المجلد الأول

التاسوع الأوّل

فِهرِسُ التّاسُوع الأوّل

الفصل الأَوَّل	(٥٣)	:	ما الحيّ؟ ما الإنسان؟	٥١
الفصل الثاني	(١٩)	:	في الفضائل	٥٩
الفصل الثالث	(٢٠)	:	في الجَدَل	٦٦
الفصل الرابع	(٤٦)	:	في السَّعادة	٧٠
الفصل الخامس	(٣٦)	:	السَّعادة وامتداد الزَّمان	٨٢
الفصل السادس	(١)	:	في الحُسْن والجَمال	٨٦
الفصل السابع	(٥٤)	:	الخير الأَوَّل والخير في الأمور	٩٥
الفصل الثامن	(٥١)	:	ما هو الشَّرّ وأَين مَعْدِنه؟	٩٧
الفصل التاسع	(١٦)	:	في الانتحار المُباح	١٠٩

الفصل الأوَّل

(٥٣)

ما الحيّ؟ ما الإنسان؟

١ إلام يُرَدُّ انفعال اللَّذّة والألَم، والخوف والإقدام، والشَّوق والنُّفور؟ أإلى النَّفْس من حيث إنّها تُسخِّر الجسد؟ أم إلى أمر ثالث مُركَّب من الاثنين؟ ولهٰذا السُّؤال وَجهان: هل الأَصل الأَخير هو مزيج من الأوَّلين أم هو شيء آخر ناتج عن المزيج؟ والسُّؤال وارد أيضًا/ في ما ينشأ عن تلك الانفعالات من أعمال وظنون. ثمّ يأتي الطَّلب في هل يُرَدّ الفكر والظَّنّ إلى ما تُرَدّ إليه الانفعالات أم يكون بعضها هٰكذا وبعضهما الآخَر على غير ذٰلك؟ ثمّ يَجب النَّظر في العوارف كيف تكون وإلى أيّ أَصْل تُرَدّ؟ وأخيرًا ما عسى أن يكون ذٰلك الأَصل الذي يَمتحن كلّ تلك الأمور، ويَبحث فيها/ ويُصدِر حكمه عليها؟ وأوّل سؤال يعترضنا هو السُّؤال عن الأَصل الذي يُرَدّ إليه الإحساس. فَمِن هٰهنا يَجدر بنا أن ننطلق في بحثنا، إذ إنّ الانفعالات إحساسات أو إنّها على الأقلّ لا انفعال بغير إحساس.

٢ إنّ أوّل ما يَتبادر إلينا في ما يَختصّ بالنَّفْس هو البحث فيما إذا كانت النَّفْس شيئًا، وأيس النَّفْس شيئًا آخر. فإن كان ذٰلك كذٰلك، كانت النَّفْس شيئًا مُركَّبًا، فلا يُستبعَد أن تكون قابلة للصور وأن تُنْسَب إليها تلك الانفعالات التي ذكرناها، إذا ما أَحَلّ لها العقل ذٰلك؛ أن تكون، بوجه الإجمال، قابلة للأحوال والاستعدادات، صالحة كانت أم سيِّئة./ أمّا إذا كانت النَّفْس هي وأَيْسها شيئًا واحدًا، فإنّها صورة في حَدّ ذاتها، ولا مَحَلّ فيها لتلك الأَفعال التي تَقوى هي على إحداثها في غيرها، بل إنّ لها في ذاتها فعلًا هي مفطورة عليه؛ ومهما يكن ذٰلك الفعل، فإنّ العقل يَكشفه لنا. ويَحقّ القول حينئذ إنّها خالدة، إذ إنّ المفروض في الخالد الذي لا يبلى/ ألّا ينفعل قَطّ، فيمدّ نوعًا ما غيره من ذاته، ولا يأخذ شيئًا من غيره إلّا بِقَدْر ما كان ذٰلك الشَّيء الآخَر سابقًا له، غير مُنفصِل عنها، ثابتًا في عالَم فوق عالَمه. فَمِمَّ يخاف كائن مثل هٰذا ما دام مُبرَّأً من كلّ دخيل عليه؟ ألا وإنّ الخوف ليس له سبيل، إلّا لما يكون للانفعال. كما أنّه ليس عليه أن يكون ثابت الجنان،/ إذ إنّ ثبات الجنان لا يَصدر إلّا عَمَّن دَبَّت إليه المَخاوف. وليس فيه رغبات أيضًا،

لأنّ الرّغبات تُلبّى بواسطة الجسد حين يُفرَغ أو يملأ، والمَلأ والفراغ أمران يَحدثان في غير النَّفْس. وكيف يكون فيها رغبة إلى الامتزاج بشيء آخر، وصافي الجوهر لا مَزيج فيه؟ وعَلامَ رغبتها في أن تُدخل غيرها فيها، كأنّها تسعى إلى إلّا تكون/ ما هي عليه؟ ثمّ إنّ الألَم بعيد عنها، فكيف وَمِمَّ تَتألَّم؟ إنّ البسيط يكتفي بذاته، فيَبقى كما هو، قائمًا بتلك الذات. كما أنّها لا لذّة لها، إذ إنّه ليس من خير يضاف إليها ويحدث فيها: فإنّها هي ما هي دائمًا. وهٰكذا أيضًا لا إحساس عندها، ولا فِكْر لديها/ ولا ظنّ: فالإحساس قَبولٌ لصورة أو انفعال في جسده، والتَّفكير والظنّ أصلهما الإحساس. أمّا العِرْفان، فإذا تركناه للنَّفْس، وجب أن نبحث كيف يتمّ فيها، وهٰكذا القول أيضًا في اللّذة الخَالِصَة، فيما إذا كانت تَتسرّب إلى النَّفْس بكونها وَحْدَها./

٣ هٰذا ولا بُدّ الآن من اعتبار النَّفْس في الجسد، سواءٌ أكانت قبله أم كانت فيه فقط، فإنّ «الكل الذي يَتكوَّن منه ومنها هو ما يُدعَى الحيوان». وإذا كانت تُسخِّر الجسد أداةً لها، فما كانت بحكم الضَّرورة لتتأثَّر بانفعالات الجسد، كما أنّ أصحاب المِهَن لا يتأثَّرون بتأثيرات أدواتهم/. غير أنّه ربّما لا يكون لها بدّ من الإحساس، إذ إنّها لا تَستخدم الجسد أداةً إلّا بعد كونها عالمة بوساطة الإحساس، بالانفعالات التي تأتيها من الخارج. فاستخدام العين، إنّما هو البصر، وقد يُصاب البصر بضرر، فتَحزن النَّفْس وتَتألَّم بما يطرأ على الجسد،/ حتى تنشأ فيها الرَّغبة لمُعالَجة العُضْو المصاب. ولٰكن كيف تنتقل تلك الانفعالات من الجسد إلى النَّفْس؟ إنّ الجسد إنّما يُشرك جسدًا آخَر بما لديه، أمّا الجسد مع النَّفْس، فكيف تكون العَلاقة بينهما؟ لَكَأنَّ شيئًا ينفعل إذ/ ينفعل غيره. وما دامت النَّفْس هي التي تُسخِّر الجسد والجسد مُسخَّر لها، فكلٌّ معزول عن الآخر، وإنّما يَتمّ هٰذا العَزْل باعتبار النَّفْس هي الأَصْل المُسخِّر. ولٰكن كيف كان الأمر قَبْلَ ذٰلك العَزْل يَتم على طريق التَّفلسُف؟ إنّهما مُمتزِجان، وإذا كان ذلك كذٰلك، فنحن أمام نوع من أنواع الامتزاج، أو أمام ما يُشبِه التَّواشُج، أو ما يُشبِه الصورة التي لا تفارِق الجسد أو ما يُشبِه صورة بينها وبين الجسد/ تماسّ كالذي بين الرُّبّان ودَفّة السَّفينة؛ أو إن النَّفس تكون على هٰذه الحال في بعضها، وعلى تلك الحال في بعضها الآخَر، أعني أنّها مُفارِقة في بعضها الذي يُسخِّر الجسد، ومُمتزِجة في بعضها الآخر، فتصبح هي أيضًا من بعض الوجوه في وضع عضو يُسخَّر. حتى لتبادر الفلسفة إلى ضمِّ هٰذا البعض الأخير، إلى بعضها المُسخِّر، ثمّ تصرِف هٰذا المُسخِّر عن الجسد المُسخَّر، ما دامت الحاجة إلى التسخير مُنتفِية، حتى لا يكون المُسخِّر/ دائم الاستغراق في تسخيره.

٤ إنّنا نفترضهما إذًا ممتزجين، وإذا امتزجا صَلح شرُّهما، وفَسُد خيرهما: يَصلح الجسد

إذ يُمَدّ بالحياة، وتَفسد النَّفْس إذا أُشْرِكَتْ في الموت والغباوة. فكيف تضاف قوّة الإحساس إلى ما كان، على نحو ما، محرومًا عن الحياة؟ أمّا/ الجسد الذي يُمدّ حينذاك بالحياة فإنّه يُشرَك في الإحساس وفي الانفعالات التي تنشأ عن الإحساس: فهو الذي يرغب، إذ إنّه هو الذي يَتمتَّع بما يرغب فيه؛ وهو الذي يخاف، إذ إنّه هو الذي يُحرَم اللذّة، ويَعتريه الفساد.

ولنواصل بحثنا هٰكذا في كيفيّة/ الامتزاج، فلعلّ الأمر مستحيل كاستحالة مَزج خطّ باللَّون الأبيض، أي مِثْل مَزْج طبيعة بطبيعة تَختلف عنها. وإذا قلنا بالتَّواشُج، فإنّ التَّواشُج لا يلِدُ التَّبادُل في الانفعال، بل قد يكون تَواشُج بدون تَفاعُل: فربَّما انتشرت في الجسد كُلّه بدون أن تَنفعل بانفعالاته/ كما هو شأن النور، لا سيّما إذا اعتُبِر التَّواشُج الذي نحن بصدده على معنى أنّ النَّفْس تجتاز الجسد من طَرَف إلى طَرَف. إنّ النَّفْس لا تَنفعل إذًا بانفعالات الجسد، بسبب أنّها تَواشَجَتْ معه، بل الوجه أن تكون في الجسد، كما أنّ الصورة في الهيولى. فإنّ أوّل ما يقال فيها حينذاك هو أنّها صورة مُفارِقة، إذ إنّها جوهر قائم في ذاته، والأَصحّ أن تُعتبَر في مَنزلة الأَصل المُسخِّر. فإذا كانت في مَنزلة هيئة الحديد في الفأس/ ، فالفأس حديدًا وهيئةً يعمل ما يعمل الحديد بعد صوغه هٰكذا بتلك الهيئة وبِحَسب تلك الهيئة. والأَحرى بنا عند ذاك أن تُنسَب إلى الجسد الانفعالات المُشترَكة بينه وبين النَّفْس، على أن نعني ذٰلك الجسد الطَّبيعي القائم بجهاز عضويّ، المُهيَّأ لقبول الحياة. فإنّ أرسطو يقول: «كما أنّ من الحُمْق/ أن ندَّعي أنّ النَّفْس تحيك، كذٰلك من الحمق أيضًا أن نتصوَّرها تشتاق وتَتألَّم. وإنّما يفعل ذٰلك الحيوان».

٥ أمّا الحيوان، فإمّا أنْ يكون الجسد وهو كذٰلك، وإمّا أن يكون جملة النَّفْس والجسد، أو إنّه شيء ثالث نشأ عن الاثنين. ومهما يكن الأَمر، فمن الواجب أن تبقى النَّفْس إمّا غير مُنفعِلة مع أنّها سبب الانفعال في الجسد، وإمّا مُنفعِلة معه أيضًا. وإذا انفعلت، فبانفعال الجسد ذاته أو بانفعال من جنسه/ ، كيف يَنفعل مثلًا، وكيفَ يتألَّم؟ كأن يقابل مثلًا الرَّغبة عند الحيوان فعل أو انفعال في غريزة الرَّغبة.

أمّا كيف يكون الجسد وهو بما وُصِفَ عليه، فهٰذا أَمر نرجىء البحث فيه إلى ما بعد، ونُعنى الآن بالمُركَّب من النَّفْس والجسد: كيف يَنفعل مثلًا، وكيف يَتألَّم؟ ألأنّ الجسد يكون في وضع ما، فيصل الانفعال إلى الحواسّ،/ ثمّ يَنتهي الإحساس إلى النَّفْس؟ لٰكنّا حتى الآن لا نرى كيف ينشأ الإحساس. ثمّ ربَّ ألم كان أَصله ظنًّا أو حُكْمًا في أنّ شرًّا أصابنا أو أَصاب أَحدًا من ذوينا، أفَلا يَنطلق حينئذ الطارىء المُؤلِم من هٰهنا، فيمتدّ إلى الجسد ويَتناول الحيوان كلّه؟ بَيْدَ أَنّنا،/ مع ذٰلك، لا نزال نجهل بماذا يَتعلَّق ذٰلك الظّنّ، أَبالنَّفْس أَم بالمُركَّب؟ هٰذا علاوة على أنّ الظَّنّ في شَرّ ما يَتضمَّن انفعال الأَلم، إذ يجوز أن يَحضر الظَّنّ ولا يُرافِقه الأَلم؛ كما أَنّنا

قد نَحكم بأنّنا محتقَرون ولا نَشعر بالغضب، وقد نَتبيَّن خيرًا دون أن تَتحرَّك عندنا الرَّغبة فيه.

كيف تكون إذًا تلك الانفعالات مُشترَكة بين النَّفْس والجسد؟/ ألأن الشَّوق يَصدر عن مَلَكة الشَّوق، والغضب عن مَلَكة الغضب، وبوجه عامّ كلّ نزعة إلى شيء ما عن غريزة الشَّهوة في النَّفْس؟ فإذا كان الأمر كذٰلك، ما عادت الانفعالات مُشترَكة، بل تُردُّ إلى النَّفْس وَحْدَها.

ومع ذٰلك فإنّها من الجسد أيضًا، إذ لا بُدّ من غليان في الدم والصَّفراء،/ ولا بدّ للجسد من أن يكون في وضع خاصّ نوعًا ما، حتى تَتحرَّك نزعاتنا، كما هو الأمر في شهوة الجِماع مثلًا. بيد أنّ الميل إلى الخير ليس انفعالًا مُشترَكًا، بل انفعال النَّفْس، وهٰكذا القول في غيره من الانفعالات؛ بل ربّ استدلال أفضى بنا إلى أنها لا ترتد كلها إلى المُركّب. وأخيرًا، إذا أحسّ الرَّجُل بشهوة الجِماع، فإنّ الرَّجُل هو الذي يشتهي، ولٰكن من وَجْه آخَر، إنّ مَلَكة الشَّهوة/ فيه هي التي تشتهي. كيف ذٰلك؟ أبمعنى أنّ الرَّجُل هو الذي يُبادِر فيَشتهي، ثمّ تَتبع مَلَكة الشَّهوة؟ ولٰكن كيف يشتهي الرَّجُل ما لم تَتحرّك عنده مَلَكة الشَّهوة؟ فهي التي تُبادِر إذًا؛ ولٰكن أنّى لها أن تُبادِر، ما لم يُجعَل الجسد أوَّلًا في الوضع/ المُلائِم.

٦ لعلّ خير القول في الأمر هو أنّ من تَوافَرت فيه تلك القوى عمل بمُوجبَها؛ فلا تَتحرَّك هي، إنّما تُمِدّ الذي جُعِلَتْ فيه بالقُوّة اللازمة. وإذا كان ذٰلك كذٰلك، فالوجه، عندما يَنفعل الحيوان، أن يَبقى مَصدر الحياة في المُركَّب بدون انفعال،/ وتَرْتَدّ الانفعالات والأفعال إلى صاحب الحياة. هٰذا وإنّ الحياة ليست حياة النَّفْس، بل إنّها حياة المُركَّب؛ أو فلنقل: ليست حياة النّفس هي حياة المُركَّب. فإنّ الذي يُحِسّ ليس قُوّة الإحساس، بل صاحِب تلك القُوّة. ولٰكن إذا/ كان الإحساس (وهو حركة تسير في الجسد وتجتازه) لِيَنتهي إلى النَّفْس، فكيف يقال إنّ النَّفْس لا تُحِسّ؟ ذٰلك لأنّ قُوّة الإحساس حاضرة وبِفَضْل حضورها يَتمّ الإحساس. فما الذي يُحِسّ إذًا؟ – المُركَّب.

وما دامت قُوّة الإحساس/ لم تُحرَّك، فكيف يبقى للمُركَّب حساب مع أنّه لا حساب للنَّفس ولا لقُوّتها حساب؟

٧ ذٰلك لأنّ قوام المُركَّب ليس بأن تُعطي النَّفْس ذاتها للمُركَّب أو لأحد طَرَفيه على ما هي، عند حضورها، بل بأن تُحدِث أمرًا ثالثًا من الجسد وهو بما يكون عليه ومن شيء آخَر هو كالنور المُنبعِث منها، فيكون ذٰلك الثالث طبيعة الحيوان، وإلى هٰذه الطَّبيعة يَرتَدُّ الإحساس وتَرْتَدُّ الانفعالات/ التي تُنسَب إلى الحيوان.

ولٰكن كيف يقال إنّا «نحن» الذين نُحِسّ؟

يقال ذٰلك لأنّا لسنا مفصولين عن ذٰلك الحيوان، وما دامت لدينا أمور أخرى أيضًا أرفع قَدْرًا، هي من ذات الإنسان الشاملة القائمة بعناصر عديدة. والواقع أنّ قُوَّة الإحساس في النَّفْس لا تُدرِك الأمور الحسِّيَّة، بل تَتناول/ بالأَحرى الانطباعات التي تَحدث في الحيوان بوساطة الإحساس: فإنّ تلك الانطباعات إنّما هي روحانيّة. فالإحساس الوارد من الخارج إنما هو انعكاس لِما يتمّ في النفس؛ والذي يتمّ في النَّفس أَقرب الى الحقيقة من الاحساس، إذ إنّه مُجرَّد مُشاهَدة للمُثُل، خالية من كلّ انفعال. وعن تلك المُثُل التي تَكفل للنَّفْس الانفراد بتدبير أُمور الحيوان/ تنشأ الأفكار والظُّنون والعوارف؛ وهنا نكون «نحن» حقًّا وصِدْقًا. إنّ ما قَبْلَ ذٰلك هو عندنا «المَا لَدَى»؛ أمّا ما كان بنا من ذٰلك الحَدّ إلى ما علِ، فهو «نحن» من حيث نُشرف على الحيوان ونوجهَه. ولا مانع من أن يُطلَق إسم الحيوان على الكلّ، فيَشمل المزيج الذي في الدون منه، ثمّ ما يلي فوق ذٰلك، وهو الإنسان الحقّ. أمّا الدون فهو/ من السِّباع والبهائم، على اختلاف أَصنافها. ولمّا كان الإنسان في مُستَوى النَّفْس الناطقة، فإنّا، عندما نُفكِّر بالعقل، إنّما نحن الذين نُفكِّر بالعقل، وذٰلك بكوننا نَفكّر بالعقل فعلًا من أفعال النَّفْس.

٨ والروح كيف نكون معه؟ ولست أعني بالروح تلك المَلَكة التي تحصَل في النَّفْس، وهي من الأُمور المُنبعِثة من الروح، بل الروح ذاته. فإنّ لدينا أيضًا الروح ذاته فوقنا «نحن». ذٰلك بأنّه لدينا: إمّا أَمرًا مُشتركًا بين الجميع، أو أَمْرًا خاصًّا بكلّ منّا، أو أَمْرًا مُشترَكًا وخاصًّا معًا: أمّا كونه مُشترَكًا فلأنّه ليس قابلًا للتّقسيم ولأنه واحدٌ وهو هو أبدًا في كلّ ناحية؛ وأمّا كونه خاصًّا/ فلأنّه يَحصل بكامله في كلّ منّا في نَفْسه الأولى. فإنّ المُثُل لدينا على وجهين أيضًا: ما في النَّفس وكأنّهَا مُنبسِطة، مُتمايِزة؛ وفي الروح كلّها جميعًا.

والله كيف ندركه؟ على أنّه متعالٍ فوق الطَّبيعة الروحانيّة والذات الحَقّة؛ أمّا «نحن» فإنّا نقع في المَرتبة الثالثة بعد الله/ ، على أنّا، فيما يقول أفلاطون، من «الذات اللامُقسّمة» التي تأتي من العالَم الأَعلى، ومن الذات «المُقسَّمة في الأَجساد». ووجه التَّأويل في قوله «المُقسَّمة بين الأَجساد» هو أنّ النَّفْس تَتوزّع على أبعاد الجسد، بِقَدْر عِظَم كلّ حيوان، بحيث يكون العالَم الكلِّيّ نفسًا واحدة. / وأيضًا: نَتصوَّر النَّفْس حاضرة في الأَجساد بمعنى أنّها تنيرها، فلا تُحدِث الحيوان بأن تجمع بينها وبين الجسد، بل بأن تبقى على ما هي، وتُرسِل من ذاتها ارتسامات على نحو ارتسامات الوجه في مرايا عديدة. فارتسامها الأَوَّل هو الإحساس، الذي يكون في المُركَّب؛ ثمّ من الإحساس يُشتقّ كلّ ما كان سواه ويُسمَّى هيئة النَّفس، فتُشتقّ الهيئة عن الهيئة وهٰكذا حتى ينتهي/ الأَمر إلى النَّفْس المُولِّدة والنّفس النّباتيّة، ثمّ بوجه عامّ إلى القوّة على صُنْع وإحداث شيء يَختلف عن صاحب القوّة، حيث يَرتدّ حينئذ الأَصل الذي يصنع

مُتحوِّلًا بذاته نحو ما يصنعه.

٩ إنّ حقيقة تلك النَّفْس التي فينا إذًا هي بطبيعة حالها براء من الذنوب التي يرتكبها الإنسان والشّرور التي تصيبه؛ وقد قلنا إنّ تلك الشُّرور إنّما هي من لوازم الحيوان والمُركَّب. ولكن إذا كان الظَّنّ والتَّفكير من خَواصّ النَّفْس، فكيف تكون معصومة عن الخطأ؟/ فإنّ الظَّنّ كاذب وقد كان أَصْلًا لشرور كثيرة. ألا وإنّ سبب الشُّرور انهزام خير ما فينا أمام شرّ ما فينا، إذ إنّا كثيرو الوجوه؛ وأعني بشرّ ما فينا، الهوى أو الغضب أو التَّوهُّمات القبيحة. أمّا ما ندّعيه تفكيرًا باطلًا، فإنّما هو في حقيقة الأمر خيال لم ينتظر حكم مَلكة التَّفكير، فنبادر إلى العمل منقادين إلى شرّ ما فينا، كما لو كنّا على مُستوَى/ الإحساس؛ فيَعرض للحسّ المُشترَك، قَبْلَ أن يَحكم لِمَلَكة التَّفكير، أن يزوغ بصره. أمّا الروح فلربّما أدرك ولربّما لم يُدرِك؛ وهو في كلتا الحالتين معصوم عن الخطأ. أو أنّ ما يجب أن يقال هو ما يلي: إنّنا نحن الذين نُدرِك أَوَّلًا الروحانيّ في الروح، إذ إنّه يجوز أن يكون الشَّيء حاضرًا ولا يكون، في حقيقة الواقع، طوع التَّصرُّف.

إنّنا نُميِّز/ إذًا بين الأمور المُشترَكة والأمور الخاصّة بمعنى أنّ الأولى جسديَّة ولا تكون بدون الجسد، على حين أنّ الثانية لا تحتاج إلى الجسد لتفعل أفعالها، فتكون خاصّة النَّفْس. أمّا التَّفكير الذي يَحكم على الانطباعات الواردة من الإحساس فهو في الحين والحال مُشاهَدة للمِثْل، ومُشاهَدة على نحو ما بالتَّواجُد./ وإنّما أعني، على الأقلّ، التَّفكير بتمام معناه، ذٰلك الذي هو من خواصّ النفس الحقيقية. فإنّ التّفكير الحقيقيّ، إنّما هو العِرْفان وقد تَحقَّق فعلًا. وكثيرًا ما يكون التَّماثُل والجمع بين ما في الخارج وما هو في بواطننا.

ومهما يكن من أَمر إذًا، فإنّ النَّفْس مُطمئِنَّة حاضرة إلى ذاتها، مُستقِرّة في ذاتها، والذي يَحدث فينا من تَغيُّر/ واضطراب إنّما أَصْله، كما ذكرنا، ما أُقرِنَت إليه النَّفْس وانفعالات المُركَّب، مهما يكن جنسه.

١٠ ولٰكن إن نكن نحن النَّفْس، ونكن نحن الذين ننفعل بتلك الانفعالات، فإنّ النَّفْس تَنفعل بها أيضًا، فتفعل ما نفعل نحن. وقد مرّ بنا أنَّ المُركَّب «مُركَّبنا»، بخاصّة ما دمنا غير منفصلين عن الجسد؛ لا بل نقول عمَّا ينفعل به جسدنا إنَّنا ننفعل به نحن أيضًا. فلمدلول «نحن» إذًا وجهان: إمَّا أن يَدلّ/ على النَّفْس مع البهيميّة، وإمّا أن يدلّ على ما فوق البهيميّة؛ والبهيميّة هي الجسد المُجهَّز بالحياة. أمّا الإنسان الحقيقيّ، فهو شيء آخَرُ، إنّه بريء من كلّ ذٰلك، ذو فضائل من مقام الروح، تبقى لازمة للنَّفْس التي تَنفصل عن الجسد؛ إنّها مُنفصِلة عنه، بل مُفارِقة له، حتى أثناء إقامتها هٰهنا في هٰذا العالَم./ وذٰلك لأنّها إذ تَنسحب انسحابًا تامًّا عن

الجسد، يَنسحب هو معها أيضًا ويتبعها الإشراق الذي كان قد حَصَل منها على الجسد. ثمّ إنّ الفضائل التي ليست وليدة الفطنة، وإنّما تَصدر عن العادة والتَّروُّض، هي من لوازم المُركَّب؛ كما أنّ القبائح أيضًا من لوازمه، وهٰكذا أيضًا الغَيْرة والحَسد والشَّفقة. والصَّداقة إلامَ تُرَدُّ؟ – ربَّ صداقة صَدرت عن المُركَّب، وصداقة كانت خاصّة الإنسان الباطن./

١١ هٰذا وإنّ لوازم المُركَّب هي التي تَعمَل بنشاط في طور الطُّفولة؛ وقَلّما تُشرِق عليه من العالَم الأعلى؛ على أنّ ذٰلك الإشراق إذا لم يكن مُوجِّهًا إلينا، فإنّه يكون مُوجَّهًا إلى عَلٍ، وإنّما يُؤثِّر فينا عندما ينتهي إلى مُتوسِّط النَّفْس.

– ماذا إذًا؟ ألسنا «نحن» أيضًا فوق ذٰلك المُتوسِّط؟

– بلى، ولٰكن يجب أن يتمّ فينا الإدراك الواعي لذٰلك؛ فإنّ ما لدينا، لا نستخدمه دائمًا/ ، بل فقط عندما نُسدِّد مُتوسِّط النَّفْس أو إلى الأعلى أو إلى ما يقابل الأَعلى، فنُخرج ما في ذٰلك المُتوسِّط من القوّة أو حالة المَلَكة إلى حَيِّز الفعل.

– والبهائم كيف يَتمّ لها أن تُجهَّز بالحياة؟

– إذا وُجدَت في البهائم نفوس إنسانيّة ارتكبت ذنوبًا كما يَظنّ بعضهم، فإنّ النَّفْس في أَصْلها الأَعلى المُفارِق لا تَحلّ في البهيمة؛ إنّها تقف في جانبها/ دون أن تكون حاضرة فيها. فالإدراك عند البهيمة يكون بمَنزلة ارتسام ظِلّ النَّفْس عند اتِّحادها بالجسد، ولا تكون البهيمة إذًا إلّا جسدًا على وَضْعٍ جَعَله فيه ارتسام ظِلّ النَّفْس. أمّا إذا لم تَدخل البهيمة نفس إنسانيّة، فإنّما تكون حياة تلك البهيمة على ما هي من إشراق النَّفْس الكلِّيّة على الجسد./

١٢ ولٰكن إذا كانت النَّفْس مَعصومة، فكيف يكون عِقاب؟ هٰذا كلام يُخالِف رأي كُلّ من يَذهب إلى أنّ النَّفْس ترتكب الذُّنوب، وأنّها تُصلَح، وأنّها تُعاقَب بأن تَهبط إلى مَنازل الأموات أو يعتريها التقمّص. فلا حَرَج في ذهاب كلّ إلى الرَّأي الذي يريده؛ وقد ينكشف مع ذٰلك أَمْر لا يكون فيه مراء وجدال./ فالذي يُسلِّم أنّ النَّفْس معصومة، يفترضها في بساطة تامَّة، بحيث إنّ النَّفْس وأَيْسها شيء واحد عنده؛ أمّا الذي يُسلِّم بأنّها تَرتكب الذُّنوب، فإنّما يتَصوَّر معها ويضمّ إليها نَفْسًا من نوع آخَر، وهي النَّفْس التي تُلازمها انفعالات خطيرٌ شأنها. فتُصبح النَّفْس ذاتها حينئذ شيئًا مُركَّبًا/ مُؤلَّفًا من تلك العناصر الذي تَدخل فيها، فتَنفعل من حيث إنّها للكلّ، ويكون المُركَّب هو الذي يأثم، وهو الذي يُؤدِّي حسابًا على ما اقترف، ولا النفس البسيطة تلك. وعليه يقول أفلاطون «لقد شاهدناها على نحو ما يُشاهَد غلوكوس، إلٰه البحر»؛ ويقول أيضًا: «لا بُدّ أن تَنتفض نفضًا ممّا أضيف إليها، حتى تستبين حقيقتها لمن يريد أن

يراها صافية»/ . ويجب أن يُدقَّق النَّظر في «حبّها للحكمة»، وفي الأمور التي اتَّصل بها ذلك الحب، وفي ما أصبحت «مُجانِسة له» حتى غدت عليه. فالنَّفس الحيَّة وطاقاتها شيء، والذي يُعاقَب شيء آخر. والاعتزال مثل الانفصال ليس انسحابًا عن الجسد فقط، بل إنّه أيضًا تَجَرُّد من كلّ ما التحق بالنَّفْس وليس منها.

هذا والذي يَلتحق بها إنّما يكون في مُستوَى الصَّيرورة؛ أو بالأحرى إنّ/ الصَّيرورة في بنيتها إنّما هي من عالم تلك النَّفْس التي هي من نوع آخر، على ما وضعنا. وقد مَرّ بنا كيف تتم تلك الصَّيرورة، فإنّ النَّفْس تسير سَفلًا، فيَحدث عنها، إذ تنعطف نحو العالَم الأدنى، شيء آخر، يَسير هو أيضًا إلى أسفل. فهل تكون النَّفْس قد أفلتت ارتسامها فهبط؟ والانعطاف كيف لا يكون ذَنْبًا؟ لٰكن إذا/ كان الانعطاف إشراقًا على ما تحت، فليس ذَنْبًا، كما أنّ الإظلال ليس ذَنْبًا؛ بل المذنِبُ هو المُشرِق عليه. فإنّه لو لم يكن، لما كان للنَّفْس شيء تُشرِق عليه، فسير النَّفْس هبوطًا وانعطافها إنّما يقالان بمعنى أنّ المُشرِق عليه يحيا معها وبها. فإنّها ترخي ارتسامها، إذا لم يكن في قربها ما هو قابل له، وإنّها لتُرخيه لا بمعنى أنّه يَنفصل عنها، بل بمعنى أنّه قد انعدم،/ وقد انعدم ما دامت هي مُنصرِفة بكاملها إلى مُشاهَدة ما هنالك.

هٰذا على أنّ الشاعر هوميروس، فيما يبدو، يُسلِّم بانفصال الارتسام عن النَّفس إذ يَجعل شبح البطل هرقلس في مَنزل الأموات، ونفسه هو في عالَم الآلهة، فيُثبت الأمرين معًا: أي إن هرقلس في عالم الآلهة وفي مَنزل الأموات في آن واحد؛ فكأنّه يَقسمه إلى شطرين. وقد يكون هٰذا القول مُحتمَلًا على التَّأويل التالي: كان هرقلس مُتحلِّيًا/ بالفضائل العمليّة، فجَعله حُسْن بلائه أهْلًا لأن يصير إلٰهًا؛ ولٰكنّه كان مُنصرِفًا إلى العمل لا إلى المُشاهَدة، حتى يَحلّ بكامله هنالك؛ فهو في العالَم الأعلى، ولٰكنّه أيضًا ببعض ما هو العالَم السُّفليّ.

١٣ والآن ما هو موضوع بحثنا في كلّ ذلك: «نحن» أم «النَّفْس»؟

– نحن، ولٰكن بواسطة النَّفْس.

– وما مَعنى «بواسطة النَّفس» أكان بحث الباحث لحصول النّفس فيه؟

– كلّا، بل لأنّه هو النَّفْس.

– ألا تُصبح النَّفس بذٰلك خاضِعة للحركة؟/

– الواقع أنّه لا بدّ من التَّسليم بأنّ لها حركة، ولٰكنّها غير حركة الأجساد. وتلك الحركة هي حياة النَّفْس بالذات. وبهٰذا المعنى كان العِرْفان عرفاننا نحن، لأنّ النَّفْس أمْر روحانيّ، ولأنّ العِرْفان هو حياتها الفضلى. وعندما تُدرِك النَّفْس بالروح، وعندما يُؤثِّر الروح فينا: فإنّ الروح، في آنٍ واحد، هو روحنا وهو أمر علويّ فوقنا نسمو إليه.

الفصل الثاني

(١٩)

في الفضائل

١ «ما دام الشَّرّ يجول جولته في هذه المنطقة من الكون، وما دامت النَّفْس راغبة في الفرار من الشَّرّ، فلا بُدّ من الهرب». ولٰكن كيف نَهرب؟ قال (أفلاطون): «بالتَّشبُّه بالله»، ويَتمّ لنا ذٰلك «بالعدل والورع تصحبهما الفطنة»، وباستقامتنا على الفضيلة بوجه عامّ. وإذا كان هٰذا التَّشبُّه يَتيسَّر لنا عن طريق الفضيلة، أَفيكون مَن نَتشبَّه به هو صاحب فضيلة أيضًا؟/ فما عسى أن يكون ذٰلك الآلٰه الذي نَتشبَّه به؟ أَوَ لا يبدو أنّ تلك الصِّفات تَتجلَّى فيه بشكلها الفائق أي أنه يكون في العالَم كُلّه هو صاحب الأَمر والنَّهي، المُختَصّ بالحكمة العجيبة؟ فأَجدر بنا حقًّا، ما دمنا في هٰذه الدُّنيا، أن نَتشبَّه بذٰلك الآلٰه! على أنّ أَوّل ما يَتبادر إلينا هنا هو الشَّكّ فيما إذا كانت/ الفضائل كلّها مُتوافِرة له، كأن يكون شجاعًا لا خوف عليه من شيء، لا شيء بغريب دخيل على ذاته، ويكون عفًّا إذ لا تَعرض له لَذّة حُرِمَ منها فتثير لديه رغبة في الحصول عليها أو في إدراكها.

وإذا كان في ذٰلك الإلٰه أيضًا نزعة إلى الروحانيّات التي تَنزع إليها نفوسنا، فواضح أنّ نظامنا الباطنيّ وفضائلنا، إنّما تصلنا، نحن أيضًا، من عالم تلك الروحانيّات كما هو الأمر عنده. فهل لدى الإله المعقول تلك/ الفضائل؟ إنّ أَدنى ما يقال هو أنّه ليس من المُحتمَل أن تكون فيه الفضائل التي تُعرَف «بالمَدنيّة»: كالفطنة لازمة المُعلِّل بالعقل، والشَّجاعة لازمة المُتدفِّع بالعاطفة، والعِفّة، وهي، نوعًا ما، تَوافُق المَلَكة الشَّهوانيّة وتَناسُقها مع العقل، والعدل، وهو أن يُعمَل بتلك الفضائل، كُلّ بدورها، فتارة تأمر وطورًا/ تطيع. أَفلا يتمّ إذًا تشبُّهنا بذٰلك الإلٰه عن طريق الفضائل «المدنيّة»، بل تَبعًا لفضائل أخرى أَسمَى منها تُعرَف بالاسم ذاته؟ وإن لم يكن التَّشبُّه يَتمّ إلّا وَفْقًا لهٰذه الفضائل الأخيرة، أفليس من وَجه قطّ لتحقيقه عن طريق الفضائل المدنيّة؟ ليس من المعقول أَلّا يتم، بوَجْه من الوجوه، تشبّه بِحَسَب هاتيك الفضائل وأن يَنحصر تحقيقه في التي فوقها بالرُّتبة، لأَنَّ الذين يَتحلُّون بالفضائل المدنيَّة مشهورون بأنّهم ربّانيون/ ، والحقّ أنّهم أَدركوا التَّشبُّه بذٰلك الإلٰه نوعًا ما. وسواءٌ أَحَدَثَ التَّشبّه عن سبيل هٰذه أو تلك، فالنَّتيجة هي أنّ لذٰلك الإلٰه فضائل ولو لم

تكن من جنس فضائلنا. وإذا سلَّمنا بعد ذٰلك أنّ التَّشبُّه مُمكن، ولو في فضائل تَختلف في ذات الله عنها في ذواتنا، فلا شيء يَمنع أن نَتشبَّه تَبعًا لفضائلنا الخاصّة بالذات، بمن ليس فيه فضيلة، ولو لم يكن ذلك التشبه ليَتمّ بواسطة/ الفضائل المدنية. أمّا كيف يكون ذٰلك، فعلى النَّحو التالي: إذا ما صار شيء حارًّا لوجود الحرارة، وَجَب أن يُحمَّى ما منه تَنْبَعِث الحرارة، وإذا ما صار شيء حارًّا لوجود النار، فهل يجب أن تُحمَّى النار نَفْسها بوجود نار أخرى؟

وقد يُعترَض مع ذٰلك على التَّشبيه الأَوَّل فيقال/: صحيح أنّ في النار حرارة، ولٰكنّها فطريّة؛ فيخرج التَّعليل، إذا التزم القياس، إلى أنّ الفضيلة في النَّفْس إنّما هي أَمْر مُكتَسب، ولٰكنّها فطريّة فيما تُحاكيه النَّفْس وتَقتبس عنه. أمّا في الدَّليل المُتَّخَذ من النار فيقال: إنّ ما يَنتج عنه هو أنّ ذٰلك الأمر هو الفضيلة بالذات، كما أنّ النار هي الحرارة. على أنّا افترضناه في مقام أَعلى من مقام الفضيلة./ فلو كانت الفضيلة التي تُحصِّلها النَّفْس بالمُشارَكة هي ذات الأمر الذي أَخذت النَّفْس منه الفضيلة لكان الاعتراض هنا هو الصَّواب؛ ولٰكنّ الفضيلة شيء والذي تُؤخَذ منه الفضيلة – وهو أَصْل النَّفْس – شيء آخَر. فليس البيت الذي يُدرَك بالحس هو هو الذي في ذِهْن المُهندِس، ولو كان الأَوَّل قائمًا على التَّشبُّه بالثاني. فإنّ في البيت المحسوس شيئًا من التَّناسُق والتَّرتيب، وليس في التَّصميم الذِّهنيّ تَناسُق ولا ترتيب ولا تَناظُر./ وهٰكذا – من هنالك – يَصلنا التَّناسُق والتَّرتيب والتَّساوي، وبكلّ ذٰلك تقوم الفضيلة هنا؛ لكن متى استغنيي عن التَّساوي والتَّرتيب والتَّناسُق، فلا حاجة إلى الفضيلة أيضًا، ولا بُدّ لنا، مع ذٰلك، من حضور الفضيلة فينا حتى يَتمّ لنا التَّشبُّه. وعلى هٰذا المعنى بالذات،/ ليس ضروريًّا أن يكون هنالك فضيلة بسبب أنّ «التَّشبُّه» يَتحقَّق فينا بواسطة الفضيلة، هٰذا ولا بدَّ لنا من أن نُقنع العقل بما ذكرنا ولا نَفرضه عليه فَرْضًا.

٢ فلنعتبر أَوَّلًا الفضائل التي بِحَسبها يَتمّ التَّشبُّه، كما قلنا، حتى نَتبيَّن ذٰلك الأمر الواحد الذي يكون عندنا مثالًا وهو الفضيلة – والذي يكون هنالك أَصْلًا مثالًا يُحاكى وهو غير الفضيلة. هٰذا وإنّا نعلم أنّ التَّشبُّه يكون على وجهين: الأَوَّل يفترض وجود معنى واحد بين المُتشابِهين، فهما مُتشابِهان بالتَّبادُل لأنّهما يَستمدّان تَشابُههما/ من أَصْل واحد؛ والثاني يُشبِه أَحد الطَّرفين فيه الطَّرف الآخَر، على أن يكون هٰذا الآخَر هو الرُّكن الأَصل ولا يقال عنه أنّه يُشبه الأَوَّل بالتَّبادُل؛ فلا يُفترَض وجود معنى واحد بين المُتشابِهَيْن، بل بالأَحرى وجود مَعنى في أَحدهما يَختلف عنه في الآخَر، إذ أنّ التَّشبُّه تمّ هنا على مُقتضَى الوجه الثاني.

والآن ما/ هي الفضيلة، وأَعني الفضيلة بوجه عامّ، وكُلّ فضيلة بحدّ ذاتها؟ ولعلَّ الكلام كان أَوضح لو قصرناه على كُلّ فضيلة على حِدَة، فيسَهل علينا حينئذ تَبيُّن الأَمر

المُشترَك الذي بمقتضاه تكون كُلّها فضائل. إنّ الفضائل المَدنيّة إذًا، تلك التي تُكلِّمنا عنها، تُسوِّي أوضَاعنا حقًّا وتزيدنا فضلًا، إذ إنّها تضع حدًّا/ ومقياسًا للرغبات بخاصّة وللانفعالات بوجه عام، وتدفَع الظُّنون الكاذبة، لأنّها، على كُلّ حال، في جانب الأفضل، ولأنّها خالية من الفوضى والاضطراب وقائمة بالتَّوازن. ثمّ إنّ تلك الفضائل ذاتها، على كونها مُنضبِطة من حيث إنّها أَقيْسة من النَّفْس التي تُصبِح منها بمثابة الهيولى، تُشبَّه بالقياس الذي هنالك، وهي تنطوي على آثار الخير المُستقِرّ في العالَم الأعلى. ذٰلك لأنّ الخالي من كُلّ/ قياس ليس له من المُحاكاة نصيب من حيث إنّه هيولى؛ على أنّه إذا ما أصاب قَدْرًا من الصورة تَمَّ له، وفي حدود ذٰلك فقط، التّشبّه بالذي في العالم الأعلى والذي لا صورة له؛ مع العِلْم أنّ كلّ ما كان قريبًا منه، ازداد من الصورة نصيبًا. وما دامت النَّفْس أَقرب إليه من الجسد، وأَشَدّ مُجانَسة له، فإنّ استعدادها منه يكون أوفر حظًّا بحيث تبدو أنّها إله. وينتهي بها الغرور إلى التَّوهُّم بأنّها هي عين اللاهوت./ هٰذا هو نوع التّشبُّه بالله عند الذين حَصلت فيهم الفضائل المَدنيّة.

٣ لٰكنّ أفلاطون حين يشير إلى أنّ التَّشبُّه من نوع آخَر، يَجعله مُتعلِّقًا بالفضيلة العُلْيا، فلا بدَّ من البحث في هٰذا النَّوع؛ وبذٰلك تزداد حقيقة الفضيلة المدنيّة وضوحًا، وتتّضح أيضًا تلك الفضيلة العظمى من حيث حقيقتها، ونَتبيَّن على كُلّ حال، أنَّ - إلى جانِب الفضيلة المَدنيّة - فضيلة أُخرى. فإنّ الذي وَرَدَ حقًّا عند أفلاطون هو أنّ التَّشبُّه/ بالإله فرار من الدُّنيا، وأنّه لا يَعتبر الفضائل التي تَتحقَّق في «الجمهوريّة» فضائل فقط، بل يضيف أنّها «مَدنيّة». ثمّ إنّه في مكان آخَر يَذكر الفضائل على أنّها «تطهيرات». فواضح إذًا أنّ الفضائل عنده نوعان، وأنّه لا يَجعل التَّشبُّه عن طريق الفضيلة المَدنيّة.

هٰذا وبأيّ مَعنًى نقول إذًا إنّ/ الفضائل تطهيرات، وإنّ التَّشبُّه يَتمّ فينا بخاصَّةٍ بَعْدَ التَّطهير؟ بمعنى أنّ النَّفس شرّيرة ما دامت «مُمتزِجة» مع الجسد فيكون انفعاله انفعالها، وظُنونه ظُنونها أَبدًا، وهي صالحة فاضلة ما دامت لا تُشارِكه في الظَّنّ بل تَنفرد بأعمالها (وهٰذا هو العِرْفان والتَّفطُّن)، ولا تَنفعل بانفعاله (وهٰذه هي العِفَّة) ولا ينالها خوف عند انفصالها عن الجسد (وهٰذه هي الشَّجاعة)، ويَتمّ فيها الانقياد للعقل والروح، ولا/ يُقاوِمان (وهٰذا هو العَدْل). ولسنا نخطئ إذًا عندما نَحكم بأنّ التَّشبُّه بالإله هو وَضْع النَّفْس ذٰلك الموضِع، الذي بمقتضاه تُدرِك بالروح ولا ينالها انفعال؛ لأنّ الأمر الإلٰهيّ طاهر وطاهر فِعْله، بحيث إن من يتمثّل به يكون صاحب فطنة. ولكن لماذا لا يكون الأمر الإلهي هو أيضًا على ذٰلك الوضع؟/ إنّه ليس صاحب أحوال، بل الأحوال لوازم النَّفْس. لا بل إن العِرفان في النَّفس على خلاف ما هو هنالك: فإنَّ ما هنالك لا يُعرَف بعضه على نحو ما

تُعرَف النَّفس، وبعضه الآخَر لا يُعرَف مُطلَقًا. أوَليس يقال إذًا العِرْفان هنا وهنالك لا يكون/ إلّا بالاشتراك في الاسم؟ لا يقال هٰذا أبدًا. بل إنّ ما هناك هو العِرفان أصْلًا، أمّا الذي يُشتَقّ منه فعلى وَجْه آخر؛ وكما أنّ الكلام في الصَّوت محاكاة للمعنى في النَّفْس، كذٰلك يكون ما في النَّفْس مُحاكاة لما في أمْر آخَر. وكما أنّ ما تَتضَّمنه العبارة مُقطَّع بالنِّسبة إلى ما في النَّفس، فهٰكذا أيضًا ما في النَّفْس، وهو ترجمة ما هنالك، بالإضافة إلى ما فوقه وقَبْله./ فالفضيلة من لوازم النَّفْس، أمّا الروح فليس له فضيلة ولا وراءَه ولا فوقه أيضًا.

٤ هٰذا ولنبحث الآن فيما إذا كانت الطَّهارة هي وتلك الفضيلة العليا شيئًا واحدًا أو أنّ الطَّهارة هي السابقة ثمّ تليها الفضيلة؛ وفيما إذا كانت الفضيلة أقلّ كمالًا أثناء عمل التَّطهير أو في حال الطَّهارة، فتدرك، نوعًا ما، عند ذٰلك فقط غايتها وكمالها./ إلّا أنّ تلك الحال هي في طرح كُلّ غريب عنا، والخير خلاف ذٰلِك. إذًا فإن يكن الخير في النَّفس وهي على حالة الرَيْن أفيكفي التَّطهير؟ أجَل كفى به ولا ريب؛ على أنّ ما يَستمرّ باقيًا، بعد ذٰلك، هو الخير لا الطَّهارة. هٰذا وإنّا لا نزال في حاجة إلى البحث عمّا هي حقيقة ذٰلك الباقي. ليس من المُحتمَل أن تكون/ تلك الحقيقة التي بقيت بعد التَّطهير هي الخير بالذات، وإلّا لكانت حَصلت في ما هو شَرّ. أفيقال إنّها في «هيئة الخير» وإنّها تشبهه؟ لعلَّ الأحرى أن يقال إنّها لا تقوى على البقاء في الخير الحقّ، إذ إنّها فُطِرَت على أن يكون لها ميلان: فالخير بالنسبة إليها أن تَتّحد بما يُجانِسها، فإذا اتَّحدت بأضداده أصبحت في حالة الشَّرّ. ومن ثَمَّ لا بُدَّ لها من التَّطهير لِيَتمَّ لها ذٰلك الاتِّحاد. أمّا اتِّحادها/ معه فباتِّجاهها نحوه. أفَتَتَّجه بعد التَّطهير؟ كلّا، بل تكون قد اتَّجهت عند الفراغ من التَّطهير. أفتلك هي فضيلتها بالذات؟ كلّا، بل ما تَتمُّ لها نتيجة لذٰلك الاتِّجاه. أيّ شيء يكون إذًا؟ إنّه مُشاهَدة وانطباع مَرئيّ يُلابِسها من الباطن ويعمل فيها عمل المُبصَرات في البصر. أفما كان ذٰلك لديها؟/ أو ما كانت لتذكره؟ بلى! كان لديها، ولا عمل له، إذ كان كامنًا مُغَشًّى؛ فكي يصبح مُشرِقًا وتُدركه حاضرًا فيها، لم يكن بُدّ من أنَّ تُوجِّه وَجْهها نحو مَنبع الإشراق. هٰذا على أنّ الذي كان لديها ليس العالَم الروحانيّ بالذات، بل انطباعاته./ فينبغي الآن أن تُوفِّق بين الانطباع والحقائق التي تَولَّدت عنها الانطباعات. ولٰكن إذا صحَّ القول: إنّ لديها ما ذكرنا، فرُبّما تَأتّى لها ذٰلك لأنّ الروح ليس غريبًا عنها. والحقّ أنّه ليس غريبًا عنها ما دامت تُوجِّه نَظَرها إليه. وإلّا فإنّه غريب عنها ولو كان حاضرًا فيها. وهٰذا بالضَّبط ما يَتمّ لعلومنا ما لم نَدأب عاملين بمُوجبها، فإنّها تصبح غريبة عنّا.

٥ إلى أين يُؤدّي بنا التَّطهير؟ عندما نحلّ هٰذه القضية، نرى بمن تجعلنا الفضيلة نظراء ومن

هو الإلٰه الذي تُوحِّد بيننا وبينه. وهٰذا يعني قَبْلَ كُلّ شيء البحث في أمر الغضب والرَّغبة وما سواهما، وفي أمر الغُمَّة وما إليها، وفي انفصال النَّفْس عن الجسد، إلى أيّ حدّ يكون مُمكِنًا. أمّا انفصالها عن الجسد،/ فربّما كان بأن يتجمّع بعضها إلى بعض وتكون مُنسحبة مع كُلّ بعضٍ من أبعاضها ممّا كان نوعًا ما حيِّزًا له، فتصبح بريئة حقًّا من كلّ انفعال. أمّا اللَّذات فتَجعل عمل الضَّرورية منها بمنزلة عمل الإحساسات لِمُعالَجة المشاقّ وتحقيقها حق لا تَتعثَّر في سيرها. وأمّا الأَوجاع فإنّها تُهملها، وإذا لم تَستطع إلى الأَمر سبيلًا/ احتملتها مُطمئِنَّة، وجعَلتها يسيرة بعدم انسياقها معها؛ وأمّا الانفعال العنيف فإنّها تدفعه عنها ما أمكنها الأَمر، فإذا استطاعت ردّته ردًّا مُطلقًا، وإلّا أمسكت عن الانقياد إليه فأَصبح من لوازم الجسد العفويّة، على أن يأتي هٰذا العفويّ نادرًا ضعيفًا. وأمّا الخوف فلا أَثَر له عندها/ (فما من شيء تخاف منه، على أنّه لا مَناص من اندفاع عفويّ هنا أيضًا) إلّا إذا كان ليردّها إلى رشدها. والشَّهوة ما القول فيها؟ إنّها أَولًا تشتهي شيئًا قبيحًا، وهٰذا أَمْر واضح. ثُمّ إنّها ليس في ذاتها هي شهوة جامحة إلى الأَكل والشُّرب، ولا إلى لذّة الجِماع إلّا، فيما أَرى، بِقَدْر ما تقتضيه الطَّبيعة؛ ولا تكون بالاندفاع الغريزيّ الأعمى؛/ وإن وُجِدَ منه شيء لَمْ يكن أكثر ممّا يقع في تَصوُّرات الخيال، على أنّها هي أيضًا تحدث، هٰذه الأخيرة، بدون تَرَوٍّ. فإنّ النَّفْس في حَدّ ذاتها بريئة تمامًا من كلّ تلك الأَهواء. بَيْدَ أنّها تَرغب في أن تجعل الجانب اللاعقليّ منها طاهرًا هو أيضًا، بحيث لا يناله اضطراب؛ وإذا حَدَثَ ذٰلك لم يَحدث بعنف، بل تكون الصَّدمات قليلة سريعة المُعالجة، بسبب وقوعها في جِوار الروح. فمثل جانِب النَّفس اللاعقلي مثل امرئ مقيم في/ جِوار حكيم: فإمّا أن تكون فائدته من هٰذا الجِوار أن يصبح مثل ذٰلك الرَّجُل الصالح، وإمّا أن تكون استحياء منه فلا يجرؤ على عملٍ لا يحبّه. لا سبيل إلى الخصام إذًا بَعْدَ ذٰلك. فإنّ العقل حاضِر وحَسْبنا هٰذا، فيحترمه الجزء الأَسفل من النَّفْس، بحيث إنّ هٰذا الجزء ذاته يستاء من ذاته إذا ما حَدث فيه اضطراب ولم يلتزم الطُّمأنينة في حضور مالك رقّه، فلا يلوم إلّا/ ذاته على تَخاذُله.

٦ ونتيجة كُلّ ذٰلك هي أنّ أمْرًا من تلك الأمور التي سَبَقَ ذِكْرها لم يَعد للإنسان ذَنْبًا بل تصحيحًا لما في إنسانيّته من غلط وتحريف. ولٰكن ليست غايته من جهوده أن يَتبرَّأ من الإثم بل أن يُصبح إلٰهًا. وما دام يَحدث شيء من تلك العفويّات فإن الإنسان لا يزال أَمرًا إلٰهيًّا وأَمرًا جِنِّيًّا، فهو ذو وجهين؛ أو بالأَحرَى لا يزال فيه مع ذاته أَمر آخَر/ له فضيلة غير فضيلته. أمّا إن لم يكن فيه شيء من ذٰلك كُلّه، فهو رَبّ فقط، أَحد هٰؤلاء الأرباب الذين يتبعون الأَوَّل. إنّه بذاته هو الذي هَبَطَ من العالَم الأَعلى، وإنّ ما تقتضيه تلك الذات، إذا عادت إلى ما كانت عليه عندما

هبطت، لهو في العالَم الأَعلى. أمّا الذي حَلّ في الإنسان فإنّه يَجعله شبيهًا به على قَدْر ما كان هٰذا الإنسان قابلًا لذٰلك التَّشبيه بحيث يصبح/ في مأمن من كُلّ اضطراب، ما أَمكن الأَمر، وبمعْزَل عن كُلّ عمل يَستقبحه مالِك رقّه. والآن ما هي كُلّ فضيلة في حَدّ ذاتها في إنسان مِثْل ذٰلك الإنسان؟ إنّ الحكمة والفطنة في مُشاهَدة ما لدى الروح، وإنّ ما لدى الروح إنّما يكون بالإدراك المُباشِر. فلكُلٍّ من هاتين الفضيلتين وضعان: وَضْع في الروح، ووَضْع في النَّفْس. وأمّا في الروح فليست كلتاهما فضيلة،/ وأمّا في النَّفْس فكلتاهما فضيلة. فما عسى أن تكونا في عالَم الروح؟ إنّهما الروح بالفعل وبالذات؛ أمّا هنا، في النَّفْس، فكلتاهما فضيلة لأنّهما في غيرهما ولأنّهما ناشئتان من هنالك. ليس العدل مثلًا فضيلة في حَدّ ذاته، وليست كُلّ فضيلة في حَدّ ذاتها فضيلة بل إنّها كمثال؛ والذي يكون منها في النَّفْس إنما هو الفضيلة، ذٰلك لأنّ الفضيلة فضيلة أَحدهم أيًّا كان؛ أمّا ما هي الفضيلة، فإنّما هي في حَدّ ذاتها قائمة بذاتها لا فيما هو غيرها. فالعدل مثلًا، إذا كان بأن «يُتمِّم كُلّ جزء الوظيفة» المُكلَّف بها/، فَهَل يقوم على وجود تَعدُّد في الأَجزاء؟ ألَا إنّ ثَمَّة عدلًا في الكثرة، بالنِّسبة إلى ما تَعدَّدت أَجزاؤه، لٰكن ثَمَّة أيضًا عدل بتمام المعنى أيضًا، أي تتميم الوظيفة الخاصَّة، يعود إلى ما كان واحدًا لا كثرة فيه. إذًا في حقيقة أَمره، وفي حَدّ ذاته إنّما هو ما كان منضبطًا بالوَحدة، وظيفته بالنِّسبة إلى ذاته، فلا معنى هنا لطرف أوَّل وطَرَف آخر. وكذٰلك يقال فيما يَختصّ بالنَّفْس: فالعدل في معناه الأَفضل، هو أن تعمل النَّفْس مُوجِّهة وَجْهها نحو الروح، والعِلّة هي انسحاب الباطن إلى نَفْسه للوصول إلى الروح، والشَّجاعة هي الثّبات/ أمام الانفعالات قَصْد التَّشبُّه بالذي يُحدِّق فيه، وهو بطبيعته لا ينال انفعال في حين أنّ النَّفس تُحقِّق ذلك فيها بواسطة الفضيلة حتى لا تنفعل مرة أُخرى بانفعال الدون المقيم معها.

٧ إنّ تلك الفضائل إذًا يَتبع بعضها بعضًا بالتَّبادُل في النَّفْس، كالذي يتمّ في الملأ الأَعلى، لمّا كان حاضرًا فوقها في الروح، وهو بمَنزلة الأُصول لها. فالعِرْفان هنالك هو عِلْم وحكمة؛ والعفّة هي انسحاب الروح إلى ذاته، والعدل انصراف الروح إلى عمله الخاصّ؛ وبقاؤه مع ذاته على ما هو في ذاته بريئًا من كُلّ غريب عنه إنّما هو الشَّجاعة نوعًا ما./ أمّا ما يُقابِل ذٰلك في النَّفْس، فتوجيه نظرها إلى الروح بالحكمة والفطنة، وهما من فضائل النَّفْس، إذ إنّ النَّفْس ليست هي فضائلها كما هو الأمر في الروح: ثمّ تلي الفضائل الأخرى على هٰذا المِنْوال. فبواسطة التَّطهير، تأتي النَّفْس على الفضائل كلّها، إذ إنَّها كُلّها تطهيرات وكُلّها تقوم على حال الطَّهارة التامَّة، وإلّا فَلن يَتمَّ الكمال لفضيلة قَطّ. هٰذا وإنّ الذي توافرت له/ الفضائل العليا، توافر له حتمًا وضمنًا ما كان منها في المقام الأَدنى، أمّا الذي لم يَتمّ له إلّا ما في الدون

منها، فإنّه لا يفوز حتمًا بالعليا. وتلك هي حياة المُجتهِد في وَضْعها الفائق.

أمّا إذا سُئل عن الذي توافرت لديه فضائل المقام الأعلى، فهل يكون حاصلًا أيضًا بالفعل وحقًّا على فضائل المقام الأدنى، أو أنّ الأمر على خلاف ذٰلك، فالقول الفصل بالرُّجوع إلى كُلّ فضيلة في حدّ ذاتها. فلنأخذ الفطنة مثلًا./ إذا كان المُجتهِد يَعمل بمُقتضَى الفضائل الأخرى التي هي أصول، فكيف تبقى فيه فضيلة المقام الأدنى، حتى ولو افترضناها بلا فعل؟ وكيف الحلّ أيضًا إذا كان لحقيقة هٰذه حَدٌّ وقَدْر، ولحقيقة تلك حَدّ وقَدْر؟ وإذا كانت عفّة المقام الأدنى تفرض تكليفًا، ثمّ ترفعه عفّة المقام الأعلى مُطلقًا؟ وهٰكذا القول في الفضائل الأخرى كُلّها، بَعْدَ أن زَعزعت الفطنة في دعائمها. ألا وإنّ للمُجتهد إلمامًا بفضائل المقام الأدنى، فيحصل فيه كلّ ما يلزم عنها؛/ ولربّما اتّفق له أن يَعمل وَفْقًا لبعضها. بَيْدَ أنّه انتهى إلى أُصول فائقة، وأقيسة غير المقاييس الأولى، فأَخذ يعمل بموجبها. فلا يعود بَعْدَ ذٰلك يقف بالعفّة عند حَدّ تقنين الرَّغبات، بل يُحاوِل ما استطاع أن يَنعزل عن الجسد انعزالًا تامًّا، ولا يحيا بحياة المرء الذي يُعَدُّ صالحًا وَفْقًا للفضيلة المدنيّة،/ بل يَزهد بهٰذه الحياة ساعيًا وراء حياة أخرى، وهي حياة الأرباب. فإنّ التّشبُّه، إنّما هو تَشبُّه بهٰؤلاء الأَرباب لا بِذَوي الصّلاح: فإن هٰذا التّشبُّه الأخير، إنّما هو تَشبُّه مُحاكاة بمُحاكاة ولكليهما أَصل واحد. أمّا التّشبُّه الأَوّل فهو تَشبُّه بالمثال نَفْسه./

الفصل الثالث

(٢٠)

في الجَدَل

١ أيّ فَنّ، أيّ مَنهج، أيّ مَذهب يُؤدّي بنا إلى حيث يجب أن نَنطلق؟ إنّ المَقصد الذي ينبغي أن نَنطلق إليه فيه الخير والأَصل الأَوّل، إنّما هو أَمْر مُسلَّم به مُثبَت بالأَدِلّة العديدة، إذ إنّ ما إسْتُدِلّ به عليه كان نوعًا من الارتقاء إليه. ولٰكن ما عسى أن يكون ذٰلك الذي/ يُرْتَفَع به؟ هل هو كما قيل، ذٰلك الذي سَبَقَ له «أن رأى» كُلّها، أو «مُعظَمَها»، فجُعل «عند ولادته الأولى»، «في نُطْفة رَجُل من شأنه أن يصير فيلسوفًا، أو موسيقارًا، أو عاشقًا؟» أَجَل، ينبغي أن يرتقي مَن كان بالطَّبع فيلسوفًا أو موسيقارًا أو عاشِقًا. / وكيف يتمّ لهم ذٰلك؟ هل يكون نوع الارتقاء واحدًا للجميع، أَو يكون لكلٍّ ارتقاؤه الواحد الخاصّ؟ إنّ لهم جميعًا طريقين لا بُدّ من أن يلزموهما، سواء أكانوا لا يزالون في طور الارتقاء أو كانوا قد وصلوا. الأولى منهما انطلاق من السُّفْليّات؛ أمّا الثانية، فطريق الذين انتهوا إلى العالَم الروحانيّ وكأنهم وطؤوه بأَقدامهم، فيَتحتَّم عليهم أَن يَتقدّموا/ في سيرهم حتى يَبلغوا نهاية المقام، وهي الضَّبط غاية رحلتهم تلك، إذ يُدرِكون ما في ذُرْوَة العالَم الروحانيّ. فلندع هٰذا الطَّريق جانبًا، ولنُحاوِلْ أن نَتكلّم أَوّلًا عن الارتقاء.

هٰذا وإننا لنُميِّز أَوّلًا بين الرِّجال الذين ذكرناهم، مُبتدئين بالموسيقار،/ فنقول ما هو في حقيقته. إنّه سريع التّأثُّر بالجَمال، يَطرب له، على أنّه من الصَّعب أن يَتأثَّر مُباشرَة ومن تلقاء نَفْسه، بل عند كُلّ بادرة تَعرض فيتجاوب لها. وكما أنّ المِذْعُور مُرهَف الحسّ بالنِّسبة إلى الضَّجيج، فهٰكذا هو بالنِّسبة إلى الألحان والجَمال الكامن فيها،/ ينفر دائمًا من عدم التَّوافُق والانسجام في الغناء والإيقاع، ويَسعى وراء حُسْن النَّغَم والتَّأليف. فانطلاقًا من تلك الألحان المُدرَكة بالحِسّ، ومن تلك الأنغام والوجوه في الأَلحان، يَنبغي أن يُساق على نحو ما يلي: يجب أن يُعانَ على عَزْل المادّة عن الأشياء التي تتحقّق فيها التَّوافُقات والتّناسُبات،/ فيُقاد إلى الحُسْن الماثل فيها، ثمّ يجب أن يُلَقَّن أنّ الذي كان سبب طَرَبه هو ذاكَ، أَعني التَّوافُق الروحانيّ والجَمال الكامن فيه، وهو الجَمال بالذات لا هٰذا الجَمال أو ذاك؛ يجب أن تُبعَث عنده الاستدلالات الفلسفيّة، فيُحْمَلُ منها على اليقين من الذي كان حاصلًا فيه على غير دراية

منه. أمّا ما هي تلك الاستدلالات فهٰذا أَمْر نأْتي على ذِكْره فيما بَعْدُ./ ٣٥

٢ وقد يصير الموسيقار عاشقًا، فإمّا أن يَبقى بعد هذا التحوّل عند هٰذا الحَدّ وإمّا أن يتجاوزه. أمّا العاشِق، فأقول إنّ فيه بَعْض الذِّكر من الجَمال، لٰكنّه لا يقوى على إدراك الجَمال المُتعالي، بل يُؤخَذ بجمال المُبصَرات فيَتأثَّر به. فيجب أن يُروَّض على ألّا يقف عند جسد واحد فيُسْحَر به،/ بل يُعَلَّم أن يَشمل باعتباره الأَجسادَ كُلّها، فيطَّلع على ما يبقى هو هو في تلك الأجساد جميعها، وهو أَمْر يَختلف عن الأَجساد، ومن عالَم غير عالَمها، وهو أَفضل وَضْعًا ومقامًا في الأمور غير الجسديّة؛ ثمّ يُكشَف له شيء عن الأعمَال الجليلة «والقوانين» السامية، فيكون قد تَعوَّد بذٰلك أن يرى مَحبوبه في اللاجسديّات؛ ويُلَقَّن أَخيرًا أنّ الحُسْن إنّما يكون في الفنون وفي/ «العلوم» وفي الفضائل. ويُؤلَّف بعد ذٰلك بين كُلّ تلك الأُمور، بحيث تُصبح أَمْرًا واحدًا ويُعلَّم العاشق كيف تَتمّ عند الإنسان. عند ذٰلك يرتقي المرء من الفضائل إلى الروح، وإلى الأيس، ثمّ يُؤخَذ هنالك في السَّير على الطَّريق العليا.

٣ أمّا الذي فُطِرَ على التَّفَلسُف، فهو على حالِ التَّأهُّب وكأنّه مُجنَّح؛ فليس في حاجة إلى التّجرُّد عن العالَم المحسوس مِثْل الذين ذكرنا؛ إنّه في تَحرُّك نحو العالَم الأَعلى، وإذا ما حار اهتدى بالإشارة ليس أَكثر. فالوجه إذًا أن يُهدَى، ثمّ يُترَك على الرَّغبة التي فُطِرَ عليها بَعْد أن سَبَقَ وتَمَّ له الانعتاق من قيود الحواسّ/. وليُلقَّن الرِّياضيّات ليتعوّدَ على إدراك اللاجسديّ والتصديق به، وسرعان ما سوف يستوعب ذلك حبًّا به للعِلْم. ولمّا كان مفطورًا على الفضيلة، وَجَبَ أن يساق إلى كمال الفضائل. ثُمّ بعد تلقينه الرِّياضيّات، يُعلَّم أدلّة الجَدَل ويُروّض على أن يكون مُجادِلًا.

٤ ولٰكن ما هو هٰذا الجَدَل الذي يجب أن يُلقَّنه هٰكذا الموسيقار والعاشِق؟ هو مَلَكَة قادرة على أن تُعبِّر بالعقل عن كُلّ شيء: ما هو، وبِمَ يَختلف عن غيره، وبماذا يُشارِك غيره. بالجَدَل تُصنَّف الأُمور، وتُحدَّد لكلّ أمر رتبته في ذٰلك التَّصنيف، وبه يُعرَف إذا كان الشَّيء في الأَعيان حقًّا، وما هو عدد الأيسات من صنف ما، والأيسات التي لا تَدخل في ذٰلك الصِّنف بل هي/ من صنف آخر. ثُمّ إنّه يَتناول الخير وضدّه، ما يُحصَى مع الخير وما يُحصَى ضدّه، ويُحدَّد ما هو الأبديّ وما اللاأبديّ؛ وواضح أنّه يُتقيَّد في كُلّ ذٰلك بالعِلْم لا بالظَّنّ. إنّ الجَدَل يضَع حدًّا للتَّخبُّط في عالَم المحسوس، فيقيم في عالَم الروحانيّ ويَستقرّ هنالك في عمله،/ فيدفع الكذب، ويُغذِّي النَّفْس «في مَراعي الحَقّ» كما قيل؛ ثُمّ يَستخدم التَّقسيم الأفلاطونيّ للتَّمييز

بين الأنواع، ولتحديد ماهيّة الأشياء، ولتَبيّن الأَجناس الأولى، فيُؤلِّف ذهنيًّا فيما بينها حتى يجتاز الروحانيّات كُلّها. ثمّ يعود فيعمد إلى/ التّحليل حتى يَنتهي إلى ما هو في الأَصل والمبدأ، فيستوي حينئذ ساكنًا، وهو كذٰلك ما دَام هنالك في عالم المعقول، فلا يسعى ولا يعمل بل يَتوحَّد في ذاته ويُشاهِد. حينئذ، ومن عليائه، يَدع الأمر لفنّ آخر، كما تُتْرَك صناعة الخطّ لمن أَوْلى بها، ما عُرِف بالمَنطق الذي يُعالج القضايا والأَقيسة، فيعتبر بعض الأَشياء فيه «مُقدِّمة ضروريّة للعلْم»، / على أنّه يُخضِع تلك الأَشياء لحكمه، كما يفعل بكلّ ما سواها، فَيَتبيَّن النافع منها، وَيَدَع الباقي فضالة لا تَصلح إلّا كغرض لفنّ آخر مُخصَّص لها.

٥ ولٰكن من أين يَستمِدّ هٰذا العِلْم أصوله؟ إنّ الروح يَمدُّ بالأصول البيِّنة كُلّ نَفْس مُستعِدّة لقبولها. ثُمّ يَضمّ الجَدَل ما يلي تلك المبادىء بَعْضه مع بعض، فيُؤلِّف فيما بينه، ثُمّ يعود فيُميِّز بعضه مِن بعض حتى يَنتهي إلى تمام الروح؛ فإنّ الجَدَل، كما قيل، «أصفى ما في الروح والفطنة». ولمّا كان/ أشرف ما عندنا من مَلَكات، فلا بدّ له حتمًا من أن يَهتمّ بالأيس وبأشرف ما في الأعيان: فهو فطنة بالنِّسبة إلى الأيس وهو روح بالنِّسبة إلى ما وراء الأيس.

ولٰكن أوَ ليست الفلسفة أَشرف الأمور؟ أَهي والجَدَل شيء واحد؟ بل الجدل أفضل ما في الفلسفة. فلا يَظنَّن أنّه أداة للفلسفة ليس غير، / وأنّه ليس إلّا مُجرَّد نظريّات وقواعد. إنّما يهتمّ بالأمور والأيسات تكوِّن مادّته نوعًا ما؛ على أنّه يسعى إليها بأسلوب خاصّ، فيَتناول مع النَّظريّات العينيّات بحدّ ذاتها. إنّه لا يَعرف الكذب أو السَّفسطة، إلّا على سبيل العَرَض، / عندما يرتكبهما غيره؛ يَحكُم في الباطل على أنّه غريب عن الحقّ الكامن فيه، وذٰلك بأن يَتنبَّه، عندما يُعْرَض عليه، مُنافيًا لمعيار الصِّدق. فإنّه لا يَعرف شيئًا حول القضايا إذًا (وهي بالنسبة إليه كالحروف بالنسبة إلى الكلمة)، بل إنّه يُدرِك الصِّدق فيُدرك معه ما يُسمّونه قضيَّة، ويُدرك إجمالًا تَحرُّكات النَّفْس؛ ما الذي تُثبته وما الذي تنفيه القضية، وإذا كان ما تنفيه هو ما تثبته أو قواعد أخرى مماثلة؛/ وإذا كان موضوع النَّظر مُختلِف العناصر أو هو أَمْر واحد؛ فإنّه يُقبِل بنظَره على كُلّ تلك المعلومات عندما تُعرَض عليه فيُدركها بما كأنّه الإحساس. أمّا التّدقيق في تفاصيل ذٰلك كُلّه فيدعها لفن آخر يَتَّسع لها صدرًا.

٦ فالجَدَل إذًا أَفضل أَجزاء الفلسفة، إذ إنّ للفلسفة أجزاء أخرى. فإنّها مثلًا تبحث عن الطّبيعة فتستعين هنا بالجدل، مثلما تستخدم العلوم الوضعيّة الحساب، لا لشيء إلّا لأنّها مع الجَدَل، تزداد قُرْبًا من الطَّبيعة فيَعظم أَخْذها منها؛ وتستعين الفلسفة بالجَدَل أيضًا/ ، لأبحاثها في الأخلاقيّات، على أنّها تستمِدّ من نَفْسها القول الذي تضيفه إلى المَلَكات الأخلاقيّة

والرياضات التي بها تُكتسب تلك المَلَكات. هٰذا علاوة على أنّ ما حَصَلَ لدى المَلَكات العقليّة أيضًا من لوازم خاصّة بها، إنّما هو مستمدٌّ من الجَدَل، إذ إنّ فيها، مع الهيولى، جانبًا قويًّا من الجَدَل. وهٰكذا فإنّ لكل فضيلة من الفضائل انفعالًا وعملًا يَختصّ بها وهو موضوع النَّظر فيها.

أمّا الفطنة فهي نوع من الاعتبار/ الشامل يَتناول بالأَحرى الفضائل كُلّها من ناحيتها العامّة فيَحكم فيما إذا كان السلوك مُتساوِقًا بعضه مع بعض، وهل يجب الآن الامتناع عن العمل أو القيام به، وهل ثَمّة، على كُلّ حال، عمل آخَر أَفضل. لٰكن الجَدَل والحكمة أَحرَى أيضًا بصفة الشمول والتَّنزُّه من المادّة، فإنّهما تُقدِّمان للفطنة كُلّ شيء لِتستخدمه. والآن هل يمكن أن تكون فضائل المقام الأدنى، بدون الجَدَل والحكمة؟ نعم، ولٰكنَّ فيهما حينئذ نقصًا وعيبًا. / أَوَ يُمكن أن يكون الحكيم والمُجادِل بدون تلك الفضائل؟ من الاستحالة بمكان أن يتم ذلك؛ فَإِمَّا أن تكون قَبْلَ الجدل والحكمة، وإمّا أن تزدَاد معهما. بل ربَّ أمرىء حَصَلت عنده الفضائل بالفطرة، فلا تلبث أن تستوي فضائل كاملة بعد حصول الحكمة؛ فالحكمة هنا مُتخلّفة عن الفضائل بالفطرة، وبحصولها يتمّ اكتمال الخلق. أو أيضًا، إذا كانت الفضائل بالفطرة حاضرة،/ فإنّ الحكمة تزداد معها ويُدرِك الطَّرفان كمالهما معًا؛ ذٰلك لأنّ الفضيلة بالفطرة ناقصة من حيث كونها نظرًا ومن حيث كونها خَلْقًا، على أنّ الاستعدادات الفطريّة للفضيلة هي الأصول التي منها تُستمَدّ في غالب الأحيان الفضائل والحكمة.

الفصل الرابع

(٤٦)

في السَّعادة

١ إذا ما افترضنا أنّ الحياة الطَّيِّبة هي والسَّعادة أَمر واحد، فهل نُسلِّم، بحصولها لغير الإنسان مِن الأحياء؟ إذا تَمّ لهٰذه الأحياء أن يعيشوا بحسب ما فُطِرَت عليه وبدون أن يَعترضها في ذٰلك شيء، فما الذي يمنع من أن يقال إنّها في حال الحياة الطَّيِّبة؟ وسواء أجعلنا الحياة الطَّيِّبة في رفاه العيش أم في/ القيام بالوظيفة الخاصّة، فالحياة الطَّيِّبة حاصلة على كلتا الحالتين للأحياء الأَخرى. ذٰلك لأنّ رفاه العيش مُمكِن في كُلّ عمل يُلائِم الطَّبيعة؛ فالحيوانات المفطورة على الغناء مثلًا تجد في الإنشاد الذي فُطِرَت عليه ما تَجده في نواحٍ أخرى من الرَّفاهيَة، فتتمّ لها، بذٰلك الإنشاد، الحياة التي تطيب لها. ثمَّ إنّنا إذا/ افتَرضنا أنّ السَّعادة غاية، وهي الحدّ الأَقصى للميل الكامن في الطَّبيعة، سَلَّمنا بذٰلك اشتراكًا في السَّعادة لكلّ حَيّ أيضًا عند انتهائه إلى الحَدّ الأَقصى الذي ببلوغه تسكن الطَّبيعة في ذٰلك الحيّ. ذٰلك بأنّها حينذاك تكون قد نَشرت ما قُدِّر لذلك الحيّ من حياة، واستنفدت ذٰلك القَدْر من البداية إلى النهاية. إذا كان أَحدهم لا يروق له/ أن يهبط بالسَّعادة إلى دَرَك غير الإنسان من الأحياء، مُدَّعيًا أنَّ ذٰلك يُؤدِّي إلى التّسليم بشيء منها لأَحقر ما في عالَم الحياة، حتى وللنّبات أيضًا إذ إنّ فيه حياة تَتطوّر نحو اكتمال مُعَدٍّ لها، أفليسَ الأحرى بأن نستغرب من هذا المُعترِض أن ينفي الحياة الطيّبة على الحيّ اللاأنسيّ، لا لشيء إلّا/ لأنّه يبدو له غير كبير شأن وقيمة؟ أمّا فيما يَختصُّ بالنّبات فلا حَرَج في أَلّا نُسلِّم له بما نسلِّم للأحياء الأخرى، إذ أنه لا إحساس عنده. على أنّ بعضهم يُسلِّم بذٰلك للنَّبات بعد أن يُسلِّم له بالحياة، لأنّ الحياة قد تكون طيِّبة وربما لا تكون، فتطيب للنّبات أو لا تطيب،/ بمعنى أنّ النَّبات قد يُثمر وربّما لا يُثمر. وهٰكذا إن تكن الغاية هي اللّذة، وإن يكن بإدراكها طيب الحياة، فلا يليق أن يُسلَب طيب الحياة من غير الإنسان من الأحياء. والقول هو هو فيما إذا حُدّدت الحياة الطَّيِّبة بالسَّكينة التامّة أو بالعيش على مُقتضى الطَّبيعة./

٢ | إلّا أنّ عدم التّسليم بالحياة الطّيّبة للنّبات بداعي أنّه لا إحساس عنده، قد يُؤدّي إلى عَدَم التّسليم بها أيضًا لكُلّ حَيّ. ذٰلك بأنّه إن كان الإحساس في أَلّا يُغْفِلَ المُنفعِل انفعاله، وَجَبَ حتمًا أَوّلًا أن يكون الانفعال خيرًا ما، قَبْلَ أن يكون أَمْرًا مغفولًا، أعني أن يكون مُوافِقًا للطّبيعة ولو بقيت تلك المُوافَقة مغفولة عند المُنفعِل؛/ ووَجَبَ حتمًا أَيضًا أن يكون ذٰلك الانفعال من لوازم صاحبه، ولو كان هٰذا الأخير لا يشعر بأنّه لازم له وأنّ فيه لذّة، إذ لا بُدّ من أن يكون فيه لَذّة. ومن ثَمّ ما دام الانفعال خيرًا ما، وما دام حاضرًا، طابت الحياة للذي حَصَلَ فيه. فلماذا افتراض الإحساس بهٰذا الانفعال بَعْدَ ذٰلك؟ هٰذا لأنّهم لم يَجْعَلوا الخير في غير حدوث الانفعال والحالة الناتجة عنه، بل في إدراكه/ والشُّعور به. فالخير عند ذٰلك هو الإحساس بالذات، بل فِعْل حياة حَسّاسة أيًّا كان مُدرَك المُدْرِك. أمّا إذا قيل إنّ الخير ناشئ من تَلازُم الطَّرَفين، أعني من الإحساس ومن إدْراك هٰذا الإحساس بكونه انفعالًا مُعيَّنًا، فكيف يُعتبرَ تَلازُم الطَّرَفين خيرًا ما دام كُلّ منهما في حَدّ ذاته، أَمْرًا حياديًّا لا يميل ولا يستميل؟ وإذا قيل/ إنّ الانفعال خير وإنّ الحياة الطّيّبة هي في وَضْع يُلائم ذٰلك الانفعال، وفيه يَتمّ إدراك حضور الخير، فلا يزال السُّؤال قائمًا فيما إذا كان ذٰلك الإدراك ذاته هو الحياة الطّيّبة أو إذا لم يكن بدّ من أن نُدرِك ليس ما في الخير الحاضر من لذة فحسب، بل أيضًا أنّ هٰذا اللّذيذ الحاضر هو الخير. وإذا كان الحال يَفترض هٰذا النّوع الأَخير من الإدراك، فلم يَبْقَ الإدراك هنا فَعْل إحساس، بل أَصبح فِعْل قُوة أُخرى/ أَفضل من قُوّة الإحساس. وعند ذٰلك لا تكون الحياة الطّيّبة من نصيب الذي يشعر باللّذة، بل من نصيب الذي يَقوى على أن يُدرِك أنّ اللّذة هي الخير، ومن ثَمّ تكون اللّذة سبب الحياة الطّيّبة، بل الأَصل الذي يَقوى على أنّ يتبيّن أن اللذّة هي الخير. وهٰذا الأَصل الذي يَتبيّن أَفضل ممّا في مُستوَى الانفعال هو العقل أو الروح./ أمّا اللذّة فهي انفعال؛ وليس ما يخلو من العقل فوق العقل بحال. فكيف يتَخلّى العقل عن ذاته فيَجعل غيره القائم في ما يخالف جنسه في مقام أعلى من مقامه؟ بل كَأَنّ الذين يَسلبون الحياة الطّيّبة عن النّبات ويُثبتونها لإحساس من النّوع الذي وصَفنا، إنّما يقصدون، عن غير دراية منهم، بالحياة الطّيّبة شيئًا/ من الطِّراز الفائق؛ إنما تزداد الحياة الطّيّبة لديهم فضلًا وكمالًا على قَدْر ما تزداد الحياة ضياءً وإشراقًا.

ولربّما كان القول الصّواب قول الذين يَرون السّعادة في مُستوَى الحياة الناطقة وليس في الحياة فقط، ولو كانت حياة يرافقها الحِسّ. ويَجدر بنا أن نسألهم لماذا يَتصرّفون هٰكذا ويَجعلون السّعادة مُقتصِرة على الحيوان الناطق فحسب: «هل تضيفون الحياة الناطقة/ لأنّ العقل أَشَدّ قُدْرَة على تسهيل اكتشاف ما في الطّبيعة من الضّروريّات الأولى وتأمين هٰذه الضّروريّات؟ أَوَ كنتم تفعلون ذٰلك لو لم يكن ليكتشف تلك الضّروريّات الأُولى وينالها؟ فإذا كان ذٰلك منكم فقط لتفوُّقه في القدرة على اكتشاف تلك الضّروريّات، فالسّعادة مُوفّرة أيضًا

للذي لا عَقْل لديه، إذ إنّه ينال ضروريّات الطَّبيعة بدون عقل وبدافع/ الطَّبيعة، علاوة على أنّ العقل يُصبح حينذاك الأداة المُسخَّرة ولا يُقصد لذاته، لا هو ولا كماله الذي نُسمِّيه الفضيلة. وإذا قلتم إنّه لا يَكتسب شَرَفه بواسطة الأَوَّليات التي تقتضيها الطَّبيعة، بل إنّه هو ذاته أَهْل لأن يُرحَّب به، وَجَبَ أن تُصرِّحوا بالفعل الآخَر الذي يقوم به وبحقيقته،/ وبالذي يَجعله كاملًا. فالأمر الذي لا بُدَّ منه هو أنّ العقل ليس كاملًا بسبب المُشاهَدة المُتعلِّقة بتلك الضَّروريّات، بل إنّ له كمالًا من نوع آخَر، كما أنّ له حقيقة غير تلك التي ذَكَرْنا؛ فليس من مُستوَى تلك الأَوَّليات التي تَقتضيها الطَّبيعة، ولا ممّا هو أَصْل لها، بل إنّه لا يمتّ بصلة إلى هٰذا النَّوع من الأُمور/ : إنّه هو فوق ذٰلك كُلّه. وإلّا فلست أَرى عن أيّ طريق يُثبتون له ذٰلك الشَّرف». وربّما يجد هٰؤلاء المُفكِّرين حَلًّا أفضل ممّا هو عليه الآن، فلندعهم فيما يريدون أن يقفوا عنده، يُحاوِلون عبثًا أن يَتبيَّنوا كيف الوصول إلى اكتشاف أَصْل الحياة الطَّيِّبة عند الذي قُدِّرت له./

٣ أَمّا نحن فنستعيد الكلام من بدايته ونُميط اللِّثام عن مفهوم السَّعادة. فإذا جَعَلْنا السّعادة في الحياة، واتَّخذنا لفظة الحياة على التّرادُف، سَلَّمنا بأنَّ كُلّ حيّ قابِل لأن يكون سعيدًا: فالحياة الطَّيِّبة فِعْلًا ثابتة لكلِّ مَن حَصَلَ عندهم أَمْر هو ذاته واحد عند الجميع،/ وعليه فُطِرَ الأَحياء كُلّهم. فلا نُسلِّم بإمكانه للحيوان الناطق من دون الحَيوان غير الناطق. فإنّ الحياة مَعنًى مُشترَك، من شأنه أن يُؤمِّن عند الجميع قابليّة الأَمر الواحد اللازم لنوال السَّعادة، ما دمنا نعتبر السَّعادة نوعًا من أنواع الحياة. ومن ثَمَّ، فيما أرى، فإنّ الذين يَحصرون السَّعادة في الحياة الناطقة/ ولا يجعلونها في الحياة المُشترَكة بين الأحياء جميعهم إنّما يَذهبون، عن غير دراية منهم، إلى أنّ السَّعادة ليست حياة. فيضطرّون إلى القول بأنّ مَلَكَة العقل التي تربط السَّعادة بها، إنّما هي صفة لازمة ليس أكثر. مع أنّ مَحلّ تلك الصِّفة، في رأيهم، هو الحياة الناطقة إذ إنّ السَّعادة تَرتبط بها على أنّها الكلُّ. فإنَّ السعادة ترتبط إذًا بالحياة التي/ هي على نوع يَختلف عن الأَنواع الأُخرى. ولستُ أَعني بأنواع الحياة هنا ما يُقصَد بتَقابُل أَنواع الجنس الواحد في أكثرهن: بل ما تَدلّ عليه بالقول «إنّ هٰذا الحَدّ هو السابق وذٰلك هو اللاحق».

إنّ للحياة إذًا وجوهًا شتّى يَحصل فيها تمييز بِحَسَب الأَوَّليّات وبِحَسَب الثانويّات وهلمَّ جرًّا، ومن ثمّ تقال على سبيل الاتِّفاق/ فلا تكون في النَّبات مثلما هي في الحيوان غير الناطق، على أنّ أنواع الحياة تُميَّز حينئذ وَفْقًا لدرجة الإشراق والغموض: فلَا غَرْوَ إن كان هٰذا القول يُطبّق أيضًا وبالقياس على طيب الحياة. ثمّ إذا عُدّ كلّ شيء في مُستوى ما ارتسامًا لما في مُستوًى آخَر، فواضح أن طيب الحياة في الأَوَّل ارْتِسامٌ لطيب الحياة في الثاني. وإذا كانت السَّعادة/ للذي يَتمتَّع بالحياة الفائقة فقط، وهو الذي لا نقصان في حياته، فإنّ السَّعادة فقط

لذلك الذي يَتمتَّع بالحياة الفائقة. ذٰلك لأنّه يكون حاصلًا على الخير الأسمى، ما دام الخير الأسمى في الأيس أن يكون الأَيس حيًّا حقًّا وأن يكون ذا حياة كاملة. فلا يكون الخير حينئذٍ أَمْرًا دخيلًا على صاحب تلك الحياة، ولا يكون هٰذا فقط صاحب طاقة تضاف إلى ذاته فتُؤهِّله إلى أن يُصبح بخير: فما عسى أن يضاف إلى الحياة الكاملة،/ لتصبح على خير ما يمكن أن تكون؟ إن قيل: «حقيقة الخير بالذات»، قلت: هٰذا هو المذهب الذي نَطمئنّ إليه، على أنّا لسنا نبحث هنا عن الخير على أنّه بكونه سبب، بل إنّه من ضمنيّات الحياة. إنّ الحياة الكاملة الحقّة، الثابتة حقًّا، إنّما هي الحياة القائمة في تلك الطَّبيعة الروحانيّة؛ وإنَّ الأنواع الأخرى من الحياة ناقصة، بل هي انعكاسات للحياة التامَّة،/ لا الحياة بكمالها وصفائها؛ بل إنّ كونها ناقصة ليس أَحرى بها من كونها مُخالِفة لتلك الحياة الكاملة. هٰذا أَمْر طالما عدنا إليه في أَبحاثنا. ولنذكر الآن مع ذٰلك على سبيل الاختصار أنّه ما دامت الأَحياء كلّها من أَصْل واحد، وليست مُتساوِية بما لديها من الحياة، فلا بدَّ من أن يكون ذٰلك الأَصل هو الحياة الأولى بوجهها الأكمل./

٤ ولئن استطاع الإنسان أن يَحصل على الحياة الكاملة، فالإنسان سعيد إذا حَصَلَ على تلك الحياة. وإلّا فإنّ السَّعادة تُقْصَر على الآلهة ما دامت تلك الحياة لا تتمُّ إلّا لهم: أَمّا الآن وقد أَثبتنا السَّعادة للإنسان أيضًا، فينبغي أن نبحث كيف يَتمُّ ذٰلك؟/ فلنقل إذًا إنّ الحياة الكاملة تَحصل في الإنسان ليس فقط عندما تحصل فيه حياة الإحساس، بل أيضًا النُّطق والروح الحَقّ، وهٰذا ثابت بأكثر من دليل. ولٰكن هل تَحصل فيه هٰذه الحياة كأنّه أَمر مُختلِف عنه؟ كلّا! فما من إنسان إلّا وفيه ذٰلك، بالقُوّة أو بالفعل، فنقول عنه حينئذ إنّه سعيد./ ولٰكن ذٰلك الأَصل الذي يكون في الإنسان نوعًا كاملًا من أنواع الحياة، أَنقول فيه إنّه جُزْء من الإنسان؟ نَعَم عند عامّة الناس: فإنّ لهم ذٰلك النَّوع من الحياة بالقُوَّة، بحيث إنّه فيهم كجزء منهم؛ أمّا السَّعيد، فهو الذي أَصبَح بِنَفْسه تلك الحياة، وتَوصَّل معها إلى أن يكونا معًا شيئًا واحدًا. ثمّ إنّ الأمور الأُخرى، بَعْدَ ذٰلك،/ تقوم فقط من حوله، فلا تُعتبَر جزءًا منه طالما لا يريدها، وهي ليست منه إلّا بقَدْر ما يريد. فما الخير لذٰلك الإنسان؟ إنّه هو ذاته الخير لذاته، بفضل ما هو ثابت فيه. أَمّا الخير الذي في الملأ الأعلى، فهو فقط علّة الخير الذي فيه: فذٰلك الخير شيء وهٰذا الخير الحاضر شيء آخَر. والدَّليل على أنّ الوضع كذٰلك/ هو أنّ الإنسان، عندما يُصبح في تلك الحالة، لا يسعى بَعْدَ ذلك وراء شيء قطّ. وليت شعري وراء أيّ شيء يسعى؟ أَمّا من الدنيويّات فما يريد شيئًا! وأمّا الخير الأفضل، فهو معه. إنّ من حَصَلت فيه الحياة على هٰذا الوجه، هو في حالة المكتفي المستغني. وإذا كان مُجتهِدًا، إعتمد على نَفْسه فقط لتأمين السَّعادة واكتساب

الخير. فما من خير إلّا وهو في قبضته. ولٰكنّه إذا طَلَب/ شيئًا، إنّما قَصَدَه شيئًا ضروريًّا، وليس لِنَفْسه بل لأَمر من الأُمور التي تَخصّه. فإنّما يطلب ذٰلك الشّيء للجسد المُرتبِط به: إذ أنّ للجسد ولو كان حيًّا، أُمورًا خاصّة به، هي غير أُمور الانسان على ما وصَفناه. والانسان يَعرف تلك الأمور، فيؤمّن منها للجسد ما يؤمّنه، بدون أن ينزع شيئًا من حَياته الخاصّة. فإن يَقلب له الدَّهر ظهَر المِحَن،/ لا يُصَبْ في سَعادته، بل يبقى على مثل تلك الحياة الكامِلة. وعند موت ذَويه وأصحابه، يَعرف الموت ويَعرفه أيضًا هؤلاء الّذين يُكابدونه، ما داموا من ذوي الإجتهاد؛ وإذا مات ذووه وأصحابه لم يُصبه الحزن على موتهم في ذاته، بل في النّاحية المَعدومة الرّوح منه، فلا/ يَناله منها اضطراب.

٥ هٰذا وما شأن الأوجاع والأمراض، ما شأن العوائق الّتي تَحبس عن الفعل بوجه عامّ؟ وما القول أيضًا فيما إذا كان الانسان قد فَقَد تَعقُّب ذاته، وهو أمر يَحصل من أثر المخدّرات وبعض الأمراض؟ بَلْهَ إذا كان ذٰلك الانسان ذا فقر ومَعيبة، فكيف يكون في تلك الحالات صاحب حياة طيِّبة، مُتمتِّعًا بالسّعادة؟ لا شكّ في أنَّ مَنْ/ أمعَنَ النّظر في تلك الأمور، توقّف مُتردّدًا لا سيّما إذا تذكّر مَصائب «بْرِيامْ» المشهورة. نعم قد يَصبر على كلّ تلك الشّدائد، بل قد يَصبر عليها بيُسر وسهولة، إلّا أنّه لم يُرِدْها. وما الحياة السّعيدة إلّا في ما يُرَادُ. هٰذا مع العلم أنّ المُجتهد ليس نفسًا مُجتهدة فقط، حتّى لا يُقام في حدود/ ذاته لكيانه الجسديّ حِساب. قد يُقال إنّه لا مانع من التّسليم بأن يُعتبر الجسد على ما وصفناه، أعني على أنّه جزء من الإنسان، ولٰكن بقدر ما ترتفع تَأثُّرات الجسد وتَنتهي إلى هٰذا الانسان، وعلى سبيل التّعاكس، بقدر ما يكون اختيار الانسان للأمور أو تجنّبه إيّاها لصالح الجسد. ولٰكن إذا عُدّت اللذّة من قوام الحياة السّعيدة، فكيف يكون سعيدًا من أُصيب بحادثات الدّهر وضرباته،/ حتّى ولو أصابته وهو في حال المُجتهد؟ إنّ حالةً كتلك الّتي وصفنا، قائمةٌ بالسّعادة والاكتفاء بالذّات، إنّما هي للآلهة؛ أمّا الإنسان، فإنّه أُضيف إليه ما هو من الشّأن الأقلّ، وهٰذا أمر يقتضي أن تُطلب السّعادة الحاصلة فيه بالنّسبة إلى الجملة، وليس فقط بالنّسبة إلى ما هو بعضه: فإذا ساءت حالته في بعضه، مَنَعَ بعضه الآخر/ حتمًا عن الانصراف إلى ما هو من شأنه، لأنّ أمور بعضه الأوّل ليست على حُسن الحال. وإلّا فلا بدَّ من الإقلاع عن الجسد، وعن إحساس الجسد، وهكذا نطلب الاكتفاء والاستغناء للحصول على السّعادة.

٦ هٰذا وإن كان مقصود كلامنا أنّ السّعادة تتمثّل في ألّا نتألّم ولا نمرض ولا نُصاب بالمِحَن، ولا نَقع في الشّدائد، لما تمّت السّعادة لأَحد ما دامت المعاكسات حاضرة. أمّا

إذا كانت السّعادة في الحصول على الخير الحقّ، فلماذا نَتهاون في تركيز اعتبارنا على ما هو ذٰلك الحقّ وما إليه،/ فنَحكم أنّ السّعادة في طلب ما ليس منها؟ ذٰلك لأنّه إذا كانت السّعادة أن تَتوافر لدينا جُملة من الخيرات والضّروريّات (ربّما لا تكون من الضّروريّات، بل تُعتبر مع ذٰلك كخيرات) لَمَا كان بدّ من طلبها واستحضارها. أمّا إذا كانت الغاية واحدة لا كثرة فيها، (وحينئذ لا يكون السّعي وراء غاية بل وراء غايات)، فالّذي يَنبغي أن يُتّخذ دون غيره، هو الأمر الأَسمى والأَفضل، وهو الّذي تسعى النّفس إلى أن تنطوي عليه في أعماق ذاتها. فما النّفس بالّتي تسعى وتقصد، ثمّ لا يتمّ لها أن تستقرّ في تلك الغاية./ أمّا تلك الأشياء الّتي لا كيان لها في حقيقتها، بل تمرّ عابرة فقط، فإنّ التّعليل العقليّ يتجنّبها وينحّيها عن نِطاقه؛ أو أنّه يسعى إليها على أنّها فَضلات. أمّا اندفاع النّفس، فإلى ما هو أفضل منها، والّذي إذا تحقّق كان فيها الحفل والإطمئنان: تلك هي الحياة المُرادة حقًّا. ليس لتأمين ضروريّات الحياة إرادةً، ما دامت الإرادة مُعتبرة على معناها الصّحيح، غير المُشوَّه،/ ولو كنّا نُقدّر تلك الضّروريّات حقّ قدرها. فإذا كنّا بوجه عامّ، نتجنب الشّرّ، فليست رغبة النّفس في ذٰلك التّجنب، بل إنّ رغبتها بالأحرى ألّا تكون في حاجة إلى ذٰلك التّجنّب.

والدّليل على ما نقول تلك الأمور نفسها إذا حَضرت، كالصّحّة مثلًا والسّلامة من الألم. فما الّذي/ يرغِّبنا فيها؟ إنّا لا نهتمّ بالصّحّة ما دامت حاضرة، وهٰكذا أيضًا في ما يختصّ بالسّلامة من الألم. فليس في تلك الأمور إذا حضرت ما يرغِّب فيها، وهي لا تُضيف شيئًا على السّعادة، وإنّما تَطلب إذا حَلَّت محلها أضدادها المؤلمة. فيجدر أن يُقال فيها أنّها ضروريّات معاشيّة وليست قطُّ خيرات./ ومن ثمّ لا نُحصيها مع لوازم من الكمال المطلق، بل إنّ من شأن هٰذا الكمال أن يبقى خالصًا على ما هو عليه، حتّى ولو غابت وحلّت محلها أضدادها.

٧ ولماذا إذًا يَرغب الرّجل السّعيد في حضور تلك الأشياء ويَدفع عن نفسه أضدادها؟ نَقول لا لأنّها تُسهم في توفير السّعادة، بل بالأحرى لأنّها تُسهم في تأمين الأيس. فإنّ من شأن أضدادها إذا حضرت أن تؤدّي إلى الأيس، أو أن تكون عائقًا في وجه الغاية. لا بمعنى أنّها تُزيل تلك الغاية، ولٰكن بمعنى أنّ من حَصل/ على الأفضل أراد أن يَحصل عليه دون غيره؛ فإذا حضرت تلك الأضداد، لم تُزِل ذٰلك الأَفضَل، بل إنّما يكون هو وهي معه. هٰذا وإذا طرأ على الرّجل السّعيد طارئ لا يُريده، لم يسلُبْه حتمًا شيئًا من سعادته؛ وإلّا كان كلّ يوم في تَقلُّب مستمرّ/ وأُخرج من سعادته: كَأَن يَفقد مثلًا ولدًا من أولاده أو شيئًا من أمواله. بل إنّ الألوف من الطوارئ قد تَقع وهو لا يُريدها، فلا يَعتريه – وقد أدرك غايته – شيء من الاضطراب. قد

يَقول بعضهم: «إنّما نعني الكوارث الجسيمة لا الحوادث التّافهة». فما هي لَعمري الجسائم في الأمور الإنسانيّة الّتي لا يَستخفّها/ من تجاوز كلّ شيء في تساميه إلى ما فوق الأمور جميعًا، حتّى غدا لا يَربطه بالسُّفليّات رابط؟ فلماذا يَعتبر الأمور الّتي كُتب لها النّجاح، مهما تَعاظمت، غير ذات بال (مثل الملكيّة والزّعامة على المدن والشُّعوب وتأسيس الجاليات والمُستعمرات، ولو كان هو الّذي قام بها)،/ ثمّ يَنظر إلى تفويض السّلطات وانهيار بلاده، فيراهما من جسائم الأمور؟ وإذا رأى في ذٰلك شرًّا جسيمًا، بل مجرّد شرّ ليس أكثر، فإنّه صاحب رأي جدير بالسُّخرية، وليس أهلًا بحال إلى أن يكون من المجتهدين، إذ إنّه يَعتبر الخشب والحجر، بل إنه ليَعتبر، وأيم الحقّ، موت ما لا بدّ أن يموت، من عظائم الأمور. وهو الّذي وصفناه رجلًا مفروضًا فيه أن يرى الموت خيرًا من الحياة/ مع الجسد. وإذا قرّب هو ذاته قربانًا، هل يَحسب الموت شرًّا بالنِّسبة إليه لأنّه مات على المذابح؟ وإذا لم يُوارَ في قَبر، فإنّ البَلى سيعتري حتمًا جسده سواء أتُرك فوق التّراب أم وُضع تحته. وإذا لم يُشيِّع بجنازة ضخمة بل حُمل إلى قبره خامل الذِّكر ولم يُعدّ أهلًا لأن يُنقش على ضريحه نُصب تذكاريّ./ فيا لها من سَخافة! إذا أُسِر في حرب، كان له «منفذ يَخرج منه» طالما استحال عليه أن يبقى سعيدًا. والآن إذا أُسِر ذووه، واغتُصبت كنائنه وبناته» مثلًا فما عسى أن نقول؟ أجبنا: وماذا لو مات بدون أن يُشاهد أمرًا مثل ذٰلك، فيَنطلق وهو على الاعتقاد أنّ شيئًا من هٰذا القبيل/ لن يتمّ؟ إنّه لغبيّ إذًا! أَوَليس يَنبغي له أن يعتقد أنّه من الممكن أن تَطرأ على ذويه شدائد مثل الّتي ذكرنا؟ أو يردّ هٰذا الاعتقاد السّعادة عنه؟ كلّا! بل إنّه سعيد بالرّغم من اعتقاده وهو سعيد ولو أُصيب بمثل تلك الشّدائد! فإنّه حينئذ على يقين من أنّ العالم الكُلّيّ يَسير هٰكذا،/ فلا بدّ من احتمال الطّوارىء والانقياد لها. هٰذا فضلًا على أنّ كثيرًا من أُسراء الحرب، قد تَتحسّن حالهم بعد أسرهم. ثمّ إنّ لهم أن يغادروا الحياة إذا كانوا مُرهقين. فإذا بَقوا، كانوا في اختيارهم البقاء إمّا على صواب ولا خطر عليهم إذًا، وإمّا على خطأ إذا كان من الواجب ألّا يبقوا، وحينئذ هم الّذين جَنوا على أنفسهم/. فإنّ المجتهد لا يورِّط نفسه في الشّرّ بسبب حماقة الآخرين ولو كانوا من ذَويه، ولا يَربط مصيره بسعد الطّالع وسوئه عندهم.

٨ أمّا أوجاعه هو، فإذا اشتدّت احتملها ما استطاع، وإذا كانت فوق الطّاقة أودت به. فلن يُحاول استثارة الشَّفقة عند ذاك بل تكون شُعلته في باطنه مثل نور في سِراج عندما تَعصف الرّياح من حوله وتنهب الأعاصير وتُزمجر./ وما عسى أن يصنع إذا فقد الشّعور وامتدّ به الألم حتى اشتدّت عليه وطأته بدون أن يهلكه؟ إنّه إذا امتدّ به الألم، قرّر بنفسه مصيره؛ فإنّ حرّيّة الاختيار لا تُنتزع منه في تلك الظروف. هٰذا مع العلم بأنّ تلك الأمور لا تبدو للمجتهد كما تبدو لغيره/:

فإنّها لا تَنتهي إلى باطنه. وهٰذا القول يَصحّ عليها أمرًا أمرًا، كما إنّه يصحّ على غيرها، وعلى الأوجاع والأحزان أيضًا. وما القول في تلك الأوجاع إذا كانت عند الآخرين؟ إنّا نرى في التّأثّر بها عندنا تخاذلًا في النّفس. والدّليل على ذٰلك هو أنّا نرى الخير لنا أن نَجهل تلك الأوجاع؛/ أو أن تقع بعد موتنا حين تَقع؛ فلا تَهمّنا مَصلحة الآخرين بل مَصلحتنا نحن، حتّى لا ينالنا ألم.

هٰذا هو تخاذلنا بالضّبط؛ فيجب أن نستأصله ولا نكتفي بأن نُحاذر عليه أن يقع. وإذا قال أحدهم: «إنّا فُطرنا على أن نتألّم ممّا يصيب ذَوينا»، فليُعتبر أن الأمر ليس هٰكذا عند الجميع،/ وأنّ من شأن الفضيلة أن ترتفع بما هو مشترك بين العوام، فتَتجاوز مستواهم إلى الخير والأفضل؛ ويَجمُل بنا ألّا نستسلم إلى ما يبدو مخاوف عند العوام. ولا نَكونّن من ذوي الغِرَّة، بل مثل الرّياضيّ الماهر، فنعدُّ أنفسنا لدرء ضربات القدر، ونَعلم/ أنّها مُرهقة لبعض النّاس ولٰكنّها مُحتملة بالنِّسبة إلينا؛ فليست بمنزلة الأخطار، بل هي بمخاوف الصّبيّة أشبه، فهل يكون المُجتهد قد أرادها؟ كلّا! بل عنده الفضيلة يَتذرّع أمام ما لا يريده إذا حدث، وتجعل هٰذه الفضيلة النّفس حينذاك رابطة الجأش لا تَضطرب أبدًا./

٩ وإذا فَقد الوعي واصطلحت عليه الأمراض واستحوذت عليه حيل السِّحر؟ فإنْ يبقَ (الرّواقيّون) على رأيهم في أنّه في هذه الحال لا يزال مجتهدًا كأنّه مُستغرِقٌ في النّوم، فما الّذي يَمنع من أن يكون سعيدًا؟ وما داموا لا يسلبون عنه السّعادة في حال النّوم، فإنّهم لا يحسبون تلك الفترة موضوعًا/ للبحث كأن يذهبوا إلى أنّه ليس سعيدًا كلّ أيّام حياته. أمّا إذا قالوا إنّه لم يعد مجتهدًا، حينذاك، فإنّهم لا يَحسبون موضوع البحث مُتعلّقًا بالمُجتهد. ذٰلك بأنّا افترضناه نحن مجتهدًا؛ ثمّ تساءلنا فقط بعد ذٰلك هل كان سعيدًا ما دام مُجتهدًا. وإن قالوا: و«ليكن مُجتهدًا». إلّا أنّه طالما لا يَشعر/ بذلك، ولا يَعمل بمُقتضى الفضيلة، فكيف يكون سعيدًا؟ ولٰكن إذا كان لا يشعر بصحّته، فهل يكون من الصحة على جانب أقل؟ وإذا كان لا يَشعر بحُسنه أفيكون من الجمال على جانب أقل؟ وهل يكون من ثم أقلّ حكمة لأنّه لا يَشعر بحكمته؟ نقول هٰذا إلّا إذا كان أحدهم يعني أنّ الحكمة تنطوي حتمًا على الشّعور وعلى حضور الإدراك/ إذ أنّ السّعادة تتمثّل في الحكمة الّتي تكون حكمة حقًّا. أجل لا بأس بالرّأي فيما إذا كانت الفطنة والحكمة أمرين دَخيلين مُكتسبين؛ أمّا إذا كان قوام الحكمة في ذات ما، أو بالأحرى في الذّات، ولم تكن تلك الذّات مَعدومة عند النائم/ ولا عند من يوصف بالغيبوبة عن الوعي؛ وكانت الطاقة المُستكنة في تلك الذّات لا تزال ثابتة في المجتهد، ولم يكن يَنال تلك الطّاقة وهن ولا خمود، فإنّ المجتهد، ما دام مُجتهدًا، يظلّ، ولو كان على تلك الحال،

في العمل الّذي هو منصرف إليه. أجل إنّه عمل على غير وعي، ولٰكن ليس فيه كلّه، بل في بعضه فقط. وهٰذا حكم القوّة الغذائيّة فينا مثلًا؛/ فإنّها تَعمل بدون أن ينتهي عملها إلى جميع الإنسان، ولا تُدرك بالإحساس. ولو كنّا نحن تلك القوّة، لكنّا نحن الّذين نقوم بعملها. والحقّ أنّا لسنا تلك القوّة؛ بل عملنا قوّة عرفانيّة؛ فإنّما نعمل عندما تَعمل هٰذه القوّة./

١٠ ثمّ إنّ هٰذا العمل يَحدث في غَفلة من صاحبه، ولربّما عاد ذٰلك الى أنّه لا علاقة له بمحسوس قطّ. فالظّاهر أنّه يؤثّر في المحسوسات بل ينبعث منها على سبيل الادراك الحسّيّ الّذي يكون حينئذ بمنزلة الوسيط. ولماذا لا يَعمل الروح ذاته، ولا النفس الّتي ترتبط به وهي سابقة لكلّ إحساس ولكل إدراك بوجه الاجمال؟ ذٰلك لأنّه لا بدّ من عمل سابق للادراك ما دام/ «العرفان والأيس أمرًا واحدًا». والظّاهر أنّ الادراك يتمُّ في أن يتعطّف الفكر على ذاته وفي أن يُصبح الأصل الفاعل الكامن في حياة النّفس، كأنّه يُرَدُّ مَعكوسًا، مثلما يَحدث في المرآة إذا كان وجهها مصقولًا لامعًا وإذا كانت هي ساكنة. فكما أنّه إذا حضرت/ المرآة وهي على تلك الشّروط حَصلت الصّورة، وإذا لم تَحضر أو لم تتوافر فيها الشّروط السّابقة كان ما من شأنه أن تَنبعث عنه صورة حاضرًا فعلًا على كل حال، فكذٰلك الأمر فيما يختصّ بالنّفس: فإذا سكن عندنا ذٰلك الأصل الّذي تَظهر فيه انعكاسات العقل والروح، شوهدت تلك الانعكاسات وأُدركت بما يُشبه إدراك الحسّ/ وقد سبقته المعرفة؛ إنّ ذٰلك العمل إنّما هو عمل الرّوح والعقل. لٰكن إذا تصدّع ذلك الأصل بسبب اضطراب دبّ في بُنية الجسد المتناسقة، واستمرّ الروح والعقل في عملهما وإن كان عملًا لا انعكاس له، واستقامت الفكرة، وكأنّ حينذاك العرفان أيضًا يُمسي بدون صورة خياليّة. فإنّ أمرًا مثل هٰذا قد يُدرك/ بالعرفان، وهو أن يكون العرفان مصحوبًا بخيال وهو ليس، في ذاته، بخيال. بل ربَّ امرىء انتهى به الأمر غير مرّة إلى أن يهتدي وهو في حال اليقظة، إلى مآتٍ وأعمال جليلة من قبيل النَّظر أو العمل، لا يُرافقها عندنا حُضور الادراك، إذا كنّا نَقوم بها أثناء انصرافنا إلى النَّظَر أو العمل. فليس من الضّروريّ مثلًا للذي يَقرأ أن يشعر بأنّه يقرأ/ لا سيّما عندما يكون مُنصرفًا بكلّ انتباهه إلى القراءة، كما إنّ الّذي يتصرّف بشجاعة لا يَشعر بذٰلك ما دام مُستغرقًا في عمله. وهنالك الآلاف من هٰذا القبيل. فكأنّ في الشّعور خَطرًا على الأعمال الّتي يُرافقها في أن يغشي نقاوتها، وهي صافية خالصة إذا أُرسِلَت هٰكذا مُجرّدة على حالها،/ فتكون أشدُّ طاقة وحيويّة. وهٰذا ما يتمّ للمجتهدين عندما ينتهون إلى ذٰلك المقام الّذي وصفنا: فإنّهم إذ ذاك على أشدّ ما يكون حياة إذ أنّ تلك الحياة لم تتوزّع لدَيهم في الإحساس، بل توحّدت في ذاتها مع ذاتها.

١١ وإذا قال بعضهم أنّ إنسانًا مثل هٰذا لا حياة له، أَجبناهم بل إنّ له حياة، ولٰكنّهم لا عِلم لهم بسعادته ولا بحياته. وإذا كانوا لا يَقتنعون، فالصّواب، فيما نرى، أن يفترضوا وجود إنسان حيّ مُجتهد ثمّ يتساءلوا بعدئذٍ أسعيدٌ هو؟ وليس الصّواب أن يُنقصوا جانب الحياة/ فيه ثمّ يسألوا عمّا إذا توافرت له الحياة الطيّبة، ولا أن يرفعوا الكيان عن الانسان ثمّ يبحثوا عن سعادته، ولا أن يسلِّموا بأن المُجتهد موجّه وجهه إلى ما هو كامن في باطنه ثمّ يطلبوه في الأفعال الظّاهرة؛ فليس مراده، بوجه عام، أمرًا من الأمور الظّاهرة. ومن ثمّ فإنّ السّعادة لا قوام لها ما داموا يَذهبون/ إلى أنّ أغراض الإرادة أمور الظّاهر، وأنّ المجتهد يُريدها. فإنّ المُجتهد يودُّ لو أنّ النّاس كلّهم على خير حال وألّا يُصاب أحد بأذى قطّ، وإن لم يتمَّ ذٰلك، فإنّه سعيد على كلّ حال. وإذا قال قائل: «إنّ من أراد ذٰلك طلب المُحال إذ لا بدَّ للشرّ أن يكون»،/ بيّن لنا بهٰذا القول أنّه يُوافقنا على توجيهنا إرادة المُجتهد نحو ما هو كامن في باطنه.

١٢ أمّا إذا طالبوا بما يلذّ للمرء في حياته مثل تلك الحياة، فالحقّ أنّ ما يحصل فيها ليس مَلذّات الإباحيّين ولا ملذّات الجسد (إنّ تلك الملذّات لا يمكن أن توجد في مثل تلك الحياة، وهي تُبطل السّعادة) ولا الأفراح المُفرطة (وما جدواها؟) إنّما تحصَل حينئذ اللذّة الّتي تُلازم الخير على/ اختلاف وجوهه فتَحضر بحضوره ولا يَعتريها التّغيّر والتّقلب. فإنّ الخير في مُختلف وجوهه أمر حاصل حاضر، ما دام المُجتهد حاضرًا أبدًا في ذاتِه مع ذاته، فاللذّة ثابتة إذًا وإنّ ذٰلك للطمأنينة. لكنّ المجتهد في اطمئنان أبدًا، وحالته حالة السّكون والارتياح لا يُزعزعها شرٌّ يُذْكَر، ما دام مُنصرفًا إلى اجتهاده./ وإنْ يلتمس أحد نوعًا آخر من اللذّة في حياة المُجتهد، فهو لا يَقصد حياة المُجتهد.

١٣ أمّا أفعاله فلا تجد الأقدار من استرسالها، بل تَتكيّف حسب تكيّف الأقدار، على أنّها تبقى دائمًا حسنة بل إنّها تزداد حُسنًا بقدر ما يَكتنفها من الظّروف المُعاكسة. أمّا أفعاله المُتعلّقة بالنّظر، فمنها ما يكون في وضع الجُزئيّات وربّما لا يُكشف عنها إلّا بعد البحث والتّدقيق؛ أمّا/ العلم الأعظم فهو أبدًا في مُتناول يَده ومعه، لا بل إنّ المُجتهد أحرى بهٰذا الوصف فيما لو كان في «ثور فيلاريس» المَشهور، وهي حالة من العبث أن توصف بأنّها مستحبّة، ولو قيل ذٰلك مرّتين وغير مرّة. ذٰلك لأنّ صاحب هٰذا القول عندهم (أي عند الرّواقيّين) هو بالضّبط ذٰلك الّذي يكون في حال الألم؛ أمّا نحن فنميِّز في المُجتهد بين ما يتألّم وبين ما/ يلازمه طالما كان مُكرهًا على تلك الملازمة ولا يُحرم مشاهدة الخير الكلّيّ.

١٤ ليس الإنسان وبخاصّة المُجتهد أمرًا مزدوجًا، والدّليل على ذٰلك مفارقة النّفس للجسد واحتقارها للخيرات المشهورة بأنّها خيرات الجسد. ثمّ إنّ من المضحك أن تقاس السّعادة بما يمتدّ إليه مفهوم الحيوان. فالسّعادة هي الحياة الطيّبة،/ ولٰكنّها تتعلّق بالنّفس إذ أنّها طاقة محصورة في النّفس، وليس في النّفس كلّها: فلا علاقة لها بالنّفس المغذّية بحيث تتّصل بالجسد من خلال تلك النّفس. ذٰلك لأنّ السّعادة ليست بضخامة الجسد وعافيته. كما أنّها ليست بالاحساس في أحسن أحواله: لا بل أنّ في إشباع هاتين الملكتين خطرًا على/ الإنسان في أن تثقلاه وتميلا به إليهما. فإذا قابل الخيرَ الأسمى ما يُعاكسه وجب حتمًا الحطّ من جانب الجسد وإضعافه بحيث يُثبت ذٰلك الإنسان الفاضل أنّه مُخالف للأمور الّتي تُحيط به من الخارج. والإنسان المقيّد بتلك الأمور الدنيويّة، مهما يَكن جميلًا عظيمًا، غنيًّا، يأمر وينهي،/ فإنّه مع ذٰلك لا يزال من العالم الأدنى، فلا يُحسد على كلّ تلك الأمور وهو مَخدوع بها. أمّا الحكيم فلا شيء منها قد يتأتّى له حتّى بوادرها؛ وإن تيّسرت له، فإنّه يخفّف من شأنها، إذ لا همّ له إلّا بنفسه. فيخفّف من شأن مصالح الجسد، ويُخمد حميّتها بإهماله لها. أمّا الوظائف فيزهد فيها./ يُحافظ على صحّة الجسد، ولٰكن لا يريد أن يجهل المرض جهلًا تامًّا، كما أنّه يريد ألّا يبقى عديم الخبرة بالأوجاع، وإذا لم تُصبه في عهد شبابه، فهو يريد أن يَعرفها على كلّ حال. أمّا عندما يُدركه الكبر، فإنّما يريد ألّا تقلقه تلك الأوجاع ولا تلك الملذّات، ولا شيء من تلك الأحوال الّتي تلازم الحياة في هٰذا الدّنيا، سواء أوافقت طَبعه أو خالفته، حتّى لا يحوِّل/ نظره إلى الجسد. ولٰكن إذا اعتراه الألم حينئذٍ قابله بالقوّة الّتي أُمدَّ بها ضدّ الألم. ثمّ إنّ اللذّة والصِّحّة والسّلامة من الألم لا تزيد في سعادته، كما إنّ هٰذه السّعادة لا تُسلب ولا تخفّف في الأحوال المُعاكسة. فإذا لم يكن الطّرف الأوّل يزيد شيئًا، فكيف يَحرمه الطّرف الثّاني من أيّ شيء؟

١٥ ولٰكن إذا حصل لحكيم كل ما يُقال أنّه مُلائم للطبيعة، وحصل لحكيم العكس تمامًا، فهل نَقول أنّ السّعادة تمّت لكلَيهما على السّواء؟ نعم، طالما أنّهما متساويان فضلًا وحكمة. – وإذا كان أحدهما جميل الجسد، وتوفّرت له كلّ تلك الأمور الّتي لا صلة لها قطّ بالحكمة ولا بالفضيلة ولا بمُشاهدة الأكمل،/ ولا يُجعل الإنسان هو والأكمل شيئًا واحدًا، فما القول حينئذٍ؟ إنّ هٰذا الحكيم نفسه الّذي توافرت له تلك الأمور، ألن يَتباهى بأنّه أسعد من ذاك الذي حُرمها. فإن الإزدياد منها لا ينهض من الأمر بما يساعد النّافخ في النّاي على نيل مراده. بل إنّا ننظر إلى الحكيم والسيّد السعيد من خلال عجزنا، فنَرى من المخاوف والأخطار/ ما لا يَخطر بباله، حتى أنّه لا يكون حكيمًا ولا سعيدًا، ما دام لم يبدِّل ما لديه من

أوهام عن تلك الأمور، ويغدو رجلًا آخر، بكامل المعنى، مستيقنًا من أن لن يناله شرّ البتّة؛ عند ذٰلك يُصبح وهو لا يَهاب شيئًا. وإذا اضطرب لأمر ما، فلا يكون كاملًا/ في الفضيلة بل يكون منها في مُنتصف الطّريق. وإذا ما باغته خوف ما وعاجَله عن إدراكه إنصرافه إلى أمور كانت تَشغله، بادره الحكيم وردّه وهدّأ روع الطّفل الّذي فيه، فكأنّه إضطرب من أذى أصابه، وذٰلك إمّا بالتّهديد وإمّا بالإقناع؛ ولٰكنّه تَهديد برفق/ مثلما يَتهيّب الصّبيّ لمُجرد إشارة ممّن يرشقه ببصره. وليس الحكيم مع ذٰلك، عديم الشّعور بالصّداقة وعرفان الجميل، بل إنّه هٰكذا مع نفسه وفي الأمور الّتي تتعلّق به، فيُشرك أصحابه في ما يجود به على نفسه؛ إنّه لصديق حقًّا، ولٰكن صداقته قائمة على كونه صاحب الرّوح./

١٦ فإذا كنّا لا نتسامى بالمُجتهد هكذا في مقام الرّوح، فنحطُّ قدره بجَعله عُرضة للطوارىء ونخَاف عليه منها، فإنّا لا نَحفظ له صفة المُجتهد اللائقة به، فيما نرى، بل نتصوّره رجلًا بالمعنى المألوف في عُرْف النّاس، يكون مزيجًا من خير وشرّ، ونَجعله ذا حياة على جانب من الخير/ مع ما فيها من شرٍّ – وهو أمر يتأتّى لنا بسهولة. فإنّ رجلًا كهٰذا، إذا وُجد، ليس أهلًا أن يُقال عنه أنّه سعيد، إذ أنّه لم تتمّ له تلك العظمة القائمة بجلال الحكمة وصفاء الخير؛ ولا مَقام إذًا للسعادة في الحياة على ما هي في عُرْف النّاس. ولذٰلك يرى أفلاطون أنّ الصّواب في أن يُستمدّ الخير من هنالك، من العالم الأعلى،/ إليه يَنظر من كان من شأنه أن يكون حكيمًا وسعيدًا، وبه يَتشبّه، وبمُقتضاه يَحيا. فحَسبه بذٰلك، وبه يُدرك الغاية حتمًا.

أمّا مع ما كان سوى ذٰلك، فكأن يغيّر مسكنًا بمسكن آخر مثلًا، لا لأنّ سعادته تَزيد من وراء تلك المساكن، بل كأنّه يسعى وراء الأمور الّتي تُحيط بالّذي فيه مختلفًا عمّا هو في ذاته،/ مثل أن يرى هل يُقيم هنا أو هناك بذٰلك الأصل الّذي يكون فيه والّذي ليس هو بالذّات، فيتسامح له بما تَقتضيه الحاجة وبقدر الإمكان. أمّا هو، ما دام شيئًا آخر، فإنّه لا يمنعه مانع من أن يتخلّى عن ذٰلك الأصل، وهي خُطورة قد يُقدم عليها عند حلول الأجل، على أن تبقى له الكلمة الفصل دائمًا في تَقرير مصيره. فإنّ الأعمال الّتي تُردّ إليه إذًا،/ يَتضافر بعضها على تأمين سعادته، ويتمّ بعضها الآخر لا لأجل إدراك الغاية ولا لأجله هو، بل لصالح ما يقترن به، فيهتمّ به ويتحمّله ما دام الأمر مُمكنًا، مثلما يهتمّ صاحب القيثارة بقيثارته ما دامت صالحة للاستعمال. وإذا أصبحت غير صالحة، عمد إلى سواها، أو تخلّى عن العزف على القيثارة وأهمل استعمالها،/ فانصرف إلى عمل آخر بدون قيثارة، وأغفلها وهي مُلقاة إلى جانبه، وراح يُنشد بدون آلة. ولا يَعني هٰذا أنّها دُفعت إليه سدى بادئ الأمر، فطالما سبق له أن استخدمها.

الفصل الخامس

(٣٦)

السعادة وامتداد الزمان

١ هل تَزداد السّعادة على مرّ الزّمن، وهي تُدْرَك على أنّها دائمًا حاضرة؟ فإنّ ذكرى السّعادة لا تؤمِّن شيئًا منها، كما إنَّ السّعادة ليست في الكلام، إنّما هي حالة ثابتة راهنة، والحالة في حضورها،/ كما هو الأمر من كلّ فعل من أفعال الحياة.

٢ قد يُقال أنّ لدينا رغبة دائمة في الحياة وفي الفِعل، فتحقيق تلك الرّغبة يزيد في السّعادة. فنُجيب: إذا كان ذٰلك كذٰلك أصبحت سعادة الغد أعظم من سعادة اليوم، وتاليها أشد من سابقها، وما عادت السّعادة تُقاس بالفضيلة؛ هٰذا أوَّلًا. ثم إنّ الآلهة يكونون في حاضرهم أسعد/ منهم في ماضيهم، فما أدركوا الغاية ولن يدركوها. فضلًا على أنّ الرّغبة إذا بلغت غرضها أدركت شيئًا حاضرًا؛ وهٰكذا دائمًا من شي حاضر إلى شي حاضر إلى شيء تَطلبه فيَحضر حتّى تُصبح بحيث تتمّ السّعادة. فالرّغبةفي الحياة رغبة في الأيس؛ فهي إذًا رغبة في الشّيء الحاضر، ما دام الأيس فيما هو حاضر./ وإذا كنّا نريد ما سيكون أو ما بعده، فإنّما نُريد ما لدينا وما نَحن عليه، لا ما مضى ولا ما سيكون؛ نريد أن نكون ما تمَّ لنا أن نكون عليه وفيه، فلا نَطلب أن نكون كذٰلك إلى الأبد، إنّما نَطلب أن يكون ما في الحال ثابتًا حقًّا في الحال.

٣ فماذا إذًا؟ لقد طالت مدّة السّعادة بطول المدّة الّتي ركّزنا أثناءها بَصرنا على الأمر نفسه. فإذا ما حصل من طول الزّمن زيادة تَدقيق في الأمر، إستفدنا من امتداد الزّمن شيئًا حقًّا. ولٰكن إذا ثبت النّظر مدّة الوقت كلّه على وجه واحد من الأمر، فالّذي يَحصل يساوي ما نُدرك في اللحظة الواحدة./

٤ ولٰكن مدّة اللذة هنا أطول منها هناك. ليس من الصّواب أن يحسب للذّة حساب في

مجال السّعادة. وإذا ما ذهب بعضهم إلى أنّ اللذّة هي «فعل لا يَحول دون استرساله حائل» كان ما يَعنيه باللذّة عين ما نقصده نحن بالسّعادة. على أنّه ليس للذّة المستمرّة من الازدياد حينئذ إلّا اللحظة الحاضرة، أمّا ما مضى منها فقد فات./

٥ وماذا بعد؟ هٰذا رجل عاش سعيدًا منذ بداية حياته حتّى نهايتها؛ وهٰذا ثانٍ كان سعيدًا في أواخر زمانِه؛ وذٰلك ثالث عاش سعيدًا في أوّل أمره ثمّ تغيرَّت عليه الحال: فهل تتساوى السَّعادة لديهم؟ إنّ التّشبيه هنا لا يَجمع بين رجال كلّهم سُعداء بل بين مَن ليس سعيدًا في وقت ما ومن كان دائمًا سعيدًا. فإذا كان ثمّة فضل،/ فيقدّر فضل السّعيد بالنّسبة إلى من ليس سعيدًا: وذٰلك الفضل راجِع إلى ما يَحصل بما يكون حاضرًا في الحال.

٦ والشّقيّ إذًا؟ ألا يزداد شقاءًمع الزّمان؟ أَلا تَزيد جميع الظّروف الشّاقة في شقائنا على مرّ الزّمن كالآلام والأوجاع المزمنة وما إلى ذٰلك من أحوال؟ وإذا كانت تزيد الشّرّ مع مرور الزّمن، فلماذا لا يكون كذٰلك فيما يُقابلها،/ أعني السّعادة؟ يَجوز القول فيما يختصّ بالآلام والأوجاع أنّها تَزداد على مرّ الزّمن، كالمرض المُزمن مثلًا؛ فإنّه يُصبح حاله مُستديمة، ويَتفاقم أمر الجسد مع الزّمن. فإذا بَقي ذٰلك الأمر على ما هو عليه وما عظم الضّرر،/ بقيَ الألم أو هو دائمًا حالة حاصِلة في الحاضر، هو هو ما لم نَعتبر ما مَضى فنحسب له حسابًا بالإضافة إلى ما يتمّ في الآن. ولٰكن استمرار الشّرّ كحالة شقاء مُزمنة يَجعله يتفاقم مع الزّمن فيَزداد بكونه أمرًا مُستديمًا. وبهٰذا الازدياد في الشّرّ، لا بامتداد زَمن يكون في الشّرّ مُتساويًا مع ذاته،/ يكون تَفاقم الشّقاء. فإنّ المُتزايد المُتساوي دائمًا مع ذاته لا يَقع زمانه في آنٍ واحد؛ وذٰلك يستوجب ألّا يُعتبر هو مُتزايدًا بجَمع ما زال وبادٍ مع ما هو حاضر في الحال. أمّا السّعادة فإنّ لها معنى محدودًا، يبقى دائمًا ثابتًا فيما هو عليه. فإذا كان ثمّة تَزايد إلى جانب الزّمن المتمدّد فبمعنى زيادة سعادة على اعتبار فَضيلة تزداد/ وتعظم؛ فلا نُمدح وفقًا لعدد سنوات سعادتنا، بل وفقًا لما حصل فينا من اكتمال في الفَضيلة، وذٰلك عندما يتمّ لنا ذٰلك الاكتمال.

٧ ولٰكن إذا كان من الواجب أن ننظر إلى الحالة الحاضرة ولا نجمع معها الحالة الماضية، فلماذا لا نَفعل كذٰلك بالنّسبة إلى الزّمن، بل نَحسب ما مضى منه مع ما هو حاضر، ونَقول إنّ الزّمان قد ازداد؟ لماذا لا نقول إنّه بقَدَر ما ازداد الزّمان ازدادت السّعادة؟ إنّا بذٰلك نقسِّم السَّعادة/ بتقسيمات الزّمان؛ ثمّ إذا عُدنا إلى ما هو عكس ذٰلك، وقسناها باللحظة الحاضرة، جعلناها غير قابلة للتقسيم. ثمّ إنّه ليس في حسباننا الزّمن وما فات منه

حماقة؛ فإنّا قد نُحصي عدد الأمور الماضية، كعدد الأموات مثلًا. ولٰكن أن نقول أنّ سعادة/ مضت لا تزال حاضرة، وأنها أشدُّ من السّعادة الّتي هي في الحال، فتلك هي الحماقة.

ذٰلك بأنّ السّعادة إنّما تبدو أمرًا ململمًا مُتماسك الذّات، في حين أنّ الزّمان الّذي يُضاف إلى اللحظة الحاضرة، فقد زال وفات. وبوجهٍ عامٍّ، إنّ ذٰلك الزّائد من الزّمان إنّما يَعني تَبديد لوحدة ما حاصلة في اللحظة الحاضرة. وعليه بالصّواب يُقال/ أن الزمان صورة للأبد. فإن النفس، فيما أصبح منها مبدّدًا في الزّمن، تحاول أن تُبطل الباقي فيها من العالم الأعلى: فإنها أُخرجت من مقام الأبد وجعلت ما كان باقيًا فيها من العالم الأعلى أمرها الخاصّ بها وحدها، ففقدته؛ لقد كان محفوظًا حتى الآن بفضل أصلها في العالم الأعلى، فأمسى الآن مفقودًا لأن كل شيء في النفس أصبح خاضعًا للتقلّب. ولمّا كانت السّعادة وفقًا للحياة/ الصّالحة، فإنّ السّعادة حتمًا في حياة الأيس، وهي الحياة الفُضلى. ولا تُقاس هٰذه الحياة بالزّمان بل بالسّرمديّة: فهٰنا لا زيادة ولا نُقصان، ولا قياس بطول ما، بل الحاضر بالذّات في خلوّه التّام من المدّة والزّمان. لا يجمع بين الأيس والليس، بين الزّمان والسّرمد،/ حتّى ولا بين الزّمنيّ المُستديم والسّرمديّ الباقي، كما إنّه لا يُمدَّد ما ليس فيه مَدَد؛ بل يَجب أن يتّخَذ بجُملته. وإذا إتّخذته هٰكذا، فلست تتّخذ اللحظة اللامقسومة من الزّمان، بل حياة السّرمد، وهي ليست حياة مؤلّفة من فترات زمنيّة متعدِّدة، بل الحياة كلّها معًا قائمة بكلّ ما ينطوي عليه الزّمان برمّتِه./

٨ وإذا قال قائل إنّ ذكرى الأمور الماضية، إذا بقيت حاضرة في الحال تزيد في سعادة من امتدّ به زمان السّعادة، فما معنى تلك الذِّكرى؟ أنعني بها ذكرى الفِطنة الّتي حصلت فيما مضى؟ فيَعود ذٰلك إلى أنّ صاحب تلك الفِطنة أصبح أشدّ فطنة، ونكون نحن قد خَرجنا/ عن موضوعنا؟ أوَ نعني بها ذِكرى اللذّة، فكأنّ السّعيد في حاجة إلى مزيد من الفرح، ولا يَكتفي بالفرح بالّذي لديه؟ ثمّ بماذا تكون ذِكرى اللّذة لذيذة؟ أين اللذّة مثلًا في أن يَذكر أحدهم أنّه تناول البارحة غذاءً لذيذًا؟ وإذا مضى على ذٰلك، عشر سنوات، فالأمر أشدّ إثارة للضحك؛ وفيما يَختصّ بالفطنة، ما هي اللذّة الّتي أفيدها من تذكّري/ أنّني كنت العام الماضي فطنًا؟

٩ وإذا كانت الذِّكرى تَقع على الحَسَنات، فكيف يكون ذٰلك الكلام كلامًا لا معنى له؟ بل إنّ هٰذه حال رجل ليس من حسَنة لديه في وقته الحاضر، وإذ لم تتَوافر له الحَسَنات الآن أخذ يَسعى وراء ذكرى ما تيسَّر له منها في ما مضى.

١٠ ولٰكن طول الزّمان يمكّن من القيام بحَسنات كثيرة، يَجهلها من كان سعيدًا لمدّة قصيرة. هٰذا فيما إذا جاز القول عن المرء بأنّه سعيدٌ إذا لم تَكن سعادته لِتَظهر بالكثير من الحَسنات. أمّا القول بأنّ السّعادة من طول الزّمن وكَثرة الأعمال فإنّه يَعود إلى القول/ بأنّ السّعادة جمعٌ بين ما فات وزال من الأمور والحوادث وبين شيءٍ واحدٍ حاضرٍ في الحال. ولذٰلك افترضنا أوّلًا أنّ السّعادة هي وَليدة ساعتها الحاضرة؛ ثمّ تساءلنا فيما إذا كانت تَزداد بازياد الزّمن. فالمَطلوب الآن إذًا هو ما يلي: إنّ ثبات السّعادة مدّة طويلة/ ألا يزيد في السعادة إذ يمكن الإتيان بالكثير من الحسنات؟ إن السعادة مُمكنة في حال بُطلان العمل، وإنّها حينئذٍ ليست أقلّ منها في حال العمل بل أشدُّ وأوفر، هٰذا أوّلًا. ثمّ إنّ الأعمال لا تؤمّن بحدِّ ذاتها حُسن الحال، بل إنّ حالتنا النّفسيّة هي الّتي تَخلع الحُسن على أعمالنا: فالحكيم الفَطن يَجني خيره إذ يعمل لا لأنّه يَمل ولا ممّا يَطرأ عليه من حوادث، بل ممّا لديه هو في ذاته./ إنّ إنقاذ الوطن قد يتمّ على يد رجل شرير، وقد يكون رجل آخر سبب فرحنا بإنقاذ الوطن. فليس الحادث في حدّ ذاته هو الّذي يولِّد الفرح عند الرّجل السّعيد، إنّما هي المَلكة في النّفس الّتي تُحدث السَّعادة والابتهاج الّذي يَنشأ عنها. ومَن جعل السَّعادة في الأعمال/ جعلها فيما هو غريب عن الفضيلة وعن النّفس. فإنّ فعل النّفس في التّفطّن، وهو فِعلٌ قائمٌ في النّفس بينها وبين ذاتها: وهٰذا هو حقًّا الثبات في السّعادة.

الفصل السادس

(١)

في الحُسن والجمال

١ إنّ الحُسن في حيّز البَصَر بخاصّة، وهو أيضًا في حيِّز السَّمع يُدركه في تساوق الألفاظ، كما إنّه يَلزم الموسيقى في مختلف أنواعها. إذ إنّ الحُسن كامن أيضًا في النَّغمات والتَّوقيعات. ثمّ إنّ من يَرتفع من مستوى الإحساس إلى العالم الأعلى يُشْغَل بالحُسن في العادات والحالات والعلوم، كما أنّ ثمّة/ حُسن الفضائل. هٰذا وسوف يَتبيَّن هنا إذا ما كان في ما عدا تلك الأمور حُسنٌ ما.

فما الّذي يَجعل البَصر يُدرك الحُسن في الأجسام، والسَّمع يَستجيب إلى الحُسن في الأصوات، وكيف يَتمّ الحُسن في كلّ ما له علاقة مباشرة بالنَّفس؟ هل للحُسن في كلّ تلك الأمور أصل واحد لا أصل سواه، أم الحُسن شي أن يكون في الجسد/ وشيء آخر أن يكون في غير الجسد؟ وما هي تلك الأصول المُختلفة أو ذٰلك الأصل الواحد؟ وربّ أمور لا حُسن لها من ذواتها القائمة بها، بل على سبيل المُشاركة، مثل الأجساد؟ وربّ أمور كان حُسنها من ذاتها، مثل الفَضيلة في حقيقتها. فإنّ الجسم الواحد يبدو تارةً حسنًا وطورًا لا حُسن فيه، فكأنّ أيس الأجسام شيء،/ وأيس الحُسن شيء آخر. فما الّذي يَحصل إذًا في الأجسام آنئذٍ فيَجعلها حسنة بحُضوره؟ هٰذا هو غرَضنا الأوّل في بَحثنا هنا. ما الّذي يُنبّه أنظار المُشاهدين ويَلفتها إلى الجسم، ويَجذبها نحوه، ويَجعلها تلذّ بمُشاهدته؟ حتّى إذا ما عثرنا عليه، ربّما جعلناه، مِرقاة لنُشاهد الحُسن في مُستوىً آخر./

كاد النّاس كلّهم يُجمعون على القول بأنّ تَناسب بعض الأجزاء مع بعض وتناسبها بالنِّسبة إلى الكلّ، مع لُطف ألوان الوجه أيضًا، هٰذا هو الّذي يجعل الشّيء جميل المَنظر. فإنّ تلك الأشياء، لا بل الأمور كلّها، جميلة بسبب ما فيها من تَناسب وتوازُن. وإذًا فإنّ الحُسن، عند هٰؤلاء النّاس، لا يَتمّ للبسيط، بل لا يحصل إلّا في المُركّب حتمًا،/ فضلًا على أنّ ذٰلك الحُسن هو للكلّ في رأيهم؛ أما الأجزاء الفرعيّة فلا حُسن لها في حدود ذواتها، بل فقط بقدر ما إنّها تُساعد على أن يتمّ الحُسن في الكلّ. ولٰكن إذا كان الكلّ

جميلًا، وَجب حتمًا أن تكون الأجزاء أيضًا جميلة، فليس الحسُن في الجمع بين أجزاء قبيحة، وإنّما يَشمل كلّ ما فيه من أجزاء/ . هٰذا بالإضافة إلى أنّ الألوان الجميلة كضوء الشّمس أيضًا، لا يَقوم حُسنها على تناسب أجزاء لأنّها بسيطة، فلا حظّ لها إذًا من الحُسن عند القَوم. والذّهب كيف يكون جميلًا، وبَرق الليل أو الكواكب، بمَ يبدو الحُسن في كلّ ذٰلك؟ وفي ما يختصّ بالأصوات أيضًا، بات حتمًا وُجوب إغفال البسيط منها، مع أنّ الصّوت الواحد كثيرًا/ ما كان حسنًا في حدّ ذاته، معزولًا عن الأصوات الّتي يتألّف معها في الجُملة الموسيقيّة الرّائعة. وإذا كان الوجه الواحد، لا يَتغيّر وضع ما فيه من تَناسب، فيبدو تارةً حسنًا وطورًا قبيحًا، ألا يكون حسنه شيئًا آخر يُخلع فقط على ذٰلك التّناسب، فيكون الحُسن في التّناسب من أصل يَختلف عنه بالذّات؟

وإذا تَجاوزوا/ كلّ ذٰلك إلى مجال الأمور العلميّة والفكريّة وحاولوا أن يَلتمسوا حُسنها من قِبَل التّناسب، فاين التّناسب في الحُسن الّذي تتبيّنه في الأعمال والقوانين والمَعارف والعلوم؟ وكيف يكون بعض النّظريات مُتناسبة مع بعض؟ أبِمعنى أنّ بعضها موافق لبعض؟/ فرُبَّ انسجامٍ وتوافقٍ في الآراء الفاسدة أيضًا. إنّ بين القول «العِفّة للمغفَّل» وبين القول «العدل للأبله» تمام التّوافق والانسجام. ثمّ إنّ لكلّ فضيلة حسن في النّفس، وهي بأن تسمّى حُسنًا أولى ممّا سبق ذكره. فأين التّناسب فيها؟ أمّا أنّه ليس هنا تناسب كالّذي في الأبعاد ولا كالّذي في الأعداد، ولو كان للنفس أبعاض عديدة./ ولعمري، ما هو التّناسب الّذي بمُقتضاه يتمّ التّأليف أو المزيج بين أبعاض النّفس أو بين مُشاهداتها؟ والحُسن في الرّوح؟ كيف يكون مع أنّ الرّوح وحده مع ذاته؟

٢ فلنَعُد إذًا إلى ما كنّا عليه، ولنُثبت أوّلًا ما هو الحُسن في الأجسام. إنّه لأمر يَتبادر فيُدرَك لأوّل لحظة، تَلمحه النّفس لمحًا فتَلفظ باسمه، ثمّ تَعرفه فترحِّب به، وتتكيّف وفقًا لما هو إن جاز القول؛ أمّا القبيح إذا قابلها، فإنّها تنسحب أمامه وتتمنّع عليه،/ وتَردّه مُستغْربة في نُفور. فنَقول إذًا إنّ النّفس ما دامت هي على ما هي عليه في حقيقتها، وما دامت في جانب الذّات المُتعالية على أمور كلّها، فإنّ ما تَراه حينئذٍ هو من جِنسهاأو أثرٌ لما من جنسها؛ فتَفرح به، وتَطرب له، وتَسحبه إليها، وتَذكر ما هي عليه في صميمها وما هو منها في ذٰلك الصّميم. فما هو الشّبه إذًا بين وجوه الحُسن هنا ووجوهه هناك؟ لنَفترض أنّ ثمّة تَشابهًا، ما دام الشّبه ثابتًا./ فكيف يتمّ الحُسن لما هنا ولما هناك؟ نَقول: بالاشتراك في الأصل. فإنّ من شأن كلّ ما لا صورة له أن يَقبل صورة مثالًا؛ وما دام لا حظَّ له من عَقل ومثال فهو شيءٌ قبيح مُنفصل عن قوّة العقل الإلٰهيّة. وهٰذا لَعُمري/ مُطلق القُبح. كما إنّه قبيح أيضًا ما لم يُضبط بالصّورة والعقل إذ

حالت الهيولى فيه بينه وبين تَشكلّه تشكّلًا تامًّا وفقًا للأَصل.

يَأخذ الأصل إذًا بالدّنوّ ممّا مَفروض فيه أن يُصبح وِحدة بوساطة التّأليف بين أبعاض عديدة،/ فيُنظّمه بعضه مع بعض، ويُحوّله إلى مُركّب موحّد، ويَجعله شيئًا واحدًا مُتساوقًا في ذاته، إذ إنّ ذٰلك الأصل هو نفسه أمر موحّد في ذاته، ولا بدّ للمنضبط بالصورة، من أن يُصبح هو أيضًا شيئًا واحدًا ما استطاع إلى ذٰلك سبيلا، لأنه مركّب من أجزاء عديدة، فاذا تمّت له الوحدة، استوى الحُسن عليه وأمدّ من ذاته الأجزاء والكلّ معًا. أمّا إذا قابل الأصل شيئًا واحدًا في ذاته مُتجانس الأجزاء، فإنّه يمدّ بالحُسن الكلّ وحده. فما يتمّ في الأوّل يتمّ مثله في البيت/ بوساطة الفنّ، إذ يحلّ الحُسن بالبيت بكامله وبأجزائه معًا؛ وما يتمّ في الثّاني مثل الّذي يَتمّ لحجر وشّحَتْه بالحُسن قوّة من قِوى الطّبيعة. وهٰكذا فإنّ الجسم جميل إذًا بسبب اشتراكه في عقل أتاه من عالم الآلهة.

٣ إنّما يُدرك هٰذا الحُسن قوّة منّسقة بالنّسبة إليه، تُصدر حُكمها في شؤونها وهي ربّة الأمر، ولو كان ما سواها من النّفس يساهم في ذٰلك الحكم. وربّما كانت تَلفظ، هي أيضًا، بإسم الحُسن لأنها تتكيّف وفقًا للأصل الذي يحاذيها فتَستخدمه لإصدار حُكمها، كما تُستخدَم المَسطرة لإقامة الخطّ. ولٰكن كيف يكون التّناسب بين ما هو في الجسم وبين ما هو/ قبل الجسم وفوقه. وكيف يوفّق البنّاء بين البيت القائم في الخارج ومثال البيت في الباطِن، ثمّ يَحكم بالحُسن للبيت؟ ذٰلك لأنّ البيت القائم في الخارج، إذا صُرف النّظر عن الحجارة، إنّما هو المثال الكامِن في الباطن مُقسّمًا بحسب حجم الهيولى الظهر، فظهر هو اللامقسوم موزّعًا في الكثرة. فإذا ما أدركنا إذًا بالإحساس في الأجسام مثالًا يقبل/ على ما يقابله الذي لا صورة له، فيضمّ بعضه إلى بعضٍ ويأتيه من علٍ فيَضبطه ضَبْطًا محكمًا، أقول: إذا ما ادركنا صورة تبرز مُشرفة على الصّور الأخرى، لممنا شَعث ما كان مُشتّتًا في الكثرة، ورَفعناه وسُقناه إلى السرج الباطن بعد أن أصبح لا تَقسيم فيه، ودَفعناه إلى ذلك السرّ على أنّه يُناسبه ويُوافقه ويُجانسه. وهٰكذا يُقرّ الرّجل الصّالح عينًا/ بارتسام الفضيلة في مَظاهر الغُلام، وهي تُوافق الأصل الحقّ الكامن في باطنه. أمّا حُسن اللون فهو من البسائط بفضل الصّورة وبحُضور نور يَقهر الظُّلمة في الهيولى، وهو نور لا جسديّ، كما أنّه عقل ومثال. ومن ثمّ فاقت النّار في حدّ ذاتها سائر الأجسام حُسنًا؛ فإنّها في مَقام المثال بالنّسبة إلى العَناصر الأُخرى، في المُستوى الأعلى من الفَضاء،/ وهي أخفّ الأجساد كلّها لقُربها من اللاجسديّ. إلّا أنّها لا تَدع لغيرها سبيلًا إليها، مع أنّ غيرها يَقبلها إذ إنّ ذٰلك الغير قابِل للحرارة، أمّا هي فلا تَبرد. هٰذا وإنّ اللون يَحصل أوّل ما يَحصل لها؛ ثمّ تأخذ عنها الأجساد الأُخرى مِثال اللون؛ فلا غرو إن أشرقت/ وسَطعت، كما

هو شأن المِثال. أمّا ما لا تستَولي عليه، فيَخمد نوره ويَنسحب الحُسن عنه، لأنّه قد خفَّ حظّه بعد ذٰلك من مثال اللون. وأمَّا الانسجام الكامن في الأصوات عند الغِناء، فإنّ الخَفيّ منه يولِّد الظّاهر الّذي تَسمعهُ، وبذٰلك يَجعل النَّفس تُدرك الحُسن لمحًا إذ أنّه يدلّها على ما هو قائمًا في غيرها./ ومن ثمّ انضباط النّغمات الّتي نُحسّ بها يأتي وفقًا لقياس بأعداد منتظِمة على تناسُب معيَّن، لا على أيّ تناسب، بل ذٰلك الّذي يكون خاضعًا لفعل المِثال وهو ساعٍ إلى فرض سيادته.

هٰذا وحسبنا الآن بذٰلك شرحًا حول ما من الأشياء الجميلة في العالَم الحسّيّ، فكأنّها ارتِسامات وأشباح فرّت وجاءت إلى الهيولى فنَظّمتهاوظَهرت/ أمامنا فبَهرتنا.

٤ أمّا الحُسن فيما فوق ذٰلك والّذي عُزل الإحساس عن أن يناله، بل تُدركه النَّفس وتَلفظ باسمه بعد إقلاعها عن الحواسّ، فلا بُدّ لمُشاهدته من أن نَدَعَ الحواسّ باقية في السّفليّات ثمّ نَعمد إلى الارتقاء. وكما أنّا لا نَستطيع أن نُبدِيَ حُكمًا قطّ على الحُسن في الأمور الحسّيّة ما لم نَرها ونُدرك الحُسن فيها،/ كما هو الحال عند من وُلد مَكفوف البَصر مثلًا، فهٰكذا أيضًا في ما يَختصّ بحُسن الأعمال عند من لم يَنشرح صدرًا للحسن في الأعمال والعلوم وغيرها ممّا يُشبهها، وفي ما يختصّ ببَهاء الفضيلة عند من لم يَبْدُ له مَظهر العدل/ والعفَّة في عَجيب حُسنه – «ولا حُسن النَّجمة في الصَّباح أو في المساء». لا بل إنّه من الواجب على المُشاهد حينذاك أن يُدرك بما تُدرك النَّفس عندما تُشاهد مثل تلك الأمور، فنَشعر إذ نُشاهد بفرح وجَذب وطرب شتّان ما بينه وبين ما تمَّ لنا في ما سبق ذِكره من المُشاهدات الحسِّيَّة: إنّما نُباشر هنا ما هو من عالم الحقائق/ بُهتان، وجَذب حلو ورغبة، وعِشق ورعشة مع لذّة: تلك هي الانفعالات الّتي يجب أن نَشعر بها عند مُقابلتنا للحُسن إذا تمَّت. وهي انفعالات من شأنها أن تكون، وتَخبرها النفوس كلّها حتّى في ما لا يُرى من الأمور إذا جاز لنا القول؛ على أنّ أشدّ النّفوس بها خُبرًا هي نفوس أشدّهم حبًّا وهِيامًا، كما هو أمر الحُسن في الأجساد/: فإنّ الجميع يَرونه، ولٰكنّ لوعته ليست على السّواء عندهم، بل منهم من كان شعورهم بها أقوى وهم الّذي يوصفون بالعِشق.

٥ ولٰكن يَنبغي أن نسأل الّذين يَشعرون حتّى تجاه اللامحسوس: أمَا عسى أن تشعروا به قبل ما إسمه حُسن الأعمال والسُّلوك وعِفَّة الطَّبع وبوجه الإجمال قبل الصَّلاح في العمل والاستعداد الرّوحيّ وقبل الحُسْن في النُّفوس؟ وعندما تُشاهدون الحُسن عندكم، في بواطنكم، فما عسى/ أن تَشعروا به؟ علامَ تلك النَّشوة وذٰلك الاهتِزاز، ولماذا ذٰلك الشَّوق عند كلٍّ منكم إلى أن يكون مع ذاته متجمّعًا بعد انسحابه عن الجسد»؟ فالواقع هو أنّ هٰذا ما

يَشعر به من كان عاشقًا حقًّا. وما عسى أن يكون هٰذا الذي يَشعرون به ذٰلك قبله؟ إنّه ليس شَكلًا ولا لونًا ولا حَجمًا ما، بل إنّها النَّفس المُنزَّهة عن اللون/ المُنطوية على العِفَّة المنزهَّة عن اللون أيضًا، وعلى بَهاء الفضائل الأخرى، كل ما تتبيّنونه في أنفسكم أو تشاهدونه عند غيركم إذا تمَّ: عظمة النَّفس، وسلامة الطَّويّة، والعِفّة الصّافية، والشّجاعة في مَظهرها المُنطبع بالمروءة، والوقار والتَّهيُّب المُسترسل في حالة الهدوء/ والارتياح والاطمئنان، وفوق ذٰلك كلّه الرّوح السّاطع الرّبّاني الأصل. هٰذه هي الأمور الّتي نَميل إليها ونحبّها؛ فبأي معنى نَحكم لها بالحُسن؟ إنّها في الأعيان حقًّا وإنها لتبدو هٰكذا، ولا يراها أحدٌ إلّا ويحكم لها بالأيس حقًّا. وما معنى أنّها أَيْسَات حقًّا؟ - إنّها جميلة. والعَقل، مع ذٰلك، يَرغب في أن يَعرف كيف يَجعل أَيْسها/ النَّفس مُستحبّة. فما هٰذا الّذي يَنتشر على الفضائل كلّها ساطعًا كالنّور؟ وما الرّأي لو عمدنا إلى أضداد تلك الفَضائل، أعني قبائح النَّفس، فأثبتناها بما يَنفيها؟ فربما ساعدت حينئذٍ على إدراك مَطلوبنا مَعرفتُنا للقبح ما هو ولماذا ظَهر.

فلنفترض إذًا نفسًا قبيحة/ لا عِفّة فيها ولا عَدل، تزدحم فيها الأَهواء والفوضى، يُلازمها الخوف لجُبنها والحَسد لسُخفها؛ فهٰذه كلّ فطانتها، إن كان ما لديها من ذٰلك فطانة، مُركّزة على الأرضيّات والدّنيويّات؛ كلها عرج وانحراف؛ إنغمست في اللذّات القَذرة وهي تَحيا حياة ما يتأثّر بانفعال الجسد على أنّه لذيذ مع أنها أفسحت بذٰلك للقبح السَّبيل إليها./ ألا يصحّ لنا أن نَقول حينذاك أنّ ذٰلك القبح ورد على تلك النَّفس شرًّا دَخيلًا، فشوّهها وجَعلها نجِسة يَصحبها الكثير من الشّر، فلا صَفاء في حياتها ولا في إحساسها، بل تحيا حياة أظلمت بسبب امتِزاج الشّرّ فيها/ وقَهرتها أسباب الموت قهرًا، فما تَرى بعدُ ما شأنُ النَّفس إن تراه وما عاد يُتاح لها أن تبقى في ذاتها لأنّها مَجذوبة إلى ما هو غريب عنها، إلى العالم الأدنى، عالم الظّلمات؟ أصبحت نِجسة إذًا، فأخذت تتداولها من كلّ صوب وناحية جواذب ما يَقع تحت الحُسن، وانطوَت على جانب قويّ من لوازم الجسد، كما إنها تفتَّحت للهيولى/ فزادت في اتّصالها بها، فأدّى بها كلّ ذٰلك إلى أنّها تشكّلت بأصل غير أصلها بسبب اختلاطها هٰذا مع ما هو دونها. فَمَثلُها مثلُ رجل إنغمس في الطّين والوحل، فما عاد يَظهر الحُسن الّذي كان عليه، بل يُرى منه ذٰلك الّذي تلطّخ به من وحلٍ وطين. فإنّ القُبح عنده،/ أمرٌ عارض غريب ورد بالإضافة؛ فشأنه، حتّى يَستردّ جماله، أن يَشتغل بذاته فيَغتسِل ويتطهَّر فيَعود إلى ما كان عليه. حينما قُلنا إذًا أنّ النَّفس قبيحة بسبب اختِلاطها وامتِزاجها واتِّجاهها نحو الجسد والهيولى، فبالصواب نَطقنا؛ وهٰذا القُبح للنفس هو ألّا تكون نقيَّة صافية صفاء الذَّهب، بل مَغمورة بالأخباث؛/ فإذا أزيلت الأَخباث بَقي الذَّهب وبرزَ حُسنه بعد تَنقيته، قائمًا وحده مع ذاته. وهٰذا ما يتمُّ للنفس؛ إذا جُرِّدَت من الأشواق الّتي أتتها من الجسد بسبب شدَّة إتّصالها به، وإذا حُرِّرَت من الانفعالات

الأخرى،/ وطُهِّرَت ممّا حَصل فيها من وراء انسباكها في الجسد، وأقامت وَحدها مع ذاتها، خَلعت عنها كلّ القبح الّذي لحِق بها من فِطرة غير فطرتها.

٦ فإنّ العِفّة والشّجاعة والفضائل كلّها والفطنة ذاتها، إنّما هي تَطهيرات، كما قال الأَوائل؛ ولذٰلك كانت الشّعائر السِّرّيّة على صواب حينما تُشير بتعليمها السرّيّ إلى أنّ من ليس مُطهَّرًا مَقامه الموحل في «مَنزل الأموات». لأنّ غير الطّاهر تَجعله رَداءَتَه يَميل إلى المواحل، مثلما إنّ الخنازير/ النّجسة الأجسام تَجِدُ لذّتها في الأقذار. فهل عسى أن تكون العِفّة غير قطع كل صلة عن ملذّات الجسد، والهَرب من تلك الملذّات على أنّها ليست طاهرة ولا لطاهر؟ أمّا الشّجاعة فهي عدم الخوف من الموت، والموت مُفارقة النّفس للجسد، ولا يَخاف ذٰلك من يُحبّ/ أن يكون وحده مع ذاته. ثمّ إنّ الكرامة هي احتقار الدّنايا؛ والفِطنة تفكّر في العدول عن الدّنيويات للارتفاع بالنّفس إلى ما فوق. فإنّ النّفس، بعد تَطهيرها إذًا، تُصبح مثالًا وعقلًا، وتَمسي مجردّة عن الجسد كلّ التّجرُّد وتَضحى روحانيّة كلّها، وهي حينئذ برِمّتها من العالم الرّبّانيّ حيث مَعِينُ الحُسن ومصدر كلّ ما كان من جنسه./ وبقدر ما تَرتفع النّفس وتتحوَّل إلى الرّوح، يَزداد حُسنها. على أنّ الرّوح وما كان من قِبَل الرّوح هو هو الحُسن للنفس، وهو حقيقتها وليس شيئًا دخيلًا عليها، لأنّ النّفس عند ذٰلك تكون حقًّا نفسًا ليس غير. ولذٰلك يُقال على صواب إنّ الخَير والحُسن للنفس في كَونها شبيهة بالله، إذ أنّ من الله الحُسن والجانب الآخر وهو جانب الحقّ./ او بالأحرى إنّ جانب الحقّ هو الحُسن، والجانب الآخر المُخالف هو القُبح، وهو الشّرّ الأصل، بحيث يكون الجانب الأوّل خيِّرًا وحَسَنًا بمَعنى واحد أو يكون كل من الخَير والحُسن بمعنى واحدٍ أيضًا. فإنّا إذًا نَكتشف الخير والحُسن بمثل الطّريقة الّتي نَكتشف بها القُبح والشّرّ. فالحُسن في المَقام الأوّل،/ على أنّه هوالخير أيضًا، ومن لَدَيْه مُباشرةً، يَصير الرّوح عين الحُسن، ثمّ يتمّ الحُسن للنفس بوساطة الرّوح؛ أمّا الحُسن في ما بعد ذٰلك، أعني الحُسن في الأعمال والمُعاملات، فإنّما هو ممّا كَيَّفَتْهُ النّفس بصورتها؛ والأجساد أخيرًا، تلك الّتي توصَف بالحُسن، هي النّفس الّتي تَخلع الحُسن عليها أيضًا: ذٰلك لأنّها أمر ربّانيّ وشيء كأنّه بعض الحُسن؛/ وما دامت كذٰلك فإنّ كلّ ما تباشره ويُصبح في قبضتها، تَخلع عليه الحُسن بقدر ما في إمكانه أن يكون له حظٌّ منه.

٧ لا بدّ إذًا من أن نَعود ونَرتقي إلى الخير الّذي تَرغب فيه كلّ نفس. لقد أدرك كلّ من رآه ما أقول وكيف أنّه حَسَنٌ. فهو مَرغوب فيه على أنّه الخير، وإليه تتّجه الرَّغبة؛ وإنّما نُدركه إذ نَرتفع إلى العالم الأعلى، ونَتوجّه نحو هٰذا العالم ونَتجرَّد ممّا لَبِسنا أثناء هبوطنا،/ كما أنّ لا بدَّ

للصاعدين إلى أقداس الهياكل من أن يتطهّروا ويَخلعوا ما عليهم من ثياب، فيتقدّموا عُراة مجرَّدين. فإذا ما تَجاوزنا في ارتقائنا كلّ ما هو غريب عن اللّه، شاهَدنا بذاتنا وَحدها ذٰلك القائم بتفردُّه وحده، في صفائه وبساطته وقداسته، هو الّذي يَرتبط به كلّ شي، والّذي فيه تحدّق ببصرها الأشياء كلّها فتُحرز/ أيسها وحياتها وعُرفانها بالرّوح، إذ إنّه هو علّة الأيس والحياة والرّوح. فالّذي يُشاهده إذًا، ما أعظم ما يكون عِشقه له، وما أعظم ما يكون حَنينه إليه؛ إذ يودّ أن يَتّحِدَ به. ثم ما أعظم ما يكون الطَّرب حينذاك مع اللّذة الّتي تَصحبه. ذٰلك لأنّ الّذي لم يتمّ له أن يُشاهده، فشأنه منه شأن من يَرغب في الخير. أمّا الّذي شاهده، فشأنه أن يُسْحَرَ بحُسنه،/ وان يملك البُهتان والفَرح عليه أمره، وأن يَشعر بالاضطراب البَريء من كلّ ضرر، وأن يؤخَذ بالعِشق الحقّ، وأن يَسخر بالرّغبة المُبرّحة، وبكلّ عشق آخر، وأن يَحتقر ما كان يَظنّ فيه حُسنًا في ما مضى.

بمثل ذٰلك شَعر الّذين تمَّ لهم أن يُشاهدوا أحد الآلهة أو أمرًا ربّانيًّا، فانقلبوا لا يَرضون/ بعد ذٰلك بحُسن الأجساد الأخرى. فما رأْيُنا لو أنّ أحدهم شاهَد الحُسن في ذاته «صافيًا غير ملطَّخ بالشَّرّيّات» او الجِسميّات، لا على الأرض ولا في السماء بحيث يَبرز تنزيهه وتقديسه. (فإنّ تلك الأمور دخيلة، وهي من الشّوائب وليست أَوّليّة، بل تُستمدُّ جميعها من الملأ الأعلى)./ أقول: ما رأْيُنا لو أنّا شاهدنا ذٰلك الّذي يوزّع الحُسن على كلّ شيء، ويمدّ بالحُسن كلّ شيء، باقيًا هو في ذاته لا يَنال شيئًا من غيره، ولو بَقينا هٰكذا في مُشاهدته نَتمتّع به ونَتحوّل إليه، فهل نَعود في حاجة إلى حُسن ما؟ لأنّه هو الحُسن الأعظم وهو الحُسن الأصليّ، يَخلع الحُسن على من يُحبّونه، ويَجعلهم هم أيضًا أهلًا للحبّ./ في سبيل ذٰلك «باشرت النّفس جهادها الأكبر الأسمى» الّذي من أجله كابدت ما كابدت، حتّى لا تُحرم حظَّها من المُشاهدة العُظمى الّتي تُسعِد من فاز بها إذ أنّها حينذاك تَتمتّع بالرؤية المسعِدة؛ والشَّقيُّ حقًّا من لم تتمَّ له. ذٰلك لأنّ الشّقيّ ليس من لا يدرك الحُسن في الألوان والأجساد، لا وليس من لم يَحظَ بالسُّلطات ومَقامات الجاه والعُروش،/ بل الشّقيّ من فاته إدراك ذٰلك الحُسن وذٰلك الحُسن وحده. وفي سبيله يجب أن يضحّي بالعُروش وبالسِّيادة على الأرض كلّها، وعلى البِحار وعلى السَّماء، إذا كان في التَّخلي عنها والزُّهد فيها ما يؤمِّن الفوز برؤياه بعد تَوجيه الوجه إليه.

٨ ولٰكن كيف تكون هٰذه الرّؤية وما السَّبيل إليها؟ كيف يُشاهَد ذٰلك الحُسن العَظيم وهو كالمُتمنِّع وراء أعتاب قُدس الأقداس ولا يُقْبِلُ إلى الخارج بحيث يُشاهده من لم يكن من خَواصّه. فلنأخُذنَّ في السَّير إذًا، ولنلتَحقنَّ بذٰلك الحُسن، حتّى ننتهي إلى دخيلته إذا استطعنا إلى الأمر سبيلًا، ولندعَّن المُبصَرات وراءنا ولا نَلْتِفَتَنَّ بعد ذٰلك إلى بهجة/

الأجساد. فالواجب عند إدراكنا للحُسن في الأجسام ألّا نتهافت إليه، بل نَتنبَّه إلى أنه ارتسام وأثر وظلّ، فنفرَّ إلى ذٰلك الّذي هو أصل الارتسام. لأنّ من أسرع إلى ذٰلك الحُسن في الأجساد قاصدًا أن يمسك به على أنّه الحقّ، حدث له ما حدث لذَلك الرَّجل الّذي تُشير إليه القصّة المُخْتَلَقَة فيما أذكر: رأى صورة جميلة تَطفو على وجه الماء، فأراد أن يَقبض عليها/ فرَمى بنَفسه في عِباب النَّهر، فاختفى. وهٰذا ما يتمُّ لا محال لِمن أخذ بحُسن الأجساد ولم يَعدل عنه: إنّه ليَهوي لا في جسده بل في نَفسه إلى أسافل الظّلام الّتي تَتنافى مع الرّوح، فيُقيم في مَنزل القمّاء والأموات، يُعايش الأشباح القاتِمة، كما كان يُعايشها هنا./

«فلنفرَّ هاربين إذًا إلى الوطن المَحبوب»: هٰذا أصحّ ما يُمكن أن نُنبّه إليه. ولٰكن ما هو ذٰلك الفَرار وكيف يتمُّ لنا الرَّحيل؟ على النَّحو الّذي تمّ لأُوذيسوس، إذ أقلع عن السّاحرة «كركيس» وعن كالوكيس كما قال الشّاعر وهو يُشير بذٰلك، في ما أرى، إلى معنى سرَى وهو أنّ الرّجل لم يرضَ بالبقاء معهما بالرَّغم ممّا كان يجد عندهما من مُتعة للنظر ومن حُسن يَلذُّ لإحساسه./ إنّ وطننا هو المَلأ الأعلى: فمن هُنالك جِئنا، وهنالك نَجد أبانا. وما هو ذٰلك السَّفر والهَرب؟ إنّه لن يتمّ لك سيرًا على الأقدام. فالأقدام تنقلك دائمًا من أرض إلى أرض. كما أنه لا ينبغي عليك أن تُعدّ له المراكب الّتي تَجرُّها الخيول أو تَسير على متن البحر؛ بل الواجب أن تتخلّى عن تلك الأمور ولا تَنظر إليها، فتنبِّه فيك،/ بدلًا عن بَصرك الحسّيّ، بصرًا آخر، مُتوافرًا لكلّ منّا ولٰكن قلَّ من يَستعمله.

٩ وما عسى ذٰلك البصر الباطن أن يَرى؟ إنّه عند تَنبُّهه لا تتمّ له القوّة على النَّظر إلى الأمور السَّاطعة؛ فلا بدَّ للنفس من أن تعوِّده أوّلًا على مُشاهدة الحُسن في المُعاملات، ثمّ في الأعمال؛ لا تلك الأعمال الّتي يُخرجها الفنّ، بل أعمال من نَعتبرهم من أهل الفَضل والصَّلاح. ثم تَحوَّل بذٰلك البصر إلى نَفس/ ذوي الحَسنات. وكيف يتمّ لك أن تُدرك الحُسن لدى النَّفس الصَّالحة؟ عُدْ إلى نفسك وانظُرْ! فإذا لم ترَ الحُسن فيها، إعمد إلى ما يَعمد إليه النّحّات: إنّه يُقْبِلُ على التّمثال الّذي لا بدّ من أن يَخرج جميلًا، فيَقطع تارةً ويحفُّ طورًا ويملِّس وينظِّف حتّى يُقابله الحُسن في التّمثال./ وهٰكذا أنتَ أَزِل ما عندك من فضول وسدّد ما كان فيك مُعوّجًا، طهِّر ما أظلم عندك واجعله نيّرًا لامعًا، ولا تكلَّ عن نَحت تمثالك «حتّى يَسطع أمامك بَهاء الفضيلة في ربَّانيَّته، وتَرى فيك العِفَّة وقد انتصبت على قاعدتها الصافية المُقدّسة».

فإذا أصبحت هٰكذا ورأيت ذٰلك،/ وكنت صافيًا لنفسك واحدًا معها، وارتفع كلّ حائل بينك وبين أن تتوحَّد هٰكذا، وما عاد في باطنك أمرٌ غريبٌ عنك يُخالطك في سريرك، بل كنت

بتَمامك نورًا حقًّا فقط (لا نورًا يُقاس بحجم أو يحدَّد بشكل، وإذا كان غير مُحدّد، فهو دائمًا خاضِع لحجم لا نهاية لقابليّته في الامتداد/)، بل نورًا منزهًّا عن كلّ قياس، لأنّه أعظم من كلّ قياس وفوق كلّ كمّ: فإذا شاهدت نَفسك إذًا وأنت كذلك، فإنّك أنت بذاتك نظر، على يَقين من ذاتك، ثمَّ لكَ الارتقاء على بَقائك هنا، ولستَ الآن في حاجة إلى دليل. بل انظر ولا تلوِ على شيء. فإنّ تلك العين وحدها هي الّتي تُدرك الحُسن الأعظم./ لٰكن إذا همَّت بالمُشاهدة وهي رمصاء لم تُطهَّر من أقذارها، أو كانت ضعيفة، يحول ما فيها من عجز بيننا وبين أن تَنظر إلى السّاطعات النيِّرات، فإنّها لن تَرى ولو دَلّها غيرها على ما يُمكن مشاهدته وهو حاضِر. إنّ المُشاهدة تَقتضي تَجانسًا بين النّاظر والمَنظور وثباتًا في حال التّشابه بينهما؛/ لن تَرَيَنّ الشمس عين ما لم تُصبح مثل الشَّمس، ولن تُشاهدنَّ الحُسن نفس ما لم يَكُن الحسن لها. فَلْيُبادرَن إذًا ويصبحنَ ربانيًّا في الحُسن من أحسَّ عنده ميلًا إلى أن يُشاهد الإلٰه والحُسن. هٰذا وإنّه في ارتقائه يَنتهي إلى الرّوح أوّلًا، ويُدرك هنالك الحُسن في الأصول كلّها ويَحكم بأنّ الحُسن/ هو هٰذا، أعني الأصول. فإنّ كلّ حُسن بها منها يكون إذ أنّها هي مولّدات الرّوح وحقيقته بالذّات. أمّا ما بعد الرّوح، فالحقيقة الّتي نُسمّيها الخير: فالحُسن لديها، ومنها يشعّ. فإذا أجملنا الكلام إذًا، قُلنا أنّ تلك الحقيقة هي الحُسن الأوّل؛ أمّا إذا ميَّزنا بين الرّوحانيّات، فإنَّا نَعتبر أنّ عالم الأصول هو الحُسن الرّوحاني،/ وأنّ ما وراءه هو الخير، وهو مُعين الحُسن ومهده. أو أنّنا نَعتبر الخير والحُسن الأوّل واحدًا، على أن يكون الحُسن في كلّ حال، قائمًا في الملأ الأعلى.

الفصل السابع

(٥٤)

الخير الأوّل والخير في الأمور

١ هل عسى أن يكون الخير للكائن في غيرِ قيام الحياة بفِعلها وفقًا لما تَقتضيه الطّبيعة؟ وإذا كان الكائن مؤَلَّفًا من عَناصر كثيرة، أليس الخير بالنِّسبة إليه قيام أفضل ما فيه بالفعل الخاصّ به وفقًا للطبيعة دائمًا وبدون إهمال ناحية قطّ من نواحيه؟ وإذْ فإنّ خير النَّفس الموافِق لطبيعتها هو قيامها بالفعل الخاصّ بها. وإذا كانت/ النَّفس تعمل في سبيل الأشرف وهي في أشرف مقام، فإنّ ذٰلك الشرف ليس خيرًا بالنِّسبة إليها فقط، بل هو الخير على وجه الإطلاق. وإذا كان أمر لا يُعمل في سبيل غيره لأنّه هو أشرف الأمور ووارءها، بل كان سواه يَسعى إليه، فواضحٌ أنّه هو الخير وعن سبيله يكون لما سِواه حظّ من الخير. على أنّ هٰذا الحظّ من الخير الّذي يتمُّ للأمور الأخرى – بقدر ما يتمّ لها هٰكذا/ – إنّما يتمّ لها على وَجهين: الأوّل بأن تتشبّه بالخَير الأشرف، والثّاني بأن تتوجّه إليه أثناء قيامِها بأفعالها. وإذا كان في الرَّغبة وفي القِيام بالفعل موجِّهَين نحو شَرف خير ما، لزم حتمًا ألّا يوجّه الخير وَجهه أو يَهدف إلى غيره، بل أن يَكون المُعين القائم في طمأنينته، أصلًا بحُكم/ الطَّبيعة لكلّ فعل يُقام به، هو الّذي يَخلع على الأمور الأخرى هيئة الخير، لا بأن يَتوجَّه بفعله إليها – إذ الأحرى أنّها هي الّتي تتوجّه بفعلها إليه – لا بوساطة فعل منه إذًا، ولا بوساطة العُرفان، بل بأنّه قائم بذاته في ما هو عليه. ذٰلك لأنّه ما دام وراء عالم الأيس، فإنّه أيضًا وراء مجال الفعل، وراء عالم الرّوح والعُرفان./ فلا بدّ إذًا من أن نعود إلى اعتبار الخير على أنّه ما يَتعلّق به كلّ شيء ولا يَتعلّق هو بشيء، وعندها يَصحّ القول حقًّا: «أنّه ما يَهدف إليه كلّ شيء». يَنبغي أن يبقى ثابتًا في ما هو عليه، وإليه يوجِّه كلّ شيء وجهه، على نحو ما بين الدّائرة ومَركزها، منه تَنبعث أشعّتها كلّها. وكذٰلك أيضًا على قياس الشَّمس من حيث أنّها مركز للنور/ الّذي يَنبعث منها ويَبقى متّصلًا بِها، فمن أيّة ناحية قابلته كان معها لا يَنفصل عنها، وإذا حاولت فصله من جهة ما، وَجدته هو أبدًا في جانب الشَّمس.

٢ ما هو وَضع الأمور الأخرى بالإضافة إلى ذٰلك الخير؟ إنّ الجوامد موجّهة نحو النَّفس،

أمّا النَّفس فهي موجَّهة نحو الخير بوساطة الرّوح. على أنّ لكلّ من الجوامد جانبًا من ذٰلك الخير، بقدر ما إنّه من وجه ما واحد وأيس ولأنّه إيضًا له حظّ من المثال النّوعيّ. ومثلما أنّ له حظًّا من هٰذه الأمور الثّلاثة، فله أيضًا حظّ من الخير: فهٰذا الحظّ إذًا هو حظّ من الارتسام، إذ أنّ ما لكلّ من الجوامد حظّ منه إنّما هو ارتسام الأيس وارتسام الواحد،/ كما أنّ المِثال النّوعيّ أيضًا هو ارتسام. أمّا في النَّفس فالحياة أقرب إلى الحقّ، ولا سيّما في النّفس الأُولى الّتي تلي الرّوح مُباشرة، وهي تتَّشِح بهيئة الخير بوساطة الرّوح. إنّما يتمّ لها الخير عندما تُوجّه وجهها نحو الرّوح الّذي يلي الخير فَورًا، فالخير إذًا هو لحياة لمن كان له حياة، وهو الرّوح لمن كان له حظّ من الرّوح، ومَن تَوافرت له الحياة مع الرّوح، أخذ الخير من/ وَجهَين.

٣ إذا كانت الحياة خيرًا، فهل يتمّ الخير لكلّ حيّ؟ كلّا! بل الحياة في الرّديء حياة كَسحاء، ومثل البَصر عند من لا يرى بوُضوح؛ فإنّها حينئذٍ لا تَقوم بعملهاعلى وجه صَحيح.

– وإذا كانت الحياة، على امتزاجها بالشَّرّ، هي الخير بالإضافة إلينا، فكيف لا يكون الموت شرًّا؟ – ونقول يكون شرًّا لمن؟ فإنّ الشّرّ إذا حَدث، حَدث حتمًا لأَحد،/ أمّا المائت الذي زال أو لا يزال موجودًا ولكنه محرومٌ من الحياة، فإنّه يناله الشّرّ بأقلّ ممّا يَنال الحجر. وإذا بَقيت الحياة وبَقيت النَّفس بعد الموت، فالموت خير ولا سيّما أنّ النّفس تُصبح حينئذٍ بلا جسد فتَزداد قوّة على القِيام بأعمالها؛ وإذا إصبحت من النَّفس الكُلّيّة، فأيّ شرٍّ يُخشى عليها من المَوت ما دامت مُقيمة هنالك؟ وبوجه الإجمال كما أنّ كلّ ما لدى الأرباب خير لا شرّ معه،/ فذٰلك ما يكون في النَّفس الّتي حافظت على صَفاء حقيقتها. أمّا إذا لم تُحافظ على ذٰلك الصَّفاء، فالشّرّ لها ليس الموت بل الحياة. وحتّى لو كان في منزل الأموات عِقاب، فإنّ الحياة في ذٰلك المَنزل أيضًا شرّ للنفس لأنّها لا تكون حياة ليس أكثر.

هٰذا وإذا كانت الحياة إتّحادًا بين النَّفس والجَسد، وكان الموت انفِصال كلّ منهما عن الآخر،/ فالحياة والموت عند النّفس قابلة لكليهما على السّواء.

– ولٰكن إذا كانت الحياة صالحة فاضلة فكيف لا يكون الموت شرًّا؟

– نعم إنّ الحياة خير لمَن كانت حياته صالحة فاضلة، ولٰكنّها ليست خيرًا على أنّها جمع بين النَّفس والجسد، بل لأنّها تدفع الشّرّ بوساطة الفضيلة. والموت، مع ذٰلك، خير منها. وبكلام أصحّ/ إنّ الحياة في الجسد شرّ في حدّ ذاتها؛ وإذا كانت النّفس ثابتة في الخير، فالفضل في الأمر راجع إلى الفضيلة، إذ أنّ النَّفس حينئذٍ لا تَحيا بحياة المركَّب، بل بحياة تؤدّي بها إلى حال المُفارقة والانفصال.

الفصل الثامن

(٥١)

ما هو الشّرّ وأين معدنه؟

١ إنّ الّذي يَبحث عن معدن الشّرّ، سواء أكان مُنتشرًا في الأعيان كلّه، أو كان مُنحصرًا في صنف خاصّ من أصنافها، فيَجدر به أن يُباشر عمله بطَلب ماهيّة الشّرّ وحَقيقته. وبذٰلك نَعرف من أين يأتي الشّرّ، وأين يحلّ وفي أي شيء يَحدث،/ كما أنّا، بوجه عامّ، نستوثِق من وُجود الشّرّ في الأشياء. لٰكن بأيّة مَلَكة ثابتة فينا نُدرك حقيقة الشّرّ إن كانت المَعرفة إنّما تتمّ بواسطة مماثلة بين العالِم والمَعلوم؟ هٰذه هي المُشكلة هنا. إنّ الرّوح والنّفس من المُثل فيهما تتمّ مَعرفة المُثل، وهما أبدًا موجّهان إليها بنَزعتهما؛/ أمّا الشّرّ، فكيف نَتصوّره مثالًا وهو يَظهر لنا في الحرمان من كلّ خير؟ بل إذا قيل أنّه ما دامت الأضداد تُدرك بعِلم واحد، وما دام الشّرّ ضدّ الخير، فإنّ العلم بالخير هو بالذّات علم بالشّرّ، تَحتّم عندئذٍ على من يَسعى إلى العلم بالشّرّ أن يَنفذ ببصيرته إلى حقيقة الخير؛/ لا سيّما أنّ الأفضل هو فوق ما دونه وهو مثال، في حين أنّ ما دونه ليس كذلك بل هو حرمان من المِثال. على أنّ ثمّة أيضًا سؤالًا وهو كيف يكون الخير ضدّ الشّرّ؟ أبِمعنى أنّ بينهما ما بين الأوّل والآخر، أم ما بين المِثال والحرمان منه؟ هٰذا بحثٌ نرجئه مع ذٰلك/ إلى حينه.

٢ فالرّأي الآن أن نُثبت حقيقة الخير ما هي، بقدر ما يليق بهٰذا المَقام على الأقلّ. إنّ الخير هو ما به يتعلّق كلّ شيء، وإليه تَهدف الأشياء كلّها على أنّها تجد فيه أصلها وعلى أنّها في حاجة إليه. أمّا هو فليس به حاجة إلى شيء إذ يَكتفي بذاته، ولا يَعوزه شيء؛ إنّه لكلّ شيء قياسه وحدّه؛/ فالرّوح من أمره، والأيس والنّفس والحياة، بل والأعمال المتعلّقة بالرّوح كلُّها من لَدُنه. إليه يَنتهي مجال الحُسن في الأمور، وهو فوق الحُسن، ووراء أفضل الأمور؛ له السُّلطان المُطلق في العالَم الرُّوحانيّ. حيث يُقيم الرّوح الّذي لا يَجمع شيء بينه وبين ما نَعتبره روحًا وفقًا لما ندَّعي إنّه عندنا من ذٰلك الرّوح. وأعني (بما ندَّعي أنّه عندنا من ذٰلك الرّوح) روحنا نحن،/ الّذي يَحفل بالقضايا والمقدّمات، ويَستطيع إدراك ما في مَجال النُّطق، ويَعمد إلى

طُرق الاستِدلال، ويَنظر في قوّة النَّتائج، كأنّه بهٰذه القوّة يَصل إلى مُشاهدة الأمور - تِلك الأمور الّتي لم تَكن لديه أوّل الأمر، بل كان خُلوًا منها قبل أن يُدركها مع أنّه روح أوّلًا وآخرًا.

أمّا الرّوح هُناك فليس كذٰلك/ : إنّ لديه كلّ شيء وهو كلّ شيء، حاضرٌ في كلّ شيء بحُضوره إلى ذاته؛ كلّ شيء لديه، لا بمَعنى أنّ ما لَديه غير ما هو، فيَكون ما لديه شيئًا ويَكون هو شيئًا آخر، كما إنّه ليس فيه شيء متميِّز عن شيء آخر غيره، بل هو الكلّ في شيء والكلّ منه بجُملته في كلّ ناحية؛ وبعض ذٰلك الكلّ ليس مُشتبهًا ببعض، بل كلّ شيء فيه يتميّز عن غيره ولٰكن بمعنى يَختلف عن التّميّز الّذي سَبق ذِكره؛ هٰذا فضلًا على أنّ ما له حظّ في كلّ تلك الأمور، لا يَشملها حظُّه كلّها معًا، بل يَنال منها بقدر ما في طاقته./ فذٰلك الرّوح هو الفِعل الأوّل للخير، والذّات الأولى، إذ أنّ الخير يَبقى هو هو في ذاته، على أنّ الروح يفعل مُتعلّقًا به بحيث تَكون حياته كأنّها دوَران حوله. أمّا النَّفس، وهي في حَلبة الرّقص حول الرّوح تدور، فإنّها تُحدّق إليه وتَنفذ ببصرها إلى دخليته، فتُشاهد الإلٰه بوساطته./ فهٰذه هي حياة الآلهة «المُطمئنة السَّعيدة»، حيث لا أثر قطُّ للشرّ؛ ولو لم تكن الأعيان لتُجاوز هٰذا الحدّ، لما كان شرٌّ قطّ، بل لكان الخير وحده منبسطًا في مقامات ثلاثة: الأوّل والثّاني والثّالث. «فإنّ كلّ شيء حول ملك الأمور كلّها، وهو أصل كلّ حسن،/ وكلّ شيء له؛ ثمّ حول الخير في المَقام الثّاني أمور المَقام الثّاني، وحول الخير في المقام الثّالث أمور المَقام الثّالث».

٣ إذا كان كلّ ذٰلك الّذي سبَق ذِكره هو عالم الأيسات وما وراءها، فليس الشّرّ في عالم الأيسات ولا في ما وراءها، إذ أنّ كلّ ذٰلك إنّما هو الحُسن بالذّات. بَقي إذًا أنّ الشّرّ، ما دام ثابتًا، فإنّما يكون في جانب الليس وكأنّه مثال الليس مُمتزج بالأمور الّتي تُشارك الليس في ثَباته، أو تلك الّتي بينها وبينه/ صلةٌ ما تَجعلها في معيَّته. وليس الليس هنا الليس مطلقًا، بل ما غير الأيس فقط، لا بمعنى أنّ بينه وبين الأيس ما بين الأيس من ناحية والحركة والسُّكون من الأخرى، بل بمَعنى أنّ بينهما ما بين الأيس وارتِسامه أو ما هو أقرب أيضًا من هٰذا الارتسام إلى الليس. فالليس بهٰذا المعنى هو العالم المَحسوس كلّه وحوادثه، أو هو أيضًا شيء من تلك الحوادث أو ما يَطرأ عليها،/ أو أصلها أو أحد متمِّمات ذٰلك العالم المَحسوس. ونَنتَهي بذٰلك إلى صورة عن الشّرّ نتمثّله فيها أمرًا كانتِفاء القياس في مُقابل القِياس، وكانتِفاء الحَدّ في مُقابل الحدّ؛ إنه ما لا شكل له ولا هيئة في مُقابل ما يَخلع على الشّيء هيئته وشَكله؛ إنّه دائمًا في حالة العَوَز/ في مُقابل ما هو مُكتفٍ بذاته، ودائمًا في حالة الفوضى لا يَستقرّ قطّ على حال، وعُرضةً لكلّ انفِعال، وفي نَهم أبدًا؛ بل إنّه الفقر بالذّات. وليست هٰذه الأوصاف أعراضًا عنده، بل هي شيء كأنّه حقيقته، ومن أيّ جانب من جوانبه اعتبرته، وجَدت ذٰلك الجانب بارزًا تلك

الأوصاف جميعًا.

أمّا الأمور الأخرى الّتي تُصيب قدرًا منه،/ ، وتُصبح شَبيهةً به؛ فإنّها سيّئة، على جانب من الشّرّ، ولٰكنها ليست الشّرّ بالذّات. والآن ما هو الشّيء الّذي تُسند إليه تلك الأوصاف، لا تَختلف عنه، بل إنّها هو بالذّات؟ ذٰلك لأنّ الشّرّ ولو كان حالة طارئة على غيره، إنّما يَنبغي أوّلًا أن يكون هو ذاته شيئًا ما ولو لم يكن أمرًا قائمًا في ذاته. وكما أنّ الخير هو أمرٌ قائم في ذاته من ناحية، وأمرٌ طارىء كالعَرض من ناحية أخرى، فكذٰلك الشّرّ: إنّه أمر قائم في ذاته طورًا وأمرٌ موافِق له، مسندٌ إلى غيره طورًا آخر./ وما عسى أن يكون انتفاء القياس إن لم يوجد في ما لا وزْن فيه؟ ولٰكن أليس الوَزْن مُستقلًّا عن المَوزون غير قائم فيه؟ فكما أنّ الوَزْن ليس في المَوزون، فانتفاء الوَزْن كذٰلك ليس في ما لا وَزْن فيه. ذلك لأنّه إذا كان عدم الوَزْن في أمر آخر: فإمّا أن يكون في أمر لا وزن فيه، فما هو بحاجة إلى بطلان الوزن وهو في تلك الحال لا وزن فيه؛ وإما أن يكون في أمر مَوزون فمِن المُحال أن يُسند بُطلان الوَزْن إلى المَوزون من حيث أنه مَوزون ويقدِّر ما هو موزون./ ومن ثمَّ لا بدّ من شيء يكون في ذاته أمرًا غامضًا لا حَدَّ له ولا شكل، إلى ما سوى ذٰلك من الأوصاف الّتي سبق ذِكرها والّتي بها تتميّز حقيقة الشّرّ. وإذا كان إلى جانب الشّرّ ما يَتّصف بتلك الأوصاف فإنّه كذٰلك إمّا لأنّ الشّرّ اختلط به، وإمّا لأنّه هو يَنظر إلى الشّرّ، أو لأنّه يَعمل ما هو شرّ. فإنّ ما تَقَبَّل الهيئات أو المُثُل والصُّوَر/ والأوزان والحدود، فتحلّى بها وهي دَخيلة عليه إذ ليس فيه خير قطّ من تِلقاء ذاته، بل إنّه بالإضافة والأيسات كالارتسام لها، أقول: إنّه، أي ذٰلك الأمر، هو حقيقة الشّرّ إذا أمكن أن تكون للشرّ حقيقة: فذٰلك هو الّذي يكشف العقل أنّه الشّرّ الأوّل والشّرّ في ذاته./

٤ وعليه فإنّ الأجساد في حقيقتها تكون شرًّا على قدر ما يَلحق بها من الهيولى، ولٰكنّها ليست الشّرّ الأوّل. فإنّ ما لديها من الأصل ليس الأصل في كمال حقيقته، وهي محرومة من الحياة، يُفسد بعضها بعضًا. إنّ الانتِظام مَفقود في حركتها وإنّها تَحول بين النّفس وبين أن تَنصرف إلى فِعلها، من أنّها في هَربٍ دائمٍ من أن تكون أمرًا ثابتًا في الأعيان لأنّها تَجري باستمرار، فهي من ذٰلك الشّرّ في المقام الثّاني. أمّا النّفس فليست في حدّ/ ذاتها شرًّا، كما أنّه ليست كلّ نفس شرّيرة. ولٰكن كيف تكون النّفس الشِّرِّيرة؟ يَقول أفلاطون مثلًا: «إنّهم قهروا جانب النّفس الّذي فيه تَنشأ القبائح» أصلًا وفِطرة، بحيث أنّ النّاحية غير النّاطقة من النّفس تلقّت أثر الشّرّ فيها فاضطربت وأفرطت وقصّرت، فنَتج عن ذٰلك خَلع العِذار والجُبن وما سواهما من عيوب النّفس، وهي/ انفعالات عفويّة تولّد الآراء الكاذبة. حتّى لترى النّفس شرًّا ما يَنفر منه ذٰلك الجانب فيها وخيرًا ما يَجدّ في طلبه. ولٰكن ما الّذي يولّد ذٰلك القُبح،

وكيف تردّه إلى ذٰلك الأصل الّذي ذَكرت وإلى ذٰلك السَّبب؟ أوّلًا: إنَّ نفسًا مثل تلك النَّفس ليست خارجة عن نِطاق الهيولى، وليست صافية في ذاتها وفقًا لذاتها؛ فإنّ الخلل يُخالطها إذًا، وإنّها لم تُصِب نَصيبها الكامل من الأصل/ الّذي يَخلع النِّظام ويَكفل الوزن: إنّها مَمزوجة بالجسد، ولدى الجسد الهيولى. ثمّ إنّ النَّفس النّاطقة إذا مسّها ضرّ مُنِعتْ من المشاهدة لأنّها حينذاك يَعتريها الانفِعال، وتَشملها الهيولى بقتامها، وتَميل هي إلى الهيولى؛ ثمّ لأنّها، بوجه عامّ، توجّه نَظرها إلى الأيس الثّابت بل إلى الصيرورة المتَقلِّبة الّتي تنشأ من الهيولى،/ وفي الهيولى من الشّرّ ما فيها بحَيث تتقحّم بشرِّها الشَّيء ولمّا يحلّ فيها، بل هو لا يزال في حال توجيه نَظره إليها ليس أكثر. إنّها لا خير فيها البتّة بل هي الحرمان من الخير ومُطلق العَوز، فتَجعل شبيهًا بها كل ما كان له بها صِلة من وجه ما. فإنّ النّفس الكاملة الّتي مالت إلى الرّوح هي إذًا دَائمًا النَّفس/ الطّاهرة الّتي أعرضت عن الهيولى وعن كلّ ما كان فاقد الحدّ والوزن وفيه شرّ، فإمّا عادت تَنظر إليه ولا تَطلبه: إنّما هي باقية في نقاوتها، قائمة في نِطاق الرّوح. أمّا النَّفس الّتي لم تَثبُت في ذٰلك، بل خَرجت من ذاتها، فإنّها ليست النَّفس في كمالها وفطرتها الأولى، بل كأنّها ظلّ لهٰذه النَّفس؛ لقد تَفاقم فيها بُطلان الجدّ بسبب النَّقص الّذي أصابها على قدر ما أصابها منه،/ فهي تُشاهد الظَّلام وها هي ذي الهيولى حاصلة فيها إذ أنّها تنظر إلى ما لا يرقى إليه نظرها، بمَعنى أنّها في حال من نَقول عنه أنّه يُبصر الظَّلام.

٥ ولٰكن إذا كان الحُرمان من الخير هو السَّبب في أن تُشاهد النَّفس الظُّلمة وتُقيم معها، فالشّرّ في ذٰلك الحرمان أو في الظُّلمة. فالحرمان في المَقام الأوّل بالنِّسبة إلى النَّفس، ولتَكن الظُّلمة في المقام الثّاني، ولم تَعد حقيقة الشّرّ إذًا قائمة في الهيولى، بل يكون الشّرّ قبل الهيولى. والوجه في ذٰلك هو أنّ الشّرّ ليس في حرمان - أيّ حرمانٍ كان/ -، بل في الحرمان المُطلق: فإنّ ما يَنقصه قليل من الخير ليس شرًّا بحال، لا بل إنّه قد يكون كاملًا في نوعه وجنسه. أمّا إذا كان الحرمان مُطلقًا - وهٰذه هي حال الهيولى - فعند ذٰلك يكون الشّرّ حقًّا، وهو ما ليس له قطّ أيّ قدر من الخير؛ ذٰلك أنه ليس للهيولى أيس حتّى يتمّ لها بذٰلك اكتساب ما من الخير؛ بل/ إنّما يُقال الأيس فيها على سبيل اشتِراك في الإسم، والحقّ أن يُقال أنّها الليس. إنّ في الحرمان إذًا انتفاء الخير، وإذا كان الحرمان مُطلقًا، فكذٰلك الشّرّ أيضًا، ومهما ازداد الحرمان قَويت طاقة جانب الشّرّ، وكان الشّرّ في الحال. فالوَجه إذًا أن نَتصوّر الشّرّ لا على أنّه هٰذا الشّرّ أو ذاك، مثل الجَوْر أو أيّ سيّئة أُخرى،/ بل على أنّه الشّرّ ولمّا يتمَّ له أن يَكون شرًّا من تِلك الشُّرور الجزئيّة. وإنّ هٰذه الشّرور أنواع خاصّة من ذٰلك الشّرّ الّذي نَعنيه، تميَّزت وتحدَّدت بأوصاف فصليّة نوعيّة أُضيفت إليه، مثل الرَّداءة الّتي تكون في النَّفس، ثم

تتنوَّع بدورها وفقًا لجوهر الأعمال الّتي تتشكّل بها أو لأبعاض النَّفس الّتي دبّت إليها، أو لأنّها قد تكون مثلًا في المُشاهدة تارة وفي الفعل أو الانفعال تارةً أخرى. ولٰكن إذا/ اعتُبرت الأمور الغريبة عن النَّفس شرًّا، فكيف تُردُّ إلى طبيعة الشّرّ تلك الّتي وصفناها، كالمرض والفَقر مثلًا؟ أمّا المَرض فهو تَفريط أو إفراط في أجساد مُنسبكة في الهيولى لا طاقة لها بالنِّظام والتَّوازن؛ وأمّا القُبح فهو الهيولى ولم يَتحكَّم فيها الأصل، وأمّا الفَقر فهو عوز وحرمان نُقابل بهما أُمورًا نَحتاج إليها بسبب الهيولى الّتي قُرِنّا بها وهي الفاقة بالذّات./ فإذا كان ما ذَكرنا صوابًا فلا يَنبغي أن نَعتبر أنفسنا أصل الشّرّ بمعنى أنّا على الشّرّ فُطرنا، بل إنّما كان الشّرّ قبل أن نكون؛ فإنّ الشّرّ الّذي يتحكَّم في النَّاس، إنّما يَتحكَّم فيهم على غير رِضى منهم، بل إنّ ثمّة مخرجًا «للتفلُّت من الشّرّ» القائم في النَّفس وهو مَكفول لبَعضهم ولٰكن ليس للجميع./ أما أرباب عالم الحسّ، فالشّرّ حاصل عندها بحصُول الهيولى، ولٰكنّها منزّهة عن المَساوئ الّتي تَلزم الإنسان؛ كيف لا وإنّ تلك المساوئ لا تَلزم كلّ إنسان: فإنّ من بين النَّاس من استطاع أن يَقهرها - على أنّ الأفاضل هم مَن لم تَحصل عِندهم - وقد استَطاع أن يقهرها - بفضل اللطيفة غير الهيولانيّة الكائنة فيه.

٦ فلنبحث الآن في معنى قوله، «إنّ الشّرّ لن يزول»، وإنّه لا مَحالة ثابت؛ وإن لم يَكن «في عالم الآلهة» فهو أبدًا «يحوِّم في عالم الفساد، في عالمنا هٰذا». هل معنى قوله هٰذا أنّ السَّماء بريئة من كلّ شرّ» لأنّها أبدًا مُنضبطة في سَيرها، منتظِمة في سعيها،/ فلا ظُلم هناك ولا ما سوى ذٰلك من السّيّئات لأنّ الأجسام السَّماويّة لا يَظلم بعضها بعضًا بل يَسعى بعضها مع بعض بانتِظام، وأمَّا ما على الأرض فالظُّلم والفوضى؟ فهٰذا هو «عالم الفساد» وكذٰلك «عالمنا هٰذا». لٰكن الأمر لا يعني «أنّ واجب الفرار من هنا» يُقصد به الأَرض؛ فإنّ «الفَرار» في قَصده لا يدلّ على الانطِلاق من هٰذه الأرض،/ بل التِزام «الصِّدق والورع تصحبهما الفِطنة» مع البقاء على وجه الأرض. فيكون ما يَعنيه بواجب الفرار هو واجب تَجنُّب الرَّذيلة، على أنّ الشّرّ عنده إنّما هو الرَّذيلة وكلّ ما يتولَّد عنها. وعندما يُجيبه محاوِره أنّ الشّرّ كلّ الشّرّ مُنتفٍ حتمًا إذًا «أقنع النّاس بقوله»، يردُّ عليه «أنّ هٰذا أمر لن يَتمّ»/ إذ أنّ الشّرّ لا محالة ثابت طالما لم يكن بدّ «من أمر مما في مُقابل الخير». بيد أنّ تِلك الرَّذيلة الّتي تَختصّ بالإنسان كيف يُمكن أن تكون في مُقابل هٰذا الخير؟ إنّها في مُقابل الفَضيلة، والفَضيلة ليست الخير، بل وَجه من وُجوه الخير، يَجعلنا نَتغلَّب على الهيولى فينا. ثمّ كيفَ يكون لهٰذا الخير/ أمرٌ يُقابله وهو لا كيف له؟ ولماذا هٰذا الحُكم المُطلق بأنّه إذا وُجد أحد المتقابلين، وُجد الآخر لا محالة؟ ربّما جاز حُصول أمر بحصُول ما في مُقابله (إذا حصلت الصّحّة مثلًا، جاز حصول المرض)، ولٰكن لا يرد ذٰلك عن

سبيل الضَّرورة. ربّما لا يَدّعي مع ذٰلك بقوله هنا أنه يصدق على كلّ مقابل، وإنّما يقصد به
٢٥ الخير./ لكن إذا كان الخير هو الأيس، فكيف يَكون له مُقابل؟ كيف ولو كان هٰذا الخير ذاته
في ما وراء الأيس؟ إنّ القول بأنّ الأيس ليس له مُقابل قول صادق في مَجال الأمور الجزئيّة
٣٠ والاستقراء يدلّ عليه. ولٰكن الدّليل لا يَقوم على الأيس./ فما عسى أن يكون إذًا في مُقابل
الأيس الكلّيّ، وفي مُقابل أُصول الأولى بوجه عامّ؟ إنّ في مُقابل الأيس الليس، وفي مُقابل
الخير حقيقة الشّرّ وأصله. ذٰلك لأنّ كلًّا منهما أصل: فللشرّ على مُختلف وجوهه أصل؛ وللخير
٣٥ على مُختلف وجوهه أصل؛/ وكلّ ما في حقيقة أحدهما مضادّ لكلّ ما في حقيقة الآخر، بحَيث
أنّ جملتي ما في الحقيقتين مُتضادتان، والتّضاد بينهما أشدّ منه في ما سِواهما من المُتقابلات.
فإنّ التّضاد في الأمور الأخرى إنّما هو بين أمرين من نوع واحد أو من جِنس واحد يَجمع بينهما
٤٠ أصل مُشترك واحد في الجُملة الّتي تتضمّنها./ - أمّا الأمور الّتي يَكون بعضُها مَفصولًا عن
بعض فصلًا تامًّا، بحيث أنّ كلّ ما يَستلزمه الطَّرف الأوّل لاكتِماله نَقيضه بالذّات في الطَّرف
الثّاني، فكيف لا يَكون التَّضاد فيها على أتمّه، ما دام التّضاد بين حدّين لا يكون إلّا في التّباعد
٤٥ بينهما وهو على أشدّه؟ وشتّان ما بين القيام بالحدّ والوزن وبما سواهما في الحقيقة الرَّبّانيّة،/
وبين انتفاء الحدّ والوزن وما سواهما في حقيقة الشّرّ. فإنّ الجملة في الجانب الأوّل على نَقيض
الجملة في الجانب الثّاني: الأيس المُزيّف والزَّيف أصلًا وحقًّا هنا، والأيس الحقّ قائمًا حقًّا
وذاتًا هُناك. فالتّقابل بين الجانبين مقابلة الحقّ للباطل ومُقابلة الذّات للذات. وبذٰلك اتَّضح لنا
أنّ القول بأنّ الأيس ليس له مُقابل لا يَصحّ في كلّ حال.

هٰذا ولو أقبلنا على النّار والماء لاعتبرناهُما مُتضادَين لو لم يكن بينهما أمر مُشترك وهو
٥٠ الهيولى: فعَليها تطرأ عَرضًا/ الحرارة واليَبس من ناحية والرُّطوبة والبرودة من النّاحية الثّانية.
ولو لم يُبادرنا منهما إلّا ما به قوام الذّات واكتمالها بدون ذٰلك المشترك، لكان تمّ التّضادّ، وكان
تضادًّا بين ذات وذات. إنّ الأمرين إذًا إذا انفصل بعضهما عن بعض انفصالًا مطلقًا، ولم يشتركا
قطّ في شيء، وكان التَّباعد بينهما على أشدّه، أقول: إنّ هٰذين الأمرين متضادّان في
٥٥ حقيقتهما؛/ ذٰلك لأنّ التّضادّ هٰذا ليس بالّذي يولِّد الكيف، وليس بالّذي يحَدِّد الأجناس في
عالم الأشياء، بل إنّه التّضادّ الّذي يَفصل ما بين الأمرين الفصل الأشدّ ويَنشأ عمّا فيهما من
متضادّات فيُحدث المُتقابلات.

٧ ولٰكن كيف يَكون الشّرّ حتمًا متى كان الخير؟ ألعَلّ ذٰلك لأنّ الهيولى لا بدّ منها في الكون الكلّيّ؟ وذٰلك لأنّ هٰذا الكلّ يتألّف حتمًا من مُتقابلات، ولأنّه لو لم تَكن هيولى لما كان. فإنّه «لمزيج عالمنا هٰذا» في حقيقته وهو «مزيج من روح وحتميّة»؛ فكلّ ما يصله من العالم

الرّبّانيّ/ خير، أمّا الشّرّ فمن «الأصل القديم» يَعني الهيولى بكونها محلًّا معدًّا لقبول الأشياء ولما يُنظَّم. فماذا يَعني «بالعالم الزّائل»؟ هٰذا على افتراض أنّ العبارة «هٰذا العالم» تدلّ على الكون الكلّيّ. إنما يعني ما يَعني بقوَله: «وما دمتم مُحدَثِين فما أنتم بخالدين، غير أنّكم لن تبيدوا بفضلي أنا»/. وإذا كان ذٰلك كذٰلك فعلى صواب يُقال: «إنّ الشّرّ لن يزول». ولٰكن كيف الفرار منه؟ يَقول: إنّ ذٰلك لا يكون بمعنى الانتقال من مكان إلى مكان، بل بمعنى اكتِساب الفضيلة والانفصِال عن الجسد. فبذٰلك ننفصل عن الهيولى إذ أنّ ما كان مع الجسد كان مع الهيولى. أمّا ماذا يعني ذٰلك الانفصال وماذا لا يعني؟ فإنّ أفلاطون نفسه شرحه شرحًا كافيًا: هو الإقامة «في عالم الأرباب»/ أي في عالم الرّوحانيّات؛ فإنّ أهل هٰذا العالم هم الخالدون. أمّا الشّرّ وضرورته، فيُمكننا أن نتصوّرهما أيضًا على النّحو التّالي: ما دام الخير غير قائم وحده، فلا بدّ لما ينبعث منه، أو إن شئِنا فلنَقُل، لما يَنحدر منه ويَسير مُتباعدًا عنه، أقول: لا بدَّ لذٰلك من أن ينتهي إلى حدّ لا يَحدث بعده شيء قطّ أيًّا كان: فهٰذا هو الشّرّ./ ثمّ إنّ الضّرورة تحكم بأن يوجد شيء بعد الأوّل، فلا بدَّ إذًا من حدّ نهائيّ هو الآخر؛ وهٰذا الحدّ هو الهيولى الّتي لم يَصل إليها شيء قطّ من الخير: وتلك هي ضرورة الشّرّ.

٨ ربَّ قائلٍ يَقول: «إنَّا لسنا أشرارًا بسبب الهيولى، إذ أنّ الجهل لا يكون بواسطتها ولا الشَّهوات الرَّديئة أيضًا. ذٰلك لأنّه إذا تمّ هٰذا الوضع بوساطة رداءة الجسد، فالوجه ألّا يُردَّ إلى الهيولى بل إلى المثال، مثل السُّخونة أو البرودة ومثل المرّ والمالح،/ وكلّ ما إلى ذٰلك من أنواع الرُّطوبات والأخلاط، فضلًا على حالات الامتلاء والفراغ، لا الامتلاء في حدّ ذاته، بل الامتلاء من الأطعمة الحاوية لتلك الأخلاط. وبوجه عامّ إنّ هٰذا الوضع في الجسد هو الّذي يولِّد الشَّهوات على مُختلف أنواعها لا بل الآراء الفاسدة. ومن ثمَّ فإنّ المثال إذًا، أحرى من الهيولى بأن يكون هو الشر. فإن أقل ما يُرغم عليه/ صاحب هذا الاعتراض مع ذٰلك هو الإقرار بأنّ الهيولى هي الشّرّ. ذٰلك لأنّ ما تَفعله الصفة وهي مسبوكة في الهيولى، لا تَفعله وهي مفارقة قائمة بذاتها، كما أنّ هيئة الفأس بدون الحديد لا تأتي بفعل قطّ. ثمّ وإنّ المُثُل المَسبوكة في الهيولى ليست ما من شأنها أن تكون عليه فيما لو أمست وحدها قائمة في ذواتها. إنّما أصبحت حقائق توشَّجت بالهيولى فأفسدتها الهيولى/ وأعْدَتْها ممّا هي عليه. فالنّار في حدّ ذاتها لا تَحرق، ولم يكن مِثَال من تلك المُثُل لِيفعل ما يُقال عنه أنّه يفعل أذ يُصبح في الهيولى. إنّ تلك الهيولى تستولي على ما يَظهر ويرتَسم فيها من الأصل، فتُفسده وتُتلفه إذ تُلصق به حقيقتها وهما النَّقيضان. لا بمعنى أنّها تجمع بين مُتقابلَين فتُضيف البارد إلى الحارّ/، بل بمعنى أنّها تجعل حرمانها من الأصل يَنسحب إلى أصل الحارّ، وخلدها من الصّورة إلى الصّورة،

والإفراط والتَّفريط إلى القائم موزونًا، حتّى تحوّل إليها ذٰلك الّذي ارتسم فيها فلا يَعود ما كان عليه في ذاته. مثل ذٰلك مثل ما يتمّ في غذاء الحيوان إذا دخل إليه أصبح غير ما كان عليه عند وصوله، بل هو دم/ كلب، وكل ما كان من لوازم الكلب، والأخلاط والرُّطوبات كلّها وفقًا للحيوان الّذي تناوله. فإذا كان الجسد سبب الشّرّ فإنّ الشّرّ سببه الهيولى وبها يتمّ.

ولٰكن رُبَّ قائلٍ آخر يَقول: «كان من الواجب التَّغلُّب عليها». لٰكن الّذي في وسعه التَّغلُّب على الهيولى لا يكون في حال الطَّهارة ما دام قائمًا في الهيولى إلّا إذا أمكنه الفرار. فإنّ الشَّهوات تشتدّ بحُكم المزيج الخاصّ بالأجساد/ وتكون عند بعضهم غيرها عند الآخرين، فلا يُتَمَكَّن منها عند كلّ إنسان. ثم إنّها تُخمد مَلكة الحُكم عندنا وتَزداد إخمادًا لهٰذه المَلكة بحسب سوء حال الجسد لما يعتريها من الفُتور والانقباض، في حين أنّ ما يُقابلها يولِّد الطَّيش والشَّطط. ويَشهد على ذٰلك أيضًا تقلّب الأحوال عندنا/ وفقًا للظروف والمُناسبات، فإنّنا من حيث رَغباتنا وأفكارنا في حال الشَّبع غير ما نحن عليه في حال الطّوى. ثمّ إنّا في حال الشَّبع من شيء غير ما نحن في حال الشَّبع من شيء آخر.

فَليَكن الشَّطط هو الشّرّ أوّلًا إذًا، أمّا ما يطرأ على الشَّطط فيَقع عن طريق المُشابهة أو المُشاركة، فليكن هو الشّرّ ثانيًا، فالظَّلام أوّلًا وعلى المِنوال ذاته/ ما أصبح مُظلمًا. وهٰكذا فإنّ الرّذيلة، وهي ما في النَّفس من جهل وخلل، إنّما هي الشّرّ ثانيًا وليست الشّرّ في ذاته. والفضيلة أيضًا ليست الخير الأوّل بل إنّها ما تشبَّه بالخير أو شاركه في شيءٍ منه.

٩ والآن بمَ نُدرك الفضيلة والرَّذيلة؟ وبمَ نُدرك أوّلًا الرَّذيلة؟ إنّ الفضيلة إنّما نُدركها بالرّوح ذاتِه وبالفطانة، وهي تَعرف ذاتها؛ أمّا الرّذيلة فكيف؟ كما أنّنا نُميّز المُستقيم من غير المُستقيم بالمسطرة، فكذٰلك نُميّز أيضًا بالفضيلة ما لا يَنسجم معها، أعني الرَّذيلة. أوَ يكون ذٰلك منّا بإبصارٍ أو بغير إبصار، أعني بالنِّسبة إلى الرَّذيلة؟/ أمّا الرَّذيلة الكلّيّة، فإنّا لا نُدركها بالبصيرة لأنّها بلا حدّ، بل نُدركها بأن نرفعها على أنّها ليست الخير بحال؛ وأمّا الرّذيلة الجُزئيّة فنُدركها بسبب تَخلُّفها عن الخير. إنّا نُشاهد الجُزئيّ وبمُقتضى هٰذا الجزئيّ الحاضر نَحكم على الغائب: إنّ هٰذا الغائب ثابت في أمثوله الكامل ولٰكنّه غائب هنا، ولذٰلك نسمّيه رذيلة تارِكين الجانب المَحجوب المرفوع على إبهامه/ من غير تَحديد. وهٰذا ما يَحدث عندما نرى مثلًا في الهيولى وجهًا ما قبيحًا لم يتمّ فيه التَّغلُّب للحقيقة بحيث تُغطّي قُبح الهيولى: فإنّنا نَتخيّل ذٰلك المَظهر قبيحًا لما يَعوزه من المثال. ولٰكن كيف نتصوّر ما لم يَصله شيء من المثال بحال؟ إذا نَفينا كلّ مثال على وجه الإطلاق، فما ليس فيه مِثال قط/ هو الّذي نَقول عنه إنّه الهيولى. وعنده نَعثر في أنفسنا على الحُرمان من كلّ صورة بنِفيِنا كلّ مثال، إذا كان شأنُنا مُشاهدة الهيولى.

فالأصل المُدرك هنا الرّوح يبدو مختلِفًا عمّا هو عليه، وليس الرّوح في ذاته، إذ إنّه أقدَمَ على إدراك ما ليس منه. ومثله حينئذٍ مثل العين وقد تحوَّلت عن النّور لتُدرك الظُّلمة، ولئلا تُدركها في الآن ذاتها، لِتُدرك الظُّلمة، أهملت النُّور/ على أنّها لن تُدرك الظُّلمة وهي معه. مع أنّها من ناحية أُخرى لا تَقوى بدون النُّور على أن تُدرك الظُّلمة بل على ألّا تُدركها؛ وبذلك يتمّ لها أن تُدرك الظُّلمة بقدر ما تَستطيع إلى الأمر سبيلًا. وهٰكذا من الرّوح: إنّه يَدع في باطِنه نوره الخاصّ ويُهمله، وكأنّه يخرج من ذاته فيُقبل إلى ما ليس منه بدون أن يَسحب معه نوره؛ فيَنفعل ويَتكيَّف بما هو في نَقيض ذاته/ حتّى يُدرك ما هو في نَقيضه.

١٠ هٰذا وحَسبنا بما قُلنا عن ذٰلك. والآن، كيف تكون الهيولى شرّيرة، ما دامت لا كيف لها؟ يُقال فيها أنّها بلا كيف بمَعنى أنّها في حدّ ذاتها ليس لديها شيء من تِلك الكيفيّات الّتي تَقبلها والّتي تكون منها كما يكون المحمول من الحامل، ولٰكن لا بمَعنى أنّها ليس لها حقيقة قطّ. وإذا كان لها حقيقة، فما الّذي يَمنع هٰذه الحقيقة/ من أن تكون شرّيرة ولٰكن لا بمعنى أنّها شرّيرة، وتتصف بكيف؟ سيَّما أنَّ الكيف هو ما يُقال، وفقًا له، في أَمْر آخر غيره، إنّه بكيف: فالكيف إذًا عرض، وهو ما يحلُّ في غيره. أمّا الهيولى فليست في غيرها بل هي الحامل، والعَرض يحلُّ فيها. فإذا لم يَطرأ عليها الكيف وهو من حيث حقيقتها عرض لها، قيل فيها إنّها بلا كيف/. ثمّ إذا كانت الكيفيّة نَفسها في حدّ ذاتها بلا كيف، كيف يُقال في الهَيولى إنّها بكيف، وهي لا كيفيّة لديها؟ فعلى صواب نَقول إذًا إنّها بلا كيف وإنّها شرّيرة. فيُقال عنها إنّها شرّيرة لا بسبب أنّ لها كيفيّة بل بسبب أنّ ليس لها كيفية. بحيث أنّها لو كانت مثالًا لأضحى من المُحتمل أن تمسي شرّيرة، ولكنَّ بينها وبين المِثال ما بين المُتناقضَين.

١١ لٰكن الأمر الّذي يكون في مُقابل كلّ مثال إنّما هو العدم، والعدم ما كان في غَيره وليس له في حدّ ذاته قوام. ومن ثمّ إذا كان الشّرّ في العدم، فالشّرّ في ما هو مَعدوم المثال ولا قيام له في ذاته مع ذاته. وإذا كان في النَّفس شرّ، فالعدم فيها هو الشّرّ والرّذيلة/ وليس أمرًا يرِد عليها من الخارج. هٰذا وإنّ في بعض الأقوال زَعمًا يرمي إلى الهيولى نفيًا مُطلقًا، وفي بعض آخر تصوّرها موجودة، لٰكن غير شرّيرة؛ فالواجب إذًا ألّا يُلتمس الشّرّ من غير وجهه، بل أن يُجعل في النَّفس ويُعتبر على أنّه غياب الخير. ولٰكن إذا كان العَدم عدم مثال ما/ من شأنه أن يكون حاضرًا، فإذا كان عَدم الخير في النَّفس، ولَّد الرَّذيلة فيها بمُقتضى ما هو بتهيئة من حقيقته، وأصبحت النَّفس بعد ذٰلك لا خير فيها، ومن ثمَّ لا حياة لها بالرَّغم من كونها نفسًا، وتمسي إذًا هي النَّفس لا نفس لها ما دام لا حياة لها. ومن ثمّ ليست نفسًا مع أنّها نفس حقًّا. بل الواقع أنّها

حيّة بحُكم ما هي عليه حقيقتها، والحرمان من الخير لا يحصل فيها من عدم الخير منبعثًا ممّا هي في ذاتها: إنّها لقائمة في هيئة الخير،/ ما دام فيها شيء من الخير وهو أثر الرّوح، وليس الشّرّ من طبعها. فليست إذًا ما الشّرّ هو أصلًا، كما أنّ ما هو الشّرّ أصلًا لا يَطرأ عليها عَرضًا لأنّ الخير كلّه لم يُفارقها.

١٢ وما عسى أن يكون لو لم نعتبر الرّداءة والشّرّ في النّفس عدمًا مُطلقًا من الخير، بل بعض العدم منه فقط؟ إذا كان ذٰلك كذلك، كانت النّفس حاصلة على بعض الخير ومعدومة من بعضه الآخر فتُصبح مزيجًا من خير وشرّ؛ ولا يبدو الشّرّ خاليًا من كلّ خليط، فلا يكتشف ما هو الشّرّ أصلًا بدون شائبة. هٰذا فضلًا على/ أنّ الخير في النّفس من حقيقتها، أمّا الشّرّ فهو عرض يَطرأ عليها.

١٣ قد يَكون الشّرّ في النّفس بمعنى أنّه عائق، كما يتمّ للعين من حيث البصر. عند ذاك، يكون الشّرّ، في رأي من يَذهب إلى هٰذا القول، ما يولّد الشّرّ، وإذا فعل، فإنّه هو شيء والّذي يولّده شيءٌ آخر. وإن تَكُن الرّداءة إذًا عائقًا للنفس، فإنّها تولّد الشّرّ ولٰكنّها لا تكون هي الشّرّ؛ كما أنّ الفضيلة/ ليست الخير بل إنّها شيء يُساعد على تَحقيقه. فإن لم تَكن الفضيلة الخير فليست الرّداءة الشّرّ. ثمّ إنّ الفضيلة ليست هي الحُسن بالذّات والخير نَفسه، وبالتّالي ليست الرّداءة هي القُبح بالذّات والشّرّ نفسه. وقد قُلنا أنّ الفضيلة ليست الحُسن والخير بالذّات لأن الحُسن والخير بالذّات قبلها وفوقها؛/ فما وَصَلها من خير وحُسن إنّما وَصلها بضَرب من المُشاركة. وكما إنّ من ينطلق من الفضيلة ويرتقي يَنال الحُسن والخير، فهٰكذا أيضًا من يَنطلق من الرّداءة ويَهبط يَنال الشّرّ نَفسه مع الرّداءة في بِدايته: فللّذي يُشاهد،/ تتمّ له مُشاهدة الشّرّ ذاته مهما يكن نوعها، أمّا الّذي صار في الشّرّ فتتمّ له المُشاركة في هٰذا الشّرّ بالذّات. ذٰلك لأنّه حينذاك بتَمام القول في «عالم المسخ والتّشويه»، وإذا انغمس فيه هوى إلى «موحل» الظّلام. لأنّ النّفس إذا استرسلت استرسالًا تامًّا وانتهت من الرّداءة إلى مُنتهاها تَجاوزت حدَّ ما لديها من رداءة، بل تحوّلت من حَقيقتها إلى ما هو غيرها وارتدّت إلى أسفل سافلين: فإنّها لعُمري رداءة على جانب من الإنسانيّة/ تلك الّتي لا تَزال مع ما يُخالفها. فتَموت النّفس آنئذٍ كما من شأن النّفس أن تَموت؛ والموت لها، ما دامت غائصة في الجسد، أن تزداد انغمارًا في الهيولى وأن تدركها منها البِطْنَة؛ فإذا انطلقت من الجسد بقيت مُنطرحة في الهيولى حتّى يتمّ لها أن تعود إلى الانطلاق صُعدًا وتَتحوّل بشيءٍ من نَظرها عن «الموحل». وهٰذا ما معنى قوله «القُدوم إلى منزل الأموات/ والنّوم فيه».

١٤ رُبَّ قائلٍ يَقول: إنّ الرّداءة ضُعف في النّفس. فإنّ النّفس الشِّرّيرة سريعة الانفِعال والتَّقلُّب، تُدفع من شرٍّ إلى شرٍّ، وسُرعان ما تَستهويها الشّهوة ويتسفزُّها الغضب؛ تَستعجل أحكامها وتَنقاد طَوعًا للتصوّرات الغامضة؛/ شأنها شأن مُنتجات الفنّ أو الطّبيعة أضعفها صنعًا، سُرعان ما يردّها القُرّ والحرّ إلى البِلي. فمِن المُناسب إذًا أن نبحَث عن ذٰلك الضُعف في النَّفس، ما هو وأين أصله؟ ذٰلك لأنّ ضُعف النَّفس ليس مثل ضُعف الأجساد؛ لٰكن كما أنّ الضُّعف هنا عَجز عن العمل/ وانقيادٌ إلى الانفعال، فبهٰذا المعنى أيضًا تُستخدم تسمية الضُّعف هناك لما بين الطَّرفين من تَناسب؛ إلّا إذا كان سبب الضُّعف في النَّفس كما في الجسد يَعود إلى أصل واحد هو الهيولى. لٰكن لا بدّ من معالجة الأمر عن كثب لتبيّن سبب ما نُسمّيه ضُعف النَّفس. فإنّ الّذي يَجعل النّفس ضَعيفة ليس الكثافة أو الشّفافة، وليس الهزال أو/ السّمنة، ولا مَرضًا كالحُمّى. ثمّ لا بُدّ لضُعفٍ في النَّفس مثل هذا الضُّعف من أن يكون حتمًا إمّا في النُّفوس المُفارقة وحدها، وإمّا في النُّفوس القائمة في الهيولى، أو في هٰذه وتِلك معًا. وإذا لم يَكن في النُّفوس المُنفصلة عن الهيولى إنفصالًا تامًّا - لأنّها جميعًا طاهرة ذوات أجنحة وبالغة من الكمال مُنتهاه؛/ كما قيل، لا يمسكها عن العمل شيء - فهو باقٍ أي لضُعف في النُّفوس الّتي هَوَت غير طاهرة ولم تُطَهَّر؛ والضُّعف عندها ليس فيما سُلِبَت من شيء بل فيما حَصل فيها من أمرٍ دخيل عليها، مثل حُصول البلغم أو المرَّة في الجسد. هٰذا وإذا أدركنا بالدِّقَّة اللازمة على الوجه الأَنسب سبب هُبوط النَّفس،/ إتَّضح لنا المَطلوب وهو ضُعف النَّفس. إنّ الهيولى في عالم الأعيان النّفس أيضًا فيه، وإنّ لكليهما حيّزًا واحِدًا. فليس ثمّة حيّز للهيولى يَختلف عن حيِّز النَّفس، (كأن يَكون حيّز الهيولى على الأرض وحيّز النَّفس في الهواء) بل إنّ حيّز النَّفس/ يكون مُفارقًا إذا لم تكن هي في الهيولى. وهٰذا يَعني أنّها ليست متّحدة بالهيولى، أي لم يَحدث أمر واحد مركّب منها ومن الهيولى، أي أنّها لم تُصبح في الهيولى كالمحمول في الحامل: بذٰلك تقوم المُفارقة. لٰكن للنفس قوى عديدة: فإنّ لها أوّلًا ووسطًا وآخرًا: فتَحضر الهيولى وكأنّها تُلحُّ على النَّفس/ لتُقحم ذاتها فيها وتُقلقها ساعيةً في أن تَنفذ إلى صميمها. و«لٰكنّ البهو كلّه مقدّس» هنا، وما فيه ناحية قطّ ليس لها من النَّفس نصيب. فتَنبسط الهيولى تحت النَّفس وتَستضيء بها ولٰكنّها لا تَقوى على قبول الأصل الّذي به تَستضيء، لأنّه لا طاقة له بها مع كونها حاضرة، بل أنّه لا يَراها لأنّها شِرّيرة./ على أنّ الإشعاع والنّور الوارد من ذٰلك الأصل، تختلط به الهيولى فتُظلمه وتُضعفه. فهي الّتي أتاحت له أن يدخل عالم الصيرورة وكانت السَّبب في قدومه إليها. ذٰلك لأنّه لولا حُضورها، لما أقبل. هٰذا هو هبوط النَّفس وهو أن تُقْبل هٰكذا إلى/ الهيولى وأن تَضعف لأنّ كلّ قواها ليست حاضرة لتَنهض بأعمالها: إنّ الهيولى تقف حائلًا بين تلك القوى وبين حُضورها إذ أنّها تَشغل الحَيِّز الذي كان للنفس وكأنّها

تملؤه عليها. لقد اختلست الهيولى اختلاسًا ما بَلغها وجعلته شرًّا إلى أن يَستعيد قواه ويَعمد إلى الارتقاء نحو أصله.

فالهيولى إذًا هي سبب ضُعف النَّفس ورداءتها. إنّها هي الرَّديئة/ أوّلًا وهي الشّرّ أصلًا. وإذا كانت النَّفس ذاتها لتكوّن الهيولى بعد انفعالها بها، وإذا كانت لِتتّصل بها وتُصبح شرّيرة بدورها، فإنّ الهيولى بحضُورها إنّما هي الّتي كانت في كلّ ذٰلك الأصل والسَّبب. فإنّ النّفس لم تكن لتَنسلك في انسياق التّكوين لو لم تَتقبّل، بسبب حضور الهيولى، التّكوين ذاته في ذاتها.

١٥ ورُبَّ قائلٍ يقول: ليست الهيولى عينًا من الأعيان. حينئذٍ لا بُدّ من الرّجوع إلى أقوالنا في الهيولى عن ضَرورة إثبات قوام لذاتها؛ وقد قيل هناك في الأمر أشياء كثيرة. وإذا قال قائلٌ إنّه ليس في الأعيان شرّ قطّ، تَحتّم عليه أن يَنفي الخير أيضًا، ويُسقط من عالم الأشياء كلّ غاية يَهدف إليها./ ومن ثمّ فلا رغبة أيضًا ولا نُفور ولا عُرفان. فالرَّغبة رغبة في الخير، والنُّفور نُفور من الشَّرّ، والعُرفان فَطانة تَتناول الخير والشّرّ معًا، وهي خير أيضًا. فلا بدَّ إذًا من وجود خير ولا بدَّ من أن يكون خالصًا لا تَشوبه شائبة، ثم يَليهِ ما هو مزيج من شرّ وخير. ومهما ازداد جانب الشّرّ في هٰذا المزيج، صار هو أقرب إلى ما يَنطوي عليه الشّرّ الكامل؛ ومهما قلّ فيه جانب الشّرّ، وبقدر ما يقلّ، مال إلى الخير. فما عسى أن يكون/ الشّرّ إذًا عند النّفس؟ أو ما عساه أن يكون عند نفس لم تتّصل بفطرة دون فطراتها؟ عند ذٰلك لا وجود لشهوة ولا ألم يقابلها، ولا غضب ولا خوف قطّ. فالخوف خوف على المركَّب أن يُتْلَف، والألم والوجع عند إتلافه. أمّا الشّهوة ففي مُقابل ما يُحدث اضطرابًا في مزاج المركَّب، أو في مُقابل ما يدبّر له علاجًا حتّى لا يضطرب./ أمّا الأوهام والخيالات فصَدمة من الخارج تُصيب النَّفس في جانبها الأصمّ، وهي تتلقّى هٰذه الصّدمة بما كان منها غير قابل للتقسيم. ثمّ إنّ الآراء الكاذبة تَنتهي إلى النّفس إذا خرجت عن حقيقة ذاتها؛ وإنّها لتَفعل ذٰلك/ إذ تكون غير طاهرة. أمّا الرّغبة الّتي توجّه النَّفس نحو الرّوحأمر آخر واجب النَّفس أن تجتمع به وحده، وأن تتوطّد فيه، فلا تَميل بعد ذٰلك إلى ما هو الدّون. أمّا الشّرّ فلا يكون شرًّا قائمًا وحده على حاله، بفضل قوّة الخير وحقيقته. فإنّه إن يظهر حتمًا، فموثقًا بحِبال الحُسن/ - كالأسير مُكبّلًا بالذّهب - يُحجب بها حتّى لا يبدو للأرباب بما هو عليه في ذاته، وحتّى يسعَ الناس ألّا يشاهدوه دائمًا وهو كذٰلك، بل كلّما شاهدوه باشروا فيه آثار الحُسن فيتذكّرون.

الفصل التاسع

(١٦)

في الانتحار المُباح

لا تطلِق النَّفس قهرًا حتّى لا تَنصرف مطرودة، وإلّا انصرفت وهي لا يزال يَملكها شيء ما؛ حتّى إذا انصرفت كان الانصراف حينئذ هو الانتقال إلى مقام آخر. بل الرّأي أن تتمهَّل وتبقى حتّى ينفكّ الجسد عنها بكامله، فلا تظلّ آنذاك في حاجة إلى تبدُّل مقام بمقام؛ بل تكون قد أصبحت بكاملها خارج الجسد.

– وكيف يَنفكّ الجسد؟

– عندما لا يَبقى من/ النَّفس ناحية تتّصل به، إذ أنّه لا يقوى هو على أن يَربطها به بعد فقده التّناسق المُحكم الّذي كان يمكِّنه من امتِلاكها.

– وإذا عمد بعضهم إلى طُرق غير طبيعيّة، الغاية منها إتلاف الجسد؟

– فإنّه عمد إلى العنف، وهو الّذي ظلم ذاته وانصرف، وليس الجسد هو الّذي أطلق للنفس سبيلها. وإذا فعل، فليس بدون انفعال، بل بدافع السَّأم أو الغمّ أو الغضب. فالامتناع/ عن هٰذا الفعل واجب.

– وإذا أحسّ من نفسه بوادر الجنون؟

– هذا أمر قلّما يُصيب المجتهد. ولٰكن إذا وقع على كلّ حال، فإنّ الانتحار عندئذٍ أمرٌ من الأمور القاهرة يلجأ إليه للحال الّتي يَقترن بها، ولا يُراد في حدّ ذاته. فإنّ تناول السُّموم لصَرف النَّفس ربّما لا يكون لصالِح النَّفس./ وإذا قُدِّر لكلّ إنسان أجلٌ محدود، فإنّ استعجاله ليس بلائق، إلّا لأمر قاهر، كما ذَكرنا. فضلًا على أنّ المقام في العالم الأعلى يكون وفقًا للحالة الّتي انطلقنا عليها: فالواجب ألّا ننطلق ما دام ثمّة مجال للاستزادة من التّقدّم المُتواصل.