بحث محكم | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 12 أكتوبر 2017

أبو بكر بن الطّفيل
في جُبّة أبي حامد الغزالي

إبراهيم بورشاشن
باحث مغربي

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017
All rights reserved © 2017

ملخّص:

يهدف هذا البحث إلى بيان قضيّة أساسيّة تتعلّق بالتّأثير الكبير الذي تركه أبو حامد الغزالي على شخصية أبي بكر بن الطّفيل، ففضلًا عن الإشارات الدّالة الّتي تركها ابن طفيل في مقدّمته لقصّة «حي بن يقظان»، الّتي تدلّ على المنزلة الّتي رفع إليها ابن طفيل حجّة الإسلام، والإشارة القويّة على أنّ ابن طفيل بنى فلسفته انطلاقًا من تتبّع كلام أبي حامد؛ فإنّ الدّراسة النّصيّة لقصّة «حيّ بن يقظان» ومقارنتها بكتاب «مشكاة الأنوار» لأبي حامد، أبانت عن كبير الأثر الّذي طبع به هذا الكتاب الفلسفيّ قصّة ابن طفيل الفلسفيّة، والقصد من وراء هذا البحث: هو بيان كيف شكّل «كتاب مشكاة الأنوار» الفلسفيّ للغزاليّ البنية السّطحيّة والعميقة لقصّة «حي بن يقظان» لابن طفيل.

******

ذكر ابن طفيل شيخه أبا حامد في مقدّمة رسالته الفلسفيّة في ثلاثة مواضع، والمتفحّص لهذه المواضع الثّلاثة يخرج بانطباع واضح عن منزلة الغزاليّ في قلب ابن طفيل؛ فهو ينتصر له انتصارًا كاملًا ضدًا على ابن باجة، كما يبدو أنّه يقدّمه على ابن سينا[1]، ولعلّ هذا الشّغف العلميّ بالغزالي كان من ورائه معرفة ابن طفيل العميقة بنصوص الغزاليّ، ما وصل منها إلى الأندلس وما لم يصل[2]، ومعايشته - كذلك - لهمومها وإشكالاتها، وحرصه على رفع ما يمكن رفعه من «تناقضاتها»، ونقد ما ظلّ منها عصيًّا على الرّفع، كما نلمس من موقف ابن طفيل من وصف أبي حامد للذّات الإلهيّة بأوصاف تنافي الوحدة المحضة[3] واستنكاره لذلك، ومن هنا؛ فإنّ احتفاء ابن طفيل بالغزاليّ وتأثّره به، لم يمنعه من نقده حين يكون النّقد ضروريًّا، كما لم يمنعه من الاختلاف معه حيث الاختلاف واجب؛ فحبّه للحقّ كان أكثر من حبّه لأبي حامد، ومن أهم ما يلفت الانتباه في هذا الصّدد: قول ابن طفيل بـ «قدم العالم»؛ حيث ينتصر الغزالي للحدوث، ويحيل - عقلًا وشرعًا - القول بالقدم[4]، وذهاب ابن طفيل إلى القول بالمعاد الرّوحيّ؛ حيث يؤكّد الغزالي على المعادَين: الجسمي والرّوحيّ معًا، ويكفّر من نزع إلى القول بالمعاد الرّوحيّ وحده[5]، لكنّ ما يخفّف من حدّة هذا الاختلاف؛ هو ما تمنحه نصوص أبي حامد من إمكانيّات مختلفة في القراءة بالمعنى المعاصر لهذه الكلمة، و«المذاهب» المختلفة الّتي يدين بها الغزالي، الّتي لا يصرّح بها إلّا في مواضعها الخاصّة، ولا يبوح بها إلّا لأهلها، وقد أشار ابن طفيل إلى ما ذكره أبو حامد في «كتاب الجواهر»: «إنّ له كتبًا مضنونًا بها على غير أهلها، ضمّنها صريح الحقّ»[6]، ولاحظ ابن طفيل نفسه - في هذا السّياق - موقف أبي حامد من مسألة «المعاد»، فقد كفّر القائلين بالثّواب والعقاب النّفسيّ في «التّهافت»، ثمّ نسب هذا القول إلى «شيوخ الصّوفيّة» في «ميزان العمل»، ثمّ صرّح في «المنقذ»: (أنّ اعتقاده كاعتقاد الصّوفيّة، وأنّ أمره وقف على ذلك بعد طول البحث)[7]، ممّا يبرز عدم الاطمئنان لآراء أبي حامد الّتي يصرّح بها، والقطع في نسبة الآراء إليه قطعًا حاسمًا،

1- ذلك ما نأخذه من قوله في أبي حامد: "ولا شكّ عندنا في أنّ الشّيخ أبا حامد ممّن سعد السّعادة القصوى، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدّسة ..." ورقة 28، وهي شهادة لم يقلها في أحد غيره، رغم منزلة ابن سينا عنده.

2- انظر: ما يقوله ابن طفيل عن "المضنون به على غير أهله" للغزالي، ورقة 28، ومن مخطوط إكسفورد الذي نقتبس منه أقاويل ابن طفيل في هذا العرض.

3- حي، ورقة 28، ومشكاة الأنوار؛ حيث يقول الغزالي: "الأصناف [الثلاثة] كلّهم محجوبون بالأنوار المحضة؛ إنّما الواصلون صنف رابع، تجلّى لهم- أيضًا- أنّ هذا "المطاع" موصوف بصفة تنافي الوحدانيّة المحضة، والكمال البالغ، ليس يحتمل هذا الكتاب كشفه.."، تحقيق: عبد العزيز عزّ الدّين السّيروان، عالم الكتب، ط 1، 1986م، ص 184.

4- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص ص 84- 88.

5- المصدر نفسه، ص 235.

6- يقول الغزالي في كتاب الجواهر: "... وهذه العلوم الأربعة، أعني؛ علم الذّات والصّفات والأفعال وعلم المعاد، أودعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رزقنا منه– مع قصر العمر وكثرة الشّواغل والآفات وقلّة الأعوان والفرقاء– بعض التّصانيف، لكنّنا لم نظهره؛ فإنّه يكلّ عنه أكثر الأفهام، ويستضرّ به الضّعفاء، وهم أكثر المترسّمين بالعلم؛ بل لا يصلح إظهاره إلا لمن أتقن علم الظّاهر، وسلك في قمع الصّفات المذمومة من النّفس، وطرق المجاهدة حتّى ارتاضت نفسه، وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره إلا من استجمع هذه الصّفات..."؛ جواهر القرآن ودرره، متح لجنة إحياء التّراث العربيّ، ط 5، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ص 25.

7- ورقة 27- 28.

وأخذ مواقفه بكثير من الحيطة والحذر، ومن هنا - أيضًا - عدم التّسرّع في إقامة القطيعة بين أبي حامد وابن طفيل لشبهة التّعارض؛ لأنّ الأمر أعمق من ذلك، على ما نظنّ[8].

إنّ علاقة ابن طفيل بالغزاليّ علاقة متينة في هذا السّياق، يترجمها ما نفترضه من التّأثير العميق الّذي مارسه الكتاب الفلسفيّ «مشكاة الأنوار» لأبي حامد، على بنية رسالة ابن طفيل «حي بن يقظان» السّطحيّة والعميقة، فكلاهما كتب بلغة الرّمز، وكلاهما عبّر عن أطروحات فلسفيّة «متقاربة»، وهو ما سنحاول أن نقدّم حوله بعض البيانات في هذا البحث.

نحن نعني بالبنية السّطحيّة هنا: الهيكلة العامّة للكتاب، ولا نريد بها التّحديد المعاصر كما نجده في السّيميائيّات، أمّا البنية العميقة للنّصّ فنأخذها بمعناها المعاصر، كما يُعبّر عنها المربّع السّيميائيّ بعدّها البنية الأوّليّة للدّلالة[9]، فما معنى أنّ ابن طفيل أخذ التّخطيط العامّ للكتاب عن أبي حامد؟ واستلهم «المشكاة» في البنية العميقة لقصّته الفلسفيّة «حي بن يقظان»؟

8- يعدّ د. سامي النّشار أنّ ابن طفيل كان ينظر إلى الغزاليّ باعتباره عدوًا له؛ حيث هاجمه هجومًا عنيفًا في المقدّمة التّاريخيّة التي كتبها في كتابه «حي بن يقظان»، مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، (ط 1978م، ص 132)، وكذلك يذهب محمود قاسم في دراسة له عن ابن طفيل في معجم أعلام الفكر الإنسانيّ - مرجع سابق - أنّ «ابن طفيل يتّهم الغزاليّ بأنّه كان يماشي النّاس، ويكتب لهم حسب أهوائهم! كذلك، يصفه بالتّناقض لأنّه يقول قولًا في موطن، ثمّ ينقضه في موطن آخر، غير أنّ منهج ابن طفيل في نقد الغزاليّ– عنده- لم يكن دقيقًا؛ بل يقوم على تصيّد النّصوص من كتب مختلفة، ثمّ محاولة الجمع بينها على نحو من التّعسّف والتّجاهل أحيانا»! (ص 140- 141)، ومن غريب ما ذهب إليه محمود قاسم في هذا الشّأن؛ زعمه أنّ ابن طفيل كان يقصد الغزالي بالخفافيش! (ص 193).

9 -groupe d’entreverne Analyse Sémiotique Des Textes 1è Editions Toubkal CASA 1987, p 129.

- أ -

من أجل بيان العلاقة بين الكتابين على مستوى ما اصطلحنا عليه بـ «البنية السّطحيّة»، سنعمد إلى مقارنة بسيطة بين الكتابين، فنقابل بين ما نفترض أنّه يشكّل نوعًا من التّقارب في الأسلوب والهيكلة، الّذي يوشك أن يبلغ حدّ التطابق لولا التّفنّن في التّعبير، والتّصرّف في البيان، واختلاف الإطار المرجعيّ لكلّ منهما، وسنعرض هنا بعض النّصوص من الكتابين لرصد هذه الظّاهرة عن كثب.

مشكاة الأنوار	حي بن يقظان
1 - الحمد لله فائض الأنوار، وفاتح الأبصار، وكاشف الأسرار، ورافع الأستار، والصّلاة على رسوله محمّد نور الأنوار، وسيد الأبرار، حبيب الجبّار، وبشير الغفّار، ونذير القهّار، وقامع الكفّار، وفاضح الفجّار، وعلى آله وأصحابه الطّيّبين الطّاهرين الأخيار.	1 - الحمد لله العظيم الأعظم، القديم الأقدم، العليم الأعلم، الحكيم الأحكم، الرّحيم الأرحم، الكريم الأكرم، الحليم الأحلم، الّذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم، وأشهد أنّ لا إله إلّا الله، وحده لا شريك له، وأنّ محمّدًا عبده ورسوله، صاحب الخلق الطاهر، والمعجز القاهر، والسّيف الشّاهر، صلوات الله عليه وسلامه، وعلى آله وصحبه، أولي الهمم العظائم، وذوي المناقب والمعالم، وعلى جميع الصّحابة والتّابعين إلى يوم الدّين.
2 - أمّا بعد: فقد سألتني، أيّها الأخ الكريم، قيّضك الله لطلب السّعادة الكبرى، ورشّحك للعروج إلى الذّروة العليا، وكحّل بنور الحقيقة بصيرتك، ونقّى عمّا سوى الحقّ سريرتك، أن أبثّ إليك أسرار الأنوار الإلهيّة...	2 - سألتَ أيّها الأخ الكريم، الصّفيّ الحميم، منحك الله البقاء الأبديّ، وأسعدك السّعد السّرمديّ، أن أبثّ إليك ما أمكنني بثّه من أسرار الحكمة المشرقيّة...
3 - ولقد ارتقيت بسؤالك مرتقى صعبًا، تنخفض دون أعاليه أعين النّاظرين، وقرعت بابًا لا يفتح إلّا للعلماء الرّاسخين، ثمّ ليس كلّ سرّ يُكشف ويُفشَى، ولا كلّ حقيقة تعرض وتُجلَى.	3 - ولقد حرّك منّي سؤالك خاطرًا شريفًا، أفضى به - والحمد لله - إلى مشاهدة حال لم أشهدها قبل، وانتهى بي إلى مبلغ هو من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان.
4 - لكنّي أراك مشروح الصّدر بالله بالنّور، منزّه السّرّ عن ظلمات الغرور، فلا أشحّ عليك في هذا الفنّ، بالإشارة إلى لوامع ولوائح، والرّمز إلى حقائق ودقائق.	4 - ..وتعين علينا أن تكون أوّل من أتحفناه بما عندنا، وأطلعناه على ما لدينا، لصحيح ولائك، وزكاء صفائك، وإن عرضت الآن إلى لمحة يسيرة على سبيل التّشويق، فأنا واصف لك قصّة «حي بن يقظان» وأبسال وسالمان.. [ف]، لا نخليك عن إشارات نومئ بها إلى ما شاهده [حيّ]، من عجائب ذلك المقام، على سبيل ضرب المثال، لا على سبيل قرع باب الحقيقة؛ إذ لا سبيل إلى التّحقّق بما في ذلك المقام، إلّا بالوصول إليه...

5 - ...فاقنع بإشارات مختصرة، وتلويحات موجزة..	5 - فإن كنت تقنع بهذا النّوع من التّلويح والإشارة إلى ما في العالم الإلهيّ..
6 - ودَعْ عنك هذه العبارات؛ فإنّها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني...	6 - غير أنّ العبارة في هذا الموضع قد تضيق جدًّا؛ لأنّك إن عبّرت عن تلك الذّوات المفارقة بصيغة الجمع، حسب لفظنا، أوهم معنى الكثرة.
7 - إنّه (أي العقل) أنموذج من نور الله - عزّ وجلّ - ولا يخلو الأنموذج من محاكاة، وإن كان لا يرقى إلى ذروة المساواة، وهذا ربّما هزّك إلى التّفطّن لسرّ قوله عليه السّلام: (إنّ الله خلق آدم على صورته).	7 - من الحيوان ما يزيد على شدّة قبوله للرّوح أنّه يحكي الرّوح، ويتصوّر بصورته، وهو الإنسان خاصّة، وإليه الإشارة بقوله صلّى الله عليه وسلم: (إنّ الله خلق آدم على صورته).
8 - ...فسكروا سكرًا رفع دونه سلطان عقولهم، فقال أحدهم: «أنا الحقّ»، وقال الآخر: «سبحاني ما أعظم شأني»! وقال آخر: «ما في الجبّة إلّا الله».	8 - ...حتّى إنّ بعضهم قال في هذه الحال: «سبحاني ما أعظم شأني»، وقال غيره: «أنا الحقّ»، وقال آخر: «ليس في الثّوب إلّا الله».
9 - ومن لم يسافر إلى هذا العالم [عالم الملكوت]، وقعد به القصور في حضيض الشّهادة؛ فهو بهيمة بعد محروم من خاصيّة الإنسانيّة.	9 - فإنّه إذا طرح البدن بالموت، فإمّا أن يكون قبل ذلك في مدّة تصريفه للبدن، لم يتعرّف قطّ بهذا الموجود الواجب الوجود، ولا اتّصل به، ولا سمع عنه، وهذه حالة البهائم غير النّاطقة كلّها، سواء كانت على صورة الإنسان، أو لم تكن.
10 - وعالم الشّهادة أثر من آثار ذلك العالم، يجري منه مجرى الظّلّ...	10 - والعالم المحسوس، وإن كان تابعًا للعالم الإلهيّ، شبيه الظّلّ به...
11 - وبالحريّ أن يكون مقتبس الأرواح الأرضيّة، هي الرّوح الإلهيّة العلويّة الّتي وصفها علي وابن عباس رضي الله عنهما، فقالا: «إن لله ملكًا له سبعون ألف رأس، وفي كلّ رأس سبعون ألف وجه، وفي كلّ وجه سبعون ألف فم، في كلّ فم سبعون ألف لسان يسبح الله تعالى»...	11 - ...إلى أن انتهى إلى عالم الكون والفساد، فرأى له ذاتًا بريئة عن المادّة، ولهذه الذّات سبعون ألف وجه، وفي كلّ وجه سبعون ألف فم، وفي كلّ فم سبعون ألف لسان يسبّح بها ذات الواحد الحقّ.
12 - من هاهنا ترقّى العارفون من حضيض المجاز إلى يفاع الحقيقة، واستكملوا معراجهم، فرأوا بالمشاهدة العيانيّة أنّ ليس في الوجود إلّا الله تعالى.	12 - إنّه لما فني عن ذاته، وعن جميع الموجودات، ... لم يرَ في الوجود إلّا الواحد الحيّ القيوم...

13 - ورأى الآن قبض عنان البيان، فما أراك تطيق من هذا الفنّ أكثر من هذا القدر، لعلّك لا تسمو إلى هذا الكلام بهمّتك؛ بل يقصر دون ذروته فهمك، فخذ إليك كلامًا أقرب إلى فهمك، وارفق لضعفك.	13 - فلا تعلّق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر، ومن رام التّعبير عن تلك الحال فقد رام مستحيلًا، ... لكن، مع ذلك لا نخليك عن إشارات نومئ بها، فهذا القدر هو الّذي أمكنني الآن أن أشير إليك به، فلا تلتمس الزّيادة عليه من جهة الألفاظ...
14 - فاعلم أنّ أرباب البصائر ما رأوا شيئًا إلّا رأوا الله معه.	14 - ...حتّى صار (حي)؛ بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلّا ويرى فيه أثر الصّنعة من حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصّانع، ويترك المصنوع.
15 - ومن لم يتّسع صدره لمعرفة هذا، فيهجر هذا النّمط من العلم، فلكلّ علم رجال، وكلّ ميسّر لما خلق له.	15 - والعقلاء الذين يعنيهم، هم ينظرون هذا النّظر، والنّمط الّذي كلامنا فيه، فوق هذا كلّه، فليسد عنه سمعه، من لا يعرف سوى المحسوسات، وكلياتها...
16 - ...ولذلك، ترى الكامل لا تسمح نفسه بترك حد من حدود الشرع مع كمال البصيرة.	16 - وجعل حي بن يقظان يستفصحه عن أمره وشأنه، فجعل آسال يصف له شأن جزيرته، ووصف له جميع ما ورد في الشّريعة من وصف العالم الإلهيّ، ففهم حي ذلك كلّه، فعلم أنّ الذي وصف ذلك، وجاء به، محقّ في وصفه، رسول من عند ربّه، فآمن به وصدقه، وشهد برسالته، ثمّ جعل يسأله عما جاء به من الفرائض، وما أشبهها من الأعمال الظّاهرة، فتلقّى ذلك والتزمه، وأخذ نفسه بأدائه...
17 - ومقترحي أن يسأل الله تعالى العفو عما طغى به القلم، أو زلّت به القدم؛ فإنّ خوض غمرة الأسرار الإلهيّة خطير.	17 - وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام، أن يقبلوا عذري، فيما تساهلت في تبيينه، وتسامحت في تثبيته، فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها، وأسأل الله التّجاوز والعفو...

إنّ هذه الوقفة مع هذه النّماذج، تنطق بالتّأثير الشّكليّ العميق الّذي خلّفه كتاب «مشكاة الأنوار» في قصّة ابن طفيل الفلسفيّة، هذا التّأثير يتجلّى - ابتداء - في خطبة الكتابين الّتي يعلن كلّ واحد منهما - بشكل متقارب - موضوع كتابه؛ موضوع النّور عند أبي حامد، وموضوع «العلم» عند ابن طفيل، وإن كان ابن طفيل سيصادر - في بداية قصّته الفلسفيّة - مفهوم «النّور الأعلى» الّذي برهنه أبو حامد في المشكاة، إلى خاتمة الكتابين الّتي تخصّص لـ «الاعتذار»، والتماس العفو، كما تبيّن - أيضًا - انفعال ابن طفيل بالأساليب التّعبيريّة الغزاليّة، وتأثّره بها؛ حيث لاحظنا كيف يأخذ ابن طفيل عن أبي حامد تعابير بأكملها، وهو الأمر الّذي لا يقتصر على علاقة ابن طفيل بـ «المشكاة»؛ إنّما يتجاوزه إلى كتبه الأخرى؛ حيث يستعمل ابن طفيل تعبير «الكبريت الأحمر» الّذي لا يفتأ الغزالي يردّده في «جواهر القرآن»؛ بل إنّ المثال الّذي عبّر به ابن طفيل عن علاقة انفصال العالمين المحسوس والمعقول، هو مثال مستقَى من «كتاب ميزان العمل»؛ حيث

يقول الغزالي: ((إنّ مثال الدّنيا والآخرة كالضّرّتين؛ إذا أرضيت إحداهما، أسخطت الأخرى))[10]، وهو التّعبير نفسه الّذي يحضر عند ابن طفيل[11]، لكن - في نظرنا - إنّ التّأثير الأكبر لكتاب «المشكاة»: هو تأثيره في البنية العميقة لنّصّ ابن طفيل، فكيف ذلك؟

- ب -

الزّوجان (نور - ظلمة): «مشكاة الأنوار»:

يعالج كتاب «المشكاة» - كما يصرّح بذلك أبو حامد - موضوعة «النّور»، وتأويل دلالتها من خلال الآيات الّتي تعالج نفس الموضوعة من (سورة النّور)[12]، وهذه الموضوعة تنطوي على أسرار لا يمكن كشفها؛ إنّما يمكن الإشارة إليها رمزيًا، ليفهمها من كان معدًّا لذلك، وتُصرف عن غيره، ويستدعي هذا المفهوم مفهومًا آخر مقابلًا له؛ هو مفهوم الظّلمة، ويشكّلان معًا نسيج الكتاب.

يحقّق أبو حامد - أوّلًا - معنى النّور، ويقدّم دلالاته المختلفة عند العوام، ثمّ عند الخواص، ثمّ عند خواصّهم، من أجل الإحاطة التّامّة به، فالعوام يفهمون «النّور» بمعنى «الظّهور»، وأنّه: «ما يبصر بنفسه، ويبصر به غيره كالشّمس»، أمّا الخواصّ؛ فيطلقون اسم «النّور» على «الرّوح الباصرة» الّتي هي شرط الإدراك؛ لأنّ «النّور ليس مدركًا، ولا به الإدراك؛ بل عنده الإدراك»، ويؤكّد أبو حامد أنّ «العقل» أولى باسم النّور من غيره[13]، وغلطُ العقل عند الغزاليّ، يرجع إلى غطاء الخيال والوهم الّذي يجد عسرًا عظيمًا في التّجرّد منه، ودور الحكمة كبير في إخراج العقل من الإبصار بالقوّة إلى الإبصار بالفعل؛ فالحكمة نور وأعظمها القرآن[14].

فالقرآن هو العين الباطنة من عالم الملكوت، الّتي تؤهّل للسّفر إلى هذا العالم النّورانيّ، وتتخلّص من العالم المظلم (عالم الأجسام)، أمّا خواصّ الخواصّ فيرتّبون الأنوار السّماويّة الّتي تقتبس منها الأنوار الأرضيّة، ويعلمون أنّ الأنوار تتسلّسل إلى غير نهاية؛ بل ترتقي إلى منبع أوّل هو (النّور) لذاته وبذاته،

10- مرجع سابق، ص 340.

11- حي، ورقة 60 ظ، ونجد أنّ خلاصة كتاب العلم للمحاسبي؛ الذي يمكن أن نجد بينه وبين ابن طفيل نسبًا، أنّه لا يمكن الجمع بين حبّ الحياة الدّنيا ومحبّة الله، فلا بدّ من الاختيار (عبد الحليم محمود، أستاذ السّائرين، ص 87)، ممّا يبين أنّ هذه البنية النّظريّة بنية عامّة، لها لوينات مختلفة.

12- سورة النّور، الآية: 35.

13- يحصي الغزالي المواصفات التي تجعل من العقل نورًا في سبع: أوّلها: أنّ العقل يدرك نفسه، ويدرك غيره، ويدرك صفات نفسه.

ثانيًا: أنّ العقل يستوي عنده القريب والبعيد، ويعرج في تطريفه إلى أعلى السّماوات رقيًا، وينزل في لحظة إلى تخوم الأرضين هويًا؛ فإنّه أنموذج من نور الله عزّ وجلّ. ثالثًا: أنّ الحقائق- كلّها- لا تحتجب على العقل. رابعًا: أنّ العقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها، ويدرك حقائقها وأرواحها، ويستنبط سببها وعلّتها وغايتها وحكمتها. خامسًا: أنّ الموجودات- كلّها- مجال العقل. سادسًا: أنّ العقل يدرك المعلومات، والمعلومات لا يُتصوَّر أن تكون متناهية. سابعًا: أنّ العقل يُدرك الأشياء على حقيقتها. المشكاة، ص ص 122- 127.

14- المصدر نفسه، ص 127- 128.

ليس يأتيه نور من غيره، ومنه تشرق الأنوار كلّها، على ترتيبها، ليتحقّقوا أنّ النّور الحقّ هو الله تعالى، وأنّ اسم النّور لغيره مجاز محض لا حقيقة له.

اسم النّور - عند أبي حامد - اسم مشكّك يقال بتقديم وتأخير: يقال بتقديم على الله تعالى، ويقال بتأخير على البصر والبصيرة؛ أي على العين والعقل، وعلى العالم العلويّ المشحون بالأنوار الإلهيّة، وهي جواهر الملائكة، وعلى العالم السّفليّ المشحون بها، وهي الحياة الحيوانيّة والإنسانيّة، ولمّا كان الإنسان نسخة مختصرة عن العالم، وكانت صورته «مكتوبة بخطّ الله تعالى»، كان ذلك جسرًا يسمح للإنسان أن يعرف ربّه[15]، وكان العالم الحسّيّ مرقاة للعالم العقليّ، وكان سلوك الإنسان الصّراط المستقيم عبارة عن هذا التّرقّي[16]، وهذا التّرقّي ينطلق من «الرّوح الحسّاس»، إلى «الرّوح الخياليّ»، إلى «الرّوح العقليّ» إلى «الرّوح الفكريّ»، إلى «الرّوح القدسيّ النّبويّ» الّذي «فيه تتجلّى لوائح الغيب، وأحكام الآخرة، وجملة من معارف ملكوت السّماوات والأرض؛ بل من المعارف الرّبّانيّة الّتي يقصر دونها الرّوح العقليّ والفكريّ»[17]، وهذا الرّوح القدسيّ يُنسب إلى الأولياء؛ «إذ في الأولياء من يكاد يشرق نوره حتى يكاد يستغني عن مدد الأنبياء»[18]، وهذه الأرواح البشريّة: هي أرواح نورانيّة[19]، فبالنّور - إذن - يرتقي الإنسان إلى النّور الأعلى الأوّل على الحقيقة.

إذا كانت موضوعة النّور هي موضوع «كتاب المشكاة»؛ فإنّ هذا المفهوم يستدعي مفهومًا آخر، هو: مفهوم الظّلمة، وهما يشكّلان معًا البنية المفارقة للكتاب، فإذا كان النّور يقال عن «ما تنكشف به الأشياء»، وعن «ما ينكشف به وله، وهو أعلى منه»، وعن «ما ينكشف به وله ومنه، وهو أعلى منهما معًا»، وهو النّور الحقيقيّ الّذي «ليس فوقه نور منه اقتباسه واستمداده»[20]، فالظّلمة تقابل النّور؛ «لأنّ المظلم سمّي مظلمًا؛ لأنّه ليس يظهر للإبصار؛ إذ ليس يصير موجودًا للبصير، مع أنّه موجود في نفسه» والعدم المطلق عند الغزالي «لا ظلمة أشدّ منه»؛ فهو «الغاية في الظّلمة»، لأنّه «ليس موجودًا لغيره، ولا لنفسه»، «فالعدم - إذن - ضدّ الوجود؛ لأنّ الوجود هو النّور، لكن من الموجودات ما وجودها مستعار من غيرها، وليس لها قوام بنفسها، فإذا عدّت ذاتها من حيث ذاتها؛ فهي «عدم محض»، وهي موجودة من حيث نسبتها إلى غيرها، «وذلك ليس بوجود حقيقيّ»؛ لأنّ «الموجود الحقّ هو الله تعالى، كما أنّ النّور الحقّ هو الله تعالى»[21]،

15- المصدر نفسه، ص 158- 159.
16- المصدر نفسه، ص 152- 153.
17- المصدر نفسه، ص 165- 166.
18- المصدر نفسه، ص 170.
19- المصدر نفسه، ص 165.
20- المصدر نفسه، ص 142.
21- المصدر نفسه، ص143 .

والظّلمة منتشرة في عالم الشّهادة، وهي - إن كانت «لا تهدي إلى الباطل، كما لا تهدي إلى الحقّ»[22]؛ فإنّها عائق يحول دون الإنسان وترقيه في العالم العقليّ، لأنّها «تحجب عنه معرفة الأشياء القريبة، فضلًا عن الأشياء البعيدة»[23]؛ فالظّلمة - إذن - حجاب، وتتّخذ هذه الظّلمة أشكالًا مختلفة[24]، ومن أجل إدراك النّور الّذي هو على الحقيقة، وهو الموجود الحقّ، لا بدّ من تجاوز الظّلمة، بلويناتها المختلفة الّتي توشك أن تكون عدمًا محضًا.

وهكذا نلمس أنّ الصّراع بين النّور والظّلمة صراع حاضر في قلب المعرفة الغزاليّة، وهو ما سنلمسه - أيضًا - في قلب المعرفة عند ابن طفيل، وإن اتّخذ صورة أخرى.

- ج -

الزّوجان: علم/ جهل «حي بن يقظان»:

إنّ الّذي نهض بنا إلى قراءة نصّ ابن طفيل من خلال نصّ المشكاة؛ هو ما لاحظناه من حضور ميتافيزيقيّ ومعرفيّ للزّوج (نور- ظلمة) في نصّ فيلسوفنا، وانفعال ابن طفيل بالتّعابير الغزاليّة الثّاوية في المشكاة، فضلًا عن البعد الفلسفيّ لنصّ المشكاة، الّذي لاحظه صديق ابن طفيل أبو الوليد ابن رشد في «الكشف» و«التّهافت»، وكذا البعد الصّوفيّ الّذي لاحظه واضع كرونولوجيا المتن الغزالي موريس بويج؛ الّذي يعدّ «المشكاة» من الكتب المتأخرة الّتي تشكّل التّطوّر المتقدّم لصوفيّة أبي حامد[25]، فأساس هذه القرابة بين نصّ الغزاليّ ونصّ ابن طفيل يكمن - إذن - في النّفس الفلسفيّ - الميتافيزيقيّ الواضح للمشكاة[26]، فضلًا عن تأثّر الغزالي في كتابه هذا بابن سينا[27]، ممّا منح لنصّه نفسًا مشرقيًّا بارزًا، ومن هنا؛ يصبح نصّ «حي بن يقظان» - من هذه الجهة - ملتقى رافدين فلسفيّين كبيرين؛ الرّافد السّينويّ والرّافد الغزاليّ؛ اللّذين يثمّنهما ابن طفيل في مقدّمته الفلسفيّة، ويصرّح باغترافه من معينهما، وقد التقيا في «المشكاة»؛ الّذي يبدو أن فيلسوفنا قد احتفى به احتفاء خاصًّا، طبع رسالته أسلوبًا ومضمونًا، وهذه القرابة بين نصّ ابن طفيل ونصّ

22- المصدر نفسه، ص 172.

23- المصدر نفسه، ص 173.

24- المشكاة، ص ص 122- 127.

25- Maurice Bouyges: Essai de chronologie des œuvres de AL-GHAZALI, édité et mis à jour par Michel Allard P.65.

26- يقول ابن رشد في "التّهافت": "والظّاهر من الكتب المنسوبة إليه؛ أنّه راجع في العلوم الإلهيّة إلى مذهب الفلاسفة، ومن أبينها في ذلك وأصحّها ثبوتًا له: كتابه المسمّى "مشكاة الأنوار" (ص 117). ويقول في الكشف: "... ثمّ جاء في كتابه "مشكاة الأنوار"، فذكر فيه مراتب العارفين بالله، قال: إنّ سائرهم محجوبون، إلا الذين اعتقدوا أنّ الله سبحانه غير محرّك السّماء الأولى، وهو الذي صدر عنه هذا المحرّك، وهذا تصريح منه باعتقاد مذاهب الحكماء في العلوم الإلهيّة..." (ص 183).

27- انظر: الهامش السّابق، و"تهافت التّهافت"؛ حيث يقول ابن رشد: "وأبو حامد في المشكاة؛ فإنّه عوّل على مذهبهم- أي مذهبَي ابن سينا والفارابي- في المبدأ الأوّل، مرجع سابق، ص 245.

شيخه أبي حامد، تحمل– من جملة ما تحمل - دلالة كبرى على الدّور الّذي قام به الغزالي في تطوّر الفكر الفلسفيّ في الغرب الإسلاميّ، كما لاحظ ذلك أستاذنا المرحوم جمال الدّين العلويّ.

إنّ مفهوم النّور مفهوم أساس في قصّة «حي ابن يقظان»، وهو وإن لم يتردّد كثيرًا في رسالة ابن طفيل، كما نجد في كتاب المشكاة، فإنّ حقله الدّلاليّ واسع، يشي به حضور مفاهيم كثيرة، مثل: مفهوم الإضاءة ومشتقاته[28]، ومفهوم (النّور) يطالعنا في أوّل رسالة ابن طفيل، وكأنّ ذلك إيحاء بمركزيّته في النّصّ، فابن طفيل يقدّم لنا فضاء الجزيرة، وقد أشرق عليها «النّور الأعلى»[29] الّذي برهن عليه الغزالي في «المشكاة»، وهذا النّور دائم الفيضان من عند الله - عزّ وجلّ - ويمثّل له ابن طفيل بالشّمس، شرط كلّ استعارة ممكنة، كما يقول ديريدا، فهذا النّور: هو «نور الشّمس، الّذي هو دائم الفيضان على العالم»[30].

ويطابق ابن طفيل بين النّور وبين الرّوح، وهذه الرّوح الفائضة هي أصل الحياة في هذا العالم المحسوس؛ فهي عندما تجد جسمًا على استعداد لقبولها؛ فإنها تظهر فيه حسب درجة قبول ذلك الجسم، وهكذا؛ فإنّ هذه الرّوح لا تظهر في الجمادات، لأنّه «لا حياة لها»، وتظهر في النّباتات والحيوان والإنسان بمستويات مختلفة، أدناها النّبات، وأكثرها الحيوان، وأعلاها درجة الإنسان؛ الّذي - على شدّة قبوله للرّوح - يحكي صورة الرّوح، ويتصوّر بصورته، ويتحوّل هذا الإنسان إلى «نبيّ» عندما تظهر هذه الرّوح فيه بقوّة، (حتّى تتلاشى جميع الصّور، وتبقى هي وحدها، وتحرق سُبحات نورها كلَّ ما أدركته)[31].

عندما تعلق هذه الرّوح بالإنسان؛ فإنّ جميع قوى الجسم تسجد وتخضع له، ومن هذه العلاقة بين النّور المتّخذ شكل الرّوح، وبين الجسم الذي تخمّر طينة في تلك الجزيرة الغريبة، سيتولّد «حي»، طبقًا للفرضيّة السّينويّة في إمكان تولّد الإنسان من غير أم ولا أب، وهكذا، يقدّم لنا ابن طفيل مفهوم النّور تقديمًا وجوديًّا، ويجعله الأساس في وجود الحياة أصلًا، وفي وجود الإنسان ابتداء؛ فلا معنى «لحي بن يقظان» خارج هذا المفهوم.

(النّور) - إذن - مكوّن أساسيّ في «حي» إلى جانب «الجسد»، وهذا المكوّن – كما رأينا - يتّخذ شكل «الرّوح» الّتي هي - عند أبي حامد - أحقُّ باسم النّور من النّور المبصر؛ «لأنّ الرّوح الباصرة تدرك، والنّور لا يدرك؛ بل عنده الإدراك»[32]، والعقل اسم من أسماء الرّوح عند الغزالي، وهو «العين الباطنة»

28- أضاء– يستضيء- مضيء– الضّوء– الضّياء– الاستضاءة- ...إلخ، ومفهوم الرّوح باعتباره فيضا إليها، ومفاهيم: الشّمس والمرآة والبهاء والحين والجمال والكمال، ومن خلال مفهوم الظّلمة- أيضًا- باعتباره مفهومًا مقابلًا لمفهوم النّور- خاصّة- أنّه يأتي دومًا في سياق الاستهجان والتّجاوز.

29- ورقة 29 ظ.

30- ورقة 31 ظ.

31- ورقة 32م.

32- المشكاة، ص 121.

في قلب الإنسان[33]، تتّسم بمواصفات معيّنة تهيئها للمعرفة الذّوقيّة الّتي يشترط للوصول إليها تجاوز مختلف أنواع الظّلمات المطيفة بالإنسان؛ بدءًا بظلمة الحواسّ، مرورًا بظلمة الجسد، انتهاء بظلمة العالم المحسوس، وكلّما تجاوز «حي» ظلمة من هذه الظّلمات أشرف على «نور»، حتّى ينتهي إلى النّور الأعلى[34].

إنّنا - من خلال هذه البنية الأوّليّة المكوّنة من الزّوج (نور/ ظلمة) - الّتي استقيناها من المشكاة، نقدّم قراءة لرسالة ابن طفيل تراعي منطقها الدّاخليّ من خلال ستّة مستويات، كلّ مستوى علميّ ينقلها إلى مستوى علميّ أعلى حتّى نصل إلى المستوى الأخير: (مستوى المعرفة المطلقة)، وفي كلّ مستوى تتحرّر من جهل إلى معرفة جديدة سوف تصبح عائقًا، يجب التّحرر منها إلى علم، وهكذا، حتّى نصل إلى العلم الّذي لا علم بعده، والمعرفة الّتي لا معرفة فوقها؛ إنّه (المقام الكبير) بتعبير ابن طفيل.

نستعير لهذه المستويات اسم المحطّات، باعتبار أنّنا أمام رحلة استعاريّة ينتقل فيها البطل من محطّة إلى محطّة، وكلّ محطّة تؤدّي إلى الّتي تليها، حتّى ينتهي به المطاف إلى المحطّة الأخيرة، وقد أحصينا ستًّا من هذه المحطّات: محطّة الموت، ومحطّة الصّور، ومحطّة الفاعل، محطة الذّات العارفة، ومحطة الفناء - وفيها يُستَغرق في النّور الأعلى، وطرح كلّ ما يتعلّق بالبدن، خاصّة اللّغة و«العقل النّظريّ»، وأخيرًا؛ محطّة المجتمع الّتي سيتمّ التّحرر فيها من ظلمة الجمهور.

إنّ هذا الانتقال لا يتمّ إلّا عندما يتقدّم «حي» في المعرفة؛ فالمعرفة اسم من أسماء النّور؛ إذ بها تنكشف حقائق الأشياء[35]، وكلّما ترقى «حي» في المعرفة تجاوز ظلمة الجهل المطيفة به في العالم المحسوس، حتّى يرتقي كلّيًا عن هذا العالم، ويبلغ درجة الاتّصال؛ درجة المعرفة المطلقة، والجهل مرتبط بالانغماس في ظلمة الجسد وما يتعلّق به من متعلّقات ذاتيّة واجتماعيّة، في حين أنّ العلم هو إدراك لخسة الجسد وهوانه، وتحرّر من ظلمة الشّهوة وظلمة الجمهور، واستشراق آفاق العالم المعقول؛ عالم النّور والبهاء والحسن والكمال.

إنّنا ننظر إلى قصّة «حي بن يقظان» باعتبارها قصّة متمفصلة، انطلاقًا من هذه المحطّات المختلفة، وسنحاول قراءتها في ضوء الزّوج (جهل - علم)؛ الّذي يعبّر عن زوج المشكاة (ظلمة ـ نور)؛ لأنّ الأصل

33- المصدر نفسه، ص 122.

34- تتّخذ الظّلمة عند الغزالي في "المشكاة" أشكالًا متعدّدة: فالطّبع ظلمة؛ "لأنّه عبارة عن صفة مركوزة في الأجسام، حالة فيها؛ وهي مظلمة؛ إذ ليس لها معرفة وإدراك، ولا خير لها من نفسها، ولا ممّا يصدر عنها، وليس لها نور يدرك بالبصر الظّاهر أيضًا"، فعندما يتشوّف الإنسان "إلى طلب سبب لهذا العالم، و(يحيله) إلى الطّبع؛" فإنّه يقع في الإلحاد (156) والهوى، والنّفس ظلمة، ولا أشدّ ظلمة منهما؛ فعندما يشغل المرء بنفسه، ولا يتطلع إلى معرفة سبب هذا العالم؛ فإنّه يعيش عيش البهائم، تحجبه نفسه الكدرة وشهوته المظلمة عن معرفة الله تعالى، والحسّ ظلمة، إضافة إلى العالم الرّوحانيّ العقليّ؛ وهو يحجب عن مجاوزة العالم المحسوس إلى العالم المعقول، ويوقع في عبادة الأوثان والجمال والنّار والنّجوم والنّور- الظّلمة، كحال الثّنويّة.

والخيال ظلمة يقف عائقًا أمام من تجاوز العالم المحسوس إلى العالم المعقول، فيوقعه في إثبات الجسميّة للذّات الإلهيّة، فيوقع في التّشبيه والتّجسيم، وهذه الظّلمات- في مجملها- تحجب عن الإنسان نور الحقيقة، ويشكل تجاوزها شرطًا لإدراك الحقيقة، وبلوغ "العالم المقدّس".

35- يطابق الغزالي في "المنقذ" بين النّور والمعرفة، تحقيق: فريد جبر، ط 3، اللّجنة اللّبنانية لترجمة الرّوائع، بيروت، 1968م، ص 13.

عند ابن طفيل في رسالته: هو ظلمة الجهل، أمّا نور العلم فطارئ على هذه الظّلمة، ومبدّد لها تبديدًا متجدّدًا؛ فكلّ نور يبدّد ظلمة جهل يصبح - في مقام آخر - نوعًا من الظّلمة يجب تجاوزه إلى أن نصل إلى النّور الأعلى، الّذي ليس وراءه ظلمة أصلًا، وهو النّور الّذي يشير إليه ابن طفيل في بداية رسالته الفلسفيّة، وصادَرَ عليه من كتاب «المشكاة»: وهو النّور الّذي سينتهي بالفناء فيه في آخر رسالته هذه، ونحن مع ابن طفيل في «حي بن يقظان» أمام كمالات ستّة، كلّ كمال هو مرتبة تحرّر «حي» من ظلمة من الظّلمات المطيفة به، إلى أن يصل إلى كماله الأقصى؛ حيث يصبح «حي» كائنًا مستغرقًا برمّته في مقامه الكريم (مقام النّور الأعلى)؛ حيث التّحرّر التّامّ من ظلمة المادّة وصورها الهيولانيّة.

محطّة الموت:

تشكل تجربة الموت في رسالة ابن طفيل أوّل مشكلة ميتافيزيقية تصدم «البطل»، وأوّل مقدّمة فلسفيّة يقدّمها الفيلسوف في المستوى الأوّل لاكتشاف حقيقة أساسيّة؛ حقيقة وضاعة الجسد وهوانه وأهميّة الرّوح ورفعتها، فاكتشاف «حي» - من خلال عمليّة التّشريح والتّجربة على الحيوانات - أنّ المحرّك الحقيقيّ للظّبية ليس هو الجسد؛ إنّما هو: «الشّيء السّاكن في التّجويف الأيسر من القلب، الّذي ارتحل قبل انهدام الجسد، وتركه بلا حراك»، وسيولد لديه موقف من هذا الجسد، بحيث سيصير عنده «الجسد كلّه خسيسًا، لا قدر له»؛ لأنّ هذا الجسد، لم يكن سوى آلة أدّت دورها ثمّ طُرِحت، وسيوجّه «حي» همّه لـ «الساكن» الذي ارتحل من هذا الجسد؛ حيث تحوّل اهتمامه من الجسد إلى صاحب الجسد ومحرّكه، ولم يبق له شوق إلّا إليه.

وفي أثناء هذا التأمّل؛ سينتن الجسد وتفوح منه روائح كريهة، وتزداد نفرة «حي» منه، حتى ودّ أن لا يراه، ثمّ يهتدي إلى التّخلّص منه بإقباره، لتنقطع علاقته بالجسد نهائيًا، وتستمر علاقته بـ «الرّاحل» بحثًا عن طبيعته، حتّى يهتدي - عن طريق الاستعانة بـ «النّار»[36] - إلى معرفة طبيعة هذا البخار الحارّ «المرتحل» عن الجسد، ويطلق عليه اسم «الرّوح»، وهذه الرّوح تخترق الجسد، وتشكّل لحمة أعضائه، «فأيّ عضو عَدِم الرّوح لسبب من الأسباب، تعطّل فعله، وصار بمنزلة الآلة المطرحة الّتي لا يصرفها الفاعل، ولا ينتفع بها»[37].

لقد بلور ابن طفيل موقفًا من الجسد نتيجة تجربتين: تجربة حسّيّة مرتبطة بتحلّل الجسد، وتجربة ميتافيزيقيّة تجد أصولها في «المشكاة» خاصّة، وفي التّراث الفلسفيّ عامّة، خاصّة عند ابن سينا وابن باجه، ويعدّ أبو الأجسام (في أصلها أخسّ الموجودات)[38]، وابن باجة يعد بلغته «الصّور الرّوحانيّة الموجودة في

36- ورقة 37، ومفهوم النّار- في هذا السّياق- يحمل دلالة كبرى، إذا أحضرناه إلى جانب مفهوم النّور.

37- ورقة 28 ظ.

38- المشكاة، ص 125.

الحس المشترك، أحطّ منازل الرّوحانيّة»[39]، ويعدّ أخسّ الناس من تغلب عليهم الجسمانيّة[40]، أما ابن سينا؛ فيعدّ - في «الإشارات» - مقارنة البدن درن[41]، وأنّ الجسم آلة للنّفس، لا يضرّها في شيء فقدان آلتها[42]، وإذا كان هؤلاء الفلاسفة قد اختاروا العرض التقريريّ لآرائهم ومواقفهم؛ فإنّ ابن طفيل قد اختار عرض آرائه في سياق سرديّ تغلّب عليه الاستعارة والتّمثيل.

إنّ التّقابل الّذي يضعه ابن طفيل بين «الجسد المظلم الكثيف»، كما يسمّيه، و«الرّوح»، وطرحه للأوّل واحتفاءه بالثّاني؛ هو أول نتيجة تقدّمها لنا المحطّة الفلسفيّة الأولى في مسار حي.

محطّة الصّور:

أظهرت تجربة الموت - ببعديها (الميتافيزيقيّ والحسّيّ) - لـ حي طبيعة الجسد الحقيقيّة، باعتبارها آلة الرّوح ليس إلّا، وأبانت مركزيّة الرّوح في بناء الجسم، لكنّ الرّوح عند ابن طفيل - في هذا المستوى - ليست سوى ذلك «البخار الحارّ الأبيض»[43] الّذي يخرج من القلب، وسيتّخذ ابن طفيل من هذا المفهوم - في هذه المحطّة الثّانية - موضوعًا أساسيًا لتأمّله، لينتقل إلى مستوى آخر من مستويات الاستهانة بالجسد المظلم، والتّعلّق بما هو معقول مضيء، لكنّ ابن طفيل سيوطّئ - من أجل إدراك المستوى المنشود - بالتّأمل في إشكاليّة من أصعب الإشكاليّات وأعوصها في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة؛ هي إشكاليّة «الوحدة والكثرة» الّتي يقول عنها الغزالي في «مقاصد الفلاسفة»: «إنّها زبدة الإلهيّات وحاصلها، والمطلوب الأخير من جملتها»[44]، وهي الإشكاليّة الّتي أوقعت الغزالي - حسب ابن طفيل - في مهواة لا مخلص له منها، لكنّ إثارة هذه الإشكاليّة عند ابن طفيل لن يكون بجدّة كبرى؛ فعرضه السّرديّ له، وغلبة القصد التّعليميّ، وإمعان ابن طفيل في طلب الوحدة في الكائنات والكون جميعه، كلّ ذلك سيخفّف من حدّة تلك الإشكاليّة عنده.

تنشأ هذه الإشكاليّة عند حي من تصفّحه «جميع الأجسام الّتي في عالم الكون والفساد»، من جهتين: جهة التّعدّد والكثرة والاختلاف - من حيث أوصافها وأفعالها وحركاتها - وجهة الوحدة من حيث ما تتّفق فيه هذه الأجسام من صفات، وسيقف حي عند ذاته، فينظر إليها من جهتي (الوحدة والكثرة)، موظّفًا مفهوم الروح - بالمعنى السّابق - في إثبات وحدتها؛ لأنّ «الرّوح واحد في ذاته، وهو حقيقة الذّات»، كما سيقف حي عند الحيوانات والنّباتات، وينظر إليها بهاتين الجهتين من النّظر، موظّفًا مفهوم الرّوح - كذلك - من

39- ابن باجة، تدبير المتوحّد، ص 57.

40- التدبير، ص 83.

41- ص 774.

42- المصدر نفسه، ص ص 673-674.

43- ورقة 38 و.

44- ذكره محمّد المصباحيّ، دلالات وإشكالات دراسات في الفلسفة العربية الإسلاميّة، منشورات عكاظ، ط 1، 1986م، ص 85.

أجل إثبات وحدتها؛ فالحيوانات - رغم اختلافها - واحدة في أفعالها، «وهذه الأفعال؛ (الإحساس والاغتذاء والحركة الإراديّة): هي أخصّ أفعال الرّوح الحيوانيّ»، لينتهي إلى «أنّ جنس الحيوان - كلّه - واحد، بهذا النّوع من النّظر»[45]، أمّا النّباتات؛ فهي - كذلك - وعلى الرّغم ممّا يظهر بين أنواعها من اختلاف؛ فإن فعليها الخاصّين بها: التّغذّي والنّمو، فعلين للرّوح السّارية في النّبات، يخلعان عليها الوحدة المنشودة، وإمعانًا في طلب الوحدة؛ ينظر حي إلى عالمَي؛ (الحيوان والنّبات) - رغم الاختلاف بينهما - على أنّهما شيء واحد؛ لأنّه يجمعهما فعلان أساسيّان هما: الغذاء والنّمو، كما سينظر إلى العالم الجامد من نفس الجهة؛ فيتأمّل أشكاله المختلفة، باحثًا فيها عمّا يوحّد بينها، فيلاحظ أنّ موادّه تتحوّل بعضها إلى بعض، لينتهي إلى أنّها جميعها «شيء واحد في الحقيقة»[46]، أمّا ما يلاحظ فيها من كثرة؛ فهي كثرة بالعرض، وليست كثرة بالذّات، وهكذا ينتهي حي إلى التّأكيد أنّ جميع الموجودات (من حيوان ونبات وجماد) هي شيء واحد؛ لأنّها تشترك في شيء واحد جسميّ، ليخلص إلى أنّ «الوجود كلّه شيء واحد»، لكن ما هو الشّيء الّذي تشترك فيه الأجسام كلّها ويوحّد بينها؟

بعد تأمّل حي هذه الأجسام؛ يلاحظ أنّ كلّ جسم من الأجسام لا يمكنه أن يعرَّى عن وصفين، هما (الثّقل والخفّة)، وهذان المعنيان ليسا للجسم من حيث هو جسم؛ إنّما «هما لمعنى زائد على الجسميّة»[47]، وهذا المعنى هو الذي يجعل الخفيف مغايرًا للثّقيل، ويجعل الثّقيل مغايرًا للخفيف، «ولولا ذلك لكانا شيئًا واحدًا من جميع الوجوه»، إذن؛ فكلّ جسم مركّب من معنيين: معنى الجسميّة، وهو القاسم المشترك بين الأجسام، ومعنى آخر زائد على الجسميّة، يختلف به كلّ جسم عن غيره من الأجسام، «وهو: إمّا الثّقل في أحدهما، وإمّا الخفّة في الآخر، المقترنان بمعنى الجسميّة؛ أي المعنى الّذي يحرّك أحدهما علوًّا والآخر سفلًا»، وهذا المعنى الزّائد على الجسميّة يسمّيه ابن طفيل (الصّورة)، وهي من «العالم الرّوحانيّ، لا تدرك بالحسّ؛ إنّما تدرك بضرب من النّظر العقليّ».

لقد بدأ ابن طفيل ينتقل من المحسوسات، وضيّق أفقها إلى «النّظر العقليّ» واتّساع أفقه، كما بدأ ينتقل من الأجسام وظلمتها إلى الصّور ونوارنيّتها، وسيتأكد لحي هذا الأمر عندما يلوح له أنّ الرّوح الحيوانيّ الّذي مسكنه القلب، لا بدّ له - أيضًا - من معنى زائد على جسميّته، يصلح بذلك المعنى أن يعمل هذه الأعمال الغريبة الّتي تختصّ به من ضروب الإحساسات وفنون الإدراكات وأصناف الحركات»[48]، وهذا المعنى الزّائد على الجسميّة في الإنسان يسمّى «النّفس الإنسانيّة»، وفي الحيوان (نفسًا حيوانيّة)، وفي النّبات (نفسًا نباتيّة)، وفي الجماد سمّي (الطّبيعة).

45- ورقة 40- 40 ظ.

46- ورقة 41 و.

47- ورقة 41 و.

48- ورقة 42 و.

إنّ ما يعطي للكائنات فرادتها وتميّزها ليس ما تشترك فيه من أجسام؛ بل ما تتميّز به من صور؛ أي المعنى الثّاني الزّائد على الجسميّة.

إنّ إدراك «حي» لهذا المعنى العقليّ الّذي لا يدرك بالحسّ، سيعمّق لدى حي معنى الاستهانة بما هو جسميّ مظلم، وتعلّقه بما هو عقليّ روحانيّ، وهكذا سيهون «عنده معنى الجسميّة، فاطّرحه، وتعلّق فكره بالنّفس، فتشوّق إلى التّحقّق بـ (ها)، فالتزم الفكرة في (ها)»[49].

أوضحت محطّة الصّور لـ حي أنّ الجسم لا قيمة له خارج الصّورة؛ لأنّ الجسم شيء تشترك فيه جميع الموجودات، أمّا الشّيء الّذي ينفرد به كلّ موجود عن غيره، والمسؤول عن الأفعال الّتي تصدر عنه؛ فهو الصّورة، لذلك؛ كانت الصّورة أحقّ بالاحتفال من الجسم، من هنا؛ ستتحوّل جهة نظر حي إلى الموجودات، فلم يعد ينظر إليها من حيث هي أجسام؛ لأنّ تلك الجهة من النّظر ليست بذات قيمة؛ إنّما أصبح ينظر إلى الموجودات «من جهة ما هي ذوات صور، تلزم عنها خواصّ ينفصل بعضها عن بعض».

إنّ حي - في هذا المستوى - سينتقل إلى عالم الصّور، وهذا الانتقال هو انتقال إلى تخوم العالم الرّوحانيّ، وخروج من ظلمة الأجسام، وسيتقوّى هذا الخروج باكتشافه مفهوم (الهيولي)، باعتباره أشدّ إيغالًا في التّجريد من غيره من المفاهيم؛ إذ إنّ حي سيتساءل عن الوصف الّذي يعمّ جميع الموجودات - حيّها وجمادها - فيلاحظ أنّ معنى «الامتداد» يسعف في الإجابة؛ لأنّ هذا المعنى يوجد «للجسم من حيث هو جسم»، لكنّ حي يتساءل عن هذا المعنى: هل هو قائم بنفسه؟ أم أن هناك شيئًا يوجد فيه هذا الامتداد؟ فيتبيّن له أنّ الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه، كما أنّ الشّيء الممتدّ لا يمكن أن يقوم دون امتداد، وسينتهي - عن طريق المقابلة والتّمثيل - إلى أنّ الجسم لا يفهم إلّا مركّبًا من معنيين: معنى الامتداد؛ وهو الصّورة، والمعنى الّذي يقوم على الامتداد؛ هو الهيولى، ومفهوم الهيولى يتعرّى عن الصّورة بالجملة[50]، وهنا تكمن تجريديّته الّتي تبلغ درجة الغرابة والغموض.

ينفصل حي - في المحطّة الثّانية - عن العالم الحسّيّ المظلم منهجًا وموضوعًا؛ أمّا من حيث المنهج؛ فقد أصبح النّظر العقليّ يعوض الخبرة الحسّيّة المباشرة، ومن حيث الموضوع؛ فلأنّ مجال النّظر أصبح مجال معقولات مفارقة بالقول والوجود.

49- ورقة 42 ظ.

50- ورقة 43 ظ -44 و.

محطّة الفاعل:

إنّ اكتشاف الصّور مقدّمة أخرى من المقدّمات الأساسيّة للارتقاء العقليّ والوجوديّ معًا، وتوطئة أساسيّة للوصول إلى الفاعل الّذي سيكون اكتشافه أهم حدث فلسفيّ، سيزيد تعميق الهوّة في حسّ حي بين العالمين، ويدفعه إلى تأكيد دونيّة العالم المحسوس، ورفعة العالم المعقول، ثمّ التّعلّق بالثّاني وطرح الأوّل، إنّها الثّنائيّة الّتي تتحكّم في القصّة، تترجم هاجس التّحرّر من ظلمة الجهل إلى نور المعرفة.

إنّ حي لم يستطع أن يفارق العالم المحسوس بعض مفارقة، ويشرف على تخوم العالم العقليّ، إلّا عندما اكتشف مفهوم الصّورة، هذا المفهوم المجرّد الّذي يفسّر تميّز الموجودات بعضها عن بعض، وصدور الأفعال المختلفة عنها؟ لكنّ حي - من أجل أن يكتشف الفاعل - لا بدّ له من أن يتأمّل الموجودات المحسوسة، لذلك؛ سيضطّر، كما يقول ابن طفيل، إلى أن يتقهقر قليلًا إلى عالم الحسّ، ويتأمّل أبسط الأجسام المحسوسة، واستخدام ابن طفيل للفظ (التّقهقر) في الوقت الذي يمكنه أن يستعمل لفظًا آخر، يوحي أن ابن طفيل أصبح يغتنم الفرص من أجل التّأكيد على أنّ العالم الحسّيّ هو عالم القهقرة، بما يحمله هذا التّعبير من دلالات تستنهض همّة المريد لتجاوزه والارتقاء عنه، رغم ما يشعر به من (استيحاش) من المفارق، وصعوبة إدراكه، وحنين إلى ما ألفه من عالم الحسّ، وهو مطلب أساس من مطالب الرّسالة الفلسفيّة، يقول ابن طفيل: «فلمّا انتهى نظره إلى هذا الحدّ - يعني معرفة الهيولى - وفارق المحسوس بعض مفارقة، وأشرف على تخوم العالم العقليّ، استوحش وحنّ إلى ما ألفه من عالم الحسّ، فتقهقر قليلًا وترك الجسم على الإطلاق؛ إذ هو أمر لا يدركه الحسّ، ولا يقدر على تناوله، وأخذ أبسط الأشياء المحسوسة...»[51].

إنّ تأمّل حي أبسط الأجسام المحسوسة الأربعة، خاصّة جسم الماء، والتّفكّر في صورته الّتي هي استعداده لأن يصدر عنه فعلا؛ البرد وطلب النّزول إلى أسفل، وملاحظته أنّ الماء عندما يسخن يزول عنه - بالجملة - الوصفان اللذان كانا يصدران عنه وعن صورته، فلمّا زال هذان الفعلان، بطل حكم الصّورة الّتي للماء، فزالت الصّورة المائيّة عن ذلك الجسم، وحدثت له صورة أخرى، بعد أن لم تكن، وصدر عنه بها فعلان آخران جديدان، هما: السّخونة وطلب الصّعود إلى فوق، الماء - إذن - تتعاوره صور مختلفة، لكلّ صورة أفعال تصدر عنها.

تؤكّد هذه الملاحظة لحي حقيقة أساسيّة؛ هي أنّ كلّ حادث لا بدّ له من محدث، وبهذا الاعتبار - كما يقول ابن طفيل - ارتسم في نفسه فاعل للصّورة، ارتسامًا على العموم دون تفصيل؛ لأنّ مفهوم الصّورة؛ هو استعداد الجسم لأن يصدر عنه فعل، و«الفاعل هو الذي يحدث هذه الأفعال الصّادرة عن الصّور بعد أن لم

51- ورقة 44- 44 ظ.

تكن»[52]، وهكذا، تبيّن لـ حي: «أنّ الأفعال الصّادرة عن الصّور، ليست - في الحقيقة - لها؛ إنّما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها»[53].

إنّ إدراك الفاعل في هذه المرحلة الأولى، وهي مرحلة الارتسام الإجمالي العامّ، كما يؤكّد ابن طفيل نفسه، وهي المرحلة الّتي يقدّمها العلم الطّبيعيّ في التّقليد الفلسفيّ الإسلاميّ[54]، سيحدث له شوقًا إلى معرفته على التّفصيل، ولمّا كان العالم المحسوس لن يقدّم له كبير إعانة في هذه المرحلة الأخرى، مرحلة المعرفة التّفصيليّة، وهي المرحلة التي سيلج منها حي باب الإلهيّات الأكبر؛ إذ إنّ كلّ موجوداته ليس منها شيء بريء عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار، فإنّه سيطرح هذا العالم لتنتقل فكرته إلى الأجسام السّماويّة[55].

إنّ انتقال حي إلى التّفكّر في الأجرام السّماويّة؛ هو المدخل الّذي سيلج منه باب الإلهيّات، ليعمّق معرفته بـالفاعل، ويوصد باب الطّبيعيّات الّتي أدّت دورها في تطوّر المعرفة الفلسفيّة عنده، وإن أهمّ إشكال سيطرح على حي في الإلهيّات؛ هو إشكال القدم والحدوث[56]، وابن طفيل لن يعالج هذا الإشكال بالعمق الّذي عالجه الغزالي وابن رشد في «التّهافتين»؛ لأنّ قصده ليس قصدًا أكاديميًّا، كما كان قصد الفيلسوفين، إنّه يأتي في سياق الذّهاب بمجرى القصّة في الخطّ الفاصل بين العالم الحسّيّ «المظلم»، والعالم العقليّ «الرّفيع»؛ إذ إنّه عندما سيتقرّر لديه وجود فاعل مختار كامل لجميع الموجودات، ويتأكّد أنّها - كلّها - من فيضه، ومن جوده، ومن فعله؛ فإنّ هذا الفاعل سيشغله عن الفكرة في كلّ شيء، حتّى ذهل عمّا كان فيه من تصفّح الموجودات والبحث عنها، فصار لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلّا ويرى فيه أثر الصّنعة، فينتقل على الفور إلى الصّانع ويترك المصنوع، حتّى اشتدّ شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول»[57]. فـ «حي» هاهنا وقد شغل بالفاعل، فإنه ينزعج عن «الأدنى» ويتعلق بـ «الأرفع»، والأدنى ينتمي إلى الحقل الدلالي لـ «المظلم» في حين أن «الأرفع» ينتمي إلى الحقل الدلالي

52- المصدر نفسه، ص 173.

53- المصدر نفسه، ص 173.

54- يقول ابن طفيل: "فارتسم بهذا الاعتبار فاعل للصّورة على العموم دون تفصيل..."، ويقول: "فلمّا لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح، على الإجمال دون تفصيل" ورقة 45.

55- نفس الورقة بتصرّف.

56- إنّ هاجس ابن طفيل الثّاوي وراء طرحه إشكال "القدم والحدوث"، يتجلّى- أوّلًا- في حرصه على حلّ الصّراع بين المذهبين المتنازعين، الّذي أدّى بأبي حامد إلى "تكفير" فلاسفة الإسلام، وبيان أنّ كلا المنزعَين يؤدّي إلى نتيجة واحدة أساسيّة؛ هي "وجود فاعل غير جسم، تفتقر إليه جميع الموجودات"، ثمّ جمع ابن طفيل بين ابن سينا والغزالي، ورأبَ الصّدع بينهما، وهو ما أكده في مقدّمة رسالته حين زعم أنّ تجربته الفلسفيّة جماع التّجربة السّينويّة والتّجربة الغزاليّة، رغم ما تقدّمه قصّة ابن طفيل من قرائن تدلّ على نزوع ابن طفيل منزع أهل القدم، وانتصاره للاختيار السّينويّ، ويتجلّى- ثانيًا- في تقديم برهنة ميتافيزيقيّة تفصيليّة على وجود الفاعل، بعدما برهن عليه بشكل طبيعيّ مجمل، وذلك تمشّيًا مع التّقليد الفلسفيّ الإسلاميّ الّذي يبرهن على "الفاعل"، في القسم الأوّل من الطّبيعيات في الكتاب الموسوم بـ "السّماع الطّبيعيّ"، من خلال دليل الحركة، ليتسلّم الإلهيّ هذا الفاعل، وينظر إليه بجهة أخرى من النّظر، كما ينزع إلى ذلك ابن رشد، أو يزعم أنّ البرهنة الحقيقيّة على الفاعل لا تتمّ إلا في الإلهيّات، كما يؤكد ذلك ابن سينا، الّذي يبدو أنّ ابن طفيل قد نزع منزعه.

57- ورقة 49 ظ.

لـ «النور» وهو المعطى الذي يهمنا كثيرا في هذا السياق، ويؤكد افتراضنا لتمفصل الرسالة انطلاقا من الزوج: ظلمة - نور.

محطة الذات العارفة

إن معرفة الفاعل، وإن كان من الأهداف الكبرى التي قصد إليها النص قصدا –إذا نحن استحضرنا السياق الثقافي الذي كتب فيه النص - فإن ابن طفيل سيوظف هذه المعرفة لتكون توطئة من توطئات المعرفة عند «حي» تنقله إلى مستوى آخر من مستويات النظر، ومرقى آخر من مراقي المعرفة؛ مرقى الذات العارفة، ليذهب به بعيدا في رحلته الفلسفية، وينقله ذلك إلى عالم أبعد عن عالم الحس «المظلم الكثيف» بلغة ابن طفيل.

إن معرفة الفاعل، والتحقق من أنه «الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده، وهو سبب لوجود جميع الأشياء»، سيحفز «حي» إلى التساؤل عن الأداة التي حصلت بها هذه المعرفة، وذلك من أجل القطيعة في هذه المحطة مع أداتين معرفتين صنّفهما أبو حامد ضمن الأشكال التي تتخذها «الظلمة»، وهما: الحس والتخيل، على أن «يقطع» مع الأداة العقلية في محطة أخرى.

إن الحواس ليس في مُكْنتها معرفة الفاعل، لأنها «لا تدرك شيئا إلا جسما، أو ما هو في جسم». كما أن «القوة الخيالية» لا تطيق ذلك لأنها «لا تدرك شيئا إلا أن يكون له طول وعرض وعمق»، فوظيفتها تنحصر في «[...] إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها»، ليس غير، وبراءة الفاعل من الصفات الجسمية تستدعي معرفته بأداة معرفية مشاكلة له؛ أداة «ليست بجسم، ولا قوة في جسم، ولا تعلق لـ [ها] بوجه من الوجوه بالأجسام...»[58].

إن هذه المقدمات التي ينشئها «حي» ستخلُص به إلى نتيجة أساسية، وهي أن ذاته التي أدرك بها الفاعل، هي «أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام»، وستصبح هذه النتيجة مقدمة يبني عليها «حي» تمييزه في ذاته بين ما هو «حقيقي» وما هو «غير حقيقي»؛ فذاته الحقيقية ليست هي الذّات المتعلقة بالجسمانية، الذات «المتجسمة التي تدركها بحواسه، ويحيط بها أديمه»، وإنما هي الذّات «الشريفة» المدركة لـ «الموجود الشريف الواجب الوجود».

إنّ معرفة حي أنّ هناك ذاتًا بريئة من الجسميّة؛ هي الّتي سمحت له بإدراك الفاعل، ومعرفته أنّ هذه الذّات هي ذاته الحقيقيّة، وأنّ الذّات المتجسّمة - الّتي كان يظن أنّها هي ذاته الحقيقيّة - لم تصبح إلّا وهمًا - إذا عددنا الوهم من مقابلات الحقيقة - سيقرّر عنده الموقف النّفسيّ المعروف من الجسم «المظلم الكثيف»،

58- الورقة نفسها.

فيهون عنده بالجملة جسمه، ويتعلّق فكره بـ «تلك الذّات الشّريفة، الّتي أدرك بها ذلك الموجود الشّريف الواجب الوجود»[59]، الّتي تنتمي إلى العالم الأرفع المعقول، لأنّها:

- أوّلا: بريئة من الجسميّة، «لا يجوز عليها شيء من صفات الأجسام».

- ثانيًا: تتميّز بالخلود، وتستعصي على الفساد؛ لأنّ «الفساد والاضمحلال إنّما هما من صفات الأجسام؛ حيث تخلع صورة وتلبس أخرى، أمّا الشّيء الّذي ليس بجسم، ولا يحتاج في قوامه إلى الجسم، وهو منزّه - بالجملة - عن الجسيمات، فلا يتصوّر فساده البتّة»[60].

- ثالثًا: «أمر ربانيّ لا يوصف بشيء، ولا يتوصّل إلى معرفته بآلة سواه»[61].

وهكذا ينهي ابن طفيل هذه المحطّة المعرفيّة لِـ حي بما أنهى به سابقتها، بالتّحرّر من «ظلمة» الجسم وغطاء الخيال، وجذب الحواس، والتّسلّح بأداة معرفيّة أخرى في هذا المستوى المعرفيّ، أداة الذّات الرّبانيّة الشّريفة الّتي ستصبح موضوع نظر حي في المحطّة المعرفيّة المقبلة.

محطّة الفناء:

تشكّل هذه المحطّة الجسر الّذي سينقل حي من المستوى النّظريّ إلى المستوى العمليّ، ويفتحه على المسألة الأخلاقيّة والاجتماعيّة؛ ففي هذه المحطّة يعالج ابن طفيل قضيّة المعاد، ليشرّع الباب واسعًا أمام قضيّة المشاهدة الّتي تشكّل المفتاح الأساس للسّعادة عندما تتحقّق عمليّة الفناء؛ الّتي يختم بها ابن طفيل الرّحلة الفلسفيّة لحي بن يقظان، فيعرج إلى العالم الإلهيّ (عالم الحقائق)؛ حيث المقام الكريم، ليحقّق القطيعة التّامّة مع العالم الحسّيّ؛ عالم الظّلال والأوهام والأباطيل.

لم يعط ابن طفيل اسمًا لهذه «الذّات الشّريفة»، وإن كُنّا نرى فيها «العين الباطنة» الّتي تحدّث عنها الغزالي في المشكاة[62]، فهذه العين الباطنة لها قدرة خارقة على المعرفة حين تدرك «المعاني الخارجة عن الحسّ والخيال»[63]، لكن ما مصير هذه الرّوح بعد مفارقتها للبدن؟ سبق لابن طفيل أن أثبت لها الخلود، لكن كيف «يكون حالها إذا طرحت البدن وتخلّت عنه»[64]؟ إنّه السّؤال المركزيّ الأوّل في هذه المحطّة.

59- ورقة 50.

60- الورقة نفسها.

61- ورقة 53 ظ.

62- قال الغزالي: "إنّها يُعبَّر عنها؛ تارة بالعقل، وتارة بالرّوح، وتارة بالنّفس الإنسانيّ"، "المشكاة"، ص 122.

63- المصدر نفسه، ص 166.

64- ورقة 50.

لمقاربة هذا السّؤال؛ يوظّف ابن طفيل مفهومَين أرسطيَّين، هما: مفهوما القوّة والفعل، لتأسيس المقدّمة الّتي سيبني عليها مقاربته إشكاليّة المعاد، ويؤكّد ابن طفيل أنّ «جميع القوى المدركة؛ تارة تكون مدركة بالقوّة، وتارة تكون مدركة بالفعل»، وكلّ قوّة لم تدرك قط بالفعل؛ فهي ما دامت لا تتشوّق بالقوّة إلى إدراك الشّيء المخصوص بها؛ لأنّها لم تتعرّف به بعد، (أمّا) إن كانت أدركت بالفعل تارة، ثمّ صارت بالقوّة؛ فإنّها تشتاق إلى الإدراك بالفعل، لأنّها قد تعرّفت إلى المدرك، وتعلّقت به، وحنّت إليه، وبحسب ما يكون الشّيء المدرك أتمّ وأبهى وأحسن، يكون الشّوق إليه أكثر، والتّألّم لفقده أعظم؛ فالنّتيجة - إذن - أنّ الذّات أو الرّوح أو النّفس الإنسانيّة - بعد فراقها البدن - لا تخرج عن حالات ثلاث:

- إمّا لم تكن تعرّفت إلى واجب الوجود وهي محايثة للبدن؛ فعندما تطرح البدن بعد الموت، لا تشتاق إليه، ولا تتألم لفقده، وهذه «حال البهائم غير النّاطقة كلّها، سواء كانت من صورة الإنسان، أو لم تكن»[65].

- وإمّا أن تكون قد تعرّفت إلى واجب الوجود قبل أن تطرح الجسد، وعلمت «ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن»، لكنّ صاحبها «أعرض عنها، واتّبع هواه، حتّى وافته منيّته وهو على تلك الحال، فيحرم المشاهدة وعنده الشّوق إليها، فيبقى في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها»[66].

- أو أن يكون صاحبها قد تعرّف «إلى هذا الموجود الواجب الوجود قبل أن يغادر البدن، وأقبل بكلّيّته عليه، والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه، ولم يعرض عنه حتّى وافته منيّته، فهذا - إذا فارق البدن - بقي في لذّة لا نهاية لها؛ لاتّصال مشاهدته لذلك الموجود الواجب الوجود»[67].

إن هذا التأمّل الّذي عرَّف حي إلى السّبيل إلى كمال ذاته ولذّتها، وأنّ ذلك لا يكون إلّا بـ «مشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدّوام، مشاهدة بالفعل أبدًا...»، سيدفعه إلى البحث في طرائق الحصول على هذا الكمال؛ كمال الذّات واللّذة، وهنا يشرّع أمام حي أفق ميتافيزيقيّ آخر؛ أفق المشاهدة، ويبدأ القسم العمليّ في الرّسالة؛ قسم تأسيس السّلوك الأخلاقيّ، وتحديد الرّياضة الموصلة إلى أفق «المبلَغ العظيم».

لكنّ ملازمة حي الفكرة في الموجود الواجب الوجود، وحرصه عليها باعتبارها السّبيل إلى المشاهدة، والمنقذ من الضّلال، يعوقها عالم حسّيّ مظلم يضجُّ بالمسموعات والمبصرات والخيالات والآلام والجوع والعطش والبرد، إنّ هذه - كلّها - تهجم على حي عندما ينقطع للتّفكير، فتساهم في اختلال فكرته، وتعسّر عليه الرّجوع إلى حال المشاهدة، ممّا أحدث عنده قلقًا، وجعله يلجأ إلى التّفكير في حلّ هذا الإشكال:

65- ورقة 51، وإن ابن طفيل- هاهنا- يتحدّث عن مصير صنف من البشر، يقول عنه: إنّه لا يسعد ولا يشقى وجميع قواه الجسميّة تفسد، فهل يقرّر- هنا- الموقف الذي اتّخذه الفارابي، وسبق له أن انتقده في مقدّمته الفلسفيّة؟

66- ورقة 51، فالعذاب هنا- كما يقرّره ابن طفيل- عذاب معنويّ؛ يسلك فيه مسلك الفرابيّين خاصّة، ولا يلتفت إلى تكفير أبي حامد لهما في هذا الشّأن؛ لتضارب رأيه، وتناقض موقفه.

67- ورقة 51، والنّعيم هنا؛ نعيم معنويّ أيضًا.

فكيف السّبيل - إذن - إلى تجاوز هذه العوائق الجسميّة الّتي لا يستطيع عنها فكاكًا، لتصفو الفكرة، ويسهل العروج، وإلّا فإنّه الشّقاء الدّائم، وألم الحجاب، إنّ حلّ هذه العقدة يقتضي الإمساك بمنهج واضح في المعرفة والسّلوك.

أمّا من حيث الجانب المعرفيّ؛ فالأمر مرتبط بالتّأمّل والاعتبار، سينصرف حي إلى التأمّل في الكائنات من حوله، خاصّة، الحيوانات والأجسام السّماويّة، من أجل النّظر في أيّها شعرت بهذا الموجود وجعلت تسعى نحوه، فيتعلّم منها ما يكون سبب نجاته، وسيقوده ذلك إلى معرفة وتساؤل:

أمّا المعرفة؛ فهي أنّ الحيوان أبعد ما يكون عن الشعور بواجب الوجود، وأنّه صائر إلى العدم، أو حال شبيهة بالعدم؛ لأنّ همّه - كلّه - ينحصر في قضاء رغباته؛ «من المطعوم والمشروب والمنكوح، والاستظلال والاستدفاء»، لكنّ الكواكب شيء آخر؛ فهي شفّافة ومضيئة، وتتمتّع بذات غير جسميّة، بها تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود؛ إذ إنّ العوائق الّتي قطع بها هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة، لا يوجد مثلها للأجسام السّماويّة، ويطرح - هنا - التّساؤل: «لم اختصّ هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذّات الّتي أشبه بها الأجسام السّماويّة؟»

يبدأ شوط معرفيّ آخر يقوم على التّأمّل في عالم الأجسام، من خلال مفهومين أساسيّين: مفهوم الحياة، ومفهوم الاعتدال، يؤسّس بهما إجابته عن السّؤال؛ فالحياة في الأسطقسات ضعيفة جدًا، والنّبات أقوى حياة، والحيوان أظهر حياة منه، وهذا الضّعف والقوّة والظّهور يكون في الإنسان أتمّ، مرتبط بطبيعة الأسطقسات، الّتي يتكوّن منها هذا الموجود أو ذاك، فإذا كان لكلّ واحد من الأسطقسات ضدّ ظاهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته، ويطلب أن يغيّر صورته، فوجوده - لذلك - غير متمكّن، وحياته ضعيفة، وإذا كانت الأسطقسات في موجود ما متعادلة متكافئة؛ فإنّه يستأهل الحياة بذلك، ومتى زاد هذا الاعتدال، كانت حياته أكمل، وهكذا؛ فالاعتدال هو أساس الحياة، «ولمّا كان الرّوح الحيوانيّ - الّذي مسكنه القلب - شديد الاعتدال، صار في حكم الوسط، فاستعد - بذلك - لصورة الحيوانيّة»، ولمّا لم يجد حي حيوانًا شعر بالموجود الواجب الوجود، وقد كان علم من ذاته الّتي يحملها بين أضالعه أنّها شعرت به، قطع بذلك أنّه هو الحيوان المعتدل الرّوح، الشّبيه بالأجسام السّماويّة كلّها، وتبيّن له أنّه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان الأخرى».

أدرك حي - إذن - فرادته وتميّزه عن سائر الكائنات من حيث وجوده الميتافيزيقيّ؟ فقد أدرك في هذا الشّوط المعرفيّ أنّه خلق لغاية أخرى، وأعدّ لأمر عظيم، لم يعدّ له شيء من أنواع الحيوان، لكن لا يعني هذا أن تكوين حي ينفصل به انفصالًا تامًّا عن سائر الكائنات؛ لأنّ تكوينه الطّبيعيّ يربطه بها بأكثر من سبب، ومن حيث تكوينه؛ فإنّ حي يتكوّن من جزئين: جزء جسمانيّ خسيس، أشبه الأشياء بالجواهر السّماويّة، ويربطه بعالم الحيوان، وسيطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح، وجزء ربّانيّ

إلهيّ شريف، وهو الشّيء الّذي عرف به الموجود الواجب الوجود، ويربطه به - أيضًا - من حيث هو منزّه عن صفات الأجسام، كما أنّ واجب الوجود منزّه عنها، وهكذا يصبح للإنسان أكثر من نسب؛ نسب إلى الفلك، ونسب إلى الحيوان، ونسب إلى واجب الوجود، ويصبح تحقيق المشاهدة عند حي متوقّفًا على التّشبّه بها فيما يحقّق له هدفه وينيله مبتغاه.

وينفتح - هنا - النّصّ على السّلوك والرّياضة كدعامة أساسيّة من دعامات تحقيق المشاهدة، فالسّلوك يبدأ بالتّشبّه بالحيوان في رعاية البدن المظلم الكثيف، وذلك من أجل استدامة الرّوح الحيوانيّ فقط؛ إذ إن هذا البدن عائق كبير في سبيل تحقيق المشاهدة، ثمّ يمرّ السّلوك بالتّشبّه بالأجسام السّماويّة، خاصّة، في ملازمة الاستدارة، فكان إذا اشتدّ في الاستدارة، غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانيّة، وقوي فعل ذاته البريئة من الجسم، فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص من الشّوب، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود، ثمّ تكرّ عليه القوى الجسمانية، فتفسد عليه حاله، وتردّه إلى أسفل سافلين، ومن هنا؛ كان عليه أن يجاهد قواه الجسمانيّة، وينازعها، لـتتخلّص فكرته عن الشّوب، ثمّ ينتهي بالتّشبّه بالإله في أوصاف الثّبوت وأوصاف السّلب؛ فمن حيث التّشبّه به في صفات الإيجاب، رأى أن يعلّمه - فقط - دون أن يشرك به شيئًا من صفات الأجسام، فأخذ نفسه بذلك، أمّا من حيث التّشبّه به في صفات السّلب؛ فقد رأى حي أنّها - كلّها - راجعة إلى التّنزّه عن الجسميّة، فجعل يطرح أوصاف الجسميّة عن ذاته، وما زال يقتصر على السّكون في قعر مغارته مطرقًا، غاضًّا بصره، معرضًا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانيّة، مجتمع الهمّ والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه، طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك، ودأب عليه مدّة طويلة؛ لتمرّ عليه عدّة أيام لا يتغذّى فيها ولا يتحرّك، ومن شدّة مجاهدته هذه، ربّما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذّوات إلّا ذاته، فإنّها كانت لا تغيب عنه في استغراقه بمشاهدة الموجود الأوّل؛ «فكان يسوؤه ذلك، ويعلم أنّه شوب في المشاهدة المحضة، وشركة في الملاحظة، وما زال يطلب الفناء عن نفسه، والإخلاص في مشاهدة الحقّ، حتّى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السّماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصّور الرّوحانيّة، والقوى الجسمانيّة، وجميع القوى المفارقة للمواد، الّتي هي الذّوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذّوات وتلاشى الكلّ واضمحلّ، وصار هباء منثورًا، ولم يبق إلّا الواحد الحقّ الموجود الثّابت الوجود»[68].

إنّ محطة الفناء هي المحطّة الّتي أمعن فيها حي في طرح البدن المظلم الكثيف وجميع متعلّقاته، وكلّ ما يمتّ إليه بسبب، من أجل الاستغراق في العالم الإلهيّ؛ عالم النّور الأعلى، ومن متعلّقات البدن الّتي طرحها حي: اللّغة والعقل؛

68- ورقة 57 ظ- 58 و.

اللّغة؛ لأنّ المقام مقام عجائب «لا سبيل إلى التّحقق بما فيه إلّا بالوصول إليه».

أمّا العقل؛ فلأنّ اشتغاله مرتبط بـالعالم المحسوس الخسيس، يتصفّح أشخاص الموجودات المحسوسة، ويقتنص منها المعنى الكلّيّ؛ فهو أداة مادّيّة، تنفع المشتغل بالمحسوسات، ويقتنص منها المعنى الكلّيّ؛ فهو أداة مادّيّة، تنفع المشتغل بالمحسوسات وكلّيّاتها، أمّا المستغرق بـالعالم الإلهيّ؛ فيطرح العقل مع جملة ما يطرح من العالم المحسوس، فالعالم غير العالم، والموضوع غير الموضوع؛ فالعالم عالم عجيب يفلت من نطاق المنطق ولا يخضع لسلطانه، لا يعرفه إلّا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلّا عند من حصل فيه، والموضوع؛ موضوع غريب، تتعدّد صوره؛ فمن الأفلاك المتدرّجة في الوجود إلى عالم الكون والفساد وما ينطوي عليه، إلى الذّوات الإلهيّة، والأرواح الرّبانيّة، إلى ذات الموجود الواجب الوجود، وكل هذا الموضوع يشترك في أنّه بريء عن المادّة براءة مطلقة، ومن هنا؛ تصبح أدوات المعرفة والتّواصل المألوفة غير ذات معنى، ونصبح أمام علم آخر، هو: علم المكاشفة؛ وهو علم غريب، غير قابل للتّثبيت والتّداول، موضوعه «نور يظهر في القلب عند تطهيره وتزكيته من صفاتها المذمومة»[69]، وهو علم رهين بإرادة حي بن يقظان الّتي سعت إليه وجدّت السّير نحوه، مقتحمة في ذلك العوائق المختلفة، وهناك عائق آخر من طبيعة مختلفة لم يكن يخطر لحي، سيقف دونه، وسيشكّل اقتحامه له كمال تجربته الفلسفيّة وتمامها.

محطّة المجتمع:

ينتقل حي إلى محطّة المجتمع، بعدما حقّق كماله العلميّ والعمليّ، ستنقله هذه المحطّة - إذن - إلى قلب المجتمع، ليجرّب ما وصل إليه في فضاء العزلة والتّوحّد، يحدوه الأمل في إصلاح القوم الّذين استغرقتهم تلك الظّلمات التي جاهد نفسه للتّخلص منها، إنّنا هنا - بشكل من الأشكال - أمام ذلك الشّخص الّذي تخلّص من كهف أفلاطون، وتوجّه إلى أصحابه المقيّدين يريد أن يفكّ عنهم أسرهم والأغلال الّتي عليهم، ليطلعهم على ما شاهد من معرفة حقّه، ويصرفهم عن عالم الظّلال والأوهام إلى عالم الحقائق، إنّ الجمهور– عند ابن طفيل - يعيش ظلمة معرفيّة يعبّر عنها بصور مخالفة؛ فالرّان علا قلوبهم ومنعها من تقبّل نور المعرفة؛ بل إنّ أدوات المعرفة عندهم كلّها معطّلة؛ فقلوبهم وأسماعهم قد ختم عليها، وأبصارهم قد منعت من أداء وظيفتها[70]، وظلم الحجب قد أحاطت بهم، ممّا يجعل هذه الظّلمة المعرفيّة ظلمة مطبقة، إنّ الجمهور يعيش ظلمة معاشية يترجمها اشتغالهم اليوميّ بتدبير شؤونهم الحياتيّة الخاصّة، الّتي لا تغدو عقلًا ولا شعورًا ولا ذوقًا، فهمّ الواحد منهم «إمّا في مال يجمعه، أو لذّة ينالها، أو شهوة يقضيها، أو غيظ يتشفّى به، أو جاه يحرزه، أو عمل من أعمال الشّرع يتزيّن به»[71]، وهي - كلّها -]ظلمات بعضها فوق بعض...[[72].

69- أبو حامد الغزالي، الإحياء، ج 1، دار المعرفة، بيروت، 1982م، ص ص 18- 19.

70- يعبّر ابن طفيل على ذلك بآيات من القرآن الكريم، انظر: ورقة 66 و.

71- الورقة نفسها.

72- الورقة نفسها.

ولا شكّ في أنّ الظّلمة المعرفيّة هي سبب هذه الظّلمة المعاشيّة، ممّا سيجعل الجمهور يعيش في ظلمة وجوديّة دائمة لا يقدر عنها فكاكًا.

لنقص فطرتهم من جهة؛ فهم «لا يطلبون الحقّ من طريقه، ويأخذونه من جهة تحقيقه، ولا يلتمسونه من بابه؛ بل يريدون معرفة الحقّ من طريق الرّجال»[73]، ذاهلين عن نصيحة أبي حامد (اعرف الحقّ تعرف أهله)[74] الّتي يستنبطها حديث ابن طفيل، ولطبيعة الحياة اليوميّة من جهة أخرى، وهي حياة المعيش اليوميّ الّتي يستغرق الهمّ والتّفكير في الأمور السّابقة، الّتي يعدّها ابن طفيل (الأمور المحسوسة الخسيسة)، والتّأكيد من هنا؛ (أنّ الحكمة لا سبيل لهم إليها، ولاحظ لهم منها).

إذن؛ ما سبيل الفيلسوف فيهم؟ ما على الفيلسوف من أجل أن يحقّق استنارة أكثر بوجوده، فما عليه إلّا أن يخرج من هذا الفضاء البشريّ الّذي تغشاه (ظلم الحجب)[75]، وتصبح فيه طريق المكاشفة نوعًا من العبث إلى فضاء الجزيرة الّتي هي صورة من «جزر السّعداء» الّتي تحدث عنها ابن باجة، الجزيرة الّتي يشرق عليها النّور الأعلى، ويأخذ فيها علم المكاشفة معناه التّامّ الحقيقيّ.

إنّ هذا الخروج سينقل حي إلى العالم الحقيقيّ عالم السّعادة الأخرويّة، عالم الاستبصار، عالم المقام الكريم، والمبلغ العظيم.

إنّ انتقال حي من فضاء إلى فضاء، هو رمز للانتقال من عالم الظّلال إلى عالم الحقائق، وعالم الظّلال؛ هو عالم البشر الّذين سجنتهم الأهواء والأعراف، ومنعهم قصورهم البيولوجيّ عن إدراك نور المعرفة الحقّ «رغم محبّتهم في الخير ورغبتهم في الحقّ»[76]، وفضاء حي خال من هذا الضّرب من البشر، وعالم الحقائق؛ حيث لا يوجد جمهور، هو عالم التّجرّد من كلّ ما يشدّ إلى هذه الدّنيا، وعودة حي إلى جزيرته الأمّ؛ هي رمز للتّجرّد التّامّ من كلّ ما يربط حي بالعالم المحسوس، واستغراق تامّ في العالم المعقول.

وهكذا تصل بنا هذه المحطّة الأخيرة إلى الهدف الّذي حرص ابن طفيل بياض القصّة على الوصول إليه، التّخلّص من البدن المظلم الكثيف، ومن أدواته في المعرفة، والتّخلّص من العالم المحسوس الخسيس وساكنيه، ممّن أقعدتهم فطرهم النّاقصة عن «يفاع الاستبصار»، هذا العالم ليس سوى ظلّ للعالم الإلهيّ[77].

73- ورقة 65 ظ.

74- ينسب الغزالي هذا القول لعليّ بن أبي طالب، المنقذ من الضّلال، ص 25.

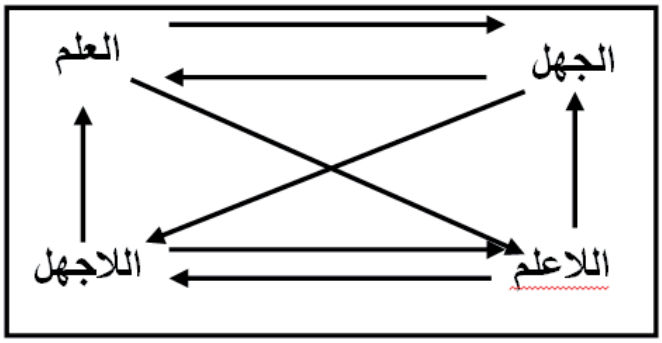
75- ورقة 65 ظ.

76- ورقة 65 ظ.

77- ورقة 61 ظ.

وأخيرًا؛ لقد كان هدف ابن طفيل من هذه المحطّات المختلفة: هو تحقيق الكمال الأقصى الّذي يصبح به الفيلسوف كأنّ لا علاقة له بالمادّة على الإطلاق، وهو الكمال الّذي حققه ابن طفيل نفسه، إذا نحن نظرنا إلى رسالته على أنّها ضرب من سيرة الهداية، على غرار ما نجد في «المنقذ من الضّلال»[78].

لقد عاد ابن طفيل تأسيس المعرفة - كما فعل أبو حامد في «المنقذ»[79] - على الذّات المتجرّدة من ظلمات الصّور الهيولانيّة، والمتحرّرة من التّقليد والأوهام الاجتماعيّة، وبناها بناء عقليًا وحدسيًا وذوقيًا، قبل أن تكتمل لديه وتصبح موضوع تعليم وتعلُّم، فضلًا عن أن تصبح موضوع هداية، وقد وظّف ابن طفيل السّرد من أجل خدمة هذه الفكرة الأخلاقيّة الّتي تخترق النّصّ بأكمله، فكرة هوان كلّ ما يتعلّق بالمادّة، وظلمته، والدّعوة إلى التّحرّر منه، بعدّ ذلك شرطًا لبلوغ السّعادة والكمال المعرفيّ والميتافيزيقيّ، وهي فكرة حضرت في نصوص غيره من الفلاسفة، وإن كانت سياقاتها مختلفة، ويمكن التّعبير عن هذه البنية الأوليّة للدّلالة السّابقة على رسالة ابن طفيل، الّتي سمحت لفيلسوفنا بإنتاج نصّه السّرديّ في المربّع السّيميائيّ الآتي:



78- وصف أبو حامد في المنقذ سيرته الفكريّة بحرارة، وعرض تطوّره الدّينيّ بصدق كبير، معلنًا خلال ذلك أنّ مشكلته الأساسيّة؛ هي المشكلة الفلسفيّة التّقليديّة؛ مشكلة الحقيقة، وقد حاول أن يحلّها من خلال جهة خاصّة من جهات النّظر الممكنة، الّتي لم يجد فيلسوفنا ابن طفيل غضاضة في استلهامها واستلهام أسلوب عرضها، إن ابن طفيل قد وجد أمامه محاولة جريئة في السّيرة الذّاتيّة الفكريّة، ولا شكّ في أن ابن طفيل قد أعجب بها وتقصّى سبيلها، وإن كان إخراجه يحمل بصمات من الإبداع أخطأت حجّة الإسلام؛ لقد لجأ أبو حامد في كتابه "المنقذ" إلى نوع من السّيرة الذّاتيّة، سمح له بأن يتحدّث بضمير المتكلّم عن تجربته الفلسفيّة، ورحلته لاكتشاف "الحقيقة"؛ ففي هذا النّصّ يحكي الغزالي "تاريخ شكوكه والطّريقة الّتي تخلّص بها منها" (المنقذ، مرجع سابق، ص 27)، ولم يكتف الغزالي بذلك؛ بل إنّنا نجده يعمل على تأسيس نظريّة في المعرفة تنشد "العلم" بالمعنى الّذي يفهمه أبو حامد، وتقوم على التّحرّر من التّقليد، مستعينة من أجل ذلك بمنهج شكّيّ متوازن ونهم معرفيّ كبير، "لقد أراد أن يبني معارفه انطلاقًا من الطّبيعة الفطريّة للإنسان، المتحرّرة من العادات والرّؤى التقليدية" (نم وص)، ومن هنا تعريفه السّيكولوجيّ "للعلم اليقينيّ"؛ باعتباره "حالة نفسيّة ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتّسع القلب لتقدير ذلك"، لقد كتب أبو حامد كتاب المنقذ ليعرض فيه كيف خرج من شكوكه، الّتي أرّقته حول معرفة السبارات التي تجعل من معرفة ما معرفة يقينيّة أمام العقل ليصل إلى نور اليقين، وهذه السّبارات لم يجدها في أيّ علم من علوم زمانه؛ في الكلام، أو في الفلسفة، أو في مذهب التّعليم؛ إنّما وجدها في التّصوّف، والتّصوّف- بالنّسبة إلى الغزالي- هو الطّريق الحقّ الّذي يقود إلى نور "النّبوّة"، وليس وراء النّبوّة على وجه الأرض نور يستضاء به" (نم، ص ص 25- 26)، وهكذا يبني الغزالي الدّين على أساس المعرفة الصّوفيّة؛ فهي- أوّلًا- ملاك الضّرورات العقليّة التي هي مقدّمة كلّ معرفة (نم، ص 86)، وهي- ثانيًا- المدخل إلى إدراك حقيقة النّبوّة؛ "فمن لم يرزق شيئًا من الذّوق، فليس يدرك من حقيقة النّبوّة إلا الاسم" (نم، ص 142)، ولا شكّ في أنّ انتصار ابن طفيل للنّبوّة في آخر الرّسالة، يؤكد هذه القرابة العضويّة بين "السّيرتين".

79- هناك كتابان آخران يمكن مقارنة رسالة ابن طفيل بهما في هذا السياق، هما: كتاب "التّوهّم"، وكتاب "الوصايا" للمحاسبي؛ فهذان الكتابان اختار لهما المحاسبي سبيل الكتابة السّرديّة، أمّا كتاب التّوهّم فوصف فيه "شعور أهل الجنّة وأهل النّار، وما يلقون من سعادة وشقاء ونعيم وعذاب؛ فهي رواية رائعة لكاتب جمّل منظرها، وفصّل مواقفها، وصقل لغتها، حتّى يؤثر- بالحقيقة التي تتضمنها- في نفوس القارئين والسّامعين أكبر الأثر وأبلغه" (أحمد أمين- ذكره عبد الحليم محمود في "أستاذ السّائرين الحارث بن أسد المحاسبي"، دار الكتب الحديثة، 1973م، ص 20)، أمّا كتاب الوصايا؛ فقد عرض فيه المحاسبي "لمحات من حياته، يشفّ فيه عن حيرته وقلقه خلال بحثه عن الطّريق الذي ينبغي عليه اتّباعه"، (نم، ص ص 79- 92)، وإذا كان كتاب الوصايا شديد الشّبه بالمنقذ من الضّلال؛ فإنّه ليس شبيهًا بحي بن يقظان إلا من حيث توسّله بالسّرد، أمّا من حيث التّجربة؛ فهي مختلفة، ويكفي لبيان ذلك أنّ المحاسبي كان بعيدًا عن الفلسفة، وإن كان هذا لا يمنع أن نجد تأثيرات لهذا الرّجل على ابن طفيل؛ فكتبه كانت معروفة في الغرب الإسلاميّ، ومن الكتب الّتي كان يقرأها ابن طفيل: كتاب "الرّعاية" للمحاسبي.

علاقة ضدّيّة..... الجعل (م) العلم.

علاقة تناقضيّة..... الجهل (م) اللّاجهل.

العلم (م) اللّاعلم.

علاقة اقتضائيّة.....اللّاجهل (م) العلم.

اللّاعلم (م) الجهل[80].

إنّ الزّوج (نور/ ظلمة) عند أبي حامد في «مشكاة الأنوار»، قد ترجمه ابن طفيل من خلال الزّوج (علم/ جهل)، باعتبار أنّ العلم يشير إلى (النّور والجهل)، يشير إلى (النّور والجهل)، يشير إلى الظّلمة، وأنّ بلوغ حي المقام الكريم رهين برحلته من كلّ ما يجذب إلى ظلمة الجهل، إلى كلّ ما يرفع حي إلى يفاع الاستبصار؛ حيث النّور الأعلى - بعبارة أبي حامد وابن طفيل معًا - فالبنية الدّلاليّة البسيطة موجودة في النّصين معًا، لكنّ التّعبير عنها (يمرّ عبر مصفاة الإمكانيّات السّرديّة، باعتبارها الأداة الرّئيسة لخلق العالم المشخّص)، وقد اختار ابن طفيل الحكي، في حين اختار الغزالي العرض فقط؛ فاختلف التّعبير عن هذا الزّوج، وتسريد هذا البعد المفاهيميّ، وتحويله إلى بنية مشخّصة عند الفيلسوفَين[81].

ويدلّ على هذا الزّوج عند ابن طفيل حقل دلاليّ يمكن تصنيفه إلى دلالات خاصّة بمفهوم العلم، تشير إليها مفاهيم (الشّمس– الإضاءة– النّور– النّار– الرّوح– السّرّ– الحقيقة– العقليّ– الحكمة– الحسن– البهاء– التّمام– الدّوام– الأرفع– المعقول– الرّفيع– المعنى– الجوهر - التّأمّل– البصير– الحدس– الكمال– المطلق– الذّات– العالم الرّوحانيّ– الهيولي– الصّورة– العالم العقليّ - الفاعل– الوصول– العلم– المعرفة– الأجسام السّماويّة– الفطرة الفائقة– الرّبّانيّ– العلم الإلهيّ– اللّانهاية– الباطن– السّعادة– الغبطة– البهجة– السّكر– الحال– الذّوات المفارقة– السّرور– الفيض الفناء– الجمال– المشاهدة– الآخرة– المرآة– الانعكاس– الاستبصار– اليقين - وغيرها من المفاهيم).

80- إنّ المربّع السّيميائيّ يساعدنا في تمثيل العلاقات التي تقوم بين الوحدات الأوليّة، وعرضها من أجل إنتاج الدّلالات التي يمنحها نصّ "حي بن يقظان" لقارئه:

- فعلاقة التناقض بين العلم والجهل تدلّ على ضرورة الاختيار بين أحد الطّرفين، وليس هناك اختيار ثالث.

- وعلاقة الاقتضاء بينهما تدلنا على أننا عندما نزيح واحدًا من هذه الأضداد؛ فإنّه يصبح من الممكن إثبات الضدّ الآخر.

- أمّا علاقة التّضادّ؛ فتدلنا على أنّ العلم- وإن كان معارضًا للجهل- فإنّ الجهل لا يمكن التّفكير فيه إلا باعتباره مخالفًا للعلم؛ فالضّدّان يتعارضان، لكنّهما يؤخذان معًا في آن واحد عن .G.D’entreverne opc, p 132- 133.

81- سعيد بنكراد، "مدخل إلى السّميائيّات السّرديّة"، مطبعة تينمل للطّباعة والنّشر، مرّاكش، الطّبعة 1، 1994م، ص ص 36- 37.

ودلالات خاصّة بمفهوم الجهل تشير إليها مفاهيم مثل: (الجسد– عالم الكون والفساد– التّوهّم– الظّلّ– عالم الحسّ– الأشياء الأرضيّة– المادّة– المحسوس– العدم– التّباين– الاستحالة– التّغيير– الباطل– الخسيس– الظّاهر– البدن المظلم– الكثيف– الاتّصال– الانفصال– القوّة الخياليّة– الاضمحلال– الجسميّة– الخفافيش– مكفوف البصر– الأعمى– النّقص– البهائم– الهوى– البدن– العوائق– الإعراض– اختلال الفكرة– المطعوم– المشروب– المنكوح– ألم الحجاب– الشّقاء الدّائم– العوارض المحسوسة– الإعراض– الشّوب– الصّدأ– الرّين– الخبث– وغيرها من المفاهيم).

إنّ تأمّل هذه المفاهيم وأضرابها في الرّسالة، الّتي تشكّل حقلًا دلاليًّا كبيرًا في النّصّ، تدلّ - بما لا يدع مجالًا للشّكّ - على هذه البنية الأوّليّة الّتي تحكم نسيج النّصّ بكامله، الّتي افترضنا أنّ ابن طفيل انفعل بها كثيرًا نتيجة تأثّره الواضح بأبي حامد، ويبدو - من هنا - أنّ الّذين حاولوا أن يفصلوا ابن طفيل عن أصله الغزالي، لم ينتبهوا - على الأقل - إلى التّأثير الكبير الّذي مارسه كتاب «مشكاة الأنوار» على البنية السّطحيّة والعميقة لنصّ ابن طفيل، ما يبرز أنّ التّأمّلات الغزاليّة ليست غريبة عن «حي بن يقظان».

إذا كانت رسالة ابن طفيل يمكن أن تقرأ بالانتقال من الجهل إلى العلم، ومن ظلمة الجسد إلى نور المعقول؛ فإن لهذا الزّوج أساسه الفلسفيّ، هو التّعارض بين العالم المحسوس الخسيس والعالم المعقول الشّريف، والتّمايز بين الرّؤية الظّاهرة والرّؤية الباطنة، وهذا التّباين بين العالمين يطرح علينا إشكال علاقة ابن طفيل بالتّصوّف؛ فهل أنهى ابن طفيل سيرته الفلسفيّة صوفيًّا أم أنّه ظلّ وفيًّا للخطّ الفلسفيّ العقلانيّ؟ هل ظلّ ابن طفيل محتفظًا في رسالته الفلسفيّة بشخص الفيلسوف؟ أم أنّه تجاوز الفيلسوف إلى الصّوفيّ؟ وهل يمكن القول - انطلاقًا من ذلك - «إنّ رسالة ابن طفيل؛ هي رسالة في التّصوّف، ومن ثمّ؛ لا علاقة تجمع بينه وبين ابن باجة، الّذي افترضنا أنّه ترك أعمق الأثر في فيلسوفنا؟

المصادر والمراجع:

ابن طفيل:

- حي بن يقظان، مخطوطة البودليان بأكسفورد، رقم 133.

أبوحامد الغزالي:

- المنقذ من الضّلال، تحقيق: فريد جبر، ط 3، اللّجنة اللّبنانيّة لترجمة الرّوائع، بيروت، 1968م.
- مشكاة الأنوار، تحقيق: عبد العزيز السّيروان، عالم الكتب، الطّبعة الأولى، 1986م.
- إحياء علوم الدّين، الإحياء، ج 1، دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- تهافت الفلاسفة، تحقيق: مويس بويج، دار المشرق، بيروت الطّبعة الثّالثة، 1982م.
- جواهر القرآن، جواهر القرآن ودرره، لجنة إحياء التّراث العربيّ، ط 5، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- ميزان العمل، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، سلسة ذخائر العرب، 38، الطّبعة الأولى، 1964م.

ابن رشد:

- تهافت التّهافت، تحقيق: موريج بويج، الطّبعة الثّانية، بيروت، 1987م.

ابن باجة:

- تدبير المتوحّد، دار الفكر الإسلاميّ، دار الفكر، بيروت، الطّبعة الأولى، 1978م.

سامي النّشار:

- مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، دار المعارف، الطّبعة الرّابعة، 1978م.

محمّد المصباحي:

- دلالات وإشكاليّات دراسات في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، منشورات عكاظ، ط 1، 1986م.

عبد الحليم محمود:

- أستاذ السّائرين الحارث بن أسد المحاسبي، دار الكتب الحديثة، 1973م.

سعيد بنكراد:

- مدخل إلى السّميائيّات السّرديّة، مطبعة تينمل للطّباعة والنّشر، مرّاكش، الطّبعة 1، 1994م.

- groupe d'entreverne Analyse Sémiotique Des Textes 1è Editions Toubkal CASA, 1987.

- Maurice Bouyges: Essai de chronologie des œuvres de AL - GHAZALI, édité et mis à jour par Michel Allard ; imprimerie catholique Beyrouth, 1959.

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

جميع الحقوق محفوظة © 2017

All rights reserved © 2017