

الفصل الثاني

ابن طفيل : فلسفته

oboeikandi.com

(١) ابن طفيل والفلاسفة

يتحدث الكثيرون عن دروس ابن طفيل عن صلاته بالفلاسفة ، فيزعم بعضهم أنه تأثر كل التأثر بابن باجه ، بينما يذهب آخرون إلى تأثره بالفارابي ، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المختص لابن سينا ، بل إنه في رأيهم قد أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته ، ويزعم آخرون أنه كان متأثراً بالفرازي . ووصل بهم الأمر إلى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلاً عن اليونان ، ولعل في كلام ابن طفيل نفسه ، إذا فهم بطريقة سطحية ، ما يسند هذه المزاعم كلها على اختلافها وتعارضها ، بيد أن ابن طفيل لم يُدرس حقيقة في تمن وعحق . ولو درس في دقة وتمحيص لظهرت شخصيته مستقلة متميزة ، وظهر له فلسفة تستقل بطابع خاص ينفي هذه المزاعم على تعددها وتباينها .

ولنوضح هذه الظاهرة :

١ — أما موقفه من الفارابي فإن ابن طفيل يعلن في صراحة أن كتب الفارابي كثيرة الشكوك ، ويضرب أمثلة على ذلك . ويقول عن رأيه في السعادة وأنها في هذه الدار الدنيا « فهذا قد أياس الخلق جميعاً من رحمة الله ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل إلى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر » .

كان ابن طفيل ينفر من الفارابي ، وكان يصفه بسوء المعتقد في النبوة ، ويرى أنه ليس في حاجة إلى ذكر آراء الفارابي لشكوكه وسوء معتقده . لقد قرأ كتب الفارابي طبعاً ، ولكنه قرأها قراءة الناقد ورفضها جملة

إن لم يكن تفصيلا . فليس من المعقول مع هذا أن يكون قد قلده واحتذاه .

ب — أما ابن باجه فلم يكن في أهل الأندلس ، حسبما يرى ابن طفيل ، أثقب منه ذهنا ، ولا أصح نظرا ولا أصدق روية ، ولكنه - حسب رأيه أيضا - قد شغلته الدنيا حتى احترمت منه المنية قبل ظهور سخرائن علمه وبث خفايا حكمته . كان ابن باجه يبحث على الاستكثار من المال ، والجمع له ، وتصريف وجوه الخيل في اكتسابه ؛ وهذا صارف في رأى ابن طفيل عن مواصلة المعرفة والوصول فيها إلى المراتب العليا : مراتب أولى الصدق على حد تعبيره .

ولذلك وصل ابن باجه إلى رتبة أهل النظر فقط ، وصل إلى رتبة ينتهى إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، ولم يتخطها . إنها المرحلة الأولى ، ولكنها ليست الأخيرة ، وهذه المرحلة الأخيرة مرحلة أهل الولاية — هى كل هم ابن طفيل . وإذا كان ابن طفيل يرى أن مرحلة النظر العقلية هذه قد تصل بالإنسان إلى الصواب فى رأى وأن ابن باجه قد حقق هذا المنهج فإنه مع ذلك يرى أنها مرحلة بدائية ، بل إنه — كما سنرى فيما بعد — قد رفض العقل وهو أساس هذا المنهج من المعرفة .

ج — أما ابن سينا فقد أعجب به ابن طفيل : ذلك أنه ، مع طريقته العقلية الصارمة ، قد تنسم مقام أولى الصدق ، وأخذ في وصفه ، وإن لم يكن قد تذوقه . يقول البارون كرادى فو عن ابن سينا أنه درس التصوف دراسة موضوعية فنية . وهذا حق ؛ فلم يكن فى طبيعة ابن سينا أن يتصوف . ولكن ذكاه المدهش ، وقوة فطنته ، وحده البارع ، كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف فى كثير من الدقة .

يتفق ابن سينا إذاً مع ابن باجه في المرحلة العقلية النظرية ، وفي دقتها فيها .
بيد أن ابن سينا يريد من ابن باجه أنه تنسم رائحة ما وراء الطبيعة عن بعد
ووصفها وصفاً موضوعياً ، فيه دقة وفيه جمال . ومن هنا كان إعجاب
ابن طفيل به . وإذا كان ابن طفيل يخاطب ابن باجه حينما يتحدث عن الحالة
التي يشهدها الواصون فيقول له « لا تستحل طعم شيء لم تذوق ، ولا تتخط
رقاب الصديقين » فإنه يذكر وصف ابن سينا لهذه الحالة في إعجاب . ولكن
ابن سينا مع هذا لم يصل إلى مرتبة المعارف . وهي المرتبة التي يتطلبها
ابن طفيل ولا ينبغي بها بدىلاً ، وهي ليست مرتبة نظرية عقلية . إنها مرتبة
تذوق وكشف ومشاهدة كان ابن سينا بطبيعته بعيداً عنها . بل إن مرتبة
النظر التي وصل إليها ابن سينا نفسها وما أدت إليه من نتائج مضافاً إليها
فلسفة أرسطو وفلسفة الفارابي وما كتبه أهل الأندلس لا تكفي في رأى
ابن طفيل للمعرفة النظرية ، مع أنها في نظره المرحلة الأولى . يقول ابن طفيل
« ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي
كتاب الشفاء تفي بهذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس
كتب فيه شيئاً فيه كفاية » .

وقد زعم بعض الكتابين أن هناك شبهاً بين رسالة ابن طفيل وقصة حى
ابن يقظان لابن سينا ، ولكن هذا الشبه معدوم ، فقصة ابن سينا قصة رمزية
سمجة الأسلوب عادية المعنى ، ولا أدل على ذلك من أنك إذا جردتها عن
رمزيتها أصبحت عادية يمكن لكل شخص أن يكتبها .

ومن هذه النظرة يتضح أن ابن طفيل كان معتداً برأيه معتزاً بفكرته ،
فلم يكن تابعاً لابن سينا ولا مقلداً له ، وإنما كان ابن سينا يمثل في نظره
مرحلة من مراحل المهرقة ليست هي السنام ولا القمة .

ء — أما الغزالي فإن ابن طفيل يقول فيه « أدبته المعارف ، وحذقته العلوم » ويقول : « ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد من سعد السعادة القصوى ووصل إلى تلك المواصل الشريفة المقدسة » .

ولهؤلاء الذين يزعمون أن ابن طفيل تأثر بالغزالي عذرهم حين ينساقون إلى ذلك متأثرين بهذا الرأي الذي يبيده ابن طفيل .

بيد أن الغزالي قد رفض العقل رفضاً صارماً جارفاً ، ومرحلة النظر في رأيه ، لا تثبت حقيقة ولا تؤدي إلى يقين ، ورسالة ابن طفيل ، في مراحلها الأولى العقلية ، ركزت صارماً على هذا الاتجاه . وكأن ابن طفيل إنما كتبها خاصة لتكون دليلاً عملياً على فساد هذا الاتجاه . لا بد من النظر العقلي في رأي ابن طفيل ، وهو وإن كان مرحلة أولى فهو مرحلة لا بد منها . أنه لا يلتقي مع الغزالي في فسكوته عن هذه المرحلة ، ويثبت في يقين جازم أنها مرحلة مؤدية إلى المعرفة ، ولكن الغزالي في رأي ابن طفيل وصل إلى المواصل الشريفة المقدسة : فهل تأثر ابن طفيل به في هذه المرحلة التي تعتبر أسس المراحل والتي يهدف إليها ، وإليها وحدها ، ابن طفيل ؟ .

إن رد ابن طفيل على ذلك واضح لا لبس فيه « لكن كتبه - كتب الغزالي - المصنوع بها ، المشتملة على علم المكاشفة ، لم تصل إلينا » .

ثم إن ابن طفيل ينصح المسترشد ألا يسير على طريق التقليد ، ثم يقول : « وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدم عليها ساوكننا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفرض بك إلى ما أفضى بنا إليه : قد شاهد بذلك ما شاهدناه ، وتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه » .

ويقول عما كتبه « وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب

ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المسكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا يحمله إلا أهل النيرة به .

وأظن أنا لسنا في حاجة بعد ما تقدم إلى أن نقول أن ابن طفيل كان مستقل الرأي وكان له نهج خاص في وسيلة المعرفة .

كيف كان هذا النهج ؟ ذلك ما سنوضحه فيما يلي :

إن صاحب النظر الثاقب والفطرة المستعدة يمكنه أن يتدرج في المعرفة من المحسوس إلى المعتقد ومن المعلوم إلى المجهول حتى يصل إلى تكوين فكرة عن عالم ما وراء الطبيعة . إنه يمكنه ذلك حتى ولو نشأ منعزلاً عن العالم كلية وهذا هو الوضع الذي كان عليه سني بن يقطان في عزلة التامة عن العالم منذ أن ولد ، وفي هذا يتفق ابن طفيل مع ابن سينا وابن باجة ويختلف معهما : فابن سينا وابن باجة يقولان مع ابن طفيل بإمكان الوصول إلى فكرة عن المأل الأعلى ، ولكن هذه الفكرة — حسب رأيهما — نتيجة بحث ودراسة وتعليم وثقافة ، ولم يدر بخلد هما أنها قد تتكون كذلك في العزلة التامة ، والإنسان المتوحد عند ابن باجة هو إنسان تربي وتثقف ونشأ في بيئة إنسانية .

وفي هذا المنزع يرد ابن طفيل أيضاً على الغزالي الذي رفض العقل ، ورأى أن لا قيمة له فيما يتعلق باليقين .

ويتابع ابن طفيل سيره ، وإذا كان قد اعتمد على العقل في المبدأ فإنه الآن يعتمد على الرياضة الروحية ، إنه الآن صوفي بكل معنى الكلمة ، وتؤدي الرياضة بابن طفيل إلى الإشراف ، ويؤدي الإشراف إلى معرفة يضطر معها ابن طفيل إلى رفض العقل ؛ وهنا يختلف كل الاختلاف مع ابن سينا

وابن باجة ولكنه في نزعه يختلف أيضاً مع الغزالي : فإذا كان الغزالي قد رفض العقل فإنه رفضه قبل أن يصل إلى الإشراق ، إنه رفضه بأدلة عقلية ، أما ابن طفيل فلم يرفضه إلا بعد « المشاهدة » ، إلا بعد أن وصل إلى مقام أولى الصدق فرأى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر .

وموقف ابن طفيل في هذا موقف طبيعي فإن الاعتماد على العقل في المبدأ طبيعي ، فإذا ما وصل الانسان إلى حق اليقين كان رفضه للعقل طبيعياً أيضاً .

ويسير ابن طفيل فيرى أن ما وصل إليه عن طريق المشاهدة يتفق مع الدين ، وإذا كان حي بن يقظان قد نشأ في عزلة تامة فإنه حينما اتصل بأسال أخذ عنه الشعائر الدينية وعمل بها وآمن بالرسالة .

هذا هو النهج الذي سار عليه ابن طفيل وهو يختلف فيه عن ابن سينا والغزالي وابن باجة ويختلف فيه أيضاً عن أرسطو وإفلاطون . إنه ليس بمقلد فيه وإذا قلنا إنه تأثر بغيره فإنه متأثر كتأثر إفلاطون بمن سبقه وتأثر أرسطو بمن تقدموه .

لقد درس إفلاطون « الألفية » وهي شرقية الأصل ، ودرس الفيثاغورية وهي استمرار للألفية . ولقد تتلمذ أرسطو على إفلاطون ودرس ، في عمق ، نظريات الفلاسفة الذين تقدموه فوافقهم وخالفهم . فإذا كان لإفلاطون وأرسطو مع كل هذا أصالتهما فلا ابن طفيل أصالته أيضاً . وإذا كان التشابه في الآراء لا يعني التقليد ، وإذا كانت كل فكرة ناشئة قد سبقت بما يشابهها ويمثلها فليس معنى ذلك أن كل فكرة ناشئة هي تقليد محض . وإذا كان ابن طفيل قد أعجب بالنار المشتعلة وراعه

لهيها المتصاعد إلى عنان السماء فليس معنى ذلك أنه ذهب إلى ثقافة الفرس
وأخذ منهم هذه الفكرة وإذا كان قد وضع حى فى جزيرة على خط
الاستواء فليس معنى ذلك أنه تأثر بالهنود .

إن الكتاب الحديثين يتهافون كل التهافت على إرادة عزو كل فكرة
إلى مصدر قديم ، ويتكلفون فى سبيل ذلك كل التكلف ، وكأن لهم غرام خاص
بهذا الاتجاه ، وكل ذلك تكلف يأباه المنهج العلمى الصحيح .

(٢) موضوع الفلسفة

قبل أن نتحدث عن فلسفة ابن طفيل نريد أن نبين الموضوع العام للفلسفة ، والوسيلة التي تؤدي إلى معرفتها . وعن رأى الدين ورأى ابن طفيل في الوسيلة الصحيحة التي توصل إلى معرفة ما وراء الطبيعة . دارت المباحث الفلسفية حول مجموعتين من المسائل كانتا مدار بحثها في كل العصور تقريباً .

المجموعة الأولى : نسميها بمجموعة نظرية . وهي تتعلق بالعلة الأولى وبأصل الكائن والغاية من وجوده ومصيره .

أما المجموعة الأخرى : فهي المجموعة العملية وهي تتعلق بالسلوك — للفرد أو للأسرة أو للدولة — والغاية التي من أجلها ينبغي أن نعمل ، والبواعث التي تدفعنا إلى العمل .

(١) المجموعة النظرية : إنها البحث في الالهيات . وقد نشأ هذا البحث منذ نشأة الانسان تقريباً . ونشأ بطريقة طبيعية ساذجة وأخذ بمر الزمن يتسع وتعدد مشاكه وتعمق . حتى وصل إلى حد كبير من السعة والعمق ولا يزال البحث فيه للآن مستمراً .

(٢) إن وجود الانسان في هذا العالم دعاه إلى أن يسأل نفسه — وهذا طبيعي — من أين أتى هذا العالم ؟ . هل نشأ عن العدم أو عن وجود سابق ؟ وهل هو أزلي لا أول له ؟ فكيف إذا تحرك ؟ وكيف دبث فيه الحياة ؟ أم أن له حلة أولى ؟ وإذا كان الأمر كذلك فكيف نشأ عن هذه العلة الأولى ؟ أكان ذلك صدوراً وفيضاً أم كان عن خلق وابتداع ؟ وسواء كان

العالم صادراً عن الله أو مخلوقاً له . فما هي الصفات التي تتصف بها العلة الأولى ؟
هل هذه الصفات تتمشى مع التنزيه المطلق — ليس كمثل شيء — ،
أم تتجه إلى التشبيه : لله يدان مبسوطتان ووجه وعرش يستوى عليه
استواء حقيقياً ؟

إن التنزيه المطلق هو الكمال المطلق . والكمال يستدعي علماً كاملاً .
وقدرة تامة . وإرادة لا تقف في سبيلها عقبة . فهل علم الله شامل للكميات
والجزئيات ؟ — لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض
ولا أصغر من ذلك ولا أكبر إلا في كتاب مبين — أم أنه يعلم الكميات
فقط . أم أن علمه خاص بذاته لا شأن له بهذا العالم المتغير الناقص :
عالم السكون والفساد . وما صلة علم الله بالزمن ، هل يعلم ما كان على أنه
كان ، وما هو كائن على أنه كائن ، وما سيكون على أنه سيكون ؟ .
هل يخضع علم الله للزمن ؟ . أم أن علم الله خارج عن الزمن ، فكيف
تتصوره ؟ .

وإذا كانت قدرة الله مطلقة ، فما صلتها بالمستحيل ؟ هل المستحيل
بالنسبة لها ممكن ؟ . وكيف يدخل في تصورنا أن يكون الشيء معدوماً
موجوداً في آن واحد ؟ . أم أن قدرة الله لا تتعلق بالمستحيل ؟ . فهل
يمكن في حالة كهذه أن نصفها بأنها مطلقة ؟

وإرادة الله . ما صلتها بالخير والشر . هل أراد الله الخير والشر كليهما ؟
فمذهب الجبر إذا صحيح ؟ أم أن إرادة الله لا تتعلق بالشر ؟ وهل تكون
في تلك الحالة مطلقة ؟ هل يريد الله أن يُعصى ؟ أم أن الله يعصى رغماً عنه ؟
وكيف يكون الله جباراً رحيماً ، قهاراً لطيفاً ، معزاً مذلاً ؟ .

يقول اسماعيل صبرى مخاطباً الله عز وجل :
ومر الوجود يشف عنك لكي أرى

غضب اللطيف ورحمة الجبار

كيف تتصور الله رحماناً رحمة مطلقاً . وجباراً جبروتاً مطلقاً ؟ كيف
تصوره لطيفاً قهاراً ؟ .

(ب) ورأى الإنسان أن كل شيء في هذا العالم يموت ، أو يتحلل ويفنى ،
سواء في ذلك الجمادات والكائنات الحية . فنشأ عن ذلك السؤال الطبيعي :
هل الموت فناء مطلق ؟ فيصدق قول الشاعر :

حياة ثم موت ثم بعث حديث خرافة يا أم عمر

أم أن بعد هذه الحياة حياة أخرى ؟ . (قال من يحيى العظام وهى
رميم قل يحييها الذى أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم . الذى جعل لكم
من الشجر الأخضر نارا فإذا أنتم منه توقدون . أو ليس الذى خلق
السموات والأرض بمقدر على أن يخلق مثلهم . بلى ، وهو الخلاق العليم .
إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون) .

وإذا كانت هناك حياة أخرى فما هى خصائصها ؟ أهى روحانية محضة ؟
أم هى مزيج من الماديات والروحانيات ؟ وهل هى لانهائية ؟ . هل نعيم الجنة
وعذاب النار خالدان أبداً ؟ أم أن كل ذلك سيفنى يوماً ما ويبقى الله
ولا شيء معه ؟

(ج) وما هدف الله من إيجاد هذا العالم ؟ هل خلقه لعبادته . أم خلقه
ليعرف ؟ . إن كمال الله فى غنى عن هذا وذاك . فلم أوجده ؟

تبحث الفلسفة الإلهية . فى مشكلة المبدأ والمصير والغاية . إنها تريد

الإجابة عن : من أين ؟ ، وإلى أين ؟ ، ولم ؟ أو هي بتعبير آخر تبحث في
العلة الأولى : تبحث في خصائصها وفي صلتها بوجود العالم ، وبصيرته ،
وبالغاية التي من أجلها أوجدته .

٢ — المجموعة العملية . أما المجموعة العملية فإنها تهدف إلى تحديد الخير
والشر . إنها تريد أن تصل إلى تحديد الخير الأسمى أي : السعادة . وإلى تحديد
الطريق الموصل إلى هذه الغاية أي : الواجب . وكل فيليسوف يعمل على
تحديد السعادة وتحديد الواجب وقد تشعبت الآراء بطبيعة الحال ،
وتعارضت ، ولا تزال إلى الآن متشعبة متعارضة .
وكما تعارضت الآراء في الأخلاق وتناقضت فقد تعارضت وتناقضت
أيضا في مسائل الإلهيات . ونشأت بسبب ذلك (مشكلة المعرفة) .

(٣) مشكلة المعرفة

هل في إمكان الانسان أن يصل بعقله إلى الكشف عن معميات ما وراء الطبيعة وعن مشاكل الأخلاق أم أن العقل قاصر عن ذلك؟ وإذا كان العقل قاصرا، فهل هناك من وسيلة أخرى تصل بنا إلى معرفة هذا العالم المحجوب؟

ثم ما هو موقف الدين من البحث العقلي فيما وراء الطبيعة والأخلاق؟ هل يقر الدين حرية البحث فيهما؟ أم أن ذلك يتعارض مع الروح الدينية؟ وما موقف ابن طفيل من هذه المشكلة: وسيلة المعرفة والاتجاه الديني في شأنها.

إن هذه المسائل تحتاج إلى شيء من التفصيل لأهميتها الكبرى في كل عصر وفي كل بيئة. إنها مشكلة العصور الماضية ومشكلة العصر الحاضر وهي مشكلة من مشاكل المستقبل أيضا. منذ أن نشأت الفلسفة وجد تياران مختلفان خاصان بوسيلة المعرفة فيما وراء الطبيعة.

أحدهما تيار عقلي يعتمد على العقل ويثق فيه.
والآخر إشراقي يرتكز على الرياضة الروحية.
وكان للدين تجاه كل منهما موقفا معينا:

التيار العقلي وموقف الدين منه

يرى ابن طفيل أن (الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه) ورأى ابن طفيل،

وهو فيلسوف ، له قيمته الكبرى . ولكن بعض رجال الدين في العصر الحاضر يرى غير رأيه فعلام يستندون ؟ إن الاسلام ، فيما يرون ، يدعو إلى البحث العقلي فيما وراء الطبيعة : ففيه نصوص كثيرة تحثنا على التأمل والتفكير وعدم التقليد ، وعلى ألا نتبع الأجداد والأسلاف في منحاهم التفكيرى : فهو يتهكم ويسخر بهذه الطائفة التي قالت (إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون . قال أولو جئكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم قالوا إنا بما أرسلتم به كافرون) . والقرآن يدعو إلى عدم اتباع الظن فإنه لا يفتنى من الحق شيئاً .

ثم إن الإسلام يدعو إلى الاجتهاد . والاجتهاد استعمال للفكر وبحث للشخصية ودعوة إلى البحث العقلي . هذا ما يرى هؤلاء الذين يزعمون انتسابهم إلى الشيخ محمد عبده .

بيد أننا إذا تصفحنا القرآن الكريم ، وتبعنا الأحاديث ، فسوف لنعثر على نص يدعو إلى طرح مشكلة الألوهية على بساط البحث : ليرى الانسان فيها رأيه سلباً أو إيجاباً ، وكذلك الأمر فيما يتعلق بالأخلاق .

أما إذا نظرنا إلى طبيعة الدين في نفسها ، وإلى تلك المبادئ التي تلقاها الرسول عن الملائكة الأعلی والتي أحكمت ثم فصلت من لدن حكيم خبير ، والتي لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها : لأنها تنزيل من حكيم حميد ، إذا نظرنا إلى هذا فإننا في الواقع لا نستطيع اعتقاد أن الدين ، الذي هذا شأنه ، يدعونا ، بعقلنا الانساني ، أن نبسح قضاياها ، ونقف منها موقف الحكم ، ونقرها أو لا نقرها . هذا من ناحية المبدأ العام .

أما الآيات التي تدعو المؤمنين إلى التأمل والتبصر فليس لها في الواقع

من معنى آخر سوى أنها تستحثنا على التأمل لأجل العبارة ولأجل زيادة الإيمان وتثبيته لأزهره أو للحد من حرارته .

بقيت مسألة الاجتهاد . ولكن الاجتهاد ما هو إلا بحث لمعرفة ما أتى به الرسول . ولذلك . تجد عند كل مجتهد تلك الفكرة المستقيمة الصحيحة التي تقول (إذا صح الحديث فهو مذهبي) ومهما قيل في أن هناك أصحاب رأى وأن هناك أصحاب حديث ، فكل ما بينهما من فرق أن هؤلاء لا يتخرجون في الأخذ بالأحاديث ، وأن أولئك — لما رأوه من كثرة الاختلاق والكذب على الرسول — كانوا يتخرجون من تلك الناحية . ولكن هؤلاء وأولئك كان مقصدهم وكانت غايتهم — لا ريب في ذلك — الوصول إلى الخطوة التي يتبناها الرسول .

ليس في الاجتهاد إذن دعوة إلى الاستقلال ، أو إلى التحرر ، بل هو ، على العكس ، يرشد إلى أن المسلم الحقيقي هو ذلك الذي ينبع الوحي الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ويتحرى ذلك جهده .

وموقف المجتهد في ذلك هو بالضبط موقف المؤرخ الذي يبحث وينقب ، لا لأجل أن يستنتج رأياً هو حرفيه ، بل لأجل أن يصل إلى معرفة الحقيقة كما كانت . وكما أننا نقر لكثير من المؤرخين بالعصرية أو بعمق التفكير ، فإنه لا يقلل من شأن المجتهد أن نقول عنه أنه مجتهد لأجل أن يصل إلى ما كان عليه الرسول ، أو إلى ما أراده الرسول ﷺ .

وليس هناك فرق أيضاً بين المجتهد وبين العالم الطبيعي ، اللهم إلا أن المجتهد يريد أن يوضح الواقع حسب ما كان في فترة معينة ، أما عالم الطبيعة فيريد أن يكتشف الواقع كما كان وكما هو الآن . وكما أننا ، مع اعترافنا

لكثير من علماء الطبيعة بالسمو والنبوغ ، لانصفهم تجاه ما يكتشفونه من قوانين الطبيعة بالاستقلال الفكري ، فكذلك لا يمكننا أن نصف المجتهد بالاستقلال في الرأي والحرية فيه .

إذا كان الإسلام لا يدعو إلى حرية الرأي فهل يقرها ؟ الواقع أن الحديث في هذا الموضوع شائك . ولكنه ليس شائكا من الوجهة الدينية وإنما هو شائك من وجهة العادة والعرف والوسط الذي لا يفكر ولا يتبصر والذي لا يعتقد كثير من أفرادہ إلا عن طريق التقليد والاتباع ولكننا مع ذلك نحاول أن نبسط الرأي في هذا واعتقد أننا سنتفق في النهاية نريد أولا أن نحدد تلك الناحية التي من الممكن أن يقال إن الإنسان فيها حرية رأى .

حينما يتحدث الناس عن الأديان وحرية الرأي فإنهم يعممون الموضوع ويطلقونه إطلاقاً من غير تفرقة أو تمييز بين ناحية وأخرى . ولكننا إذا تأملنا قليلاً فأننا نجد أن هناك ناحية تخضع للحس أو التجربة ولا يمكن فيها الاختلاف ، وبالتالي لا يمكن أن يكون فيها مجال لحرية الرأي . إن الأشخاص لا يختلفون في أن الحديد مثلاً يتمدد بالحرارة أو أن الماء يتجمد في درجة معينة ويضلى في درجة معينة . تلك الجزئيات التي لا يختلف فيها إثنان قد عبر الدين عن موقفه منها على لسان الرسول في تلك الجملة البسيطة العميقة : أنتم أعلم بشئون دنياكم ،

لكن هذه الجزئيات التي توضع تحت قانون عام تفرض الفروض لتفسيرها ، وهذه الفروض يقر العلم نفسه أنها قابلة للتغيير في أى لحظة : إذ ليست إلا فروضاً . وللعلم أن يفرض إذا ما يشاء ويدعى ما يريد ، ولكن

ذلك لا يستتبع أن الدين - لو فرضنا أن الدين رأياً في ذلك - مخطئ . وفي الواقع ليست تلك مهمة الدين ، وما مهمته إلا تهذيبية روحية هي السمو بالإنسان نحو هدف أعلى يرقى به خلقها وروحها ويكاد ينتزعه من طبيعة الحيوانية إلى طبيعة إن اشبهت شيئاً فإنها تشبه الطبيعة الملائكية الصافية الخيرة وتلك الناحية الروحية الخلقية هي بالضبط التي يعيننا التحدث عنها الآن . والتي يعيننا أن نحدد إلى أي مدى يسمح الدين فيها بحرية الرأي - وهي تشمل ما وراء الطبيعة والأخلاق والتشريع .

١ - إلى أي مدى يسمح الدين بحرية الفكر فيما يتعلق بما وراء الطبيعة ؟
أنا نعلم أن كل الأديان نبذت هؤلاء الذين لم يعتقدوا بوجود الآله وأنكرت وشنعت على هؤلاء الذين لم يؤمنوا به « أفى الله شك ؟ » ولم تنكر لأديان على هؤلاء فحسب ، وإنما أنكرت ونبذت كل أولئك الذين لم يستكملوا الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . وليس الأمر كذلك فقط بل في الأديان أيضاً دلائل وإشارات إلى أن الطريق المستقيم ليس هو حرية الرأي ، وإنما هو اتباع الوحي . (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا) وجاء في الأثر : (إذا ذكر القدر فأمسكوا) وموقف الدين في تلك الناحية موقف طبيعي حكيم : ذلك أن تلك الناحية - ما وراء الطبيعة - لا يمكن مطلقاً أن يصل فيها الإنسان إلى رأى : إذ أن الإنسان لا يمكنه أن يكون رأياً إلا في المحسوس ، أما الأشياء الغيبية فكل رأى فيها هو بلا شك ضرب من الأوهام ، ولا يمكن أن يقر الدين ذلك النوع ، خصوصاً إذا اتصلت المسألة بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر .

وفي الواقع كيف يمكننا أن نكون رأياً في تلك الناحية والدين يرشدنا إلى أن (كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك) وهذه الخطئة خطئة الاتباع في تلك الناحية . هي خطئة السلف الصالح . خطئة الإمام مالك وغيره ، وهي كذلك خطئة الشيخ محمد عبده في تفسيره (جزء عم) بحيث كلما ذكرت الجنة أو النار، وكلما ذكر شيء من الغيبات يقول هذه أشياء أخبرنا الله بها لنعلم حقيقتها ولكننا بها مؤمنون . قلنا إن موقف الدين من تلك الناحية موقف طبيعي لما سبق ، ولأن تفكير الإنسان أيضاً محدود بسبب ذلك التركيب الخاص الذي نحن عليه، ولقد صور إكزثوفان منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً ذلك حيث يقول (الأحباش يقولون عن آلهتهم إنهم سود فطس الأنوف ، ويقول أهل تراقيا إن آلهتهم زرق العيون حمر الشعور ، ولو استطاعت الثيرة والخيول لصورت الآلهة على مثالها ، وقد وصفهم هوميروس وهزيود بما هو عند الناس موضوع تحقيق وملام)

إذا كان التفكير محدوداً إلى تلك الدرجة وإذا كان الإنسان لا يمكنه أن يتصور الغيبات ، وألا يأتي فيها إلا بضلال مبین ، فكيف يمكن أن يتصور أن الدين يقر حرية الرأي في تلك الناحية ؟ إن ابن خلدون موفق في رأيه : إذ ضمن لمن يبحث في تلك النواحي ألا يعود إلا بالخيبة . ويقول ابن عبد البر (قد نهينا عن التفكير في الله ، وأمرنا بالتفكير في خلقه الدال عليه) وفي الأثر (تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا) وفي هذا القول الفصل .

ب — لنأخذ الآن في الحديث عن الأخلاق والنشريع وموقف الدين من حرية الرأي فيهما . وبما أن الإنسان لا يكاد يجد حداً فاصلاً بين الأخلاق من حرية الرأي فيهما .

(٣ ابن طفيل)

والشريع ، فإننا سنتحدث عنهما كوحدة تشمل علاقة الناس بعضهم ببعض
وساوك الإنسان كفرد .

هذا الموضوع الذى يعتقد كثير من الناس أن الإنسان يمكنه أن يكون
فيه رأياً حراً لكل الحرية ، تعتقد أيضاً أن الدين لا يقر حرية الرأى فيه كما
لا يقرها فيما وراء الطبيعة ، ذلك أن الإنسان لا يمكنه أن يكون حراً بكل
معنى الكلمة فى تلك الناحية . وإن ما نسميه حرية ليس له من حرية الرأى
بمعناها الحقيقي قليل أو كثير فإن الإنسان فى رأيه مرتبط أشد الارتباط
بجسمه المادى وبفرائزه وبمواظفه وأهوائه وبيئته وحظه من الثقافة ،
وكل ذلك يجعله مقيداً فى رأيه لا حرية له فيه . ولتوضيح ذلك نقول
إننا إذا تركنا جانباً تلك العبارات التى تضعنا فى كثير من الأحيان . والى
هى فى الواقع صحيحة إلى حد كبير مثل « قل لى ماذا تأكل أقل لك من أنت »
أو « قل لى من تصاحب أقل لك من أنت » نقول إذا ضربنا صفحاً عن
أمثال تلك العبارات فإننا نشاهد بالتجربة أننا حينما ننظر إلى شخص تتصور
إلى حد ما خلقه أو تفكيره . ويمكننا أن نقول إن ذلك الشخص كريم
أو لئيم خبيث أو طيب ذكى أو غبي^(١) قد نخطئ فى بعض الأحيان ولكن
المسألة فى الواقع تكاد تكون مادية محضة . هذا الشخص بصورته التى هو
عليها من تضخم أو اعتدال فى الشفتين ، ومن بريق أو خمود فى العينين ، ومن
ارتخاء أو عدمه فى الفك الأسفل ، ومن جفاف أو سماحة فى الوجه ، من
كل تلك النواحي المادية المحضة يمكنك أن تكون مصيباً فى حكمك عليه ،

(١) قال أعرابي : ما رأيت قفا شخص إلا عرفت خلقه فقل له فإن رأيت

وجهه ؟ فقال ذاك كتاب أقرأه .

وليس ذلك في الناحية الخلقية فحسب وإنما في ناحية التفكير أيضاً . إذا كان هذا لا يكفي في الاستدلال على أن التفكير الإنساني تابع للناحية الجسدية فإنه يفتح لنا الطريق على الأقل إلى تلك الناحية التي نريد أن نستدل عليها ببراهين أخرى : وهي ناحية أنه ليس هناك ذلك الرأي الحر الذي يصل إليه كل إنسان بعقل خالص إذ ليس هناك ذلك العقل الخالص .

كل شخص يعرف الدور الطام الذي تلعبه الغرائز في التفكير ، فغريزة حب الإطلاع تحمل الإنسان على الفضول والتطفل ، وعقله وتفكيره يميلان لتبرير موقفه هذا وتحمله غريزة حب الحياة على الاشتكاة والضعف والذلة ، أو على الافتراض والمجور ، وعقله في كلا الحالتين يعمل لتبرير موقفه . وكما يبرر العقل من مواقف حينما تشور الغريزة الجنسية . وأظن من البديهي أنه لو ترك الإنسان وشأنه لسيرته الغرائز أكثر مما يسيره العقل والقانون الأخلاقي .

وليست الغرائز هي كل شيء في الحياة وإنما هناك العاطفة ، هذه العاطفة التي تدعو الإنسان إلى أن يقف مناصراً مبرراً لعمل أقاربه أو لعمل من يُحبهم ، لا بسبب أن الحق معهم وإنما بسبب صلتهم به . أنه ينصر أباه ظالماً أو مظلوماً ، وهو يضجى في سبيل وطنه سواء كان هو المعتدى أو المعتدى عليه . وهو في كل الأحوال ينصر عشيرته الأقرب فالأقرب ، محسنين كانوا أو مسيئين . وكما لعبت العصبية من أدوار في التاريخ ، وكما أتى العقل والمنطق وبرر المواقف المختلفة المتعارضة والتي يناقض بعضها بعضاً .

والعادة ليست تسيره كذلك . فإذا تعود شيئاً ، وأراد أن يتخلى عنه ، وكان من الصعب ذلك ، فإنه لا يعدم الوسائل أيضاً لتبريره بعقله أو بمنطقه .

وبعد هذا وذاك هذه الأعمال التي تدعوها إرادية، وهذا التفكير الذي ندعوه استقلالياً محضاً ، أليس هو البيئة التي نعيش فيها ودرجة الثقافة التي وصلنا إليها ؟

الإنسان مسير لاخير، تلك حقيقة قال بها كثير من علماء الدين فيما مضى ، وقال بها العلم الحديث الذي عزي السبب إلى البيئة ، وإلى حالة الجسم ، وإلى الأكل ، وإلى الراحة والنوم ، وإلى غير ذلك مما لا يهد من المؤثرات التي تؤثر في الإنسان في كل لحظة ، وتوجهه إلى ما تريد لا إلى ما يريد ، لذلك كان الاختلاف ، ولا يزال ، في تلك الناحية .

وما لنا نتحدث عن تلك المسألة كأنها شيء جديد أو كأنها شيء مركب معقد . كل شخص منا يشاهد أن الاختلاف في الرأي يكاد يكون بعدد ما في العالم من رؤوس ، وقد اختلف الناس في الرأي منذ أن أوجد الله العالم إذا كان الأمر كذلك ، وإذا كان تحديد الخير وهو غاية القانون وغاية الأخلاق غير ممكن ، فهل يتصور أن تقر الأديان حرية الرأي في تلك الناحية ؟ هل يتصور أن الأديان تدهو إلى التفرقة وهي التي أمرت بالاعتصام بحبل الله ، والاجتماع على كلمته ، واتباع ما أمر ، وعدم التفرق شيعة ، والخضوع خضوعاً مطلقاً لما أنزل الله ؟ : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً » . قل إن كنتم تحبون الله فانبهوني بحبيبكم الله ،

وإذا كان من المسلم به أن الناجي هو من اتبع الله ورسوله ، هو من اتبع الوحي ، وأن الإنسان لا يمكنه أن يصل إلى الخير المطلق إذا استقل برأيه ، أفليس معنى ذلك أن الأديان لا تقر حرية الرأي في تلك الناحية ؟

« ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن » .
نهود فنقول إن ابن طفيل يرى : أن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية
قد منعت من البحث فيما وراء الطبيعة على طريقة أهل النظر وحذرت عنه .
ولعل فيما سبق ما يوضح رأيه تمام الموضوع ، ولعل فيه كذلك ما يوضح
أن الدين لا يقر حرية الرأي في الأخلاق أيضاً .

(ب) التيار الأشراقي

إذا كان العقل قاصراً عن إدراك ما وراء الطبيعة (وقد بينا ذلك بيانا
واضحاً في المقدمة التي كتبناها للمنفذ من الضلال) فهل من سبيل آخر إلى
المعرفة . رأى كثير من الناس أن الرؤيا أثناء النوم تكتشف المستقبل ،
إنها قراءة للوح المحفوظ ، ومعرفة للغيب المنجوب . ومهما قال الباحثون
الحديثون في تحليل الأحلام ، فإن الرؤيا الصحيحة جزء من النبوة ، لا شك
في ذلك ولا ريب . والرؤيا ليست علماً عقلياً ، إنها ليست منطقاً وتفكيراً ،
فمن أي قوة تصدر ؟

والنبوة اصطفاة من الله واختيار منه ، لا شك في ذلك ولا ريب ،
ولسكن الرسول يصطنعه الله لنفسه ، ويربّه على عينه ، ويهذبه ، فيحسن
تهذيبه ، ويصرفه عن هذا العالم وما فيه من فساد وتخبّط فيؤوجه إلى السماء
ويشغل باله بالملأ الأعلى : فتكون الرياضة الروحية ويكون الوحي .

والكتب السماوية وعلى الخصوص القرآن توجه دائماً نظراً لإنسان إلى
أن وراء العقل معرفة لدنية تفيض على الإنسان فيضاً عن طريق اتصال
مباشر بالله (المعراج) أو عن طريق غير مباشر (جبريل) . وفي القرآن

ذكر للخصم عليه السلام : وهو عهد من عباد الله آتاه الله من لدنه علماً .
هذا وغيره وجه الأنظار إلى وسيلة أخرى للمعرفة غير العقل : ومن
هنا كان التيار الأشراقي ، وهو تيار قديم .

كان رسول الله صلوات الله عليه خاتم الأنبياء ولم يكن خاتم الأولياء ،
وكان خاتم الأنبياء ولم يكن أولهم . والأنبياء كثيرون « منهم من قصصنا
عليك ومنهم من لم نقصص » . والأولياء لا يكاد يحصيهم العدد . وكل أمة
كان لها هاديها نبياً كان أو ولياً « إنا أرسلناك بالحق بشيراً ونذيراً وإن
من أمة إلا خلا فيها نذير » ، والأديان في جوهرها متحدة : « شرع لكم من
الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى
وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه » .

ولو تدبرنا تاريخ التيار الأشراقي لاعتقدنا بصدق الأثر الذي يدل
على أن الأرض لم تخل في يوم من الأيام من عارف بالله ، واعترفنا مع
الأشراقيين بأن الأسناد أو السلسلة أو الطريق أو السنة ، في اتصال
مستمر لم ينقطع منذ عهد آدم ، أو على الأقل منذ أقدم عهد عرف فيه
تاريخ البشرية ، وصدقنا بأن الميراث الروحي متصل الحلقات ، يسلمه
كل عارف بالله إلى مريد أو مريدين يسلمونه إلى من يليهم من يلمتهم ،
أو بيئته أخرى ، حتى إذا ما انتابه شيء من الفتور أدركه الوحي صارخاً
مدوياً باعثاً للروح من جديد ، فيشرق الفجر ، ويتألق السناء ، ويغمر نور
الله الأرض وضاء باهرآ . يقول الإمام الغزالي (في كل عصر جماعة من
المتأهلين لا يخل الله سبحانه العالم عنهم ، فإنهم أوتاد الأرض ، ببركاتهم
تنزل الرحمة إلى أهل الأرض كما ورد في الخبر حيث قال عليه السلام : « بهم

تطرون وبهم ترزقون ومنهم كان أصحاب الكهف وكانوا في سالف الأزمنة على ما نطق به القرآن .

أجل إن الطريق متصل . إنه كان موجوداً في الأقاليم التي كانت تعتبر وثنية كبلاذ اليونان في العصر القديم مثلاً . يقول ابن أبي أصيبعة عن فيثاغورس وهو في قوله يصور نزعة فيثاغورس تصويراً صادقاً « كان فيثاغورس يعتقد أن هناك عالماً فوق الطبيعة ، روحانياً نورانياً ، لا يدرك العقل بحسنة وبهامة ، وأن الأنفس الزكية تحتاج إليه ، وأن كل إنسان مذب نفسه بالتبرم من العجب والتعجب ، والرياء ، والحسد ، وغيرها من الشهوات الجسدانية ، فقد صار أهلاً أن يلحق بالعالم الروحاني ، ويطلع على ما شاع من جواهره من الحكمة الإلهية ، وأن الأشياء الملمذة للنفس تأتيه حشداً ، أرسالا ، كالألحان الموسيقية الآنية إلى حاسة السمع فلا يحتاج إلى أن يتكلف لها طلباً وكان يأمر بالعمل بالعدل ، والتخلي بجميع الفضائل ، والكف عن الخطايا ، ومجاهدة المعاصي ، والأكثار من الصيام ، والمواظبة على قراءة الكتب . « انتهى ما يخصنا » .

ومن المعروف أن الفيثاغورية استمرار للأرفية وأن الأرفية استمرار لما يمالها في الشرق . ولقد وضع الصوفية توضيحاً تاماً الطريق « السيكولوجي » الذي يتدرج بالإنسان خطوة خطوة حتى يصل بالإنسان إلى المعرفة الأشراقية وقد رسم هذا الطريق ابن طفيل رسماً دقيقاً هو ما سنأخذ الآن في تصويره .

(٤) السعادة ووسيلتها

أو

المعرفة وطريقها

يقول الجنيد : اللهم مهّما عذبتني بشيء فلا تعذبني بذل الحجاب . ويرى ابن طفيل أن كمال ذات الانسان ولذتها وسعادتها إنما هو بمشاهدة الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبداً حتى لا يُعرض عنه طريقة عين السكى توافيه منيته وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم . وإلى ذلك بحسب تعبير ابن طفيل أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته . بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر وأحرم الصلاة .

كيف تنأى هذه المشاهدة بالفعل ؟

يرى ابن طفيل لذلك وسيلة حاسمة لا يرى أنها تخرج في جوهرها عما ذكره الصوفية . إنها حسب رأيه ملازمة الفكرة في الله كل ساعة ، وهذا هو الذكر الذي يقول به الصوفية ، وليس الذكر في رأيهم إلا استحضار صورة الله في القلب باستمرار . ولكن ملازمة الفكرة في جلال الله وحسنه وجهاته ليس من السهولة بمكان ، فالجسم له حاجاته ومطالبه ، وله شهواته ونزواته ، والخيال يجمع ويتشعب ، والعالم الخارجي يتعاون مع العالم الداخلي للإنسان فيصرف الذهن عن التركيز المستمر . ولعلاج ذلك اتخذ ابن طفيل الطريق الذي اتخذه الصوفية أيضاً . فهذا البدن المظلم ذو الأعضاء المقتسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفتنة ، يجب أن تقال حاجاته ورغباته إلى أدنى حد ممكن . ومن الحزم أن يفرض الانسان لنفسه

حدود الا يعتمداها ومقادير لا يتجاوزها ، إنه يكفيه ، فيما يتعلق بلباسه ، ما يقيه الحر اللافح والبرد القارس وذلك شيء ضئيل لا يستدعي من الانسان ، إذا اقتصر عليه . تشتيت ذهن ، ولا روية تصرفه عما هو بصدده . أما فيما يتعلق بطعامه وشرابه فيقتصر على ما يمسك ريقه ولا يزيد عليه ، وإذا أخذ حاجته من الغذاء فيجب أن يقيم عليه حتى يشعر بضعف يقطعه عن بعض الأعمال التي تجب عليه . وإذا تتبعنا روح ابن طفيل وجدناه يرى أن خير الطعام هو الفواكه التي تم نضجها .

فإذا ما التزم الانسان في مسألة الغذاء والكساء ما تدعو اليه الضرورة في بقاء الروح ، وإذا ما نظم الانسان نفسه من هذه الجهة . كان عليه أيضا أن يلتزم النظافة التامة . فيتطهر ويتزكى جسمانيا مستعملا في ذلك الروائح الطيبة ، حتى يصل إلى أن يتألا حسنا وجمالا ونظافة وطيباً : فذلك أبعد للروح أن تنتعش ، وللمعاطفة أن ترق ، وللاستعداد أن يصفو .

ويجب أن يساعد الانسان غيره . وكان « حى » يقوم بمساعدة الحيوان ، بل ويعمل على مساعدة النبات في نموه ، ويصل به الأمر إلى أن يعاون الماء في جريانه : فيزيل العقبات التي تقف في طريقه .

كل ما تقدم لم يكن إلا تهيئة ضرورية لخطوة تتلو . هذه الخطوة التالية هي : كما قلنا ملازمة الفسكرة في الموجود الواجب الوجود . وفي سبيل تركيز الفسكرة كان « حى » « يغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته ألا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ، ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث لها ، فتغيب عنه جميع المحسوسات ، وتخلص فكرته أحياناً عن الشوب ، ويشاهد

الموجود الواجب الوجود ثم تذكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ،
وترده إلى أسفل السافلين .

وقد مكث « حى » فترة طويلة من الزمن يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ،
وينازعها وتنازعها ، حتى لاح له أن المرحلة الأخيرة في سبيل الوصول إلى
مقام أولى الصديق هي التشبه بالله ، والتخلق بأخلاقه ، وأن يصبح ربانياً .
والتشبه بالله على ضربين تشبه به في الصفات الثبوتية ، وتشبه به في صفات
السلب ، أما التشبه به في الصفات الثبوتية فيقتصر على العلم به جل وعز ،
دون أن يشرك به شيئاً من صفات الأجسام : فأخذ نفسه بذلك . وأما
التشبه به في صفات السلب فمعنى ذلك التنزه عن الجسمية ، وفي سبيل ذلك
يجب أن يطرح الانسان أوصاف الجسمية عن ذاته ، وحينما وصل « حى »
إلى هذه المرحلة رأى أن الاستدارة على نفسه حركة ، والحركة من أخص
صفات الأجسام : فعدل عنها . ورأى أن الاعتناء بأمر الحيوان والنبات
والاهتمام بإزالة عوائقها من صفات الأجسام أيضاً : إذ لا يراها أولاً
إلا بقوة جسمانية ثم يكبح في أمرها بقوة جسمانية أيضاً ، فأخذ في طرح
ذلك كله عن نفسه : إذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن
واقصر على السكون في مغارته ، مطرقاً ، غاصاً بصره ، معرضاً عن جميع
المحسوسات ، مجتمع الهم والفكرة في الله وحده ، ووصل به الأمر إلى أن
كان بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك .

بيد أنه كان في استغراقه بمشاهدة الموجود الواجب الوجود يشعر
بذاته ويعلم أن ذلك شوب في المشاهدة الخبضة : فأخذ يجاهد نفسه ويطلب
الفناء التام ، حتى تأتى له ذلك وغابت ذاته ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء

منشوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود وهو يقول
بقوله الذى ليس معنى زائداً على ذاته « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار »
واستغرق حتى فى حالته هذه فشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر .

إنه الآن فى طور الولاية وقد تدرج فى المراتب إلى أن أصبح سره
مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق . تلك هى السعادة ، إنها الذات العلى ،
إنها البهجة التامة : البهجة بالحق عز وجل ، إنها المعرفة الحقيقية .

(١) صلة هذه الحالة باللغة

تلك حال تبدو من الغرابة بحيث لا يصفها لسان ، ولا يقوم بها بيان ،
لأنها من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما .

ومن رام التعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلاً ، وهو بمنزلة من يريد
أن يذوق الألوان من حيث هى ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً
سائراً أو حامضاً .

ومتى حاول إنسان إثبات ما يراه أصحاب المشاهدة على حقيقة أمره
فى كتاب ، استحالته حقيقة : لأنه إذا كسى الحروف والأصوات وقرب
من عالم الشهادة لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال .

بل إننا لا نجد فى الألفاظ الجمهرية ، ولا فى الاصطلاحات الخاصة
أسماء تدل على الشيء الذى يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة ، ولذلك
لا نسميه قوة إلا على سبيل المجاز .

وإذا كانت اللغة قاصرة كل هذا القصور فلم حاول من وصل إلى تلك
الحالة التعبير عنها ؟

« إن تلك الحال لما طأ من البهجة والسرور ، واللذة والحبور لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى سعد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ، بل يستريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها بحملة دون تفصيل »

ومع ذلك ففي الحديث عنها خطورة : فقد زلت به أقدام قوم ، وظنَّ بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل .

وإذا كان ابن طفيل — وهذه آراؤه — قد تحدث عنها فإن الذي اضطره إلى إفشاء السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في ذهنه من آراء فاسدة ، عمَّ ضررها شئشى على الضمفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء وأرادوا تقليد السفهاء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضمنون بها على غير أهلها ، فرأى أن يسمع إليهم بطرف من سر الأسرار ليجتذبهم إلى جانب التحقيق .

(ب) صلاتها بالعقل

ولا سبيل إليها بطريق العلم النظرى والبحث الفكري : ذلك أنها حالة فوقية لا تتأتى عن طريق الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج .

ولأنها لا تتأتى عن طريق ذلك فإن ما يشاهد فيها يخالف العقل والمنطق . وهنا يرفض ابن طفيل العقل ويسلم تسليماً باتاً بأنه انخلاع عن غريزة العقلاء وأطرح حكم المعقول « فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذى يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التى تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلى ، والعقلاء الذين

يعنيهم ، هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ،
فليسعد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكمياتها ، ويرجع إلى فريقه
الذين « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » .
هذه الحالة نور في نور إنما لا تناسب الخفافيش الذين يعيشون في
الظلام ، حتى إذا ما أشرق الفجر وتلاّأ السناء عشت أبصارهم فأنكروا
وأصروا وختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة .

(ج) صلتها بالدين

يتفاوت الناس في فهمهم للنصوص الدينية بتفاوت طبائعهم
واستعداداتهم فمنهم أهل الظاهر الذين يتمسكون بحرفية النصوص ومنهم أهل
التأويل ، وهؤلاء فرق مختلفة فبعضهم يؤول ليصل بالنصوص إلى الانسجام
مع قضايا عقلية ، يرى أنه لا مفر من التسليم بها ؛ وهذا شأن المعتزله
مثلا . وبعضهم يؤول لينسجم النص مع عقيدة مذهبية كالشيعة ، ولكن
طائفة أخرى ترى أن الدين روحى أولا وقيل كل شيء ، وفهمه فهما صحيحا
لا يتأتى إلا بدوام الفكرة فيه وملازمة العبرة به ، والفصوص على معانيه حتى
تتجلى روحانيته ويتلاّأ نوره .

هذا النهج من الفهم لا يتنافى قط مع ما يراه أصحاب المشاهدة
في مقامهم الكريم . لقد كان « أسال » - صاحب حى - من أصحاب التأويل
الروحى ، ولما وصف له حى الذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات
الحق عز وجل ، ووصف له ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ،
ووصف له ما أمكنه وصفه بما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين
وآلام المحجوبين : لم يشك أسال فى أن جميع الأشياء التى وردت

في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حبي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه ، وانقدست نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ولا مغلق إلا انفتح ، ولا غامض إلا انضج ، وصار من أولى الألباب ، وتحقق عنده — وهو المتدين بدين سماوي — أن سعى من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون : فاقتدى به وأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .

ولما وصف أسأل بلحي جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط ، فهم ذلك كله ، ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم ، وعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به بحق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فأمن به ، وصدقه ، وشهد برسالته .

ثم جهل يسأل أسأل عن الفرائض والعبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما أشبهها من الأعمال الطاهرة ؛ فتلقى ذلك وانزله وأخذ نفسه بأدائه امتثالاً للأمر الذي صح عنده صدق قائله .

لا خلاف إذا بين الدين وبين ما يراه أرباب المشاهدة . والفسكرة الأساسية في ذلك أن الدين نتيجة صلة صادقة بين الله وبين عبد من عباده اختاره الله لنشر رسالة السماء وتبليغها إلى المرسل إليهم . وطور المشاهدة الاشرافية لا يعدو هو الآخر أن يكون صلة بين الله وبين عبد جاهد جهاداً عنيفاً حتى وصل إلى السعادة الكلية والمشاهدة الحقيقية فاتصل بالملأ الأعلى وأخذ عنه .

وإذا كان طور المشاهدة لا ينسجم مع العقل : لأن العقل يحسب مادي فإنه ينسجم مع الدين : لأن كلا منهما سماوى إلهى .

(د) من شروطها

تحدثنا فيما سبق عن الرياضة الروحية كمرحلة حاسمة للوصول إلى مرتبة أولى الصديق ، بيد أن الرياضة الروحية لا تتأق إلا إذا سبقها :

حجة النية ، وصدق المزم ، وفراغ من الشواغل ، وإقبال بالهمة كلها على الله . وذلك يحتاج إلى مقدار من الزمان غير يسير .

وإذا كان ذلك كله ضرورياً فإنه لا يفيد ولا يفنى عن شرط أساسى أصيل : ذلك هو الفطرة المستعدة . وهذه الفطرة المستعدة لا تكسب

اكتساباً وإنما هى هبة إلهية منذ الميلاد : يقول ابن طفيل :

لا يتعدى أمرؤ جبلته قد قسمت فى الطبيعة الرتب

والناس متباينون من حيث الجبلتة تبايناً عجيباً ، فبعضهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً ، وبعضهم قد اتخذوا إلههم هواهم . ومنهم المحبون للخير الراغبون فى الحق ، إلا أنهم ، انقص فطرتهم ، لا يطلبون الحق من طريقه ، ولا يلتمسونه من بابه . كل هؤلاء لا سبيل لهم إلى الحكمة ، ولا حفظ لهم منها .

لا يفوز بالسعادة إذا إلا صاحب النظرة المستعدة ، وهو وإن كان شاذاً نادراً

إلا أنه موجود ، إنه الذى (أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن)

الآن ، وقد حددنا المعرفة عند ابن طفيل والسبيل الموصلة إليها وحددنا

صلتها باللغة والعقل والدين والجبلتة ، سنأخذ لإنشاء الله فى الحديث عن رأى

ابن طفيل فى ثلاث من المشاكل الفلسفية العظمى وهى (١) العالم (٢) الله

(٣) الروح . والله الموفق .

(٥) العالم

(١) حقيقة الجسم

يرى ابن طفيل أن ليس معنى الجسم — من حيث هو جسم — الصفرة أو الخضرة أو السواد أو البياض أو الثقل أو الخفة ، وإنما هو الامتداد في الطول والعرض والعمق . بيد أن الامتداد لا يمكن أن يقوم بنفسه فلا بد من أن يوجد الممتد . الامتداد إذاً وما يوجد فيه هذا الامتداد ، ذلك لا غيره ، هو معنى الجسم . ولا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين وأحدهما لا يستغنى عن الآخر ، لكن الذى يتبدل ويتعاقب ، على أوجه كثيرة من تثليث إلى تربع إلى استدارة إلى تكعيب وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التى لساير الأجسام ذوات الصور . أما الشئ الذى تتعاقب عليه هذه الأشكال فهو الذى يسميه النظار المادة والهيولى وهى عارية عن الصورة جملة .

(ب) كل جسم متناه

والسما وما فيها من الكواكب أجسام لأنها ممتدة فى الأقطار الثلاثة : الطول والعرض والعمق . وكل جسم سماوياً كان أم أرضياً ، له نهاية . والجسم الذى لا نهاية له أسطورة من الأساطير أو خرافة من الخرافات . فهذا الجسم السماوى مثلاً متناه من هذه الجهة التى تليها والتى يقع عليها حسنا أما الجهة التى تقابل هذه الجهة فمن المحال أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنى إن تخيلت أن خطين اثنين يبتدآن من هذه الجهة المتناهية ويمران

في سمك الجسم إلى غير نهاية، بحسب إمتداده الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذي كان فيه موضع القاطع على طرف الخط الذي لم يقطع منه شيء، وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء، وذهب الدهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية، فإما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية، ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع 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 متناهياً، فإذا رُد عليه القدر الذي قطع منه أولاً وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ولا يفضل عليه، فيكون إذا مثله، وهو متناه، فذلك أيضاً متناه. فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط، متناه، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناه، فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً.

(ج) قدم العالم وحدوثه

الجسم إذاً : إمتداد وممتد، وكل جسم متناه، فالعالم متناه، أيضاً، بيد أن المشكلة الأساسية، هي حدوث العالم وقدمه. هل العالم شيء حدث بعد أن لم يكن؟ وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أم أنه كان موجوداً فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ إن كل فرض من هذين الفرضين عليه اعتراضات، فقدم العالم يعترضه استحالة وجوده مالا نهائيه، ويعترضه أيضاً أنه لا يخلو من الحوادث فهو لا يمكن أن يتقدم عليها. وما لا يمكن أن يتقدم على

الحوادث فهو أيضاً محدث، ولكنّ حدوثه لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان « وإذا كان حادثاً ، فلا يد له من محدث ؛ وهذا المحدث الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ أليس أرى طراً عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير محدث في ذاته ؟ فإن كان ؛ فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ »

(د) ما يلزم عن اعتقاد قدم العالم أو حدوثه

يبد أن المشكلة الأساسية في نظر ابن طفيل ليست هي اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه، وإنما هي فيما ينشأ عن كل من الرأيين، وهو يرى أنه سواء اعتقدنا قدم العالم أو حدوثه، فإن الناتج عن ذلك واحد، وهو أن هذا العالم لا يد له من موجود ومن محرك .

أما إذا كان العالم حادثاً فالأمر ظاهر، وأما إذا كان قديماً ، فإن معنى ذلك عند ابن طفيل : أن الزمان لم يتقدمه، وأنه متأخر عن الله بالذات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام، ثم حركت يديك ، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يديك ، حركة متأخرة عن حركة يديك تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معاً ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق ، لهذا الفاعل بغير زمان « إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون »

العالم إذا مفتقر إلى الله في وجوده ، والموجودات لا قيام لشيء منها إلا بالله، فهو إذا 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 .

إنها على كلا الحالين مطاوعة . وهو في ذاته غنى عنها وبريء منها .

(هـ) أبدية العالم

وإذا كان لا وجود للعالم الحسى إلا بالله فإن بقاءه به أيضاً ، وقد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهى ؛ وإنما فسادُه أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حينما وقع هذا المعنى منه فى تسيير الجبال وتصييرها كالهن ، والناس كالفراش ، وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض بغير الأرض والسموات .

(٦) الله

العالم مركب من مادة وصورة . وصورته هي استعدادة لضروب الحركات ، أنها استعداد فقط فلا يمكن إذا أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، بل لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود . أما ذلك الفاعل فلا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام 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 . فإذا لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم . وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل : لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام .

الله إذاً لا يحس ، وهو لهذا لا يمكن أن يُتَخَيَّلَ : لأن التخيل ليس شيئاً إلا أحضار صور المحسوسات بعد غيبتها . وإذا لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه . وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام .

وإذا كان الله فاعلاً للعالم ، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور : فهو لا محالة قادر على العالم وعلى حركته وعالم بهما ، « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »

وسواء قلنا بقدم العالم أو حدوثه فلا بد من وجود فاعل غير جسم ،

ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، إذ :
الاتصال والإنفصال 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 فاعل ، فجميع الموجودات إذا مفتقرة في وجودها إلى الله ، ولا قيام
لشيء منها إلا به ، فهو إذا علة لها وهي ، محدثة أو قديمة ، معلولة له ، متعلقة
الوجود به ، مفتقرة إليه ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ،
ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غنى عنها ويرى منها .

العالم كله إذا بما فيه من السموات والأرض والكواكب وما بينها
وما فوقها وما تحتها ، فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وإن كان غير
متأخر بالزمان ، إنه معلول ومخلوق لله بغير زمان وإنما أمره إذا أراد شيئاً
أن يقول له كن فيكون ،

ومن تصفح الموجودات على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ، والتعجب
من جميل صنعته ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، يتبين له في أقل الأشياء
الموجودة ، فضلاً عن أكثرها ، من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ما يقضي
منه كل العجب ، ويتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية
الكمال وفوق الكمال لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض
ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ،

إنه أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه لاستعماله ، وهو الذي أفاض البهاء
والقوة والفضيلة ، ونعمه لا تحصى ، وهو في ذاته ، أبهى وأكمل ، إنه الكمال .
إنه فوق الكمال .

أما صفات الله فأنها على ضربين :

١ — صفات ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ، وهى كلها راجعة إلى حقيقة ذاته التى لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، إذ الكثرة من صفات الأجسام ، وعلم الله إذا ليس معنى زائداً على ذاته بل ذاته هى علمه وعلمه هو ذاته ، فهو العالم والمعلوم والعلم ، إن صفات الثبوت كلها ترجع إلى معنى واحد ، هو حقيقة ذاته .

٢ — صفات السلب : أما صفات السلب فإنها كلها راجعة إلى التنزه عن الجسمية ولواحقها ، وما يتعلق بها ولو على بعد .

وحينما يصل الإنسان إلى مرتبة الغناء عن ذاته وعن جميع الذوات ، فلا يرى فى الوجود إلا الله يخطر بباله أن ذاته هى ذات الله ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، بلى ليس ثم شيء إلا ذات الحق ، ولكن هذه الشبهة إنما هى من بقايا ظلمة الأجسام ، وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والواحدة والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هى كلها من صفات الأجسام : لأن الكثرة إنما هى مقابلة الذوات بعضها لبعض ، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال ولا يفهم شيء من ذلك إلا فى المعانى المركبة المتلبسة بالمادة .

والعالم الألهى ، لبرامته عن المادة ، لا يجب أن يقال فيه كثرة ولا وحدة ولا كل ولا بعض ، بل إنه لا ينطق فى أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه إلا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته إلا عند من سعد به .

العالم الألهى

والأفلاك وإن كانت أجساماً فإن لها ذواتاً بريئة عن المادة ، أطلق عليها الفارابى « الملائكة » ، ومن وصل إلى الاستغراق المحض والقضاء التام يشاهد للفلك الأعلى الذى لا جسم وراءه ذاتا بريئة عن المادة ، ليست هى ذات الواحد الحق ، ولا هى نفس الفلك ولا هى غيرهما : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة من المرايا الصقيلة فإنها ليست هى الشمس ولا المرآة ولا غيرهما ولهذا الذات المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف باللسان ويدق عن أن يكسب بحرف أو صوت ، وهى فى غاية من اللذة والسرور والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق .

ويشاهد الإنسان أيضاً للفلك الذى يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتا بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هى ذات الواحد الحق ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ولا هى غيرها : وكأنها صورة الشمس التى تظهر فى مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ويرى الإنسان لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التى للفلك الأعلى . وهكذا إلى أن ينتهى الإنسان إلى عالم الكون والفساد وهو جميعه حشو فلك القمر ، فيرى له أيضاً ذاتا بريئة عن المادة ليست شيئاً من الدوات التى شاهدها قبلها ولا هى سواها .

ولهذه الذات سبعون ألف وجه فى كل وجه سبعون ألف فم ، فى كل

فم سيجعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدمونها ويمجدوها ،
لا يفتر . ويرى لهذه الذات التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ،
من الكمال واللذة مثل الذي رآه لما قبلها : وكأنها صورة الشمس التي تظهر في
ماء متر جرج ، قد انعكست إليها الصورة من آخر المرايا التي انتهت إليها
الانعكاس ، على الترتيب المتقدم ، من المرأة الأولى التي قابلت
الشمس بعينها .

وذلك كله لا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصفون
العارفون .

٧ - الروح

(١) الروح من أمر الله

الإنسان — حسبما يرى ابن طفيل — مكون من ثلاثة أجزاء هي في طبيعتها متمايزة .

أحدها — البدن المظلم الكثيف ، ذو الأعضاء المنقسمة ، والقوى المختلفة ، والمنازع المتفتنة .

ثانيها — ضباب هوائى لطيف ، مسكنه التجويف الفارغ الذى بالقلب

ثالثها — روح هو من أمر الله تعالى . وهذا الروح دائم الفيضان من

عند الله عز وجل ، وهو بمنزلة نور الشمس ، الذى هو دائم الفيضان على

العالم . والموجودات تستفيد منه بحسب استعدادها ، وكما أن من الموجودات

ملا يستضيء بنور الشمس ، فمنها ما لا يظهر أثر الروح فيه لعدم الاستعداد

كالجمادات . أما النباتات وأما الحيوانات فيظهر أثر الروح فيها بحسب

استعداد كل نوع منها ، وفي قمة الاستعدادات من حيث كمال استعدادها للتأثر ،

الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين .

(ب) وحدة الروح

والإنسان واحد بذلك الروح ، وجميع الأعضاء إنما هي خادمة له .

ومنزلة الروح في تصريف الجسد كمنزلة المحارب الذى يستخدم السلاح .

والروح الذى لنوع واحد ، شئ واحد لا يختلف ، إلا أنه انقسم على

قلوب كثيرة ، ولو أمكن أن يجمع جميع الذي تفرق في القلوب منه ، ويحمل في وعاء واحد ، لكان كله شيئاً واحداً : بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك .

بل الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، يختص به نوع دون نوع ، كما بعضه أبرد من بعض ، وهو في أصله واحد .

بل الروح واحد في النبات والحيوان ، ولكنه في أحدهما أتم وأكمل ، وفي الآخرة عاقه عائق كما واحد قسم بقسمين أحدهما جامد والآخر سيال والروح في نفسه أيضاً واحد وحدة مطلقة : إنه ، مثلاً ، العارف والمعرف والمعرفة ، وهو العالم والمعلوم والعلم ، لا يتباين في شيء من ذلك .

(ح) براءة الروح عن الجسمانية

إن إدراك الإنسان لله لم يكن بواسطة العين أو الأذن ، بل ولا بواسطة القوة الخيالية ، وإنما كان بواسطة الروح . وإذا كانت كل قوة في جسم لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم ، وإذا كان الله بريئاً من صفات الأجسام جملة ، فاذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعاق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ، ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . الروح إذن أمر غير جسماني ، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام .

وإذا كان الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام ، فإن الشيء

الذى ليس بجسم ولا يحتاج فى قوامه إلى الجسم ، لا يتصور فسادُه البتة .
الروح إذن لا يمكن فسادَه . وهو أمر ربانى إلهى لا يدرك بشيء من الحواس
ولا يتخيل ، ولا يتوصل إلى معرفته بآلة سواء ، بل يتوصل إليه به . . .

(د) العذاب والنعيم فى الدار الآخرة

ينتقد ابن طفيل الفارابى انتقاداً مرأ لقوله بأن السعادة الانسانية ، إنما
تكون فى هذه الحياة التى فى هذه الدار ، ويقول إنه أياس الخلق جميعاً من
رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، إذ جعل مصير الكل
إلى العدم . وهذه ذلة لا تقال . وعثرة ليس بعدها جبر .

والروح — حسبما يرى فيلسوفنا — بعد مفارقتها للبدن يستمر فى
عذاب أو فى نعيم فمن عرف الله ، ثم أعرض عنه ، واتبع هواه حتى
وافته منيته وهو على تلك الحال ، يبقى فى عذاب طويل ، وآلام لانهاية
لها ، فإما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، وأما أن يبقى
فى آلامه بقاءاً سرمدياً بحسب استعدادة لكل واحد من الوجهين فى
حياته الجسمانية .

وأما من تعرف بهذا الوجود الواجب الوجود قبل أن يفارق البدن
وأقبل بكلية عليه والتزم الفسكرة فى جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يُعرض
عنه حتى وافته منيته وهو على حال من الاقبال والمشاهدة بالفعل ، فهذا إذا
فارق البدن بقى فى لذة لانهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم : لاتصال
مشاهدته لذلك الوجود الواجب الوجود وسلامة تلك المشاهدة من الكدر

والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمانية من الأمور الحسية
التي هي — بالاضافة إلى تلك الحال — آلام وشرو وعوائق : فيشاهد
من الحسن والبهاء ما لا يصفه الواصفون، ويشعر بلذة لا يحقها إلا الواصفون
العارفون .

وإلى هنا انتهى ما أردناه من الحديث عن ابن طفيل

ربَّنَا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ، ولا تجعل
في قلوبنا غلا للذين آمنوا ، ربَّنَا إِنَّكَ رءوف رحيم .

والحمد لله أولا وآخرا

حی بن یقظان

لأبي بكر بن طفيل الأندلسي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله العظيم الأعظم ، القديم الأقدم ، العليم الأعلى ، الحكيم
الأحكم ، الرحيم الأرحم ، الكريم الأكرم ، الخليم الأخلم ، الذي علم
بالقلم ، علم الإنسان ما لم يعلم .
عظيما .
وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده
ورسوله ، صاحب الخلق الطاهر ، والمعجز الباهر ، والبرهان القاهر ،
والسيف الشاهر ، صلوات الله عليه وسلامه وعلى آله وأصحابه وأولى
الهمم العظام ، وذوى المناقب والمعالم ، وعلى جميع الصحابة والتابعين ،
إلى يوم الدين ، وسلم تسليما كثيرا .

الباعث على تأليف الرسالة

سألت أياها الأخ الكريم ، الصفي الحليم .. منحك الله البقاء الأبدى ،
وأصدقك السعد السرمدي - أن أثبت إليك ما أمكنني بثه من أسرار
الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا فاعلم : أن من
أراد الحق الذي لا جوهرة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها .

الحال التي شهدها ابن طفيل

ولقد حرّك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي - والحمد لله - إلى
مشاهدة حال لم أشهد لها 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 طامن البهجة والسرور ، واللذة والحبور ،
لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها
أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، بما يحمله
على البوح بها بجملة دون تفصيل ، وإن كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها
بغير تحصيل ؛ حتى إن بعضهم قال في هذه الحال : « سبحاني ما أعظم شأنى »
وقال غيره : « أنا الحق » ، وقال غيره : « ليس في الثوب إلا الله » ،

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمه الله عليه ، فقال متمثلاً عند وصوله
إلى هذا الحال بهذا البيت :

فكانَ ما كانَ بما استُ أذكرهُ فظنَّ خيراً ولا نسالُ عن الخبر
ولمّا أدبَّته المعارف ، وحذقته العلوم .

رأى ابن طفيل في الفلاسفة

ابن باجسة

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 معلوم من العلوم المتعاطاة في مرتبته ، وحصل متصوره ، يفهم ذلك المعنى ، في رتبة يرى نفسه فيها مبايناً لجميع ما تقدم ، مع اعتقادات آخر ليست هيولانية ، وهي أجل من أن تنسب إلى الحياة الطبيعية ، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ، خليقة أن يقال لها أحوال إلهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده . »
وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر يُستثنى 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 لا نجد في الألفاظ الجهورية ، ولا في الاصطلاحات الخاصة ، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة . 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 حداً ما ، عنت له خلجات ، من اطلاع نور الحق ، لذينة ، كأنها بروق

تومض إليه ، ثم تغمده عنه ، ثم إنه تسكثر عليه هذه الفواشى إذا أمعن فى الارتياض ، ثم إنه ليوغل فى ذلك حتى ينفشاه فى غير الارتياض ، فكما لمح شيئاً عاج عنه إلى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمراً ، فينفشاه غاش ، فيكاد يرى الحق فى كل شىء . ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكونية : فيصير المخطوف مألوفاً ، والرميض شهياً بئناً ، وتحصل له معرفة مستقرة كأنها حجة مستمرة . . . إلى ما وصفه من تدرج المراتب ، وانتهائها إلى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة يحاذى بها شطر الحق . . . وحينئذ تدرُّ عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ويكون له فى هذه الرتبة نظراً إلى الحق ، ونظراً إلى نفسه ، وهو بعد متردد . ثم إنه ليغيب عن نفسه فيلاحظ جناب القدس فقط ، وإن لحظ نفسه فن حيث هى لاحظة ، وهناك يحق الوصول . .

فهذه الأحوال التى وصفها رضى الله عنه ، إنما أراد بها أن تكون له ذوقاً ، لا على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وإنتاج النتائج ، وإن أردتَ مثلاً يظهر لك به الفرق بين إدراك هذه الطائفة وإدراك سواها ، فتخيل حال من خلق مكشوف البصر ، إلا أنه جيد الفطرة ، قوى الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر فنشأ منذ كان فى 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 بحيث يمشى فى 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 في هذه الرتبة فُتِّحَ بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فشئ في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمراً على خلاف ما كان يعتقد ، ولا أنكر من أمرها شيئاً . وصادف الألوآن على نحو صدق الرسوم حده ، التي كانت رُسِّمَتْ 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 الأعشى الأولى ، والألوآن 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 النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا إنه لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز ، هي الحالة الثانية . وقد يوجد في النادر من كان أبداً ثاقب البصيرة ، مفتوح البصر غير محتاج إلى النظر .

إدراك أهل النظر وإدراك أهل الولاية

ولست أعنى — أكرمك الله بولايته — بإدراك أهل النظر ما هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ، وبإدراك أهل الولاية ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، فإن هذين المدركين متباينان جداً بأنفسهما ، ولا يلتبس أحدهما بالآخر . بل الذي نعنيه بإدراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر . ويُشترط في إدراكهم هذا أن يكون حقاً صحيحاً ، وحينئذ يقع التنظير بينه وبين إدراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الأشياء بعينها ، مع زيادة وضوح ، وعظيم التذاذ ، وقد عاب أبو بكر

هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية ، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر عبيد : وينبغي أن يقال له ما هنا : « لا تستغلّ طعام شيء لم تذق ، ولا تنشط رقاب الصديقين ! » ولم يفعل الرجل شيئاً من ذلك ، ولا وفى بهذه العدة ، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول إلى « وهران » أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطرّهُ القول إلى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيب لما أثبتته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتصريف وجوه الخيل في اكتسابه .

• • •

وقد خرج بنا الكلام إلى غير ما حررنا إليه بسؤالك بعض خروج ، بحسب ما دعت الضرورة إليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعدّ أحد غرضين : ١ — إما أن تسأل عمّا يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب ؛ ومضى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالته حقيقة ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه إذا كُسى الحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل ؛ وإنما كان ذلك لأنه أمر لانهائية له في حضرة متسعة الأكناف ، محيطه غير محاط بها .

٢ — والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا إن سؤالك لن يتعدى أحدهما ، هو أن تدبغى التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر . وهذا -

أكرمك الله بولايته . شئٌ يُحتمل أن يوضع في الكتب وتصرف به
العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ، ولا سيما في هذا الصنيع
الذي نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد ،
ومن ظفر بشئٍ منه لم يكلم الناس به إلا رمزاً ، فإن الملة الخنيفية والشريعة
المحمدية قد منعت من الخوض فيه ، وحذرت عنه . ولا تظن أن الفلسفة
التي وصلت إلينا في كتب أرسطو وأبي نصر وفي كتاب الشفاء تفي بهذا
الفرض الذي أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه
كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع
علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ،
ولم يقدرُوا على أكثر من ذلك . ثم خلف من بعدهم خلفٌ زادوا عليهم
بشئٍ من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يُفَضِّسْ بهم إلى حقيقة الحال ، فكان
فيهم من قال :

بَرَّحَ بِي أَنَّ عُلُومَ الْوَرَى ائْتَانِ مَا إِنْ فِيهِمَا مِنْ مَزِيدٍ
« حَقِيقَةٌ » يُعْجِزُ تَخْصِيلَهَا وَ « بَاطِلٌ » تَخْصِيلُهُ مَا يُفِيدُ

عودة إلى ابن باجه

ثم خلف من بعدهم خلف آخر أحذق منهم نظراً ، وأقرب إلى الحقيقة .
ولم يكن فيهم أثقب ذهنًا ، ولا أصح نظراً ، ولا أصدق روية ، من أبي
بكر بن الصائغ . غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترعته المنية قبل ظهور خزائن
علمه ، وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من التأليف فإنما هي غير كاملة
ومجزومة من أواخرها ، ككتابه « في النفس » و« تدبير المتوحد » وما كتبه

في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه السكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلصة ، وقد صرّح هو نفسه بذلك ، وذكر أن المعنى المقصود برمانه في رسالة الاتصال « ليس يعطيه ذلك القول عطاءً بيناً إلا بعد عسر واستكراه شديد . وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الأكمل ؛ ولو اتسع له الوقت ما لتبدلها . فهذا حال ما وصل إلينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه .

وأما من كان معاصراً له فمن لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم تر له تأليفاً .

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

الفارابي

وأما ما وصل إلينا من كتب أبي نصر ، فأكثرها في المنطق . وما ورد منها في الفاسفة فهي كثيرة الشكوك : فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ؛ ثم صرّح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة إلى العدم ، وأنه لا بقاء إلا للنفوس الفاضلة السكاملة . ثم وصف في شرح « كتاب الأخلاق » شيئاً من أمر السعادة الإنسانية ، وأنها إنما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ؛ ثم قال عقب ذلك كلاماً هذا معناه : « وكل ما يُذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » . فهذا قد أياس الخلق جميعاً 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 صرّح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلاسفة عليها إلى أشياء ليس بنا حاجة إلى إيرادها .

ابن سينا

وأما كتب : أرسطو طاليس ، فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها ، 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 جحمة فيه فعليه بكتابيه في « الفلسفة المشرقية » . ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطو طاليس ، 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 السكال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب « الشفاء » .

الغزالي

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم إنه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهاوت » 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 ، وإن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث ، وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها وأمن النظر فيها . وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :
١ - رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه .

٢ - ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ - ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده .

ثم قال بعد ذلك : « ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشككك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نقماً . فإن من لم يشك ، لم ينظر ، ومن لم ينظر ، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

« حُزِنُ كَمَا تَرَاهُ وَدَعُ شَيْئاً سَمِعْتَ بِهِ »

في طلعة الشمس كما يغنيك عن زحل ،

فهذه صفة تعليمه ؛ وأكثره إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولاً ، ثم سمعها منه ثانياً ، أو من كان معداً لفهمها ، فائق الفطرة ، يكتب بأيسر إشارة . وقد ذكر في « كتاب الجواهر » أن له كتباً مضموناً بها على غير أهلها وأنه خصَّ منها 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 « التفخ والتسوية » و « مسائل بمجموعة » وسواها . وهذه الكتب ، وإن كانت فيها إشارات ، فإنها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف

على ما هو مشهور 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 يخلص له منها ، وهو قوله - بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله إلى ذكر الواصلين - إنهم وقفوا على أن هذا الموجود العظيم متصف بصفة تنافي الوحدة المحضة . فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ؛ تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً !

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

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذي انتهينا إليه ؛ وكان مبلغنا من العلم إلا يتشبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وصرف بعضهما إلى بعض ، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي 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 ، وتعيّن علينا أن تكون - أيها السائل - أول من أتخفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا الصحيح ولائك ، وزكاه صفائك . غير أنا إن ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك ، من قبل أن نحكيكم مبادئها معك ،

لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدى بجمل ، هذا إن أنت سمعت ،
 ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا ، 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 نحمالك
 على المسالك التي قد تقدم عليها سلكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد
 عبرناه أولاً حتى يفضى بك إلى ما أفضى بنا إليه : فتشاهد من ذلك
 ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغنى 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
 للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ،
 وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنا لك حيث تريد من أملك ،
 وتطمح إليه بهمتك وكأيتك . وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصد
 الطريق ، وآمنها من الغوائل والآفات ، وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة
 على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة
 دحى بن يقظان ، ود أسال وسلامان ، الذين سماهم الشيخ أبو علي . ففي
 قصصهم عبرة لأولى الألباب ، و ذكرى لمن كان له قلب
 أو ألقى السمع وهو شهيد .

قصة حي بن يقظان

ذكر سافنا الصالح - رضى الله عنهم - أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يشمر نساء ، وهي التي ذكر المسعودي أنها جولى الواقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء ، وأتمها لشروق النور الأهل 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 صحّ عندهم أنه ليس على خط الاستواء سخارة لمنايع من الموانع الأرضية ، فلقولهم : إن الإقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجهه ، وإن كانوا إنما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذي يصرّح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه . وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنه لا سبب لتكوّن الحرارة إلا الحركة أو ملاقات الأجسام الحارة والإضاءة ؛ وتبين فيها أيضاً أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الكيفيات المزاجية ؛ وقد تبين فيها أيضاً أن الأجسام التي تقبل الإضاءة أتم القبول ، هي الأجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويلبها 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 صحت هذه المقدمات ، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الأرض كما تسخن الأجسام الحارة أجساماً آخر تماسها ، لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الأرض أيضاً تسخن بالحركة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في

شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبها عنها . وأحوالها ، في التسخين والتبريد ،
ظاهرة الاختلاف للحس في هذين الوقتين . ولا الشمس أيضاً تسخن الهواء
أولاً ثم تسخن بعد ذلك الأرض بتوسط سخونة الهواء ، وكيف يكون
ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الأرض في وقت الحر ، أسخن
كثيراً من الهواء الذي يبعد منه علواً ؟ فبقي أن تسخين الشمس للأرض إنما
هو على سبيل الإضاءة لا غير ، فإن الحرارة تتبع الضوء أبداً ، حتى إن
الضوء إذا أفرط في المראה المقعرة أشعل ما حاذها . وقد ثبت في علوم
العاليم بالبراهين القطعية ، أن الشمس كروية الشكل ، وأن الأرض كذلك ،
وأن الشمس أعظم من الأرض كثيراً ، وأن الذي يستضيء من الأرض
بالشمس أبداً هو أعظم من نصفها ، وأن هذا النصف المضيء من الأرض
في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة
ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر ، وما قرب من المحيط كان أقل
ضوءاً حتى ينتهي إلى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من
الأرض قط ، وإنما يكون الموضع وسط دائرة الضياء إذا كانت الشمس
على سمت رؤوس الساكنين فيه ، وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع
أشد ما يكون فإن كان الموضع بما تبعد الشمس عن مسامته رؤوس
أهله ، كان شديد البرودة جداً ، وإن كان بما تدوم فيه المسامته 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 جنوباً
منهم ، وستة أشهر شمالاً 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 ؛
ولما نهناك عليه ، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد
الإنسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب : ففهم من بت الحكم وجزم القضية
بأن « حتى بن يقظان » من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم
ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبراً نقصه عليك ، فقال :
إنه كان يازاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متسعة الأكفاف ، كثيرة
الفوائد ، عامرة بالناس ، يمسكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة ، وكانت
له أخت ذات جمال وحسن باهر فضلتها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفواً
وكان له قريب يسمى « يقظان » فتزوجها سرّاً على وجه جائز في مذهبهم
المشهور في زمنهم . ثم إنها حملت منه ووضعت طفلاً ، فلما خافت أن يفتضح
أمرها وينكشف سرها ، وضعت في تابوت أحسكت زماً بعد أن أروته
من الرضاع ؛ وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها إلى
ساحل البحر ، وقلعها يحترق صباغة به ، وخوفاً عليه ؛ ثم إنها ودعته وقالت :
« اللهم إنك قد خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً ، ورزقته في
ظلمات الأحشاء ، وتكفلت به حتى تمّ واستوى . وأنا قد سلمته إلى
اطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد .
فكن له ، ولا تسلمه ، يا أرحم الراحمين ! »

ثم قذفت به في اليم . فصادف ذلك جرى 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 تزاور عنها إذا طلعت ، وتميل إذا غربت ، ثم أخذ الماء في الجوز وبقى التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وراحت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء إلى تلك الأجمة . فكان المد لا ينتهي إليها وكانت مسامير التابوت قد قلقت ، وألواحها قد اضطربت عند رمي الماء إليها في تلك الأجمة . فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فقادت طلائها ، فتلججت الصوت ، وهي تتخيل طلائها حتى وصلت إلى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوم ويئن من داخله ، حتى طار عن التابوت لوح من أعلاه . فحنّت الظبية وحنّت عليه ورئمت به ، وألقته حلماتها وأروته لبناً سائناً . وما زالت تتمهده وتربيته وتدفع عنه الأذى .

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد . ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أسواله حتى بلغ المبلغ العظيم ،

وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة ، تخمرت فيه طينة على مرّ السنين والأعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تسكافو وتعاذل في القسوى . وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً ، وكان بعضها يفضلُ بعضاً في اعتدال المزاج والتهيو لتكوّن الأمشاج . وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان : فتمنخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاخت الغليان لشدة لزوجتها : وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً ، منقسمة بقسمين ، بينهما حجاب رقيق ، ممثلة بجسم لطيف هوائى في

غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك « الروح » الذى هو من أمر الله تعالى وتثبت به تشبهاً يعبر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ؛ إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذى هو دائم الفيضان على العالم . فمن الأجسام ما لا يستضىء به ، وهو الهواء الشفاف جداً ؛ ومنها ما يستضىء به بعض استضاءة ، وهى الأجسام الكثيفة غير الصقيلة ؛ وهذه تختلف فى قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك ألوانها ، ومنها ما يستضىء به غاية الاستضاءة ، وهى الأجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها . فإذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لإفراط الضياء . وكذلك الروح ، الذى هو من أمر الله تعالى ، فيأضئ أبداً على جميع الموجودات ؛ فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهى الجمادات التى لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء فى المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيه ، وهى أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الأجسام الكثيفة فى المثال المتقدم ؛ ومنها ما يظهر أثره فيه ظهوراً كثيراً ، وهى أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الأجسام الصقيلة فى المثال المتقدم .

ومن هذه الأجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكى صورة الشمس ، ومثالها . وكذلك أيضاً من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكى الروح ويتصور بصورته . وهو الإنسان خاصة . وإليه الإشارة بقوله ﷺ . « إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ . » فإن قويت فيه هذه الصورة حتى تتلشى جميع الصور فى حقها ، وتبقى هى وحدها ، وتحرق سُبُحاتُ نورها كل ما أدركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها ، المحرقة لسواها . وهذا لا يكون إلا للأنبياء صلوات الله عليهم

أجمعين . وهذا كله مبين في مواضعه الثلاثة به ، فليرجع إلى تمام ما حكوه من وصف ذاك التخلّق .

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى وسجدت له ، وسُخرت بأمر الله تعالى في كمالها ، فتكوّن بإزاء تلك القرارة نُسَخَاةٌ أخرى منقسمة إلى ثلاث قرارات ، بينها حُجُبٌ لطيفة ، ومسالكٌ نافذة ، وامتلات بمثل ذلك الهوائى الذى امتلات منه القرارة الأولى ؛ إلا أنه أَلطف منه .

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ، طائفة من تلك القوى التى خضعت له ، وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وإنهاء ما يطرأ فيها من دقيق الأشياء وجعلها إلى الروح الأول المتعلق بالقرارة الأولى .

وتكوّن أيضاً بإزاء هذه القرارة من الجهة المقابلة للقرارة الثانية ، نُسَخَاةٌ ثالثة مارة جسمها هوائياً ، إلا أنه أغلظ من الأولين وسكن في هذه القرارة فريق من تلك القوى الخاصة ، وتوكلت بحفظها والقيام عليها ؛ فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلّق من تلك الطينة المتخمرة على الترتيب الذى ذكرناه .

واحتاج بعضها إلى بعض : فالأولى منها حاجتها إلى الآخرين ، حاجة استخدام وتسخير . والآخران حاجتهما إلى الأولى حاجة المرؤوس إلى الرئيس ، والمدير إلى المدير ؛ وكلاهما لما يتخلّق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس . وأحدهما ، وهو الثانى ، أتم رئاسة من الثالث . فالأول منهما لما تعلق به الروح ، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبرى وتشكل أيضاً الجسم الغليظ المحذق به على شكله ، وتكوّن لجماً صلباً ، وصار عليه

غلاف صفيق يحفظه وسمى العضو كله « قلباً » واحتياج لما يتبع الحرارة من التحليل وإفناء الرطوبات إلى شيء يمدّه ويفذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، وإلا لم يطُلْ بقاءه ، واحتياج أيضاً إلى أن يحس بما يلائمه فيجتنبه وبما يخالفه ، فيدفعه . فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الآخر بحاجته الأخرى . وكان المتكفل بالحس هو « الدماغ » ، والمتكفل بالغذاء هو « الكبد » ؛ واحتياج كل واحد من هذين إليه في أن يمدّهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه . فانتسجت بينهما لذلك كله مسالكٌ وطُرُق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو إليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق .

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والأعضاء بحملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم ، لم يفادروا من ذلك شيئاً ، إلى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين من البطن ، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج إليه في خلق الإنسان من الأغشية الجليلة للجله بدنه وغيرها . فلما كمل انشقت عنه تلك الأغشية ، بشبه المخاض ، وتصدّع باقى الطينة إذ كان قد لحقه الجفاف .

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه واشتداد جوعه ، فلبّته « ظبية » ، فقَدَّتْ طالما .

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية ؛ فقالوا جميعاً :

نشأة حي بن يقظان

إن الظبية التي تكفلت به وافتت رخصاً ومرعى أثيثاً ، فكثرت فيها ودرج لبنها ، حتى قام بنضام ذلك الطفل أحسن قيام . وكانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعى . وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكأؤه فطارت إليه .

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية ، فترى الطفل ونفا واغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تمَّ له حولان ، وتدرج في المشي وأثغر فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله إلى مواضع فيها شجر عسفر ، فكانت تقطعه ما تساقط من ثمراتها الحلوّة النضيجة ؛ وما كان منها ضارب القشر كسرت له بطواحنها ؛ ومتى عاد إلى اللبن أروته ، ومتى ظمى إلى الماء أوردته ومتى ضحا ظلمته ، ومتى خضم أدفأته . وإذا جنَّ الليل صرفته إلى مكانه الأول ، وجللته بنفسها وبريش كان هناك ، مما ملأ به الثابت أولاً في وقت وضع الطفل فيه . وكان في غدوَّهما ورواحهما قد ألفهما ربُّ رب يسرح ويبيت معهما حيث مبيتتهما .

حي يقلد الحيوانات

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكى نغمتها بصوته حتى لا يكاد يُفرَّق بينهما ؛ وكذلك كان يحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان ، محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده ؛ وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستثلاف والاستدعاء والاستدفاع : إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة . فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره ولا أنكرها . فلما ثبت في نفسه أمثلة

الأشياء بعد مضيها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها ، وكرهية لبعض

الحاجة تدفعه إلى التفكير

وكان في ذلك كله ينظر إلى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والأشعار وأنواع الريش ، وكان يرى ما لها من العذو وقوة البطش ، وما لها من الأسلحة المعدة للدافعة من ينزعها ، مثل القرون والأنياب والخوافر والصياصي والمخالب ثم يرجع إلى نفسه ، فيرى ما به من العري ، وعدم السلاح ، وضعف العذو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ؛ فلا يستطيع الدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها .

وكان يرى أثرابه من أولاد الطباء ، قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العذو . ولم يرَ لنفسه شيئاً من ذلك كله . فكان يفكر في ذلك ولا يدرى ما سببه . وكان ينظر إلى ذوى العمامات والحلقات الناقص ، فلا يجد لنفسه شيئاً فيهم . وكان أيضاً ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذنان ؛ وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها . ولأنها كانت أيضاً أخفى قضباناً منه . فكان ذلك يكرُّ به ويسوءه . فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له ما قد أضرب به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بهضه خلفه وبعضه قدَّامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق ، فلم يلبث إلا يسيراً حتى ذوى ذلك الورق وجف وتساقط .

فما زال يتخذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطول لبقائه ؛ إلا أنه على كل حال ، قصير المدة ، واتخذ من أخصان الشجر عصيا وسوى أطرافها وعدل منها . وكان يمش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القوى منها ، فبذل قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها : إذ أمكن له بها من 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 العناية في تجديد الأوراق التي كان يستتر بها . فكانت نفسه عند ذلك تنازعه إلى اتخاذ ذنب من أذنان الوحوش الميتة ليملقه على نفسه ؛ إلا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحاضى ميتها وتقر عنه فلا يتأتى له الإقدام على ذلك الفعل ، إلى أن صادف في بعض الأيام نسرأ ميتا فهدى إلى نيل أمله منه ، واغتم الفرصة فيه ، إذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحاً كما هي ، وفتح ريشها وسواها ، وساخ عنه سائر جلده ، وفصله على قطعتين : ربط إحداهما على ظهره ، والأخرى على سرتة وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعاق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك ستراً ودفناً ومهاجاة 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 يرتادها المراعى الخصبة ، ويحتنى لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها .

العاطفة ياعث قوى على التفكير والتجربة

وما زال الهزال والضعف يستولى عليها ويتوالى ، إلى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها . فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعاً شديداً ، وكادت نفسه تفيض أسفاً عليها . فكان يناديها بالصوت الذى كانت عادت أن تجيبه عند سماعه ، ويصيح بأشد ما يقدر عليه : فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييراً فكان ينظر إلى أذنيها وإلى حينها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر إلى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة . فكان يطمع أن يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع إلى ما كانت عليه ، فلم يأت له شيء من ذلك ولا استطاعه وكان الذى أرشده لهذا رأى ما كان قد اعتبره فى نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه إذا غمض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئاً حتى يزول ذلك العائق ، وكذلك كان يرى أنه إذا أدخل إصبعيه فى أذنيه وسددهما لا يسمع شيئاً حتى يزول ذلك العارض ، وإذا أمسك أنفه بيده لا يشم شيئاً من الروائح حتى يفتح أنفه . فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ماله من الإدراكات والأفعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فإذا أزيلت تلك العوائق ، عادت الأفعال .

فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة — وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو — وقع فى خاطره أن الآفة التى نزلت بها ، إنما هى فى عضو غائب عن العيان ، مستكن فى باطن الجسد ، وإن ذلك العضو لا يغنى عنه فى فعله شيء من هذه الأعضاء

الظاهرة . فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العلة ، وطمع لو أنه
عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وقاض 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 تجوف فيها إلا القحف ، والصدر ، والبطن . فوقع
في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدر 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 مسكناً في الوسط . وكان أيضاً إذا
رجع إلى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يعترض سائر
أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، ويقدر
مفارقتها ، فيتأذى له أنه كان يستغنى عنها ، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك
ويظن أنه يستغنى عنه ، فإذا فسكر في الشيء الذي يحده في صدره ، لم يتأت
له الاستغنام عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته الوحوش أكثر
ما كان يتقى من صياصيمهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به 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 تفكر : 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 الأولى إن هو تركها ؛ وبقي له بعض رجاء في رجوعها إلى تلك الحال إن هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه .

أخذه في التشريح ومعرفة القلب

فهرم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فالتخذ من كسر الأضلاع الصلبة ، وشقوق القصب اليابسة ، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الأضلاع ، وأفضى إلى الحجاب المستبطن للأضلاع فرآه قوياً ؛ فقوى ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون إلا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه إذا تجاوزه ألغى مطالبه فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن إلا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية ، واستجدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له ؛ فأفضى إلى الرئة فظن أولاً أنها مطاوبه ؛ 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 ألغى « القلب » وهو مجمل بنشام في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة ، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ؛ فقال في نفسه : « إن كان لهذا العضو من الجهة الأخرى مثل ماله من هذه الجهة ، فهو في حقيقة الوسط ، ولا محالة أنه مطاوبني ؛ لاسيما مع ما أرى له من حسن الوضع ، وجمال الشكل ، وقلة التشمت ، وقوة اللحم ، وأنه محبوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الأعضاء .

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه الحجاب المستطبان للأضلاع ، ووجد الرئة كمثل ما وجدته من هذه الجهة . فحكم بأن ذلك العضو هو مطاوي ، فحاول هتك حجابيه ، وشق شفافه ؛ فبكد واستكراه ما قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده .

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة ، فنظر هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم ير فيه شيئا ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفا ، فقال : « لعل مطاوي الأقصى إنما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل إليه » فشق عليه ، فألنى فيه تجويفين اثنين : أحدهما من الجهة اليمنى ، والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى ملأه بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه . فقال : « لن يهدو مطالبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين » 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 متى سالت وخرجت انعدمت وجمدت ، ولم يكن هذا إلا دما كسائر الدماء ، وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الأعضاء لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطاوي شيئا بهذه الصفة إنما مطاوي الشيء الذي يختص به هذا الموضع الذي أجدني لا أستغنى عنه طريقة عين ، وإليه كان انبعاثي من أول . وأما هذا الدم فسكن مرة جرحتني الوحوش في المحاربة فسأل مني كثير منه فما ضرتني ذلك ولا أفقدني شيئا من أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطاوي . وأما هذا البيت الأيسر فأراه خاليا 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 باطلا ؟

ما أرى إلا أن مطاوي كان فيه ا فارتحل عنه وأخلاه . ، وعند ذلك ، طرأ على هذا الجسد من العظة ما طرأ : ففقد الإدراك وعدم الحراك .

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو بحاله ، تحقّق أنه أحرق أن لا يعود إليه بعد أن حدث فيه من الخراب والتخريق ما حدث . فصار عنده الجسد كله خسيداً لا قدر له بالإضافة إلى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذلك . فاقصر على الفسكرة 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 أزجه إن كان خرج كارهاً ؟ وما السبب الذي كره 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 بحملته ، إنما هو كالآلة وبمزالة العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش . فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه ، ولم يبق له شوق إلا إليه .

وفي خلال ذلك أصل ذلك الجسد ؛ وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرتة عنه ، وود أن لا يراه . ثم إنه منحه لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتاً . ثم جعل الحني يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فواري فيها ذلك الميت بالتراب . فقال في نفسه : د ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه وإن كان قد أساء في قتله إياه وأنا كنت أحق بالاهتداء إلى هذا الفعل بأمرى ا ، فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحنأ عليها التراب ،

وبقي يتفكر في ذلك الشيء المصروف للجسد ولا يدري ما هو ! غير أنه كان ينظر إلى أشخاص الأنبياء 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 ويمن إليها لما كان ذلك الشئبه .

وبقي على ذلك برهة من الزمان ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويحيط بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شيئاً 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 أرض سوى جزيرته تلك .

معرفة النار وتعوده أكل اللحم

واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نار في أجمة قلح على سبيل المحاكاة .

فلما بصر بها رأى منظراً هالاً ، وخلقاً لم يعهده قبل ، فوقف يتعجب منها ملياً ، وما زال يدنو منها شيئاً فشيئاً ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب ، حتى لا تعلق بشيء إلا أتت عليه وأحالت إلى نفسها ، فحمله العجب بها ، وبما ركب الله تعالى في طباعه من الجراءة والقوة ، على أن يمد يده إليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئاً . فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبساً لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه — وكان قد خلا في جحر استحسنته للسكنى قبل ذلك .

ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والخطب الجزل ، ويتعهد لها ليلا ونهاراً ، استعساناً لها وتعجباً منها . وكان يزيد أنسه بها ليلا ، لأنها كانت تقوم له بمقام الشمس في الضياء والدفء ؛ فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه . وكان دائماً يراها تتحرك إلى جهة فوق وتطلب المسار ، فغاب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها .

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

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

وزادت محبته للنار ، إذ تأق 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 الوجود أو من شيء يحاكيه . وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد موته : وكل هذا دائم لا يخل ؛ وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، يازاء 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 عند ما شق عليه في أمه الطيبة ، رآه في هذا الحيوان الحى وهو ملوئ بذلك الشيء الساكن فيه وتحتق هل هو من جوهر النار ؟ وهل فيه شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟ فعمد إلى بعض الوحوش واستوثق منه كتاباً ، وشقه على الصفة التى شق بها الطيبة حتى وصل إلى القلب . فقصده أولاً إلى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ ملوئاً بهواء بخارى ، يشبه الضباب الأبيض ، فأدخل إصبعه فيه ، فوجد من الحرارة فى حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور . فصيح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذى كان يحرك هذا الحيوان ، وأن فى كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات .

ثم تحركت فى نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان و ترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ، وكيف بقاء هذا البخار المدة التى يبقى ، ومن أين يستمد ، وكيف لا تنفذ حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بتسريح الحيوانات الأحياء والأموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة ، حتى بلغ فى ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين ، فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وإن كان كثيراً بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فإنه واحد بذلك الروح الذى مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه فى سائر الأعضاء منبعث منه . وأن جميع الأعضاء إنما هى خادمة له ، أو مؤدية عنه ، وأن منزلة ذلك الروح فى تصریف الجسد ، كنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام ؛ ويصيد جميع صيد البحر والبر ، فيمد لكل جنس آلة يصيده بها والتى يحارب بها تنقسم : إلى ما يدفع به نكاية غيره ، وإلى ما ينسكى 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 للثقب ، 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 تلتصق بذلك التصريف .

كذلك : ذلك الروح الحيواني واحد ، وإذا عمل بآلة العين ، كان فعله إبصاراً وإذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمياً ، وإذا عمل بآلة الأنف ، كان فعله شماً ، وإذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقاً ، وإذا عمل بالجلد واللحم ، كان فعله لمساً ؛ وإذا عمل بالعضد كان فعله حركة ؛ وإذا عمل بالكبد ، كان فعله غذاء واغتذاء .

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه . ولا يتم شيء من هذه فعل إلا بما يصل إليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصباً . ومضى 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 عدم هذا الروح بسبب من الأسباب ، تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة ، التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها . فإن خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فنى ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار إلى حالة الموت ، فانهى به هذا النحو من النظر إلى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشه ، وذلك أحد وعشرون عاماً .

اهتدائه لاستعمال الآلات

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله ، وأكتفى بجوارده
الحيوانات التي كان يشرحها ، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الأشجار
ولحاء قصب الخطمية والخبازي والقنب ، وكل نبات ذي خيط .

وكان أصل اهتدائه إلى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف
من الشوك القوى والقصب المحدد على الحجارة ، واهتدى إلى البناء بما رأى
من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزناً وبيتاً لفضلة غذائه ، وحصن عليه بياب من
القصب المربوط بعضها إلى بعض ، لئلا يصل إليه شيء من الحيوانات عند
مغيبه عن تلك الجهة في بعض شئونه . واستألف جوارح الطير ليستمعين بها
في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر
الوحشية شبه الأُسنة ، وركبها في القصب القوى ، 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 ،
فكمر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض
الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن إليها بإعداد الغذاء الذي يصلح لها ،
حتى يتأتى له الركوب عاياً ، 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 أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها ،
ولما تفتن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالشرح ، وشهوته في
وقوفه على خصائص أعضاء الحيوان ، وبماذا تختلف ، وذلك في المدة التي
حددنا منهاها بأحد وعشرين عاماً .

معنى الوحدة والكثرة في الجسم والروح

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مأخذ آخر من النظر ، فتصفح جميع الأجسام
التي في عالم الكون والفساد : من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، والنبات
والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان
واللهيب والجر ، فرأى لها أوصافاً كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات متفقة
ومتضادة ، وأنهم النظر في ذلك والتثبت ، 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 عن الحصر ، وينتشر له
الوجود انتشاراً لا يضبط .

وكانت تتكثر عنده أيضاً 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 جداً ، 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 ، لا 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 الحيوانى ، الذى انتهى إليه نظره أولاً ، وأن ذلك الروح واحد فى ذاته ، وهو حقيقة الذات ، وسائر الأعضاء كلها كآلات فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق .

ثم كان ينتقل إلى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحداً بهذا النوع من النظر ، ثم كان ينظر إلى نوع نوع منها : كالطباء والخيل والخر وأصناف الطير صنفاً صنفاً ، فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضاً فى الأعضاء الظاهرة والباطنة والإدراكات والحركات والمنافع ، ولا يرى بينها اختلافاً إلا فى أشياء يسيرة بالإضافة إلى ما اتفقت فيه . وكان يحكم بأن الروح الذى بجميع ذلك النوع شيء واحد ، وأنه لم يختلف إلا أنه انقسم على قلوب كثيرة ، وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذى افرق فى تلك القلوب منه ويجعل فى وعاء واحد ، لكان كاه شيئاً واحداً ، بمنزلة ماء واحد ، أو شراب واحد ، يفرق على أوان كثيرة ، ثم يجمع بعد ذلك . فهو فى حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد ، وإنما عرض له التسكر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحداً ، ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد ، التى لم تكن كثرة فى الحقيقة .

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها فى نفسه ويتأملها فيراها تتفق فى أنها تحس ، وتغذى ، وتتحرك بالإرادة إلى أى جهة شاءت ؛ وكان قد علم أن هذه الأفعال هى أخص أفعال الروح الحيوانى ، وأن سائر الأشياء التى تختلف بها بعد هذا الاتفاق ، ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيوانى . فظهر له بهذا التأمل ، أن الروح الحيوانى الذى لجميع جنس الحيوان واحد

بالحقيقة ، وإن كان فيه اختلاف يسير ، اختص به نوع دون نوع : بمنزلة ماء واحد مقسوم على ألوان 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 التكثير بوجه ما . فكان يرى جنس الحيوان كله واحداً بهذا النوع من النظر . ثم كان يرجع إلى أنواع النبات على اختلافها . فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضاً في الأغصان ، والورق ، والزهر والثمر ، والأفعال ؛ فكان يقيسها بالحيوان ، ويعلم أن لها شيئاً واحداً 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 ويشمر .

ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النباتات ، فيراها جميعاً متفقين في الاغذاء 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 ، وأشياء 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 بقسمين ، أحدهما جامد والآخر سيال ، فيتعدد عنده النبات والحيوان .

ثم ينظر إلى الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ولا تنمو من الحجارة ، والتراب والماء والهواء واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض

وعحق 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 ماءً ، والأشياء المحترقة تصير حمراً ، ورماداً ، ولهباً ، ودخاناً ، والدخان إذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الأشياء الأرضية . فيظهر له بهذا التأمل ، أن جميعها شيء واحد في الحقيقة ، وإن لحقتها الكثرة بوجه ما ، فذلك مثل ما لحقت الكثرة للحيوان والنبات .

ثم ينظر إلى الشيء الذي اتحد به عنده النبات والحيوان ، فيرى أنه جسم ما مثل هذه الأجسام : له طول وعرض وعحق ، وهو إما حار وإما بارد ، كواحد من هذه الأجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وإنما خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية والنباتية لا غير ، وأهل تلك الأفعال ليست ذاتية ، وإنما تسرى إليه من شيء آخر ولو سرت إلى هذه الأجسام الأخر ، لمكانت مثله . فكان ينظر إليه بذاته ، مجرداً عن هذه الأفعال ، التي تظهر ببادئ الرأي ، أنها صادرة عنه ، فكان يرى أنه ليس إلا جسماً من هذه الأجسام ، فيظهر له بهذا التأمل ، أن الأجسام كلها شيء واحد : حيها وجمادها ، متحركها وساكنها ، إلا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا بآلات ، ولا يدري هل تلك الأفعال ذاتية لها ، أو سارية إليها من غيرها . وكان في هذه الحال لا يرى شيئاً غير الأجسام ، فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئاً واحداً ، وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا تنهاى . وبقي بحكم هذه الحالة مدة .

ثم إنه تأمل جميع الأجسام حيها وجمادها . وهي التي هي عنده تارة

شيء واحد وتارة كثيرة كثيرة 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 يعزى عن إحدى هاتين الحركتين ، وأنه لا يسكن إلا إذا منعه مانع ، يهوقه عن طريقه ، مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلباً ، فلا يمكنه أن يخرقه ، ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ، ولذلك إذا رفضته ، وجدته يتحامل عليك ويميله إلى جهة السفلى ، طالباً للنزول . وكذلك الدخان في صعوده ، لا ينثنى 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 أن الهواء إذا ملئ به زق جلد ، وربط ثم غوص تحت الماء طالب الصعود وتحامل على من 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 الذى كان يوجد منه قبل ذلك . ونظر هل يجد جسماً يعزى عن إحدى هاتين الحركتين أو الميل إلى إحداهما في وقت ما ، فلم يجد ذلك في الأجسام التى لديه ، وإنما طلب ذلك ، لأنه طمع أن يجده ، فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم ، دون أن يقترن به وصف من الأوصاف ، التى هى منشأ التكثر .

فلما أعياه ذلك ونظر إلى الأجسام التى هى أقل الأجسام حملاً للأوصاف فلم يرها تعزى 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 بمعنى زائد على الجسمية : لأنهما لو كانا
للجسم من حيث هو جسم ، لما وجد جسم إلا وهما له . ونحن نجد الثقيل
لا توجد فيه الخفة ، والخفيف لا يوجد فيه الثقل ، وهما لا محالة جسمان ،
ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته . وذلك المعنى ،
هو الذى به غاير كل واحد منهما الآخر ، ولولا ذلك لكانا شيئاً واحداً
من جميع الوجود . فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل والخفيف ،
مركبة من معنيين : أحدهما ما يقع فيه الاشتراك بينهما جميعاً ، وهو معنى
الجسمية ؛ والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما على الآخر ، وهو
إما الثقل فى أحدهما ، وإما الخفة فى الآخر ، المقترنان بمعنى الجسمية ، أى
المعنى الذى يحرك أحدهما علواً ، والآخر سفلاً .

أول ما لاح له من العالم الروحانى أو الصورة والنفس

وكذلك نظر إلى سائر الأجسام من الجمادات والأحياء ، فرأى أن
حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ، ومن شئ آخر
زائد على الجسمية : إما واحد ، وإما أكثر من واحد ، فلاحظ له صور
الأجسام على اختلافها وهو أول ما لاح له من العالم الروحانى ، إذ هى صور
لا تدرك بالحوس ، وإنما تدرك بضرب ما من النظر العقلى . ولاح له فى جملة
ما لاح من ذلك ، أن الروح الحيوانى الذى مسكنه القلب — وهو الذى
تقدم شرحه أولاً — لا بد له أيضاً من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك
المعنى لأن يعمل هذه الأعمال الغريبة ، التى تختص به من ضروب

الإحساسات ، وفنون الإدراكات ، وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذى انفصل به عن سائر الأجسام ، وهو الذى يعبر عنه النظر بالنفس الحيوانية .

وكذلك أيضاً للشيء الذى يقوم للنبات مقام الحار الغريزى للحيوان شيء يخصه هو صورته ، وهو الذى يعبر عنه النظر بالنفس النباتية . وكذلك لجميع أجسام الجمادات : وهى ما عدا الحيوان والنبات ، فى عالم الكون والفساد شيء يخصها ، به يفعل كل واحد منها فعله الذى يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عنها ، وذلك الشيء هو صورة كل واحد منها ، وهو الذى يعبر عنه النظر عنه بالطبيعة .

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيوانى الذى 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 ، وتعاق فكره بالمعنى الثانى ، وهو الذى يعبر عنه بالنفس ؛ فتشوق إلى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر فى ذلك تصفح الأجسام كلها ، لا من جهة ما هى أجسام ، بل من جهة ما هى ذوات صور تلزم عنها خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض . فتتبع ذلك وحصره فى نفسه ، فرأى جملة من الأجسام ، تشترك فى 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 ، مع أنها تشارك الفريق فى الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال ما

خاصة بها . مثال ذلك : أن الأجسام الأرضية : مثل التراب والحجارة ، والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الأجسام الثقيلة ، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة إلى أسفل ، ما لم يحقها عائق عن النزول . ومتى حركت إلى جهة العلو بالقسر ثم تركت ، تحركت بصورتها إلى أسفل . وفريق من هذه الجملة ، وهو النبات والحيوان ، مع مشاركتهم الجملة المتقدمة في تلك الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذى والنمو . والتغذى : هو أن يخلف المتغذى ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل إلى الذئبة بجوهره مادة قريبة منه ، يجتذبها إلى نفسه . والنمو : هو الحركة في الأقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظات في الطول والعرض والعمق .

فهذا 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 مشاركتهم 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 يمتاز بها عن سائر الأنواع ، ويفصل بها متميزاً عنها . فعلم أن ذلك صادر عن صورة له تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك . فتبين له أن الأجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد ، بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معان أقل ؛ وعلم أن معرفة الأقل أسهل من معرفة الأكثر ؛ فطلب أولاً الوقوف على حقيقة الشيء الذي تلتئم حقيقته

من أقل الأشياء ، ورأى أن الحيوان والنبات ، لا تلتئم حقائقها إلا من معان كثيرة ، لتفنن أفعالها ؛ فأخر التفكير في صورهما . وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض ، فقتصد 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 ذهنه أولاً ، أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض ، وأن لها شيئاً واحداً تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون مخلوفاً 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 ، لأن كل واحد من هذه الأوصاف ، لا يعم جميع الأجسام ، فليست إذن للجسم بما هو جسم . فإذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية ، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة إلا وهي تعم سائر الأجسام المتصورة بضروب الصور .

حقيقة الجسم

فانظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام : حياً ومجادها ، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها . إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة ، التي يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق ، فلم 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 مخلوفاً 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 ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه ، كما أن ذلك الشيء الممتد ، لا يمكن أن يقوم بنفسه دون امتداد . واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المخصوصة 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 وردت إلى شكل مكعب أو بيضى ، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على قدر آخر ، غير الذى كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أى قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها ، غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حiale ، والكرة لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقة .

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 أى شكل كان له . وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين ، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر . لكن الذى يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد ، يشبه الصورة التى لسائر الأجسام ذوات الصور ، والذى يثبت على حال واحدة ، وهو الذى ينزل منزلة الطين في

المثال المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لساتر الأجسام ذوات الصور ، وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة جملة .

كل حادث لا بد له من محدث

فلما انتهى نظره إلى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلي ، استوحش وحن إلى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلا وترك الجسم على الإطلاق ، إذ هو أمر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله . فأخذ أبسط الأجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي تلك الأربعة التي كان قد وقف نظره عليها . فأول ما نظر إلى الماء فرأى أنه إذا غلي وما تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول إلى أسفل فإذا سخن إما بالنار وإما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولا 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 عن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها . فلما زال هذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزال الصورة المائية عن ذلك الجسم عند ما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدثت له صورة أخرى ، بعد أن لم تسكن ، 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 عاينها قبل ذلك ، صورة صورة ، فأرى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل . ثم إنه نظر إلى ذوات الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفيل ، مثل الماء ، فإنه إذا أفرط عليه النسخين ، استعد للحركة إلى فوق وصلاح لها ، فذلك الاستعداد هو صورته ، إذ ليس لها هنا إلا جسم وأشياء تحس عنه ، بعد أن لم تكن ، مثل : الكيفيات والحركات ؛ وفاعل يحدثها بعد أن لم تكن ؛ فمما يرجع الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداداه 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 ﷺ : « كنت سمعته الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به » ، وفي محكم التنزيل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم » وما رميت إذ رميت ، ولكن الله رمى .

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ، ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حميث إلى مسرفته على التفصيل ، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس ، جعل يطلب هذا الفاعل على جهة المحسوسات ، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير؟ فتصفح جميع الأجسام التي لديه ، وهي التي كانت فسكرته 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 ير منها شيئاً بريئاً عن

الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته إلى
الأجسام السماوية .

الأجسام السماوية

وانتهى إلى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية
وعشرون عاماً : فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة
في الأقطار الثلاثة : الطول ، العرض ، والعمق ؛ لا ينفك شيء منها عن
هذه الصفة ، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ؛ فهي إذن
كلها أجسام .

كل جسم متناه

ثم تفكر هل هي ممتدة إلى غير نهاية ، وذاهبة أبداً 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 سيرة . ثم إنه
بقوة نظريته ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسمها لا نهاية له أمر باطل ، وشيء
لا يمكن ، ومعنى لا يعقل ، وتقوى هذا الحكم عنده بجهج كثيرة ، سنحت
له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال : أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من
الجهة التي تليها والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه
ببصرى ، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة ، وهي التي يداخلى فيها الشك ،
فإنى أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية ، لأنى إن تخيلت أن خطين
اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتنامية ، ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية
حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين ، قطع 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 منهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية ، فيما أن نجد الخطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال ، وإما أن لا يمتد الناقص معه أبداً ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه ، فيكون متناهياً ، فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً ، وقد كان متناهياً ، صار كله أيضاً متناهياً ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي لم يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه ، فيكون إذن مثله ، وهو متناه ، فذلك أيضاً متناه . فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط ، فكل جسم متناه . فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه ، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً .

كروية الفلك

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبئت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أي شكل هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده . فنظر 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 معاً ظاهرين له ؛ وكان يترقب إذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معاً ، فكان يرى غروبهما معاً . واحارده 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 أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظام 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 وأعضائها 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 علم الهيئة ، وظهر له أن حركاتها لا تكون إلا بإفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد ، هو أعلاها ، وهو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في اليوم واليلة ، 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 بجملة وما يحترق عليه ، كشيء واحد متصل ببعضه ببعض ، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً : كالارض 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 كثيراً ما يتسكون فيها أيضاً حيوان ، كما يتسكون في العالم الأكبر .

قدم العالم وحدوثه

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة ، واتحدت عنده أجزاؤه 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 موجوداً فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فنشكك في ذلك ولم يترجم 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 أيضاً كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث ، فهو أيضاً محدث وإذا أزمع على اعتقاد الحدوث ،

اعتراضه عوارض آخر 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 أيضاً كان يقول: « إذا كان حادثاً ، فلا بد له من محدث ؛ وهذا المحدث الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ؟ أطارىء طراً عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير ؟ » وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين . فتعارض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر .

ما يلزم عن كل من الاعتقادين

فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فعمل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً . فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم ، فاللازم عن ذلك ، ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرج به إلى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام ، ولو كان جسماً من الأجسام 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 . فإذا لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه بشيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام ، أو ما يلحق الأجسام ؛ وإذا 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 ، وهو منزّه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام . وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به ، ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ؟ .

ورأى أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم ، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فإن اللازم 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 المتحرك نفسه ، وإما جسم آخر خارج عنه — وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم . وكل قوة سارية في جسم وشائعة 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 يزايد الحجر أبداً إلى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية ، وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف ؛ لكنه قد تبرهن أن كل جسم فإنه لا محالة متناه ، فإذا ن 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 ، إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ، فهي إذن شيء برى 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 ، فإذا ن 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 فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور ، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها .

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 ، إذ : الاتصال ، والانفصال ، والدخول ، والخروج ، هي كلها من صفات الأجسام ، وهو منزه عنها .

افتقار العالم إلى الله

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 تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها ، وهي معاملة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فإنها على كلا الحالتين معلولة ، ومفتقرة إلى الفاعل ،

متماثلة الوجود به ، ولو لا دوامه لم تدم ، ولو لا وجوده لم توجد ، ولو لا 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 العالم كله بما فيه من السماوات والأرض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله وخلقه ؛ ومتأخر عنه بالذات ، وإن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسماً من الأجسام ، ثم حركت يدك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك ، تأخراً بالذات ؛ وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداءهما معاً ، فكذلك العالم كله ، مطول ومخول لهذا الفاعل بغير زمان وإنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون .

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله تصفحها من قبل ذا تصفحاً على طريق الاعتبار ، في قدرة فاعلها ؛ والتعجب من غريب صنيعه ، 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 لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر ، 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 كلا عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم المكرم ، وأرحم الرحماء .

كمال الله

ثم إنه مهما نظر شيئاً من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو رة ، أو فضيلة من الفضائل — أى فضيلة كانت — تفكر وعلم أنها من جنس ذلك الفاعل المختار جل جلاله ومن جوده ، ومن فعله ، فعلم أن لذى هو فى ذاته أعظم منها وأكمل ، وأتم وأحسن ، وأبهى وأجمل وأدوم ، أنه لا نسبة لهذه إلى تلك . فما زال يتتبع صفات الكمال كلها ، فيراها له صادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل من يرصف بها دونه .

وتتبع صفات النقص كلها ، فيراها بريئاً منها ، ومنزهاً عنها ؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النقص إلا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ كيف يسكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب لوجود بذاته ، المعطى لكل ذى وجود وجوده ، فلا وجود إلا هو : فهو لوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و « كل شيء هالك إلا وجهه » .

فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسة وثلاثون عاماً ، وقد رسخ فى قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة فى 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 بالسكينة عن العالم

روحانية الذات وعدم فسادها

فلما حصل له العلم بهذا الوجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا لوجوده ، وهو سبب لوجود جميع الأشياء ، أراد أن يعلم بأي شيء له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الوجود : فتصفح حواسه كلها ، السمع ، والبصر ، والشم ، والذوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك إلا جسماً ، أو ما هو في جسم ، وذلك أن السمع إنما يدرك المسموع وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام ، والبصر إنما الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يدرك الطعوم ، واللمس الأمزجة والصلابة واللين ، والخشونة والملاسة ، وكذلك القوة لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق ؛ وهذه المد كلها من صفات الأجسام ، وليس لهذه الحواس إدراك شيء سواها ، لأنها قوى شائعة في الأجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهي لذلك لا إلا جسماً منقسماً ، لأن هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم ، فإنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء ، فإنه ينقسم بانقسامها ؛ فإذا ن كل جسم ، فإنها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو في جسم . وقد تبين هذا الوجود الواجب الوجود ، برى من صفات الأجسام من الجهات ، فإذا ن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ، ولا هو جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها . وقد كان تبين أدركه بذاته ، ورسمت المعرفة به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التي

بها أمر غير جسماني ، لا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية 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 تبلى أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء إذا صار هواء ، والهواء إذا صار ماء ، والنبات إذا صار تراباً أو رماداً ، والتراب إذا صار نباتاً ، فهذا هو معنى الفساد . وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم ، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية ، فلا يتصور فساده ألبتة .

مصير الذات أو العذاب والنعيم

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 تغميضها 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 تدرك — وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل ، وكل واحدة من هذه القوى إن كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي ما دامت بالقوة لا تشوق إلى إدراك الشيء المخصوص بها ، لأنها لم تتعرف به بعد ، مثل من خاف مكشوف 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 ، وحنّت إليه ، مثل من كان بصيراً ثم عمى ، 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 لانهاية لكمالها ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهائم والحسن ، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال إلا صادر من جهته ، وفائض من قبله ، فمن فقد إدراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه مادام فاقداً له ، يكون في آلام لانهاية لها ، كما أن من كان مدركاً له على الدوام ، فإنه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها ، وبهجة وسرور لانهاية لهما .

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ، متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها ، وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل إلى إدراكه أمر لا يشبه الأجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الإدراك ، فإنه إذا طرح البدن بالموت ، فإما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه

للبدن — لم يتعرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا انفصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا إذا فارق البدن لا يشترق إلى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده .

وأما جميع القوى الجسمية ، فإنها تبطل ببطان الجسم ؛ فلا تشترق أيضاً إلى مقتضيات تلك القوى ، ولا تحن إليها ، ولا تتألم لفقدها . وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها : سواء كانت من صورة الإنسان أو لم تكن . وأما أن يكون قبل ذلك — في مدة تصريفه للبدن — قد 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 . فإذا 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 الجسمية . وأما من 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 ، لا اتصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ؛ ويزول عنه ما تقتضيه هذه القوى الجسمية من الأمور الحسية التي هي — بالإضافة إلى تلك الحال — آلام وشور وعوائق .

السعادة ووسائلها

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

وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم ، عند موته بقوله لأصحابه : هذا وقت يؤخذ منه : الله أكبر ! وأحرم الصلاة .

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منه إغراض 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 يهترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج إلى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة ، إلا بعد جهد . وكان يخاف أن تفجأ منيته وهو في حال الإغراض ، فيفضى إلى الشقاء الدائم ، وألم الحجاب .

فساءه حاله ذلك ، وأعياء الدواء . فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسمى فيه ، لعله يتفطن في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسمى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته . فرآها كلها إنما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنسكوح ، والاستظلال والاستدفاء ، وتجند في ذلك ليلاً ونهاراً 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 تشهر بذلك الموجود 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 الأكل إدراكاً لم يصل إلى هذه المعرفة ، فالأنقص إدراكاً أخرى أن لا يصل ، مع أنه رأى أيضاً أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد .

ثم إنه بعد ذلك نظر إلى السكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات ، جارية على نسق ، ورآها 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 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 بريئة عن الأجسام لا تفسد ، فتبين له بذلك أن الأجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام 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 ، أن 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 منه شيء صرفاً ، وما كان منها قريباً من أن يكون صرفاً خالصاً لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جداً مثل الذهب والياقوت ، وأن الأجسام السماوية بسيطة صرفة ، ولذلك هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها . وتبين له هنالك أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، منها ما تقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية — وهذه هي الاسطقصات الأربع — ومنها ما تقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات . فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت 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 الصورة بحيث لا سييل إلى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة . فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولي والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ، والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الاسطقصات الأربع وهي في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذوات الصور الكثيرة . وهذه الاسطقصات ضعيفة الحياة جداً ، إذ ليست تتحرك إلا حركة واحدة ، وإنما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضدّاً 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 أسطقص واحد ، فلقوته فيه يغلب طبائع الاسطقصات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الأسطقص الغالب ، فلا يستأهل لأجل ذلك من الحياة إلا شيئاً يسيراً ، كما أن ذلك الأسطقص لا يستأهل من الحياة إلا يسيراً ضعيفاً وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليه طبيعة أسطقص واحد منها ، فإن الاسطقصات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فإذا ن لا يبطل أحدها قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلاً متساوياً ، فلا يكون فعل أحد الاسطقصات أظهر فيه ، ولا يستولى عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الاسطقصات ، فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل الحياة 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 ، وأغاظ من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء من الاسطقصات مضادة بيّنة . فاستعد بذلك لصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الأرواح الحيوانية مستعداً لآتم 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 الاسطقصات التي لا تتحرك إلى جهة

العلو على الإطلاق ، ولا إلى جهة السفلى ، بل لو أمكن أن يحل في وسط المسافة التي بين المركز وأعلى ما تنتهى 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 كروى الشكل إذ لا يمكن غير ذلك ، فإذاً 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 وتبين له أنه نوع مبين لسائر أنواع الحيوان ، وأنه إنما خالق لغاية أخرى ، وأعد لأمر عظيم ، لم يعد له شيء من أنواع الحيوان ، وكفى به شرفاً أن يكون أخس جزأيه — وهو الجسماني — أشبه الأشياء بالجواهر 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 ، والمعالم ، 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 يتقبلها 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 ، فرأى أيضاً أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أى وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدى 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 ومتأثماً لبدنه بالجملة .

وكذلك أيضاً رأى أن فيه شياً من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذى هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذى يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح ، ورأى أيضاً أن ذلك البدن لم يخلق له عبثاً ولا قرن به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقد ويصلح من شأنه . وهذا التفقد لا يكون منه إلا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان ، فاتجهت عنده الأعمال التى يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض :

- ١ — إما عمل يشبه به بالحيوان غير الناطق .
- ٢ — وإما عمل يشبه به بالأجسام السماوية .
- ٣ — وإما عمل يشبه به بالموجود الواجب الوجود .

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

والتشبه الثانى : يجب عليه من حيث له الروح الحيوانى الذى مسكنه

القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن ، ولما فيه من القوى .

والنشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أى : من حيث هو

الذات التى بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود .

وكان أولاً قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، إنما هى فى

دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث لا يعرض عنه طريقة عين .

ثم إنه نظر فى الوجه الذى يتأق له به هذا الدوام ، فأخرج له النظر أنه

يجب عليه الاعتمال فى هذه الأقسام الثلاثة من النشبهات :

أما النشبه الأول فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة ، بل هو

صارف عنها وعائق دونها ، إذ هو تصرف فى الأمور المحسوسة ، والأمور

المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة ؛ وإنما أحتيج إلى هذا

النشبه لاستدامة هذا الروح الحيوانى الذى يحصل به النشبه الثانى بالأجسام

السماوية . فالضرورة تدعو إليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من

تلك المضرة .

وأما النشبه الثانى 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 هذا .

وأما النشبه الثالث فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض

الذى لا التفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود ،

والذى 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 معالجه الأقصى هو هذا التشبيه الثالث ، وأنه لا يحصل له إلا بعد التمرن والاعتمال مدة طويلة في التشبيه الثاني ، وأن هذه المدة لا تدوم له إلا بالتشبيه الأول ، وعلم أن التشبيه الأول — وإن كان ضرورياً ، فإنه عائق بذاته وإن كان معيناً بالعرض لا بالذات لكنه ضرورى — فالزم نفسه أن لا يجعل لها حظاً من هذا التشبيه الأول ، إلا بقدر الضرورة ، وهى الكفاية التى لا بقاء للروح الحيوانى بأقل منها .

ووجد ما تدعو إليه الضرورة فى بقاء هذا الروح أمرين :

أحدهما : ما يمدّه من داخل ويخلف عليه بدل ما يتحلل 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 ضروريه من هذه جزافاً كيفما اتفق ، ربما وقع فى 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 يفرض يجب أن يكون فى جنس ما يتغذى به . وأى شئ يكون وفى مقداره وفى المدة التى تكون بين العودات إليه .

فنظر أولاً فى أجناس ما به يتغذى فرآها ثلاثة أضرب :

١ — إما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته إلى غاية تمامه ، وهى أصناف البقول الرطبة التى يمكن الاغتذاء بها .

٢ — وإما ثمرات النبات الذى قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظاً له ، وهى أصناف الفواكه رطبها ويابسها .

٣ — وإما حيوان من الحيوانات التي يتخذى بها : إما البرية وإما البحرية

وكان قد صرح عنده أن هذه الأجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود
الواجب الوجود الذي تبين له أن سمادته في القرب منه ، وطلب التشبه به ،
ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى
المقصودة بها . فكأن ذلك اعتراض على فعل الفاعل . وهذا الاعتراض
مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به . فرأى أن الصواب كان له لو أمكن
أن يتمتع عن الغذاء جملة واحدة لكنه لما لم يمكنه ذلك ، لأنه 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 .
فاستسلم أيسر الضررين ، وتسامح في أخف الاعتراضين ، ورأى أن يأخذ
من هذه الأجناس إذا عدمت أيها تيسر له بالقدر الذي يتبين له بعد هذا .
فأما إن كانت كلها موجودة فينبغى 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 البزر لتوليد المثل على شرط التحفظ
بذلك البزر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات ،
مثل الصفاة والسبخة ونحوهما فإن تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات ذات
اللحم الغاذى ، كالتفاح والكمثرى والإجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن
يأخذ إما من الثمرات التي لا يغذو منها إلا نفس البزر ، كالجوز والقسطل ،
وإما من البقول التي لم تصل بعد حركتها . والشرط عليه في هذين أن يقصد
أكثرها وجوداً وأقواها توليداً ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفتى
بزرها . فإن عدم 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 يتغذى به :

وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها .
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 ما تدعو إليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ،
فكان الخطاب فيه عليه يسيراً : إذ كان مكتسباً بالجلود ، وقد كان له مسكن
بقية مما يرد عليه من خارج ، فاكتمى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في
غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها .

ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ،
والتقيل لصفاتها ، وتتبع أوصافها ، فأنحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

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

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفاقة 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 تتميم إرادته ، ولا تتحرك إلا بمشيئته وفي قبضته . فجعل
يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة .

أما الضرب الأول : فكان تشبه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى
ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات ، وهو يقدر
على إزالتها عنه إلا ويزيلها . متى وقع بصره على نبات قد حجبه 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 المؤذى بفاصل
لا يضر المؤذى ، وتعمده بالسقي ما أمكنه . ومتى وقع بصره على حيوان قد
أرهمه سبع أو نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه
شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تسكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده
وأطعمه وسقاه .

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

وأما الضرب الثاني : فكان تشبه بها فيه ، أن ألزم نفسه دوام الطهارة
 وإزالة الدنس والرجس عن جسمه والاختسال بالماء في أكثر الأوقات ،
 وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه ، وتطهيرها بما أمكنه من
 طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعمد لباسه بالتنظيف والتطيب
 حتى كان يتألاً حسناً وجمالاً ونظافة وطيباً .

والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف
 بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ويسبح بأكنافها ، وتارة كان يطوف ببيته ،

أو ببعض الكدى أدواراً مهدودة : إما مشياً ، وإما هرولة ؛ وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه .

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه ، أن كان يلزم الفكرة في ذلك الوجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات . ويفهم عينية ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها . فكان إذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضمف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمية ، وقوى فعل ذاته — التي هي بريئة من الجسم — فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الوجود الواجب الوجود ، ثم تكرر عليه القوى الجسمية فتفسد عليه حاله ، وترده إلى أسفل السافلين . فيعود من ذى قبل ، فإن لحقه ضمف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة . ثم انتقل إلى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالاضرب الثلاثة المذكورة .

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمية وتجاهده ، وينازعها وتنازعها ، وفي الأوقات التي يكون له عليها الظهور ، وتتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح له شيء من أحوال أهل التشبه الثالث ؛ ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسمى في تحصيله ، فينظر في صفات الوجود الواجب الوجود . وقد كان تبين له أثناء نظره العلى قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين : إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة ؛ وإما صفة سلب ، كتنزهه عن الجسمية وعن صفات الأجسام ولواحقها وما يتعلق بها ، ولو على بعد .

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكرر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، بل 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 من صفات الإيجاب ، هو أن يعلمه فقط دون أن يشرك به 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 اطرح منها كثيراً في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها التشبه بالأجسام السماوية . إلا أنه أبقى منها بقايا كثيرة : كحركة الاستدارة — والحركة من أخص صفات الأجسام — وكالاتعناهم بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بإزالة عوائقها . فإن هذه أيضاً من صفات الأجسام ، إذ لا يراها أولاً إلا بقوة هي جسمانية ، ثم يكدر في أمرها بقوة جسمانية أيضاً . فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، إذ هي بجملتها لما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن . وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقاً ، غاضاً بصره ، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الوجود

الواجب الوجود وحده دون شركة ؛ ففى سنج لخياله سناخ سواه ، طرذه
عن خياله جهده ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ،
بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك . وفى خلال شدة مجاهدته
هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء إلا ذاته ، فإنها كانت
لا تغيب عنه فى وقت استغراقه بمشاهدة الوجود الأول الحق الواجب
الوجود . فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب فى المشاهدة المحضة ، وشركة
فى الملاحظة . وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص فى مشاهدة الحق ،
حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض
وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى
المفارقة للمواد ، والى هى الذوات العارفة بالموجود الحق ؛ وغابت ذاته
فى جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمححل ، وصار هباء منثوراً ، ولم
يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود . وهو يقول بقوله الذى
ليس معنى زائداً على ذاته : « لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار » ، ففهم
كلامه وسمع ندائه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم .
واستغرق فى 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
كثيراً من الأمور التى تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها ، فكيف
بأمر لا سبيل إلى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟
ولست أعنى بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التى فى تجويفه ، بل أعنى
صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الإنسان ، فإن كل واحد من
هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ، ولكن لا سبيل لخطور ذلك الأمر على

واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير إلا عما خطر عليها . ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلاً وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الألوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلاً سحواً أو حامضاً . لكننا ، مع ذلك ، لا نخليك عن إشارات توحي بها إلى ما شاهدته من عجائب ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة ، إذ لا سبيل إلى التحقق بما فى ذلك المقام إلا بالوصول إليه .

فأصغ الآن بسمع قلبك ، وصدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك ، لعلمك أن تجد منه هدياً يلقيك على جادة الطريق ، وشرطى عليك أن لا تطلب منى فى هذا الوقت مزيد بيان بالمشاهدة على ما أودعه هذه الأوراق فإن المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

إشارات من عجائب المشاهدة

فأقول : إنه لما فنى عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير فى الوجود إلا الواحد الحى القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما أفاق من حاله تلك التى هى شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هى ذات الحق ، وأن الشئ الذى كان يظن أولاً أنه ذاته المغيرة لذات الحق ، ليس شيئاً فى الحقيقة ، بل ليس ثم شئ إلا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذى يقع على الأجسام الكشيفة فتراه يظهر فيها . فإنه وإن نسب إلى الجسم الذى ظهر فيه ، فليس هو فى 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 عدم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن
بما 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 الذوات المفارقة للمادة العارفة
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 بهدايته : فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام ،
وكدورة المحسوسات . فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع
والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الأجسام ، وتلك الذوات
المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبرأيتها عن المادة ، لا يجب أن
يقال إنها كثيرة ، ولا واحد . لأن السكثرة 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 السكثرة فيها ، وهي بريئة عن السكثرة . وإن
أنت عبرت بصيغة الإفراد ، أوهم ذلك معنى الاتحاد ، وهو مستحيل
عليها . وكأنني بمن يقف على هذا الموضع من الحفافيش الذين تظلم الشمس
في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى

أنك قد انخلت عن غريزة العقلاء ، وأطرح حكم المعقول ، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير ، فليتعد في غاياته ، وليكف من غريب لسانه ، وليتهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الحسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به « حتى بن يقظان » حيث كان ينظر فيه بنظر فیراه كثيرا كثرة لا تنحصر ، ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر فيه بنظر آخر ، فیراه واحداً . وبقي في ذلك متردداً ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر . هذا والعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد ، وفيه تفهم حقيقتيهما وفيه الانفصال والاتصال ، والتجزؤ 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 من شاهده ؛ ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه . وأما قوله : « حتى انخلت عن غريزة العقلاء ، وأطرح حكم المعقول » فنحن نسلم له ذلك ، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، إنما هو القوة الناطقة التي تصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتصص منها المعنى الكلي . والعقلاء الذين يعنيه هم الذين ينظرون بهذا النظر ؛ والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، ويرجع إلى فريقه الذين « يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا . وهم عن الآخرة هم غافلون » .

فإن كنت ممن يقنع بهذا النوع من التلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهي ، ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها إياه ،

فمن نزيدك شيئاً ما شاهدته « حتى بن يقظان » في مقام أولى الصدق الذي الذي تقدم ذكره ، فنقول :

إنه بعد الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد للفلك الأعلى ، الذي لا جسم وراءه ذاتاً بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرايا الصقيلة ، فإنها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرها . ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق عن أن يكسى بحرف أو صوت ، ورآها في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح ، بمشاهدة ذات الحق جل جلاله .

وشاهد أيضاً للفلك الذي يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتاً بريئة عن المادة أيضاً ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هي غيرها . وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضاً من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى . وشاهد أيضاً للفلك الذي يلي هذا ، وهو فلك زحل ، ذاتاً مفارقة للمادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي شاهده قبلها ولا هي غيرها ؛ وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة قد انعكست إليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ؛ ورأى لهذه الذات أيضاً مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة . وما زال يشاهد لكل فلك ذاتاً مفارقة بريئة عن المادة ، ليست هي شيئاً من الذوات التي قبلها ، ولا هي غيرها ،

وكانها 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 خشو فلک القمر . فرأى له ذاتاً بريئة عن المادة ليست شيئاً من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي معواها . وهذه الذات سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ، ويقدها ويمجدها ، لا يفتر ؛ ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ، مثل الذي رآه لما قبلها . وكان 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 هو لو لا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا إنها هي ! ولو لا اختصاصها ببدنه عند حدوثه ، لقلنا إنها لم تحدث ! وشاهد في هذه الرتبة ذواتاً ، مثل ذاته ، لأجسام كانت ثم اضمحلّت ، ولأجسام لم تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة بحيث لا تتناهى إن جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة إن جاز أن يقال لها واحدة . ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفون ، ولا يعقله إلا الواصفون العارفون ، وشاهد ذواتاً كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرآيا صديئة ، قد ران عليها الخبث ، وهي

مع ذلك مستدبرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، ومولية عنها بوجوهها ، ورأى هذه الذوات من القبح والنقص ما لم يحم قط بباله ، ورآها في آلام لا تنقضى ، وحسرات لا تنسى ؛ قد أحاط بها سرادق العذاب ، وأحرقها نار الحجاب ، ونشرت بمناسير بين الانزعاج والانجذاب . وشاهد هنا ذواتاً سوى هذه المعبدة تلوح ثم تضمحل ، وتنهقد ثم تنحل ، فتثبت فيها وأنهم النظر إليها ، فرأى هولا عظيماً وخطباً جسيماً ، وخلقاً حثيثاً ، وأحكاماً بليغة ، وتسوية ونفخاً وإنشاء ونسجاً 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 يمكن اجتماعهما في حال واحد ، إذ الدنيا والآخرة كضرتين ، إن أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى ، فإن قلت : يظهر مما حكيت من هذه المشاهد ، أن الذوات المفارقة إن كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هي دائمة الوجود ؛ وإن كانت لجسم يؤول إلى الفساد ، كالحیوان الناطق ، فسدت هي واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت به في مرايا الانعكاس ، فإن الصورة لا ثبات لها إلا بثبات المرآة ، فإذا فسدت المرآة صبح فساد الصورة واضمحلت 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 والمثل به على حكم واحد من جميع الوجوه . ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبات المعتادة ، فكيف هاهنا والشمس ونورها ، وصورتها وتشكلها ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلها أمور غير مفارقة للأجسام ،

ولا قوام لها إلا بها وفيها ؟ فلذلك انقضت في وجودها إليها وبطالت بطلانها .
وأما الذوات الإلهية ، والأرواح الربانية ، فإنها كلها بريئة عن الأجسام
ولو احقها ومنزلة غاية التنزيه عنها ، فلا ارتباط ولا تعاق 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 يهبطها الدوام ويمدها بالبقاء
والنصره ؛ ولا حاجة بها إلى الأجسام 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 الحسى بأسره ؛ ولم يبق
وجود ، إذ الكل مرتبط بهضه ببعض . والعالم المحسوس ، وإن كان تابعاً
للعالم الإلهي ، شبيه الظل له ؛ والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه فإنه مع
ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي ؛ وإنما
فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع
هذا المعنى منه في تسيير الجبال وتصييرها كالصخر والناس كالفراس ،
وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير
الأرض والسموات .

فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير إليك به فيما شاهدته ، حتى
ابن يقظان ، في ذلك المقام الكريم فلا تلتبس الزيادة عليه من جهة الألفاظ
فإن ذلك كالمعتذر .

تمام خبر حي بن يقظان

وأما تمام خبره — فسأتلوه عليكم إن شاء الله تعالى : وهو أنه لما عاد إلى العالم المحسوس ، وذلك بعد جوالانه حيث جال ، سُم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه إلى الحياة القصوى ، فجعل يطلب المود إلى ذلك المقام بالنعيم الذي طلبه أولاً حتى وصل إليه بأيسر من السهي 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 مدة بعد مدة ، حتى صار بحيث يصل إليه متى شاء ، ولا ينفصل عنه إلا متى شاء ، فكان يلزم مقامه ذلك ، ولا ينثنى عنه إلا لضرورة بدنه التي كان قد قللها ، حتى كاد لا يوجد أقل منها . وهو في ذلك كله يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي يدعو به إلى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص إلى لذته تخلصاً دائماً ، ويبرأ عما يجده من الألم عند الإعراض عن مقامه ذلك إلى ضرورة البدن . وبقي على حاله تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً . وحينئذ اتفقت له حجة أسأل وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد هذا إن شاء الله تعالى :

قصة سلامان وأسأل

ذكروا : أن جزيرة قريية من الجزيرة التي ولد بها حي 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 بالأمثلة المضروبة التي تعطي خيالات تلك الأشياء ، وثبتت 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 فتيان من أهل الفضل والرغبة في الخير ، يسمى أحدهما أسالا والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة وقبلوها أحسن قبول ، وأخذ على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك . وكانا يتفقان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفه الله عز وجل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب . فأما أسال منهما فكان أشد غوصاً على الباطن ، وأكثر عشوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل . وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر ، وأشد بعداً عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ، وكلاهما يجد 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 أسال بطاب العزلة ، ورجح القول بها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والفوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأني له أمله من ذلك بالانفراد . وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول بها ، 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 هذا الرأي سبب افتراقهما .

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حتى بن يقظان تسكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى للتمسك به ، فأجمع على أن يرتحل إليها ويعتزل الناس بها بقية عمره . فجمع ما كان له من المال ، واكترى ببعضه مراكباً تحمله إلى تلك الجزيرة ، وفرق باقيه على المساكين ، وودع صاحبه سالماً وركب متن البحر ، فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة ، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها . فبقى أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ، ويعظمه ويقدمه ، ويفكر في أسمائه الحسنى وصفاته العليا ؛ فلا ينقطع خاطره ، ولا تتسكدر فكريته . وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وعصيدها ما يسد به جوعته . وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم انس بمناجاة ربه . وكان كل يوم يشاهد من الطافه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطالبه وغذائه ما يثبت يقينه ويقر عينه . وكان في تلك المدة حتى بن يقظان شديد الاستغراق في مقاماته السكرية ، فكان لا يبرح عن مغارته إلا مرة في الأسبوع لتناول ما سنع من الغذاء ، فلذلك لم يهثر عليه أسال بأول وهلة ، بل كان يتطوف بأكناف تلك الجزيرة ، ويسبح في أرجائها : فلا يرى إنسياً ولا يشاهد أثراً ، فيزيد بذلك أنسه وتنسبط نفسه ، لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد ، إلى أن اتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حتى ابن يقظان لالتماس غذائه وأسال قد ألم بتلك الجهة فوقع بعصر كل واحد منهما على الآخر .

فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل إلى تلك الجزيرة

لطالب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها . فخشى إن هو تعرض له وتعرف به ، أن يكون ذلك سبباً لفساد حاله وعائقاً بينه وبين الله . وأما حي 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 ملياً وولى أسأل هارباً منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فافتنى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء . فلما رآه يشتد في الهرب ، خنس عنه وتوارى ، حتى ظن أسأل أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة . فشرع أسأل في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء ، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء . فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلاً قليلاً ، وأسأل لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكائه . فسمع صوته حسناً وحرراً منظماً ، لم يهد مثلاً 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 . ولما رأى حسن خضوعه وتضرعه وبكائه ، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ؛ فتشوق إليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكائه وتضرعه ؛ فزاد في النوم منه حتى أحس به أسأل ؛ فاشتد في العدو ، واشتد حي بن يقظان في أثره ، حتى التحق به — لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم — فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من الهرب . فلما نظر إليه أسأل وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ، وشعره قد طال حتى جال كثيراً منه ، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش ، فرق منه فرقاً

شديداً ، وجعل يستعطفه ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حتى بن يقظان ولا يدرى ما هو ؛ غير أنه كان يمين فيه شمائل الجزع . فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجريده على رأسه ، ويمسح أعطافه ، ويتملق إليه ، ويظهر البشر والفرح به ، حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءاً . وكان أسال قديماً ، لمحبه في علم التأويل ، قد تعلم أكثر الآلسن ؛ ومهر فيها ، فجعل يكلم حتى بن يقظان ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع ، وحتى بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدرى ما هو . غير أنه يظهر له البشر والقبول . فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه . وكان عند أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ، فقرر به إلى حتى بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك . فأكل منه أسال وأشار إليه ليأكل ففسكر حتى بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم له ما هو ، وهل يجوز له تناوله أم لا ! فامتنع عن الأكل . ولم يزل أسال يرغب إليه ويستعطفه . وقد كان أولع به حتى بن يقظان نفشى إن دام على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه . فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من نقض عهده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال والإقبال على شأنه من طلب الرجوع إلى مقامه الكريم ، فلم تنأ له المشاهدة بسرعة . فرأى أن يقيم مع أسال 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 أسال . ولما رأى أسال أيضاً أنه لا يتكلم ، أمن من غوائله على دينه ، ورجا أن

يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله .
فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات
وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترباً
بالإشارة ، حتى علمه الأسماء كلها ، ودرجه قليلاً قليلاً حتى تكلم في أقرب
مدة فجعل أسال يسأله عن شأنه ومن أين صار إلى تلك الجزيرة ، فاعلمه
حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا آباء ولا أمماً أكثر من الظبية
التي ربه ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى إلى
درجة الوصول .

لا تعارض بين حقائق الدين وحقائق المشاهدة

فلما سمع أسال 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 بما شاهده عند الوصول من لذات
الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك أسال في أن جميع الأشياء التي وردت
في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسوله ، واليوم
الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ؛ فانفتح
بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت
عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع إلا تبين له ، ولا مغلق
إلا انفتح ، ولا غامض إلا انضح ؛ وصار من أولى الأبواب . وعند ذلك
نظر إلى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء
الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون . فالتزم خدمته والافتداء به

والأخذ بإشاراته فيما تعارض عنده من الأعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته . وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه ، فجعل أسأل 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 حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئاً على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم .

فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ؛ فأمن به وصدقته وشهد برسالته .

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووضعها 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 يدرى وجه الحكمة فيهما :

أحدهما — لم 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 منزله عنها وبريء منها ؛ وكذلك في أمر الثواب والعقاب .

والأمر الآخر — لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للأموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والإعراض عن الحق ؟

وكان رأييه هو أن لا يتناول أحد شيئاً إلا ما يقيم به الرق ؛ وأما الأموال فلم تكن لها عنده معنى . وكان يرى ما في الشرع من الاستحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيع ^{بالتخاير} والربا والحدود والعقوبات ؛ فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلاً ، ويقول : « إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطن ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بما لا يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقة ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة . »

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس عازمة ، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة 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 أسال وسأله : هل تمسكته حيلة في الوصول إليهم ؟ فأعلمه أسال بما هم عليه من نقص الفطرة والإعراض عن أمر الله ؛ فلم يتأت له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أسال أيضاً أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المرادين الذين كانوا أقرب إلى التخلص من سواهم ، فساعده على رأييه ؛ ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلاً ولا نهاراً ، لعل الله أن يسنى لهما 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

فكلمهم أسال وسألهم أن يحماوهم مضمهم ، فأجابوهم إلى ذلك ، وأدخلوهم السفينة ، فأرسل الله إليهم ريحاً رخاء حملت السفينة في أقرب مدة إلى الجزيرة التي أملاها فنزلا بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأن حتى بن يقظان ، فاشتموا عليه اشتمالاً شديداً وأكبروا أمره ، واجتمعوا إليه وأعظموه وبجلوه ، وأعلمه أسال 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 أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ؛ فشرع حتى بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة إليهم . فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلاً وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافة ؛ فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم بما يأتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم ، وإن أظهروا له الرضا في وجهه إكراماً لغر بته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال .

وما زال حتى بن يقظان يستلطفهم ليلاً ونهاراً ، ويبين لهم الحق سراً وجهاراً ، فلا يزيدهم ذلك إلا نبواً ونفارا ، مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ؛ إلا أنهم انقص فطرتهم . كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بحجة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابيه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه . فيئس من إصلاحهم ، وانقطع رجاءه من قبولهم .

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

ففيهم الحكمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً ، وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة ورأت على قلوبهم ما كانوا يكسبون ، نقم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم .

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم ، وظلمات الحجب قد تغشيتهم ، والكل منهم — إلا اليسير — لا يتمسكون من ماتهم إلا بالدنيا ، وقد نبذوا أعمالها على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمناً قليلاً ، وألهاهم هن ذكراً لله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوماً تتقلب فيه القلوب والأبصار ، بأن له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا يمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجهور من الانتفاع بالشرعية إنما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به ، وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الآخروية إلا الشاذ النادر ، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيًا وهو مؤمن .

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى ؛ وأى تعب أعظم ، وشقاوة أطم ، من 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 المحسوسة الخسيسة : إما مال يجمعه ، أو لذة ينالها ، أو شهوة يقضيها ، أو غيظ يتشفى به ، أو جاه يجرزه ، أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجى وأن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً فلما فهم أحوال الناس ، وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق ، علم أن الحكمة

كلها والهداية والتوفيق فيما نطق به الرسل ، ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ، ولا يحتمل المزيد عليه : فليس كل عمل رجال ، وكل ميسر لما خلق له ، سنة الله في الذين خلو من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا .

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 يفيهم ، 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 أسأل أن هذه الطائفة المريدة القاصرة ، لا نجاة لها إلا بهذا الطريق ، وأنها إن رفعت عنه إلى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ، ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء ، وتذبذبت وانتكست وسامت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين ، فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين . وأما السابقون السابقون فأولئك المقربون . فودعاهم وانفصلا عنهم ، وتلطفا في العود إلى جزيرتهما ، حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور إليها ، وطلب حتى بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولا حتى عاد إليه واقتدى به أسأل حتى قرب منه أو كاد ، وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين .

هذا — أي دنا الله وإياك بروح منه — ما كان من نيا حتى بن يقظان وأسأله وسلامان ، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في

مصاد خطاب ، ومن هو العلم المسكون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله ، ولا
يجهله إلا أهل الغرّة بالله . وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضئالة
به والشمع عليه . إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ،
ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت
بها ، حتى انتشرت في البلدان ، وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين
اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء
أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضمون بها على غير أهلها ، فيزيد
بذلك سبهم فيها وولوعهم بها . فرأينا أن نلجأ 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 ينهتك سريعا لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى
لا يتعداه . وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام ، أن يقبوا عذري
فيما تساهلت في تبليغه وتساهلت في تثبيته . فلم أفعل ذلك إلا لأنني تسنمت
شواهد يزل الطرف عن رآها . وأردت تقريب الكلام فيها على وجه
الترغيب والتشويق في دخول الطريق . وأمّا الله المتجاوز والعفو ، وأن
يوردنا من المعرفة به الصفو ، إنه منعم كريم . والسلام عليك أيها الأخ
المفترض إسعافه ورحمة الله وبركاته .