

هل نحن في حاجة إلى ابن طفيل؟



إبراهيم بورشاشن
باحث مغربي

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

الملخص:

إنّ الهدف من هذه المقالة إحياء ذكرى فيلسوف أندلسي - مراكشي عاش فيلسوفاً وطبيباً وأديباً، وخلدته رسالته الفلسفية «حي بن يقظان» التي تدعو إلى التأمل والتفكير، وسيجد القارئ في هذه الدراسة احتفاء الدراسات الغربية على الخصوص بهذا النص الفلسفي العجيب، هذا الاحتفاء الذي اتخذ ألواناً مختلفة من الاستقبال العلمي والأكاديمي بل والسلوكي - الأخلاقي كما تجلّى ذلك عند طائفة الكويكرز، إنّ موضوع هذه الدراسة الضمني يكمن في حث الدارسين على تأمل هذه الشخصية العلمية في أبعادها المختلفة ويقدم الكاتب هاهنا أدوات أولية تبرز أهمية إنجاز هذا العمل وتنهض الدارسين إلى تحمل المسؤولية الأكاديمية في ذلك لما يرى أنّه عمل الفريق وليس عمل الفرد الواحد. ويطمح الباحث إلى تقديم تأملات تؤكد هذه الحاجة وتلج عليها.

عندما نتحدث عن الحاجة إلى فيلسوف ما، فإننا على وعي أنّ هذه الحاجة لا تكون في الأجوبة التي قدمها لإشكالات عصره، على الرغم من الأهمية المعرفية والأخلاقية لهذه الأجوبة، بل تكون في المنهجية التي سلكها وفي الهموم التي حملها بين أضلعه، والتي جعلته يعيش هذا الذهاب والإياب بين نصوص الفلاسفة الذين أحبهم، وكانت له منهم مواقف نقدية، وبين واقعه الاجتماعي والثقافي الذي يهدي في القراءة، ويكون علامة على «صحة» المسار التأويلي الذي نهجه. وقد أنتج هذا الموقف فكرًا هو إلى الكونية أقرب منه إلى المحلية، وإن كان لم يبرح الحدود الثقافية المحلية إلا لكي يعود ويعانقها.

وابن طفيل أنموذج لهذا الفيلسوف الذي عرف كيف يجعل من المحلية الجيدة كونية متألّفة، واستطاع نصه الفلسفي أن يغري ثقافات مختلفة أن تحتضنه ولغات متباينة أن تقرأه. فحضر في الفضاء اللاتيني كما حضر ابن رشد، لكن الحضورين كانا مختلفين.

حضر ابن رشد بالتأويل الذي قدمه اللاتين لنظريته في العقل، العقل مفارق وواحد وخالد، وقد كان ألبرت الأكبر أول من أدخل ابن رشد إلى الفضاء اللاتيني، والمسيحي على الخصوص، بعد أن انتقد قوله بمفارقة العقل الفعال للجسم من حيث الماهية، ووحدته على صعيد الإنسانية، من حيث الصورة، مما اعتبره «خطأ ابن رشد»¹، قبل أن تبدأ جهود تصفيته من لدن تلميذه توما الإكويني²، حتى أصبح ابن رشد أشبه ما يكون بالعدو الداخلي للغرب، خاصة بعد أن حوكم مرتين من طرف الراهب إتيين طومبيي³ في 10 دجنبر 1270 و7 مارس 1277.

سكن ابن رشد الفضاء اللاتيني من القرن الثالث عشر إلى القرن التاسع عشر، وقد كانت لحظة باريس القرن الثالث عشر لحظة الرشدية القوية، نعم سيغيب ابن رشد بعد ذلك، لكنه كان الغائب - الحاضر⁴.

مع أطروحة رينان الكبرى، عاد ابن رشد إلى الواجهة العلمية والأكاديمية، ليس في الغرب فحسب بل وفي العالم الإسلامي أيضًا. فهذا فرح أنطون تبنى آراءه وروّج لها في أفق الدفاع عن العلمانية والمادية، لم تُرض الشيخ محمد عبده تأويلات فرح أنطون لابن رشد، فكان ذلك الجدال الشهير الشرارة التي أعاد ابن رشد إلى عالمه الأصلي، بعدما كان يُنْشَم على اسمه في فضائه التليد.

1 يقول ألبرت الأكبر:

«Depuis longtemps beaucoup d'esprits se sont laissé surprendre par l'erreur d'Averroès, qui s'efforce de prouver que l'intellect, qu'Aristote reconnaît comme possible, par une dénomination fautive, est une espèce de substance séparée du corps quant à l'essence, et qui lui est unie d'une certaine façon quant à la forme; et de plus, qu'il est possible qu'il n'y ait qu'un intellect commun pour tous: depuis longtemps nous avons réfuté cette erreur»

انظر مقدمة آلان دولبيرا لترجمته لكتاب توماس الإكويني، Averroès contre، فلمازيون 1999

2 contre Averroès; Thomas d'Aquin; traduit par Alain de Libera, flamarion; 1999

3 l'évêque Étienne Tempier

4 انظر بتفصيل: Jean-Baptiste Brenet: Averroès l'inquietant, Paris, Les Belles Lettres, Première édition 2015

أما حضور ابن طفيل فكان حضوراً مختلفاً، كان حضور تَبَيَّن وانتصار. كان ابن طفيل أشبه بالصدِّيق الحميم للعبرانيين واللاتين، كما كان ملهمًا لأهل ملته. فإذا كان تأويل اللاتين لقول ابن رشد في العقل إنَّه مفارق للفرد قد أبطل ذلك الـ «أنا أفكر»، واعتبر الفرد لا قيمة له، والفكرة لا تخرج من مجهوده في التأمل، فإنَّ قصة ابن طفيل هي درس في التفكير، ولعل هذا يكشف لنا أسباب هذا الاحتفاء بـ «حي بن يقظان» في الفضاء العبري - اللاتيني، وكذا العلل الكبرى لمعاصرتنا، باعتبار هذا النص من الإرهاصات الأولى لفلسفة الذات.

- أولا -

يدخلنا ابن طفيل بنصّه الفلسفي اليتيم «حي بن يقظان» إلى تاريخ الفلسفة من بابهِ الواسع، فالنص في العمق هو نسيج أصوات آتية من الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية، بل من الثقافة الإسلامية عمومًا. وهو نص يمتح من العجيب، مما أضفى عليه طابع التشويق.

لا يخفى التأثير الأفلاطوني في رسالة ابن طفيل، فالفكرة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة أفلاطون، وهي التمييز بين العالم المعقول والعالم المحسوس، تشكل البنية العميقة لرسالة فيلسوف مراكش، بل إنَّ أشهر أسطورة فلسفية، وهي أسطورة الكهف، تجد ملامحها في هذا النص الفلسفي؛ إذ بعد أن يتحرر أسال من إيسار المجتمع ويتعرف على «حي» في الجزيرة ويرى «الحقيقة» يعود إلى مجتمعه ليحرر أبناءه من قيود الأوهام، ويخرجهم من ظلال الحقائق إلى يفاع الاستبصار، بلغة ابن طفيل. لكن ظلمة الكهف أمضى وفشل الفيلسوف كان أقوى. فالقوم في أغلالهم في راحة وعن مشقة النظر والاعتبار في هرب.

كذلك تحدث الكثير عن أهمية محاوره طيماوس في فهم نص ابن طفيل، وهي المحاور التي كان قصد أفلاطون من ورائها بيان ما بيّن طبيعة الإنسان وطبيعة الكون من المشاكلة والمشابهة، الأمر الذي يجعل الاتصال بينهما وثيقاً. إنَّها الفكرة العميقة التي تخترق رسالة حي بن يقظان؛ إذ لبيان علاقة العالم الأكبر بالعالم الأصغر يتم توزيع كثير من المعطيات الطبيعية والفلكية والطبية. فضلاً عن ذلك يلتقي الفيلسوفان في ما أضفيا معاً على الفلسفة من صورة من الحياة، وما بعثا فيها من الحركة الجدلية، وفي أنَّهما أوقفا الفلسفة على معرفة السُّبُل المؤدية إلى إدراك الحق لاعتقادهما أنَّ التفكير يعتمد في النهاية على البصيرة العقلية والرؤية المباشرة. قدمت طيماوس معارف عصرها، وكذا صنعت رسالة ابن طفيل حيث لخصت معارف العصر الفلسفية، بشكل موجز وفي أسلوب يجمع بين الشعر والفلسفة، وهو ما يطبع نص طيماوس. فقد اختار أفلاطون لهذه المحاور شخصاً خيالياً كما صنع ابن طفيل لقصته «حي بن يقظان».

مع كل ذلك، لا يُخفي ابن طفيل أرسطيته، وإن كان لم ير لها الكمال الفلسفي الذي كان ينشده. كان ابن طفيل قارئاً لأرسطو، وليس أدل على ذلك من هذا القلق النصّي الذي كان يجده والخليفة يوسف في قراءة

أرسطو، ممّا حملهما على تكليف ابن رشد بمهمة رفع قلق العبارة. اعتذر ابن طفيل عن القيام بذلك لأسباب ذكرها، وإلا فإنّ الرجل كان قارئاً عميقاً لأرسطو؛ يطلب أرسطو الباطن لا أرسطو الظاهر إن صح القول؛ يطلب أرسطو الذي يُخفي وراء ظاهر كلامه مقاصد فلسفية، ومعاني خفية لا تدركُ في بادئ الرأي. لقد كانت الفلسفة المشرقية، التي كرع معينها من السّينية والغزالية، ومن منتحلي الفلسفة في زمانه⁵، وسيلته لقراءة تاريخ الفلسفة. وعندما نجد المعطيات الأرسطية مبنوثة في نصه فإنّنا نجدها تشكل مستويات من المعرفة ينتقل من خلالها ابن طفيل إلى المستوى الذي يراه «الحق الذي لا مجمعة فيه»، وهو مستوى يكاد ينفصل عن الفلسفة الأرسطية انفصلاً تامّاً، لولا أنّ في خطاب أرسطو بقايا من أفلاطونية تتفتح على الكمال المبتايفز بقي، لكن ليس بالمعنى الذي اختاره ابن طفيل في مطافه الأخير.

لقد كان ابن طفيل عاشقاً لابن سينا، محباً للغزالي، متعلماً من كتب ابن باجة وإن لم يلق شخصه، منصتاً لمنطلي الفلسفة كما يسميهم، وكانت لابن طفيل نظرة نقديه لتاريخ الفلسفة لم تحل دونه وانتقاد الغزالي على الرغم من قربيه منه ومحبته فيه وانتصاره له. وانتقد الفارابي، على الرغم من تقديره له، حتى إن أحد الباحثين رأى في «لغة حي الخيالية وصوره الرمزية ما يعبر تعبيراً صادقاً عن نظريات الفارابي في السعادة والاتصال»⁶. وانتقد ابن باجة على الرغم من إشاداته الكبرى به، واستبطنه مفهوم المتوحد عنده، وإن في أفق مغاير. وكأن ابن طفيل في هذا كله يردد مع أرسطو قوله في كتاب الأخلاق: أفلاطون صديقي لكن الحق أحب إليّ.

تشكلت النظرة النقدية لابن طفيل من ممارساته العلمية المختلفة، وبخاصة الممارسة الفلكية التي تحدث عنها تلميذه البطروجي دون أن يشفي الغليل، وكذا انشغاله بالطببات كما يظهر في أرجوزته الضخمة، وكذا في كتاباته الفيزيائية التي لم تصل إلينا، وأشار إليها ابن رشد إشارة عابرة في تلخيص الآثار العلوية⁷. لقد كان ابن طفيل عقلاً علمياً له قدره الذي لمّا يعرف بعد، وقيمته التي لما تكتشف بعد، ومنزلته الكبرى التي لما توضع بعد في مكانها الصحيح من تاريخ الفلسفة. واشتهر بتجربته الشخصية الأصيلة التي لا تجدها في «كتاب ولا تسمع في معتاد خطاب» كما يقول، وهي في أمس الحاجة إلى سبر أغوارها لفهم طبيعة الشخصية الفلسفية الإسلامية كما عاشت في الأندلس، وفي ذلك فهم أكبر لذاتنا التي تحمل بقايا من هذه الذات المتشظية

5 يثير هذا الوصف الذي يخلعه ابن طفيل على بعض الآراء الفلسفية في زمانه وينسبها إلى هذا الفريق من منتحلي الفلسفة إشكالات: هل هو وصف قذحي أم هو فقط للإشارة إلى متفلسفة العصر من مثل الغزالية الأندلسية التي يمثّلها كل من ابن قسي وابن العريف وابن بركان وتمثّلها أيضاً أفكار إخوان الصفا التي كانت منتشرة في الاندلس، وهو ما نرجحه، أم أنّ الأمر يتعلق بوصف قذحي، وإذا كان الأمر كذلك، كما بزعم بعضهم و يفهم من إشاراته، فكيف يعمد ابن طفيل إلى أنّهم فيستند عليها في بناء قوله الفلسفي؟ وقد حاولنا الإجابة عن هذه الأسئلة في مقالتنا "ابن طفيل ومنتحلو الفلسفة في عصره"، وهي في الأصل عرض غير منشور ألقي بרחاب كلية الآداب والعلوم والإنسانية القاضي عياض في ندوة "الأفلاطونية المحدثّة في الغرب الإسلامي" في 6 ماي 2016

6 إبراهيم مذكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة، ص 51

7 ابن رشد: تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال دين العلوي دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى، ص 117

- ثانياً -

لم يكد يمر على وفاة ابن طفيل أكثر من قرنين من الزمن حتى قام يهودي مجهول بترجمة نص ابن طفيل إلى اللغة العبرية¹¹ لينكب بعد ذلك موسى النربوني¹²، (1300-1362) على شرحه مما جعله يثير «حركة قوية بين اليهود»¹³ فذاع في أوساطهم العلمية. بل، ساهم هذا النص، حسب أحد المختصين في الدراسات العبرية، في تغذية كل الفلسفات التي أتت بعده¹⁴. وأصبح الأساس الذي اعتمد عليه روبنسون كروزي لدانيال دوفو¹⁵. بل اعتبره أحد المختصين مدشناً للأنوار الوسيطية، أنوار قرطبة المَعْلَمَة بأنوار برلين القرن الثامن عشر¹⁶؛ إذ حسب جورج لابيكا: «فقد كان الغرب مستعداً لأن يتقبل من أيدي المفكرين المسلمين الإسبان التأهيل الأولي لكنوز الثقافة الإسلامية؛ حرية البحث وحرية المفكرين الذين استطاع ابن طفيل أن يقدم التعبير الكامل لهم في قصته الفلسفية حي بن يقظان»¹⁷. بل إن هذا النص التقى مع هذه الرغبة القوية التي اجتاحت المفكرين الأحرار في الارتباط بالحياة العقلية والتحرر من وصاية دينية إكلورية لم تزدد الفكر إلا أغلالاً والشعب إلا تبعيةً عمياء؛ فنحن بإزاء نص يبدع حياة أخلاقية وروحية في معزل عن كل السلط إلا سلطة العقل. هذا ما يفسر الإقبال الكبير الذي حظى به نص ابن طفيل؛ حي بن يقظان.

وسنحاول في هذه الجملة بيان مدى الحضور القوي والمشعّ الذي تمتعت به قصة ابن طفيل عند المجتمعات غير المشاركة لنا في الملة، لكنها تشاركنا في الهموم الإنسانية والقضايا الفلسفية الخالدة. وهذا موريس حيون جعل ابن طفيل سباقاً لديكارت ولايبنتز وإسبينوزا، بل لكل الأنوار الأوروبية للقرن الثامن عشر¹⁸

1 - يعتبر موسى النربوني من اليهود الذين اهتموا اهتمامًا كبيرًا بالثقافة الفلسفية الإسلامية، وقبل أن يتفرغ لابن طفيل، فيشرح رسالته في سفر كبير، قام بشرح «رسالة الاتصال بالعقل الفعال» لابن رشد. وقبل أن يُنهي الشرح وعد بأن يشرح رسالة ابن طفيل «حي بن يقظان»، ليشرح بعدها كتاب «تدبير المتوحد» لابن باجة، والذي اعتبر العثور عليه حدثًا خاصًا في حياته. كان النربوني، لظروف أليمة عاشتها الطائفة اليهودية في عصره، مَيَّالًا إلى التوحد. وهو يعتبر التوحد مطلوبًا بالعرض وليس بالجوهر لأنَّه لا يكون إلا عند فساد الجماعة. لكن على الرغم من كل هذا الاهتمام فقد كانت نزعة النربوني رَشَدِيَّةً بالأساس، لذا هو

11 يرجح الأستاذ أحمد شحلان أنَّ المترجم قد يكون إبراهيم بن عزة.

12 Moïse de Narbonne

13 عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية 1986، ص 133

14 Maurice-Ruben Hayoun Au Moyen-Age, un philosophe arabo-andalou expliquait l'islam libéral.

15 Robinson Crusoë de Daniel Defoë.

16 موريس حيون، المصدر نفسه.

17 Georges Labika, *Ibn Tufayl, le philosophe sans maître* E.N.L, Alger, 1988. P.5

18 المصدر نفسه.

لا يني ينتقد «موسى الزمان»، كما كان يسمي موسى بن ميمون، لتعلقه بالسّينية¹⁹. فهل يمكن القول إنّ ابن رشد هو الذى قاد النّزبوني إلى ابن طفيل؟

كانت فلسفة النربوني هي فلسفة ابن ميمون مراجعة بأفكار ابن رشد، وإن اختيار النربوني لنص ابن طفيل هو اختيار لنص يسير في اتجاه «رسالة الاتصال» نفسه، لأنّ مرماه ومقصده لا ينفصل عن مقصد ابن رشد وإن كان الطريقتان مختلفين؛ طريق ابن طفيل الذي صحح طريق ابن باجة، وطريق ابن رشد الذي كان طريق ابن باجة، قبل أن يتراجع عنه. ومن هنا يمكن القول إنّ نص ابن طفيل سيؤثر في التقليد الكلامي العبري كما فعل ابن رشد. أراد النربوني تقريب الديانة اليهودية من التداول الكلامي والفلسفي الإسلامي، فشرّحه نصّاً للتعليم. وإنّ الدعوات المتتالية التي تلقاها من أجل شرح نص ابن طفيل لنشّي بحركة فلسفية يهودية كانت متعطشة للدخول إلى فضاء الروحانية الفلسفية الإسلامية المتوحدة بعيون دينية يهودية مشبعة بتراث ابن ميمون؛ عيون موسى النربوني. وعندما نتأمل بعض الفقرات، من هذا الشرح الضخم، نجد موسى النربوني يعلن رسالته التي استخلصها من قصة ابن طفيل، وهي أنّه «يجب التفكير في الفكرة خارج كل نزعة تمركزية دينية أو ثقافية». لقد استهوته هذه الفكرة، كما استهوته فكرة التصريح بالحقيقة للأذكىاء فقط. فبالنسبة إليه يعتبر ابن طفيل من صنف الكُمل من البشر، فهو يدعوه بـ «الأخ الفاضل الكامل»، وبـ «الأخ الأكرم الفاضل»، ويرى «أنّ له أصولاً شريفة في الاتصال ينبغي اعتمادها»، لأنّه أدرك حقيقة واضحة لن تدركها معه غير العقول الذكية²⁰.

هناك من يؤكد أنّ رسالة ابن طفيل بدأت تأثيرها، في الوسط العبري، منذ موسى بن ميمون حيث وجد أوبرفغ²¹ في مقارنات بين «(دلالة الحائرين)» وبين نصوص من «(حي بن يقظان)» ما يدل دلالة قوية على حضور نص ابن طفيل في سفر ابن ميمون الذي توفي سنة 601هـ، أي بعد عشرين عاماً فقط من وفاة ابن طفيل²². بل إنّ لجوء ابن ميمون إلى أن يُعَمِّي «خلاصة فكره الفلسفية بنثر مكوناتها في دلالة الحائرين»²³ لمن أكبر الدلائل الكبرى على حضور رسالة ابن طفيل موجّهاً في الكتابة، على الأقل، عند الفيلسوف اليهودي. أما إذا أدركنا انتصاره للسينوية، وهو الانتصار الذي ما فتئ ابن طفيل يردده، فإننا نعلم حجم التأثير الطُفيلي في ابن ميمون.

19 أحمد شحلان، *حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي*، ضمن التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رقراق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2006، ص ص 270 - 271

20 يقول موسى النربوني:

« Ibn thophail, l'auteur de cette épître, est de la catégorie des hommes parfaits, parvenu à une vision sans tache, et son intention profonde sera explicite pour tout homme intelligent. »

انظر أيضا أحمد شحلان، المصدر نفسه ص 278

21 Vgl. Ueberweg 2 339

22 وقد ذكر عمر فروخ بعض المقارنات بين نص ابن طفيل ونص ابن ميمون، انظر ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، المصدر نفسه، ص 133-135.

23 أحمد شحلان، المصدر نفسه، ص 270

إنّ ما يُحمد لموسى النربوني أنّه جعل نص ابن طفيل في قلب العلوم اليهودية، حيث أصبح نص ابن طفيل «منذ نهاية القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر، موضع سؤال وبحث متواصلين من علماء الدّراسات اليهودية [...] وربما يُقَلُّ الآن أن نتصفح مصدرًا أو مرجعًا ألمانيًا يتحدث عن تاريخ اليهودية والكتابات حول المقدّس دون أن يجعل ابن طفيل أحد رموز تلك العلوم»، أي العلوم اليهودية²⁴.

بالنسبة إلى العصر الوسيط، وجدنا الأستاذ جيلسون، في كتابه «الفلسفة في العصر الوسيط»، يؤكد أنّ كل من ألبرت الأكبر وتوماس الإكويني قد ذكرا ابن طفيل. ولد ألبرت الأكبر بعد عشرين عامًا من وفاة ابن طفيل، وعلى الرغم من أنّ «فقيه العالم» استفاد من رسالة حي بن يقظان إلا أنّه حكم على الرسالة حكمًا قاسيًا، فاعتبر كل ما فيها غير معقول ومضرًا في وقت واحد، وأنّها - في كل شيء - تشبه الجنون²⁵، لكن جيلسون أنصف ابن طفيل ووصفه بأنّه «رجل ذو معرفة موسوعية، وهو كسائر العرب الذين كان علمهم يفوق إلى حد بعيد علم المسيحيين في عصرهم»²⁶.

2 - لا يمكن، في هذا المقام، إلا أن ندفع بفرضية تأثير هذا النص العبري في شخصية إيطالية من القرن الخامس عشر، كانت تعرف اللغة العبرية واللاتينية وربما العربية أيضًا، وكان يملكها هاجس وضع الإنسان في هذا الكون. شاب لم يتجاوز العشرينات من عمره، لكنه مهموم بهموم أكبر من سنه بل ومن عصره أيضًا. إنّهُ بك دولا ميراندول²⁷ 1463-1494، الذي كتب كتيبًا صغيرًا سماه «خطاب في الكرامة الإنسانية»، يتساءل فيه عن سر المكانة التي يحتلها الإنسان في هذا الكون. عرض في هذا الكتيب حكاية الخلق الإلهي للكائنات كلها؛ حيث إنّ الله خلق الملائكة والحيوانات؛ وأعطاهما ما تحتاجه من قدرات وملكات وخصص لها المكان الذي تعيش فيه. لكن الإنسان الذي خلق عاريًا وضعيفًا، ولا شيء له يمكن أن يقاوم به ظروف الطبيعة كما هو شأن الحيوانات، وهَبَ الحرية ليدع بها أقداره الممكنة، ويختار بها الطريق الذي يرتضيه، وهو الأمر الذي تعجز عنه الملائكة والحيوانات التي هي أشبه بكائنات مبرمجة تسير وفق قدر محدد لها، بخلاف الإنسان الذي يمكن أن ينطلق من لا شيء ليصبح، بإرادة المعرفة، كل شيء، ويبلغ أعلى المقامات في السلم الإنساني، أو «المقام الكريم» بتعبير ابن طفيل.

إنّ التكوين الفلسفي العربي لهذا الشاب الفيلسوف، تغري الباحث بالقول إنّ نص حي بن يقظان لم يكن بعيدًا عن نظر المتفلسف الإيطالي، خاصة أنّه يمكن قراءة نص ابن طفيل على أنّه سيرة تحرر مستمر من الحتميات الجسمية والنفسية التي تقصر بها الكائنات الطبيعية والفلكية عن «المشاهدة»، أي بصر الحقيقة والانشغال بها، ليحقق «حي بن يقظان» الكمال الإنساني الجدير به وحده، من خلال التعرف على نفسه بنفسه

24 ايت أفران، محمد، حي بن يقظان في المکتوب الألماني، ضمن الجمالي والفلسفي في حي بن يقظان منشورات كلية ابن طفيل 2012 ص 141

25 ذكره عمر فروخ، المصدر نفسه، ص ص 135 - 136

26 ذكره أبو الوفا التفتازاني في "ابن طفيل وأثره على الغرب" ضمن ندوة تدريس الفلسفة... "الطبعة الأولى، دار اغرب الإسلامي بيروت لبنان ص 370 - 371

27 Pic de la mirondole.

وفق منهج منطقي يتدرج من الحس إلى الحدس إلى الذوق إلى المشاهدة إلى الاتصال. إنّ الحرية هاهنا لها بعدان؛ تحرر من الطبيعة خلال المسار الأول مذ أن اكتشف «حي» تميزه عن العالم الطبيعي ليحقق كمال الإنسان الأول. وتحرر من المجتمع، ساعة أن واجه «حي» الفضاء الاجتماعي لـ «سالامان» الغارق في التقليد، ليحقق كماله الأخير.....

3 - عندما نتحدث عن الرواية الفلسفية كريتكون²⁸ أو «الناقد»، للفيلسوف الإسباني اليسوعي بالتزار غراسيان 1601-1658²⁹، والتي أعجب بها شوبنهاور أيما إعجاب، فإننا لا يمكن أن نمنع أنفسنا عن فرضية تأثير النص العربي الإسلامي في نص السارد الأنجليزي، كما تداول ذلك أكثر من دارس. وإن كان بعضهم لا يرى بين النصين أي علاقة.

إننا مع غارسيان نتحدث عن نص نشر تبعاً لأجزائه الثلاثة سنة 1651م، وسنة 1653م، وسنة 1657م. إنه نص يحكي عن رجل اسمه «كريتليو»، غرق مركبه واستطاع أن يصل إلى جزيرة حيث سيلتقي برجل متوحش يُسمّى «أندرينيو»، وهو لقاء أشبه بلقاء «حي» بـ «آسال»، لقاء رجل المدينة برجل الطبيعة. حيث علّمه اللغة الإسبانية، فوجد «الثقافي» في «الطبيعي» الذكاء والطيبة، وقاما برحلة صوب جزيرة الخلود، وهي أشبه بجزيرة السعداء كما يتحدث عنها ابن باجة، وكما ترجمتها جزيرة ابن طفيل. وعبر رحتهما سيكتشفان معادن الناس، كما اكتشف حيّ وآسال معادن الناس في جزيرة سلامان. ففي الجزء الأول من «الكريتكون» عانيا في بلاط الملك من إخفاقات وحسرات كثيرة. وفي الجزء الثاني وجدا فرنسا مليئة بالمنافقين والكسالى. وفي الجزء الثاني وجدا في روما أكاديمية بها أشخاص يتميزون بالخلق والإبداع، وانتهى بهما المسار إلى جزيرة الخلود، بعدما عالجا كثيراً من القضايا الفلسفية، ليعيشا أخيراً العزلة الفلسفية التي عاشها كل من «حي» و«آسال» في جزيرة الواقواق.

لقد ظهر نص بالزار غارسيان قبل ترجمة النص العربي³⁰ لابن طفيل إلى اللاتينية. فكيف نفسر هذا الشبه بين نص ابن طفيل ونص الفيلسوف الإسباني غارسيان؟ هناك فرضيتان: إما أن يكون قد اطلع على النص العبري المترجم، أو أنّ حياته في إسبانيا، موطن ابن طفيل، مكنته من نسخة عربية لنص ابن طفيل!!!. إنّ التشابه القوي بين النصين يغري كثيرًا بفرضية اللقاح الثقافي بين الثقافة الإسبانية كما يمثلها غارسيان الذي نذر نفسه لخدمة المسيحية في ثوب قسيس، والثقافة العربية الإسلامية ذات المنشأ الأندلسي كما يمثلها فيلسوف قادم، الذي نذر نفسه لخدمة الخليفة - الفيلسوف في ثوب وليّ. والجدير بالذكر أنّ «أول من أشار إلى صلة آل كريتكون بقصة حي بن يقظان، الكاتب الإسباني مانندث أي بالايو³¹، وكانت براهينه

28 El Criticon

29 Baltasar Gracian

30 ظهر النص بين سنة 1651 - 1657

31 Menendez y Pelayo

مقنعة فاتبعه في رأيه باحثون كثيرون»³². وترى منى أحمد أبوزيد أنّ كتاب الناقد يشبه في نصفه الأول قصة ابن طفيل، إذ إنّ نص الفيلسوف الإسباني يتكون من ثلاثة أجزاء: الأول في ربيع الطفولة، والثاني في خريف الرجولة، والثالث في شتاء الشيخوخة، وهذه الأجزاء الثلاثة تقابل عمر الإنسان الثلاثة. مثل هذا التقسيم يحاكي تقسيم ابن طفيل لمراحل حي بن يقظان في تدرج معارفه»³³. أما غارسيا غومس فقد حاول الخروج عن هذا الرأي، عندما افترض أنّ غراسيان وابن طفيل قد استقيا من مصدر واحد، لكن يبدو أنّ الآراء الفلسفية التي تشترك فيها القصتان لا تسعفه في رأيه»³⁴.

4 - بعد خمسة قرون من كتابته باللغة العربية، وُلد حيّ ميلادًا جديدًا، وأصبح داخل الجدل الكبير الذي ستعرفه عصور الأنوار الأوروبية. بدأ هذا الميلاد عندما نقل إدوارد بوكوك، أول أستاذ للدراسات العربية في جامعة أكسفورد في القرن السابع عشر، بتكليف من أبيه وسميّه، هذا النص إلى الفضاء الأوروبي. فقد عثر على مخطوطة أكسفورد لرسالة ابن طفيل وترجمها إلى اللاتينية وأعطاه عنوانًا دالًا: «الفيلسوف المعلم نفسه». فهم إدوارد بوكوك أنّ ابن طفيل أراد بقصته «أن يصور بها قدرة العقل البشري على فهم الحقائق السامية المطلقة: متطورًا من تأمل الموضوعات الحسية الدنيا في عالم المحسوسات ومعوّلًا على قواه العقلية بلا استعانة بعلم أو بوحى أو بكتاب وبلا معونة أحد من الناس». وقد كانت ترجمة بوكوك، التي نشر معها النص العربي المحفوظ بأكسفورد، كما لاحظ ذلك ليون غوتيه، مخرصة للنص إلى درجة الخضوع الكامل له³⁵، فانتشرت بين القراء وأثّرت في كثير من الفلاسفة من مثل إسبينزوا ولايبنتز ولوك وديدرو وفولتير وروسو وغيرهم.. فضلًا عن تأثيرها في كثير من نماذج السرد والنصوص الفلسفية.

لقد راعت هؤلاء في الرسالة فكرة «البدء من جديد»، واستهوتهم فكرة «روح ساذج تتطور من تلقاء نفسها».

عرفت رسالة ابن طفيل الذبوع والانتشار في أوروبا قبل ظهور الطباعة في أوروبا على الخصوص، وصدرت الرسالة بعد ترجمتها إلى اللاتينية في سلسلة من الترجمات جعلت من نص ابن طفيل نصًا عالميًا.

5 - صدرت روبنسون كروزى لدانيال دوفو سنة 1719، ورأى كثير من الدارسين أنّ تأثير النص العربي في النص الإنجليزي واضح، أولاً: لأنّ رسالة ابن طفيل نقلت إلى اللغة الإنجليزية من طرف أوكللي Ockley، أستاذ اللغة العربية في كامبردج، سنة 1708، يعني قبل صدور القصة الإنجليزية ب 11 سنة.

32 عمر فروخ، المصدر نفسه، ص ص 137 - 138

33 منى أحمد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ضمن مجلة أوراق فلسفية العدد 29، 2010، جامعة القاهرة.

34 المصدر نفسه ص 138

35 ليون غوتيه.

ومن بعد وفاة إسيبنوزا اكتشفت في مكتبة روزانتليا في أمستردام⁴³، ضمن كتبه، الترجمة اللاتينية لرسالة ابن طفيل «حي بن يقظان».

فهل كان إسبينوزا المترجم الفعلي لنص ابن طفيل؟

لاتجد هذه الأطروحة صدًى لها في الأوساط العلمية، إذ نسب بعضهم هذه المهمة لصديق إسبينوزا الحميم جان بومستر [Jean Bouwmeester] الذي كلفته جمعية فنية وفلسفية⁴⁴ بهذه المهمة بتشجيع من صديقه إسبينوزا. تمت هذه الترجمة انطلاقاً من النسخة اللاتينية التي أصدرها إدوارد بوكوك، وليس انطلاقاً من النسخة العربية كما ذهب إلى ذلك إحدى الدارسات العرب. وإذا افترضنا غير ذلك، فهذا يعني أنه كان من بين أصدقاء إسبينوزا شخص له اطلاع عميق على الثقافة العربية وهو ما ستكون له انعكاسات غير متوقعة على صلة إسبينوزا بالثقافة العربية والإسلامية. وقد أكد ميجير⁴⁵ من لاهاي في مقالة له ظهرت في المجلة الهولندية للفلسفة⁴⁶ في 1920 هذا الأمر بشكل موضوعي، كما بين ذلك ليون غوتيه. وهكذا يمكن فهم أثر ابن طفيل في إسبينوزا كما افترض ذلك.

ليس من المستبعد أن تكون هذه الطريق المحتملة ممكنة، خاصة إذا عرفنا الحضور العلمي للغة العربية في عصر إسبينوزا، دون أن ننسى الترجمة العبرية التي قام بها اليهودي المجهول، ومن هنا كان من الممكن، كما يقترح Juan Domingo Sanchez Estop، أن يكون إسبينوزا قد اطلع في وسطه اليهودي على شرح النربوني قبل صدور نسخة بوكوك. وقد فتح هذا الدارس طريقاً يذهب من «حيّ بن يقطان» إلى «رسالة في اللاهوت والسياسة» إلى «كتاب الإتيقا». إن إسبينوزا الذي يقول بوحدة الخالق والطبيعة، وكتب أخلاقياته بطريقة هندسية تستعصي على الفهم، تمّت مواضعه بسبب قريب إلى موضوعات «حيّ». فهما معاً يشتركان في القول بأهمية العقل الطبيعي، ما دامت توجد طريق عقلي إلى السلام، إلى الوحدة مع الله، إلى الخلود. في هذه النقطة تلقت رسالة ابن طفيل ورسالة في اللاهوت والسياسة؛ فالفعل الفلسفي ليس خطراً على السلام ولا على التقوى، بل إن المعرفة لن توصل إلى أي غاية إلا إذا أسندتها الطاعة والتقوى. إن حياة إسبينوزا الفعلية تلقت مع حياة كل من «حي» و«آسال» اللذين طردا من المدينة كما طرد إسبينوزا نفسه من طائفته وهو لا يزال في ميعة الشباب ليعيش حياة فلسفية خالصة جعلت منه - كما يقول في رسالة إلى أحد أصدقائه - إنساناً سعيداً، تُذكر بالحياة الفلسفية التي عاشها كل من «حي» و«آسال»؛ حياة العقل المنفتح على الحب اللامتناهي؛ حب الإله والاستغراق في تأمله نشداناً للاتصال به. ولعل هذه من الأواصر التي جمعت

43 Rosenthalia d'Amsterdam

44 كانت هذه الجمعية الفنية والفلسفية تسمى «Nil Volentibus arduum».

45 W. Meijer

46 اسمها tijdschrift voor wijsbegeerte

يبين الفيلسوف الأندلسي والفيلسوف اليهودي، بل إنّ تأويل الكتاب الأخلاقي لإسبينوزا على ضوء «حيّ بن يقظان» عمل طريف ويخرج بفوائد كبرى تدعم فرضية التأثير والتأثر.

إنَّ القرب الكبير الذي كان لإسبينوزا من الفلسفة اليهودية مبتعدًا بذلك عن ديكرت، لدليل كاف على تأثر إسبينوزا بالفلسفة الإسلامية، لأنَّ الفلسفة اليهودية في عمقها ما كان لها أن تقوم لها قائمة لولا استبطانها لروح الفلسفة الإسلامية كما نجد عند ابن ميمون في «دلالة الحائرين» الذي يعتبر كتابه أنموذجًا لسُلطان الفلسفة الإسلامية على الفلسفة اليهودية، ويعتبر كتاب «الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه على لوازم الضمائر» لبحي بن باقودا «أنموذجًا لسُلطان التصوف الإسلامي على التصوف اليهودي في العصر الوسيط»⁴⁷.

إنّ رسالة حي بن يقظان هي نصّ قوي وهاج للحداثة، لقد عرف عناية منقطعة النظير منذ القرن السابع عشر، ووُجد داخل النقاشات الدينية والسياسية المختلفة في أنجلترا نهاية القرن السابع عشر وبداية القرن الثامن عشر. فقد وجدت طائفة الكويكرز، خاصة، منذ هذا العصر، في حيّ بن يقظان، كما أشار إلى ذلك إرنست رينان، «كتاباً للتربية والتهديب»، un livre d'édification، وفي القرن الثامن عشر نجد الفيلسوف اليهودي الكبير، الذي كان يستوطن برلين، موسى مندلسوهن Moïse Mendelssohn، يعتبر رسالة ابن طفيل أحد الكتب التي تضمن درجة عالية من التكوين الفلسفي. إنّ بطل التنوير الألماني هذا، لا يتبع تقليداً يهودياً، ولكن يتقصّى حكم أحد أساتذته في التفكير، باروخ إسبينوزا. حسب هذا الأخير فإنّ العرب كان لهم فلاسفة بمشاعر خلود عالية بدرجة أكبر مما هو عند الفلاسفة المسيحيين. إنّ الفيلسوف المعلم نفسه الذي أصبح عند الألمان «الطبيعي» le Naturmensch، يكتف الطريق الأفلوطيني التي تأخذ إلى الطاعة الحقيقية لله من خلال النور الطبيعي، وهذا ما كان إسبينوزا يؤكد، إنّ ما يُعلّمه حيّ بن يقظان هو ببساطة الإيمان الطبيعي⁴⁸. والجدير بالذكر أنّ الترجمة الهولندية لابن طفيل قد عرفت طريقها إلى الأديب والمصلح الألماني ليسنج، وبخاصة في عمله المسرحي «ناتان الحكيم»⁴⁹

47 نشره د. أحمد شحلان، بل حتى النقد العبري لم يسلم من هذا الناموس إذ إنّ كتاب المحاضرة والمذاكرة لابن عزرا يمثل نفسه «أنموذجًا لسلطان النقد العربي القديم على النقد العبري في العصر الوسيط»، انظر كتاب المحاضرة والمذاكرة: تحقيق أحمد شحلان والسعدية المنتصر، مطبعة الرسالة 2013، ص 10

48 اعتمدت في كثير مما كتبت عن إسبينوزا على Youcef Djedi

«Spinoza et l'islam: un état des lieux»

Philosophiques, Volume 37, numéro 2, automne 2010, p. 275-298

49 حي بن يقظان في المکتوب الألماني، المصدر نفسه ص 150 وص 152

7 - في سنة 1674 ظهرت ترجمة أنجليزية لـ «حي بن يقظان» قام بها عن بوكوك، جورج كيت⁵⁰، وعنوانها بعنوان طويل⁵¹، فقد ذهل المترجم الأنجليزي، من «الشبه الصارخ بين أفكاره، من جهة أنه أحد قادة طائفة الكويكرز، وأفكار ابن طفيل»، كما يبدو ذلك في مقدمة ترجمته التي عبر فيها عن آيات التقدير للقصة وإعجابه بابن طفيل، الذي كان، في نظره، رجلاً صالحاً⁵².

وقد وجدت طائفة الكويكرز المسيحية في رسالة ابن طفيل موضعاً مشتركاً مع رؤيتها الصوفية المسيحية التي تأخذ المعرفة خارج أي تراتبية كنسية، وتعتبر أن نور العقل وحده يقود الإنسان لعلاقة وحدة مع الله.

وقد وجد روبر بركلي⁵³ في كتابه الموسوم the apology في «حي» مثلاً للاقتداء بالتجربة الصوفية، ووجد في رسالة ابن طفيل الحجج المقنعة ليسند أطروحته «نور العقل» التي طورها في كتابه، ورأى في «حي بن يقظان» فكرةً يمكن تطويرها في مذهب الكويكرز، فكرة الرجل الصادق المخلص الطاهر في عقله، وقلبه مفتوح على التأمل العميق ليصل إلى الأنوار الخالدة دون أن يرجع إلى تقليد ديني موروث، أو تقليد اجتماعي لا يرى إلا مصلحة الجماعة المتغلبة. إنّ النور الداخلي، وحده، الحاضر في كل نفس، هو ما يمكن الإمساك بحقائقه. لكن، لأمر ما، ستراجع طائفة الكويكرز عن موقفها الإيجابي من ابن طفيل سنة 1779، حيث اجتمعت الطائفة في محفلها الأعلى وأصدرت مرسومًا داخليًا يحرم بموجبه تداول «حي بن يقظان» وقراءته، وحذفت، من النشرات المقبلة لكتاب «الدفاع»، ما كتبه باركلي من تقرير دافع فيه عن ابن طفيل دفاعًا قويًا، وأوصى فيه الطائفة بقراءة الرسالة، دون أن يذكروا سبب هذا المنع.

وفي سنة 1686 ظهرت ترجمة أنجليزية أخرى عن بوكوك، قام بها جورج أشويل، القس الأنجليكاني، وعُنوانها أيضًا بعنوان تفسيري طويل⁵⁴. وقد «اتخذ أشويل «حي بن يقظان» بطلاً أخلاقياً وإنساناً كاملاً وتمنى لو يتخذ الناس مثلاً أعلى لمبادئ العقيدة وقواعد السلوك»⁵⁵. وعلى إثر هذه الترجمة اجتمع أشويل وكيث وباركلي، واتفقا أن مضمون رسالة ابن طفيل يهدف «إلى تأييد صحة الوحي وصدق النبوات بطريقة

50 George Keith

51 «an account of the oriental philosophy shewing the wisdom of some renanned men of the east and particulary the profound wisdom of hay ben Yaqdhân, both in natural and devine things which men perfection writ originally in arabic by abi jaqfâr ebn thophail, a philosopher by profession and mohametan by religion is demonstrated by what steps and degrees, human reason, improved by dilligent observation and experience, may arrive at the knowledge qf natural things and from thence to dicoverly of supernaturals, more especially of god the concenments of the word».

52 مدني صالح: من ابن طفيل إلى دانيال دوفو: مجلة أفق عربية، العددان 6 و7 بغداد 1981

53 Robert Barcaly

54 the history of haï ebn yokdhan, the indian prince or the self taught philosopher; written originally in arabic by abi jaafar ebn Tophail, a philosopher by profession and mohametan by religion is demonstrated by what steps and degrees, human reason improved by diligent observation and experience, may arrive at the knowledge of natural things and from thence to discovery of supernaturals, more especialy of gold the concenments of the world

55 مدنی صالح، المصدر نفسه.

عملية من خلال تجربة حيّ بن يقظان بواسطة الاعتماد على قدرات الإنسان في استلهام الوحي بنور البصيرة». فالقصة لا تعارض الوحي في شيء، ولا تبتعد عن الديانات الإبراهيمية، إلا أنها تعرض تجربة صوفية تبرز فيها إمكانية الوصول إلى معرفة مطلقة وخالدة عن طريق التجربة والحدس من خلال تدبير المتوحد.⁵⁶

وفي سنة 1708 سيقوم قس ألكيكاني، يدعى سيمون أوكلي، بترجمة النص إلى الإنجليزية انطلاقاً من النص العربي الذي أخرجه بوكوك مع الترجمة اللاتينية، «فكانت ترجمة أوكلي أول ترجمة لقصة حيّ بن يقظان من اللغة العربية إلى لغة أوروبية حديثة»، ولم يخف أستاذاً للدراسات العربية، في جامعة كمبريدج، إعجابه بنص ابن طفيل، وبخاصة بفكرة الفيلسوف المسلم «حول نور البصيرة وقدرة العقل البشري على تَلَقُّي الوحي بفعل النور الطبيعي الإنساني».

8 - بعد أن أنضجت الدراسات العبرية والأنجلزية الاهتمام بحَيِّ بن يقطان، سيعرف هذا النص مغامرة أخرى في مجال الدراسة والترجمات في المجتمع العلمي الألماني، فيكون الاهتمام به اهتماماً فيلولوجياً مرتبطاً بأسئلة «تحتاج إلى جواب عند علماء الدين والكنيسة في أوروبا»، وسيصبح هذا الاهتمام منطوياً «تحت غطاء علم جديد سمّوه بعلوم اليهودية». وما يزال نص ابن طفيل يثير في الجامعة الألمانية اهتماماً كبيراً ضمن «خانات انشغالاتها بفلسفة العرب والمسلمين وآثارها على الفكر الأوربي الحديث»⁵⁷.

تعتبر ترجمة بيتر كونراد موناث سنة 1726 وترجمة باتريوس من أوائل ترجمات «حيّ بن يقظان» إلى اللغة الألمانية. وقد اعتمد موناث في عمله على ترجمة أوكلي الأنجليزية، دون أن يعتمد على النص العربي. ولم تحظ هذه الترجمة بال العناية التامة في الوسط العلمي الألماني للقصور الذي لحقها من قبل مترجميها. وقد وجّه لها آيشهرون انتقادات قوية في مقدمة ترجمته للنص الفلسفي العربي.

بذل يوهان كوتفريد آيشهورن 1752 - 1827، جهدًا كبيرًا في نقل نص ابن طفيل إلى اللغة الألمانية، ليستجيب، بما يوفره «من مادة معرفية مستقاة من نص عربي - إسلامي، للقضايا الفكرية عامة والدينية خاصة بين أبناء جلدته وثقافته في ألمانيا». وللوصول إلى هذه الغاية كان على المترجم الألماني أن يَجِدَ ليجعل «قارئه الألماني مندمجًا ومستشعرًا أوضاعه المعرفية وتصوراتهِ عن العالم عن طريق هذه الترجمة» التي مَكَّنَتْ القارئ الألماني من «مداخل التفكير الفلسفي عند العرب المسلمين في القرن الثاني عشر»، ومن هنا كان على المترجم أن يمزج بين عمل تحقيق النص وعمل التأريخ له، فَقَدَمَ نظرة شاملة للنص وصاحبه، أي «الكاتب» كما كان يحلو له أن يُسمَّى ابن طفيل طوال مقدمة ترجمته.

56 اعتمدت في هذه الفقرة على لكتابه د. أبورا عبد المجيد وانظر أيضًا مدني صالح، المصدر نفسه.

57 نعتمد في هذه الفقرة على مقالة جيدة للأستاذ محمد آيت الفران منشورة في "الجمالي والفلسفي" في حي بن يقطان، تحت عنوان "حي بن يقطان في المکتوب الألماني: بين تاريخ النص وترجمته" المصدر نفسه.

تعتبر ترجمة «أوتو بست» ثالث ترجمة ألمانية لنص ابن طفيل، وقد أراد لهذه الترجمة أن تحسم في علاقة رسالة ابن طفيل بعمل كروزو فقدّم عنواناً لترجمته الألمانية الجديدة: «أصل روبنسون» صدرت سنة 1987. حيث أقام ترجمته الكاملة «انطلاقاً من كون ابن طفيل الأصل لفكرة دوفو مبدع روبنسون كروزو في الثقافة الأوروبية». ومما تميز به اهتمام المترجم الألماني الثالث تأكيده «أصالة فكرة ابن طفيل عن «حي»، وإظهاره قدرة الفكر العربي عامة على الإبداع والمشاركة الفاعلة في رسم ضوابط الفكر الأوروبي وتوجيهه والتأثير فيه». وأكد أوتو بست أنّ نص ابن طفيل وفلسفة كانت من «المحاور الكبرى التي فتحت أعين الأوروبيين [...] على مدارك العرب وأنماط التفكير عندهم التي ستكون منصة قوية يعبرون من خلالها إلى زمن الحداثة [...] وإحدى الوجبات الفكرية الدسمة القوية التي ما زال طعمها بين أسنان الأوروبيين إلى يومنا هذا»⁵⁸.

سيقوم «باتريك شيرر» بتقديم ترجمة جديدة لنص ابن طفيل واضعاً إياه في إطاره الفكري اللازم فقدّم للقارئ مقدمات تسمح له بفهم النص العربي. وقد كان هذا الحرص واضحاً عند المترجم الألماني الرابع، تجلّى ذلك في تقسيمه «مراحل تدرّج القصة وفق عناوين هي نفسها عناوين التدرج الزمني لحياة حيّ في جزيرته». فقد كان شيرر شديد العناية بالقارئ الأوروبي يأخذ «بيده لتقريب النص العربي بنية ومعنى، بعد أن أدرك جدّته على ثقافته وتاريخه». كانت غايته الأولية «هي جعل نصّ ابن طفيل العربي المسلم جزءاً غير منقطع عن ثقافة الأوروبي وفكره».

تابع المستشرقون الألمان هذا الهمّ حيث نجدهم يتناولون «الرسالة في سياقات أخرى شملت الدراسات التاريخية والفلسفية»، بل تجاوز ذلك إلى «نطاق الأدب المقارن إلى حد أنّ إحدى ترجمات نص ابن طفيل إلى الألمانية تناولته كأصل أولي لفكرة روبنسون كروزو كما يوحي بذلك عنوان كتاب أوتوبيست الصادر سنة 1987».

أصبح نص ابن طفيل في قلب العلوم اليهودية «وربما يقل الآن أن نتصفح مصدراً أو مرجعاً ألمانياً يتحدث عن تاريخ اليهودية والكتابات حول المقدّس دون أن يجعل ابن طفيل أحد رموز تلك العلوم».

أفرد «فردناند فوستنفلد» في كتابه «تاريخ الطب وعلماء الطبيعة العرب» صفحة كاملة تعريفية توثيقية عن ابن طفيل، قبل أن يقف شتاينشنايدر في موسوعته بإسهاب وتبصّر عند ابن طفيل، فقد خصّص في كتابه الموسوعي «الترجمات العبرية واليهود والتراجمة في القرون الوسطى» الذي نشره سنة 1893، ستّ صفحات كاملة للحديث عن ابن طفيل عكست «مقدار الاضطراب الذي تحرك فيه نصّ ابن طفيل

58 محمد آيت الفران، حي بن يقظان في المکتوب الألماني، ضمن ندوة الجمالي والفلسفي في حي بن يقظان لابن طفيل، منشورات جامعة ابن طفيل، ومختبر أرخبيل، 2012، ص ص 145 - 152

في الثقافات الأوروبية»، كما عكس مستوى التحرّي والحذر في نسبة النص إلى صاحبه، وهو ما ترجمه كارادوفو في حديثه عن ابن طفيل في دائرة المعارف الإسلامية الألمانية.

إنّ عناية الألمان بنص ابن طفيل عناية تتجدد وكأنّ «حي تحوّل عندهم فعلاً إلى كائن تغمره الحياة اللامتناهية»، فهناك تقليد ألماني في النظر إلى ابن طفيل فيلسوفاً مرتبطاً بالواقع، حيث عُرف عندهم مربياً أكثر مما عرف فيلسوفاً، وإذا عرفنا أنّ التفكير الفلسفي الألماني يميل «إلى ربط قضايا الفكر الفلسفي بمجريات حياة الإنسان اليومية»، أدركنا منزلة ابن طفيل في القراءات الألمانية المعاصرة؛ قراءة حي بن يقظان كتاباً في التربية والإيكولوجيا.

9 - عرفت قصة حي بن يقظان بعثاً آخر، مع النّقلة النوعية التي عرفتھا الدراسات حول ابن طفيل، مع ليون غوتيه. حظي ابن طفيل باهتمام خاص عند هذا المستشرق الفرنسي، فخصّه بدراسة متميزة، قبل أن يُخرج نشرتين نقديّتين للنّص، الأولى عن مخطوط الجزائر والثّانية عن مخطوطة ليدن سنة 1936، مع مخطوطات أخرى ونصوص منشورة من قبل. ويتميّز اهتمام غوتيه بأنّه أول من قدم نشرة مُحقّقة لرسالة ابن طفيل. والثّانية أنّه أول من قدّم ابن طفيل إلى العالم الفرنكفوني وغير الفرنكفوني في صورة مشاريع فلسفية تستند إلى ما يثيره النص من إشكالات فلسفية وثقافية. وقد استفدنا كثيراً من أعمال ليون غوتيه في دراستنا المنشورة عن ابن طفيل⁵⁹ وتبيّن لنا، انطلاقاً من فحص مخطوطات أخرى لم يطلع عليها غوتيه، أنّ النص في حاجة إلى نشرة نقدية جديدة، وهو ما نرجو من الله أن يعيننا على إخراجها في أقرب الآجال.

10 - أمّا الترجمة الإسبانية فقد قام بها فرانيسكو بون بويج⁶⁰ سنة 1900، ووسمها بـ «الفيلسوف المعلّم نفسه لابن طفيل»⁶¹. وأعاد ترجمتها جونثالث بلانثيا سنة 1934 وظهرت طبعتها سنة 1948.

11 - إنّ احتفاء كبير بنص ابن طفيل، وإنّ هذه الترجمات الكثيرة التي عرفها النص العربي لتدلّ على هذا الإصرار الغريب لجعل نص ابن طفيل نصّاً أوروبياً بامتياز؛ حتى إنّ العناوين التي صاغها بعضهم لرسالة ابن طفيل تحمل بصمات تأويلية واضحة تدل على رغبة في الامتلاك الثقافي والحضاري للنص.

يوحي هذا الاحتفاء بالنص أنّ نص ابن طفيل هو الذي أطلق الشرارة الأولى لانطلاق الحكاية الفلسفية، بأوجهها المتعددة، في أوربا، سواء مع بالتاز الإسباني أو مع دوفو الأنجليزي⁶² أو مع فولتير وديدرو

59 مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2010

60 Francisco Pons Boigues

61 «el filosofo autodidactico de aben tofail»

62 Antonio Pastor, William kirby, augustin serrano de harro, lihtenstdater ont tout essayé de montrer que le roman de Crusoé s'était inspiré de l'oeuvre d'Ibn thophaïl sans pour autant trancher définitivement sur la question

انظر مقالة د. أبورا عبد المجيد، المصدر نفسه هامش 32

الفرنسيين، أو روسو الهولندي، أو إدغار ريس بوروز مؤلف قصصه المشهورة عن طارزان⁶³. الرواية باعتبارها مغامرة تُشوّق والرواية بوصفها تربية. إنها الرواية التي تؤهل الدارس الأول لخوض غمار البحث الفلسفي. لقد وقع تغيير في التأهيل الفلسفي، فكنا مع أفلاطون نعتبر التأهيل الفلسفي يتم عبر الرياضيات، ومع أرسطو كان يتم عبر المنطق، ومع المسلمين كان يتم بهما معاً إلى جانب الفضيلة الشرعية والفطرة الفائقة، أما في الفلسفات الحديثة فقد أصبح التأهيل الفلسفي يتم عبر الرواية الفلسفية. ولعل هذا هو السر وراء انتشار هذا الضرب من الكتابة الفلسفية، وروايات سارتر وكامي وعالم صوفي⁶⁴ أكبر دليل على ذلك. دون أن ننسى أنّ احتفاء الغرب بالأدب قبل الرومانسية خلق ما يسمى بـ «الكتاب المقدس العلماني» حسب تعبير نورثب فراي، وهو ما جعل الأدب يحل محل الدين، وهو ما يفسر أحسن ما يكون التفسير هذا الاستقبال الخاص الذي حظيت به قصة حي بن يقظان في عالم تتزايد فيه العلمنة ويبحث فيه عن بديل عن الدين، وقد اقترحت هذه القصة الأدبية الفلسفية سيرة جديدة للهداية العقلية، فوق الحافر على الحافر. فكان هذا الاحتفال الكبير بها.

- ثالثاً -

تتخذ معاصرة ابن طفيل لنا أوجهاً متعددة سواء من حيث جراته الفلسفية أو من حيث منهجه في الكتابة أو من حيث درايته العميقة بتاريخ الفلسفة؛

- من حيث جراته:

لعل جرأة قصة حي بن يقظان تتمثل في أنّها تجيب على سؤال هام يمكن صياغته كالتالي: ما معنى أن تكون فيلسوفاً في المجتمع الإسلامي، فيلسوفاً تنتج قيم الحق والخير والجمال، وتحاول أن ترى الواقع أمامك، مع هذا القلق الذي يلاحقك عندما تداهمك أحداث وظواهر في رحلتك العلمية لا تستطيع أن تمنح لها اسماً، أو تجد نفسك، مع معان، تضطرك إلى إعلان الفشل السياسي؟ والملاحظ أنّ السؤال يدخل في عمق الفلسفة السياسية؛ علاقة الفيلسوف بالمدينة؛ هل هي علاقة اتصال أم علاقة انفصال، وبأي معنى يكون الاتصال أو يكون الانفصال؟

كان ابن طفيل يشعر بجرأة خطابه الفلسفي، ظهر هذا الشعور في تأكيده جدة هذا الخطاب الذي ما كتب قط في كتاب، وما تداولته الألسنة قط في المجالس، فهو عنده خطاب جديد.

63 انظر مقالة أحمد عبد الكريم، حي بن يقظان يجد لنفسه منافساً، ضمن مجلة الموقف الأدبي، العدد 240، منشورات اتحاد كتاب العرب - دمشق، 1991 حيث يقدم فرضيات قوية حول إمكانية تأثير ابن طفيل في الكاتب الأمريكي.

64 كتبها جوستاين غاردر، ونشرت في عام 1991م.

ولما كانت التجربة الأندلسية تثبت أنّ كل خطاب جديد، ذرع الغرب الإسلامي، إلا وقوبل بالرفض والإنكار، كما عرض ذلك ابن طوملوس في مقدمة كتابه المدخل إلى المنطق، فإنّ ابن طفيل يبادر بالاعتذار. يعتذر لمن قرأ هذا الخطاب فسارع إليه الإنكار من خطاب غير مألوف وصادم، خاصة أنه يُعَبِّد طريقاً إلى السعادة في الدنيا والآخرة، طريقاً لا يشهد له ظاهر الشريعة التي يَتَعَبَّدُ بها العامة والجمهور. فالتقريب الذي ينتصر له ابن طفيل بين الفلسفة والشريعة هو تقريب لا يسعف فيه إلا التأويل سواء من خلال النصوص الدينية التي ترد داخل النص من مثل «خلق الله آدم على صورته»، ومن مثل الآية الكريمة «وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى»، ومن خلال هذا اللقاء العجيب بين «حي بن يقظان»؛ الحقيقة الفلسفية في أجلى مظهرها، وبين «أسال» الذي يمثل الحقيقة الدينية في خلوص أسرارها ومعانيها الخفية.

لا يخفى على دارس الفلسفة، أنَّ التمييز بين الحقائق في خفائها والحرص على إخفاء أسرارها عن غير أصحابها، وبين الحقائق نفسها والفيلسوف يجهد في التعبير عنها بواسطة كتابة نُفهم وتُداول، لتصبح موضع جدال وحوار، هو من أكبر المفارقات التي عرفها تاريخ الفلسفة؛ نجد ذلك عند الفيثاغوريين، وعند أفلاطون، وعند ابن سينا وابن رشد. لعل جدلية الظهور والتخفي هذه ناتجة عن ارتباط الفلسفة، منذ الإغريق، بالواقع المعيش القائم على ضرب من التراتبية الاجتماعية، ومرتبطة على الخصوص بمشكل «الأعداد الصماء» عند الفيثاغوريين والحرص على إخفاء ما تثيره من مفارقات. فنحن نصبح أحياناً أمام فلسفة لا تتميز بالشفافية والوضوح، بل أمام ألغاز لا يستطيع فك أسرارها إلا من سبق وأن هُيئَ لذلك ثم امتلك، بعد ذلك، أدوات فك الشفرات. لكنه مع ذلك مضطر أحياناً إلى الحديث عنها، فتننتج المفارقة الكبرى، لكن أليس اللجوء إلى الحكى ضرباً من جعل المعرفة مشتركة للجميع؟

يبدو في بادئ الرأي أنّ الأمر كذلك، لولا أنّ ابن طفيل ينبهنا إلى أنّ الأمر أبعد عن ذلك، حيث يكون اللجوء إلى السرد لجوء إلى التعمية والتصعيب، وأنّ السرد ليس سوى ضرب من حجاب، يخفي وراءه حقائق لا يستطيع الجمهور فهمها ولا استيعابها. بل إنّ هذه الحقائق هي ضرب من الكبائر عند أهل الفطر الناقصة لا يجوز بأي حال أن يقتربوا منها، ولنا في الخروج الآخر للفيلسوف من المدينة أوضح تمثيل لذلك. لكن يظل اللجوء إلى الصورة من أجل تحريك الفكر، عملاً فلسفيّاً وتعليميّاً. وابن طفيل هنا له أصول أرسطية، فعند أرسطو، في كتاب النفس، لا ينطلق العقل من معطيات الحواس وإنما ينطلق من الصورة، من ضرب من التخيل. إنّ العقل عند أرسطو لا يفكر أبداً بدون صور.

ولنا أيضًا في نظرية ابن طفيل التربوية جرأة كبيرة، وهي الجرأة التي انفصل بها أيضًا عن الفكر الصوفي، وهي أنّ المريد لا ينبغي أن يظل طول حياته تحت سلطة معلمه، بل إنّ المعلم لا سبيل له على المريد إلا أن يريه الطريق ويدلّه عليه ثم يتركه يكتسب حريته الذاتية واستقلاليتّه الخاصة به. ولعل روسو وجد في هذا المعطى بذرة كتابه «إميل». فالمعرفة هنا تُحرّر الذات من السطو، لتصل بالمريد إلى غايتها من الكمال العلمي والكمال الميتافيزيقي. ولعل هذا الجانب هو ما اهتمت به القراءات الألمانية لابن طفيل

حيث «اشتهر عندهم وعرف بمربي نفسه أكثر مما عرف بالفيلسوف. وهذا يؤكد على منحى التربية والتعليم الذاتي في النص أكثر مما يقدمه كإشراقة فلسفية هائلة في الخيال»⁶⁵.

يقدم الخيال عند ابن طفيل فسحة للحديث عن موقف ابن طفيل الجريء من المنطق. إنّ المنطق عند ابن طفيل ضروري للفهم لكن تجاوزه يصبح ضرورياً لإدراك الحقيقة⁶⁶. إنّ ابن طفيل في مقدمته النقدية الفلسفية يؤكد أنّ المنطق قاصر عن الكمال، إنّّه هنا يتجاوز التقليد المشائي برمته، والذي يعتبر إدراك الحقيقة متوقفة على البرهنة عليها، ولا طريق لذلك إلا طريق المنطق، لكن ابن طفيل، يُوسّع من مفهوم العقل وهو ما أتاح له تجاوز المنطق بالمعنى الأرسطي، والانفتاح على منطق يندمج فيه المعقول مع اللامعقول، وأصبحت الاستعارات أنسب تعبير عن مدركاته. إنّ بدايات الحقيقة عند ابن طفيل لها مميزات منطقية لكن نهاياتها لا علاقة لها بالمنطق. وهو معطى جريء جدير بالتأمل في نص ابن طفيل.

كيف يصبح إطفاء الجسد ضرورياً في سيرورة البحث المعنى؟ وبأي معنى يكون الحياد الذهني شرطاً للإبداع وتوليد الأفكار؟ وكيف يمكن للسؤال أن يطيل من عمر الرحلة العلمية؟ وهل ينبغي البحث عن جواب حاسم يوقف سيرورة هذه الرحلة من أجل معرفة ميتافيزيقية مطلقة؟ لكن ما قيمة هذه المعرفة إذا لم تسعف الجمهور ولم تسهم في ترقية المعرفي؟ كيف ننقل هذه المعرفة إلى أن تصبح عامة ومشاركة؟ هل يحق للفيلسوف أن يضنّ بعلمه، ويستأثر بنفسه، ويهجر العامة ويتركهم في وضعية رديئة - سيئة؟ وعى الخطاب الفلسفي هذه الحدود واستنجد بالنبوة والوحي، لأنّه لا سبيل للعامة أن يصلوا للسعادة إلا أن يلتزموا بالشرعية فهي الضامن لهم، أن يصلوا إلى كمالاتهم الخاصة بهم، بمعرفة ملائمة وبمنهج واضح، حيث يقف الفيلسوف فإنّ النبي يتقدم.

- من حيث منهجه:

المنهج الفلسفي في رسالة حي بن يقظان منهج متعدد، ومستوياته مختلفة، يحكى بلغة شعرية تعتمد الاستعارة. بل إنّ يمكن القول إنّ منهج الاستدلال يختلف في النص حسب تغير الموضوع ودرجة تجريديته وتعاليه، فمن الإحساس إلى التجربة إلى الاستقراء إلى الحدس إلى الإشراق. فالعقل هنا لا يقف عند حدود معينة، بل يمتزج فيه الوعي باللاوعي، وكأنّ العملية الإبداعية لا تحلق إلا بهذين الجناحين. فهل كان ابن طفيل يريد أن يقول لنا إنّ الخبرة البشرية المطلقة والمجردة قادرة على إدراك وجود الله، وأنّ العلم بإطلاق، وهو يصحح ذاته، يفتح على الروحانية المطلقة؟ إنّ الحوار العلمي، بأبعاده التجريبية والرياضية والفلكية والفلسفية، ملاك كتاب امتزج فيه حس الأديب برؤية الفيلسوف ودقة العالم. إنّنا هنا داخل عالم فلسفي ما قبل

65 آيت الفران، محمد، حي بن يقظان في المکتوب الألماني، ص 157

66 لا يخفى هنا أننا نستلهم موقف إدغار موران من المنطق.

أرسطي، حيث تمتزج العلوم بالخيال في نص واحد، وحيث التفكير ينتج عن الرغبة في فهم العالم، وحيث هذه الرغبة في التفكير لا تتغذى إلا بنفسها، كما يعلمنا النص الأفلاطوني المفتوح.

إن ابن طفيل توسّل بالأدب، منهجاً، في مجال فلسفي خاص، كما سيفعل سارتر من بعده، ففيهما انفلت الأديب «من صرامة الفيلسوف ليترجم تصوراته وأفكاره بواسطة الرواية أو الشعر... وهكذا يمكن للفيلسوف - الكاتب أن يضيف إلى الحقل الأدبي إسهامات لا تأتي من داخل هذا الحقل ذاته، كما يجوز للأديب المتفلسف أن يفتح سبلاً للتساؤل قد تسعف الفيلسوف في تعميق كثير من رؤاه وتصوراته»⁶⁷.

نلاحظ أيضاً أنّ حركة الفكر خلال النص تختلف من حيث السرعة والبطء، فهي بطيئة عندما يكون المنهج حسياً - تجريبياً، ثم هي تصّاعد في السرعة كلما أصبح المنهج استنباطياً، وتوغل في السرعة مع حركة الحدس والإشراق، حيث تختفي المفاهيم الفلسفية ويظهر نوع من الرؤية لم يعد يتسع للمفاهيم. إنّ العقل عند ابن طفيل، يقتضي، على خلاف الصوفية، ألا ننطلق من الله، بل أن نرسم نهجاً للوصول إليه، ويمكن تلخيص هذا المنهج في مفهوم عربي إسلامي اصطنعه كثير من الفلاسفة والصوفية للتعبير عن سبيلهم في المعرفة، وهو مفهوم «الاعتبار»، وإن كان الصوفية والفلاسفة لا يشتركون إلا في المعنى اللغوي للاعتبار، الذي هو العبور، فلكل من الفيلسوف والصوفي صفتاه.

- من حيث معرفته الفلسفية،

المعرفة الفلسفية في قصة حي بن يقظان تقوم على الإشكالات الكبرى التي تخلفها الحياة الروحية والأخلاقية التي أثارها مواقف «حي» وجسدها سلوكه، في إطار رحلته الكبرى، التي تقوده فيها فطرته الفائقة، للبحث عن معنى هذا الوجود والبحث عن منزلته هو من هذا الوجود؛ تتحدّد هذه الإشكالات الروحية في قضايا فلسفية كبرى.

وقبل الإشكال الفلسفي الأول الذي تثيره أحداث الرسالة في حيّ، وهو إشكال الموت، وهو الإشكال الذي سيبدأ به النّظر الفلسفي في الرسالة، نجد الإشكال المؤطر للنص في بدايته ونهايته وهو إشكال السياسي الذي هو أساس الفلسفي والثقافي، فلولا الموقف السياسي للملك، في إحدى روايات ولادة حي، ما كان للفلسفي وجود. فضلاً عن أنّ السّياسي أساس الثقافي أيضاً، وهو ما يبدو في آخر النص، أو ما أسميناه بـ «محطة المجتمع». هنا نجد موقف سلامان ملك الجزيرة مساهماً في عزلة الفيلسوف بل وفشله أيضاً.

لكن الحدث الفلسفي الأكبر سيكون الموت؛ بتساؤلاته ومفاهيمه وحجابه القائم على التجربة والعقل، وبداية الفلسفة بالدهشة أمام الموت له دلالات متعددة؛ فبين رفض الموت والبكاء على الفقيده والجزع

67 أفاية، نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014، ص ص 207 - 206

لسكونها الدائم، إلى تقبل الموت، والتحرر من الخوف منه، والبحث عن أسبابه، تولد الفلسفة لتبدأ رحلة البحث عن المعنى من الوجود الإنساني، الذي يحدده شرط الفناء، خارج كل سلطة اجتماعية - ثقافية. إنها رحلة فلسفية خالصة، لتعلم الحياة، بنكهة محلية. فالإنسان هنا لا يحدده إلا فعله ومعرفته التي يستقيها من تجاربه العلمية الخاصة، والخاصة فقط، وكأننا أمام نزعة وجودية أولية. والعقل هاهنا ليس غير صفحة بيضاء لا يُنقش فيها إلا ما سبق للحواس أن خَطَّته فيها. فليس هناك معرفة قبلية سابقة، وكأننا أمام نزعة تجريبية أولية كذلك.

ثم إشكال المادة والصورة، ثم إشكال الهيولى؛ هذا المفهوم الفلسفي الغامض. ثم إشكال الفاعل، ثم إشكال الوحدة والكثرة، ثم إشكال العلاقة بالجسد، ثم إشكال المعاد، ثم إشكال الاتصال، ثم إشكال علاقة الفلسفة بالمدينة، وما يتفرع عنه من إشكال علاقة الفلسفة بالشريعة من حيث تأويلها أو من حيث الوقوف عند ظاهرها، لينتهي إلى أن الفلسفة لها طريقها الخاص للوصول إلى الخلود والسعادة الأبدية وهو طريق لا يخالف طريق الشريعة، إلا أن الشريعة تعبر عنه بالمثالات، كما يعلم درس الفارابي في كتاب الملة. إن هذه القضايا الكبرى قضايا شغلت الفكر الفلسفي الإسلامي، وقبله، شغلت الفكر الفلسفي الإغريقي وأصبحت همًا للفكر الفلسفي العالمي. ومن هنا القيمة الفلسفية لهذا النص الفلسفي والأدبي الخالد.

يثيرنا هذا النص أيضًا بالسلوك الأخلاقي الذي يتجلى بياض النص سواء تعلق بعلاقة الذات مع نفسها وتعلقها بالأمل في اكتشاف المجاهيل، وهو ما يميز الإنسان أيضًا ويحقق فرادته أو بعلاقة الذات بالطبيعة أو بالناس؛ سواء من الناس من أدرك لحياته معنى مثل أسال، أو من نسي أن لحياته معنى مثل سالامان وجمهوره.

إن «حي» يقدم لنا أنموذجًا للتعامل مع الطبيعة من خلال سلوك أخلاقي قائم على المعرفة والتعاطف، وهو الموقف نفسه الذي يقدمه حي في علاقته بالناس، خاصة المخالفين له.

كيف انقدحت هذه الفكرة الفلسفية عند ابن طفيل وكيف جَوَّد سرديًا في إخراجها ولم يفكر في إخراجها على طريقة خطاب أهل الفلسفة وتقليدهم في الكتابة الفلسفية؟ هل كان يشعر بأن فضاء الحوار أعمق سرديًا، كما هو حال الكتابة الأفلاطونية؟ أم أن الحكمة وسيلة في التعليم والتبليغ أنجع؟ كان ابن طفيل في نصه الجميل يمارس فعل المتعة بضرب من الجدِّية، إنه يبدع نمطًا من القول جديدًا يشعر أن الحاجة ماسة إليه، فهل يكون فعل المتعة حجابًا أيضًا من حجب القول في هذا النص الملعز؟ هل هو لب الإشكالية المشرقية التي وجد ابن طفيل نفسه منخرطًا فيها، كتابةً واستغراقًا في التأمل، ويشعر أنها قضيته الكبرى في هذا الوجود، بعد قضية

الخدمة السلطانية، المتعة للرفق بالمتعلم والتخفيف عليه لإدراك الحقيقة الكبرى في الوجود؟ أسئلة فلسفية كبرى صيغت بأسلوب أدبي يجعلنا نفهم أكثر كيف يمكن للأدب أن يسوق إلى التفلسف⁶⁸.

وأخيراً، أنشأ ابن طفيل قصة غير واقعية، لكنه أراد لها تأثيراً في عالم واقعي، وقد بلغ قصده، حين نجد هذا الاحتفاء الكبير بها حتى أصبحت ضرباً من إنجيل عند الطائفة المسيحية الشهيرة، وأصبحت تغذي الإلهام، من قريب أو من بعيد، عند كل باحث عن نور الفطرة؛ عن العقل الطبيعي، وراء ركाम العادات والتقليد. فأن يظل الباحث بعيداً عن المجتمع، عن مثالبه ومشاغله الآنية المكرورة، يعني أن يحافظ على روح الطفل فيه، روح الدهشة والتساؤل والعناد، وهي روح، وإن كانت تفلق، إلا أنها سبيل الإبداع، ولعل ذلك هو سر هذه الخطوة التي نالته، عند نخبة من أهل الفكر والأدب، قصة «حي بن يقظان» لابن طفيل⁶⁹. ولعل آخر هذا الاحتفاء ما أذيع من أنّ غارسيا لوركا الشاعر الإسباني كان يعتزم بناء زاوية وضريح باسم ابن طفيل تكريماً له لولا أنّ القتل كان أسرع إليه، ثم ما أقدم عليه المركز البحثي الذي أصدر «موسوعة الأندلس» بأن أطلق عليه اسم «مؤسسة ابن طفيل للدراسات العربية» في مدينة ألمرية الإسبانية. ونعتقد أنّ هذه الخطوة ينبغي أن تتوج بنشرة نقدية عربية لهذا النص الفلسفي، الذي لما يحظ بعد باهتمام فيلولوجي عربي يوازي منزلته العلمية في تاريخ الفلسفة.

68 يصرح مثلاً جاك دريدا أنه جاء إلى الفلسفة عن طريق الأدب من خلاله تأمله لغة الشعر حيث تتقاطع الشعرية والفلسفة. دون أن ننسى أنّ ابن رشد كان يحفظ ديوانى أبى تمام والممتنّى، وهو الأمر الذى له أكثر من دلالة فى هذا السياق.

69 نفكر هاهنا في روائيين شهيرين أحدهما غربي، جاك أتلي في روايته: أخوية القبطانين، بترجمة محمد عبد الكريم إبراهيم، حيث استلهم بعضًا من عنوان رسالة ابن طفيل للحديث عن اللقاء الشهير الواقعي والرمزي بين ابن رشد وابن ميمون وأرسطو، والروائي الآخر مغربي وهو فؤاد العروي في روايته LES TRIBULATIONS DU DERNIER SIJILMASSI حيث تصبّح قصة ابن طفيل، إلى جانب نص ابن رشد «فصل المقال»، أنموذجًا فكريًا معاصرًا، ومصدرًا من مصادر الاعتزاز بالذات العربية الإسلامية المعاصرة المهيضة

مراجع الدراسة ومصادرها

باللغة الأجنبية:

- Youcef Djedi «Spinoza et l'islam: un état des lieux»
Philosophiques, Volume 37, numéro 2, automne 2010,
- Georges Labika, Ibn Tufayl, le philosophe sans maître E.N.L, Alger, 1988.
- **Jean-Baptiste Brenet:** *Averroès l'inquiétant*, Paris, Les Belles Lettres, Première édition 2015
- Maurice-Ruben Hayoun Au Moyen-Age, un philosophe arabo-andalou expliquait l'islam libéral.
- Thomas d'Aquin: contre Averroes- traduit par Alain de Libera, flamarion; 1999

باللغة العربية:

- «ابن طفيل ومنتحلو الفلسفة في عصره» عرض غير منشور ألقى برحاب كلية الآداب والعلوم والإنسانية القاضي عياض في ندوة «الأفلاطونية المحدثة في الغرب الإسلامي» في 6 ماي 2016
- إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، دار المعارف، مصر طبعة ثانية مزيّدة ومنقّحة
- ابن رشد: تلخيص الآثار العلوية، تحقيق جمال دين العلوي دار الغرب الإسلامي الطبعة الأولى 117
- ابن طفيل، حي بن يقظان، مخطوطة أكسفورد رقم 133
- أبو الوفا التفتزاني في «ابن طفيل وأثره على الغرب» ضمن ندوة تدريس الفلسفة ...» الطبعة الأولى، دار اغرب الإسلامي بيروت لبنان
- أحمد شحلان، حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطوي، ضمن التراث العبري اليهودي في الغرب الإسلامي، منشورات وزارة الأوقاف، دار أبي رقرق للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 2006،
- أحمد عبد الكريم، حي بن يقظان يجد لنفسه منافسًا، ضمن مجلة الموقف الأدبي، العدد 240، منشورات اتحاد كتاب العرب -دمشق، 1991
- أفاية، نور الدين، في النقد الفلسفي المعاصر، مصادره الغربية وتجلياته العربية مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى 2014
- التراث الفلسفي الإسلامي في أبحاث سوفياتية، دار الفارابي بيروت - لبنان - الطبعة الأولى 1987
- آيت افران، محمد، حي بن يقظان في المکتوب الألماني، ضمن الجمالي والفلسفي في حي بن يقظان منشورات كلية ابن طفيل 2012
- عمر فروخ، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان، دار لبنان للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الثانية 1986
- مدني صالح: من ابن طفيل إلى دانيال دوفو: مجلة آفاق عربية، العددان 6 و7 بغداد 1981
- مع ابن طفيل في تجربته الفلسفية، دار الثقافة، الدار البيضاء، المغرب، 2010
- منى أحمد، ابن طفيل وقصة حي بن يقظان وأثرها على أوروبا، ضمن مجلة أوراق فلسفية العدد 29، 2010، جامعة القاهرة.
- موسى بن يعقوب بن عزرا، كتاب المحاضرة والمذاكرة- تحقيق أحمد شحلان والسعدية المنتصر، مطبعة الرسالة 2013
- إبراهيم بورشاشن: الغزالي، أبو حامد: المضمون الصغير نشرة رياض مصطفى العبد الله، دار الحكمة للطباعة والنشر دمشق بيروت، ب.ت.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com