



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

مجلة العلوم الإنسانية

خفاف

مجلة علمية محكمة



العدد الخامس - 2020

صفاف

مجلة علمية محكمة

العدد الخامس - 2020

مجلة فصلية علمية ومحكمة تصدرها كلية الآداب والعلوم الإنسانية

بجامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

المدير : عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية

عبد الرحيم بنعلي

المنسق العام : جمال راشق

اللجنة العلمية

السيدات والسادة الأساتذة:

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, ELLOUMI Mohamed, INRAT, Tunisie, LAOUINA Abdellah, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, DEARBIEUX Bernard, Université de Genève, Suisse, NAVARRO PALAZON Julio, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, SKOUNTI Ahmed, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, GIRAUT Frédéric, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador, Universidad de Granada, Espagne, BOUBRIK Rahal, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, TOZY Mohamed, UMRIP et Sciences po, Aix en Provence, France, PULVAR Olivier, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, HILLALI Mimoun, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, PERALDI Michel, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), BOUMAZA Nadir, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, LANDEL Pierre – Antoine, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, PECQUEUR Bernard, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

لجنة التحرير

السيدات والسادة الأساتذة

جمال راشق - خديجة الزاهي - سعيد بوجروف

عبد الرحيم بنعلي - محمد موهوب

عناوين التواصل

كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صندوق بريد 3737

أمرشيش - 40000 مراكش - المغرب

الهاتف : 00212524302742 00212524302039 الفاكس :

البريد الإلكتروني : revueflm@gmail.com الموقع : http://www.flm.uca.ma.ac

الإيداع القانوني : 2018PE0010

ردمك : 2605-6410

لوحة الغلاف للفنان ماحي بنين

تعبر المقالات عن آراء أصحابها فقط

مجلة العلوم الإنسانية

ظفاف

مجلة علمية محكمة

شروط النشر

- مجلة ضفاف مجلة علمية محكمة تعنى بنشر الأبحاث والأعمال التي تدخل في مجال العلوم الإنسانية.
- مجلة فصلية.
- تنشر المجلة مقالات ودراسات وأبحاثاً أصلية لم يسبق نشرها ولا تقديمها للنشر.
- تخضع الأعمال المقترحة للنشر لشروط البحث العلمي المتعارف عليها من حيث التوثيق وذكر المصادر والمراجع المعتمدة.
- تعبر الأبحاث المنشورة بالمجلة عن آراء أصحابها.
- تقدم الأبحاث في نسخة مطبوعة ونسخة إلكترونية.
- تلتزم المقالات بالمعايير التقنية للنشر بالمجلة، فتكتب المقالات العربية بخط 14 Sakkal majalla والمقالات بالحرف اللاتيني بخط 11 Times New Roman.
- تكتب الهوامش أسفل الصفحة بخط 10 Times New Roman.
- ينبغي ألا تزيد صفحات البحث عن 20 صفحة.
- يذكر الباحث اسمه واسم بنية البحث والجامعة-المؤسسة التي ينتمي إليها في الصفحة الأولى.
- يقدم الباحث ملخصاً لبحثه مستقلاً عن المقال.
- يكتب ملخص للبحث بلغة غير اللغة التي كتب بها.
- تخضع المقالات والبحوث المقدمة للمجلة للتحكيم، ويلتزم الباحث بإجراء التعديلات التي يقترحها المحكمون في أجل أقصاه 15 يوماً بعد توصله بها.
- تحتفظ المجلة بحقوقها في عدم نشر أي بحث لا يستجيب لشروطها.
- لا ترد الأبحاث إلى أصحابها نشرت أو لم تنشر.
- تحتفظ المجلة بحقوق التأليف وإعادة النشر الورقي أو الإلكتروني للمقالات المنشورة بها.
- المقالات المقدمة للنشر لا يجب أن تنتهك حقوق مؤلفين أو ملكية أطراف آخرين.

مجلة العلوم الإنسانية

ضفاف

مجلة علمية محكمة

العدد الخامس - 2020

إصدار كلية الآداب والعلوم الإنسانية
جامعة القاضي عياض - مراكش - المغرب

شكر

تتقدم هيئة تحرير مجلة "ضفاف" للعلوم الإنسانية
بخالص تشكراتها لكل من ساهم في إغناء هذا العدد،
كما توجه شكرها الجزيل للأستاذة الأجلة الذين لم
يتراءوا في قراءة المقالات وتقييمها وتعميمها.

هيئة التحرير

فهرس المحتويات

- كلمة العدد.....9
- عميد كلية الآداب والعلوم الإنسانية
- 11..... نحو عقلنة اختيار المسارات الدراسية تلاميذ البكالوريا نموذجا
- يمينة ميري/ حنان ازعيتر
- 43..... هل نشهد نهاية السيكلوجيا المعرفية؟
- جميلة أحمد بية
- 57..... تقييم الموارد المائية والتكيف مع التغيرات المناخية.
- عبد القادر محمد الخراز، عزي هبة الله شريم،
خالد محمد مكي
- التجمعات العمرانية السكنية بالشاوية الساحلية والتحديات البيئية:
- 79..... دراسة حالات بساحل الشاوية
- عبد المجيد هلال
- 107..... جوانب من تاريخ رواق المغاربة بالأزهر الشريف
- توفيق القبايبي

المسألة القانونية وقضايا العدل والعقاب والصفح في فكر بول ريكور137

أحمد فرحان

قراءة في كتاب بين مثابتين159

محمد لشقر

الهوية ورهان الصراع من أجل الاعتراف179

الطبيبي الحيدي

قراءة في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل مشكل التواصل في الفكر الإسلامي 209

مهدي سعيدان

مواجهة "الحقيقة المزدوجة" لدى ابن رشد، الأكوييني وغاليلي:

من أجل حيز للعقل الإنساني237

يوسف العماري

قراءة في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل

مهدي سعيدان

جامعة تونس، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، تونس

ملخص

سنحاول من خلال دراستنا لرسالة حي ابن يقظان لابن طفيل أن نبين أن هذه الرسالة تتناول في الواقع مشكلتين رئيسيتين. إحداهما تم تناولها بشكل صريح ومباشر، والأخرى طرحت بشكل ضمني وربما غير مقصود بالذات. ونحن نعتقد أن ابن طفيل ينخرط من خلال الأولى في منظور فلسفي تقليدي، يتعلق بالبحث عن الحقيقة، أما الثانية فتمثل هاجسا، على الرغم من كونه محورياً في إطار الفكر الإسلامي، لم يتم الكشف عنه بوضوح ويرتبط بشكل أساسي مسألة التواصل. كما سنحاول أن نكشف عن بعض المعالم البارزة في تكوين ابن طفيل الفكري، ونحن نفترض أن رسالته قد تكون نوعاً من السيرة الذاتية.

الكلمات المفتاحية: التواصل، العزلة، التجربة الصوفية، الفلسفة، الفكر الديني، سيرة ذاتية.

Abstract

Through our study of Ibn Ṭufayl's *Ḥayy Ibn Yaqzān* we will try to reveal that this treatise deals in fact with two main problems. One is presented explicitly and directly, and the other is dealt with implicitly and perhaps unintentionally. The first, through which Ibn Tufail is involved in a traditional philosophical perspective, is related to the quest of truth, and the second represents a concern, despite being central to the Islamic intellectual and cultural framework, is not clearly disclosed and is mainly related to the issue of communication. Meanwhile we will undertake to reveal some of the milestone of Ibn Ṭufayl's intellectual formation, with the assumption that his treatise may be a sort of autobiography.

Key words: communication, solitude, mystical experience, philosophy, religious thought, autobiography.

Résumé

Nous essaierons, à travers l'étude de l'épître d'Ibn Tufail, *Hayy Ibn Yaqzan*, de montrer que ce traité aborde en fait deux problèmes principaux. L'un est traité d'une manière explicite, alors que l'autre est seulement suggéré implicitement et peut-être d'une manière non intentionnelle. Nous pensons qu'à travers le premier, Ibn Tufayl, s'engage dans une perspective philosophique traditionnelle, liée à la recherche de la vérité, tandis que le second représente une préoccupation qui, bien qu'elle soit centrale dans le contexte intellectuel et culturel islamique, n'a pas été clairement divulguée. Ce second problème est principalement lié à la question de la communication. Nous essaierons également de révéler certains traits de la formation intellectuelle d'Ibn Tufayl, tout en supposant que son épître est une sorte d'autobiographie.

Mots clés: communication, solitude, expérience mystique, philosophie, pensée religieuse, autobiographie.

مقدمة

يتطرق ابن طفيل في رسالة حي بن يقظان إلى مشكلين أساسيين. أحدهما مطروح بشكل صريح ومباشر، والآخر تم تناوله بشكل ضمني وربما بشكل غير مقصود بالذات. والأول يخطر من خلاله ابن طفيل في إطار منظورية فلسفية تقليدية وهي المتعلقة بطلب الحقيقة أو "الحق الذي لا جمجمة فيه"، والثاني يمثل همًّا، رغم كونه مركزيا في الإطار الفكري والثقافي، إلا أن العبارة لم تكشف عنه بوضوح ولم يتسن للكاتب أن يطرحه صراحة، وهو المتعلق أساسا بقضية التواصل. وللمشكلين حضور متكافئ في الرسالة، فرغم اختلاف حضورهما من جهة التصريح والإضمار يتخللان جميع مراحلها. سنحاول في هذا المقال أن نتطرق إلى المشكل الثاني، أي المتعلق بالتواصل، لنكشف عن حضوره في مراحل الرسالة وبالأخص في تجربة التصوف التي تمثل محورا مركزيا في رسالة حي بن يقظان.

1. اختلاف المبحث النظري عن تجربة الذوق

في مقدمة الرسالة يكشف ابن طفيل عن الغرض من تأليف رسالته بالإشارة إلى مسألة الحق وكيفية الوصول إليه، وبالتوازي تعترضه مشكلة إمكان التعبير عن التجربة الصوفية. فيصوغها في شكل مفارقة: رغبة الشديدة في التعبير عنها من جهة، وامتناعها عن أن تدخل في ثوب الكلمات من جهة أخرى.¹

في القسم الأول من الرسالة يبدأ ابن طفيل بتحديد الغرض من تأليفه لها ويذكر أن الدافع لذلك هو الاستجابة لرغبة أحدهم طلب منه أن يثبت له ما أمكنه بثه من أسرار الحكمة المشرقية.

يبدو مبدئيا إذن أن غرض الرسالة هو عرض فلسفة ابن سينا، وبالتحديد تلك التي ذكر ابن سينا أنها تمثل فلسفته بحق والتي وعد أنه سيعرضها في مؤلف خاص بها يضمه آراءه التي يتبناها والتي تختلف عن الفلسفة المشائية المعروضة في كتاب الشفاء وبقية المعروف من كتبه. لكن عرض أسرار الحكمة المشرقية ليس مطلوبا لذاته وإنما

¹ يقول ابن طفيل: «لقد حرك مني سؤالك خاطرا شريفا أفضى بي -والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها من قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة، بحيث لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما، وعالم غير عالمهما. غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة والحبور، لا يستطيع من وصل إليها، وانتهى إلى حد من حدودها، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها.» رسالة حي بن يقظان، البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1993، ص. 16.

الغاية منه هي «بلوغ الحق الذي لا جمجمة فيه»¹ أي لا لبس فيه ولا غموض. ويعتبر ابن طفيل أن طلب الحكمة المشرقية واقتناءها شرط بلوغ هذا الحق. ويؤكد على ذلك لاحقا عندما يذكر التمييز الذي ذكره ابن سينا في مقدمة كتاب الشفاء بين الفلسفة المشائية المعروضة في كتاب الشفاء والفلسفة المشرقية.²

إن غرض الرسالة إذن هو عرض الحكمة التي يرى ابن طفيل أنها الحق الذي لا لبس فيه، وهي التي تعبر عنها فلسفة ابن سينا المشرقية. لكن مباشرة بعد تحديد هذا الغرض، يحيد عنه ابن طفيل، ويخرج كلامه إلى غير ما يقتضيه السؤال إلى الحديث عن تجربة خاضها المؤلف سماها "حالا". وهي حال حركه سؤال المريد إلى الذوق منها.³ ولا ندري إن كان الأمر يتعلق بما حدث بالفعل لابن طفيل، وأن سؤال المريد قد أثر حقا في سيرته الفكرية ودفعه إلى خوض تجربة التصوف أم أن الأمر لا يعدو أن يكون ضرورة تقتضيها كتابة الكتاب واستجابة للشكل الذي اختاره لعرض آرائه فيه. وتتوقف معرفة ذلك على معرفة ما إذا كان المريد السائل شخصا حقيقيا أم اختلقه ابن طفيل وهو أمر لا يمكن التأكد منه. لكن نص الرسالة يجعلنا نميل إلى الفرضية الثانية. فالاستطراد الذي جعل ابن طفيل يتطرق إلى تجربة المشاهدة والذوق هو أمر «دعت الضرورة إليه». والأرجح أن هذه الضرورة تعبر عن المنطق الذي قاد تأليف الكتاب، إذ لم يتطرق ابن طفيل إلى سيرته الذاتية في غير هذا الموضع، ولا شك أن تطرقه للتجربة الصوفية بالطريقة التي تطرق بها إليها، أي جعلها جزءا من سيرته الذاتية، ضروري. إذ لا يمكن أن يخبر عن حال الصوفية، حال الكشف والذوق، إلا إذا كان قد اختبرها بنفسه. وهو ما أدى إلى تقاطع عرض الآراء حول الفلسفة الحق وذكر الحال التي شهدها المؤلف. وأهم ما يمكن الوقوف عليه في الاستطراد الذي أورده ابن طفيل للحديث عن تجربته الذوقية هو ما تتضمنه من مفارقة: فهي من جهة حال لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ والكلمات، وهي، من جهة أخرى، تجعل من يصل إليها غير قادر على أن يكتتم أمرها. فهي تطرح مشكلا يتعلق بالتبليغ والتواصل وكيفية الإخبار عن هذه التجربة الذوقية. فإن كان الواصل إلى هذه الحال ممن لم تحذقه

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 16.

² يقول ابن طفيل «أما كتب أرسطوطاليس فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها، وجرى على مذهبه، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفاء وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية»، نفسه، ص. 22.

³ نفسه، ص. 16.

العلوم قال فيها بغير تحصيل.¹ فهل أن تحصيل العلوم النظرية شرط للوصول إلى حال الذوق أم هي شرط لحسن تبليغها؟

يتعلق الأمر في الفرضية الأولى بمن لم يتمرس بالعلوم النظرية، أي لم يأخذ منها كفاية، وبلغ من حال الذوق حدا دون حد أعلى منه، فكانت حال الذوق عنده غير مكتملة. لكن الأرجح أن الأصح هي الفرضية الثانية: فتحصيل العلوم النظرية قد يكون على التمام دون أن تلحقه حالة الذوق والمشاهدة مثلما هو الشأن بالنسبة لابن باجه، أو هكذا على الأقل يبدو الأمر فيما أومأ إليه ابن طفيل من قصور تجربة ابن الصائغ الذوقية رغم طول باعه في العلوم النظرية. فيبدو إذن أن حال الذوق عند ابن طفيل لا تشترط تحصيل العلوم النظرية وإنما ما يشترط ذلك هو الإخبار بالشكل المناسب عنها، أي بشكل لا يؤدي إلى صدام بين الواصل إلى حد من حال الذوق والمشاهدة وبين من لم يختبرها قط. فيؤول إنكار ابن طفيل على من قال في تجربة الذوق بغير تحصيل إلى إنكاره عليهم الإفصاح للعامة عما لا يقدرّون على فهمه. فيكون مآلهم مآل العلاج في محنته وهلاكه.

إن هذا استطراد الذي تطرق بموجبه ابن طفيل إلى تجربته الذوقية هو الذي سيخول له التمييز دون لبس بين طريقتين لمعرفة الحق: طريق أصحاب المشاهدة وطريق أصحاب النظر. والطريقان مختلفان جذريا بحيث لا يمكن أن يتم عرضهما في نفس السياق فأحدهما يأتي في سياق الاختبار الذي لا يمكن إلا أن نخبر عنه، ويقتضي الوقوف على الأمر المتعلق به خوض التجربة فعليا من أولها إلى آخرها، والثاني آراء يمكن عرضها في الكتب وإدراك معانيها النظرية بتتبع استدلالاتها من مقدماتها إلى نتائجها. يجب إذن التمييز في الغرض من الرسالة بين مستويين: (1) وصف الحقائق التي يمكن الوصول إليها بالذوق والكشف والمشاهدة على طريقة المتصوفة. (2) عرض المعارف على طريقة أهل النظر أي على سبيل ترتيب الحجج وتقديم المقدمات للتوصل إلى النتائج.

يعتبر ابن طفيل أنه من غير الممكن الالتزام بالغرض الأول لأن معرفة الحق بالاعتماد على التجربة الصوفية يقتضي خوض التجربة في حد ذاتها ولا يمكن لوصف التجربة بواسطة الكلمات والألفاظ أن يؤدي إلى الوصول إلى ما أخبر عنه أصحاب المشاهدة. فما يطرح إشكالا بالنسبة للحق الذي يتم بلوغه اعتمادا على طريقة أهل الذوق

¹ نفسه، ص. 16.

هو أنه غير قابل لأن يتم التعبير عنه بواسطة الكلمات والألفاظ وأن من أراد أن يتعلمه ويقف عليه لا يمكنه الاعتماد في ذلك على مطالعة الكتب «فما يراه أصحاب المشاهدة ... لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب. ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب استحالته حقيقته وصار من قبيل القسم الآخر النظري»¹ إن التجربة الذوقية، إذا انتقلت إلى الكتب، فقدت طبيعتها وتحولت إلى معرفة نظرية. لذلك يجب الإشارة إليها ووصفها وإثبات وجودها دون الطمع في أن يكون ذلك كافياً لإدراكها على حقيقتها.

لكن الطريقتان، النظري والذوقي، يلخصان معا مسيرة ابن طفيل التي أدت به إلى معرفة الحق وأراد في النهاية أن يضمها رسالته حي بن يقظان. إذ يقول «استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة»² واستكمال التجريبتين هو ما يجعل ابن طفيل أهلاً لأن يضع رسالته هذه. ويميز ابن طفيل في التجارب الذوقية بين تجارب تسبقها المعارف والعلوم وأخرى لا تسبقها لا معارف ولا علوم، وفي هذه الحالة الثانية يجرؤ صاحب التجربة على التصريح بما شاهده بشكل لا يتناسب مع ما تقتضيه المعرفة وما يقتضيه العلم، وفي الحالة الأولى يكون التصريح بحال المشاهدة متوافقاً معها، فلا يحصل من هذا التصريح الضرر الذي يحصل من التصريح بحال المشاهدة بغير علم. لكن الحق الذي لا جمجمة فيه والذي يريد ابن طفيل أن يبلغه للسائل لا يقف عند وصف حالة الذوق التي شهدها هو وأخبر عنها غيره، وإنما أيضاً بالتعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر. والحكمة النظرية هي التي من شأنها أن توضع في الكتب، لأن التعريف بالحق الذي لا لبس فيه «على طريقة أهل النظر شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات»³. فهل تضمنت كتب أهل النظر هذا الحق؟ وهل يقدر المرید على الوقوف عليه بالعودة إلى كتبهم؟

2. مشكل التواصل في المباحث النظرية

ما هو مبرر وضع كتاب في الحكمة إن كان الحق موجود بعدُ فيما كتبه السابقون؟ يصرح ابن طفيل منذ بداية رسالته أنه لا ينوي أن يقدم فلسفة جديدة وإنما كتاباً

¹ نفسه، ص. ص. 19-20.

² نفسه، ص. 24.

³ ابن طفيل، م. م، ص. 20.

جديدا.¹ ذلك لأنه لا يوجد مبرر لإنشاء فلسفة جديدة، باعتبار أن الحكمة النظرية قد اكتملت عند من سبق، وكل الحقائق المتعلقة بها توجد عند ابن سينا وعند غيره من النظائر (الغزالي وبعض من المتفلسفة المعاصرين لابن طفيل). لكن إن لم يكن هناك مبرر لإنشاء فلسفة جديدة فإن هناك بعكس ذلك حاجة أكيدة لتأليف كتاب جديد. ذلك أنه لما كان المشكل في الفلسفة التي سبقت لا يتعلق بالمضمون المعرفي التي تعبر عنه وإنما في طريقة التعبير عن هذا المضمون والإفصاح عنه، فإن ما رآه ابن طفيل أمرا متأكدا ومستعجلا هو إصلاح ما آل إليه أمر الفلسفة نتيجة لما صرح به أهلها من آراء بشكل لا يراعي تفاوت طبقات الناس.² لذلك بادر بتأليف رسالة تجمع خلاصة الحكمة النظرية، وتلخص أهم ما جاء عند أصحابها، وتراعي مع ذلك مستلزمات التواصل المفيد وهي، فضلا عن ذلك تمثل مدخلا من شأنه أن يفضي إلى الحكمة الذوقية.

يجعل ابن طفيل مشكل الطريق إلى معرفة الحق في مقدمة رسالته مقترنا بمقاربة نقدية لكتب الفلسفة. وتنظر هذه المقاربة في الكتب من جهة ندرتها وخضوعها للرقابة الموضوعية والرقابة الذاتية وبالتالي مدى قدرتها على تحقيق التواصل المطلوب لتبليغ الحق. كان من الممكن أن يقتصر ابن طفيل على الإشارة إلى كتاب أو بعض الكتب التي رأى أنها كفيلة بأن تجعل المرید يقف بها على الحق. لكن كل الكتب التي يعرفها فيلسوفنا بدت له غير موفية بالغرض وقاصرة على جعل من يطلب الحق يقف عليه، حتى وإن كان الأمر يتعلق بالحكمة النظرية التي يمكن التواصل بشأنها اعتمادا على الكتب. إن قصور الكتب الموجودة هو ما يبرر عند ابن طفيل تأليف كتاب آخر في الحكمة النظرية. لذلك نجده يبدأ رسالته ببيان وجه نقصان الكتب المتوفرة لإثبات أن ما يمكن للمرید الاطلاع عليه من كتب غير كفيل بأن يجعله يقف على ضالته. هذا ما قاد ابن طفيل إلى البدء بمقدمة ضمنها نقدا لوضعية الكتب الموجودة في عصره ومصره. فما هي وجوه قصور الكتب المتوفرة في متناول

¹ يقول في تحديد الغرض من تأليف الرسالة: «سألتني... أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي بن سينا. فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»، نفسه، ص. 16. ثم يقول في آخر المقدمة «وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه (يقصد الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا، ولهج بها قوم من منحلتي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق»، نفسه، ص. 24.

² يقول ابن طفيل في خاتمة رسالته إن ما دفعه إلى تأليفها هو ما ظهر في زمانه «من آراء مفسدة نبغت بها متفلسفة العصر، وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها». المرجع المذكور، ص. 98.

المريد والتي تجعل من الضروري اللجوء إلى تأليف كتاب يعوضها ويحقق الهدف الذي لا تقدر على تحقيقه؟

أول عيب في كتب أصحاب النظر هو ندرتها. يقول عنها أنها «أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد – ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا فإن الملة الحنيفية والشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه»¹ ولا شك أن وضع الكتب في الأندلس في الوقت الذي عاش فيه ابن طفيل كان لا يكاد ينهض من نكبة أثرت في تداول الفلسفة وانتشارها في الأندلس تأثير شديدا. فبعد فترة شهدت فيه تجارة الكتب ازدهارا ملحوظا خاصة في فترة حكم الخليفة الحكم الثاني في الأندلس والذي أبدى عناية متميزة بجلب الكتب والتشجيع على اقتنائها «مما جعل الأندلس تتحول في عهده إلى سوق عظيمة تجلب إليها منتجات الأدب من مختلف الأقاليم، وكانت الكتب التي تؤلف في فارس وسورية تعرف في الأندلس، غالبا قبل أن تعرف في المشرق».² تغير ذلك فجأة في عهد المنصور إذ أمر هذا الخليفة أن تحرق كتب الفلسفة والفلك والعلوم التي زاولها القدماء، وتتلّف في الأماكن العامة. وقد بالفعل تم إتلاف الكثير منها. ورغم أن هذا الموقف قد تغير بعد حكم المرابطين وخاصة تحت حكم الخليفة الموحي عبد المؤمن والخليفة أبو يعقوب يوسف، إلا أن الكتب لم تستطع أن تنهض كليا من النكبة التي لحقتها في عهد المنصور.

ويبرر ابن طفيل تأليفه لرسالته ببيان نقائص الكتب المتضمنة لآراء من سبقه ممن اشتغل بالعلوم النظرية في الأندلس إذ أن أغلبها يحتوي على المنطق والتعاليم ولا يتجاوز ذلك، أما معاصروه فأفضلهم أبو بكر بن الصائغ لكن أكثر كتبه ناقصة والبقية مختصر لا يمكن الوقوف على معانيها إلا بعسر شديد فضلا عن أن صاحبها غير راض عنها تمام الرضى. فكتب ابن باجة إذن في جملتها لا تفي بغرض السائل عن الحق.³

ثم يأتي إلى إثبات قصور ما وصله من كتب الفارابي⁴: يقول ابن طفيل إن أغلب ما

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 20.

² رينان، إرنست، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957، ص. 24.

³ أنظر ما يقوله ابن طفيل عن كتب ابن باجة من خلل ونقصان في رسالة حي بن يقظان، المرجع المذكور، ص. 21.

⁴ نفسه، ص. 21.

وصل منها كتب في المنطق. أما البقية فيقول إنها تحتوي على شكوك كثيرة. وتتمثل شكوكه عليها أولاً في تناقض لمسه في ما أثبتته في كتبه من آراء بشأن مسألة المعاد وبقاء النفوس بعد الموت، إذ يجده مرة يصح ببقاء النفوس الشريرة ومرة يقول بعدمها ومرة أخرى يذهب إلى أن كل النفوس آيلة إلى العدم وأن السعادة في دار الدنيا لا غير. لكن العيب في كتب الفارابي لا يكمن في التناقض في حد ذاته وإنما في نتائج ما أثبتته من آراء حول المعاد. فهو قد «أياس الخلق جميعاً من رحمة الله وصبر الفاضل والشرير في رتبة واحدة»¹ وقد يكون إنكار ابن طفيل على الفارابي ما صرح به من تفضيل الفلسفة على النبوة يتعلق أساساً "بتصريحه" بمعتقدته في هذا الشأن. وقد يكون من المضلل أن نعتبر أن ما ذكره ابن طفيل بشأن الفلاسفة الذين سبقوه في مقدمة رسالته هو من قبيل النقد لفلسفتهم.² فنقد ابن طفيل لآراء الفلاسفة لا يقوم على بيان تهافتها على السبيل الذي سلكه الغزالي تجاههم في كتابه تهافت الفلاسفة، وإنما نقد اكتفى بالإشارة المقتضبة إلى النتائج العملية التي تنجر عن الجهر بالآراء الفلسفية عند عامة الناس. وما يدل على ذلك مثلاً أنه عاد في موضع لاحق من الرسالة إلى الإقرار برأي مماثل لرأي الفارابي بشأن بقاء النفوس ومعادها.³ فعيب كتب الفارابي ليس في مضمونها وإنما في شكلها وطريقة تبليغها للحق. إن الفلسفة عند ابن طفيل لا تقيم فقط من جهة تماسكها النظري وإنما أساساً من جهة نتائجها العملية. وهي النتائج التي تترتب عن التواصل الحاصل بين المؤلف وبين من تصل إليه كتبه. فإن كان عيب كتب ابن باجة الإلغاز الذي يؤدي إلى خفاء المعنى وغموضه فإن كتب الفارابي، بعكس ذلك، فيما تصرّح بحقائق لا تصلح لجميع الناس.

ثم يأتي ابن طفيل إلى تحديد قيمة كتب أرسطو التي وصلته.⁴ فيرد مضامينها إلى كتاب الشفاء لابن سينا باعتبار أنه يعبر عما فيها. لكن كتاب الشفاء، مثل كتب أرسطو، فيه ظاهر وفيه باطن، والوقوف على ظاهره لا يكفي للوصول إلى الحق. فعيب هذه الكتب إذن هو أنها ملتبسة لا تكشف عن الحق الخالص. وقد صرح ابن سينا في مقدمة الشفاء أن الحق

¹ نفسه، ص. 21.

² مثلما توجي بذلك العناوين التي وضعها أثير نصري نادر لفقرات الرسالة. وقد اعتبر سامي هاوي S. Sami Hawi بالمثل أن النقد الذي وجهه ابن طفيل للفلاسفة في مقدمة رسالته إنما هو نقد وجهه لأرائهم لكنه يجد صعوبة فيما بعد في فهم كيف يتبنى ابن طفيل نفس هذه الآراء. أنظر:

S. Hawi Sami, *Islamic Naturalism and Mysticism, a philosophic study of Ibn Tufayl's Ḥayy Bin Yaqzān*, E. J. Brill, Leiden, 1974, p. 49.

³ أنظر المرجع نفسه، ص. 67-68.

⁴ نفسه، ص. 22.

عنده غير ما يوجد في هذا الكتاب. فكتاب الشفاء وكتب أرسطو إذن لا يمكن أن تلي حاجة طالب الحق.

أحد الأقسام الهامة في نقد ابن طفيل للكتب التي وصلت لأهل الأندلس هي التي يخصصها لتناول كتب الغزالي¹ وعيمها الأساسي يتمثل فيما تشتمل عليه من تناقض في الموقف تجاه الفلسفة والفلاسفة. ففي بعض الكتب (تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال) يكفر الغزالي الفلاسفة ويشهر بأرائهم، وفي البعض الآخر يتبنى نفس هذه الآراء ويقول إنها آراء أهل التصوف. وإذا كان المريد يطمح إلى الوقوف على حقيقة معتقد الغزالي وآرائه التي لا يكتفي فيها بمجرد مشاركة الجمهور فيما هم عليه من آراء ومعتقدات، فيجب أن يترك الكتب التي تضمنت مجرد التلميحات والإشارات ويتوجه إلى الكتب التي ضمنها صريح الحق. لكن هذه الكتب بدورها غير معلومة، ولا يدري طالب الحق إن كان ما يدعيه الناس مما وصل إليهم من كتب الغزالي هي بالفعل الكتب التي ضمنها الغزالي الحق الذي لا لبس فيه أم أنها من قبيل الكتب التي اختلطت فيها الآراء الموجهة للجمهور بالآراء التي تعبر عن حقيقة معتقد الغزالي. خلاصة القول، إن كتب الغزالي لا يمكن الانتفاع منها لأنها مسكونة بهاجس التمييز بين مستويات مختلفة في التصريح بالحق، وهي تقوم على قناعة مركزية تتمثل في أن الناس متفاوتون في قدرتهم على الفهم والإدراك وأن الكتب يجب أن تراعي هذا التفاوت. إن الحذر من التصادم بين الآراء الشائعة والآراء المعبرة عن الحق هو ما جعل كتب الغزالي غير قادرة على الإيفاء بحاجة من يطلب الحق.

إن تضمين الكتب صراف الحق وصريحه يطرح إذا مشكلا حقيقيا. وقد لا يتعلق الأمر بالتعارض غير الممكن تجاوزه بين الشريعة والفلسفة، بقدر ما يتعلق باختلاف بين اصطلاحات المشتغلين بالفلسفة التي رسختها مطالعتهم لكتبتها ومداومتهم على قراءة ما ألف فيها، واصطلاحات غيرهم الذين لم يألفوا مطالعة العلوم الفلسفية واقتصروا على العلوم النقلية التي غالبا ما يتم تناقلها مشافهة ربما فيما عدا المتخصصين فيها.

كما يوجد أيضا تباعد آخر بين المشتغلين بالكتب الفلسفية والذين انتقلوا منها إلى التجربة الصوفية وبين الذين بقوا في حدود العلوم النقلية باعتبار أن تجربة المكاشفة لا

¹ نفسه، الصفحة نفسها وما بعدها.

يمكن التعبير عنها بواسطة الألفاظ والعبارات وأن من يريد الاطلاع عليها في الكتب الخاصة بها يجب أن يكون قد «أدبته المعارف وحثقته العلوم».¹

انتهى ابن طفيل إذن إلى الكشف عن عيوب المتداول من الكتب الفلسفية التي أنهكتها الرقابة الداخلية الناتجة عن قناعة مؤلفيها أنها لا تصلح للجميع، والرقابة السياسية التي مارسها أصحاب السلطة سعيا إلى تفادي كل ما من شأنه أن يعكر الاستقرار السياسي وأن يكون مدخلا للانتقادات ومبررا للفتن، والرقابة التي حرص عليها رجال الدين الذين رأوا في الثقافة الفلسفية منافسا يمكن أن يمس من سلطتهم المعرفية ويمكن أن يعرضهم باعتبارها مرجعية عقائدية.

وسعيا لتجاوز عيوب المتداول من الكتب الفلسفية في بلاده وزمانه ألف ابن طفيل رسالته حي ابن يقظان، وهو لا يدعي فيها أن يقدم فلسفة جديدة وإنما هو فقط يقوم بالتوفيق بين ما وقف عليه من فلسفة ابن سينا المشرقية² وما استخلصه من آراء الغزالي.³ من هذا المنطلق يصوغ ابن طفيل قصة حي بن يقظان التي تقوم على فكرة البحث عن الحقيقة في إطار العزلة أي في إطار غياب التواصل مع الآخر. فمشكل التواصل حاضر في جوهر عملية البحث عن الحقيقة، إذ المراد إثبات إمكان الوصول إلى الحقائق دون تواصل مع الآخر. وقد يكون لذلك دلالة السعي إلى ترجمة العزلة الفكرية الواقعية للفيلسوف إلى عزلة فعلية خيالية لبطل القصة.

إن ما نعتقد أنه من الضروري الانتباه إليه لفهم غرض ابن طفيل من تأليف رسالة حي بن يقظان هو أن مضمون هذه الرسالة مخالف لشكلها. فإذا كانت الرسالة من حيث مضمونها تستعيد ما سبق مع جهد توفيق بين توجهات فكرية مختلفة،⁴ فإن شكلها مستحدث يستثمر فكرة العزلة لتكريس مسار بيداغوجي يسعى إلى دمج طريقتين في الوصول إلى الحق: طريقة أهل النظر وطريقة أهل الذوق. وإلى جانب هذا وذاك تتضمن الرسالة فيما يبدو بعدا بيوغرافيا إذ تكشف في جانب منها عن السيرة الذاتية لمؤلفها.

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 16.

² ابن طفيل، م. م، ص. 24.

³ ربما تلك التي اكتفى الغزالي بالتلميح إليها في كتبه دون تصريح والتي قال عنها إن «أكثرها إنما هو رمز وإشارة لا ينتفع بها إلا من وقف عليها ببصيرة نفسه أولا ثم سمعها منه ثانيا أو من كان معدا لفهمها فائق الفطرة فهو يكتفي بأيسر إشارة»، نفسه، ص. 23.

⁴ يقول ابن طفيل: «كان مبلغنا من العلم تتبّع كلامه (أي الغزالي) وكلام الشيخ أبي علي وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا»، نفسه، ص. 24.

لذلك، وإن بدا ابن طفيل مقلدا موقفاً عارضاً لخلاصة فلسفة من سبقه في مضمون رسالة حي بن يقظان، فإنه يبدو مجدداً مبدعاً في كيفية عرضه لهذه الأفكار وفي الشكل الذي اختاره لتبليغها. فالقصة الفلسفية التي اختار ابن طفيل أن يعرض من خلالها خلاصة ما وصل إليه من فكر فلسفي وإن وجد ما يماثلها من حيث الشخصيات (اقتباس الأسماء من رسائل ابن سينا) أو من حيث الحكمة والبناء القصصي (الاعتماد على قصة ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته المتداولة في زمن ابن طفيل)، فإنها تمثل أسلوباً طريفاً لا يوجد ما يماثله في التراث الفلسفي. ويبرر ابن طفيل اختياره لطريقة عرضه للأفكار الفلسفية هذه بقوله إنه أراد أن يعرض على القارئ «لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق».¹ أي أنه يريد أن يصف من خلال قصة حي بن يقظان ما وصل إليه من تجربة المشاهدة والذوق وأن يكون ذلك من قبيل تقريب الكلام في هذه التجربة «على وجه التريغيب»² في خوضها.

إن رسالة حي بن يقظان هي إذن من قبيل المدخل إلى التجربة الصوفية صاغها ابن طفيل على مثال تجربته الخاصة وأراد أن يسلك بقارئها الطريق التي سبق وأن سلكها هو حتى بلغ رتبة المشاهدة. وهو لا يريد أيضاً أن تكون حال الذوق التي يصل إليها سائله غير مسبوقة بالمعارف والعلوم حتى «لا يقول فيها بغير تحصيل»، وإنما يجب أن يفهم السائل أن رتبة المشاهدة تأتي بعد العلم النظري فيحدث له ما حدث للكاتب إذ «استقام له الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم يجد منه بعد ذلك الذوق بالمشاهدة».³

إن رسالة حي بن يقظان لا تلخص إذن القسم النظري فقط من مسيرة الكاتب وإنما تعرض المسيرة بأكملها بجانبها النظري والذوقي. ويريد الكاتب أن يتوخى في رسالته طريقاً بين الإلغاز الكلي والتصريح التام. وهو يخالف بذلك طريق من سبقه الذين تكتموا كلياً على العلم الموصل إلى الكمال، وهو «العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله».⁴

لكن كيف تقوم رسالة حي بن يقظان مقام المدخل؟ وكيف تلخص مسيرة كاتبها النظرية والصوفية معاً؟

¹ نفسه، ص. 25.

² ابن طفيل، م.م، ص. 98.

³ نفسه، ص. 24.

⁴ نفسه، ص. 97.

يؤكد ابن طفيل على ضرورة ألا يتلقى المريد ما انتهى إليه هو بنفسه دون المرور بما مر به.¹ فهم فيلسوفنا إذن هم بيداغوجي يشغله طريق الوصول إلى الحق أكثر من عرض الحق. وذلك لأسباب: -لأن الحق المراد الإفصاح عنه ليس بجديد، -ولأن الحق بمعناه الذوقي لا يمكن التعبير عنه بالكلمات، - ولأن الحق، إذ يعرض مجملاً في نتائج تم التوصل إليها، يفقد معناه ويصير تلقينا دون فهم ولا إدراك، - ولأن الغرض هو التخلص من التقليد. فالتقليد لا يليق بطالب الحق، إذ هو أدنى درجات الاعتقاد وهي درجة العوام. وهو لا يفيد المريد شيئاً.

وأخيراً لأن الغاية هي حمل المريد على نفس الطريق التي سلكها صاحب الرسالة. وقد خاض صاحب الرسالة سبيل البحث والاستقصاء قبل أن يصل إلى الحق. «إنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه فتشاهد من ذلك ما شاهدناه.»² فما هي المراحل التي يقطعها ابن طفيل بالقارئ حتى تكتمل تجربته النظرية ويصير مهياً لخوض تجربة المشاهدة؟

اختار ابن طفيل أن يجعل من بطل قصته إنساناً يعيش وحيداً وذلك حتى يستقيم له السبيل الذي يريد أن يسلكه بالقارئ. فهو يريد أن يعلم مريده أن ينبذ طريق التقليد وأن يبين له أن الإنسان قادر بالاعتماد على عقله وحده أن يقطع جميع مراحل العلم النظري.

3. العزلة بديلاً عن التواصل

لم يكن لمبحث العزلة منزلة متميزة في التراث اليوناني، ونحن لا نكاد نجد إلا بعض الإشارات التي تفيد في الغالب أن العاقل لا يطلبها. فنجد أفلاطون يقول على لسان سقراط في محاورة الفيديروس إنه، وهو يطلب العلم، لا يجد ضالته في العزلة، إذ «الحقول والأشجار لا تعلمه شيئاً وأنه لا يجد نفعا إلا في صحبة الناس داخل المدينة.»³ وفي كتاب الأخلاق، يعتبر أرسطو أن الإنسان السعيد هو الذي يعيش في صحبة الآخرين وأن وجود الأصدقاء ضروري لتحقيق كمال السعادة.⁴ ويعتبر في كتاب السياسة⁵ أن المدينة من الأمور الطبيعية وأن

¹ يقول في هذا السياق: «إننا إذا ألقينا إليك بغايات ما انتهينا إليه من ذلك من قبل أن نحكم مبادئها معك، لم يفدك ذلك شيئاً أكثر من أمر تقليدي مجمل... ونحن لا نرضى لك هذه المنزلة»، نفسه، ص. 24.

² نفسه، ص. 24.

³ Platon, Phèdre, 230d. in *Platon, Œuvres complètes*, tome IV, 3^{ème} partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1933, p. 7.

⁴ Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1169b. Translated by D. Ross, Oxford University Press, New York, 2009, p. 176.

⁵ Aristotle, *Politics*, 1253a. Translated, with Introduction and Notes, by C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company Indianapolis, Cambridge, 1998, p. 4.

الإنسان مدني بالطبع وأن من يعيش العزلة بمحض اختياره لا يكون إلا إلها أو حيوانا متوحشا.

وعموما لم يطرح الفلاسفة القدامى العزلة بديلا عن الحياة الاجتماعية، لذلك يصعب أن نرد توظيف فكرة العزلة في رسالة حي بن يقظان إلى التراث اليوناني وأغلب الظن أن ابن طفيل قد استقاها من ثقافته الإسلامية، خاصة وأننا نجد ما يشبه هذه الفكرة عند من سبقه مباشرة من الفلاسفة المسلمين في الأندلس. ويعتبر غوثيه Gauthier أن كتاب ابن باجه تدير المتوحد كان أحد المصادر التي استوحى منها ابن طفيل فكرة قصة حي بن يقظان.¹

لكن الملاحظ هو أن فكرة العزلة التي توجد في كتاب تدير المتوحد تعبر عن عزلة فكرية. فمتوحد ابن باجه يعيش العزلة وهو بين الناس بعكس حي بن يقظان الذي يعيش عزلة فعلية. وقد جعل ابن باجه النجاة وتحقيق الفوز بالسعادة الحقيقية يقومان على عدم مقاسمة الناس آراءهم وعلى الانفصال عن معتقداتهم وعدم الخوض معهم في المسائل النظرية. فلولا الحاجة المعيشية لفضل المتوحد العزلة الكلية. لكن ابن طفيل لم يقف عند تصور فيلسوف قد تحرر من تأثير عقائد الناس وآرائهم، بل ذهب إلى افتراض وجود فيلسوف لم يخضع قط إلى تأثير هذه العقائد وهذه الآراء. وقام بإنشاء شخصية فلسفية خيالية يقوم العقل عندها مقام المعلم. فتنشأ المعرفة عنده بمحض الملاحظة والتجربة والتأمل والقياس دون أن يتلقى أي رأي وأي معتقد من إنسان آخر.

لا شك أن موضوع العزلة موضوع مركزي في رسالة حي بن يقظان. وقد تطرق ابن طفيل لقيمتها بشكلين مختلفين. بشكل ضمني، عندما جعل بطله يعيش وحيدا في الجزيرة، وبشكل صريح في الجزء الأخير من الرسالة، عندما وصف ما كان من أمر أسال. وإن كنا نريد أن نحدد قيمة العزلة عند ابن طفيل فلا يجب أن نقوم بذلك بشكل مطلق. فعن سؤال هل تساعد العزلة على بلوغ المعرفة والوصول إلى الحقيقة؟ يجب أن يكون هناك أكثر من جواب واحد. وذلك لأننا لا يجب أن ننسى أن للمعرفة عند ابن طفيل معنيين وأن الوصول إلى الحق عنده يكون بطريقتين مختلفتين. إما بطريق أهل النظر وإما بطريق أهل المشاهدة والذوق. فهل تساعد العزلة على اكتساب الحق من جهة النظر؟

¹ Gauthier Léon, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*, Ernest Leroux, Paris, 1909, p. 86.

إن تطرق ابن طفيل إلى هذه المسألة لم يكن تطرقا مباشرا ولا يمكن أن ندرك رأيه فيها إلا من خلال الوقوف على ما هو ضمني في قصته. وقد يوحى اختيار إطار هذه القصة (الجزيرة الخالية) بأن البحث النظري يتم بشكل أفضل إن كان يتم في إطار العزلة. لكن الحقيقة أن نجاح "حي" في مجال المبحث النظري لا يعزى إلى العزلة بقدر ما يعزى إلى فطرته الفائقة. فلم يبلغ حي أعلى درجات المعرفة النظرية لأنه كان وحيدا وإنما لأن فطرته الفائقة ساعدته على بلوغ هذه الدرجة.¹ فإن كان هناك ما يدل على أن حضور الآخر لا يمثل في تصور ابن طفيل شرطا لبلوغ الحقائق النظرية، فليس هناك ما يشير إلى أن هذا حضور يمثل عائقا أمام بلوغ هذه الحقائق.

وفي مقابل ذلك، وإذا تطرقنا الآن إلى طريق أهل الولاية وأصحاب الأحوال، هناك إشارة واضحة إلى أن من شأن الآخر أن يشغل الساعي إلى المشاهدة والذوق عن "حاله".² ومن ثمة فإن هناك ضرب من التقابل بين قيمة العزلة في البحث النظري وقيمتها في التجربة الصوفية. فغرض ابن طفيل من قصته هو أن يبين أنه يمكن للنظر العقلي أن يبلغ المعرفة النظرية رغم العزلة، وفي المقابل لا يمكن لحال الاتصال والمشاهدة أن تتم إلا بفضل العزلة. فقيمة العزلة إذن تختلف بحسب المطلوب وبحسب نوع المعرفة المنشودة.

فإن كان العقل قادرا على الاستقلال بنفسه في حال توفر الفطرة الفائقة، فيبلغ أعلى درجات المعرفة النظرية فليس هنالك مع ذلك ما يدل على أن حضور الآخر وعلى أن الجسد والعالم الحسي من شأنه أن يعيق النظر العقلي. فلم يبلغ حي أعلى درجات المعرفة النظرية لأنه كان وحيدا، ولم تساعد العزلة على ذلك، لكن في مقابل ذلك، ساعدته العزلة على بلوغ الاتصال والمشاهدة.

عندما يتطرق ابن طفيل إلى مسألة العزلة بشكل مباشر، في الجزء الأخير من قصته، يثمنها ويعتبرها أحد سبل النجاة. والسياق الذي يتم التطرق فيه إلى هذا الثمين، فيه تداخل بين الفكر الديني والفكر الصوفي، أو هو على الأرجح يصور الفكر الديني، الممثل في شخصية آسال، وهو على تخوم الفكر الصوفي. فعند ذكره للعزلة في القسم الأخير من القصة قابل ابن طفيل بينها وبين "ملازمة الجماعة"، واعتبر أن الملة الصحيحة

¹ عن دور الفطرة الفائقة في بلوغ الحق أنظر رسالة حي بن يقظان، المرجع المذكور، ص.ص. 94-95.

² أنظر المرجع نفسه، ص. 91.

والشريعة لا ترجح إحداهما على الأخرى.¹ وفي هذا السياق هناك إقرار بأن العزلة لا تصلح للجميع وإنما فقط لذوي الفطر الفائقة أما ذوو الفطر الناقصة فيجب أن يلزموا الجماعة.² وهناك إشارة واضحة إلى أن من شأن الآخر أن يشغل المنعزل عن "حاله" ويلجأ أسال إلى الهروب من حي في أول لقاء له معه في الجزيرة لأنه «خشي إن هو تعرض له، وتعرف به، أن يكون ذلك سببا لفساد حاله، وعائقا بينه وبين أمه».³

وقد تكون فكرة العزلة عند ابن طفيل مستوحاة مما شعر به كفيلسوف ضمن مجتمع أصبح عدوا للفلسفة وما أشار إليه في مقدمة رسالته⁴ من غربة للفلسفة في الأندلس، وندرة الكتب المؤلفة فيها، يوحي بأن فيلسوفنا قد أحس بوطأة الرقابة التي كانت تمارس على الفلسفة، وأنه كان على المشتغلين بها أن يكتموا أمرهم خشية أن يلحقهم أذى من المتعصبين للدين. فكان الفيلسوف يعيش ضربا من العزلة داخل مجتمعه. لكن أغلب الظن أن ابن طفيل قد اختار إطار العزلة ليصوّر إمكان التحصيل الذاتي للحكمة. وقد أصاب إدواردو بوكوكيو Edvardo Pocockio، مترجم الرسالة إلى اللاتينية في القرن السابع عشر (1671)، عندما جعل عنوانها «الفيلسوف معلم نفسه Philosophus autodidactus». والتحصيل الذاتي للمعرفة الفلسفية ليس بالأمر الجديد في الثقافة العربية الإسلامية، إذ نجد ابن سينا في ترجمته الذاتية يروي أنه تعلم المنطق والفلسفة اعتمادا على المطالعة وحدها، أي دون معلم.⁵ ويذكر الغزالي أيضا في المنقذ من الضلال أنه تعلم الفلسفة وحده من غير استعانة بأستاذ.⁶

لكن القيمة الفلسفية لفكرة العزلة تتمثل أساسا في السعي إلى إثبات إمكان أن يصل الإنسان إلى مختلف المعارف العلمية والميتافيزيقية اعتمادا على عقله وحده. وهو طرح يجعل ابن طفيل في مواجهة القائلين بأن كل معرفة تؤول إلى أصول عقلية. ونحن نعلم

¹ نفسه، ص. 89.

² ابن طفيل، م. م، ص. ص. 89-90. قارن هذا مع ما يقوله الغزالي في ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1964، صص. 224-228.

³ رسالة حي بن يقظان، المرجع المذكور، ص. 91.

⁴ يقول: «ولكنه (أي التعريف بالحق على طريقة أهل النظر) أعدم من الكبريت الأحمر، ولا سيما في هذا الصقع الذي نحن فيه، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزا»، نفسه، ص. 20.

⁵ أنظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ، ص. 437.

⁶ أنظر الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1967، ص. 74.

أن تحصيل الإنسان للمعرفة اعتماداً على البحث، أي على التأمل النظري والتجربة، ليس من تحصيل الحاصل عند مفكري الإسلام. ففي مقابل تأسيس العلوم على العقل، كما هو الشأن عند أبي زكرياء الرازي،¹ نجد تأسيسها على الوحي عند من لحقه من المدافعين عن الفكر الديني.²

إن الجانب النظري في رسالة حي بن يقظان جانب هام لفهم الكيفية التي ألف بها ابن طفيل رسالته وغرضه من تأليفها. فإن كان ابن طفيل فيه مقلداً غير مجدد، فإنه في طريقة عرضه للآراء التي استقر عليها الفكر الفلسفي في عصره، قد توخى تمشياً يستجيب لغرضه من تأليف الرسالة، وهو التدرج بالقارئ في التعرف على خلاصة الفكر الفلسفي الذي من شأنه أن يفضي إلى التجربة الصوفية. فهاجس ابن طفيل هو إيجاد طريق يقود بها المريد إلى تحصيل جملة من المعارف النظرية تهيئ لخوض التجربة الصوفية، دون أن ينجر عن هذه التجربة نتائج تضر بصاحبها أو بمن يعيش بينهم. ونحن نعتقد أن هم ابن طفيل في هذا المستوى هو بالأساس هم بيداغوجي. كما نعتقد أنه قد استوحى جانباً كبيراً من طريقة عرضه للمعارف النظرية الفلسفية السائدة في عصره من سيرته الذاتية. فلننظر في ترتيب المسائل التي تطرق إليها ابن طفيل في رسالته ولنحاول أن نكتشف من خلالها سيرته الفلسفية.

أول ما يعترضنا في عرض المسائل النظرية في رسالة حي بن يقظان هو الاستطراد الذي افتتح به ابن طفيل قصته. ويتعلق الأمر فيه بمناقشة مسألة أكثر الأقاليم اعتدالاً. فهل هو مجرد استطراد يريد به المؤلف أن يبرر القول بالنشوء التلقائي وأن يؤسس وجهة هذه النظرية أم هو استعراض لمعلومات يريد أن يظهر به الكاتب ثقافته الواسعة أم هو جزء من التعليم الذي يريد ابن طفيل من القارئ أن يكتسبه ومرحلة من مراحل اكتساب الأسس التي تخول له خوض التجربة النظرية بتمامها؟

إن موضوع هذا الاستطراد، إن كان بالفعل استطراداً، هو الكشف عن خضوع عالم الكون والفساد للتأثيرات الفلكية وتحديد كيفية هذا التأثير. وقد يكون من الضروري بالنسبة للمتعلم أن يعلم بعض سنن الطبيعة وكيفية تأثير الأجسام السماوية وفعلها في

¹ أنظر الرازي أبو زكرياء، كتاب الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، نشرة بول كراوس، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982، ص.ص. 17-18.

² أنظر مثلاً الغزالي، المنقذ من الضلال، المرجع المذكور، ص. 112.

الأجسام الأرضية ودور الضوء والحرارة فيما يحدث في العالم الأرضي من تغيرات. وذلك حتى ترسخ لديه فكرة أن للطبيعة مبادئ تتحدد بمقتضاها أفعالها، وليحدث له اقتناع بأن فعلها هو ما يفسر كل ما يحدث في العالم الأرضي. ولهذا الرأي قيمة فلسفية واضحة باعتبار أنه يقابل ما يذهب إليه المتكلمون من أن الأجسام لا فعل لها وهو رأي يثبت ما أراد المتكلمون، وخاصة منهم الأشاعرة، تفنيده بشأن فكرة الطبع وفعل الطبايع.

إن الفكرة الأولى التي يريد ابن طفيل أن يقنع بها سائله هي أن هناك ضربا من الاستقلالية للقوى الطبيعية تجعل من الممكن فهم ما يقع في العالم دون ربطه بقوة مفارقة له متعالية عنه، أي بإرادة الله وفعله. منذ البداية إذن يضع ابن طفيل مريده ضمن ابستمية فلسفية تختلف جذريا عن الابستمية الكلامية. والقول بالطبع والطبايع وتأثير الأجسام السماوية في الأجسام الأرضية سوف يكون الأساس الذي سيبنى عليه ابن طفيل التصور للعالم الذي سينطلق منه القارئ ليفهم الاستدلال الذي سيقود تفكيره اللاحق.

وما تجدر ملاحظته أن مناقشة مسألة أكثر الأقاليم اعتدالا كانت مناسبة لوضع جملة من المقدمات اعتبر ابن طفيل أنها من الأشياء التي يجب التسليم بها، إذ تمت البرهنة عليها في العلوم الطبيعية وفي التعاليم أي العلوم الرياضية وفي علم الهيئة. وتتعلق هذه المقدمات في العلم الطبيعي بسبب تكون الحرارة وتحديد هذا السبب في الحركة والاحتكاك والضوء وتحديد طبيعة الأجسام العلوية وأنها خالية من الطبايع الأربع. وتتعلق في التعاليم بكروية الأرض وكروية الشمس وكيفية إضاءة الشمس للأرض. وفي علم الهيئة بمسامة الشمس للإقليم الذي على خط الاستواء.

جعل ابن طفيل لكيفية وجود بطل قصته في الجزيرة روايتين. ويبدو من خلال بناء القصة أنه كان في حاجة لكلا الصيغتين. إما لاستيعاب تصورين ممكنين للعالم يراهما جائزين رغم تعارضهما¹ أو لفسح المجال لمناقشة مسألتين رأى أنهما ضروريتان للتكوين الفلسفي والعلمي للقارئ.

وتبدو الحاجة للرواية القائلة بالنشوء التلقائي في جعل هذه الرواية مناسبة لعرض تصور الطبيعيين للعالم أي التصور الذي يجعل العالم محكوما بالقوى الطبيعية. وقد

¹ التصور الأول هو الذي يجعل كل ما يحدث في العالم نتيجة للعناية الإلهية والثاني هو الذي يقول بفعل الطبايع فيجعل الطبيعة واسطة بين إرادة الله وخلقها.

يكون هذا التصور هو الذي تبناه ابن طفيل في مرحلة أولى من سيرته الفكرية وهو يريد أن يجعلها المرحلة الأولى من تكوين المريد الفلسفي. وقد يكون هذا التصور استعادة لما وصفه الغزالي في المنقذ من الضلال من أمر الدهريين أو الطبيعيين،¹ وإن كان الأمر كذلك فإن ابن طفيل قد تبني في أول أمره الآراء التي تنسب عادة للطبيين وربما أيضا آراء الدهريين. والذين كانوا يقولون بـ «أن العالم لم يزل موجودا كذلك بنفسه، وبلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبدا.»² أو الطبيعيون الذين «أكثرُوا البحث عن الطبيعة، وظهر عندهم، لاعتدال المزاج تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان به».³

لكن مما لا شك فيه أنه قد استوعب في مرحلة أولى خلاصة الفكر العلمي لعصره من رياضيات وعلم فلك وطبيعيات. وقد أشار ابن طفيل إلى أن علماء الأندلس قد اهتموا بشكل خاص بالتعاليم وأنهم برعوا فيها ولا شك أنه قد تسنى له الأخذ بنصيب من ذلك. والتكوين العلمي لفيلسوفنا لم يخل أيضا من اشتغال بعلم الهيئة بل يبدو أنه قد برع فيه إلى درجة أنه حاول إصلاح ما في علم عصره في هذا المجال من عيوب، ويذكر معاصروه (ابن رشد والبطروجي) أن له نظريات تختلف عما قال به بطليموس.⁴

ويذكر المؤرخون⁵ أنه قد اشتغل بالطب وألف فيه وقد يكون تولى وظيفة الطبيب الخاص للخليفة.⁶ وكثير مما ورد في رسالة حي بن يقظان، إذا قرأناه على أن له دلالة السيرة الذاتية، يدل على أنه قد اشتغل بالتشريح، ويدل على أن مشكل الموت قد شغله بشكل خاص وأنه بحث عن أسبابه الطبيعية مما أدى به إلى تبني الآراء الطبية المعروفة في عصره والمتعلقة بالروح الحيواني وبالقلب باعتباره مركز الحياة.

¹ أنظر المنقذ من الضلال، المرجع المذكور، ص. 76.

² نفسه الصفحة نفسها.

³ نفسه، ص. 77.

⁴ أنظر :

S. Munk, Des principaux philosophes arabes et de leurs doctrines, in *Mélange de philosophie juive et arabe*, A. Franck, Paris, 1857, p. 412.

⁵ أنظر لسان الدين بن الخطيب، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ، ج 2، ص. 334

⁶ أنظر

Gauthier, *Ibn Thofail, sa vie et ses œuvres*, op. cit., p. 6.

وقد يكون لتوسع ابن طفيل في التطرق لمسائل لها علاقة بالمعرفة الطبية، قبل الانطلاق في رواية الأحداث المتعلقة بحياة بطل قصته، دلالة بيوغرافية. لكن إذا قرأنا هذا التوسع من جهة دلالاته البيداغوجية سنفهم أنه قد أراد أن يكون لقارئه جملة من المعارف المتعلقة بتكوين الإنسان كائنًا حيا والمتعلقة بتكوين الجسم الإنساني وأعضائه الحيوية الأساسية (القلب، الدماغ والكبد). وقد عاد للتوسع في ذلك عندما جعل بطله حي بن يقظان يبدأ مسيرته الفكرية بالتساؤل عن أسباب الموت (موت الظبية) وهو ما يدعم فرضية أنه يريد أن تتطابق مراحل تكوينه العلمي وسيرته الفكرية مع ترتيب مواضع رسالته. إذ أن الابتداء بمباحث نظرية وتجريبية تخص أعضاء الجسم والبحث عن مبدأ الحركة الذاتية للحيوان ليس له من نظير في كتب تعليم الفلسفة، وعرض الآراء الفلسفية غالبا ما يبدأ بتناول قضايا منهجية أو منطقية أو قضايا عامة تتعلق بالموضوع المراد التطرق إليه، أما الابتداء بآراء الطبية فلا نجده إلا في رسالة ابن طفيل، مما يدعم فكرة أن حي بن يقظان تعكس بشكل ما السيرة الفكرية لمؤلفها وأن صاحبها أراد أن يسلك بالقارئ نفس المسلك الذي سلكه بأن بدأ باحثا طبيعيا قبل أن ينشغل بالمسائل الميتافيزيقية.

على أية حال، انتقل ابن طفيل ببطله من مجال إلى آخر مقسما مراحل تدرجه في المعرفة إلى مراحل تمتد كل واحدة طيلة سبع سنوات سماها "أسابيع".

تمتد المرحلة الأولى طيلة السبع سنوات الأولى.¹ ويؤكد فيها الراوي على تبعية الطفل لولي أمره أو من يربيه، ويتعلق الأمر في هذه المرحلة بتلبية الحاجة الضرورية المباشرة التي تخول حفظ البقاء من مأكّل ومسكن وملبس ودفاع عن النفس وقد توسع ابن طفيل في الحديث عن انشغال بطله بمسألة ستر العورة وأغلب الظن أنه يعطيها دلالة أخلاقية ويضمّنها وصفا لكيفية تكون الوازع الأخلاقي يقوم في جزء منه على الفطرة (شعور فطري بالحياء ما يدل عليه هو أن العري يكره حيا ويسوؤه) وفي جزء آخر على النظر والمقارنة والتفكير. ويستبعد أن يكون الأمر متعلقا هنا بمناقشة مسألة الهاجس الجنسي وما تجدر الإشارة إليه أن ابن طفيل قد أغفل الحديث عن هذه المسألة ولم يتطرق لها في أي موضع من مواضع وصف مراحل حياة بطل قصته.

¹ ابن طفيل، م. م، ص ص. 32-35.

السبع سنوات التالية¹ تبدأ بنهاية مرحلة التبعية فتصبح الرعاية (الطبية) موضع رعاية. ثم تموت. ويعود الكاتب بنا إلى مسائل طبية. وقد أخذت القضية في هذا الموضوع طابعا دراميا، لكن التساؤل والبحث عن معنى الموت لن يتجاوز إثارة مسألة الروح الحيواني باعتباره مركز الحياة. ويسعى ابن طفيل إلى إثبات أن اكتشاف وجود الروح الحيواني وتحديد موقعه من الجسم (القلب) أمر يمكن الوقوف عليه بالتجربة.

في نفس هذه المرحلة يجعل ابن طفيل بطل قصته يكتشف النار وينجح في تطويعها ويتعلم كيفية استعمالها. وتسنى له ربط علاقة بين طبيعة النار وطبيعة الروح الحيواني باعتبار أنهما يشتركان في خاصية الحرارة. وكان هذا الاكتشاف دافعا لأن يشتغل بتشريح الحيوان مما جعله «يبلغ مبلغ كبار الطبيعيين»². فمثل الغزالي في المنقذ من الضلال، يجعل ابن طفيل مذهب الطبيعيين مقترنا بمعرفة تركيب أعضاء الحيوان ومعرفة علاقتها ببعضها ببعض ومعرفة كيف تمثل جميعها أداة للروح الحيواني وخادمة له، وهو ما وصفه الغزالي فيما يتعلق بهذا الأمر³. وينتهي التكوين القائم على التشريح والمتعلق بخصائص أعضاء الحيوان ووظيفة الروح الحيواني، أي التكوين ضمن المذهب الطبيعي، في حدود نهاية الأسبوع الثالث⁴. وإذا كان لذلك بالفعل دلالة بيوغرافية فإنه يدل على أن ابن طفيل قد استكمل تكوينه الطبي وتبنى المذهب الطبيعي وهو في سن العشرين.

في المرحلة الرابعة من التكوين⁵ يشرع حي بن يقظان في خوض التجربة الفلسفية بمعناها الأرسطي. فيكون عليه أن يكشف عن زوجين مفهومين أساسيين هما المادة والصورة والجوهر والعرض. ويتسنى له ذلك بالمقارنة بين الأشياء الجزئية المحسوسة ليقف على حقيقة أنه مختلفة من جهات ومتشابهة من جهات أخرى. وعلى أنها واحدة من جهة كثيرة من جهة أخرى، متغيرة من جهة ثابتة من جهة أخرى وهو ما سيقوده إلى التمييز بين ما هو جوهري في الأشياء وما هو عرضي فيها. وسيؤدي به ذلك إلى اعتبار أن الصورة هي التي تؤسس ما هو جوهري. وأول الصور هي التي تحيل على الجنس ثم التي تحيل على الخاصة ويكون منها النوع. ومن خلال هذه المباحث يخرج حي من ميدان التجربة والاستقراء

¹ ابن طفيل، م. م، ص ص. 35-40.

² نفسه، ص. 43.

³ الغزالي، المنقذ من الضلال، المرجع المذكور، ص. 43.

⁴ ابن طفيل، م. م، ص. 44.

⁵ نفسه، ص ص. 45 - 56.

ليدخل مجال المباحث العقلية الصرفة. ولا شك أن القارئ غير المتعود على المسائل المنطقية المجردة والمباحث الميتافيزيقية سيجد صعوبة في تتبع استكشاف هذه المعاني. لذلك نجد ابن طفيل يترك الفرصة لمريده أن يستوعب أبعاد مناقشة المسائل المتعلقة بالمادة والصورة والجوهر والعرض والجنس والنوع فيؤكد على طول فترة تعلم هذه المسائل ويقول: «وبقي بحكم هذه الحالة مدة»¹.

ثم ينزل ابن طفيل إلى المبحث الطبيعي الأقل تجريداً ويجعل بطل قصته يكتشف بالتحليل المنطقي المبادئ العامة للجسم الطبيعي ابتداءً من كونه من مادة وصورة وتحديد الامتداد على أنه الصورة الجسمية الأولية واستخلاص مفهوم الهبولى انتهاءً إلى تحديد أنواع الحركة وتحديد مفهوم المكان الطبيعي كمبدأ يفسر اختلاف الحركات. وفي هذا يتبع ابن طفيل العرض الفلسفي للمسائل الطبيعية في خطوطه العامة كما يمكن أن نجده في كتب الطبيعيات مثل ما يوجد مثلاً في كتاب النجاة لابن سينا. فخطه العرض تصبح هنا تقليدية وقد لا تتناسب مع المنحى البيداغوجي الذي يرتقي من الأسهل إلى الأصعب ومن المحسوس إلى المعقول على سبيل التدرج لذلك قد نجد بعض التداخل في المسائل وعدم الوضوح في خطة العرض. لكن ذلك قد يكون كناية عن اطلاع الكاتب خلال مسيرته الفكرية على كتاب السماع الطبيعي من موسوعة الشفاء لابن سينا. ينتهي هذا العرض للمبادئ العامة للطبيعيات بالتطرق إلى فكرة مفصلية ستمكن ابن طفيل من الانتقال بحي من المبحث الفيزيائي إلى الإلهيات: إن الأجسام ممكنة الوجود، لأنها لا تحتوي على علة وجودها في ذواتها. يجد القارئ نفسه على تخوم العالم الفوقي حين يستكمل البطل الأسبوع الرابع أي سن الثامنة والعشرين.²

في الأسبوع الخامس من حياته يغادر حي بن يقظان عالم الكون والفساد ليبداً في النظر في السماء وفي الفلك بجملته. ويجعل ابن طفيل بطل قصته ينتهي، اعتماداً على جملة من الاستدلالات التي تساعده فيها فطرته الفائقة، إلى جملة من المعارف وهي: إن جسم السماء متناه باعتبار أن افتراض وجود جسم لا متناه يفضي إلى محال. إن الفلك كروي الشكل. إن حركات الكواكب السيارة تفترض وجود أفلاك كثيرة كلها متضمنة في فلك واحد هو أعلاها. إن الفلك بجملته كشخص واحد على مثال الحيوان. إن العالم

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 49.

² نفسه، ص. 56.

بجملته يمكن أن يكون حادثا كما يمكن أن يكون قديما لعدم ترجح أحد هذين الحكمين.¹ لكن في كلتا الحالتين وجود العالم يحتاج إلى علة، ويدفع ابن طفيل "حيا" إلى اعتبار أنه لا بد للعالم من فاعل وأن هذا الفاعل لا يمكن أن يكون جسما. وقد جعل ابن طفيل "حيا" يهتدي إلى إثبات افتقار العالم إلى علة لكي يوجد على ما هو عليه على طريقين طريق المتكلمين القائم على فكرة الحدوث وطريق الفلاسفة القائم على فكرة القدم وحاجة العالم إلى محرك لا يتحرك.² وينتهي إلى اعتبار أن العالم كله (السموات والأرض) من فعل الله وخلقها وأنه متأخر عنه بالذات وإن كان غير متأخر عنه بالزمان. لكنه لا يطلق على الله اسم "الواجب الوجود" إلا لاحقا.³ ورأى ابن طفيل أنه من الضروري التوسع في كيفية النظر في العالم على "طريق الاعتبار".⁴ فمن جهة أنه يحتوي على آثار حكمة الخالق وعلى دقيق علمه يدل المخلوق على كمال الخالق. وذكرونا هذا المقطع بما ورد عند الغزالي من إشارة إلى الطريق التي انتهت بها الطبيعيون إلى إثبات الخالق. إذ يقول عن الطبيعيين «هم قوم أكثروا بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات، وأكثروا الخوض في علم تشريح أعضاء الحيوانات، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم...».⁵ ويجعل ابن طفيل هذه المباحث التي تتعلق بعلاقة الخلق بالخالق تنويعا للمرحلة الخامسة من مسيرة بطل قصته وهي مرحلة مفصلية إذ من خلالها تتحدد النقطة من التفكير في المواضيع الطبيعية إلى النظر في الموجودات المفارقة للامادية. وجعل ابن طفيل معرفة الله علة لمعرفة النفس، باعتبار أن الله، الموجود الرفيع الثابت الوجود، لا يمكن أن يدرك بالحواس لأن الحواس لا تدرك إلا ما كان جسما. ولما كان الله ليس جسما ولا حالا في جسم «فلا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم ولا هو قوة في جسم». فالذات التي أدركت وجود الله أمر «غير جسماني ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام».⁶ ويتوصل حي بن يقظان في هذا السياق إلى جملة من المعارف التي تخص النفس وهي:- أنها ليست جسما- أنها لا تحتاج في قوامها إلى جسم- إنها لا يلحقها الفساد لأن الفساد والاضمحلال إنما هو من صفات الأجسام بأن تخلع صورة

¹ ابن طفيل، م. م، ص ص. 62-63.

² نفسه، ص. 62.

³ نفسه، ص. 65.

⁴ نفسه، ص. 63.

⁵ الغزالي، م. م، ص. 76.

⁶ ابن طفيل، م. م، ص. 61.

وتلبس أخرى ولما كانت النفس ليست جسما فإنه لا يتصور فسادها البتة.¹ إن إدراكها لواجب الوجود مرة واحدة يجعلها تتعلق به وتحن إليه وتتشوق إلى إدراكه دائما «مثل من كان بصيرا وعى فإنه لا يزال يشتاقي للمبصرات».² وقد أدت جملة هذه المقدمات بابن طفيل إلى تأسيس الخلاص والنجاة والفوز بالسعادة بعد الموت على المعرفة. وهو تصور فلسفي يقترب من تصور الفارابي للحياة الأخروية وينفصل عن التصور الديني الذي يجعل الفوز بالآخرة مرتبطا أساسا بالأفعال والعبادات.³ لكن الأهم من ذلك هو أن هذا التمشي في عرض الآراء حول طبيعة النفس قد انتهى إلى ما سيؤسس نظريا التجربة الصوفية. فكمال الذات ولذتها «إنما هو بمشاهدة»⁴ الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبدا حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه المنية وهو في حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته دون أن يتخلله ألم»⁵. وبداية من هذه المرحلة يدخل ابن طفيل ببطله التجربة الصوفية ويجعله «يتفكر كيف يتأتى له دوام المشاهدة بالفعل حتى لا يقع منه إعراض. فكان يلزم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة». لكن الشواغل تمنعه من البقاء على هذه الحال «فتختل فكرته ويزول عما كان فيه ويتعذر عليه الرجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة إلا بعد جهد».⁶ لكن التجربة الصوفية التي يريد ابن طفيل أن يجعل حيا يخوضها هي تلك التي تستفيد مما تم تحصيله من معرفة نظرية. وبالتالي فهي تبدو تعميقا للمنحى الأرسطي وتجاوزا له في نفس الوقت. وهي بالتأكيد ترسيخ للتجربة الصوفية في التقليد الأفلاطوني المحدث. من هذا المنطلق نفهم سعي ابن طفيل إلى جعل بطل قصته يبحث عن المبررات النظرية للممارسة التي تساعد على "دوام المشاهدة"، ضمن مسوعات نظرية الفيض، وما تفترضه من علاقة بين العقول الفلكية والعالم الأرضي. فنجد "حيا" يتوجه إلى السماء للبحث عن قواعد الأفعال التي من شأنها أن تكون سببا للنجاة.

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 66.

² نفسه، ص. 67.

³ يقول ابن طفيل «وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود، قبل أن يفارق البدن، وأقبل بكلية عليه، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه... فهذا إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها»، نفسه، ص. 68.

⁴ أثبت المحقق هنا "بمساعدة" والأرجح ما أثبته أحمد أمين في تحقيقه للرسالة ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهورودي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، دمشق، 2005، ص. 101، وهو ما ذكرناه.

⁵ نفسه، ص. ص. 68-69.

⁶ نفسه، ص. 69.

4. مشكل التواصل في التجربة الصوفية وفي الفكر الديني

تطرح التجربة الصوفية أيضا مشكل التواصل، بل هي اللحظة التي يتحول فيها البحث عن الحقيقة إلى بحث عن التواصل. وإن كان التواصل يأخذ هنا معنى آخر غير التواصل مع الآخر. فغاية بطل القصة في آخر مسيرته الفكرية، تصبح إيجاد السبيل للاتصال بالعقل الفعال. ويصبح همّه إيجاد سبيل للبقاء أطول وقت ممكن في حالة اتصال مباشر به. ويتعلق الأمر في البداية بالمعرفة ثم ينتقل إلى "التشوق" ويعتمد ابن طفيل على المقارنة بين المبصر ومكفوف البصر: فمن كان بصيرا ثم عي «فإنه لا يزال يشتاقي إلى مبصرات».¹

وفي مقابل اختلاف طبيعة المعرفة من الأقل يقينا إلى الأكثر بحسب طبيعة الموضوع، يصبح الأمر يتعلق باختلاف درجة الشوق بحسب «بهاء الموضوع وحسنه»²، فننتقل مع ابن طفيل من سجل معرفي إلى سجل ذوقي. وننتقل من مفهوم الرؤية التي تقال على البصر إلى الرؤية التي تقال على العقل أو النفس وننتقل من صفة الجمال التي تطلق على المبصرات والمحسوسات إلى جمال المعقولات المجردات. وبضرب من العودة إلى الأفلاطونية يرد ابن طفيل الجمال المحسوس إلى الجمال المعقول «فإن كان من الأشياء شيء لا نهاية لكماله، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال ولا حسن ولا بهاء ولا جمال إلا صادر من جهته، وفائض من قبله»³. ثم من الجمال والحسن يتم المرور إلى اللذة والألم: ففقد إدراك الجميل بعد إدراكه يكون سببا لألام لا نهاية لها، وبالعكس دوام إدراك الجميل مطلقا يكون سببا لدوام «لذة لا انفصام لها وغبطة لا غاية وراءها، وبهجة وسرور لا نهاية لهما»⁴ وعند هذه النقطة تحدث نقلة في طبيعة الغاية التي يسعى إليها حي بن يقظان. فمن الحديث عن السعي إلى المعرفة والاجتهاد في تحقيق الانتقال من الجهل إلى العلم، يصبح الأمر متعلقا بالسعي إلى المشاهدة والانتقال من الألم إلى اللذة. وفي سياق هذا الانتقال من سجل المعرفة إلى سجل العرفان، يتم التمييز بين الناس وبين النفوس بحسب ما تم من اتصال بواجب الوجود: فمن لم يتعرف قط بهذا الموجود ولا اتصل به ولا سمع عنه في مدة تصريف البدن، فارق البدن

¹ ابن طفيل، م.م، ص. 67.

² نفسه، الصفحة نفسها.

³ نفسه، الصفحة نفسها.

⁴ نفسه، الصفحة نفسها.

دون أن يشقاق إليه فلا يتألم بفقده. ومن تعرف عليه في مدة تصريف البدن، لكنه أعرض عنه واتبع هواه، فإنه يحرم مشاهدته وعنده الشوق إليه فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها، ومن تعرف به قبل أن يفارق البدن ولم يعرض عنه بل بقي باتصال به فإنه إذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها. ولما كان هدف حي هو تحقيق النجاة بأن يكون من هذا الصنف الثالث والأخير من الناس فإن همته ستتعلق بالتخلص مما من شأنه أن يعيق الاتصال بالموجود الواجب الوجود وتتحول مسيرته من مسيرة نظرية تتعلق بتحصيل العلوم والمعارف إلى مسيرة عملية تتعلق بتخليص النفس من مما تقتضيه القوى الجسمانية من أمور حسية، لأن هذه الأمور بالإضافة إلى حالة مشاهدة واجب الوجود المرغوب فيها، «آلام وشرور وعوائق»¹. وغني عن القول عندئذ إن ابن طفيل قد انتقل عند الوصول ببطله إلى هذه المرحلة، من وصف مراتب المعرفة النظرية إلى وصف كيفية خوض التجربة الصوفية. وتقوم هذه التجربة أساساً على تحقيق حالة "دوام المشاهدة" أي دوام الاتصال بالموجود الواجب الوجود. وبما أن هذا الاتصال ليس من السهولة بحيث يتم بشكل تلقائي بمجرد أن تتعلق همة المرء به، يصف ابن طفيل معوقات الاتصال بواجب الوجود ويجعلها تنحصر في المحسوسات (صورة تسنح للبصر أو صوت يطرأ على السمع) والحاجات الجسمانية (جوع أو عطش...) ويجعل التخلص منها سبيلاً إلى النجاة بعد الموت. فتنحصر همة بطله في البحث عن كيفية التخلص من معوقات الاتصال بالموجود الواجب الوجود².

في كل هذا الجزء من الرسالة يبلور ابن طفيل مسارا حجاجيا يسعى من خلاله إلى بيان الضرورة التي تجعل الاتصال بواجب الوجود عبر المشاهدة مطلباً جوهرياً بالنسبة للبطل. ويقوم هذا المسار على الكشف أولاً على طرفي الاتصال: أولاً موضوع المشاهدة: خصائص واجب الوجود التي تجعله موضوع شوق (الكمال، الجمال)، ثانياً الذات المشاهدة: خصائص النفس التي تجعلها قادرة على تحقيق الاتصال (تأثر قواها بطبيعة ما تدركه، البراءة عن الجسمانية، لا يصح عليها الفساد، مختلفة عن الموجودات المحسوسة، تقارب طبيعتها طبيعة الأفلاك من جهة وطبيعة الواجب من جهة أخرى، يتحقق كمالها بمشاهدة واجب الوجود)، ثالثاً عوائق الاتصال: وهي كل ما يمكن أن يشغل الذات عن

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 68.

² نفسه، ص. 68.

دوام المشاهدة ويقف بين طرفي الاتصال (تعلق النفس بالجسد ووجودها في العالم الجسماني). وتمثل شروط الاتصال أساسا في وجود تماثل بين الطرفين المتصلين، وبالتالي يتمثل تجاوز العوائق في محو كل ما من شأنه أن يكرس التباين. لذلك يحرص ابن طفيل على بيان وجه التماثل بين النفس الإنسانية وواجب الوجود، ببيان أنها مختلفة عن بقية الموجودات المحسوسة الجسمانية وبالتأكيد على قرابتها بالموجودات العلوية.

بين طرفي الاتصال يوجد نوعان من الوسائط: واسطة معيقة وواسطة مساعدة. والواسطة المعيقة هي "الحجب". وهي كل ما يبتعد بالنفس عن جوهرها الحقيقي فيبعدها عن التماثل الذي فيما بينها وبين ما تتوق إلى الاتصال به. والواسطة المساعدة هي كل ما يمثل جسرا تنتقل به النفس من موجود يعاشر المحسوسات الكائنة الفاسدة إلى موجود يلتحق بالعالم العلوي البريء عن الكون والفساد. يعبر إذن المسار الذي يصفه ابن طفيل في هذه المرحلة عن تراتبية ترتقي من عالم العناصر إلى عالم الأجسام السماوية إلى واجب الوجود. ويتمثل الاتصال المنشود في صعود سلم هذه التراتبية فتفصل النفس عن الرتبة الدنيا وتلتحق بالرتبة الوسطى وهذا الانفصال، وهذا الالتحاق، تقدر عليهما النفس لأنها مغايرة للجسمية و«شديدة الشبه بالأجسام السماوية»¹. كما أنه من شأن النفس ألا تبقى في حدود المرتبة الوسطى لأنها، وإن كانت شبيهة بالأجرام السماوية من جهة روحها الحيوانية الفاسدة، فهي «أمر رباني إلهي»² من جهة أنها ذات تقدر على معرفة واجب الوجود. ففيها من هذه الجهة شبه ما به لأنها منزهة مثله عن صفات الأجسام. وبناء على هذه الرتب الثلاث: السفلى والوسطى والعلوية، تتحدد أنواع الأفعال التي من شأنها أن تساعد على ارتقاء سلم رتب الوجود لبلوغ المشاهدة وتحقيق الاتصال.

أما مشكل التواصل في الفكر الديني فهو يتخلل كل الرسالة، ولعله المشكل المركزي فيها. فما الذي دعا إلى تأليف الرسالة إن لم يكن الوضع الذي نتج عن الرقابة الدينية والذي أدى إلى صعوبة الوصول إلى الحق كان ذلك بطريق أصحاب النظر أو بطريق أصحاب المشاهدة؟ وتمثل هذه الرقابة عائقا يمنع إبلاغ المريد بما يطلبه. لكن لا يجب أن يفهم الأمر هنا على أن رسالة حي بن يقظان هي نقد للفكر الديني وإنكار لوظيفته كفكر محافظ على عقيدة بسطاء الناس. إن العائق الأساسي الذي يمنع حي بن يقظان من تبليغ

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 72.

² نفسه، الصفحة نفسها.

تجربته وجعل كل الناس يبلغون الحق بالطريق التي بلغه بها هو عائق الفطرة. فلأن الناس لهم فطر متفاوتة هم "طبقات" متفاوتة.¹ وليس جميعهم بقادر على ما قدر عليه حي من ارتقاء في سلم المعرفة.² وعائق الفطرة عائق غير قابل للتجاوز. فلا التكوين الذاتي بقادر على جعل المرء يتجاوز الطبقة الفكرية التي ينتمي إليها، ولا التعليم بقادر على جعله يرتقي فوقها. فعائق الفطرة يمنع من اهتداء أكثر الناس إلى طريق أصحاب الولاية، وهو عائق يمنع أيضا من أن يفهموا قيمة هذه الطريق حتى وإن جاءهم من يشرحها لهم ويهديهم إليها. لذلك فشل حي فيما غادر جزيرته من أجله. ولذلك كانت الشريعة على حق عندما جعلت في رسالتها ظاهرا وباطنا وخاطبت أكثر الناس بالظاهر، لأن «أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق».³

خاتمة

لا شك أن لوصف تجربة حي بن يقظان مع أهل جزيرة أسال دلالة بيوغرافية تكشف عن المرارة التي كان يشعر بها ابن طفيل نفسه من حال الغربة التي كان يعيشها في مجتمعه، ومن عدم القدرة على التواصل مع الغالبية العظمى من أفراد هذا المجتمع. ومشكل التواصل مع الآخر يجعل البطل مثل الكاتب يقتنع بأن الإمعان في تقريب طرق الوصول إلى الحق من الناس جميعا أمر غير مجد. لكن، ورغم أنه تواصل محكوم عليه بالفشل، يحاول ابن طفيل تجاوز عوائقه بتأليف رسالته وفق شكل قصصي ابتدعه لعله ينجح في تبليغ تجربته لمن يقدر على الاستفادة منها. وقد اختار لرسالته الشكل القصصي بديلا عما اختاره غيره من كتمان يُبقي القارئ في حيرة أو تصريح يوقع في سوء فهم يفسد معه حال الناس وحال الفيلسوف على حد السواء. ورغم ذلك لا يفوت ابن طفيل أن يعتذر⁴ عن تجربته على الإفصاح عن الحق بشكل قد لا يتناسب مع وضع السائل وقدرات القارئ.

¹ ابن طفيل، م. م، ص. 95.

² يقول في سياق بيان العلة التي لأجلها فشل حي في تجربته مع العامة: «وكان الذي أوقعه في ذلك كله أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة، وأذهان ثاقية، ونفوس حازمة. ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص. وسوء الرأي وضعف العزم». نفسه، ص. 94.

³ نفسه، ص. 96.

⁴ يقول في ذلك: «وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبينه وتسامحت في تثبيته» ثم يقول أيضا «وأسأل الله التجاوز والعفو». نفسه، ص. 98.

البيبلوغرافيا

- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، دون تاريخ.
- ابن طفيل، أبو بكر، رسالة حي بن يقظان، ألبيير نصري نادر، دار المشرق، بيروت، لبنان، 1993.
- -----، رسالة حي بن يقظان، تحقيق وتعليق أحمد أمين، ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروودي، دار المدى للثقافة والنشر، سورية، دمشق، 2005.
- الرازي، أبو زكرياء، كتاب الطب الروحاني، ضمن رسائل الرازي الفلسفية، نشرة بول كراوس، دار الأفاق الجديدة، بيروت، 1982.
- أرنست، رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتو، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1957.
- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1967.
- _____، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، 1964.
- ابن الخطيب، لسان الدين، الإحاطة في أخبار غرناطة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1424 هـ.
- Aristotle, *Politics*, 1253a. Translated, with Introduction and Notes, by C.D.C. Reeve, Hackett Publishing Company Indianapolis, Cambridge, 1998.
- Gauthier, L, *Ibn Thofail, sa vie, ses œuvres*, Ernest Leroux, Paris, 1909.
- Platon, Phèdre, 230d. in *Platon, Œuvres complètes*, tome IV, 3^e partie, texte établi et traduit par Léon Robin, Les Belles Lettres, Paris, 1933.
- Hawi Sami, S, *Islamic Naturalism and Mysticism, a philosophic study of Ibn Tufayl's Hayy Bin Yaqzān*, E. J. Brill, Leiden, 1974.
- Munk, S, *Mélange de philosophie juive et arabe*, A. Franck, Paris, 1857
- Aristotle, *The Nicomachean Ethics*, 1169b. Translated by D. Ross, Oxford University Press, New York, 2009.

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture

N° 5-2020

Revue semestrielle, scientifique à comité de lecture, éditée par la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Cadi Ayyad – Marrakech - Maroc

Directeur

Doyen de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Abderrahim BENALI

Coordination générale

Jamal RACHAK

Comité Scientifique

GRAVARI BARBAS Maria, IREST, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, France, **ELLOUMI Mohamed**, INRAT, Tunisie, **LAOUNA Abdellah**, CERGéo, Université Mohamed V Rabat, **DEBARBIEUX Bernard**, Université de Genève, Suisse, **NAVARRO PALAZON Julio**, Escuela de Estudios Arabes des Granada, CSIC, Espagne, **SKOUNTI Ahmed**, Institut National des Sciences de l'Archéologie et du Patrimoine, Rabat, **GIRAUT Frédéric**, Département de Géographie, Université de Genève, Suisse, **HERNANDEZ ARMENTEROS Salvador**, Universidad de Granada, Espagne, **BOUBRIK Rahal**, Département de Sociologie, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Mohamed V de Rabat, **TOZY Mohamed**, UMRVIP et Sciences po, Aix en Provence, France, **PULVAR Olivier**, Université Antilles-Guyane, Centre de Recherche sur les Pouvoirs Locaux dans la Caraïbe – CNRS UMR 8053, **HILLALI Mimoun**, Institut Supérieur International de Tourisme, Tanger, Maroc, **PERALDI Michel**, directeur de recherche au CNRS et Centre Jacques Berque pour le développement des Sciences Sociales à Rabat (Maroc), **BOUMAZA Nadir**, Université Pierre MENDES France- Grenoble 2, **LANDEL Pierre – Antoine**, CERMOSEM, UJF, Mirabel – France, **PECQUEUR Bernard**, Institut de Géographie Alpine, PACTE (UMR CNRS 5194 – Université J. Fourier, Grenoble – France).

Comité de Rédaction :

Abderrahim BENALI - Jamal RACHAK - Khadija ZAH

Mohamed MOUHOUB - Said BOUJROUF.

Adresse

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, B.P. 3737

Amerchich – Marrakech 40000 Maroc

Site web. <http://www.flm.uca.ma.ac> - Email : revueflm@gmail.com

Tél. 00212524302742 - Fax 00212524302039

Dépôt Légal : 2018PE0010

ISSN : 2605-6410

Le tableau en couverture est de l'artiste peintre Mahi Binebine.

Les contenus des textes publiés dans la revue n'engagent que leurs auteurs.



جامعة القاضي عياض
UNIVERSITÉ CADI AYYAD

كلية الآداب والعلوم الإنسانية
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines

Revue des Sciences Humaines

RIVAGES

Revue scientifique à comité de lecture



N° 5 - 2020