بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 08 يوليو 2016

ابن طفيل ومنتحلو الفلسفة في عصره

إبراهيم بورشاشن
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2016
All rights reserved © 2016

الملخص:

تطمح ورقتي إلى استجلاء موقف يعبر عنه ابن طفيل في مقدمة قصته الفلسفية، ولكنه لا يقدم لنا عناصر تساعد على الإجابة ولا هدياً يهدي الدارس إلى معرفة السبيل إليها. يقول ابن طفيل: «ولم يتخلص، لنا نحن، الحق الذي انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه [أي الغزالي]، وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة، حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ....».

يبدو ابن طفيل واضحاً تمام الوضوح عند حديثه عن أثر ابن سينا والغزالي فيه، ولكنه يبدو غامضاً تمام الغموض عندما يتحدث عن منتحلي الفلسفة في زمانه، وهو يصرح بأنّه تتلمذ لهم واقتبس من كلامهم عناصر شكلت بعضاً من نسيج قصته الفلسفية. فمن المقصود بهذه الحركة الفلسفية في عصر ابن طفيل، التي يصرح بأنّ بعض آرائها قد مارست عليه هذا الإغراء الكبير؟

سنحاول في ورقتنا بيان معالم هذه الحركة التي غرفت من معين الأفلاطونية المحدثة، والتي تمتد من ابن مسرة [إلى رسائل إخوان الصفا] إلى المدرسة الغزالية في الأندلس التي عاصرها ابن طفيل.

يبدو ابن طفيل واضحاً تمام الوضوح عند حديثه عن أثر ابن سينا[1] والغزالي[2] فيه، ولكنه يبدو غامضاً تمام الغموض عندما يتحدث عن منتحلي الفلسفة في زمانه، وهو يصرّح بأنّه تتلمذ لهم واقتبس من كلامهم عناصر شكلت بعضاً من نسيج قصته الفلسفية.[3] فمن المقصود بهذه الحركة الفلسفية في عصر ابن طفيل التي يصرّح بأنّ بعض آرائها قد مارست عليه هذا الإغراء الكبير؟ قبل الإجابة عن هذا السؤال، نقف عند هذه الصفة؛ انتحال الفلسفة، التي اختارها ابن طفيل ليتحدث عن هذه الحركة المفترضة، نقلب وجهها اللغوي لعلها تقودنا إلى ما بعض نريد من هذه الورقة.

عندما نرجع إلى المعاجم نستفسرها عن المعنى اللغوي لهذه الكلمة نجد في القول فريقاً يميز بين انتحل وتنحّل، فيقول إنّ انتحل التي هي بمعنى تعاطى أمراً وادعاه تأتي بمعنى «ادّعاه مُحِقّاً» في انتحل، وبمعنى «ادَّعاه مُبطِلاً» في تنحّل، ومن هؤلاء ابن منظور في اللسان، وفريقاً لا يرى تفاوتاً ولا اختلافاً فيذهب إلى أنّ معنى انتحل وتَنَحَّل عندهم سواء، كما هو شأن صاحب مقاييس اللغة، وصاحب الصحاح في اللغة[4]، وصاحب القاموس المحيط[5]. ويؤيد هذا شاهد من شعر المتنبي[6].

لا يبدو أنّ ابن طفيل يأخذهما بمعنى واحد، بل إنّ سياق حديثه يدل على أنّه يميز بينهما، وأنّ معنى انتحال الفلسفة يكون ضرباً من الانتساب إليها، كما قال صاحب الصحاح: «وفلانٌ يَنْتَحِلُ مَذْهبَ كذا وقبيلةَ كذا، إذا انتسَب إليه»، أو معنى ادعائها دون أن يكون فعلاً فارساً فيها، ممّا يظهر الفرق الدقيق والحرج الذي تضع فيه هذه العبارة علاقة هذه الفرقة بالفلسفة كما تمرّس ابن طفيل بنصوصها. ورغم المفارقة الخفية التي يثيرها مفهوم الانتحال هذا، لا يبدو أنّ ابن طفيل يتنقص من هذه الزُّمرة ممّن انتحلوا الفلسفة في عصره، ولكن قد يدل هذا الوصف الذي ينبزهم به، من جملة ما يدل عليه، أنّ الفلسفة لم تكن القصد الأول لهذه الحركة، أو أنّها لم تأخذها على المجرى الصناعي، وإنّما كان لها قصد غير فلسفي بالجوهر توسلت إليه بالفلسفة بالعرض؛ فهي تنتسب فقط إلى الفلسفة بقولها الذي يحمل آثاراً فلسفية دون أن يكون قولاً فلسفياً حقيقياً، كما هو شأن تيار ابن مسرة، والحركة الغزالية عند رموزها الكبار، ابن العريف، وابن برجان

1- حول علاقة ابن طفيل بابن سينا انظر دراستنا في كتاب: "عن السينوية في الغرب الاسلامي: ابن طفيل نموذجاً".

2- حول تأثير الغزالي في ابن طفيل، أنظر كتابنا "مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية"، حيث أبرزنا بالنصوص الموثقة تأثير كتاب "مشكاة الأنوار" للغزالي في تشكيل البنية العميقة والسطحية لقصة حي بن يقظان لابن طفيل.

3- يبدو من خلال كلام ابن طفيل نفسه هاهنا أنه لا داعي للتمحل الذي يقوم به يوسف زيدان بالتدخل في النص ليحول نبغت [بالغين] إلى نبعت [بالعين] بدعوى "أنه يسند هذه الآراء إلى منتحلي الفلسفة، فليس من المناسب وصفها بالنبوغ وقد انتقدها فيما سبق" يوسف زيدان، حي بن يقظان: النصوص الأربعة، دار الأمين للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1998، هامش 4 ص 168.إذ ليس الدليل على انتقادها أنه قد لا يأخذ ببعضها فقد انتقد الغزالي وأخذ منه، وانتقد من قبل ابن باجة وأخذ عنه، وكلام ابن طفيل هاهنا واضح في أنه أخذ من هذه الآراء وأضافها إلى آراء الغزالي وابن سينا.

4- جاء في الصحاح: وانتحَل فلانٌ شِعر غيره، أو قولَ غيره، إذا ادَّعاه لنفسِه. قال الأعشى:
فكيف أنا وانتِحالي القَوافي بعد المَشيب؟ كفى ذاكَ عاراً
وتنَحَّله مثله. قال الفرزدق: تنَحَّلها ابنُ حَمراءِ العِجانِ إذا ما قلتُ قافيَةً شَرودا

5- وانتحله وتَنَحَّلَهُ: ادَّعَاهُ لنَفْسِهِ وهو لغيره.

6- ناديت مجدك في شعري وقد صدرا يا غير منتحِل في غير منتحَل: المنتحل المدعي ما ليس له: أي المجد غير منتحل موصوف في شعر غير منتحل: شرح ديوان المتنبي، مصطفى سبيتي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الرابعة 2009 ص 90 وهامش 35

خاصة، وعلى الخصوص ابن قسي في «خلع النعلين». أمّا بالنسبة إلى ابن رشد، الذي نزعم أنّه يدخل تحت هذه الفئة المنتحلة للفلسفة، فحاله، أوان كتابة ابن طفيل قصته الفلسفة، حال فيلسوف مغمور لم يقف بعد على كمال. وابن طفيل، وإن كان قد اطلع على مختصراته أو جوامعه، أو هما معاً، فقد كانت تلك التآليف الفلسفية التعليمية، في المنطق[7] والطبيعيات[8] والإلهيات[9] والرياضات[10]، في نظره قاصرة أن تضع ابن رشد في مقام الفارابي أو ابن سينا أو الغزالي أو حتى ابن باجة، خاصة أنّ ابن رشد في مشاريعه الأولى كان يصرح بأنّه يقصد قصد الغزالي، ممّا يجعله مندرجاً ضمن هذه الحركة الغزالية الواسعة من منتحلي الفلسفة، لكن صورة ابن رشد ستتغير بعد أن تُفتح له الأبواب وتظهر خزائن علمه. إنّ عدم الاعتراف بالسلطة الفلسفية لابن رشد من القرائن الكبرى أنّ ابن طفيل كتب رسالته في بداية حياته الفلسفية الأولى، كتبها تذكرة لنفسه، كما هو عادة التأليف في الأندلس[11]، أو كتبها ليوسف بن عبد المؤمن وهو ما يزال أميراً في إشبيلية، أو في أوائل خلافته، قبل أن ينخرط ابن رشد في مشاريع تلخيص المتن الأرسطي لرفع قلق عبارته، وهو المشروع الذي سيقذف به في مغامراته الفلسفية المتعددة التي ستأخذ من عمره أكثر من أربعين سنة.

تسكت مقدمة «حي بن يقظان» عن النشاط الفلسفي الذي كان معاصراً لابن طفيل، وإن لم تسكت عن التأليف الفلسفي الذي كان شائعاً في عصره، فنحن، على الأقل، من المقدمة نعرف أنّ كتب أرسطو والفارابي وابن سينا والغزالي كانت تُقرأ في الأندلس ويتداولها المهتمّون، كما أننا نعرف أنّ الفلسفة التي كان ابن طفيل يبحث عنها لا توجد في هذه الكتب، إلا إشارات سَيُلْمِلِم أطرافها ويجمع شعثها من حقل معرفي عام لم يحدد لنا كلّ ملامحه، ليصوغ من خلالها قصته الفلسفية. لكن إذا كنا نستطيع أن نتبين المصادر الكبرى التي سيعتمدها ابن طفيل، من خلال حديثه الصريح والمباشر عنها، فما القول في هؤلاء الذين كانوا ينتحلون الفلسفة في عصره، الذين لم يجد ابن طفيل غضاضة في الأخذ عنهم دون أن يعرفنا بقسماتهم؟

إنّ الفرضية التي نقدمها بين يدي هذا السؤال تسعى إلى توسيع النظر في الأفق الفلسفي لرسالة حي بن يقظان لابن طفيل، بافتراض أنّ الحركة الفلسفية التي كان يعرفها عصر ابن طفيل، وهو القرن السادس الهجري، لا يمكن إلا أن تكون حركة قريبة من صاحبه الأرسطي، قبل أن يصبح أرسطياً خالصاً؛ أبو الوليد ابن رشد، وأنّها حركة تقترب قليلاً أو كثيراً من التيار الغزالي الذي عرفته الأندلس من خلال نماذجه الثلاثة على الأقل: ابن العريف وابن برجان وابن قسي، كما أنّها حركة تعرف بقايا الاتجاه المسري وبقايا من رسائل إخوان الصفا التي كانت قد شاعت في الأندلس بعد أن أدخلها الكرماني في القرن الثالث الهجري، فضلاً عن أنّها حركة لم تكن بعيدة عن التيار الصوفي العام الذي كان القرن السادس الهجري قرنه الذهبي

7- أقصد الضروري في المنطق.

8- أقصد جوامع الطبيعيات في نشرتها الأولى على الأقل.

9- أقصد جوامع ما بعد الطبيعة المنشور تحت عنوان "تلخيص ما بعد الطبيعة".

10- أقصد مختصر المجسطي.

11- أفكر هنا على الخصوص في ابن عبد البر وابن رشد في البداية، انظر مفهوم التذكرة في "الفقه والفلسفة في الخطاب ارشدي".

في الأندلس، وإتماماً لفرضياتنا في هذه الورقة، سنغامر في الأخير بفرضية حول علاقة ابن طفيل بابن باجة من خلال الرسائل المسمّاة غريبة.

- 1 -

لعلّ فكرة الضروري في الكمال الإنساني من الأفكار الرشدية التي استهوت ابن طفيل، والتي عبر عنها أبو الوليد في كتاب المجسطي، ونحن نعلم ولع ابن طفيل بعلم الهيئة حتى قيل إنّه أبدع فيه قولاً غير مسبوق، أو لعلها من الأفكار التي كانت تروج في عصر ساد فيه الاضطراب والقلاقل وتعتوره الثورات. سيكتب ابن طفيل نصاً مكثفاً موجزاً لبلوغ الكمال الإنساني، وسيتميز عن الهاجس الرشدي في إنقاذ الضروري من المعرفة العلمية التي تتوزع عنده بين أصول ومنطق وطبيعيات وإلهيات وفلك، سيستبعد ابن طفيل المنطق لأنّه لا يوصل إلى كمال، وسيدمج بقايا المعارف السابقة في نسيج خدم به الهدف العلمي ـ الفلسفي الذي كان يرومه من القصة.

- 2 -

لم يكن ابن طفيل يروم في رسالته الفلسفية سوى تقديم «وصفة» طبية ذات بعد فلسفي لإسعاف آحاد من الناس، لعل الأمير كان يمثل نموذجاً لهؤلاء، وإذا افترضنا أنّ الرسالة كتبت أصلاً ليوسف بن عبد المؤمن، وهو ما نرجحه، فإنّ إصلاح الأمير سيكون له وقع كبير على المجتمع، وهو ما سبق أن لمسناه في سيرة هذا الخليفة الموحدي المتنور، فالمدخل الأكبر لإصلاح الدولة هو توجيه القائم عليها إلى الدرس الفلسفي.

لم يكن ابن طفيل بعيداً عن الصدى الذي خلفته ثورة المريدين على المجتمع الأندلسي، فقد كان ابن طفيل في الأربعينات من عمره. وإذا كان ابن طفيل قريباً من توجهات ابن قسي الصوفية فإنه كان بعيداً عن توجهاته السياسية. كان أقرب إلى ابن العريف منه إلى ابن قسي، فقد كان صاحب «محاسن المجالس» يرى الإصلاح من الداخل دون الخروج على الحاكم، وهذا الإصلاح لا يمكن أن يكون إلا معرفياً، كما ساد في عصر ابن طفيل، من خلال التأثر المفترض بكتب أبي حامد الغزلي على الخصوص، ورسائل إخوان الصفا أيضاً، التي لم تكن غائبة عن حلقات صوفية الأندلس، في المرية مع ابن العريف وفي إشبيلية مع ابن برجان، وفي غرب الأندلس مع ابن قسي، فما كان لهذه الرسائل إلا أن تكون وجبة فكرية دسمة للتيار الصوفي ـ الفلسفي الممتد من ابن مسرة إلى أبي عبد الله الغزال[12]، تلميذ ابن العريف، ثم من ابن عربي إلى ابن سبعين، الذي تتلمذ لابن طفيل، كما تتلمذ لابن قسي، كما يذكر الششتري في سند ابن سبعين. ممّا يدل دلالة واضحة

12ـ كان الغزال، راوية تآليف ابن العريف، شيخاً مباشراً لمحيي الدين بن عربي، الذي سيولد بعد ما يقرب عن ثلاثين سنة من وفاة أو مقتل ابن العريف، وسيحظى هذا الصوفي الأخير بعناية كبرى من الشيخ الأكبر في فتوحاته ممّا يبرز الأثر الكبير الذي تركه، على الأقل كتابه "محاسن المجالس"، في ربوع الأندلس، ويؤكد أنّ أفكاره لم تكن بعيدة عن ابن طفيل، المتابع اليقظ للحركة العلمية في عصره، التي كان التصوف المعلم البارز فيها.

على أنّنا بإزاء سند صوفي ـ فلسفي يستند إليه الجميع، والدليل على أنّ رسائل إخوان الصفا كانت شائعة في الحلقات العلمية الأندلسية، الإشارة إليها في سياق نقدي قوي في رسائل ابن باجة[13].

ويغلب على الظن أنّ المدرسة المسرية هي التي هيأت الفضاء لقبول رسائل إخوان الصفا عند دخولها الأندلس وتغذت بها، وساهمت في التطور المذهل الذي ستعرفه الحركة الصوفية الأندلسية في نزوعاتها الفلسفية مع ابن عربي وابن سبعين والششتري. وإنّ الحديث عن ابن طفيل، شيخاً لابن سبعين، ووجود كتاب مخطوط لقصة «حي بن يقظان» يُنسب خطأ إلى ابن سبعين، ممّا يدل على أنّ التجربة الفلسفية لابن طفيل ليست غريبة عن هذا الفضاء الصوفي ـ الفلسفي الذي عرفته الأندلس، وأنّ عناصر من هذه التجربة الطُّفَلِّيَةِ تجد أصولها في هذا الخط الفلسفي ـ الصوفي العريض، الذي يمتدّ من ابن مسرة إلى الششتري، مروراً برسائل «خلان الوفاء». وسيذكرنا بحث ابن سبعين عمّا أسماه «علم التحقيق»، وهو علم لم يطرقه أي فيلسوف، ولا خط في كتاب من قبل، بهذا العلم الذي يبحث عنه ابن طفيل، ويجدُّ في تحصيله، وهو من العلم المكنون الذي «لا يوجد في كتاب، ولا يسمع في معتاد خطاب»، كما قال في آخر رسالته. كلٌّ من ابن سبعين وابن طفيل يسعى إلى تأسيس قول جديد، وإنّ البحث عن هذه المعرفة الجديدة غير المعتادة كانت كأنّها مطلب العصر في وسط تسود فيه معارف لا تفي بالمطلوب، فهذا ابن برجان في كتابه «شرح أسماء الله الحسنى» يتحدث عن علم «أكثره ليس من علم الصحف بل من علم القلوب، وحظ كل امرئ منه ... بقدر عنايته وطول مثابرته»[14]، وهذا ابن قسي أيضاً لم يقصد في كتابه «خلع النعلين» «قصد المؤلفين ولا طريقة المصنفين، وإنّما هو ذكر للفتح كما جاء، وعرض مكان البرق حيث أضاء...»[15]، ممّا يدل على أنّ البحث عن معرفة جديد كانت هاجس العصر وتشير إلى الظمأ المعرفي لمعرفة غير متداولة، كلٌّ يسعى من جهته إلى وضع لبنات لها.

وسنحاول، انطلاقاً من النظر في هذا الحقل العلمي المفترض، أن نلمس بعضاً من هذه الأصوات التي شكلت النسيج الفلسفي لقصة حي بن يقظان لابن طفيل، تتمة لما بدأناه في كتابنا السابق عن ابن طفيل.

- 3 -

كانت فكرة إصلاح المجتمع الأندلسي هاجساً لكثير من مصلحي العصر ومفكريه، بعضهم سلك مسلك الثورة، كما نلمس في حركة المريدين التي انتهت بالفشل، وبمقتل ابن قسي، وحركة ابن تومرت التي تكللت بالنجاح، وانتهت بالتمكين للموحدين، لكن هناك بعض المفكرين يرون الإصلاح عن طريق العلم والمعرفة

13- عند الحديث عن "إخوان الصفا الضالين" رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، نصوص فلسفية غير منشورة، نشره جمال الدين العلوي دار الثقافة بيروت ـ دار النشر المغربية 1983 ص 198

14- ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، نشره اسماعيل محمد البغدادي، دار بيبليون، باريس، 2010، ص 15

15- ابن قسي، كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ابن قسي، نشره د. محمد الأمراني، مطبعة I MBH أسفي الطبعة الأول 1997 صفحة 212

مثل ابن العريف، وابن رشد، وابن طفيل، وغيرهم، ونرجح أنّ هذه الفكرة، كما أسلفنا، قد انتشرت في الأندلس من إحياء علوم الدين و«كتاب العلم» الشهير فيه، وكذلك من رسائل إخوان الصفاء، التي نريد أن نقف عندها بعض الشيء هاهنا.

إنّ الحركة الصوفية الفلسفية في الأندلس قد حملت مضمونها من كثير من «رسائل إخوان الصفا»، خاصة أنّ الإخوان يصرحون بأنّ الدافع لكتابة رسائلهم كان شعورهم أنّ ساعة الدولة التي تحكم قد أزفت، فكان عليهم أن ينهضوا بواجب التغيير، فرأوا أنّ طريق المعرفة والتربية والتزكية هي الطريق الملكي إلى قيام دولة جديدة، وما دام لكلّ دولة وقت منه تبتدئ وغاية إليها ترتقي[16]، فقد تناهت، في تقديرهم، دولة الشر، ليبدأ أول دولة الخير من قوم علماء حكماء وخيار فضلاء يجتمعون على رأي واحد، يتفقون على مذهب واحد ودين واحد، ويعقدون بينهم ميثاقاً ألا يتقاعدوا عن نصرة بعضهم بعضاً[17].

ولا شك أنّ هذه الروح التي تخترق الرسائل أنهضت كثيراً من الحالمين بالتغيير إلى الثورة، ومن يدري فلعل ثورة المريدين كانت بسبب ذلك، لكنّ الثورة التي أرادها ابن طفيل، وقبله ابن العريف، كانت ثورة العلم والمعرفة والسلوك. إنّ البنية العميقة لرسائل خلان الوفاء تقوم على فكرة التخلي عن الدنيا والإقبال على الآخرة، وكلّ الموسوعة العلمية المتناثرة في الرسائل تخدم هذا الهدف وتعضده، وهي البنية نفسها التي تحكم رسالة ابن طفيل، كما فصلنا القول في ذلك في كتابنا عن ابن طفيل، عندما وقفنا عند المستويات التي يتمفصل حولها النص.

رسائل إخوان الصفا اثنتان وخمسون رسالة، ورسالة جامعة معتاصة لا يهتك حجابها «إلا من تهذب بهذه الرسائل الاثنتين والخمسين أو بما شاكلها من الكتب»[18]، إذ هذه الرسالة الجامعة مقصورة فقط على البراهين[19]، ويلحّ إخوان الصفا، كما سيلحّ ابن طفيل من بعدهم في سياق آخر، على الضنانة بهذه الرسالة الجامعة وعدم وضعها عند من لا يستحقها[20]، إذ هي كما يقولون «نهاية المراد ونزهة المرتاد»[21]. وقد جمعت الرسائل من صنوف العلوم والآداب الكثير تشويقاً وترغيباً «لأنّ رغبة النفوس في العلوم المختلفة وفنون الآداب كشهوات الأجسام للأطعمة المختلفة الطعم واللون والرائحة»[22]، ولا نعدم عند ابن طفيل هذه

16- المصدر نفسه، ص 180

17- المصدر نفسه، ص 181

18- نعتمد في قراءتنا لـ "رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا" على نشرة دار صادر، بيروت، المنشورة ضمن تراث العرب، وهي منشورة في ستة أجزاء، متتابعة الصفحات، وبالتالي، في إحالتنا، نشير إلى الصفحة دون الأجزاء. ص 43

19- المصدر نفسه، ص 39 والبرهان عند إخوان "ميزان البصائر، يقيم الوزن بالحق" ص 26

20- المصدر نفسه، ص 43

21- المصدر نفسه، ص 46

22- المصدر نفسه، ص 266

النفحة في رسالته الفلسفية، ولعل ابن طفيل أراد لقصته أن تكون الرسالة الأندلسية الجامعة لكلّ ما كتب في الفلسفة في الأندلس، ممّا يوصل إلى الكمال ويحرّر الروح من إسار البدن.

كان الغرض من الرسائل غرضاً إصلاحياً، لكن بما أنّها موجّهة إلى الآحاد من الناس، فهي أقرب إلى وصفة شفاء، إذ المذاهب والديانات في نظر الإخوان كالعقاقير والأدوية والأشربة لمرضى النفوس وكسب الصحة ولطف الحيل لخلاصها[23]، ويحمل مفهوم «الإسعاف»، في رسالة ابن طفيل، أكبر دلالة في هذا السياق. وإذا كان ابن طفيل عاب على كثير من الحكماء والمتفلسفة خروجهم عن الشارع الحكيم أو شكهم في شريعته، فإنّ ممّا حمل إخوان الصفا على مكتوبهم هذا هو أنّ أكثر أهل زمانهم من «الناظرين في النجوم، شاكون في الآخرة، متحيرون في أحكام أمر الدين، جاهلون بأسرار النبوّات، منكرون البعث والحساب»، لذا لجأ الإخوان إلى صناعة الفلسفة ليحتجوا «عليهم من علمهم ليكون أقرب من فهمهم وأوضح لتبيانهم»[24]، وقد كان أكثر همهم الهمّ الذي عاجله ابن طفيل في رسالته، همّ تخليص النفس من بحر الهيولى، وأسر الطبيعة، وعبودية الشهوات[25]، لـ «التشبه بالإله بحسب الطاقة الإنسية»[26]، إذ كانوا يعتقدون أنّ جوهر نفس الفرد العادي من جوهر نفوس الحكماء، [27] وبالتالي فطريق الخلاص متاح للعامة كما هو متاح للخاصة، فقط يجب التسلح بالمعرفة. والمعرفة وإن كانت واسعة، فقد بذل الإخوان جهداً في جعل هذه المعرفة تنتظم، في رسائلهم، في أصول وقوانين وكليّات، حتى يسهل استيعابها، ولأنّ العلم، في الفكر الفلسفي عموماً، لا يكون إلا بالكليّ[28]. لكنّ القصد الخفي من هذه المعارف ظلّ من وراء حجاب، فاكتفي فيه بـ «الإشارات اللطيفة والأسرار الخفية»، لا يصل إليها إلا من كان أهلاً لها، معداً لفهمها، بعبارة ابن طفيل، فالعلم يُشاع لكن لن يستفيد منه إلا من كان أهلاً له.

تقوم الرسائل على مبدأ تربوي ـ تعليمي يقوم على تقريب المعارف، فبعد التشويش الذي لحق كتب الفلاسفة قام الإخوان إلى «أخذ لب معانيها وأقصى أغراض واضعيها [وأوردوها] بأوجز ما يمكن من الاختصار»[29]. إنّنا هنا أقرب إلى الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»، وإن كان قصده غير قصدهم، وأقرب إلى ابن رشد في «جوامعه الفلسفية ومختصراته»، والذي لم يكن بعيداً عن هذا القصد، قصد رفع قلق العبارة الفلسفية عن النصوص الفلسفية، لكنّ ابن رشد كان يرى في أرسطو المعلم الكافي، في حين أنّ مجال إخوان

23- المصدر نفسه، ص 38

24- المصدر نفسه، ص ص 139 - 140 وُص 144

25- المصدر نفسه، ص 226

26- المصدر نفسه، ص 208

27- المصدر نفسه، ص 226

28- يتجنب الإخوان التفصيل والتفريع، ويقصرون همّمهم على الكليّات، وإذا اضطرهم الأمر إلى تفصيل أحالوا على المظان، فنجد لهم قولاً مثل: "وشرح كيفياتها طويل مذكور في المجسطي" ص 169، مع العلم أنّ الإخوان كثيراً ما يستطردون في حديثهم، لذا تكثر في رسائلهم عبارة "ولنعد الآن إلى ما كنا فيه فنقول".

29- المصدر نفسه، ص 77 وص 222

الصفا مجال واسع، لكننا أقرب بالأساس إلى ابن طفيل وهو يشكو قلق العبارة الباجية ويشكو تناقضات الغزالي الفلسفية، ويشكو أيضاً جموح الفارابي في حديثه عن النبوة والمعاد. ومن هنا نفهم حرصه على تقديم قول فلسفي منسجم يمتح من عبق الحكي ويسعى إلى الوضوح والبيان.

تقدّم لنا الرسائل احتفاء كبيراً بالرياضيات على حساب الاحتفاء بالمنطق، رغم أنّ الإخوان يعتنون كثيراً بالمنطق، فالتربية العلمية عندهم تبدأ بالرياضيات قبل المنطقيات، إنّنا هنا أمام منزع فيثاغوري ـ أفلاطوني، لا نبرئ ابن طفيل من التأثر به، فانتقاده للمنطق على لسان أبي الوليد بن الوقشي، إيذان باحتفاله بالرياضيات، وهو الاحتفال الذي تعكسه المفاهيم المبثوثة في الرسالة، والمنهجية التي تأخذ بالمريد من المحسوسات إلى المعقولات، وقد كان هذا هو الغرض أصلاً من البداية بالرياضيات في التعليم، فالرياضيات عند الإخوان تصحح المعرفة أولاً؛ إذ هناك أمور يتعلمها «الإنسان من الصبا بالتوهم، بغير روية ولا برهان، فإذا ارتاض الإنسان في علم الهيئة والهندسة تبين له أنّ الأمر بخلاف ما توهم من قبل»[30]، كما أنّها، ثانياً، المدخل إلى فهم العلوم، لأنّ جميع ما وضعه الحكماء من تأليف إنّما وضعوه على أصل علم نسبة العدد، لذا تظل كلّ العلوم محتاجة إلى أن تتأسس على الرياضيات[31]، وترفع الرسائل علم نسبة العدد إلى مرتبة العلم الشريف الجليل الذي يجب التفكر فيه غاية التفكر لأنّه علم يهدي إلى سواء الصراط[32].

والرسائل، فضلاً عن ذلك، تذكر بصنيع ابن طفيل، في تضمينه للوحي قصته كلها، وكأنّه يوحي بإشاراته العميقة الدالة إلى أنّ ما جاء به في هذا القول المختصر هو عين ما جاء به الوحي المنزل، وكذلك إخوان الصفا يشتغلون في رسائلهم وإطار الوحي لا يفارقهم، يتحركون بحرية بين أطرافه وحدوده، ويتخذون من التأويل سعة إلى تطعيمه بما يُقَدِّرُون أنّه لا يخذلهم في الوصول إلى الحقيقة التي يبحثون عنها في روضة المعرفة المتسعة الأطراف. بل إنّ إخوان الصفا يؤكدون أنّهم إنّما يسلكون في رسائلهم «الطريقة التي سلكها الأنبياء»[33]، فالوحي عندهم جامع بين طرفي النبوة الممتدة «إلى الروحانيين بخط وإلى الجسمانيين بخط»[34]. فقد اتفق الأنبياء والفلاسفة على أنّ الله واحد[35]. بل إنّ إخوان الصفا لا يفتأون يرددون أنّ غرضهم من الرسائل جميعها أن يبينوا «لأهل كلّ صناعة وحدانية الباري ـ جلّ ثناؤه ـ من صناعتهم، لتكون أقرب إلى فهمهم، وأبين لحجتهم، وأوضح لبرهانهم»، ويبينون كذلك «حدوث الموجودات بعضها من بعض بإذن الله،

30- المصدر نفسه، ص 161

31- المصدر نفسه، ص 257

32- المصدر نفسه، ص 257

33- المصدر نفسه، ص 275

34- المصدر نفسه، ص 32، فعند قولهم مثلاً إنّ العالم إنسان كبير، يشرحونه بأنّ للعالم "نفساً وروحاً، و[أنه] حي طائع لباريه ... وأنّ كل الخلائق داخلون فيه ...وكلّ ما فيه في مكان كلّ واحد من أهل العلم بما يتأتى منه ويقدر عليه، يفعلون ما يؤمرون .. كما قال تعالى: وما منا إلا له مقام معلوم ...." ص 36. وعند حديثهم عن العقل الفعال نجد "العقل الفعال، وجه الله ذو الجلال والإكرام لا إله إلا هو، كل شيء هالك إلا وجهه، له الحكم وإليه ترجعون" ص 37

35- المصدر نفسه، ص 251

جلّ ثناؤه، وحسن عنايته، وإتقان حكمته، ودقة صنعته..»[36]، وتأكيد الرسائل على الوحدانية كان ضداً على الثنوية والمسيحية، فقد «كان نظرهم جزئياً وكلامهم غير كلي»[37].

إنّنا لا نستبعد أن تكون هذه الرسائل من أسباب انتشار الفلسفة في المجتمع الأندلسي، وتداول الخلاص الفلسفي ـ الصوفي في بعض هذه المراكز العلمية الصوفية التي انتشرت في الأندلس خاصة في المرية ومرسية، وأنّ ممّا ساهم في انتشارها «موت مؤلفيها»، بمعنى أنّها انتشرت دون أن يُعرف كاتبوها، ممّا سهل التعامل معها كمادة علمية غزيرة يؤخذ منها ويرد حسب الحاجة والموقع والعصر. فالطريقة التي صيغت بها الرسائل تغري القارئ المسلم الذي خرج من الجلباب الفقهي الضيق، بأن ينفتح على عالم جديد حيث يصبح المنطلق التفكر في هذا الكون، ويصبح شرط هذا التفكر التمكن من العلوم المتاحة للإنسانية جمعاء في عصره، وقد كان التقليد الفلسفي القديم يجمع إلى جانب المنطق الرياضيات والطبيعيات والالهيات. إنّ رسائل الإخوان تبرز درجة النضج الذي عرفته الفلسفة في المجتمع الإسلامي، حيث أصبحت المعاني الفلسفية واضحة وطرق التعبير عنها عذبة سلسة بيّنة. وقد نجحت الرسائل في جعل هذه العلوم قريبة من الذائقة العلمية لمثقفي العصر، وإن كانت لم تعرف ذيوعاً كبيراً، فلأنّ ما تبشر به من المعارف يصطدم بعضها بما درج عليه المجتمع من فهم لظاهر الشريعة. إنّ إخوان الصفا لا يعادون الظاهر، بل يدعون إليه، فحرصوا على إزالة الشبهات التي تشكك في أنّ للكون صانعاً[38]، وردوا الشك والحيرة في الانصراف عن الإيمان بما أخبر به الأنبياء، وعدم التصديق بما عرف الحكماء، والرضى بتخييل الأوهام والظنون[39]، إذ لم يكن غرض الأنبياء من وضع النواميس سوى إصلاح الدين والدنيا جميعاً ونجاة النفوس[40]، وهو نفس ما سينتهي إليه ابن طفيل، خلاصة لعلاقة النبوة بصلاح الجمهور، في آخر رسالته الفلسفية، لكنّ معرفتهم تطمح إلى أن تتأسس على علوم العصر إذ هي الكفيلة بأن تبلغهم أغراضهم؛ فـ «النظر في هذا العالم يكون سبباً لترقي همم نفوسنا إلى عالم الأفلاك مسكن العليين، ويكثر جولان أفكارنا في محل الروحانيين». إنّهم يدعون إلى «كثرة الأفكار في عالم الأفلاك لأنّ ذلك سبب لانتباه النفوس «من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، ويدعوها إلى الانبعاث من عالم الكون والفساد إلى عالم البقاء والدوام»[41] عالم «المقام الكريم» بلغة ابن طفيل. إذ إنّ غرضهم من كلّ هذه المعرفة خلاص النفس من إسار البدن.

36- المصدر نفسه، ص 200
37- المصدر نفسه، ص 217
38- المصدر نفسه، ص 225
39- المصدر نفسه، ص 211
40- المصدر نفسه، ص 211
41- المصدر نفسه، ص 159

- 4 -

يتحدث الكثيرون عن أثر المدرسة المسرّية في تشكيل الوعي الفلسفي في الأندلس عند بعض من انفعلوا بتعاليمها، ولن نحاول هاهنا متابعة هذه المدرسة ولا كتاباتها المتنوعة، لكننا نقف عند نصين من نصوص ابن مسرّة نرجح أنّ منهما ترشح معانٍ لم تعدم هذا التأثر الذي تحدثنا عنه وبخاصة رسالة الاعتبار ورسالة خواص الحروف[42].

تكمن أهمية رسالة الاعتبار لابن مسرّة[43] في أنّها رسالة تؤسس، في المجتمع الأندلسي، لطريقة في النظر مستقاة من الكتاب العزيز، موظفة لمفهوم قرآني (مفهوم «الاعتبار»)، وهو مفهوم له ثقله الكبير في الخطاب الفلسفي، يكفي لبيان هذا الثقل أنّ ابن رشد جعله في قلب تعريفه للفلسفة في «فصل المقال»، وسنرى لهذا المفهوم حضوراً قوياً عند ابن طفيل، إلى الحد الذي يمكن القول معه إنّ رسالة ابن طفيل هي رسالة في تمثيل الاعتبار وتحقيقه، كما أراد ابن مسرّة لرسالته[44]. ونجد هذا المفهوم أيضاً في رسالة خواص الحروف[45]. لكننا لن نقف عند هذه الرسالة لأنّها تؤسس لتقليد آخر سيظهر عند ابن برجان في شرحه لأسماء الله الحسنى، حيث يعتبر الاعتبار هنا اتخاذ الأسماء الحسنى درَجاً للارتقاء وليس الموجودات[46]. وهو «علم خصوص بين قلب الإنسان وربّه»[47]، رغم أنّ هذا التقليد ليس غريباً عن ابن طفيل.

رسالة الاعتبار هي أيضاً بيان لقصور منهج الماديين الذي يقصرون مبلغ علمهم ومجال فكرتهم ومنتهى همتهم على ما يرونه بأبصارهم وما يلاحظونه بعيونهم، في حين أنّ المستبصرين، وهم أولياء الله، يرون «في العالم كله، أنّه كتابٌ حروفه كلام الله». وهذه الرؤية ناتجة عن أنّ الله جعل لعباده عقولاً وهي «نور من نوره»[48]، وكذلك ناتجة عن ترغيب في الكتاب العزيز «على التفكر والتذكر والتبصر» والاعتبار[49]، لأنّ «العالم وخلائقه ...دَرجٌ يتصعد فيها المعتبرون إلى ما في العلى ..»[50]، فإنّ المعتبر إذا فكر أبصر، وإذا

42- نعتمد نشرة Pilar Garrido clemente من جامعة سالامانكا والموسومة بـ "كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها" من كلام الشيخ العارف المحقق أبي عبد الله بن مسرة الجبلي، نشرة نقدية.

43- نعتمد هنا على النشرة النقدية لـ Pilar Garrido clemente لرسالة الاعتبار، مجلد 56 جامعة غرناطة 2007

44- رسالة الاعتبار هي جواب عن سؤال طرحه أحد قراء الفلسفة الذين وجدوا أنّ طريق الفلسفة التي تتوسل بالاعتبار "من أسفل العالم إلى الأعلى" يماثل طريق الدين، الذي يتوسل بما "دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل"، ورسالة ابن مسرة هي ضرب من تحقيق هذا السؤال وتمثيله ليس غير. المصدر السابق ص 90

45- يورد ابن مسرة قوله تعالى "وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون"، فيقول "فالفكرة ها هنا للاعتبار مما أظهر من مخلوقاته، والنظر والاستدلال بها على وحدانيته والترتيب والتحذير من سطواته والترغيب والتذكير فيما لديه من كرامته والتمجيد له بأسمائه وصفاته ..." ص 58

46- يقول ابن مسرة في خواص الحروف: "فعلم القرآن هو فهم الأسماء التي أخبر النبي صلى الله عليه وسلم عنها، وهي درج الإرتقاء" ص 60

47- المصدر نفسه ص 61

48- رسالة الاعتبار، المصدر نفسه ص 90

49- المصدر نفسه ص ص 90 - 91

50- المصدر نفسه ص 92

أبصر وجد الحق «واحداً على ما حكت الرسل ...، وعلى ما وصفوا به الحق عن الله ...، وأنّه متفق متصادق لا اختلاف فيه»[51]، إنّ ابن مسرّة رغم أنّه ينتقد طريق الفلاسفة في الاعتبار ويعتبره قاصراً[52] لأنّه لا يجمع إلى جانب النظر جانب النية والرؤية، فإنّه لو اطلع على نصّ ابن طفيل لوجده يسير في هذا الاتجاه الذي رسمه، إذ إنّ طريق الاعتبار الذي سلكه ابن طفيل اكتسب حي بن يقظان منه النور، وبه استفاد البصيرة الصادقة التي بها اقترب من ربه ووصل في الدنيا والآخرة إلى المقام المحمود، وعاين الغيب ببصر قلبه وعلم علم الكتاب فشهد قلبه له أنّه الحق[53]، فعلم الكتاب يتوقف على قرن الخبر بالاعتبار وتحقيق السماع بالاستبصار[54]، وإنّ اعتبار حي بن يقظان شهد النبأ بصدقه، ووجد أنّ «النبأ موافق للاعتبار لا يخالف»، فتعاضد البرهان وتجلى اليقين وأفضى القلب إلى حقائق الإيمان[55]، وهو ما انتهت إليه رسالة ابن طفيل من خلال هذا الإخاء بين حي وآسال، ممّا يبرز عدم غرابة فضاء «الشيخ» ابن مسرّة عن فضاء «مريده» ابن طفيل.

سيشكل ابن العريف، عند مجمل الدارسين، استمراراً لمدرسة ابن مسرّة، التي كانت أول مدرسة أندلسية انتحلت التفلسف، وأشاعت بعض المعارف التي لم تكن مألوفة من قبل، ورغم أنّ ما جاء به ابن مسرّة، إذا تُصُفِّحَ على الوجه الشرعي، لا يكاد يخرج عن مقصود الشرع وغاياته، كما هو شأن المحاسبي في المشرق، فإنّ الرجل حوصر حصاراً كبيراً، «بخروجه على العلوم المعلومة بأرض الأندلس، الجارية على مذهب التقليد والتسليم»، كما يقول ابن الفرضي[56]، لكنّ آراءه ذاعت وكتبه انتشرت، وأصبح تأثيره يتقوى مع الزمن، وبعد قرنين تقريباً من وفاته[57] لا يبعد أن تكون المدرسة الغزالية في القرن السادس أجلى امتداد له.

- 5 -

ينقلنا هذا طبعاً إلى الفضاء الفلسفي ـ الصوفي في عصر ابن طفيل، الممتد من بداية القرن السادس إلى أواخره، فابن طفيل، قد يكون وُلِد بين أواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس الهجري، وسيتوفى قبل انقضاء القرن السادس بعقدين من الزمن تقريباً، فقد يكون عَمَّر إلى أواخر الثمانين أو بداية التسعين من عمره،

51- المصدر نفسه ص 92

52- يقول ابن مسرّة: "فهذا مثال من استدلال الاعتبار وهو الذي دار عليه وابتغاه المتنطعون المسمون بالفلاسفة بغير نية مستقيمة فأخطأوه، وفصلوا عنه فتاهوا في الترهات التي لا نور فيها، وإنما رأوا أصل ذلك شيئاً سمعوه أو وجدوا رسمه أثارة من نبوة إبراهيم ... في اعتبار خلائق الملكوت للدلالة على بارئه، فأرادوا تلك السبل بغير نية فأخطأوها" ص 101، ونلاحظ أيضاً انّ ابن مسرّة ينتقد الفلاسفة في كتابه "خواص الحروف" عندما يجمع بين "مذهب الفلاسفة وقدماء الأمم الضالة" ص 61 لكنه في الرسالة نفسها يعرض تعبيراً مخالفا للفلاسفة عن بعض ما أشار إليه دون قدح، ص 74

53- المصدر نفسه ص 92

54- المصدر نفسه ص 93

55- المصدر نفسه ص 92

56- تاريخ علماء الأندلس

57- توفي ابن مسرة سنة 319 هـ

ممّا يدل على أنّ التيارات الفلسفية لعصره، وهو المتابع اليقظ للحركة العلمية عموماً في عصره، قد وجدت آثاراً لها في تجربته الفلسفة وأثره الفلسفي، كما افترضنا في الرسائل الإخوانية، وهو نفسه لا ينكر ذلك.

علاقة ابن طفيل بالمدرسة الغزالية، التي يمثلها كلٌّ من ابن العريف [536هـ] وابن برجان [536هـ] وأبي بكر الميورقي وابن قسي [546هـ]، تطرح أسئلة عميقة عن مدى الانفعال الذي قد يكون لحق ابن طفيل من كتابات هذه المدرسة ومدى تأثره بها.

عُرفت هذه المدرسة عموماً، ما خلا ابن قسي، بالدعوة السلمية، و«تكلف ما يوافق السنة من الظن الجميل»[58]، وهو ما يذكرنا بانتساب ابن طفيل في قصته إلى السلف الصالح، وكان ابن برجان، شيخ المدرسة منتصراً إلى هذا المنحى كذلك، كما يظهر في كتابيه «شرح أسماء الله الحسنى» وتفسيره للكتاب العزيز الموسوم بـ «تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب الحكيم وتعرف الآيات والنبأ العظيم»، وإن كان في بعض نزوعاته يغلب عليه الرمز والإغماض، [59] كما هو شأن الكتابة الطفلية.

ـ أ ـ

كان ابن العريف واسطة عقد المدرسة الغزلية، إن صح هذا القول، وكان يمسك العصا من الوسط، فهو يعتبر ابن برجان شيخه وكبيره[60] وإمامه[61]، واستفاد من كتبه بعد أن أرسلها له[62]، كما قرأ كتب ابن قسي، وهي «في فنون العلم»، وهي كتب تدل على إشرافه «من علم الحقيقة»[63]، وإن كان الاثنان يغترفان من معين صوفي واحد ويقدمانه بمنهجين مختلفين؛ فقد كان الاثنان معاً يختلفان في موقفهما من السلطة السياسية؛ ابن برجان ينشر السلم والدعوة بالكلمة، وابن قسي يبشر بالمهدوية الجامعة إلى التغيير باليد، ولم يكن ابن العريف، رغم إجلاله لابن قسي يقرّه على ذلك. يقول في رسالة لأبي بكر بن المنذر، أحد الأذرع العسكرية والصوفية لابن قسي، إنّ «القدح في الدول وانتظار مهدي مصلح لا يعتقده مصيب ولا يظن مثله مسلم ضعيف»[64]. إذن فلا سبيل إلى التغيير إلا بالعلم، ولهذا السبب سُرّ لمّا بلغه أنّ هناك في مشرق المغرب والأندلس من يجعل العلم همّه وغمّه[65]، لحسم داء كثير من شرار الناس ممّن لا علم لهم، ويهجم بالقرآن

58- مفتاح السعادة، نشرة عصمت دنشدش ص 180

59- يقول ابن برجان في شرح أسماء الله الحسنى: "... الإشارة والإيماء، وبها يكتفي الألباء"، المصدر نفسه ص 14

60- يقول ابن العريف مخاطباً ابن برجان مرة بـ "الفقيه الفاضل أبي الحكم كبيري ..." ص 47 ومرة يقول بـ "الفقيه الإمام أبي الحكم شيخي كبيري" ص 49 رسائل ابن العريف، بولس نويا اليسوعي، ضمن مجلة الأبحاث التي تصدرها الجامعة الأمريكية، السنة 27: 1978 - 1979

61- يقول ابن العريف مخاطباً ابن برجان: "وأنت يا إمامي"، المصدر نفسه ص 50

62- المصدر نفسه ص ص 49 -50

63- المصدر نفسه، ص 51

64- المصدر نفسه، ص 53

65- يقول ابن العريف "بلغني عن أناس بالمشرق والمغرب في وقتنا من مكث في حقائق العلم ما يسرني، من كان العلم همه وغمه"، المصدر نفسه، ص 51

والسنّة على «أهل الفضل والورع»[66]. فابن العريف يصرح بأنّ هناك عداء يضمره البعض لأهل التصوف بسبب جهلهم العلمي، لذا عندما يصله أنّ هناك من يتثقف بمسند ابن البزار، ويحتفي بـ «علم العربية والقراءات»، وبـ «علم الفتيا بمذهب مالك رحمه الله»، وأنّ هؤلاء ينخرطون فضلاً عن ذلك في التصوف والخلوة[67]، فإنّه يكون قد وجد ضالته من حياته، فالرجل منشغل بالعلم الذي يجمع إلى الظاهر الباطن، ويبحث عن الحقيقة لتشهد له، [68] إنّه بعبارة ابن طفيل «ممّن أدبته العلوم والمعارف»، وهو إلى جانب ذلك يجدُّ في البحث عن شيخ يربيه، لقد كان هذا همّاً لابن العريف لم يجد له حلاً، فهو لا يريد من البشر إلا رجلاً عاملاً يضبطه «ضبط الوالد الحازم العاقل لولده»، بحيث لا يراه على حال من الغفلة إلا أدّبه عليها بما يحتمله حاله وجسده، «من السوط فما دونه، حتى إذا حصل ... في جملة السالكين فعل ما أراده الله عز وجل»، لأنّه «خلق خلقة الصبي والمرأة لا تصلح إلا بقيّم». ويؤكد ابن العريف، بصدقه العجيب، أنّه حقق من حاله «هذه تحقيقاً لم يجد الوهم إلى شيء من القدح فيه طريقاً»[69]، ويتأكد هذا الملمح عندما يطلب من أبي بكر بن المنذر ألا يشتغل بالتعرف عليه، لأنّه لا يستحق ذلك[70]، ويذكر له أنّه مضى عليه أربعة عقود وهو يطالب نفسه «بالاستواء والاستقامة» فما زادها «إلا استبداداً ولا أفادها إلا غلواً وفساداً»، لذلك فإنّ أكبر همّه «خمول تموت به النفس، وتجهل في مثله الشمس»[71].

سلوك طريق الظاهر والأحوال، والتأدب بالمعارف، والبحث عن شيخ مُربٍّ، والبحث عن خمول الذكر، والتوسل إلى الله بغير وسيلة، وطلب القرب بالمعاصي[72]، هي مظاهر كبرى لتصوف ابن العريف، سيقدمه ناضجاً في نص جميل يُدعى «محاسن المجالس»، نفترض أنّه ترك أثره الكبير في مجايليه، ومن بينهم أبو بكر بن طفيل، الذي عاصر ابن العريف، وإن لم يلتقِ شخصه كما وقع له مع ابن باجة.

وكتاب المحاسن ثلاثة عشر فصلاً في «المقامات»، بسط فيها ابن العريف معاني تنمّ عن تجربة صوفية عميقة تنشد السكون الذي سيطلبه حي بن يقظان في مغارته، إنّنا هنا أمام عارف يريد أن يزيل عن المقامات تكلفها وسحنتها العامية فيشذبها ويؤانسها ليجعل من المريد ساكناً سكون المطمئن الواصل الواثق بأنّه ليس في الكون إلا الله. فالمقامات المذكورة من إرادة وزهد وتوكل وصبر وحزن وخوف ورجاء وشكر ومحبة

66- يقول ابن العريف: "من الناس ... ضعيف الحلم، قليل العلم، لا يعرف أصول الدين ولا يميز حقائق اليقين ولا يفهم مجاري أحكام الله سبحانه في خليقته لإعجابه بحاله وطريقه، يهجم بالسمع على أهل الفضل والورع ويسالم أهل الأهواء والبدع"، المصدر نفسه، ص 53

67- أو بتعبير ابن العريف: "علم الأحوال والمقامات وأعلام البدايات والنهايات وأصناف الحكم والنفار عن الخلق للشغل بالدعاء لهم ما يرجى بسماعه الرحمة فضلاً عن وجوده"، المصدر نفسه، ص ص 47 - 48

68- يقول ابن العريف في رسالة إلى أبي محمد بن الحاج اللورقي: "من لم تشهد له الحقيقة خاب، ومن نالها غلب.."، ص 55

69- المصدر نفسه، ص 48

70- يقول ابن العريف: "فلا تشتغل بي، فأنا لو عاينت ظاهري لمقته، ولو كاشفت باطني لكنت له أمقت"، ص 52

71- رسائل ابن العريف، المصدر نفسه ص 52

72- يقول ابن العريف: "اللهم إنّ الأولى بكرمك أن نتوسل إليك بما ليس وسيلة، ونطالب قربك بمعاصيك براءة من كل حيلة"، المصدر نفسه ص 50

وشوق إنّما هي «عِلَلٌ أَنِفَ الخواص منها وأسبابٌ انفصلوا عنها»[73]. إنّ للمريد العارف عالمه الخاص؛ إنّه عالم «لا اختيار فيه للعبد مع سيده ولا إرادة له معه»[74]، عالم صرفت فيه رغبة القلب إلى الله «وتعلق الهمّة والاشتغال به عن كلّ شيء»[75]، عالم تمّ فيه «تخليص القلب عن علة التوكل» لأنّه يعلم «أنّ الله تعالى لم يترك أمراً مهملاً، بل فرغ من الأشياء وقدرها»[76]، عالم خرج فيه عن الشكوى، وأصبح يتلذذ فيه بالبلوى ويستبشر باختيار المولى»[77]، عالم يجلو فيه نور معرفة الله كلّ ظلمة ويكشف «سرورها كلّ غمة»[78]، عالم يستعذب فيه العذاب[79]، لأنّه مستغرق في المشاهدة التي توجب بطبعها الأنس[80]، عالم خالٍ من الرجاء ومطالعة العوض[81]، إنّه عالم «البر والألطاف» و«الجود والإلطاف»[82]، عالم لا تشاهد فيه «في حال النعمة سوى المنعم»[83]، عالم يعظم القلب فيه المحبوب ويمنع من الانقياد لغير المحبوب[84]، فيؤثر المحبوب على غيره ويوافق «فيما ساء وسرَّ، ونفع وضر»[85]، وهو أخيراً عالم الحيرة والسكون[86]، وعالم الحضور والمشاهدة[87].
ومذهب الصوفية إنّما قام على المشاهدة كما يقول ابن العريف[88]. إنّ العارفين بالله عند ابن العريف «لم يبقَ لهم أمل يتعلقون به، ولا غرض يسترقهم فيقفون معه ..»[89]، إنهم رجال «لم يبقَ لهم مع الحق إرادة ولا في عطائه شوق إلى استزادة، فهو منتهى رغبتهم»[90]. إنّ العارف بالله تعالى غارق في «مشاهدة فردانية الذات وصمديتها وقدمها، وصمديتها وبقائها، وحياته التي لا يعقبها موت، وعلمه الذي لا يعقبه جهل، وإرادته التي لا يعقبها عمى، وكلامه الذي لا يعقبه خرس وإدراكاته التي لا تنفيها أضداد»، وغارق في مشاهدة «جمال

73- ابن العريف: كتاب محاسن المجالس نشرة محمد العدلوني، دار الثقافة البيضاء، المصدر نفسه، ص 97
74- المصدر نفسه ص 66
75- المصدر نفسه ص 69
76- المصدر نفسه ص 70
77- المصدر نفسه ص 72
78- المصدر نفسه ص 75
79- المصدر نفسه ص 76 - 77
80- المصدر نفسه ص 77
81- المصدر نفسه ص 80
82- المصدر نفسه ص 80
83- المصدر نفسه ص 84
84- المصدر نفسه ص 89
85- المصدر نفسه ص 89
86- المصدر نفسه ص 91
87- المصدر نفسه ص 94
88- المصدر نفسه ص 94
89- المصدر نفسه ص 82
90- المصدر نفسه ص 97

هذا الوجه وهذه الصفات ... وجلاله عن النقائص»[91]، ويذكرنا هذا بغرق حي بن يقظان في المشاهدة في قعر مغارته.

قدّم ابن العريف في كتابه الطريف هذا طريقاً للمريد السالك على سبيل الرغبة والتشويق من خلال إيراده للقصص والكرامات وتأويل إشاري عرفاني للقرآن الكريم، ويؤكد ابن العريف أنّ لكتابه هذا مصدرين، هما: مصدر نقل فيه معانيه من أهل التصوف، ومصدر آخر ذوقي هو حاصل تجربته الصوفية[92].

وإذا كان كتاب المحاسن لا يرى مقاماً إلا مقام الله، وبالتالي يجب تجاوز الحجب باستمرار، فإنّ رسالة حي بن يقظان لابن طفيل لا تخرج عن هذا المنحى، إذ كما فصلنا القول في ذلك في موضع سابق، فإنّ الرحلة الفكرية والروحية التي قام بها «حي» للوصول إلى «المقام الكريم» هي رحلة تطلبت من «حي» تجاوز كثير من العقبات والحجب، ما وقف عندها ولا استلذّ بها حتى أشرف على مطلوبه فعرفه. وإنّه ليغلب على الظن أنّ ابن طفيل يلتقي مع «غزاليي الأندلس» في هذا النظام الذي يعتمدونه في السلوك، ولا يستبعد أنّه كان عارفاً به، منفعلاً، مقرّاً له، مقتبساً.

- ب -

لا يبعد فضاء ابن برجان عن هذا الفضاء، فالرجل كان على صلة بابن العريف كما أسلفنا، وكانا يتبادلان مكتوباتهما، والناظر في أعمال ابن برجان، لا يجد بوناً بين التجربتين؛ وإذا أحببنا أن نلمس وصلاً بين التجربتين يكفي أنّنا نجد «غزالي المغرب» يشترط لمقامه أيضاً أن يتجاوز السالك إليه العقل والرغبة، وألا يقف «بحب من سر قلبه على ما رآه في سيره ...، ولا سكن إلى ما رفع إليه من علاء الرتبة التي شاهدها» حتى «يشرف به على المقامات ويطلع على أسنى المراتب وتكشف له الفضائل»[93]، وكأنّ ابن برجان يستبطن كتاب ابن العريف.

ويقدم لنا محي الدين بن عربي نصاً جميلاً يعكس هذا الفضاء الذي فتحه الغزالي، والذي سيوغل فيه ابن برجان، وهو فضاء يمتّ بنسب عميق إلى فضاء حي بن يقظان، يقول الشيخ الأكبر: «يتضمن علم التشريح، الذي تعرفه الأطباء من أهل الحكمة والتشريح الإلهي الذي تتضمنه الصورة التي اختص بها هذا الشخص الإنساني من كونه مخلوقاً على صورة العالم وعلى صورة الحق، فعلم تشريحه من جانب العلم علمك بما فيه من حقائق الأكوان كلها، علوها وسفلها، طيبها وخبيثها، نورها وظلمتها، على التفصيل، وقد تكلم في

91- المصدر نفسه ص 85

92- يقول ابن العريف: "فقد استخرت الله تعالى في جمع فصول من محاسن الكلام الصادرة عن أهل الإلهام تسهل على المريد صعوبة طريقه، وتشيد للمراد دعائم صدقه وتحقيقه، وتحمل سامعها على ارتكاب الأشد في تحري الأسد، فمنها ما نقلته عن معانيه، ومنها ما فتح الله به من خزائنه" ص 63

93- شرح أسماء الله الحسنى، المصدر نفسه، ص ص 17 - 18

هذا العلم أبو حامد وغيره وبينه، فهذا هو علم التشريح في طريقنا. وأمّا علم التشريح الثاني فهو أن تعلم ما في الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والنسب الربانية، ويعلم هذا من يعرف التخلق بالأسماء وما ينتجه التخلق بها من المعارف الإلهية، وهذا أيضاً قد تكلم فيه رجال الله في شرح أسماء الله كأبي حامد الغزالي وأبي الحكم بن برجان الإشبيلي ....»[94].

إنّها المدرسة نفسها التي تجمع ابن العريف وابن برجان وابن طفيل؛ مدرسة أبي حامد الغزالي التي ستعرف تشكلات أندلسية في المرية مع ابن العريف، وفي إشبيلية مع ابن برجان، وبين قرطبة ومراكش عند ابن طفيل. ويظلّ ذكر الغزالي ذكراً لسلطة معرفية قوية عرفها عصر الموحدين واحتمى بها القول الفلسفي ـ الصوفي من معاديه.

- ج -

لا يخرج ابن قسي عن هذه المدرسة الغزالية، ففي كتابه «خلع النعلين» يسلك ابن قسي مسلكاً مغايراً، لكنّه لا يخرج عن القصد ولا عن الأسلوب، أمّا المسلك المغاير فهو أنّه انطلق من الأخبار الورادة عن النبي صلى الله عليه وسلم، أي انطلق من الوحي، فهو يصرّح بأنّه نال نصيباً أوفر من العلم اللدني، وأنّه ما أودع في كتابه من العلوم الإلهية هو روحاني الإلقاء، مقتبس من أمية الأخبار، أي من مشكاة النبوة[95]، فالذوق يخرج من الوحي عند ابن قسي، أمّا القصد المشترك فهو الدعوة إلى ما عبر عنه ابن قسي مقتبساً من الآية الكريمة «اخلع نعليك»، وقد قبس منها معنى الخروج من الدنيا والتجرد من ثوبي الشهوة والهوى والتعرض «تعرض الفقير المحق لنفحات مولاه»[96]، وهو القصد المشترك للمدرسة الغزالية على الأقل، وينبه ابن قسي إلى أنّ الاقتباس من الوحي؛ قرآن أوسنّة في كتابه هو اقتباس «بحسب ما تقتضيه أحوال الحكمة، وتعطيه تنزلات الرضى والرحمة، لا على نظام بشري، ولا على ترتيب نقلي، إلا على التقدير الحكمي، والتنزل الإرادي القدري»[97]، فهو في كتابه كما يقول «نكني ونسمي، ونشير ونومئ، والله تعالى يلقي النور من سره على من يشاء من أسمائه»[98]، ولمّا لم يقصد ابن قسي في كتابه هذا «قصد المؤلفين ولا طريقة المصنفين، وإنّما هو ذكر للفتح كما جاء، وعرض مكان البرق حيث أضاء...»[99] فإنه نهج الأسلوبنفسه، فحذّر من منح هذه العلوم الإلهية «إلا لمن قدر العلم قدره، وأعطى النظر حقه، وروى الفقه .... وسننه ..... فاستوى من

94- الفتوحات المكية ص3 عن عبد السلام الغرميني في مقالته "معالم من فكر ابن برجان"، ضمن أعمال ندوة مراكش، ص 649

95- ابن قسي، كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ابن قسي، نشرة د. محمد الأمراني، مطبعة I MBH أسفي الطبعة الأول 1997 هوامش، صفحة 210

96- المصدر نفسه، ص 212

97- المصدر نفسه، ص 213

98- المصدر نفسه، ص 214

99- المصدر نفسه ص 212

غفلة»[100]، ليلتقي بذلك مع المدرسة الغزالية ومع ابن طفيل نفسه، بل إنّ ابن قسي بالغ فجعل كتابه من العلم المضنون به على غير أهله، مقتفياً بذلك أثر حجة الاسلام، وهو العلم الذي سيبتدع له ابن طفيل أسلوب الحكاية للتعبير عنه محاولاً بذلك تجاوز الصعوبات التي يطرحها القول الصناعي، فالتجلي الخطابي، عند ابن العريف وابن برجان وابن قسي، ثم عند ابن طفيل، يسعف عندما يعجز الدليل العقلي.

- 6 -

عصر ابن طفيل عصر الغزالي والإقبال على كتبه بنهم، وكل يغترف منها بحسب الحاجة والحال، وممّن أشار لهم صاحب التشوف، ويظهر في كلامهم الانتحال لفلسفة الشيخ أبي مدين الذي توفي قبل ابن رشد بسنة، وبعد ابن طفيل بثلاث عشرة سنة، وبالنظر إلى قوله في هذه الأبيات التي تحمل بعضاً من روح الحلاج:

سبحانك سبحانك، أدنيتني منك فأفنيتني عني [كذا]

بحق حقك، يا حـــــقُّ بحقِّ جودك صلني

فأنت أقصى منـــاي يا غايـــة المتمنّـي[101]

نلمح بعضاً من هذا الأثر الصوفي غير العملي الذي مسّ العصر بقوة.

- 7 -

نختم هذه الورقة بالحديث عن علاقة مفترضة بين ابن طفيل وابن باجة، بعدما تحدثنا في سياق سابق عن علاقة «واقعية» بينهما، تنطلق هذه العلاقة المفترضة من هذه الرسائل «الغريبة» التي نشرها المرحوم جمال الدين العلوي، والتي وقف إزاءها موقف المتردد ما بين شاكٍّ في نسبتها لابن باجة وما بين مصرّح بأنّ بعض فقراتها في منأى عن الشك فيها[102]، ونحن نحتفل بهذه الرسائل في هذا الموضع لسببين:

السبب الأول أنّ هذه الرسائل تقذفنا في المناخ الفلسفي ـ الصوفي الذي يتحرك فيه ابن طفيل، وبالتالي فهي تقدم أدوات لفهم النظام الفكري الذي ألف فيه ابن طفيل نصه الفلسفي.

100- المصدر نفسه ص 211

101- ذكره ابن عربي في محاضرة الأبرار الجزء الأول ص 249 عن كامل مصطفى الشيبي شرح ديوان الحلاج منشورات الجمل الطبعة الثانية، ص 352

102- انظر نشرته لرسائل ابن باجة ص 50 و51 وص 63 وص 192

السبب الثاني لبيان هذا الزعم الذي نزعمه هاهنا من أنّه لا يبعد أن تكون هذه الرسائل من تأليف أحد تلامذة ابن باجة الذين كانوا قريبين من ابن طفيل، والذي حرص على أن يقدم وجهاً لابن باجة غير الوجه الذي حاول ابن طفيل أن يروج له في الأندلس من خلال مقدمته الفلسفية.

- أ -

يقدم لنا التقديم الذي خصّ به المرحوم جمال الدين العلوي الرسائل، فضلاً عن الرسائل ذاتها، ذات الأصل الأندلسي[103]، كثيراً من العناصر التي تساعدنا في فهم النظام المعرفي لعصر ابن طفيل، عصر حضرت فيه تساعيات أفلاطون وكتاب الخير المحض لبرقلس، ممّا يبرز تغلغل التعاليم الأفلوطينية في الأوساط الثقافية الأندلسية بعد القرن الخامس الهجري[104]، فضلاً عن نصوص أخرى للفارابي مثل كتاب «عيون المسائل» و«كتاب الملة»[105] ونصوص للغزالي مثل «مشكاة الأنوار»[106]. وتقدم لنا الرسائل أيضاً كتاب «السماع الطبيعي»[107] من المقروءات، ولعل هذا ما يسوّغ أنّ هذا العصر، كما تعكس الرسائل، عرف تجاور المفاهيم الأرسطية والمفاهيم الأفلوطينية، بل عرف إفراغ المفاهيم الأرسطية من محتواها وشحنها بمفاهيم أفلوطنية[108]، فيُعَمَّد الإسكندر في إناء أفلوطيني وتُمْزج الفكرة الأرسطية المشائية بالفيض[109]. كما نجد حرص العصر على أن يقرّب بين تعاليم الفلسفة وتعاليم الوحي من خلال هذه التقنية التي شاعت في ذلك الزمن، وقبل ذلك عند إخوان الصفا، وستظهر في نص ابن طفيل أيضاً، وهي جعل الوحي جزءاً من نسيج الخطاب الفلسفي، حيث تصبح الآية جزءاً من الخطاب، توصل به وكأنّ الخطاب واحد[110]، وهو مظهر من مظاهر تقريب القول الفلسفي من ذائقة العصر.

- ب -

تقدّم الرسالة الأخيرة من رسائل ابن باجة وهي الرسالة الموسومة بـ «دفاع عن أبي نصر» بعض العناصر التي تسمح لنا بعقد هذه الصلة المفترضة بين هذه الرسائل وشخص ابن طفيل، ففي هذه الرسالة نجد دفاعاً عن الفارابي ضدّ تهمة رددها ابن طفيل في مقدمة رسالته الفلسفية بلغة قريبة من لغة ابن طفيل، كما نجد فضلاً عن ذلك وجود هذه الروح السارية في الرسائل التي تبرئ ابن باجة نفسه ممّا وصمه به ابن

103- المصدر نفسه ص 60 وص 168، ص 187
104- رسائل فلسفية ....المصدر نفسه، ص 40
105- المصدر نفسه، ص 159
106- المصدر نفسه، ص 191
107- المصدر نفسه، ص 191
108- المصدر نفسه، ص 45 وص 54
109- المصدر نفسه، ص 183
110- انظر صفحات: 165 - 166 - 168 - 169- 178- 202 ...

طفيل من التعلق بالدنيا، فنحن نزعم هاهنا أنّ هذه الرسائل من كتابة تلميذ غير معروف لابن باجة متأثر بطريق ابن طفيل.

وممّا يجعل من المتعذر نسبة هذه الرسائل لابن باجة فرضيتان:

أولاهما: أنّ هذه الرسائل لم تكن ضمن المجموع الذي كان في ملكية ابن النضر، حيث يصرح الناسخ أنّها وقعت إليه مجموعة فأثبتها كما وقع إليه[111]. وإذا كانت في الرسائل روح باجية فإنّها تحمل قسمات غريبة عن الوجه المألوف لابن باجة، ولمّا كان من الصعب نسبة هذه النصوص إلى ابن باجة، فمن المرجح أنّ الذي كتبها كان تلميذاً من تلاميذ ابن باجة المغمورين القريبين من حلقته العلمية، إذ إنّه، كما لاحظ ذلك جمال الدين العلوي، فإنّ الرسائل دون مستوى كتابات ابن باجة[112]، تنقل عن «الخير المحض»[113] وتتابع بأمانة ما ورد في «عيون المسائل»[114]، وتتوسل سبيل الوعظ[115]، وهو يدل، من جملة ما يدل، على أنّ كاتبها كان باجياً أصغر، إذا نحن اعتبرنا ابن الإمام باجياً أكبر.

ثانيهما: أنّ هذه الرسائل لاحقة على قصة حي بن يقظان لابن طفيل، لأنّها تردّ على موقف ابن طفيل من أبي نصر في مسألة المعاد، وتعرض لهذا الموقف بلغة قريبة من ابن طفيل[116]، والغريب أنّنا نجد في الرسالة ذاتها تعريفاً لمفهوم «الحي» الذي شكل اسماً من أسماء قصة ابن طفيل، وهو تعريف يجلي المعاني القوية لشخصية حي بن يقظان[117].

إنّ الروح القريبة السارية في الرسائل، وهي روح قريبة من ابن طفيل، تجعلنا نزعم أنّ الذي كتب الرسائل باجي - طفيلي، أي أنّه تمثل النصوص الباجية وطعّمها بروح ابن طفيل التي تجلت في كثير من العناصر المبثوثة في الرسائل، نوجزها في مسألتين:

- الجمع بين طريق أهل الولاية وطريق أهل النظر، وقد تجلى هذا الجمع في معجم الرسائل الأرسطي الذي يقرأ قراءة باطنية، وكأنّ الكاتب يريد أن يدلل على أنّه تفطن لسر أرسطو، كما أوصى ابن طفيل عند

111- المصدر نفسه ص 153

112- المصدر نفسه ص 59 وص 61

113- المصدر نفسه ص 58

114- المصدر نفسه ص 59 وص 60

115– المصدر نفسه ص 59

116- جاء في الرسالة الأخيرة: "أمّا ما يظنّ بأبي نصر في كلامه فيما شرحه من كتاب الأخلاق من أنه لا بقاء بعد الموت ...، ولا سعادة إلا السعادة المدينية، ولاوجود إلا البقاء المحسوس، وأن ما يقال إنّ بها وجوداً آخر غير الوجود المحسوس خرافات عجائز، هذه كله باطل ومكذوب على أبي نصر ..."، ص 197

117- جاء في الرسالة العاشرة: "وإذا كنا نسمي حياً كلّ من له في الوجود إدراك بحاسة، وهو أخس الإدراكات، أليس من الواجب أن نسمي حياً من يدرك المدركات التي هي أشرف، وهي ماهيات المدركات المتخيلة، .. وما يدرك بالعلم اليقيني عمّا حصل عن تلك الماهيات المأخوذة عن القوة المتخيلة مثل ما تخيلنا الحركات السماوية فيحصل لنا عن معرفة الماهيات هذه الحركات السماوية أشرف المعلومات وأعلاها والمدرك لهذه **المعقولات أحق باسم الحي**» ص 201

قراءة المتن الأرسطي. كما تجلى في توسيع الحقل الدلالي للكمال، فالكمال نوعان: فلسفي، ويكون بطريق التعليم البرهاني، ككمال أرسطو[118]، وكمال يكون من غير تعلم، يكون بهداية من الله، على نحو ما يبلغه أصحاب الفطر الفائقة[119]، فـ «الله عز وجل يفيض من علمه على موجوداته ومخلوقاته العلم والعمل فيتقبل كلّ موجود بحسب مرتبته من كمال الوجود.»[120]، ولعل هذه الفكرة العميقة هي التي تؤسس لقصة ابن طفيل، فقد كان حي بن يقظان ذا فطرة فائقة، معدة لقبول الكمال الإنساني، والعقل الإلهي، فعلّمه الله «ما في العالم من الموجودات التي ابتدعها بقدرته من خلق السماوات والأرض وما فيهن، ممّا شأن الإنسان أن يعلمها بالتعلم»[121]. فرأى بفطرته وبصيرته «حقيقة ما جاءت به الرسل»[122]، ومن هنا تعتبر الرسائل أنّ «طريق الغزالي من الطرق الموصلة»[123]، لتلتقي صراحة مع الخط العريض لقصة حي بن يقظان، خاصة إذا أدركنا مدى احتفال هذه الرسالة وقصة حي بن يقظان، معاً، بمشكاة الأنوار لأبي حامد، ولعل النصيحة التي تختم بها المقالة الثانية توضح لنا حال حي في قعر مغارته وهو يمزج ما عنده من الكمال التعليمي بذكر الله وبالفكرة في كماله ويعمل على تصفية نفسه[124] ليصل إلى السعادة بما هي بقاء لا فناء[125]، وسرور دائم لا كدر معه[126].

ـ الدفاع عن أخلاقيات ابن باجة

إذا كانت هذه الرسالة تسعى إلى الجمع بين الأعمي والبصير إذا نحن استعرنا مثال ابن طفيل في مقدمته قصته، وتكمل طريق أهل النظر بطريق الولاية، وكأنّها ردٌّ خفي على ما اتّهم به ابن طفيل ابن باجة بأنّه لم يذق، وأنّ كلامه عن قصور طريق الولاية كلام القاصر العاجز، تريد الرسائل عكس ذلك أن تقيم لنا باجياً يجمع بين أرسطو والإسكندر والفارابي والغزالي وبرقلس، في فضاء عجيب وغريب[127]. لكنّ الرسائل، فضلاً عن ذلك، تروم إضفاء مسحة أخلاقية قوية على ابن باجة، وتنفي عنه تهمة الاستكثار من المال وجمعه، فالصورة التي تقدمها هذه الرسائل لابن باجة هي صورة فيلسوف يجهد في التبرُّؤ من البدن «أجلّ مطلوباته وأكملها هو العلم بالله عزّ وجلّ ...، وأنّ كل ما دون الذي أدركه [عنده] حقير لا يرضاه ولا

118- المصدر نفسه، ص 156، 157 وص 177
119- المصدر نفسه ص 157
120- المصدر نفسه ص 179
121- المصدر نفسه ص 178
122- المصدر نفسه ص ص 177 - 178
123- المصدر نفسه، ص 159
124- المصدر نفسه ص 159
125- المصدر نفسه ص 175
126- ص 175 وص 177
127- نلاحظ هنا حضور مفهوم العجيب والغريب في الرسائل بشكل ملفت للنظر. انظر صفحات 154، 155، 174

يحاكيه»[128]، معتبراً الاشتغال بالمال والأهل من الضلال والدعوة إلى اغتنام التفرغ والتزود، إذ «لا ينفع إلا القلب السليم»[129]، وأن يُجْعَل ذكرُ الله بالقلب هو الهوى، وموالاة الجهد للهداية إلى الصراط المستقيم، والتحذير من «ظلمات الشهوات» التي انغمس فيها «من اتخذ إلهه هواه»[130]، إنّ ابن باجة رجل منشغل بالخلاص وليس مشغولاً بالدنيا، كما زعم ابن طفيل.

وأخيراً، لا يزعم هذا القول سوى تقديم فرضيات أولى للبحث في هذا الحقل الوسيع الذي يدخل في إطار الممكنات المعرفية للتجربة الفلسفية لابن طفيل؛ فوضعية هذا الرجل كرجل سياسة وفيلسوف تضعه في المحل المناسب للاطلاع على خبايا الحياة الثقافية في الأندلس قبله وزمانه و«بعده»، وبالتالي، تجعله قادراً على معرفتها ومعرفة أهلها أو من كان قريباً من حلقاتها، وإذا كانت كتب الرجال والطبقات حدثتنا عن اللقاء الشهير بين ابن طفيل وابن رشد، فلا شكّ أنّها سكتت عن لقاءات فكرية كثيرة كان يعرفها المركز العلمي في بلاط خليفة متنور محب للفلسفة، لكن لعل النسيج المزركش لنص ابن طفيل، وخفايا إشاراته يدلنا، ولو من بعيد، على بعض ما كان يمور به الفضاء العلمي لزمان ابن طفيل من أفكار مختلفة وآراء متباينة وأقوال متعددة، ما تزال تحتاج إلى مزيد من الدراسة والفحص والمتابعة.

- 8 -

لكن كيف تمّ استقبال ابن طفيل في عالمنا العربي؟

سيجد القارئ في المقالات اللاحقة ما قد يشفي الغليل، على ما أعتقد، في هذا المجال، لكني أريد هنا أن أضيف بعض الملاحظات:

ـ تسرع بعض الدارسين العرب في أحكامهم على نص ابن طفيل، فيزعم الحبابي أنّ ابن طفيل لم يؤيد مدرسة فلسفية على حساب مدرسة فلسفية أخرى، وأنه لم يتبنَّ مذهباً فلسفياً[131]، والغريب أنه ما ذهب إليه الجابري نفسه. ويزعم طاوس غضبانة خطأ من قال إنّ ابن طفيل استخلص فلسفته من فلسفة أبي علي بن سينا لأنّ فلسفة ابن طفيل «فلسفة قائمة بذاتها»[132]، ومن زعم أنّ حيّاً مجهول الأبوين[133] أو أنه لقيط، وغيرها من الأحكام التي لا تراعي النص ورموزه ولا تلتفت إلى فسيفسائه المتنوعة.

128- المصدر نفسه ص 177

129- المصدر نفسه ص 185

130- المصدر نفسه ص 169

131- محمد عزيز الحبابي، ابن طفيل عالم أم فيلسوف؟ ضمن ورقات عن فلسفات إسلامية، دار توبقال البيضاء، الطبعة الأولى 1988، ص 47

132- طاوس غضبانة، مساهمة ابن طفيل في الحضارة العربية الإسلامية، ضمن شذرات فلسفية لفلاسفة الغرب الإسلامي، دار بهاء الدين، قسنطينة، الجزائر 2007 ص 86

133- عبد الوهاب بوحديبة، القصة الفلسفية حي بن يقظان نموذجاً، ضمن منارات من منجزات الحضارة العربية الإسلامية، باريس، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس 2006

ـ باستثناء نشرة جميل صليبا وكامل عياد التي اعتمدت مخطوطة في ملكية آل طنطاوي، لم يعتنِ الدارسون لابن طفيل بالنظر الفيلولوجي إلى النص، فقد توالت نشرات النص انطلاقاً من طبعات سابقة، وسمح البعض لنفسه، لأسباب مزاجية، في التدخل في النص[134]، وكأنّه ليست هناك مناهج نقدية في التعامل النقدي مع النصوص، ومن هنا تظلّ النشرات العربية للنص في أمسّ الحاجة إلى كثير من النقد والتقويم.

ـ الملاحظة الأخيرة وتخصّ التنبيهين اللذين قدّمهما المرحومان جمال الدين العلوي وسالم يفوت حول صعوبة الحديث عن رسالة ابن طفيل «المكتوبة ورسالته غير المكتوبة»[135]، وهي دعوة تنتهي إلى أهمية المداخل المنوغرافية في التعامل مع هذا النص المكثف إلى درجة الغموض، ودعوة أيضاً إلى التواضع في الاستنتاجات التي ينتهي إليها الباحثون من دراسته.

يحلو لكثير من الدارسين الحديث عن ابن طفيل خارج نصه الفلسفي، فتجد التأويلات تتباعد وتتناقض، كلُّ هذا والنص قريب يكاد يحسم الخلاف، وهذا الأمر ليس مقصوراً على الدارسين من داخل الثقافة العربية الإسلامية، بل إنّه يكاد يكون ظاهرة علمية تظهر عند عشاق الإيديولوجيا الذين ما أن يواجهوا بالنصوص حتى يذهب بريق خطابهم؛[136]

ـ فمن قائل إنّ ابن طفيل لم يمثل البعد المشرقي في الثقافة المغربية، وذهب في تأويله مذهباً عجيباً، ولم يقف عند الكلمات التي يصرح فيها ابن طفيل تصريحاً لا لبس فيه بسينويته وغزاليته.

ـ ومن قائل إنّ حي بن يقظان وَلَدُ سفاح، يعني أنّ الفيلسوف لقيط، وهو أمر كُبَّار، لأنّه لم يلتفت إلى المذهب الفقهي الذي أشار إليه ابن طفيل في تزويج أم حي بقريبها السري.

ـ ومن متحدث عن الأخلاق عند ابن طفيل، وهل الأخلاق إلا بنت المدينة ولها بالسياسة أوثق العرى؟ فكيف بالإمكان أن نتحدث عن أخلاق عند رجل بلغ أعلى مقاماته خارج المدينة، وفي أول لقاء له بالمدينة «يفرّ» من المدينة، والتقليد الفلسفي منذ أرسطو يربط الأخلاق بالعلاقات الإنسانية؟ إنّ الأخلاق مرتبطة بتراتبية القيم، بل إنّ الشعب نفسه لا تبدعه الطبيعة، كما «أبدعت» حي، بل تبدعه القيم الأخلاقية بالإضافة إلى اللغة والنواميس، فلا أخلاق خارج الجماعة والقيم، ولا أخلاق بدون تمييز بين الحسن والسيّئ، إنّ قدر الانسان ليس مشدوداً إلى جسده.

134ـ راجع على سبيل المثال نشرة عبد الحليم محمود ونشرة يوسف زيدان.

135ـ انظر مداخلتيهما في: ندوة تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى 1990

136ـ أفكر هنا على الخصوص فيما فعله لوك فيري في إحدى محاضراته عن نيتشه وهو يواجه مشيل فوكو وكل التيار الذي جازف بتأويل نيتشه، بنصوص من داخل المتن النتشوي تفند كثيراً ممّا ذهبوا إليه وقرروه في أذهان الطلبة والباحثين، وما فعلته باحثة أخرى وهي تفند رأياً لفوكو من استشهادها بنص من كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، والأمثلة على ذلك لا تحصى.

مسرد المراجع والهوامش

- رسائل فلسفية لأبي بكر بن باجة، نصوص فلسفية غير منشورة، نشره جمال الدين العلوي دار الثقافة بيروت ـ دار النشر المغربية 1983

- ابن العريف: كتاب محاسن المجالس نشره محمد العدلوني، دار الثقافة البيضاء.

- ابن برجان، شرح أسماء الله الحسنى، نشره إسماعيل محمد البغدادي، دار بيبليون، باريس، 2010

- ابن قسي، كتاب خلع النعلين واقتباس النور من موضع القدمين، ابن قسي، نشره د. محمد الأمراني، مطبعة أسفي الطبعة الأول 1997

- طاوس غضبانة، مساهمة ابن طفيل في الحضارة العربية الاسلامية، ضمن شذرات فلسفية لفلاسفة الغرب الإسلامي، دار بهاء الدين، قسنطينة، الجزائر 2007

- عبد الوهاب بوحديبة، القصة الفلسفية، حي بن يقظان نموذجاً، ضمن منارات من منجزات الحضارة العربية الإسلامية، باريس، المنظمة العربية للثقافة والعلوم، تونس 2006

- محمد عزيز الحبابي، ابن طفيل عالم أم فيلسوف؟ ضمن ورقات عن فلسفات إسلامية دار توبقال البيضاء الطبعة الأولى 1988

- يوسف زيدان، حي بن يقظان: النصوص الأربعة، دار الأمين للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، 1998

- «رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء» على نشرة دار صادر، بيروت، المنشورة ضمن تراث العرب، وهي منشورة في ستة أجزاء.

- ابن عربي في محاضرة الأبرار الجزء الأول ص 249 عن كامل مصطفى الشيبي شرح ديوان الحلاج، منشورات الجمل الطبعة الثانية.

- رسائل ابن العريف، بولس نويا اليسوعي، ضمن مجلة الأبحاث التي تصدرها الجامعة الأمريكية، السنة 27: 1978 ـ 1979

- شرح ديوان المتنبي، مصطفى سبيتي، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الرابعة 2009

- عبد السلام الغرميني في مقالته «معالم من فكر ابن برجان» ضمن أعمال ندوة مراكش.

- ندوة تدريس الفلسفة والبحث الفلسفي في الوطن العربي، دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، الطبعة الاولى 1990

- نعتمد نشرة Pilar Garrido clemente من جامعة سالامانكا والموسومة بـ «كتاب خواص الحروف وحقائقها وأصولها» من كلام الشيخ العارف المحقق أبي عبد الله بن مسرة الجبلي.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2016

جميع الحقوق محفوظة © 2016