت الأجرام العلوية، واتصلت بها، سمعت نغماتها ودستمانياتها، وتعلمت منها أشياء وأصواتها تقرر مسمعي، كأنها صوت سلسلة تجر على صخرة صماء، وتكاد تنقطع أدباري وتنصرم مفاصلي من لذة ما انسل ولا يزال الأمر يتطور عليّ، حتى تقشع الغمام وتمزقت المشيمة وخرجت من المغارات والحوث، قد انقضى من الخيرات متوجّهاً إلى عين الحياة، فرأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم، فسألت عن عن الحيتان المجتمعمة وعن الحيوانات المتنعمة المتلذذة بظل الشاهق العظيم: إن هذا الطور ما هو وما هذه الصخرة العظيمة، فاتخذ واحدٌ من الحيتان سبيله في البحر سرّبًا، وقال: ذلك ما كنا نبغي، وهذا الجبل طور سيناء، والصخرة صومعة أبيك. فقلت: وما هؤلاء الحيتان؟ فقالوا: أشباهك؛ أنتم من أب واحد، وقد وقع لهم شبه واقعتك، فهم إخوانك فلما سمعت وحققت، عانقتهم، وفرحت بهم، وفرحوا بي. فصعدنا إلى الجبل، ورأيت أبانًا شيخًا كبيرًا تكاد السماوات والأرضون تنشق من تجلي نوره، فبقيت تائها متحيرة

منه، ومشيت إليه، فسلم عليّ، فسجدت له، ولذت أنمحق في نوره الساطع، فبكيت زمانًا، وشكوت إليه من حبس قيروان، فقال لي: نعم تخلصت، إلا أنك لا بد راجع إلى السجن الغربي، وأن القيد ما خلفته تمامًا. فلما سمعت، طار عقلي، وتأوهت صارخًا صراخ المشرف على الهلاك، فتضرعت إليه، فقال: أما العود لك فضروري الآن، ولكنني أبشرك بشيئين، أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجيء إلينا والصعود إلى جنبتنا حين متى شئت، والثاني أنك متخلص من الآخر إلى جنبنا تاركًا للبلاد الغربية بأسرها مطلقًا. ففرحت بما قال. أعلم أن هذا جبل طور سيناء وفوق هذا جبل طور سيناء مسكن والدي وحدك، وما أنا بالإضافة إليه إلا مثلك بالإضافة إليّ، ولنا أجداد آخرون، حتى ينتهي النسب العظيم إلى الذي هذا الجد الأعظم، الذي لا جد له ولا أم، وكلنا عبيده، وبه نستعين، ومنه نقتبس، وله البهاء الأعظم والجلال الأرفع، وهو فوق الفوق، ونور النور، وهو المتجلي لكل شيء بكل شيء، وكل شيء هالك إلا وجهه. فأنا في هذه القصة إذ تغير على الحال وسقطت من الهوي إلى الهاوية بين قوم ليسوا بمؤمنين محبوسًا في ديار المغرب وبقي معي من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه، فانتحبت وابتهلت وتحسرت على المفارقة، وتلك الراحة كانت أحلامًا زائلة على سرعة، نجانا الله تعالى من قيد الهيولى والطبيعة. والحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين، وهذه القصة تُسمّى «الغريبة الغربية».

هذا آخر المخطوط.

