تقديم الكتاب

هذا العمل الهام «حَيَّ بن يقظان»، يتلخص فى كلمات قليلة: طفل رضيع تلقيه الأقدار على شاطىء جزيرة مهجورة خالية من السكان، فتلتقطه غزالة وتتولى تربيته، وبعد موتها يضطر إلى الاعتماد على نفسه، فيحقق أعلى درجات المعرفة نتيجة الفطرة التى فطر عليها الإنسان من حبٍّ للاستطلاع بفضل قواه العقلية التى ميزته عن سائر الأحياء، أسطورة التقطها فيلسوفان ومتصوف: ابن سينا وابن طفيل والسهروردى المقتول، ليصبوا تصوراتهم الفلسفية رمزاً فى إطار المعرفة التى حازها بمجهوده الخاص حَيَّ بن يقظان، لكن ابن سينا يبدأ القصة من آخرها حيث يلتقى خلال نزهة مع أصحابه بشيخ كبير هرم يلقى إليه بمعرفته، فى عزوف من جانب ابن سينا عن سرد القصة وانصراف إلى ترميز فلسفته، أما السهروردى فهو يعطى عنواناً لقصته «الغريبة الغربية»، وفيها ترميز غامض لتصوفه الفلسفى، ولن يستفيد القارىء كثيرًا من استنفاد جهد هذا التقديم فى فك ألغاز تلك الرموز التى لا تعنى إلا المتخصصين، وهم يعرفونها جيداً وتكاثرت حولها الدراسات، ولهذا سوف نركز على الجانب الفنى القصصى فى الأعمال الثلاثة.

وقبل أن ندخل إلى تحليلنا للقصة، ينبغى الإشارة إلى أن هذا العمل تحقيق علمى أنجزه الراحل العظيم أحمد أمين، كما قدم له تقديماً حل بعض ألغازه كما قلنا سواء فى متن تعليقه أم فى هوامشه عن الأصل اليونانى المحتمل للقصة، دون أن ينسى ذكر تواتر القصة فى التراث الشعبى الاسبانى، مما يغنينا عن تكرار ذلك. أيضاً وفر علينا عناء الترجمة للرجال الثلاثة إذ قدمهم إلينا أفضل وأوجز تقديم.

أما الجانب القصصى، فهو عند ابن سينا والسهروردى قد تمت التضحية به لصالح الفلسفة، فخلا من الحد الأدنى من التشويق، وتوارت القصة من الناحية الفنية ليغرقنا الراوى فى رموزه. ويختلف الأمر كثيراً عند ابن طفيل الذى كاد يقع على أصول السرد الروائى الحديث، وأصبح مسئولا عند عدد من الباحثين عن ظهور تلك الرواية الحديثة، وقد استلهمته السينما الأمريكية فى فيلم طرزان وأفلام أخرى تحمل نفس الفكرة، لطفل الغابة الذى يتربى بين الوحوش ويصير منها، وصديقا لها ولعل السبب فى هذه الطفرة – كما يرى عبد العزيز الأهوانى مؤسس الدراسات الأندلسية فى محاضرات ألقاها فى كلية الآداب لم تنشر– هو ظهور شريحة بورجوازية فى عصر الموحّدين تتصارع حتى القتل على الاقتراب من السلطة بالسيطرة على العامة، تضم ثلاث فئات تشمل شخوصُ الرواية ممثلين لها هم: الفلاسفة والمتصوفة والفقهاء. وفى محاولة من ابن طفيل لفض هذا الصراع كتب هذه الرواية، فلم تكن رغبته فى عرض فلسفته هى المحرك الأول للكتابة كما حدث عند ابن سينا والسهروردى ومن

ثَمَّ، اكتسبت الرواية بعداً اجتماعياً دفعه دفعا نحو بعض خصائص السرد الروائى، من مثل تعدد الأصوات، واتخاذ الراوى مقعد القصّاص فى أسلوب حر غير مباشر مرات كثيرة، وظهور شىء من الوصف مع تعدد الشخوص وظهور عامة الشعب وخاصتة فى الجزيرة المعمورة، أخيراً محاولة الراوى الناجحة أحيانا فى تعميق أبعاد الشخصية حتى تصير مقنعة، وسوف نبدأ بهذه النقطة حالاً فيما يلى.

أراد ابن طفيل أن يعيد الكرَّة لقصة خلق آدم فجعل الطفل يوجد فى الجزيرة المهجورة نتيجة تخمر الطين فى جو معتدل وظروف بيئية مناسبة فيما يشبه التفاعل الكيماوى الذى سوف يشكل من الطين جنينا ينفخ فيه الله القادر على كل شىء الروح، ولما كان ذلك قد يكون بعيد الاحتمال، فهو يبدأ قصة حَىَّ بن يقظان مستلهما قصة شعبية عن أمير أنكر أخوها عليها الزواج لعدم وجود من هو كفؤ لها، وكان للملك قريب اسمه يقظان تزوجها سراً وأنجب منها طفلا اسمه حَىّ، ولخوفها من افتضاح أمرها تضع الطفل فى تابوت مغلق، وتلقيه فى اليم لتقذفه الأمواج على شاطىء جزيرة مهجورة وتقلقل التابوت لينفتح ويبكى الطفل، فظنته غزالة أكل السبعُ وليدها أنه ذلك الوليد فأخذته وألقمته ثديها وربته. ثم يقول الراوى: «هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد (من الطين)»، ثم يروى قصة التولد سابقة الذكر.

ويكبر الطفل بعد موت أمه الغزالة، ويعيد – فى براعة من الراوى – تاريخ الإنسانية من اكتشاف للنار والأدوات والسلاح والسكن والملبس بل ووسائل المواصلات» ... وكان لا يقاومه شىء من الحيوانات على اختلاف أنواعها، إلا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هرباً. فكر فى وجه الحيلة فى ذلك فلم ير شيئاً أنجح له من أن يتألف بعض الحيوانات شديدة العدو، ويحسن إليها بإعداد الغذاء لها حتى يتأتى له الركوب عليها، ومطاردة سائر الأصناف بها، وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية فاتخذ منها ما يصلح له، وراضها حتى يكمل بها غرضه». وقبل اكتشاف ذلك كله يكتشف فوائد النار وخواصها، ويؤدى إعجابه بالنار بعد موته أمه وتشريحها إلى اكتشاف الروح والتمادى فى الاكتشاف حتى الوصول إلى الفلسفة الإشراقية، فيعرف الله ويسعى لمشاهدته لينتقل من طور الفيلسوف إلى طور المتصوف فى خروج عن السرد القصصى إلى التجريد الفلسفى المدرسى التصنيفى والمنطقى خلال شرحه لقضايا فلسفية رواقية وأفلاطونية حديثة، ويتخلل ذلك بعض السرد دون تشويق كأن يقول: «فإن كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والإشارة ... نزيدك شيئاً مما شاهده حىَ بن يقظان فى مقام الصدق الذى تقدم ذكره فنقول: إنه بعد شاهد»، وتتعدد الفقرات التى تبدأ بـ (ورأى/ وشاهد/ وشاهد أيضًا/ ومازال يشاهد...) وخلال تلك الفقرات يختفى تدريجياً السرد لصالح الفلسفة. ويستغرق ذلك ثلث الرواية دون كبير إنهاك بسبب بعض المُزج بين السرد والتجريد والدخول فى الرموز الصوفية دون كبير إلغاز بلغة سهلة واضحة الدلالة. ويعود السرد بعد

طـول انتظار من القارئ هكذا: «وبقى على حالته تلك (حالة الفناء فى الذات الإلاهية) حتى أناف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً (الأسبوع فى تلك الجزيرة يساوى سبع سنين عندنا) وحينئذ اتفقت له صحبة أبسال، وكان من قصته ما يأتى ذكره بعد هذا إن شاء الله». وبعد تلك العبارة التى نطق بها الراوى تكاد تختفى الاستطرادات، ونعود للسرد الروائى الشائق ليظهر آدمى آخر فى الجزيرة المهجورة بعد أن كانت كل الشخوص حيوانات بجانب حَـيَّ الذى مر بمرحلة العالم الفيلسـوف وتجاوزها إلى مرحلة المتصوف، ليلتقى بفقيه يبحث عن أول طريق التصوف ليتبادل مع حى أدوار المعلم والتلميذ، حى يعلّم الفقيه التصوف وعلم اليقين، والفقيه أبسال يعلم «حَيَّ» اللغة والشريعة، ثم يخوضان معا مغامرة فاشلة تنقل «حَيَّ» إلى آدميتـه الكاملة بإدراك أن من طبيعة الإنسـان النقص، إلّا من هداه الله من القلة المختارة كما حصل له ولأبسال.

لكن لماذا يبذل الراوى كل ذلك لإقناع القارئ؟ هناك سـببان: السـبب الأول أنه يسـتحيل لطفل ينشأ النشأة التى عاشها حيّ ويتعلم ما تعلمه ويصل من المعرفة إلى ما وصل إليه، فهذا يدخل فيما يسمى الأسلوب العجائبى، والسبب الثانى أنّ الرواية فى الأصل موجهة للخاصة مـن الفلاسـفة والمتصوفة والفقهاء –ذوى العقـول التى لا تقبل ما يجافـى المنطق– لإقناعهم بالتخلـى عن الصراع حسـبما حلت الروايـة داخل أحداثها ذلك الصـراع لكن كيف حلته؟ يتلخـص ذلك فيما نستشـفه من أحداث المغامرة الفاشـلة التى خاضها حَـيَّ بصحبة الفقيه أبسال، حيث اعترض حَيَّ الفيلسوفُ المتصوفُ على الشريعة لما فيها من التجسيم والتشبيه، ولتركها الناس ينصرفون عن العبادة إلى الدنيا وجمع المال والانشغال عن الآخرة، واقترح عليه الذهاب إلى الجزيرة المعمورة (الجزيرة التى أتى منها أبسـال إلى جزيرة حَيَّ المهجورة إلا من حَـيَّ والحيوانات البرية) بقوم لديهم شـريعة أتى بها إليهم نبـيٌّ من الأنبياء، وذهبا بالفعل إليها». وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرُها سلامان، وهو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة .. وشـرع حَيَّ بن يقظان فى تعليم وبث أسـرار الحكمة إليهم .. فجعلوا ينقبضون عنه وتشـمئز نفوسهم مما يأتى به ويتسخّطونه .. ومازال حَيَّ يستلطفهم ليلاً ونهاراً ويبين لهم الحق سراً وجهاراً فلا يزيدهم ذلك إلا نبوّا ..» فشل حَيَّ مع هؤلاء وهم الخاصة الذين بدأ بهم بناء على نصيحة أبسال، فلديهم من الكياسة والحكمة أن يسمعوا مالا يحبون أو يعتقدون من باب المجاملة، ودون التورط فى إيذائه.

وهكـذا تصفّح حيّ اليائس «طبقات الناس بعد ذلك فرأى كل حزب بما لديهم فرحون، قد اتخذوا إلههم هَوَاهم ومعبودَهم شهواتِهم، وتهالكوا فى جمع حطام الدنيا .. فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم وظلمات الحجب قد تغشتهم .. تحقق على القطع أن مخاطبتهم بطريق المكاشـفة لا تُمكن وأنّ تكليفَهم من العمل فوق هذا القدر، لا يتفق وأن حظ أكثر الجمهور من

الانتفاع بالشريعة إنما هو فى حياتهم الدنيا ليستقيم لهم معاشهم...».

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

١ – الفقهاء ووجودهم ضرورى لهداية الناس الذين شغلتهم أمور السعى فى الحياة عن الوصول للحقيقة بذواتهم، والسبيل الذى يسوقهم فيه الفقهاء هو سبيل الدين عبر النص الدينى.

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

٣ – المتصوفة وهم فى الدرجة العليا من هذه الهراركية، وهم يحظون بمشاهدة الذات ويرون مالا عين رأت ولا خطر على قلب بشر ومالا تحصله الكلمات، فهؤلاء معرفتهم شخصية إلى أقصى درجة لا ينبغى أن يذيعوها وإلا ضلوا وأضلوا.

وقد لخص ابن طفيل ذلك فى ختامه للرواية التى أطلق عليها رسالة حَىّ بن يقظان: «هذا أيدنا الله وإياك بروح منه ماكان من نبأ حَىّ بن يقظان وأبسال وسلامان، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد فى كتاب ولا يسمع فى معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الذى لا يعرفه إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجهله إلا أهل العزَّة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح بالضنانة به والشمع عليه، إلا أن الذى سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب ما ظهر فى زماننا من آراء فاسدة نبغت فيها متفلسفة العصر وصرحت بها حتى انتشرت فى البلدان وعمّ ضررها، وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغنياء أن يظنوا أن تلك هى الآراء المضنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم بها. فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق، ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينهتك سريعاً لمن هو أهله ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتى لا يتعداه، وأنا أسأل إخوانى الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذرى فيما تساهلت فى تبيينه، فلم أفعل ذلك إلا لأنى تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها. وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق فى دخول الطريق (أظن أن السرد القصصى عند ابن طفيل: هو تقريب الكلام على وجه الترغيب والتشويق».

هذا البعد الاجتماعى –كما ذكرنا دفع ابن طفيل نحو السرد الروائى ليخلق لونًا من الرواية الفلسفية قريبة الشبه من الرواية العلمية. ومع تعدد الشخوص لا نعدم شيئاً من الوصف يتخلل السرد فها هو ذا حَىّ بن يقظان عندما يحضر أبسال إلى جزيرته ويرى لأول مرة كائنا إنسانا من جنس نوعه: « وأما حَىّ بن يقظان فلم يدر ما هو، لأنه لم يره على صورة شىء

من الحيوانات التى كان قد عاينها قبل ذلك، وكان عليه مدرعة من شعر وصوف، فظن أنها لباس طبيعى، فوقف يتعجب منها مليا ... فجعل حَىّ بن يقظان يقترب منه قليلا، وأبسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ويشاهد خضوعه وبكاءه فسمع صوتاً حسناً وحروفاً منظمة، لم يعهد مثلها من شىء من أصناف الحيوان ونظر إلى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته وتبين له أن المدرعة التى عليه ليست جلدًا طبيعيًا، وإنما هى لباس متخذ مثل لباسه هو»، أما تعدد الأصوات فهو تعدد وجهات النظر بين الفقة والفلسفة والتصوف، واندفاع الرواية عبر صوت الراوى نحو الدعوة إلى أن يترك كل واحد الآخر فى شأنه حتى لا يفسد حياته، ويبدو ذلك واضحاً فى مقدمة الرسالة التى تتحدث عن بلوغ ابن باجة القمة فى الفكر العرفانى النظرى، ومثله ابن سينا دون أن يبلغ أحدهما ما بلغه الغزالى حتى لو وقع فى التخليط ربما ليخفى العلم المضنون به.

وأفضل ما نختم به هو الإشارة إلى لغة ابن طفيل السلسلة المتدفقة فى يسر ونصاعة لعله حمله إليها وضوح هدفه وشاعريته التى تتجلى فى بعض الأشعار التى نظمها ووصلتنا، بعكس لغة زميليه- فى استثمار نفس أسطورة حَىّ بن يقظان- اللذين استخدما لغة مصنوعة معقدة تخلو من روح الفن. نحن أيها القارئ الكريم نقدم لك عمل ابن طفيل الرائع وأحد فلتات حضارة العرب والإسلام فى الأندلس، لكى تتلطف وتقبل بجواره عملى ابن سينا والسهروردى المقتول بما فيهما من ألغاز لا يخلو من فائدة، دون أن نعود لنذكرك بأن عمل ابن طفيل قد ترك أثراً عريضاً فى الآداب العالمية، دون الأدب العربى، وأكاد أشبه مصير رسالة حىّ بن يقظان بين أهلها بمصير مقدمة ابن خلدون وتاريخه. حاول أن تفكّر معى: لماذا؟ وسلام عليك وأنت تقرأ هذا العمل، وسلام لك منى ممهور بالشكر لصبرك فى استقبال هذا التقديم، الذى لن يعفيك من قراءة التعليق المرح والجاد للمحقق العلامة الأستاذ أحمد أمين رحمة الله.

الدكتور سليمان العطار

مقدمة المحقق

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله (صلى الله عليه وسلم).

طلب إلىَّ أن اعمل بحثًا يلقى فى مهرجان ابن سينا بمناسبة عيده الألفى ففكرت فى موضوع أبحثه فوقع اختيارى على موضوع «ابن سينا بين الفلسفة والتصوُّف» ثم رأيت الموضوع صعبًا يضطرنى أن أقرأ فى دقة كل ما كتبه ابن سينا فى الفلسفة والتصوف وأفهمه فهمًا جيدًا حتى أعرف موقفه منهما. وهذا مطلب عسير. ولذلك عدلت عنه فلجأت إلى موضوع آخر يسهل علىَّ بحثه مع ضعف قوتى.

فاخترت أن أقارن بين حَىَّ بن يقظان عند ابن سينا وحَىَّ بن يقظان عند ابن طفيل لأنه أنسب لى فلما علم بذلك الأستاذ الخضيرى قال: «إن عنده حَىَّ بن يقظان ثالثًا للسهروردى المقتول ووعدنى بإعارتها لى وبعث بها إلىَّ مشكورًا فأخذت أقرأ حَىَّ بن يقظان عند هؤلاء الثلاثة العظام وأنا أعلم أن حَىَّ بن يقظان لابن سينا قد طبعها الأستاذ ميكائيل بن يحيى المهرنى فى مدينة ليدن سنة ١٨٨٩م ووضع عليه شرحاً لطيفًا اقتبسنا منه كثيرًا.

وقد نفدت نسخها لأنها كانت قليلة العدد. ثم طبعت فى مصر مع جملة رسائل طبعها الأستاذ محيى الدين الكردى رحمة الله. وقد نفدت أيضاً، ثم إن حَىَّ بن يقظان لابن طفيل قد طبعت فى مصر مراراً ثم طبعت فى دمشق طبعة أنيقة فى سنة ١٩٣٥م. وكادت تنفد أيضاً. أما حَىَّ ابن يقظان للسهروردى فهى نسخة خطية لم تطبع من قبل وأصلها فى مدريد من مخطوطات الإسكوريال وقد كتبت فى الفهرس على أنها لابن سينا خطأ. ثم تدارك الخطأ بعض المستشرقين الأفاضل. وقد رأينا لقلة النسخ المطبوعة من هذه الرسائل وعدم طبع بعضها أن نطبعها كلها عقب الفراغ من بحثنا فيها. وتفضلت دار المعارف مشكورة بطبعها جميعها مع هذا البحث وتوزيعها على أعضاء المهرجان فى بغداد وطهران وقد لقيت عناء سيلمسه القارئ فى فهم مرامى ابن سينا فى رسالته والسهروردى فى رسالته لأنهما عبارة عن رموز غامضة صعبة التناول فبذلت جهداً فى فهمهما وأثبتهما فى الآخر لعل بعض القراء يرى فيهما غير ما لم أر.

* * *

أما ابن سينا فهو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ويلقب بالرئيس أى رئيس الفلاسفة. وقد ولد فى بلخ من أعمال التركستان. ولذلك يتنازعه الأتراك والفرس، وقد أقام له الأتراك مهرجانًا منذ أعوام فى اسطنبول فأراد الفرس أن يقيموا له أيضًا مهرجانًا فى طهران، تعصبًا منهم لفارسيته.

وإذ كانت ثقافته عربية إسلامية دخل المسلمون العرب خصمًا ثالثًا فادعوا عربيته وسيقيمون له مهرجانًا عربيًا فى بغداد فى العام القادم. والعلم وخصوصًا الفلسفة لا يعترف بمكان ولا بدم.

علـى كل حـال انتقل إلى بخارى وكان أبوه يتولى العمـل فى قرية من قرى بخارى. وتنقل ابن سـينا بعد ذلك فى البلاد واشـتغل بالعلوم وتفقه أولاً بالعلوم الدينية ثم بحساب الهندسة والجبر والمقابلة وتعلم المنطق وبرز فيه واشتغل بعده مدة فى العلوم الطبيعية والآلهية.

واجتهد فى حل المشكلات لنفسه.

ومما حكى عنه أنه كان ينام وهو مشغول ببعض المسائل الصعبة فيحلها فى حلمه. ثم تمهرَّ فـى علـم الطب وذاع صيته. ودعى للأمير نوح بن نصر السـامانى فأبرأه من مرض كان عنده فذاعت شهرته.

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

وقد استوزره الأمير شمس الدولة وانغمس فى السياسة وأكتوى بنارها فلما مات الأمير وحل محله تاج الدولة لم يسـتوزره. ومما اكتوى به فى السياسـة أن الجند شـغبت عليه لأمر من الأمور وكادت تقتله ولكنه نجا منهم.

وكان قوى المزاج مفرطًا فى الشهوات لم تقنعه فلسفته مع أنه من المنسوب إليه قوله:

أجعل غذاءك كل يوم مرة ... واحذر طعامًا قبل هضم طعام

ولكنـه يظهر أنـه لم يعمل بما يقول ككثير من الناس، ومن إفراطه فيها أنه أصيب بالمرض الـذى قـال له «القولنج» فعالجوه علاجًا خطأ فمات به. ومن كتبه المشـهورة كتاب «الشـفاء والنجاة» ورسائل كثيرة فى التصوف والإلهيات، ومنها رسالته حَىّ بن يقظان التى سننشرها. ومما ينسب إليه فى عجز الإنسان عن إدراكه الحقائق قوله:

لقد طفت فى تلك المعاهد كلها ... وسيرت طرفى بين تلك المعالم

فلـم أر إلا واضعًا كف حـائر ... على ذقن أو قارعًا سن نـادم

وعلى كل حال يعد ابن سينا من أكبر فلاسفة المسلمين وأبعدهم أثراً، رحمة الله.

***

وأما ابن طفيل فأندلسـى الأصل أطلق عليه الفلاسـفة النصارى فى القرون الوسـطى – بعد أن اشـتهر عندهم– أبا باسـر تحريفًا عن أبى بكر وكان معاصرًا للفيلسـوف المشهور ابن رشد وإن كان ابن رشـد أكبر منه سـنًا. وقد اشتهر أمره بالطب فى غرناطة وكان الطب فى الغالب المدخل للفلسـفة إذ كان أحد علومها ثم أدرك دولة الموحدين وأصبح كاتب عبد المؤمن مؤسس دولة الموحدين على سـبتة وطنجة وقد كان ذا تأثير كبير على السـلطان أبى يعقوب يوسـف الموحدى وكان من طبيعة هذا السـلطان تشجيع المتفلسفين. وقد حل ابن طفيل طبيباً للسلطان

لما طعن ابن رشد فى السن ولا نعرف له من الكتب إلا رسالة حَىّ بن يقظان هذه. ويؤثر عنه أيضًا بعض استكشافات فى علم الفلك.

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

وأما السهروردى فهو شهاب الدين يحيى بن حبش عرف بالمقتول تميزاً له عن آخرين لقبوا بهذا اللقب وربما لقب بهذا اللقب إيماء بأنه قتل استحقاقًا لهذا القتل وإلا كان لقب بالشهيد. وكان متفلسفًا صوفيًا درس الفقه فى مراغة ثم انتقل إلى أصبهان ثم عاد إلى بغداد ثم إلى حلب. وأشاع فى حلب تعاليمه الفلسفية وحماه الملك الظاهر ابن صلاح الدين الذى كان يحكم حلب. ولكن إمعانه فى الفلسفة ورأيه فى الحلول وأن العالم والله شىء واحد وتصريحه بذلك ألب الفقهاء والشعب عليه فاضطر الملك الظاهر أن يتخلى عن حمايته فقتل سنة ٥٨٧هـ. وهو فى نحو السادسة والثلاثين من عمره كما قتل قبله الحلاج القائل بهذه الفكرة، لتألب الفقهاء عليه أيضًا. والظاهر أن صلاح الدين أمر بقتله تهدئة للفتنة التى كانت قائمة إذ ذاك كما فعل الخليفة العباسى فى شأن الحلاج وربما كان هناك سبب آخر وهو أن التصوف على هذا النحو يبعد الناس عن العمل ويضطرهم للتفرغ للعبادة فلو مشى الناس كلهم على هذا المبدأ لخربت الدنيا وتخلى الناس عن العمل.

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

ابن طفيل[1]

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

---

(١) جاء فى التاريخ الأدب العربى لبروكلمان ما يلى:

أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسى:

أنظر: روض القرطاس (طبعة نورنبرج ص ١٣٥) - عبد الواحد المراكشى، المعجب (دوزى) ص ١٧٢- ١٧٥- «أقوال كتاب العرب فى بنى عباد» جـ ٣ ص ١٧٩ - بونس بويجيس، رقم ٢٠٣.

وراجع عنه: (أطباء العرب) Wustenfeld Aerzte p. 194

(تاريخ) Gesh, p. 273:

(كتاب تاريخ الطب عند المسلمين) Leclerc II. p. 113

Munk. Melanges p. 410 sqq.

كتبه: ١ - أسرار الحكمة المشرقية أسكوريال ٦٦٩٣ - ٣، طبع فى بولاق سنة ١٨٨٢م.

٢ - رسالة حَىّ بن يقظان.

ترجمها إلى اللاتينية بوكوك: (أكسفورد) Oxoun r76r

E. Pococke. Philosophus autodidactus.

وقد ترجمت الرسالة إلى لغات حية كثيرة أكثر من مرة، منها الإسبانية:

F. Pons Boigues El filosofo autodidacto de Abentofail. Novela psicologica ... prologo de M. Menedez y pelyo (Zaragoza. 1900)

وفى الإنجليزية: Simon Ockly: The improvement of the human reason. exhibited in the life of H.B.Y. written in Arabic by I.T. Reprinted by. E.V. Dyck Cairo. 1905).

وترجمة أخرى نشرها برونلى P. Bronnle سنة ١٩٠٤م بعنوان Wisdom of the east فى سلسلة The Awakening of th soul وترجمها إلى الألمانية J.K Eichhornا.ا يخهورن ونشرها سنة ١٧٨٢م، (سماه أبا جعفر بن طفيلى) A.S. Fulton سنة ١٩٠٧م. وترجمت إلى الروسية ١٩٢٠م. وأعاد ترجمتها جنذالذ بالنثيا ونشرها بنفس الاسم الذى نشرها به بونس بويجيس عام ١٩٣٦م.

بروكلمان. تاريخ جـ ١ ص ٤٦٠ - ملحق، جـ ١ ص ٨٣١ وانظر:

E. Garcia Gomez. Un cuento arabe fuente comun de Abentofail y de Gracian. Revista de Arch. Madrid. 1926.

وراجع ترجمة ليون جوتيته لرسالة حَىّ، وهى أوفى ما بين أيدينا من ترجماتها إلى اللغات الأوربية، ومقدمته عن أبى بكر أو فى ما لدينا منه، انظر:

Leon Gauthier. Hayy benYagdhan Roman philophique d Ibn Thofail (20 ed. Beyrouth. 1936)

وقد أثبت فى ص ٥ من مقدمة الترجمة ان رسالة الحكمة الموجودة بالأسكوريال (مخطوط ٦٦٩) ليست إلا جزءًا من رسالة حى، ومن المعروف أن الاسم الكامل لهذه الرسالة هو: «رسالة حَىّ بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية، استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا الإمام الفليسوف الكامل العارف أبو جعفر بن طفيل».

ومـن المعـروف أن ابن طفيل صنف فى الطب كتبًا، وأنه كانت له آراء مبتكرة فى الفلك، وقد ذكر البطروجى أنه أخذ قوله فى الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل.

ولم يبق لنا من مؤلفات ابن طفيل إلا رسالة «حَىّ بن يقظان» أو «أسرار الفلسفة الإشراقية» وقد ترجمه بوكوك Pockocke إلى اللاتينية بعنوان «الفيلسـوف المعلم نفسه (Philosophus autodacticus) ونشره فى سنة ١٦٧١م، وترجمه إلى الإسبانية بونس بويجيس فى سنة ١٩١٠م، وإلى الفرنسية ليون جوتييه فى نفس العام. وتبدأ الرسـالة بموجز مفيد هام لتاريخ الفلسـفة فى الإسـلام يمتدح فيها ممن تقدمه ابن سينا وابن باجه والغزالى.

وإليك موجز هذه القصة كما أورده غرسية غومس:

فى جزيرة مهجورة من جزائر الهند التى تحت خط الاسـتواء، وفى وسـط ظروف طبيعية طيبة، تولد طفل من بطن أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السـنين دون أن يكون له أم أو أب. وفـى قـول آخر أن تيار البحر حمله إلى هذه الجزيرة فى «تابوت أحكمت زمه (أمه) بعد ان أروته من الرضاع، وكانت أميرة مضطهدة فى جزيرة مجاورة، فاستودعت ابنها الأمواج تنجيه من الموت. وهذا الطفـل هو حَىّ بن يقظان فتبنته غزالة وأرضعتـه وصارت له كأمه. ونما حَىّ وأخذ يلاحظ ويتأمل[1] وكان الله قـد وهبـه ذكاءً وقـادًا فعرف كيف يقوم بحاجات نفسـه بل اسـتطاع أن يصل بالملاحظة والتفكير إلى أن يدرك بنفسـه أرفع حقائق الطبيعة وما وراءها. وقد وصل إلى ذلك بطريقة الفلاسـفة، بطبيعة الحال. وأدت به هذه الطريقة إلى أن يحاول عن سـبيل الإشـراق الفلسفى الوصول إلى الاتحاد الوثيق بالله. وهذا الاتحاد هو العلم الغزير والسـعادة العليا المتصلة الخالدة فى وقت واحد. ولكى يصـل «حَـىّ» إلى ذلك دخل مغارة وصام أربعين يومًـا متوالية، مجتهدًا فى أن يفصل عقله عن العالم الخارجى وعن جسـده بواسـطة التأمل المطلق فى الله لكى يصل إلى الاتصال به، حتى أدرك ما أراد. وعندما بلغ ذلك المبلغ لقى رجلًا تقيًا يسمى «أبسال» أقبل من جزيرة مجاورة إلى هذه الجزيرة يحسبها خلاءً من الناس. وأقام أبسـال بتعليم الكلام لصاحبه المنفرد بنفسـه والذى لقيه دون أن يتوقع ذلك. ولم يلبث أن وجد فى الطريق الفلسفى الذى ابتكره حَىّ لنفسه تعليلاً علويًا للدين الذى كان يعتقده، وتفسـيرًا كذلك لكل الأديان المنزلة. ثم أخذ «أبسـال» صاحبه إلى الجزيرة المجاورة، وكان يحكمها ملك تقى يسمى سلامان [«هو صاحب أبسال الذى كان يرى ملازمة الجماعة ويقول بتحريم العزلة»]، وطلب إليه أن يكشـف (لأهل الجزيرة) عن الحقائق العليا التى وصل إليها، فلم يوفق، ووجد عالمنا نفسـيهما مضطريـن آخر الأمر إلى أن يعترفا بأن الحقيقة الخالصة لم تخلـق للعوام، إذ أنهم مكبلون بأغلال الحواس، وعرفاً أن الإنسان إذا أراد أن يصل إلى التأثير فى أفهامهم الغليظة ويؤثر فى إرادتهم المستعصية، فلا مفرله من أن يصوغ آراءه فى قوالب الأديان المنزلة. وكانت نتيجة هذا أن قررا اعتزال

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

هؤلاء الناس المساكين إلى الأبد ونصحهم بالاستمساك بأديان آبائهم؛ وعاد حَيٌّ وصاحبه إلى الجزيرة المهجورة ليتمتعا بهذه الحياة الرفيعة الإلهيَّة الخالصة التى لا يدركها إلا القلائل من الناس».

والأساس الفلسفى لهذه القصة هو الطريق الذى كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الأفلاطونية الحديثة. وقد صور ابن طفيل الإنسان الذى هو رمز العقل فى صورة حَيَّ بن يقظان (واليقظان هو الله) وقد رمى ابن طفيل من ورائها إلى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة، وهو موضوع شغل أذهان مفكرى المسلمين كثيرًا.

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

وأطرف من هذا أن حكاية الصنم نفسها هى التى أوحت إلى «جُراسْيَان» فكرة كتابه المسمى «كُريتِيكُون: الناقد». وقد استطاع كل من الأب Pou ومِنْنْدِزْ بيلايو من بعده أن يظهرا العلاقة الواضحة بين شخصية أندريينو التى ترد فى قصة ذلك اليسوعى الأرغونى «أى جراسيان» وبين شخصية حَيَّ بن يقظان التى ابتكرها الفيلسوف المسلم. ولا نعرف كيف أطلع جراسيان على رسالة ابن طفيل التى لم تنشر فى لغة أوربية إلا سنة ١٦٧١م وقد أثبت غرسية غومس أن كتاب الكريتيكون أقرب إلى «قصة الصنم» منه إلى «رسالة حَيَّ بن يقظان» وأدت به المقارنة بين الكتابين إلى القول بأن علة هذا التشابه هى أن جراسيان قلد هذه الأسطورة التى كانت متواترة بين الموريسكين الأرغونيين من غيرشك، ومن أدلة ذلك أن مخطوط الأسكوريال الذى يضم هذه القصة مكتوب بحروف لاتينية أرغونية ترجع إلى القرن السادس عشر[1].

---

(١) نشر أميليو غرسية غومس هذا الرأى فى مقاله المذكور فى التعليق السابق: وملخصه أنه بينما كان يبحث عن الصور التى وردت بها قصة الإسكندر ذى القرنين فى الأساطير الشعبية الأندلسية عثر مصادفة فى مكتبة الأسكوريال على مخطوط عنوانه «قصة ذى القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته» وجد فيه قصصًا كثيرة عن الإسكندر تذكر واحدة منها كيف وصل الإسكندر إلى جزيرة تسمى أرين فوجد صنمًا عظيمًا عليه كتابة، فأمر أحد العلماء فترجمها له.=

وقد ذاعت قصة حَيَّ بن يقظان بين المسلمين ذيوعًا عظيمًا، وترجمها موسى الأرْجُونى إلى العبرية فى سنة ١٣٤١م وعلق عليها. وقد نقل ترجمة بوكوك اللاتينية إلى الانجليزية جورج كيث لكى يقرأها الكويكَرْز بين ما يقرؤونه من كتب التقى والورع وامتدحها الفيلسوف لينبتز، واعتبرها منذئذ بيلايو أبدع وأغرب ثمرات الأدب العربى.

= فإذا بها قصة حياة صاحب الصنم، وهى تشبه قصة حَيَّ بن يقظان من نواح كثيرة، فقد كان أيضًا ابن ابنة ملك وألقت به فى اليم فحملته الأمواج إلى جزيرة نائية غير معمورة، فتبنته غزالة، ونما فى رعايتها وجعل يتفكر ويتدبر (دون أن يصل إلى الحكمة أو التصوف)، كما يقول ليون جوتييه. ثم يقبل إلى تلك الجزيرة رجل يعلم ذلك المتوحد بنفسه المعارف (التى يصل إلى حَيَّ بن يقظان من تلقاء نفسه (ل. جوتييه وتواريخ الأنبياء وأصول الدين). وهذا الرجل ما هو إلا أبوه – ابن الوزير الذى تعلقت به أمه وحملت منه. وقد غضب عليه الملك وأمر به فوضع فى مركب حمله إلى هذه الجزيرة. ثم يمر بالجزيرة مركب يأخذ الابن والأب – اللذين لا يعرف أحد منهما شيئًا عن علاقته بالآخر – إلى الجزيرة المعمورة.

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

وقد ناقش ليون جوتييه فى مقدمته للترجمة الفرنسية لرسالة حَيَّ آراء غرسية غومس مناقشة طويلة، فذكر أولاً أن هذا الرأى أشار إلى مثله من بعيد د.ك. بتروف فى تعليقه على الترجمة الروسية لرسالة حَيَّ، التى قام بها ج. كوزمين J.Kuzmin ونشرها فى بطرسبرج سنة ١٩٢٠م، فقد قال بتروف إن قصة حَيَّ لم تكن المصدر الذى أخذ عنه جراسيان الفصول الأولى من كتاب «كريتيكون»، ثم أخذ على غرسية أنه استبعد من بحثه كل ما يتصل بالتحقيق الفلسفى وأنه اقتصر على دراسة أصل القالب القصصى لأن ذلك المذهب قد أدى به إلى التقليل من قيمة العنصر المبتكر فى رسالة حَيَّ بل الإزراء به فى بعض الأحيان، إذ أن العنصر الأول من عبقرية ابن طفيل فى قصته ليس القالب القصصى وإنما مذهبه الفلسفى الجديد الذى جعله يعرض آراء الحكمة ومذهبها فى أسلوب يفيض حيوية وشخصية وإن لم تكن الآراء التى ساقها مبتكرة. ولقد استطاع ابن طفيل أن يستعمل قصة ساذجة بسيطة العرض كل ما عرفه أهل زمانه من الآراء فى العلم وما وراء الطبيعة والتصوف والتفسير. ويقول جوتييه إن فضل ابن طفيل فى هذه الناحية خفى على غرسية إذا انصرف همه إلى بيان المشابهة وتجلية ما أخذه ابن طفيل من «أسطورة الصنم» جملة وتفصيلا، فلم يفطن إلى التحويرات البديعة التى أدخلها ابن طفيل على هيكل القصة، ثم أخذ على غومس قوله إن الخيط الذى ينتظم حلقات القصة يبدو واضحًا غليظًا فى أولها وآخرها، ويدق فى الوسط حتى يكاد يخفى، وإن بداية القصة ونهايتها أشبه بقوسين ضخمين يضمان بينهما حشدًا رائعًا من الآراء الفلسفية. (ص ٢٧ من مقال غومس)، لأن ذلك يوحى إلى القارىء فكرة ضعف «رسالة حَيَّ» من الناحية القصصية، بينما هذا العنصر فى الواقع متناسق متعادل فى أجزاء القصة كلها، وهو يختلط بالعنصر الفلسفى من أول الكتاب إلى آخره. وقد عرف ابن طفيل كيف يستبقى من الأسطورة ما يصلح وما يسوغ وأطرح منها ما لا ينفعه، وأدخل هنا وهناك من التعديلات ما أضفى على القصة روحًا جديدة وسكنها من جعل ذلك الحشد العظيم من الآراء والأفكار (راجع ص٩، ١٠، ١١ من المقدمة المشار إليها والحواشى المعلقة عليها). ولكن ليون جوتييه يقرر مع ذلك أنه كان مخطئًا عندما ذهب فى بحثه الأول عن ابن طفيل إلى أن هذا الأخير هو مبتكر هذا القالب القصصى البديع الذى انتفع به كثيرون من الكتاب فيما بعد انظر:

Leon Gauthier. Ibn Thofail. sa vie ses ocuvres (Paris 1909.)

ثم يمضى فى مناقشة آراء أخرى لغرسية غومس فى الموضوع ويستدرك عليه بعض أخطاء فى الترجمة.

cf: Leon Gauthier, Hayy Ben Yagdhan. roman philosophique d Ibn Thofail. texte arabe et traduction francaise. (20. ed. Beyrouth. 1936) Introduction. pp. III- XXII.

اما كتاب جراسيان المشار إليه هما فهو:

Gracian Baltazar. El Griticon. Saragopza rere partic 1651

وقد ترجم هذا الجزء إلى الفرنسية:

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

حَيَّ بن يقظان

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

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

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

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

ومن العجب أن تاريخ هذا البرلمان قديم. كان في عهد آدم ولم يلتفت الناس إلى تقليده إلا

من عهد قريب، وحتى إلى الآن لم يتقنوا إتقانه، وغابت عنهم بعض معانيه».

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

ويقول العقل إن هذه الرفقة التى تصحب الإنسان والتى هى ملكاته وشهواته رفقة سوء. ومن ذلك أيضًا قوة التخيل ورمز إليها بـ «شاهد الزور» وذلك لأنها قادرة على تشبيه الشيء بالشيء زوراً وبهتانًا لإيقاع الإنسان فى الشر. وهذا التشبيه زور وباطل لا ينشأ عن عقل وحكمة.

وكذلك ما عبر عنه بقوله (إن هذا الذى عن يمينك أهوج، والذى عن يسارك قدر شره قرم شبق لا يملأ بطنه إلا التراب، وهو يرمز بالذى عن يمينه للقوة الغضبية. وإنما جعلها عن اليمين، لأنها قوى أقوى من القوى الأخرى كالقوة الشهوانية، ورمز بالتى عن اليسار للقوة الشهوانية. ووصفها بما طبعت عليه من قذارة وقرم وشبق. ثم قال: (إن هذه القوة ملتصقة بالإنسان التصاقًا كبيرًا ولا يبرئ الإنسان منها إلا غربة تأخذها إلى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله). ويرمز بذلك إلى أنه لا منجاة منها إلا بمفارقة البدن بالموت. ويقول بعد ذلك (وإياك أن تُقْبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم الاعتدال. فإنك أن متُنْت لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولم يركبوك). ويعنى بذلك تسليم قيادتها لحكم العقل– قال (إن العقل – وهو حَىّ بن يقظان– لما وصف الرفقة بهذه الأوصاف فحص هذه القوى كما وصف العقل فوجدها كما وصفها، ثم إن الرجل لما نصحه العقل هذه النصائح طلب منه الإنسان أن يدله على سبيل الخير فقال له: «إن هذا السبيل مسدود لن تستطيعه» أى أن هذه الصحبة بهؤلاء الرفقاء لا يمكن التخلى عنها إلا بالموت فهى ملازمة له ما بقيت الروح فى البدن. وأن هذه المركبات لا يمكن أن تخضع لحكم العقل خضوعًا تمامًا مادامت الحياة. غاية الأمر أنه يمكن بالمجاهدة قمعها والتغلب عليها لا اماتتها. ثم قال حَىّ بن يقظان رداً له على طلب السياحة (إن حدود الأرض ثلاثة: حد يحوزة الخافقان –وقد أدرك كنهه وترامت به الأخبار الجلية المتواترة. وحدان غريبان: حد المغرب– وحد المشرق، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور لن يعدوه إلا الخواص الذين منحوا قوة لم يمنحها البشر بالفطرة). ويقصد بهذه الحدود المركبات المحسوسة فى عالمى الأرض والسماء وهى التى يجمعها الخافقان. أما حد المغرب وحد المشرق فيقصد بهم على حد التعبير الفلسفى الهيولى والصورة. فالحد المغربى الهيولى والمشرقى الصورة. ولكل من الهيولى والصورة كنه وحقيقة وقد ضرب بين حقيقتهما وبين عالم البشر سور لا يستطيع أن يتخطاه بالفطرة والطبع، وإنما يتخطاه بالجد والتعلم والاكتساب ثم قال «إن تخطى هذا السور لا يتأتى للبشر بالفطرة وإنما

يتأتى بالاغتسال فى عين فوارة إذا هدى إليها السائح فتطهر بها، وشرب من فورانها».

ويعنى بهذه العين المنطق الذى يحكم العقل ويهديه إلى الصواب ثم قال «وهذه العين تمد نهرًا على البرزخ من اغتسل منها خف على الماء فلم يغرق واستطاع أن يرتفع إلى الشواهق من غير أن يتعب حتى يتخلص إلى أحد الحدين» وقوله: (على البرزخ) أى يصير مدداً للعقل المستعد للمعارف، وهى ممدة للعقل بسبب استفادتها من الحس فى الأوليات والبديهيات. وقوله (خف على الماء حتى لا يغرق) أى بلغ درجة فى علم المنطق حتى يطلع على الحقائق من غير تعب ولا نصب. ثم قال (وممد هذا البحر من إقليم غامر فات التحديد سعته ولا يسكنه إلا غرباء يطرؤون عليه. والظلمة معتكفة على أديمه وإنما يفيد المهاجرين إليه لمعة نور إلخ..»

ويشير بهذا إلى الهيولى، فغروب الشمس فيها مصير الصورة إليها وملابستها إياها. وقوله (فات التحديد سعته ولا يسكنه إلا غرباء) يريد به أن هيولى هذه الكائنات لا تستقر بها الصورة ولا تنبت فيها كما لا ينبت النبات فى الأرض السبخة ولا يستطيع أن يدخل هذا الإقليم إلا قوم مثقفون عمرت عقولهم بالفلسفة تحصل لمحات من حين إلى آخر تضىء الحقائق كأنها الشمس المضيئة. ثم قال (وبين هذا الإقليم وإقليمكم أقاليم أخرى منها إقليم شبيه به فى أمور: منها أنه صفصف غير آهل إلا من غرباء، ويسترق النور من شعب غربيّة، وأنه مرسى قواعد السماوات ومرسى قواعد الأرض ومستقر لها.) وهو يشير بالإقاليم إلى المملكة المعدنية والنباتية والحيوانية، وبـ (إقليمكم) إلى النوع الإنسانى، ويشير بالأقاليم الأخرى إلى الأفلاك السماوية التى أولها فلك القمر وآخرها الفلك التاسع تبعًا للفلسفة اليونانية التى كانت تعتقد أن هناك أفلاكًا تسعة تتسلط على الأرض وأن النجوم التى تسبح فيها أعقل من الإنسان وأرقى منه، وأن وراء هذه الأفلاك علة العلل وهى الله. ويسمون هذه الافلاك التسعة والعلة الأولى (العقول العشرة) – فيقول (إن فلك القمر هو مستقر هذه العقول) ويقول فى الأقاليم الأخرى (أن لكل أمة صقعًا محدودًا لا يظهر عليهم غيرهم. وأن كل فلك مسكون بسكان يناسبون طبيعة إقليمهم) إلى أن يختم هذه الأقاليم بالعلة العاشرة (علة العلل).

ثم عاد إلى عالم الأرض وسكانه وقال (إنه رتب على سكك خمس كسكك البريد بها يختطف من يستهوى من سكان الأرض). ويرمز بالسكك الخمسة إلى الحواس الخمس وباختطافها إلى غرق الإنسان فى ناحية من نواحيها. وهكذا سار فى الرمز إلى القوة المتخيلة والقوة الحافظة والقوة العاقلة والكرام الكاتبين إلخ... ووصف قومًا من أهل الأرض بأنهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل، قد متعوا بالنظر إلى وجه الملك وحلوا تحلية اللطف فى الشمائل والحسن فى الأذهان والرواء الباهر والحسن الرائع. ويشير بها إلى القوى العاقلة. وأطال فى الرمز إلى ذلك. وبهذا تنتهى الرسالة. ويتبين من هذا أن القصد منها تبين قوة العقل وتمييزها على ماسوى الإنسان من غرائز وملكات وفضل العقل عليها، وهدايتها

ونجاتها إذا سمعَت لقوله، ثم بيان علاقة هذا العقل الأرضى بالعقول السماوية العليا ثم هذه كلها بالعقل العاشر وهو العلة الفاعلة أو بعبارة أخرى هو الله واجب الوجود.

***

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

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

ثم ننتقل بعد ذلك إلى بيان الطريق الذى سلكه حَيَّ بن يقظان حتى توصل إلى معرفة الله والعالم والله أعلم.

***

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

ونقد الغزالى بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطرباً يربط فى محل ما يحله فى محل آخر. ويكفر فى أشياء يُحِلّها فى موضع آخر: ويعتذر عن هذا بقوله (إن الآراء ثلاثة- رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه. ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مسترشد، ورأى

يكون بين الإنسان ونفسه، فربما كان الاضطراب بين الآراء منشؤه هذا. ثم هو قد يكتفى بأيسر إشارة فتفوت الحقائق على كثير من قارئى كتبه. وهكذا من أنواع النقد التى تدل على بعد نظره وسعه اطلاعه.

ثم بدأ يقص علينا قصة حَىَّ بن يقظان نفسه. فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الإنسان أو كيف ظهر أول إنسان على وجه الأرض. ولم يكن يعرف بالضرورة رأى دارون الذى يرى أن أنواع المخلوقات متصلة بعضها ببعض وأن ليس الإنسان إلا حلقة من هذه السلسلة سبقته حلقات أخرى، إلى أن انتهت بالإنسان. أما عند ابن طفيل فرأيان، كل منهما يمكن أن يكون. الأول أنه نشأ فى جزيرة من جزر الهند، تحت خط الاستواء، تولد فيها الإنسان من غير أم ولا أب لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها، لشروق النور الأعلى عليها استعدادًا، فتأثرت هذه الجزيرة بأشعة الشمس، وتخمرت الطينة الصالحة على مر السنين والأعوام، وامتزجت القوى، وتعددت وتكافأت، وهذا ما ذهب إليه بعض الفلاسفة من جواز التولد الذاتى الطبيعى، ويرى رأيًا آخر أن حَىَّ بن يقظان لم يتولد من غير أب ولا أم، وإنما ولد من أب وأم، وكانت أمه هى أخت الملك خافت من الملك فقذفته فى اليم وجرفه المد إلى جزيرة أخرى، حيث التقطته ظبية كانت فقدت ابنها فحنت عليه، وألقمته حلمتها، وأرضعته لبنًا سائغًا حتى ترعرع. فهذان الرأيان يمثلان رأى الفلاسفة القدماء فبعضهم يرى إمكان التولد الذاتى إذا اعتدلت الطبيعة وتم الاستعداد من تخمر ونحوه وبعضهم يرى أن الإنسان لا يمكن أن يتولد إلا من إنسان.

ثم إن حَىَّ بن يقظان هذا حنا أيضًا على الظبية لأنها أرضعته لبنها وعطف عليها كما يعطف على أمه.

ومازال مع الظباء على هذه الحال يحكى نعمتها بصوته، ويحكى جميع ما يسمعه من أصوات الطير، وأنواع سائر الحيوان. يحاكيها فى الاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع.

ولما قلدها فى هذه الاصوات المختلفة باختلاف هذه الأنواع ألفته وألفها. يشير بذلك إلى أن الإنسان يبدأ فى حركاته وأصواته بالتقليد لما حوله. فالإنسان يقلد حركات أمه وأبيه وأصواتهما. ومن أجل ذلك تكلم الطفل الانجليزى الإنجليزية، والفرنسى بالفرنسية، والمصرى بالعربية. وهى نظرية سليمة. ولولا هذا التقليد لنشأ الطفل أبكم. غير أنه نظر إلى الحيوانات فوجدها مكسوة بالأوبار والأشعار والريش إلا هو، ورآها مسلحة بالأنياب والقرون والمخالب إلا هو، فلم يدر ما سبب ذلك ويرى مخرج الفضلات مستورا عند الحيوانات بالاذناب أو بالأوبار، فكان ذلك يغيظه. فلما قارب سبعة أعوام ولم ينبت له شىء من ذلك يئس من كل هذا. فبدأ يعوضها بتسخير عقله فاتخذ من أوراق الشجر العريضة ما يكسو بدنه، وربطها بالخوص والحلفاء. ولكنه وجد أن هذه الأشياء تجف بعد قليل. فاتخذ غيرها واتخذ من

غصون الأشجار عصيًا تقوم مقام الأسلحة عند الحيوانات ولفت نظره أن له يدين خيرًا من أيديها، مكنتاه من ستر عورته وحمل سلاحه. فلما سئم من التغطى بأوراق الشجر وسرعة جفافه فكر فى أن يأخذ جلد حيوان أو طير ميت. وصادف أن رأى نسرًا ميتًا فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه. وسلخ جلده، ثم قسمه إلى قسمين، ربط أحدهما بظهره، والآخر على سرته وما تحتها. ثم علق الجناحين على عضديه. وعلق الذنب من خلفه، فأكسبه ذلك دفئًا وهيبة عند جميع الوحوش. وصار لا يدنو إليه إلا الظبية التى أرضعته ولما أسنت وضعفت ماتت.

فسكنت حركاتها، وتعطلت جميع أفعالها فاستغرب حى بن يقظان، وناداها بصوته الذى اعتاد أن يناديها به. فلم تجب ففكر طويلا فى هذا الذى نسميه نحن الموت.

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

ومرة انقدحت نار فى أجمة فأعجبه منظرها. ومما أعجبه منها أنها لا تصل إلى شىء حتى تأتى عليه. هذا إلى ضوئها الثاقب، وجرأتها وقوتها حتى لا يستطيع أن يمد يده إليها. وأراد أن يأخر منها شيئاً فاحترقت يده. فلم يستطع القبض عليها، وأخذ منها قبسًا لم تكن النار أتت عليه كله. ومازال يمد ذلك القبس بالحشيش والحطب الجزل، ويتعهده ليل نهار استحساناً له وتعجبًا منه. ولأن النار التى كانت تخرج منه كانت تمده بالضوء والدفء ليلاً. فعظم فى نظر شأنها واعتقد أنها أفضل الأشياء ليده. وكان يرى لهيبها دائمًا يتجه إلى العلو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التى كان يشاهدها وكان من حين إلى حين يختبر قوتها. فيلقى فيها شيئًا فيرى أنها تأتى عليه إن عاجلاً وإن آجلاً.

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

فتعود أن يأكل اللحوم والأسماك بعد أن ينضجها بهذه النار. وفى هذا إشارة إلى المرحلة التى قطعها الإنسان الأول فى التقدم باكتشافه النار. (وقد حدثت أحداث فى تاريخ الإنسان

الأول كانت عوامل عظيمة فى تقدمه. منها اكتشافه النار واكتشافه الحديد ومعرفته طرق البذر والإنبات ومعرفته الكتابة وهكذا، ولولاها ما تقدم هذا التقدم).

وأراد أن يحقق فكرته فى أن الحياة مصدرها القلب وهذا التجويف كذلك فقام بتشريح حيوان حـى، ورؤية قلبه وتجويفه. فعمد إلى بعض الوحوش وشـقها كمـا فعل فى أمه الظبية، حتى وصل إلى القلب. فانتزع القلب بسـرعة. ورأى التجويف مملوءًا بهواء بخارى يشـبه الضباب الأبيض فأدخل إصبعه فيه، فوجد حرارة تكاد تحرك يده، ثم خرج البخار من التجويف فمات الحيوان كما ماتت الظبية. والتفت إلى عصاه فوجدها تصلح لبعض الحيوانات دون بعض وتعلم من التشريح أن القلب يمد كل عضو بما يناسبه، فينبغى أن ينوع أداة الصيد حسب انقسامها إلى حيوان بحر وحيوان بر، وحيوانات متوحشة وغير متوحشة. فعمل من الحلفاء ومن الشوك القوى ومن القصب ما مكنه من عمل أسلحة مختلفة تناسب الحيوانات المختلفة.

ومـرة فضل شـىء من غذائه، فأراد أن يحتفظ به فاتخـذ مخزناً وحصنه بباب من القصب المربوط بعضه إلى بعض، لئلا يصل إليه شىء من الحيوانات. وتوسع فى ذلك فاستخدم جوارح الطير ليستعين بها على الصيد. واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها إلى آخر ذلك.

ورأى أن يـده وأصابعـه تعينه على الحركات المختلفة. غـير أنه رأى أن بعض الحيوانات تفوقه فى سرعة العدو فتألف بعض الحيوانات من هذا القبيل وجعلها تخدمه فى العدو والصيد واسـترضاها بما يقدمه لها من غذاء. وأخذ بعد ذلك فى مآخذ أخرى فتصفح جميع الأجسـام التـى فى هذا العالم. فرآها متنوعـة من حيوانات ونبات ومعادن وحجارة وتراب وماء وبخار وثلـج ودخـان ورأى لها أوصافا كثيرة، بعضها يشـترك، وبعضها يختلف. فهى تتوحد عند الاشـتراك فى الصفات، وتتنوع عند الاختلاف. ثم هناك صفات مشـتركة فى الأنواع كالظباء والخيول والنعاج وصفات مشـتركة فى جميع الحيوانات، وكذلك الشأن فى النبات والجماد. يرى أن جنس الحيوان يمتاز بالحركة وجنس النبات لا يتحرك. ولكنه ينمو، وجنس الجماد لا يتحـرك ولا ينمـو. ووجد هناك أوصافًا تعمها كلها سـواء كانت متحركة أو غير متحركة، نامية أو غير نامية فمثلا كل هذه الأجسام إما حارة أو باردة. وتأمل فى جميع الأجسام حيها وجمادها، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين إما أن يتحرك إلى أعلى، كالدخان واللهيب والهواء، وإما أن يتحرك إلى أسفل كالماء وأجزاء الأرض: هذه طبيعتها إلا أن يحول دون ذلك حائل. ولا يعرى جسـم من إحدى هاتـين الحركتين. ففكر هل هذه الصفات ذاتية للجسم. أم هما لمعنى خارج عن الجسمية، فظهر له الفرض الثانى. لأنهما لو كانا للجسم، من حيث هو جسـم لما تخلفا، ونحن نجد ما يتحرك إلى أعلى لا يتحرك إلى أسـفل، والعكس ثم هداه التفكير فى الجسم إلى التفكير فى الروح، ذلك لأنه رأى سائر الأجسام من جماد ونبات وحيوان مركبة من معنى الجسيمة ومن شىء آخر زائد على الجسيمة، لا يدرك بالحس حتى

المادة الحيوانية التى رآها تسكن القلب شعر بأن فيها معنى زائدًا عن الجسمية، وذلك المعنى هـو الذى يعبر عنه عادة بالنفس أو الروح. وهذا الشـىء هو الذى يميز بين الأنواع المختلفة، فيصير بها هو هو.

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

ثم نظر فى الأجسام المادية فرأى أن لها صفات مشتركة هى ثلاثة: الطول والعرض والعمق. وأخـذ يتفهـم كل معنى من هذه المعانى الثلاثة فلما وقف على أن هناك معنى عقليا أو روحيًا وراء المادة اهتدى إلى قانون السـببية. وأن لكل مسـبب سببًا، فالحرارة فى الجسم مسببة عن شىء خارجى وكذلك البرودة. وصعود بعض الأجسام وسقوط بعضها لسبب خارج عنها، وكل حادث لا بد له من محدث.

ورأى أن جميع الأشياء التى شاهدها خاضعة لقانون الكون والفساد ويعنى بالكون الوجود. وعنـد الفلاسـفة أن الكون هو حصول الصورة فى المادة بعـد أن لم تكن حاصلة فيها. ومعنى الفسـاد الفناء، فالعالم المنظور كله حادث ولا بد له من محدث. وأن الأفعال التى تصدر عن المادة ليست لها فى الحقيقة، إنما هى لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها. وبذلك اهتدى إلى فكرة الخالق فتفقد الأشياء الموجودة المختلفة فرآها متشابهة فى الأصول وفى التكوين رأى أنها لا بد أن تكون صادرة عن فاعل واحد فآمن بإله واحد.

ثـم امتـد نظره إلى الأجرام السـماوية فرأى لها كذلك الأوصاف التـى عرفها من قبل وهى الطول والعرض والعمق فهى حينئذ أجسام. فلما صح عنده ذلك وتأمل فيها رأى أن الفلك على شـكل كرة وقوى ذلك فى اعتقاده ما رآه من رجوع الشـمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق بعد مغيبها فى المغرب. ولما رآه أيضًا من أنها تظهر لنظره على قدر واحد من العظم فى حال طلوعها وتوسـطها وغروبها. ولو كانت حركتها على غير شكل كرة لكانت فى بعض الأوقات تكون أقرب إلى بصره منها فى وقت آخر. ولاحظ أن حركة القمر سـائرة من المغرب والمشـرق. وعلى الجملة وقد عرف كثيرًا عن عالم الأفلاك. واهتدى إلى أن الأفلاك كثيرة يحكم أسـفلها بأعلاها، إلى أن ينتهى إلى علة العلل وهى الله تعالى. فالفلك بجملته كشىء واحد متصل بعضه ببعض وهو يتحكم فى الأرض وما فيها. ونظرة شـاملة للعالم كله وتسـاءل هل هو شىء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم، أو هو أمر كان موجودًا فيما سـلف ولم يسـبقه العدم؟ فتشكل فى ذلك ولم يترجح عنده أحد الاثنين. لوجود دلائل كثيرة على كل فرض من الفروض، وهو بذلك يشير إلى اختلاف الفلاسفة فى أن المادة قديمة أو محدثة.

وعلـى كل حال، تبين له افتقار جميع الموجـودات فى وجودها إلى فاعل وهى معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود أو قديمته. وهو فى ذاته غنى عنها لأنها متناهية وهو غير متناه،

فإذًا العالم كله بما فيه من أرض وسماوات وكواكب وما بينها وما تحتها فعله وخلقه. ونسبتها إليه كما إذا أخذت فى قبضتك جسمًا من الأجسام ثم حركت يدك. فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تبعًا لحركة يدك. حركة متأخرة بالذات، وإن لم تتأخر بالزمان.

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

وصل إلى هذا الحد من المعرفة حَىّ بن يقظان بعد أن بلغ خمسة وثلاثين عامًا. وقد استغرق قلبه فى أمر هذا الفاعل، ثم التفت إلى شىء آخر وتساءل: مم حصلت له هذه المعرفة؟ هل من حواسه الخمس؟ طبعًا لا، لأنها كلها لا تدرك الشىء إلا إذا كان جسمًا، فالسمع لا يدرك إلا المسموعات، والبصر لا يدرك إلا المبصرات. وهكذا حتى الخيال لا يمكن أن يدرك الشىء إلا إذا كان له طول وعرض وعمق، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود برئ من صفات الأجسام، إنما يدرك بالنفس. وأن هذه النفس إنما أدركته لأنها قبس منه لا يمكن فسادها.

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

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

ويحكى أنه كان بالقرب من الجزيرة التى يسكنها حَىّ بن يقظان جزيرة أخرى كانت قد وصلت إليها تعاليم النبوة على حقيقتها، وكان من بين سكانها رجلان فاضلان متبعان شريعة

النبـــى، غير أنهما كانا مختلفى المنهج، فأبســـال كان أكثر غوصًـــا على الباطن، وأكثر عثورًا على المعانى الروحية، وأميل إلى التأويل، وأما سلامان فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر، وأبعد عن التأويل، وإن كان كلٌ يلتزم شريعة واحدة.

وأرد أبســـال أن يكثـــر التأمل حتى يقف على الحقيقة فحببت إليه العزلة. فرحل أبســـال إلى جزيـــرة حَىَّ بن يقظان، فجمع ما كان لـــه من مال، واكترى ببعضه مركبًا تحمله إلى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين.

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

وأما حَىَّ بن يقظان فلم يدر ما هو أبسال، لأنه لم يقع بصره على إنسان من قبل ورآه أشبه به. وولى أبســـال هاربًا، فجرى حَىَّ على أثره حتى لحقه، وتقرب منه شـــيئًا فشيئًا. وتشوق أن يعلم ما شـــأنه، وجزع منه أبســـال لما رأى عليه من جلود الحيوانات حتى ظن أنه حيوان متوحـــش، فطمأنه حَىَّ، وكان أبســـال قد تعلم كثيرًا من اللغـــات، فكلمه بها فلم يفهم فأخذ أبســـال يعلم حَىَّ بن يقظان الكلام، بطريقة لطيفة. وهى أن يعلمه الألفاظ بالإشـــارة إلى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه حتى علمه الأسماء كلها «كما هى أحدث طريقة فى تعليم اللغات اليوم». ودرجة قليلاً قليلاً حتى تكلم فى أقرب مدة. وجعل أبســـال يســـأله عن شأنه وكيف صار إلى تلك الجزيرة، فأعلمه حَىَّ أنه لا يدرى لنفسه ابتداء ولا أبًا ولا أمًا، أكثر من الظبية التى ربته. فوصف له حالته كلها وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول إلى الله. فلما سمع أبسال ذلك تطابق عنده المعقول والمنقول، إذ رأى ما وصل إليه حَىَّ بعقله، وما جاء به إليه الأنبياء متفقين.

فعظم حَىَّ بن يقظان والتزم خدمته. ثم جعل حَىَّ بن يقظان يســـتفحصه عن شأنه، ويسأله عن حاله، ويفســـر له أبســـال الفرائض والصلاة والصوم والزكاة والحج وما أشبهها من الأعمال الظاهرة، فكان حَىَّ يتعجب، لم ضرب الرسول الأمثال للناس، وحملهم على ظواهر الأعمال، ولم اقتصر على هذه الفرائض، ولم أباح اقتناء الأموال والتوسع فى المأكل ولم يلزمهم بالتقليل منهـــا حتى يفرغوا لعبـــادة الله. وأصعب ما كان يعرض عليه أمر الزكاة. فلم يكل معنى عنده لإباحـــة نبى الادخار للأموال ووضع ما يلزمها من أحكام لأن المال باطل، يكفى منه اقتناء ما يلزم ســـد الحاجة فقط ولا حاجة للإكثار منه ولا لقطع الأيدى على ســـرقة، إلى أشياء أخرى اعترض عليها فى تعاليم النبى، ورأى أن يرحل مع أبسال إلى جزيرته حتى يهدى الناس إلى

أكثر مما هداهم النبى. فضلت السفينة مسلكها، ودفعتها الريح إلى مكان بعيد.

ثم جاءت ريح رخاء حملت السفينة إلى الجزيرة المقصودة، وكان أمير تلك الجزيرة سلامان، يرى ملازمة الجماعة، ويقول بتحريم العزلة فرحبوا بحَىَّ بن يقظان بعد أن عرفهم أبسال بمكانته. فلما أخذ حَىَّ بن يقظان يفضى إليهم بنظراته فى المال ونحوه احتقروه ولم يسمعوا له قولاً. وألح فى قوله فنفروا منه، وعلم من اختلاطه بطبقات الناس أن فطرتهم فاسدة، وأنهم لا يصلحون إلا للتعاليم التى أتى بها الأنبياء. وأن الأنبياء أعرف منه بالنفس البشرية فانصرف حَىَّ إلى سلامان واعتذر عما تكلم به وأعلمه أنه قد رأى مثل رأى قومه ووافقهم على ما يقولون. وأيقن أن تعاليمه إنما تصلح لقوم أرقى من هذه الطبقة. وصحب أبسال وعاد إلى جزيرته. وكان أبسال يتخذ حيًّا إمامًا له ثم عبدا الله بتلك الجزيرة إلى أن أتاهما الموت. وبذلك انتهت القصة.

* * *

فنرى من هذا أن ابن طفيل فى كتابه حَىَّ بن يقظان يذهب المذهب العقلى والكشفى معًا وأن الإنسان بملكيته هاتين يستطيع أن يرتقى بنفسه من المحسوس إلى المعقول، ومن المعقول إلى الكشف وأن الفكر مستقل عن اللغة، فإنا نعلم أن الفلاسفة الشرقيين والغربيين قد اختلفوا اختلافًا كبيرًا هل يمكن العقل أن يفكر من غير لغة، أو لابد له من لغة. فلما كان حَىَّ بن يقظان وصل إلى ما وصل إليه وهو لا يعرف لغة حتى وصل إلى الكمال. دل ذلك على أن الفكر يمكن أن يكون مستقلاً عن اللغة.

ثم إنه يرى أن الإنسان وإن كان عاريًا من السلاح ضعيف القوة، قليل البطش، عارى الجسم، استطاع أن يغلب الوحوش بقدرة عقله وان يصل إلى الغذاء وأن يكتشف النار وفوائدها ويعرف خصائص أعضاء الجسم حتى لقد استطاع أن يعرف أن فى كل مخلوق من جماد ونبات وحيوان شيئًا روحيًا غير الجسم فأدرك بذلك الروحانية.

وأخيرًا بعد أن تم نضجه تعرف بأبسال. وكان قد تثقف ثقافة دينية من تعاليم النبى فلما علَّم حيًّا الكلام، وعرض عليه ما وصل إليه من تعاليم نبيه، وعرض حَىَّ عليه ما وصل من تعاليم عقله وجدا أنهما متفقان فى الأصول. وإن اختلفا فى الفروع يشير بذلك إلى أن تعاليم العقل متفقة مع تعاليم الشرع، غير أن الدين يوجب تفاصيل لا يصل إليها العقل، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، ويبيح أمورًا قد لا يرضى عنها العقل كادخار الأموال وإباحة ما تقتضيه بعض الشهوات علمًا من الدين بأن أكثر الناس لم يبلغوا مبلغًا رفيعًا، كالذى وصل إليه حَىَّ وأبسال، وأن الدين يجب أن يراعى الجمهور لا الخاصة وحدهم ولذلك لما ظن حَىَّ أنه يستطيع أن يعلم الناس أكثر مما علمهم الدين فشل فى ذلك كل الفشل، واضطر إلى الانسحاب من جزيرة أبسال إلى جزيرته الأصلية.

وقد تعرض ابن سينا قبله وابن رشد معاصر ابن طفيل إلى هذا الموضوع الهام وهو أن ليس بين الشريعة والعقل خلاف وقرر ذلك ابن سينا فى كتبه، وألف ابن رشد فى ذلك أيضًا كتابه المسمى «فصل المقال. فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»[1] فجاء ابن طفيل فشرح ذلك فى شكل قصصى لطيف.

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

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

أما قصة حَيَّ بن يقظان عن السهروردى فبدأها بقوله «إنى لما رأيت قصة حَيَّ بن يقظان وصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة عارية من تلويحات تشير إلى الطور الأعظم المخزون فى الكتب الإلهية والذى يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات ولم يُشِرْ إلى ذلك إلا فى آخر الكتاب، أردت ان أذكر طورًا فى القصة سميتها أنا قصة الغريبة الغربية». وأولها «سافرت مع أخى عاصم من ديار ما وراء النهر إلى ساحل اللجه الخضراء إلى مدينة القيروان بالمغرب. فلما أحس قومها بقدومنا عليهم وأننا من أصحاب عدوهم أخذونا وقيدونا بسلاسل من حديد وحبسونا فى قاع بئر عميق. وكان فوق البئر قصر مشيد عليه أبراج عالية وقالوا لنا لا جناح عليكم إذا صعدتم القصر مجردين إذا أمسيتم أما عند الصباح فلا بد من الهُوىّ فى غيابة الجب».

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

ورمز بحياة البئر إلى الحياة المظلمة التى تتحكم فيها الشهوات ثم قال «فبينما نحن فى

(١) قام الدكتور محمد عمارة بتحقيقه ونشره فى هذه السلسلة «ذخائر العرب»

الصعـود ليلًا والهبوط نهارًا إذ رأينا الهدهد مسلمًا فى ليلة قمراء فى منقاره كتاب صدر من شاطئ الوادى الأيمن من البقعة المباركة وقال إنى أحطت بوجه خلاصكما وجئتكما من سبأ بنبأ يقين وهو ذا مشروح فى رقعة أبيكما».

والظاهر أن هذا الهدهد هو وحَىُ العقل وإلهامه الذى يبين الأشياء على حقيقتها وقد أتى هذا الهدهد من الله برسالة فيها الحكمة وفيها النور الذى يكشف الظلام من عند أبيهم وهو الله تعالى باعث العقل، وجاعله مرشدًا لبنى الإنسان. وفى هذه الرسالة بيان كل غامض وكشف كل محجوب. هذا العقل يرشد إلى وجه الخلاص كالهدهد. ثم فتحوا رسالة الهدهد فإذا فيها «إنه من الهادى أبيكم، وإنه بسم الله الرحمن الرحيم. كم شوقنا كم قلم تشتاقوا، ودعوناكم قلم ترحلوا وأشرناكم قلم تفهموا فإن أردتم أن تتخلصوا ممن معكم فلا تنوا فى عزم السفر واعتصموا بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسى المستوى على نواحى الكسوف» لعله يريد أن هذه الرسالة وهى رسالة العقل تقول «إنها من الهادى أى من الله. وأنها كم شوقت الناس إلى رضوان الله واللجوء إلى جانبه ولكن غلبت الشهوات وخضع الإنسان لها. ولم يخضع لعقله. ولعل فى تسمية أحد المسافرين بعاصم إشارة إلى أن العقل يعصم الناس من الزلل. وأن الإنسان إذا أراد النجاة فعليه ألا ينسى فى السفر بالبعد عن الشهوات وتركها وراءه والاعتصام بحبل الله عن طريق العقل والكشف. ثم قال «فسافر واركب فى السفينة التى ﴿بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا﴾[1] فركبنا فى السفينة وهى تجرى بنا فى موج كالجبال، ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أبينا. وحال بيننا الموج، فكنا من المغرقين» أى أننا أوصينا بأن نركب السفينة لنتجرد من الشهوات ونسير بها حتى توصلنا إلى بر السعادة، فنصل إلى طور سيناء حيث وصل أخونا موسى إذ رأى الله. ولكن جرت السفينة فى موج من فتن بحر الطبيعة الجثمانية، واستيلاء دواعيها وغلبة أهوائها، فكانت كالجبال الحاجبة للنظر، المانعة للسير، وحال بين الإنسان وبين الوصول إلى الله هذا الموج، موج هوى واستيلاء ماء بحر الطبيعة فكان من المغرقين فى بحر الهيولى الجثمانية. ثم قال «فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا، وركبنا السفينة ونحن نروم الصعود على طور سيناء حتى نرمق صومعة أبينا، ورأيت فى الطريق جماجم عاد وثمود، وأخذت الثقلين مع الأفلاك. وجعلتها مع الجن فى قارورة صنعتها أنا فلما انقطعت المسافة وانقرضت الطريق، وفار التنور رأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم. وصعدنا إلى الجبل ورأيت أبانا شيخًا كبيرًا تكاد السموات والأرض تنشق من تجلى نوره فبقيت تائهًا متحيرًا منه ومشيت إليه فسلم على فسجدت له وبكيت زمانًا وشكوت إليه من حبس قيروان، لعله يريد أنه ركب فى تلك السفينة السائرة فى بحر الحياة المتلاطم الأمواج لتجرى

(١) سورة هود الآية ٤١.

﴿ بِسْمِ اللَّهِ مَجْرِيهَا وَمُرْسَاهَا ﴾[1]. أى بسم الله الأعظم الذى هو وجود كل عارف ويعنى بجماجم عاد وثمود الناس الذين هم صرعى شهواتهم وضحايا أهوائهم. وقد وضع الشهوات والفتن ودواعى الشر المعبر عنها بالجن فى قمقم حتى لا تخرج مرة أخرى وتحمله على الفساد، وفار التنور أى تنور البدن باستيلاء العقل على الأخلاط الفاسدة، وفاض ماء الهيولى على نار الروح الحيوانية وصفا القلب وعند ذلك وصل إلى صخرة النجاة، وشاهد الله الذى منه كل شىء وشكا إليه الإنسان من حبسه فى القيروان. ثم قال له الله «إنك لا بد راجع إلى سجن قيروان» فلما سمعت ذلك طار عقلى، وتأوهت صارخًا صراخ المشرف على الهلاك، فتضرعت إليه فقال «أما العود فضرورى الآن، ولكنى أبشرك بشيئين أحدهما أنك إذا رجعت إلى الحبس يمكنك المجىء إلينا إذا شئت والثانى أنك متخلص فيما بعد إلى جنابنا تاركًا البلاد الغربية بأسرها. ففرحت بما قال» أى أن الإنسان بعد أن يصل إلى هذه الدرجة الروحية الكاشفة يعود أحيانًا إلى محبسه وهو بدنه وحسه وحياته فى الدنيا المعتادة، وهكذا حتى يسهل عليه الخروج منها والاتصال بالعالم الأعلى. فهو لا يترك الحبس نهائيا ولكنه يعود إليه من حين لآخر حتى يدركه الموت. فإذا مات اتصل بالرفيق الأعلى. وهذا ما عليه جمهور الفلاسفة من أن النفس كانت عالمة بكل شىء فلما حلت فى الجسم الثقيل أخذت تتذكر بعض ما كانت تعرف وستعود إلى حالتها الأولى بعد الموت وتتصل بالذات العلية وفى ذلك يقول ابن سينا فى عينيته المشهورة:

هبطت إليك من المحل الأرفع ورقاء ذات تدلل وتمنع

* * *

وقال مثل ذلك ابن طفيل فى آخر قصته. ثم قال السهروردى ولما حطت السفينة، رأى سراجًا فيه دهن ينبعث نورًا وينتشر فى أقطار البيت ورأى أسدًا وثورًا، وكان معهم غنم تركوها فى الصحراء فأهلكتها الزلازل ووقعت فيها نار صاعقة فلما انقرض الطريق، وفار التنور، رأى الأجرام العلوية، وسمع نغماتها وتعلم منها أشياء فلما تم له ذلك توجه إلى عين الحياة، ورأى الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم ورأى حيتانًا مجتمعة واتخذ واحد منها سبيله فى البحر هربًا، وقال «ذلك ما كنا نبغ فى هذا الجبل فسأل وما هؤلاء الحيتان، فأجيب بأنهم إخوان قال فلما سمعت ذلك عانقهم وفرحت بهم وفرحوا بى، فصعدنا إلى الجبل، ورأى أباه شيخًا كبيرًا تكاد السموات والأرض تنشق منه. وعلم أن هذا جبل طور سيناء وفوق هذا الجبل مسكن والده وحده وكلنا عبيده، وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهاء الأعظم. والجلال الأرفع» وفى هذا إشارة إلى مسلك الإنسان فى سفينة الحياة فإن فيها حيتانًا

(١) سورة هود الآية ٤١.

هى عبارة عن شـهواته وغرائزه وأسـدًا هو رمز لغضبه فإذا اسـتطاع أن يغلبها كلها وصل إلى بر السـلامة وارتفع من ذلك إلى القمة. والحوت الذى اتخذ سـبيله فى البحر سربًا هو النفس الإنسانية تسربت إلى بحر الجسد، تأويلاً لقصة موسى مع الخضر، فإنه لما جاوزه وألقى على موسـى النصب والجوع تذكر الحوت والاغتذاء منه. وفى هذا إشـارة إلى حالة ولادته واتصال الروح بالبدن ولذلك قال غداءنا، ولم يقل قوتنا لأن الغداء فى النهار، والولادة خروج من ظلمة الرحـم إلى ضوء الدنيـا. والصخرة هى عبارة عن صخرة النجـاة والوصول إلى المعرفة الإلهية. والسـفر كان صعبًا ولقى منه نصبًا، لأنه سـفر الإنسان الطويل إلى الحضرة الإلهية ثم رأى الله وهو المعبر عنه بالأب كمارآه موسـى ووجد عنده قومًا صالحين وصلوا إلى الله قبله فأنس بهم وصاحبهم، وختم الرسالة بقوله «وبقى معى من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت وتحسرت» إلى أن يقول «نجانا الله من قيد الهيولى والطبيعة والحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعترته الطاهرين. وهذه القصة تسمى الغريبة الغربية».

فأراد السـهروردى أن يبين المرحلة الأخيرة للرقى عند الإنسان وهى اتصاله بالله وانكشاف العـالم والتغلب على العقبات التى تعترضه من شـهوات وطبـاع وغرائز وأنه لا يمكن التغلب عليها إلا بجهد كبير وإلهام من الله تشـير إليه قصة الهدهد مع سـليمان فلئن كان حَىّ بن يقظان فى نظر ابن سـينا هو العقل الإنسـان وفى نظر ابن طفيل هو الإنسان نفسه باحثًا منقبًا عن الحقيقة حتى يصل إليها فإن حَىّ بن يقظان عند السـهروردى هو الإنسـان الذى اكتمل عقله وأراد أن يصل من طريق الكشف والذوق إلى معرفة ربه ثم وصل إلى ذلك بعد طول عناء. فابن سـينا جعله عقلاً متفلسـفًا، وابن طفيل جعله إنسانًا عاقلاً ومتصوفًا والسهروردى جعله إنسـانًا متصوفاً بلغ به التصوف إلى حد المعرفة وإنسـان ابن طفيل أرقى مما وصل إليه إنسان ابن سينا وإنسان السهروردى أرقى مما وصل إليه ابن طفيل، ثم إن عبارة السهروردى غامضة كل الغمـوض لا يفهمهـا إلا من أمعن النظر فيها. فهى نوع من الأدب الرمزى الذى يسـلكه ويتعمق فيه بعض الغربيين اليوم، ويسـمون أدبهم أدبًا رمزيًا، ويقلدهم فيه بعض الشـرقيين ولذلـك تعبت عقولنا فى فهم مرادهم. ومن طبيعـة الأدب الرمزى أنه يحتمل المعانى الكثيرة والتفسيرات المختلفة ويذهب كل مفسر فى تفسيره مذهبًا يتفق مع مزاجه وثقافته والله أعلم.