ترجمات | قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية | 01 يونيو 2021

تقديم ابن طفيل

محمد أركون

ترجمة: عبد اللطيف فتح الدين

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

جميع الحقوق محفوظة © 2021

All rights reserved © 2021

تقديم ابن طفيل[1]

بقلم: **محمد أركون**

ترجمة: **عبد اللطيف فتح الدين**[2]

1 الشكر كل الشكر موصول إلى الزميل الأريحي الأستاذ الجليل عبد الإله بلقزيز الذي زودني بهذه النصوص، بعد أن كان تسلمها يداً عن يد من المرحوم محمد أركون قبل انطفاء روحه، آملاً فيه ومنه أن يجد من ينهض بترجمتها كل نهوض ممكن، كما أنني مدين إلى زوجته الكريمة السيدة ثريا اليعقوبي، طوبى لهذه المرأة الوفية المعطاءة الخدوم التي خدمت أركون حياً وميتاً؛ خدمته حياً من حيث كانت هي الزوجة ورفيقة الدرب؛ بل الصديقة المخلصة، وخدمته ميتاً من حيث عملت على صون تراثه من أن تمتد إليه أيادي العبث، ومن أن تطاله مجاهل النسيان، وإنْ كنت أنسى فلا أنسى التعبير عن شكري العميق وامتناني الموصول إلى مؤسسة (مؤمنون بلا حدو) التي رعت هذا العمل بإلحاح، وشجعته بموصول التشجيع، وعملت على أن يخرج في حلة جميلة.

2 مترجم من المغرب.

«فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتقتنص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم ينظرون بهذا النظر، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله» (حيّ بن يقظان، ص 91)

لقد تساءلنا، في دراسة سابقة حول «أنماط حضور الفكر العربي في الغرب الإسلامي»[1]، وتكلّمنا بإلحاح على ضرورة القيام بعدة أبحاث مستفيضة، ما يتيح للدارس أن يتتبّع ما صار إليه كل مبحثٍ من مآل، ويبيّنَ إلى أي مدى، وبأيّ معنى، يغدو من المشروع التمييز بين الشرق والغرب الإسلاميين من زاوية النشاط الفكري. لا شكّ في أن ابن طفيل، الطبيب الفيلسوف، يقدّم أحد الأمثلة البليغة التي يمكن الاستناد إليها للتدليل على أهمية البحث المنشود، وهذا ما سنحاول بيانه عن طريق رسم معالم شخصية هذا المفكّر، والوقوف على حكايته الفلسفية الشهيرة (حيّ بن يقظان)، وذلك في سياق الإشكال الذي تمّ تحديده في دراستنا هذه. وسنسعى، في الآن ذاته، إلى استجلاء ما يقوم من صلات بين المجتمع وبين الشخصية الفردية، وكذا مساءلة الطريقة التي يُسوَّغ أن نقرأ بها كتاب (حيّ بن يقظان) (سنشير إليه اختصاراً بلفظ حيّ).

1- انظر ما سبق، الفصل العاشر

1. الشخصية الفردية والمجتمع:

يحقُّ لنا أن نتساءل كيف تأتّى لمفكّرَيْن، كابن طفيل أو ابن رشد، أن يمارسا الفلسفة وسط مجتمع إسبانيّ مورسكي تهيمن عليه الإيديولوجيا الموحِّدية.

إن هذا التساؤل يغدو ملحّاً متى أخذنا في الحسبان أن الفلسفة لم يكن لها، إلى غاية القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي)، وجودٌ حقٌّ يسترعي الانتباه؛ بل كان وجودُها وجوداً طفيفاً سمته الهشاشة، ولا سيّما في الأندلس. ولا غرو؛ إذ نلاحظ كيف أن ابن حزم (1064م) لم يذكر في رسالته حول سموّ الأندلسيين أيّ اسم لهذا الفيلسوف أو ذاك، كما أنه اكتفى في باب الكلام بالإشارة إلى ما وَضعه هو من مؤلفات. ويعضِّد هذه الشهادة صاعد الأندلسي (1070م) حين يُورد أسماء لأعلامٍ في المنطق والرياضيات وعلم الفلك، من غير أن يُشير إلى أهل الطب. وقد ذكر أن الاهتمام بهذه المباحث بدأ في عهد محمد بن عبد الرحمن (852-886 م)، وتطوّر مع السلطان الحكم الثاني (961-976م)، الذي أنشأ مكتبةً غنيةً في مدينة قرطبة. غير أن خلَفه هشام (976-1009م) لم يلبثْ أن أمَر بإحراق جميع ما يتّصل بعلوم الأوائل من كتب ومصنّفات، وعلى الأخص ما تعلّق منها بالمنطق والفلك. وإنّه لأمرٌ ذو دلالة أنّ كل أهل الاختصاص، الذين أشار إليهم صاعد الأندلسي، اضطروا إلى أن يولّوا وجوهَهم جهة الشرق، ليشرعوا في التعلّم والتحصيل، أو لينهلوا من المصادر[2]. وهذا ابن طفيل، بدوره، يشدّد على ما أصاب الفلسفة من هوانٍ وانحطاط في مسقط رأسه. ولعلّ كلامَه ينمُّ عن شعور بالدونية مألوفٍ إزاء المشرق حين يقول: إن الحقيقة المُراد بلوغها هي «أندر من الكبريت الأحمر (أي حجر الفلاسفة)، ولا سيّما في هذه الربوع التي نعيش فيها» (ص9)[3]، أو حين يتحدث عن «كتب أبي نصر (الفارابي) التي وصلت إلينا» (ص12)، أو عما وضعه الغزالي من مؤلفات مستغلقة عصية على الفهم، وهي «مؤلفات لم يصل منها إلى الأندلس أيّ كتاب بحسب علمنا» (ص 14). وتراه يتحسَّر على كون «ذوي العقول الفذّة» في الأندلس إنما كرَّسوا حياتهم للرياضيات، ثم للمنطق، «ولم يتخطّوا ذلك إلى غيره»؛ فاكتساب علوم الآلة «لم يقدهم إلى الكمال الحقيقي... وأخيراً... إن أهل زماننا ما زالوا في طور النمو، فإما أنهم توقّفوا عن السير قبل بلوغ الكمال، وإمّا أنّنا لا ندرك قيمتهم الحقّة» (ص 10، 11، 12). وحده ابن باجة (1139م) ورد ذِكرُه بين العقول التي تأتّى لها أن تلامسَ الحقيقة أكثر من سواها، بيدَ أن ما وُجِد من مؤلفاته هو في أكثره غير مكتمل البنيان، حيث يتخلله النقص في أجزائه الأخيرة... أمّا ما اكتمل من كتاباته، فلا يعدو كونه عبارة عن مجموعة من التلخيصات والكتيّبات التي وُضِعت على عجل» (ص11).

2 انظر: الأندلسي، صاعد، طبقات الأمم، ترجمة ر .بلاشير، (بالفرنسية).

3 تشير أرقام الصفحات التي نحيل عليها إلى الترجمة الفرنسية التي أنجزها ل .غوتييه، الطبعة الثانية، بيروت، 1936.

هذه الإشارات القيمة تنبئنا -لا شكّ- عن المناخ الفكري والظروف الثقافية التي كان يتوجّب على القريحة الفلسفية أن تشقّ طريقها بين شعابها. ففي القرن الخامس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، كانت الكتب والمصادر ضئيلة، لا تسمن ولا تغني من جوع؛ إذ كانت تخضع لرقابة صارمة من قبل فقهاء المالكية وعلمائها، كما يخبرنا عبد الواحد المراكشي، مؤرِّخ الموحِّدين (الذي توفي بعد 1224)، في إشارة إلى كتب الفارابي المفقودة، أو إلى مصنّفات الغزالي، مذكراً، في هذا السياق، بما آل إليه مصنّف (إحياء علوم الدين)، الذي يُعدُّ من أمّهات الكتب التي وضعها هذا القطب الملقَّب بحجّة الإسلام: فقد جلب الكتاب إلى ربوع المغرب والأندلس، نحو 1100، أبو بكر بن العربي (ت1149م)، لكن الكتاب أُحرِق بإيعازٍ من غُلاة المالكية، أمثال ابن حمدين في قرطبة. واقع الأمر أن هذا المصنَّف تضمَّن، في جزئه الأول المخصّص للعلم الديني، نقداً لاذعاً للفقهاء، وهو نقد لا يخلو من أن يقضَّ مضجعَ ذوي النفوذ من بينهم.

صحيح أنّ الكتاب الأول من الإحياء المخصص للعلوم الشرعية ينعت الفقهاء بنعوت حصيفة لا يمكنها إلا أن تزعج أكثرهم نفوذاً. نقرأ فيه، على سبيل المثال، هذا المقطع المستفز بالنظر إلى الأوضاع في الغرب الإسلامي: «لما آلت الخلافة إلى قوم استولوا على زمام أمرِها على نحو غير شرعي، ودون أدنى قدرة على ممارسة علم الفتاوى والأحكام ممارسةً مستقلةً، صار من اللازم اللجوء إلى الفقهاء... ولو سئل فقيه عن معنى من هذه المعاني حتى عن الإخلاص مثلاً، أو عن التوكل، أو عن وجه الاحتراز عن الرياء، لتوقف فيه، مع أنه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه في الآخرة، ولو سألته عن اللعان والظهار والسبق والرمي لسرد عليك مجلدات من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج إلى شيء منها...؛ فكم من بلدة ليس فيها طبيب إلا من أهل الذمة ولا يجوز قبول شهادتهم فيما يتعلق بالأطباء من أحكام الفقه، ثم لا نرى أحداً يشتغل به، ويتهاترون على علم الفقه ..هل لهذا سبب إلا أن الطب ليس يتيسر الوصول به إلى تولي الأوقاف والوصايا وحيازة مال الأيتام»[4].

يحدّثنا المراكشي بما يشبه هذا الكلام حين يصف أحوال الفقهاء في المجتمعين المرابطي والموحِّدي، حيث يقول: «في زمنه (يقصد زمن علي بن تاشفين: 1106-1142)، بلغ الفقهاء مرتبةً شريفةً لم يكن لهم بمثلِها عهدٌ في بداية فتح الأندلس... حيث انبرى أصحاب النفوذ يتقرّبون منهم، فتزايدت ثرواتهم، وتضاعفت ممتلكاتهم... وما كان أحدٌ ليدنُوَ من أمير المؤمنين، وينالَ الحظوة لديه، ما لم يكن مُلِمّاً بعلم الفروع، أقصد الفروع بحسب المذهب المالكي... وقد بلغ بهم الأمر مبلغاً جعلهم ينسون الرجوعَ إلى كتاب الله تعالى، وإلى سنة رسوله (ص)... وصار أمراً مألوفاً، وقتئذٍ، أن يُنعَت بالكفر كلُّ من أبان عن اهتمام بالكلام، وزرَع الفقهاء في ذهن الأمير وقلبِه مقتَ الكلام، ورسخوا لدية فكرة أن السلف كانوا يبغضون هذا العلم، وينفرون

4 إحياء علوم الدين، الكتاب الأول؛ وأيضاً مواضع أخرى.

مِن كل مَن يُبْدي دراية بمسائله، وأن هذا المبحث لا يعدو كونَه بدعة في الدين... (جملة غير واضحة: ليس ثمة من طريقة أفضلَ من هذه كي يظهر المرء حميَّته الدينية من أجل بسط سيطرته...)».

إن الوظيفة الإيديولوجية، التي اضطلعت بها طبقة الفقهاء في الأندلس، كما في منطقة المغرب الكبير، هي وظيفة ظلت مُلازِمة مُحايِثة للبنية الناظمة لجميع أشكال السلطة، التي إنما كان همُّها وهاجسُها إضفاءَ الشرعية على سلطتها في ما هو إشكالي، وذلك بوساطة الأدوات المفهومية والمنهجية التي رأت النور في الشام والحجاز وفارس في القرنين الهجريين الأول والثاني. والحال أن المؤرّخين المحدثين ما زالوا ينبهرون بالإيحاءات الدينية التي تحملها الخطابات، التي يُنتجِها فقهاء المالكية، أو دعاة «المذهب الموحدي»؛ ومع ذلك، حسبُنا أن نتتبع ما خضع له مفهوم «العصمة» من تأويلات مقصودة، واستعمالات مُغرضة، كي يتَّضح لنا، بما لا يدَع للشكّ مجالاً، كيف أن السبق والرجحان إنما هما للوظيفة الإيديولوجية عوضاً عن المقاصد الدينية؛ وهذا أمر نلمسه في جميع الكتابات؛ إذ نراها تتلوّن بلون المجموعات الاجتماعية التي تمثلها، فتنسب العصمة إلى إمام الشيعة، أو إلى مالك بن أنس، أو إلى المهدي بن تومرت... لعل هذه الملاحظة تنأى بنا في ظاهر الأمر عن موضوعنا... لكننا سنرى، في واقع الأمر، كيف أن قراءة (حيّ) على نحو صحيح هي مهمة تقتضي منا أن نستند إلى مقولة الخارق هذه، التي لطالما توسَّلت بها خطابات الشرعنة ودرجت عليها...

هكذا يتبين للناظر لماذا شدّد ابن تومرت، ومن سار على هديه إلى غاية المأمون (1228-1232)، على ضرورة تأسيس شرعيتهم على القرآن والسنة؛ فقد كان مدار الأمر النيلَ من آراء فقهاء المالكية ودحضها عن طريق استخدام مرجعيات الإسلام الموضوعية الوحيدة؛ غير أن الكلام الموثوق باسم القرآن والسنة يستلزم من المرء أن يحظى بما كان يحظى به المهدي من إشعاع، ومن جاذبية كاريزماتية. هذا ما يُفسّر استعادة الحظوة والمنزلة الرفيعة من قبل علماء الحديث والكلام؛ بل من قِبل من أقبلَ على الأبحاث النظرية المتصلة بالفلسفة، وهذه علامة قصوى من علامات الانفتاح.

لقد كانت فترة حكم أبي يعقوب يوسف (1163-1185)، ثمّ ابنه أبي يوسف (1185-1190)، هي الفترة الوحيدة التي شهدت فيها الفلسفة، لأمَدٍ وجيزٍ، ظرفية مواتية في الغرب الإسلامي. إن الصيت الذائع الذي حققه ابن طفيل، والاهتمام الذي استأثرت به مؤلّفات ابن رشد (المتوفى عام 1198)، ومؤلفات موسى بن ميمون (المتوفى عام 1204)، ذلك كلّه يجنح بالدارسين، اليوم، إلى أن يتناسوا مناخ الاستبداد والاضطهاد الذي اشتغلت هذه العقول في سياقه. سنرى كيف أن القراءة التناصية، التي عومِل بها هؤلاء الفلاسفة، هي قراءة ينبغي أن تكمِّلَها، ويمكن أن تصحّحَها، قراءة أخرى ذاتُ توجّه سوسيولوجي. لنذكر، هاهنا، ملمحاً أخيراً من ملامح البيئة السوسيوثقافية، التي استطاعت شخصية ابن طفيل أن تبرز في خضمها. يتمثل هذا

الملمح في نادرتين جدّ معبّرتين أوردهما المراكشي؛ نادرتيْن يجدر بنا تقديمهما بالتفصيل، علماً أن الأمر يتعلق، في الآن ذاته، بفيلسوفنا وبفيلسوف قرطبة.

«إن أبا بكر هذا (يعني ابن طفيل) ما انفكّ يستقدم إلى أبي يعقوب علماء آتين من جميع الأمصار، ويجعل هؤلاء يحظون بعناية السلطان وحظوته وثنائه. فهو الذي لفتَ الأنظارَ إلى أبي الوليد بن رشد، الذي صار، منذئذٍ، معروفاً محاطاً بالتقدير. أخبرني تلميذه الفقيه الأستاذ أبو بكر بن داود بن يحيى القرطبي قال: سمعت الحكيم أبا الوليد يقول: غير مرة: لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل، ليس معهما غيرهما. فأخذ أبو بكر يثني عليّ، ويذكر بيتي وسلفي، ويضم، بفضله، إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري. فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين، بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي، أن قال لي: ما رأيهم في السماء، يعني الفلاسفة أقديمة هي أم حادثة. فأدركني الحياء والخوف، فأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل. ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها، ويذكر ما قاله أرسطوطاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم. فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له. ولم يزل يبسطني حتى تكلمت، فعرف ما عندي من ذلك... أخبرني تلميذه المتقدم الذكر عنه قال: استدعاني ابن طفيل فقال لي: سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو وعبارات المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه ويقول: لو وجد لهذه الكتب من يُلخِّصُها ويُقرِّب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً لقـــرّب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وشدة نزوعك إلى هذه الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه»[5].

تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن ابن طفيل كان أوفرَ حظّاً من معاصِره الشهير هذا؛ إذ إنه حافظ على صداقة أبي يعقوب ومودته إلى غاية وفاته عام (1185). أمّا ابن رشد، فلم يكن أمرُه كذلك؛ إذ ألفى نفسه قُبيل وفاته ضحيةً لمؤامرة دبَّرها له -لا محالة- فقهاء قرطبة. إن هذه الحادثة لدليلٌ ناطق على عودة الاعتبار للمالكية في زمن يعقوب المنصور، الذي أعلن صراحةً انصرافه عن المذهب الموحدي. ولا غرابة، فقد ذكر المراكشي أن الخليفة أخضع فيلسوف قرطبة للاستنطاق، وأمر بطرده، وبإضرام النار في مؤلّفاته، وفي جميع مصنّفات الفلسفة، كما حَظر دراسة ما يتصل بها من علوم، ما عدا الطب والفلك، لما يقترن بهما من تطبيقات عملية. «غير أنه رجع عن هذه القرارات جميعها حين عاد إلى مراكش، وانصرف إلى دراسة الفلسفة، فصار بمثابة أبي وليد الأندلس بمدينة مراكش» (المعجب، ص 306-307).

5 المعجب في تلخيص أخبار المغرب، طبعة محمد سعيد العريان وموش، العربية العالمية، القاهرة، 1949، ص 171-172. إن الاهتمام بالمسائل في الأندلس يعود على الأقل إلى القرن التاسع، كما يقول أ. التركي في: تبجيل مالك ومعالم المالكية الأندلسية.in Studia islamica, XXXIII.

يجدر بنا أن نستخلص من روايتي المراكشي المعطيات الآتية:

1. في القرن السادس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، كان متاحاً لنخبة قليلة في الأندلس أن ترتاد فضاء الثقافة الفلسفية. كان من اللازم، لأجل ذلك، أن ينتمي المرء إلى أسرة من العلماء تربطها بالسلطة صلةٌ ما، كما هو حال ابن رشد وابن طفيل وابن زهر وغيرهم (ينطبق هذا الأمر أيضاً على ستّة أعلام في الطب على الأقلّ). يبقى علينا أن نعرف كيف كان يتمّ العبور إلى ضفة الفلسفة؛ فلئنْ كان لجميع الفلاسفة ثقافة عربية إسلامية لا يُشقّ غبارُها (في الأدب والقرآن والحديث والفقه والنحو وما إلى ذلك)، فإن ثمّة أُسَراً كثيرة لا تقلُّ صيتاً (أسراً اشتهرت على الأخص في القضاء؛ كأبناء إصبغ عمران التازي القاضي، وأبي يعقوب، وبني صدف، وبني يربوع) لم تكن تبدي عزوفاً عن الفلسفة فحسب؛ بل تبدي أيضاً استنكاراً لها.

2. إنه من الأنسب والمستحب -وإن كان ذلك أمراً لا يخلو من صعوبة- أن نبيّن، بخصوص كل مؤلِّف، مدى الاندماج الذي حقّقه بين الثقافة الفلسفية والثقافة العربية الإسلامية. فمتى اعتمدنا منظورَ تاريخ الفكر العام، تبيَّن لنا أن ذلك التوازن، الذي أوجده ابن رشد، هو إنجازٌ لا مثيل له في الثقافة العربية برُمَّتها. غير أنه في زمن ابن رشد، ومن منظور الفكر العربي التقليدي، لم يكدْ أحدٌ يعير انتباهاً إلى ما أبان عنه هذا المفكّر من جرأة فكرية، الأمر الذي يقودنا إلى التساؤل عمّا إذا كانت الفلسفة في الغرب الإسلامي مجرد «زخرف ذهني» ظهر في أوساط وفي سياقات ليست كغيرها. ليتنا نعرف مضمون الحوار الذي كان يدور بين أبي يعقوب وابن طفيل خلال جلساتهما الطويلة رأساً لرأس، علماً أن ابن طفيل كان يلازم القصر، ولا يغادره أياماً ولياليَ. كما يقول المراكشي (ص 240). إن البحث في المقاصد الاجتماعية السياسية الثاوية خلف النظرية الشهيرة الفاصلة فصلاً جذرياً بين الخاصة والعامة هو بحث يمرّ عبر النظر في تلك الحوارات التي كانت تجري بين فيلسوف وبين أميرٍ للمؤمنين شديد الوعي بمسؤولياته، كما تشهد على ذلك علاقاتُه بالعلماء، وكما ينطق بذلك الدور الذي يرتضيه لهم. إن الفلسفة، في هذا السياق، نشاط يُرتضى، ويُحتمل، ما دام لا يخاطب العامة، ولا يروم تعبئة الحشود. ومتى عقد أبو يعقوب العزمَ على أن يعدّ العدَّة لحملاته العسكرية ضد النصارى، عهد إلى العلماء بجمع ما يلزم من الأحاديث النبوية الشريفة التي تتطرّق إلى الجهاد، ثم تراه يقوم هو نفسه بإملاء هذه الأحاديث على قواده بحسب التراتبية الموحدية (المراكشي، ص 225). وفي المقابل، من شأن الخطاب الفلسفي، إذا وجّه إلى «نخبة» تتألف من زُمرٍ متصارعة متنافسة، أن يقوي شوكة العقيدة الرسمية، أو أن ينال منها؛ وهذا سؤال سيغدو من اللازم إعمال النظر فيه في معرض حديثنا عن (حيّ بن يقظان).

3. كيف يمكن تفسير ما لوحِظ من اهتمام بالأرسطية في القرن الثاني عشر، في حين أن تيار التصوف، الذي عرف، آنئذٍ، انطلاقة جديدة مع ابن عربي (المتوفى عام 1240)، وأخذ ينذر بالانتشار في جميع ربوع المغرب الكبير، كان يثير، بالأحرى، موضوعات الأفلاطونية الجديدة كما كان الأمر زمنَ ابن مسرة (المتوفى عام 931). الملاحظ أن ابن رشد، وقد اجتُثَّ اجتِثاثاً من بيئته الإسبانية المورسكية من قبل الغرب المسيحي، قد غذّى على الأخصّ جملة من النقاشات المذهبية والتحليلات الرصينة المنصبة على المحتوى. يبقى أن نتساءل حول نشأة ودلالة تلك الظاهرة السوسيوثقافية، التي تُستشَفُّ من أعماله وكذا، لكن بقدر أدنى، من أعمال موسى بن ميمون (المتوفى عام 1204)، وابن طفيل. لنجازفْ بالفرضية الآتية، وإن كان المقام لا يتسع لبسط القول في كل تفاصيلها:

إن الخيار الأرسطي، الذي أخذ به ابن رشد، والتوجهات التي ارتضاها ميمون، وبعض الحلول التي اقترحها، كما وردت لدى «س. بيناس»، هي معطيات تنزع إلى فرضِ مفهوم معيّن وفكرٍ معين، يتعلق الأمر بمفهوم المدينة المغاربية، الذي يكتسي طابعاً تاريخياً وسوسيولوجياً، والذي أخذ في الظهور منذ قيام دولة المرابطين. يتمثل مركزُ هذه المدينةِ السياسيُّ في حاضرة مراكش، التي تأسست في عام (454-1062)؛ أمّا قاعدتها الاجتماعية العسكرية، فتتجلى في ساكنة بربرية تعيش سيرورة مثاقفة تتجه بمقتضاها صوب إسلام أندلسي يغلب عليه الطابع المدني؛ أمّا الغاية من قيام هذه المدينة فهي السعي إلى توحيد صفوف مجتمع مشتّت عن طريق إعمال إيديولوجيا الجهاد وإيديولوجيا الاندماج (علماً أن المذهب المالكي كان قد فقد أثره وفاعليته جرّاء ما مارسه عليه الفقهاء من توظيف طبقي، الأمر الذي أفضى إلى إحلال المذهب الموحدي محلَّه). والحال أن هذا الهدف المستعصي أصلاً على الصعيد المغاربي صار عصيّاً أكثر فأكثر، نظراً لما طرأ من ضرورة حماية إسلام الأندلس عسكرياً من خطر الاسترداد [الكاثوليكي]، ولا سيّما أنه مقوِّم لا غنى عنه، باعتباره أساس الحضارة ومرتكزَها، وباعتباره المبدأ الذي يشرعن البدء بالهجوم وسيلةً للدفاع، كما أنه بمثابة الأفق الميتافيزيقي الذي يُشهَر في وجه أفق المسيحية، التي أصبحت هي الأخرى غازية تصول وتجول. وبذا يتضح لنا بأي معنى تشتمل عبارة المدينة المغاربية على إسبانيا المسلمة، وهي عبارة يضطر معها المؤرّخ إلى مساءلة الأحداث، وإعادة النظر فيها، ليس من جهة موجة المسيحية الزاحفة شمالاً وجنوباً فحسب؛ بل أيضاً من زاوية المجتمع المغاربي وهو يحاول، لأوّل مرة، أن يتجاوز بنياته العتيقة متوسِّلاً بالأدوات الفكرية المنبثقة من الثقافة العربية، وبالإطار الروحاني الخاص بالإسلام.

بمقدورنا، الآن، أن نكتشف شخصية ابن طفيل الخاصّة وسط مجتمعه. فعلى الرغم من قلّة المعطيات والمعلومات المتصلة بسيرة حياته، بوسعنا أن نتصور، عن طريق الحدس، ما لاقاه، على الأرجح، من مشاكل، وما تخطاه من صعوبات، وما ترسَّخ لديه من قناعات، وما انقاد إليه من تنازلات. لنُشِر إلى أننا

سنقتصر، هنا، على الظاهر من جوانب شخصيته، لنصرفَ عنايتنا إلى الشقَّين الفكري والروحي من سيرته في الجزء الثاني من هذا البحث؛ سنرى، لحظتئذٍ، كيف أن كتاب (حيّ بن يقظان) يمكن أن يُقرأ، بالفعل، بوصفه سيرةً ذاتيةً.

إن المعلومات المتصلة بسيرة ابن طفيل لا تتعدى الأقوال الصريحة الواردة في المصادر، ويمكن أن تُختزل في بضعة أسطر: معلوم أن صاحبنا وُلِد في بلدة وادي عش (Guadix)، الواقعة على مسافة (60 كلم) شمال شرقي مدينة غرناطة. لكننا لا نعرف، على وجه التدقيق، تاريخ ميلاده (ربما نحو 1110)، كما لا نعرف شيئاً عن أسرته وطفولته المبكّرة، ولا عما نسجه من علاقات قبل تعيينه كاتباً لحاكم إقليم غرناطة وأميناً لسرّه. لقد سبق أن بيّنا، في موضع آخر[6] إلى أيّ حدٍّ تكون دراسة التكوين غير المباشر للفرد أجدى مفعولاً وأكثرَ بياناً، من وجوهٍ عدّة، قياساً إلى دراسة تكوينه المباشر، حين يتعلق الأمر باستجلاء نشأة شخصيته واستعادة ملامحها على نحو ملائم. من المهم، في هذا الصدد، أن نعرف، مثلاً، هل كان انجذاب ابن طفيل إلى الفلسفة سلوكاً حدث بموافقة وسطه الأسري، أو بغير موافقته، وهل كان ذلك إبان مقامه في بلدة «وادي عش» الصغيرة، أو بعد «صعوده» إلى غرناطة. لقد تلقى صاحبنا العلم على يد زمرة من المدرسين، الذين كانت لهم قدم راسخة في حقل الفلسفة، من بينهم ابن باجة بحسب ما أورده المراكشي. غير أن ابن طفيل نفسَه يُشير إلى أنه لم يعرِف قط ابنَ باجة. ثمّ إن كلامه اللاذع حول ضَعف الفلسفة وقصورها في ديار الأندلس موقف يقودنا -لا محالة- إلى التساؤل عما إذا كان ابن طفيل تلقى تكوينه من خلال قراءاته الشخصية ليس إلا (انظر: حيّ، ص-ص 1-17). فمتى شرع ابن طفيل في مزاولة الطب في مدينة غرناطة؟ وكيف تأتّى له أن يوفّق بين هذا النشاط وبين عمله كاتباً للحاكم؟ الظاهر أنه كان يشغل منصب كاتب حين استُدعِي عام (1154) من قبل أحد أبناء [السلطان] عبد المومن، وكان هذا الأخير، وقتها، حاكماً على سبتة وطنجة. على هذا النحو التدريجي، تسنَّى له أن ينال الحظوة لدى أمير المومنين أبي يعقوب نفسه، وأن يظلّ جليسَه وأمينَ سرّه وطبيبَه إلى غاية (1182). وكان أن أتى في تلك الفترة ابن رشد ليحلَّ محلّ صاحبنا، ويشغل منصب الطبيب الخاص للأمير الموحدي. على أن ابن طفيل حافظ، إلى آخر أيامه، على علاقاته الأثيرة، وامتيازاته الخاصة، صديقاً ومستشاراً لأبي يعقوب، ثم لأبي يوسف، بل إن هذا الأخير لم يفتْهُ أن يحضُر بنفسه جنازة ابن طفيل في مدينة مراكش. إن ما في هذا السلوك من إجلال وإكبار لدليل قمينٌ بأن يبين كيف أن ما بلغه (حيّ) من سُموٍّ فكري وروحي ليس مجرد موضوع للتأمل الفلسفي والكلامي؛ فأغلب الظن أن ابن طفيل كان، شأنه شأن ابن رشد، على حدّ تعبير ابن الأبار، واحداً من أولئك «الحكماء» الذين صارُوا قابَ قوسين أو أدنى من المثل الأعلى المتجسِّد في «الإنسان الكامل»، الذي لطالما حظي في بيئة الإسلام بالاحترام والإعجاب، وشكّل أنموذجاً يحتذى. لقد كان ابن طفيل يجمع، في آن، بين خصال الطبيب المقتدر والرفيق المثقف الواسع الاطلاع، وبين الميل إلى نظم الشعر في بعض الأوقات (هناك بعض الأشعار من

6 M. Arkoun, l'humanisme arabe au IVe/Xe. Siècle, J .Vrin 2e éd., 1982, pp. 57 s

تأليفه ساقَها المراكشي نقلاً عن حي بن يقظان لابن طفيل، ص(-240 242))، وبين صفات الفيلسوف المنفتح على جميع أنماط المعرفة، والمؤمن الحريص على تعميق درايته بأمور الدين أكثر من حرصه على اتباع السلوكيات الامتثالية.

وحريٌّ بنا أن نشير إلى أن من بين كل ما نُسِب إلى ابن طفيل من مؤلفات، وصل إلينا كتابان اثنان لا غير: رسالة (حيّ بن يقظان)، التي يعود تاريخ تأليفها إلى ما بعد عام (1169)، وقصيدة في السياسة نشرها غارسيا غوميز (Garcia Gomez) (مدريد، 1953)، ولم نتمكن، لسوء الطالع، من الحصول على نسخة منها. وبحسب ما ذهب إليه ابن الخطيب (في كتابه الإحاطة)، إن صاحبنا وضع كتابين في الطب؛ كما لا يخفى علينا أنه كانت له، قبل عام (1162) (انظر: غوتييه، ص 125) مراسلات مع ابن رشد حول مصنَّف الكليات في الطب، (الذي كان بمنزلة الكتاب المقدس لدى أهل القرون الوسطى). ويقول المراكشي: إنه رأى نسخة أصيلة من كتاب (رسالة في النفس) قد تكون في واقع الأمر رسالة حي موسومة بعنوان مغاير.

صفوة القول إن ما يسم عملية نقل المؤلفات والمصنَّفات من ارتباك وهشاشة، وما نراه من ضآلة المعلومات وقلّتها حول شخصيات بارزة، كما هو شأن ابن طفيل، هو، للأسف، آفات مألوفة معهودة في التقليد الثقافي العربي الإسلامي، آفات وخيمة العواقب مردّها إلى ما يعرض لهذه النفائس من حوادث من كل نوع. وفيما يخص الفلسفة تحديداً، تُضاف إلى ذلك كلّه الآثارُ الناجمة عما مارسته «النزعة التقليدية» المتشددة من هيمنة مستوطنة طويلة الأمد. وسنحاول أن نرى لماذا قُيِّض لمصنَّف بثراء (حيّ بن يقظان) أن يبقى صامتاً دون أي صدى في أرض العرب إلى غاية القرن العشرين.

2. كيف يمكن قراءة حيّ بن يقظان؟

نعرف أن كتاب (حي بن يقظان) يتخذ في جانبه الأدبي شكل حكاية، يستعرض صاحبها ويناقش، بكيفية سريعة، جملةً من القضايا الفلسفية؛ هناك إذاً جمعٌ بين شكلٍ ذي مضمون أدبي، وبين جوهر ذي مضمون فلسفي. والحق أن مؤلفات من هذا القبيل هي عملة نادرة في المجال الفلسفي العربي. وقد كان ابن سينا (المتوفى عام 1037) قد ألّف، قبل ابن طفيل، كتاباً موسوماً بالعنوان نفسه، كتاباً يتميّز بقدر أوفر من الثراء ومن الحمولة الإضافية.

وقد ترتّب على هذا الكتاب قراءتان (بالمعنى السيميائي للفظة) شديدتا التباين والاختلاف، لكن لهما مشروعية لا يُنكرها منكِر. أمّا كتاب حيّ بن يقظان لابن طفيل، فقد أثار أنماطاً من القراءة ثلاثة، هي كالآتي:

- قراءة مشارِكة أو متعاطفة، يلِجُ فيها القارئ ولوجاً كلياً عالمَ حيّ بن يقظان الدلاليَّ والفكري والروحي، حيث يرى ذاته، أو يتوق إلى أن يرى ذاته، ويرى الآخرين والعالم والله بعينَيْ حيّ ونظرته (أي بنظرة ابن طفيل تحديداً كما سنرى لاحقاً)، وهذه حال جميع القرّاء العرب المسلمين الذين لديهم بعض الألفة والاستئناس بالخطاب الفلسفي التصوفي. كما ينسحب هذا الكلام على مترجمي هذه الحكاية، وما أكثرَهم، وذلك، على الأقل، إلى حدود القرن الثالث عشر[7]. ومن الأدلة القيمة على هذه القراءة المتماهية ما نأنَسُه لدى كامل الكيلاني، الذي قدم في (1935) طبعة مبسّطة لكتاب حي في سلسلته (حكايات عربية للأطفال).

- قراءة رصينة معمَّقة أو تناصّية وفق ما هو معروفٌ معهود من منهج تاريخ الأفكار وإشكالاته. والملاحظ أن لهذه القراءة حضوراً لا يزال مهيمناً في تاريخ الفلسفة العربية، بما هو تاريخ حريص على ربط هذه الفلسفة بأصولها الإغريقية حرصَه على التقليل من وقع الآثار التي خضع لها الفكر القروسطي في الغرب. هذا الهاجس يبقى مشروعاً ما لم يصرف اهتمامَ الدارسِ عن دراسة الوظائف النفسية الاجتماعية والإيديولوجية التي تقترن بالمؤلّفات في سياق بيئتها الأصلية، وهي دراسة بالغة الأهمية من نواحٍ عدّة. إن المقارنة بين النصوص، وبحث مصير الأفكار، بصرف النظر عن العصور والأزمنة والأطر الاجتماعية التي تحدّد استخدامها، هي مقوّمات نجدها، أيضاً، في دراستين حديثتين أنجزهما باحثان جامعيان أمريكيان؛ يتعلق الأمر بـ لين إ. غودمان (Lenn E.Goodman, Hayy Ibn Yaqzân, New York, 1972) (حيّ بن يقظان، نيويورك، 1972) وبـ سامي س. حاوي (Sami S. Haw, Islamic naturalism and mysticism, a philosophie study of Ibn Tufayl's Hayy Ibn Yaqzân, Brille, 1974). (الطبيعانية الإسلامية والتصوف: دراسة فلسفية لكتاب حي بن يقظان لابن طفيل، بريل، 1974). هذا، ويبقى عمل ل. غوتييه (L. Gauthier)، في مضمار الدراسات المتبحرة، نموذجاً للدقة الفيلولوجية والنقد النصي، وهما أحد أساس لا غنى عنه في كل قراءة أخرى.

- قراءة إسقاطية تجنح إلى تضخيم العطاء الفلسفي لابن طفيل ومشروعه؛ فتجعل منه رائداً عبقرياً استكشف ومهد الطريق لكبار الفلاسفة المحدثين جميعاً. إنها مقاربة لشدَّ ما دُرج عليها في المناخ الثقافي الإيديولوجي المقترن بتيار العروبة الساعي إلى التسلّح في مجابهة «الغزو الفكري» الغربي، بما تزخر به الثقافة العربية الإسلامية من «قيم» ومن أعلام ووجوه مشرقة. بيد أنها مقاربة نجدها أيضاً لدى الجامعيين في الغرب، كما تنطق بذلك دراستا لين إ. جيودمان وسامي س. حاوي المذكورتان آنفاً (والملاحظ أن هذا الأخير يبين عن ارتباك لافت، وغموضٍ في الرؤية التاريخية...، ما يبين أنَّ النماذج المعرفية المتصلة بالميتافيزيقا الكلاسيكية لا تزال تعشّش حتى في الأوساط الجامعية).

7 H. Corbin, Avicenne et le récit visionnaire, t.I-II, Téhéran1952-54; A.M. Goichon, Le récit de Hayy ibn yaqzân commenté par des textes d'Avicenne, Paris, 1959

هكذا يتضح كيف أن سؤالنا عن كيفية قراءة (حيّ بن يقظان) (وهو سؤال أثرناه، بالأحرى، بخصوص القرآن الكريم) ليس مبعثُه الرغبة في اتباع تقليعة سيميائية معيّنة؛ بل مردُّه إلى ضرورة علمية تقتضي إعادة تقييم مختلِف ما تراكم من متون، إلى حدّ الآن، بقدر ما تقتضي تأسيس علاقة إبستمولوجية جديدة مع النصوص ذات الأصوات المتعددة.

ومن ثم، إننا سنروم اقتراح قراءة نقدية متفهمة؛ إنها قراءة نقدية من جهة كونها تُسائِل، بلا انقطاع، ما تحمله كل القراءات، بما فيها تلك التي نمارسها نحن، من مشروعية إبستمولوجية، ومن ملاءَمة منهجية؛ وهي قراءة متفهّمة، من حيث إنها ترمي إلى النظر الشمولي والتحصيل الإجمالي لمعاني المصنَّفات ووظائفها. وفي تقديرنا، بوسعنا أن نتناول بالدرس أهم الإشكالات التي يثيرها (حيّ)، إذا نحن أعملنا النظرَ في المسائل الآتية:

شكل المحتوى.

جوهر المحتوى.

وظيفة (حيّ) الإيديولوجية.

2 .1. شكل المحتوى:

إن ما دُرج عليه، في الآونة الأخيرة، في باب تحليل الحكي، هو مسلك سِمتُه النزوع إلى ترجيح كفّة المعيار الشكلي، حيث يُراد إغفال الاعتبارات الخارجة عن الاشتغال الداخلي للنص وتغييبها قدر الإمكان. وفي ما يتصل بقصة (حيّ) يجدر بنا أن نتعرَّف إلى العدَّة اللغوية والأدبية المسخَّرة لإنتاج المعنى، كي يتسنَّى لنا أن نقفَ على ما أضافه صنف الحكاية، أو ما لم يُضِفه، إلى التواصل الفلسفي. نلاحظ، بدءاً، أن الحكاية، في حدّ ذاتها، تندرج في مقدمة (ص 1-18) وخاتمة (ص 113-114) يتدخل فيهما الكاتب وحدَه، دون غيره، بوصفه فيلسوفاً. وترى الكاتب يواصلُ ظهورَه على امتداد السرد تاركاً وظيفة الراوي (ر1) كلما اقتضى الأمر التنويهَ بقيمة بُرهان معينٍ، أو تعزيز منطق الحجاج. يتبيّن، إذاً، أن الراوي خاضع خضوعاً بيّناً للكاتب، ومقتصرٌ على ألا يسرد سوى الوقائعِ التي يتأتّى بها للبحث الفلسفي أن يتقدم ويتنامى. هكذا، قد يتدخل الكاتب تدخلاً في غير محلِّه كي يخاطب صراحة المرويَّ له (ر2)؛ أي متلقي الرسالة، الأمر الذي يذكرنا -لا محالة- بالشكل المعروف الذي اتخذته رسائل إخوان الصفا (انظر الهامش رقم 2 بالصفحة 48). صفوة القول أن هنالك خطاباً فلسفياً نمطياً يحفظه كل الفلاسفة عن ظهر قلب، ومن الواضح أن سطوة هذا الخطاب على ذهن الكاتب هي من القوة بحيث نراه يضفي على حيّ، وهو الذي يعيش وحيداً، ملَكة التأمّل

في جسدِه الغامض الدنيء، جسده الذي يطلب من العالم العديدَ من المحسوسات، من طعام وشراب واتصال جنسي (ص 78). إن هذه النقطة التفصيلية، التي ليست استثناء، هي من الأهمية بمكان فيما يتعلق ببحث العلاقات القائمة بين اللغة والفكر في الخطاب الفلسفي العربي التقليدي؛ إذ تُوجَد وحدات تأليفية وزُمَر دلالية تفرِض نفسها على الفكر من خلال حضورها في ذاكرةٍ لا يُشقّ غبارُها دقةً وأمانةً[8].

وكما هو حال الكاتب الراوي، نلاحظ أن للمروي له حضوراً مستمراً، إن صريحاً (من خلال ضمير المخاطب «أنت» وبدائله)، أو ضمنياً. بيدَ أن هذه العلاقة لا تتخذ شكلاً خطياً؛ إذ إنها تتحقق في صلب لحظة التلفظ السردي ذاتها، عبر تفاعل يقوم بين (ر1 ور2) من خلال ضمير المخاطب الحقيقي، أو الاصطلاحي، مثلما هو الشأن في كل رسالة، علماً بأن الجمهور المستهدف هو، في واقع الأمر، فئة محددة واضحة المعالم. يقول الكاتب الراوي: «إن ما حدا بنا إلى كشفه (أي كشف السر الذي تثوي وراءَه الحقيقة)، وإماطة اللثام عنه، إنما هي بعض الآراء السقيمة التي ظهرت في زمننا، أظهرها فلاسفة هذا القرن... فرأينا أنه يحسن بنا أن نزوِّدهم (أي نزود الضعفاء من الناس، الذين أنكروا سلطة الأنبياء) بقبسات من الأسرار الدفينة، ونجعلها تشرق وتتلألأ أمام أعينهم...» (ص113).

الآن، وقد تحددت معالم المروي له، وجب أن يتخذ الحكي هيئةً وأسلوباً وأشكالاً ما، كتدبير الحجاج، والإقرار هنا وهناك (كما كان الشأن عند النظر في الفرضيتين المتصلتين بالتولّد الذاتي)، والتعبير عن التحفظ والاحتراز، وعن التأكيد والإلحاح؛ وبتعبير موجز، وجب الأخذ باستراتيجية كاملة (انظر حديثنا عن الوظيفة الإيديولوجية أدناه). ولعلّ المقام لا يتسع هنا لبسط الكلام في جملة المكونات والعلامات اللغوية والبنيوية التي تشي بهذا الضغط المُمارَس من قبل المروي له. لذا نوصي القارئ بأن يمعن النظر، على نحو خاص، في الصيغ والتعابير المعبرة عن الإشكالات المستعصية ذات الصلة بمسألة التوفيق بين العقل الفلسفي وبين مستلزمات العقيدة ومقتضياتها (كقضايا الخلق والعقل والفطرة وهلم جرا). إن اختيارَ الشكل السردي نفسَه هو اختيار لربَّما فرض نفسه على الكاتب، نظراً لما يتيحه من إمكانات حجب بعض المواقف التي قد تبدو جريئة من وجهة نظر المروي له وإخفائها وراء ستار الخيال.

ولئن تابعنا البحث في بنية السرد العامة لاحظنا أن المترجمين، حتى المحدثين منهم، لا يظهرون أي تمفصل داخل النص؛ غير أن ثمّة جزأين متمايزين، يبدو الثاني منهما (وهو جزء لا أثر له في شفرة الجزء الأول) بمثابة متمّم تقتضيه ضرورة استمالة المروي له وإقناعه، وهو ما يتأتّى، أكثر ممّا قد يتأتّى، من الانسجام الفلسفي الذي يسم نشأة شخصية حيّ وسط تلك الجزيرة المقفرة. ويبرز هذه القطيعة، على الأخص، ذلك التصريحُ الوارد في ذيل الفصل الأساس: «هذه هي كل الإشارات التي بوسعي أن أبلغك إياها حول ما

8 M. Arkoun, Essais sur la pensée islamique, Maisonneuve et Larose. 2e éd., 1984

يعيشه حيّ بن يقظان في هذا المقام الكريم. فلا تطلب المزيد عن طريق الكلمات؛ لأن ذلك من شبه المحال. أما نهاية قصته، فسأرويها لك...» (ص 99).

في هذه اللحظة تحديداً، تظهر شخصيتان اثنتان هما: أصال وسلامان، والمراد بهما المجتمع، الذي يقوم بدور المعارِض المناوئ لما يخوض فيه البطل من بحث واستكشاف. وحريٌّ بنا أن نشير، في هذا السياق، إلى أن تفجّر المشاكل المحايثة للمجتمع (من سياسة وقوانين ولغة ودين وغيرها)، وسط المعمار الفلسفي المقترن بالوحدة والوحشة، أمرٌ يُفضي إلى جملة من عمليات التبسيط والاختزال، وإلى تجليات من الارتباك والاختلال والتهافت (انظر كل ما يمتّ بصلة إلى اكتساب اللغة خاصةً) لا تخلو من أن تلحق ضيماً بجودة الحكي في جانبه الشكلي؛ بل أن تلحق ضيماً أكبر بجدية الكتاب وخطابه الفلسفي.

وفي المقابل، يشكل الجزء الأول وحدة سردية مترامية الأطراف تنتظمها جميع المكونات المعهودة المتعارفة؛ فهناك بطل يجتاز محناً وشدائدَ كثيرةً في سعيه إلى بلوغ المقام الكريم، غاية البحث، وهناك المساعد الذي يقدم يد العون بلا قيد ولا شرط، ويتمثل في العقل، ثم هناك الأطراف المعارِضة، وهي أطراف يؤول مصيرُها، دوماً، إلى أن تُغلَب على أمرها.

والحال أن التقسيمات السبعة، التي يطابقُ كلٌّ منها فترةً قوامُها سبعة أعوام، وهي المدة التي يستغرقها مسار حيّ، على غرار مسار الصوفية، هي تقسيمات ما كانت لتشكل مقاييس شكلية قمينة بأن تُعتمَد في تحليل السرد؛ فهي إنما تحيل إلى القيمة الرمزية المقترنة بالعدد (7)، وإلى التجربة النفسية، التي غالباً ما يتم التطرّق إليها بالوصف في الأدبيات الفلسفية الصوفية. إن تنامي السرد وتسلسلَ حلقاته مكوناتٌ ينبغي استجلاؤها من خلال الوحدات الشكلية المتعدّدة التي تتساوق مع مختلف مراحل الحكاية وأطوارها (من ولادة، وعلاقات مع الغزالة، وتساؤلات حول دلالة الموت، واكتشاف النار واللباس والطعام، وما إلى ذلك). والحقّ أن بعض هذه الوحدات السردية تشكل قطعاً أدبيةً فيها حذقٌ وبراعة لا يرقى الشكّ إليهما.

هذه الإشارات العامة هي، مبدئياً، كافية لتشفي غليل من يروم تحليل الحكاية وفق المنهجية التي اقترحها كلود بريمون (Claude Brémond: Lexique du récit, Seuil, 1973)، وسنرى إلى أيّ مدى يمكن أن تسعف هذه الإشارات في الوقوف على جوهر المحتوى.

2. 2. جوهر المحتوى

المُلاحظ أن من أقدموا على ترجمة (حيّ) (وما أكثرهم) جنحوا، عموماً، إلى تقديم تأويلٍ محدود، فيه اختزال وتحجيم لهذا لكتاب؛ فعند س. مونك (S. Munk) الأمر يتعلق بمجرد مؤلف في الفيزياء، فيما يذهب إ. باسيكي إلى أن حيّ هو فيلسوف عصامي، قطع مساراً يرمز إلى كل إمكانيات الوضع البشري؛ فيما يراه رينان يحذو حذو الصوفي في مساره. أما ماهرن (Mahren E. Pacecke)، فيشدّد على التوازي الموجود بين الحدس والحضارة من حيث هما وسيلتان يتأتى بهما تحرير الإنسان. يقرّب غوتييه بين مشروعي ابن طفيل وابن رشد، اللذين سعيا إلى إظهار التوافق بين الدين (الإسلامي خصوصاً) وعقل الفلاسفة. أما غوميز (E. G. Gomez)، فيقلل من البعد الفلسفي الذي يُنسب إلى الكتاب، حيث يرجعه إلى أصل واحد يشترك فيه هو وكتاب (El Criticon) لـ ب. غراسيان (B. Gracian)، وهو حكاية شعبية. ويلحُّ ج. هـ. حوراني (G. H. Hourani)، مرةً أخرى، على المنحى الصوفي الذي ينحوه (حيّ) على غرار ما نجده لدى ابن سينا...[9]

والحق أن كل هؤلاء المترجمين يجمعهم قاسم مشترك هو اللجوء إلى المنهج التاريخاني، بما ينزع إليه من احتفاء بمسألة الأصول والروافد والتأثيرات، وترجيح كفَّتِها. وقد سبق أن شرحنا مليّاً موقفَنا بخصوص ضرورة إدماج القراءة التاريخية والتأصيلية مع المقاربة اللسانية والنفسية الاجتماعية. وإن لنا، في كتاب (حيّ)، لمِثالاً خليقاً بأن يمكّننا من تعزيز خياراتنا المنهجية. وهكذا، على منوال خطة البحث التي اقترحناها في موضع آخر، سنحاول أن نبحث، بإيجاز، الفكر الضمني، أو منظومة العلوم المخصوصة بنمط الخطاب (épistémè) وعلاقاته بالفكر الصريح، وأن نقف على الموقع الذي يتبوّؤه (حيّ) في تاريخ الفكر. وسيظهر الغرض من هذه المقاربة جليّاً في ثنايا العرض.

2. 2 أ. الفكر الضمني أو منظومة العلوم:

يقول م. فوكو: «إن وصف صياغة ما، باعتبارها ملفوظاً... هو وصف يقتضي... تحديد الموقع الذي يستطيع كل فرد أن يحتله؛ بل يجب أن يحتله، كي يكون ذاتاً في هذا الملفوظ» (كتاب حفريات المعرفة، ص 126).

ينبني مجمل الملفوظ، الذي يتألف منه كتاب (حيّ)، على بدهية يسلّم بها الفكر الإسلامي برمَّته، بدهية تتخذ شكل الحديث المعروف: «يولَد الطفل على الفطرة، فأبواه يهوِّدانه، أو ينصِّرانه، أو يمجِّسانه».

9 نجد عند ل .غوتييه) م.س (عرضاً مفصلاً للطبعات والترجمات التي أنجزت للكتاب موضوع دراستنا، وذلك منذ1972 ؛ هناك ترجمة فارسية أنجزها ب .فروزنفار، طهران،1956؛ وهناك طبعة جديدة قدمها أ .أمين، القاهرة،1952 .وقد ارتأينا ألا نقدم تلخيصاً للحكاية كي ندفع القارئ إلى أن يرجع مباشرة إلى النص الكامل.

وهذا الحديث يوظَّف، عموماً، توظيفاً ينزع إلى توطيد الفكرة التي مؤداها أن ثمة توافقاً طبيعياً بين العقل الفطري وتعاليم الإسلام (وهذا موضوع خاض فيه المعتزلة مستندين إلى ما ورد في القرآن الكريم من أن إبراهيم سعى في أن يذهب إلى الله يحدوه الإلهام). وعلاوةً على هذا المنحى الكلامي، المتصل بمعرفة الله معرفةً طبيعيةً عفويةً، هناك تمثل متداولٌ سائد يجنح إلى إقامة التعارض بين حياة البدو، بما جُبِلت عليه من ميل إلى الخير والطبيعة، ومن بساطة ونقاء، وبين حياة أهل الحضر، التي يغشاها الذنب والإثم والفساد (انظر: ابن خلدون).

والحال أن هذه البديهية يتمّ توظيفها في كتاب (حيّ) عن طريق المسلّمات الآتية:

1. التولّد الذاتي هو أمر ممكن بحكم أن الأرض أمٌّ خصب تُغذي وتُعيل.

2. ينتمي حيّ، منذ ولادته، إلى صفوة من البشر مخصوصة أوتِي أفرادها فطرة متميزة.

3. وُلِد حيّ وترعرع في بيئة طبيعية خيِّرة؛ إذ ليس ثمة من قوة معادية، أو مدمِّرة، تهيمن على عقل هذا الطفل المتسم بحذقه وشغفه بالاطلاع والاكتشاف.

4. هناك تناغم خفي يوجد، سلفاً، بين السيرورة الطبيعية للكائنات والأشياء، وبين القدرات الكامنة التي يزخر بها العقل البشري الأمثل.

5. إن العقل البشري الأمثل، الذي نجد له تمثيلاً في كتاب (حيّ)، يصير ممكناً بفضل وجود امتزاج أمثل تجتمع فيه العناصر البسيطة، وبفضل وجود اعتدال أمثل لدى القوى الكونية والأحيائية. ويغدو هذا الامتزاج والاعتدال ممكنين في بعض «المناخات» والبيئات دون غيرها، ولدى الخاصة دون سواها. هكذا يتضح كيف أن التمييز بين الخاصة والعامة تمييزٌ مَرَدُّه إلى أسباب كونية وفيزيائية وأحيائية، وسمته أنه ينطوي على بعد أنطولوجي.

6. الجوهر هو الواقع الحقيقي والأصلي والأبدي والسماوي، وبذا هو الأساس الذي ينبغي أن تبلغه كل معرفة حقّة، والذي ينبغي أن يُظهره كلُّ وجود كامل مثالي.

7. إن الدليل المؤشّر إلى المعرفة الحقّة هو التحرّر التام للجوهر، وتخلُّصه من القيود المادية العارضة التي تكبّل الإنسان خاصّةً (وهذا هو المعنى الحقيقي الذي تحمله سيرة حيّ).

8. العقل هو جوهر الإنسان؛ إن له القدرة على اكتشاف وجود الله متى اتّبع مساراً يعمل فيه كل مقام على استخدام ما اكتسِب في المقام السابق، ويبشِّر، مسبقاً، بجَمال المقام اللاحق وبهائه... إلى أن ينتهي الأمر إلى الوصول إلى الله. ومن ثمّ، لئن كان المقام يسبق فإنه يهيئ الرؤية التأمّلية، ويفسح السبيل أمامها.

9. الله هو الواجب الوجود، هو الربّ الذي يعطي كل شيء وجوده، والذي يجعل نشاطات العقل جميعها ممكنة.

10. «الفلسفة المشرقية» هي فلسفة تتجاوز الميتافيزيقا ذات الروافد الكلاسيكية الإغريقية... (انظر: نقد الشفاء للفارابي، حيث يُشار إلى أن لا جدوى من الأخلاق والسياسة بالنسبة إلى حيّ، الذي يعود إلى الانغماس في التأمّل، والغوص فيه وحيداً). فمن شأن هذه الفلسفة، وحدها دون غيرها، أن تتيح ارتيادَ مختلف مراحل المعرفة التجريبية بطريقة عقلانية (انظر ما توصل إليه حيّ من اكتشافات)، والوصول إلى الاتحاد الصوفي مع الله.

11. الشعور بالذنب والخطأ إنما هو شعور يأتي من المجتمع ليس إلا (فالبطل لن يكتشف مثل هذا الشعور إلا بعد لقائه بأصال وسلامان)؛ والعقل المفكر يتخطى الشروط الثقافية والاجتماعية والسياسية المحيطة بوجود العامة من الناس، ويسمو فوقها كلها.

12. يترتب على ذلك، أن الدين والشعائر والقانون واللغة هي مقومات ضرورية للعامة دون الخاصة من الكائنات، مثل حيّ.

13. بمقتضى المسلّمة القائلة: «إن كل ما يسمو يتلاقى ويتوافق»، يغدو بإمكان أصال أن ينضم إلى حيّ في مقامه الكريم.

هكذا يتبيّن كيف أنه ليس يخلو من فائدة أن نُجمِل، في عبارات موجَزة، مجموعَ المسلَّمات التي تنتظم البناء المنطقي والمفهومي الذي عليه يتأسس خطاب الكاتب بأكمله؛ إنه خطاب يتلقاه ويتبناه، من حيث غايته ومضمونُه الخاص، كل قارئ يرتضي، شأنه شأن الكاتب، ما تحمله كل هذه المسلّمات من صحة نظرية. يتعلق الأمر بمسلّمات تشتغل اشتغال نسق من الحقائق الافتراضية الاستنباطية، فلا يمكن نَبذ أية مسلّمة دون أن يترتب على ذلك حدوث جملة من الاختلالات تطال النص بوصفه وحدة لغوية مترامية الأطراف؛ على أن هذا لا يعني أن النسق الذي تؤلفه المسلّمات المذكورة هو نسق يكتسي انسجاماً منطقياً وضعه الكاتب وضعاً صحيحاً لا يشقّ غباره؛ بل الأحرى والأجدر أن نتحدث عن انسجام وجداني يُلمس على صعيد

المتخيّل، ويفضي إلى سلوك فلسفي-ديني معيَّن[10]. ويتسم هذا المتخيل، بدوره، بكونه لا ينفصلُ، البتة، عن أحد المستلزمات العقلانية التي تتحقق على صعيد ثلّة من أشكال الاتصال الجزئية مع الواقع. هناك، أيضاً، استنباطٌ لقواعد السلوك من خلال ملاحظةٍ مُطَّردة متواصلة للحيوانات والظواهر (انظر: ص 30 وما بعدها، حيث نرى العقل نفسَه يقود بحثاً منهجياً منظَّماً لاستكناه معنى الموت (ص 31-37)، ثمّ لا يلبث غاستون باشلار أن ينتقل، دون أدنى حرج، إلى تأمّل فكري من قبيل حلم اليقظة، بالمعنى الذي أعطاه غ. باشلار لهذا المفهوم). تأمّل كالآتي: لقد فهم، إذاً، أن ما يملكه في جوهره هو شيء أكبر وأكمل وأتم وأمثل من كل هذا، شيء أكثر جمالاً وإشراقاً وأشدُّ دواماً وخلوداً من كلّ ما سواه.

إنه ما انفكّ يبحث عن أشكال الكمال كلها، وها هو يكتشف أنها كلها من نصيبه، وأنها تنبع منه، بل إنه أحرى بها وأجدر من سائر الكائنات التي توجد خارج كيانه. ثم إنه بحَثَ عن أشكال النقص واللاكمال جميعها، ليكتشف أنه منها براء... (ص 67).

ولا شك في أن من اللازم أنْ يدرك المرء أن مفهوم منظومة العلوم، كما تم حدُّه وتعريفه، هو مقولة ذات مضمون تاريخي لا ميتافيزيقي؛ فبها يتأتّى استجلاء معالم المجال الذهني الذي يتحرك فيه الفكر العربي الإسلامي التقليدي. إنه، بتعبير أوضح، مفهومٌ يقتضي منَّا أن نأخذ في الحسبان نمط إدراك الواقع، وأطر التمثل، والمظهر النفسي؛ بل والقوى النفسانية الكامنة التي ينطوي عليها هذا الضرب من الخطاب الذي يتجلى في كتاب (حيّ). وإذا ما توسلنا بهذه المعطيات، التي يزوّدنا بها علم النفس التاريخي، أمكننا أن نتفادى، ونصحح، خطأين منهجيين لطالما تمّ الوقوع فيهما: أولُهما أن من غير المشروع أن نقتطف من الكتاب فقرات ومقاطع ذات منزع عقلاني لكي نقول، كما يذهب إلى ذلك س. حاوي، مثلاً، إن مشروع ابن طفيل الفلسفي قريب الشبه بمشروع المحدَثين من الفلاسفة (أمثال ديكارت وهيوم وداروين وإرنست هيكل hæckel وهوسرل وت. دو شاردان وغيرهم). الواقع أن «البداية الأصلية/ أو الجذرية» للبحث، موضوع كتاب (حيّ)، هي أقرب إلى نظيرتها لدى الغزالي، بحكم أن كلا المفكرين كان يتحرك ضمن مجال ذهني واحد منها إلى ما نجده عند أرسطو وهوسرل وهايدغر ومن جرى مجراهم... وفي المقابل، إنه أمر ذو دلالة بالنسبة إلى التاريخ العام للفكر أن نبيّن التهافت الذي يسقط فيه المحدثون؛ إذ يخوضون في تفكير ميتافيزيقي لا يزال يستخدم مسلّمات مماثلة لتلك التي يستند إليها ابن طفيل، غير آبهين بما شهدته الثقافة العلمية من تغيرات عميقة منذ القرن السابع عشر. وفي السياق ذاته، إن رسوخَ رواسب الميتافيزيقا الكلاسيكية، واستمرارَ خُطاطاتها، لكفيلٌ بأن يفسر السبب الذي يجعل حيّ قادراً على أن يستعيد قدراً من الراهنية لدى

10 يُثار إشكال التوافق بين العلم والعمل، بين المعرفة النظرية والسلوك العملي، بحسب منظور صاحبنا .ومن المعلوم أن هذا التوافق يشكل مطلباً ذا أولوية في كلّ منظومة الأخلاق الإسلامية .ومن الصعب أن نقول القول الفصل في حالة ابن طفيل، علماً أن المراكشي يذكر، في الآن ذاته، أنه كان ينعزل في القصر أياماً ولياليَ، ما يقود إلى استحضار حياة التأمل والتفكر التي كان يحياها حيّ، وأنه كان يتلقى أجراً، شأنه شأن العديد من الموظفين والمأجورين من مهندسين وكتاب وشعراء ورماة وجنود؛ لذا كان يردّد قائلاً: لو وجدت الموسيقا من يُقبل عليها من بينهم لبعتهم شيئاً منها (مرجع سابق، ص207).

فئة من القرّاء العرب المسلمين ممّن يَسكنهم القلق الميتافيزيقي، ويُبقي تكوينُهم التقليدي داخل هذه الترسيمة النفسية، حيث يظلُّ المتخيل والعقلاني، والاندفاع الوجداني والمقتضى المنطقي مقومات متلازمة لا انفصام لها.

أمّا الخطأ المنهجي الثاني، فتجسّدُه الرغبة الجامحة في الرجوع بكتاب (حيّ) إلى أصول محدّدة كيفما اتفق. فالكتاب مختلف تمام الاختلاف حتى عن نموذجه الأصلي الذي لا ينكره منكر وهو (حي) ابن سينا. الحال أن حجر الزاوية في عملية الكتابة، هنا، هو ذلك الفعل الموجِّه الذي يحكم المتعارَف المشترك من المسلّمات في فكر حقبة بأكملها؛ كما أن مدار الأمر إنّما يتمثل، كما سنرى لاحقاً، في البنى المعجمية والتركيبية التي ينبني عليها خطاب فلسفي ديني صِيغَ باللغة العربية القحّة. وكما هو الشأن في نظم الشعر، يسوغ لنا أن نتحدث عن أسلوب جمعيٍّ تمارسه ذاتٌ جمعية في حقل الفلسفة. وينبغي أن نعمِّم مفهومي الأسلوب والذات الجمعيين على الأجيال التي صاغت لغة الفلسفة الهيلينية، ورسمت معالمَها. فقد دأب الفيلسوف العربي على أن يكتب متوسِّلاً بجملة من المعارف محفوظةٍ عن ظهر قلب، متخذاً طرائق تعبيرية تقيّده وتكبّله، ولاسيّما أنها ظلت تُتبَع بأمانة، ويُنسَج على منوالِها تقليدٌ مدرسيٌّ طويل الأمد؛ بيدَ أن هذا لا يعني أن الخطاب الفلسفي يقوم على التكرار الصرف والاجترار الأعمى، ما سيجعل منه، إذاً، خطاباً لا جدوى منه من الناحية السوسيوثقافية. فكما أن القوالب والصيغ النمطية الشعرية لا تلبث أن تثير لدى المستمع تداعياتٍ وتَصادياتٍ حية، كذلك يتضح أن الأسس المشتركة، التي تنتظِم الكتابة الفلسفية (من معجم فني اصطلاحي وبنى نحوية وتركيبية)، هي مكونات يُعاد تفعيلها على نحو متفاوت بحسب الاستعمال المخصوص الذي تخصها به كلُّ ذاتٍ فردية[11].

2 2. ب. اللغة والفكر في (حيّ)

قبل أن نخوض في البحث الواهم عن الأصول والروافد داخل نصٍّ يتداخلُ فيه حشدٌ هائل من الاستذكارات والاستيهامات والرغبات والمعتقدات واليقينيات الآتية من مصادر شديدة الاختلاف والتنوع، يجدر بنا أن نعمق النظر، ما استطعنا إلى ذلك سبيلاً، في بنية الخطاب الذي عبرَه يتم تبليغ الفكر المذكور. فما يحْدثه هذا الخطاب من معانٍ وآثار دلالية، ومن ثمّ من وقع إيديولوجي، هي تجليات لا ترتهن بالقيم الهيلينية، أو السريانية، التي قلما يكترث لها القارئ والكاتب العربيان، بقدر ما ترتهن بالبنى الدلالية المرتبطة بنمط اشتغال اللسان العربي في القرن الثاني عشر الميلادي.

11 M.Arkoun, Essais, op. cit, pp. 149 ss et 185 ss.

إن الحديث عن اللسان العربي في القرن الثاني عشر الميلادي يعني استحضار كل اللغات التقنية الجاهزة سلفاً، والتي أنتِج خطاب حيّ بوساطتها، أو ضداً لها. وبما أن المقام لا يتسع للخوض في كثير من التفاصيل، فإننا سنكتفي ببضع إشارات حول المعجم والاستعارة.

لننظر في الدوال الآتية: الحقّ والحقيقة، والربّ، والخلق، والروح والنفس، والعقل، والوصول، والمقام، والعدل، والظاهر والباطن. إنها كلها ألفاظ قرآنية، ما عدا الحقيقة والعقل والوصول والعدل، غير أنها ترِدُ جميعُها في لغة التفسير والتصوف والكلام والأخلاق والفقه، وفي لغة الأدب بشكل أعم. وبذا، إن هذه الدوال نفسها خضعت لتحديدات مفهومية متمايزة، والمحققون وحدهم، بما أنهم يكِبُّون على تمحيص المعنى، وتدقيق النظر فيه بإمعان، هم من يأخذ بالحسبان هذه الحمولات الدلالية. وعليه، إن هذا المستوى المعجمي هو الإطار الذي ينبغي أن نشرَعَ فيه في تقييم تدخل الذات الفردية. هنا بالذات، يتبين لنا أن نزوعَ ابن طفيل إلى الاستمرار في عدم الفصل والتمييز بين وحدات معجمية تنتمي إلى مباحث عدة هو موقف قد يجعل منه، في ظاهر الأمر، مفكراً هاجسُه وهمُّه التوفيق بين الفلسفة والدين. فهو يجنح إلى تجنب التمحيص والتعمق والموازنة بين المفاهيم جنوحَه إلى تفادي الخوض في الدقيق الشائك من المسائل، متهكماً من أولئك الذين يتخبّطون في أغلال جهلهم المطبق (ص90)، أو ينقادون إلى الاعتصام بحجج لا سبيل إلى التعبير عنها. ولا شك في أن هذا القصور في البحث والتمحيص هو الذي حدا بابن رشد إلى ألّا يذكر سلفه ابن طفيل بوصفه سلطةً فلسفيةً. إن من يترجم كتاب (حيّ)، في يومنا هذا، لا يستطيع، والحالة هذه، أن يجزم، في الكثير من الحالات، في ما يرومه الكاتب من مقاصد دلالية حقيقية، ولا في الجوانب الوجدانية، وما تحدثه من أثر لدى القراء (من المفيد، في هذا الصدد الاطلاع على التعليق الذي حشى به موسى النربوني Moïse de Narbone إحدى الترجمات العبرية سنة 1349). هكذا تراه يشعر بالحيرة إزاء مقطع يغشاه اللبس والغموض (كقول الكاتب: «رأى عدداً كبيراً من الجواهر...»، ص 95)، فلا يدري هل الأحرى به أن يتحدث، كما يذهب إلى ذلك ل. غوتييه، عن «غموض في الطبع متعمَّد مقصود»؛ ذلك أنه قد يتبادر إلى ذهننا أن الأمر يتعلق بكتابة آلية ينغمس فيها الكاتب في رؤية قوامها الوجد والذهول والافتتان، فيطلق العنانَ لجملة من المضامين، كالرعب المهول، والمشهد الهائل، والجموع وهي تضطرب وتموج، والحكمة الفعالة التي تأخذ بزمام الأمور، والمناسبة والانسجام والإلهام والإنتاج والهدم...» (ص95). والملاحظ، ها هنا، أن للألفاظ العربية المذكورة إيحاءات قرآنية جلية ملموسة.[12]

12 Il faudrait naturellement étendre cette analyse à l'ensemble du lexique en ayant soin de compléter l'enquête p - sitive par l'enquête négative, c'est-à-dire l'étude de la terminologie qu'on s'attendrait à trouver sous la plume d'un philosophe et dont Ibn Tufayl n'use pas (exemples ; al- 'illa al-ûlà, al-mabda' al-awwal, a-'aql al-fa'aâl, etc.)

وحريٌّ بنا أن نشير إلى أن الغموض الملحوظ في المعجم يوازيه غموض في مستوى الأسلوب؛ ففي قصة حيّ بن يقظان لابن سينا، تؤدي أوجه البلاغة دوراً جوهرياً، من استعارة ورمز ومضاهاة (سُميت بلفظ غير مناسب هو التشبيه)، حيث تحيل إلى الصورة من حيث هي «تعبير لغوي عن المماثلة»[13]. وعلى العموم، كل خطاب ميتافيزيقي، ومن بابٍ أولى، كلّ خطاب تصوّفي مداره الوجد والجذب والشطح، تَجِده يستخدم الصورة البلاغية. هكذا يصادِف القارئُ، في كتاب ابن طفيل، تعبيراً رمزياً مأخوذاً عن أرسطو (انظر مصنَّف الميتافيزيقا، 993 ب، الكتاب 9)، كما يصادف تكنية (وتتمثل في الجوهر ذي السبعين ألف وجه، ص94)، فضلاً عن تشبيهين مشهورين في الأدبيات الفلسفية (صورتي الشمس والمرآة إشارة إلى جوهر العقل الفعال، ص 90-94-95...). مجمل القول: إن اللجوء الصريح إلى التشبيه هو أمر غير ذي بال، غير أن الإلحاح على استحالة وصف رؤية الوجد والافتتان برمَّتها هو إلحاح يغدو لزاماً معه أن نفترض أن القليل ممّا يُقال إنما يحمل، بالضرورة، طابعاً استعارياً؛ فالآلام التي لا حدّ لها، والتأوهات المتواصلة، و(...) حجاب الانفصال... يتضح أن كل ذلك لا يعدو كونَه تعبيرات يعتورُها النقص والقصور، تعبيرات تمّ استيحاؤها من تجربتنا في الحياة الدنيا كي تحيل إلى تجليات الواقع الموجودة في العالم العلوي. هنا، أيضاً، لا نملك إلا أن نتساءل عن أسلوب الكاتب، وما يطغى عليه من عجلة وجدب وجفاف؛ فهل مردُّه إلى تصميم صاحبه على ألا يُظهِر للعامة حقائق لا قِبَلَ لهم بها، أو إلى عقم وقصور في الخيال، أو إلى توجُّسه وخشيته أن يكشف عن رفضه للرؤية الإسلامية التقليدية المتصلة بالآخرة؟

يبقى بالإمكان، دوماً، أن نستولي على الحمولة الدلالية، ونسخِّرها لقراءات تناصِّية، فننسِب إلى الكاتب ما لا ينطق به نصُّه. هذا ما عمد إليه عدد من المترجمين (انظر: غوتييه، ص 91-92 ومواضع أخرى). لكنَّنا سنَصْرفُ أنفسنا، آنذاك، عن أن نقيِّم الاشتغال الحقيقي المقترن بفكر ابن طفيل؛ أي نمط التفكير المحايث للمجتمع المغاربي، والذي يتجنّب صاحبنا الخوض فيه. ولا يسَعنا إلا أن نقرَّ، في غياب مؤلفات أخرى من شأنها أن ترفع اللبس وتضيء الكثير من المناطق المعتمة، بأن فيلسوفنا يقتصر، في كتاب (حيّ)، على تقديم عرض تعليمي يسوقُ جملة من المعارف والمواقف ملخَّصَةً ومبسَّطةً ومنتقاة، وهي كلها مضامين كانت رائجة متعارفاً عليها في الأدبيات الفلسفية الدينية المتوافرة باللسان العربي في القرن الثاني عشر الميلادي. هكذا، لا نكاد نلمس، كما هو الشأن عند ابن رشد مثلاً، اشتغالاً صارماً على المفهوم، أو اعتماداً واضحاً لخطٍّ فكريٍّ محدد، أو نقداً جريئاً ومعضداً بأسس فلسفية يتصدى به للمدارس المناوئة لنمط التفكير العقلاني. ومع ذلك، تنمّ كتابة ابن طفيل عن قناعة فيها قوة وحميَّة، وعن شراسة في التعامل مع ما يحيط بالدين من تعبيرات شعبية. فما هي، إذاً، المنزلة التي ينبغي أن يتنزَّلَها مثلُ هذا الإسهام في تاريخ الفكر؟

13 M. Le Guern, Sémantique de la métaphore et de la métonymie, Paris, 1973, p.57

2. 2 ج. منزلة حيّ في تاريخ الفكر:

إن النجاح المؤكد، الذي لاقاه هذا الكتاب في الغرب المسيحي، وبعد ذلك في العالم العربي الإسلامي، يدعونا -لا محالة- إلى أن نتساءل عن المنزلة التي تبوأها، أوّلاً، في الغرب الإسلامي، وثانياً، في الفكر العربي الإسلامي، وثالثاً، في الفكر الإغريقي السامي.

لا نعرف، للأسف، شيئاً عن الكيفية التي تعامل بها مع كتاب (حيّ بن يقظان) معاصرو ابن طفيل وأهل زمانه، وعلى الأخصّ دعاة المذهب الموحدي. إن في الكتاب من القرائن ما يقود إلى اعتقاد أن صاحبه يتفق مع المذهب الموحدي (أكان ذلك عن اقتناع أم في إطار خطة مرسومة؟)، يتفق معه حول نقطة جوهرية تتفرّع عنها مواقف عدة؛ يتعلق الأمر بمفهوم الكائن الواجب الوجود، الذي توصّل إليه حيّ عن طريق نمطٍ من المعرفة مفارِقٍ، والذي لا يختلف عن الإله الواحد الخالق، الذي صار يعبده أصال (بعد إصغائه إلى كلام حيّ)، علماً أن أصال لم يخامره الشكّ، بتاتاً، في أن تعاليم الشريعة ذات الصلة بالله العلي القدير، وبملائكته وكتبه، وبالجنة والنار، هي جميعها رموز لما شاهده حيّ مشاهدةً مباشرةً... لحظتها تبيَّن له التوافق والتناغم بين العقل والنقل، وأخذ ينظر إلى حيّ بإعجاب **وإكبار واحترام**. وتحصَّل له اليقين بأنه وليٌّ من أولياء الله... (ص 106-107، والتشديد من عندنا). وما يسترعي الانتباه استمرار الغموض المشار إليه آنفاً؛ فأصال يدرك تمام الإدراك ما يتحلَّى به حيّ من سمو عقلي وتفوق فكري؛ يترتب على ذلك أنه كان ينبغي له أن ينضم إلى جماعة المؤمنين الحقيقيين، ويسند إليها؛ أي الجماعة، صفة الاستقامة والسداد. «إن ما يعتذر عنه ابن طفيل نفسه، من انعدام الصرامة في البرهان والاستدلال (ص 114)، يفتح الباب على مصراعيه أمام من يكتفون بتوافق يفتقر إلى الوضوح، ويغلب عليه الطابع الوجداني، وكذا أمام من لا يطمئنون إلى تلك الأهمية التي تُعطى، عموماً، للنمو الانطوائي الذي عرفه حيّ. ومن ثم، إن ما ذهب إليه ابن تيميّة، من ربط متعجِّل بين المذهب الموحدي وبين تعليم الفلاسفة، ليس مقنعا بالضرورة.

صفوة القول: إن كتاب حيّ لم يلق، فيما يبدو، إلا صدىً خافتاً في الغرب الإسلامي، إلى درجة أن ابن خلدون نفسه ينسب الكتاب إلى ابن سينا، رافضاً أدلته على مسألة التولّد الذاتي (ص 840 - 841 من المقدمة، ترجمة ف. مونتاي Monteil). ورغم أن تيار التصوّف أخذ يتنامى ويشتد عوده، ابتداءً من القرن الثالث عشر، مع كل من ابن عربي وابن سبعين وابن مدين والششتري وغيرهم، لم يول منهج حيّ وتجربته عناية أكبر؛ وذلك على الأرجح بسبب ما يقترن بهما اقتراناً وثيقاً من مقدمات علمية ومن دعوى فلسفية. أمّا الفقهاء الذين يعارضون الفلاسفة معارضتهم للصوفية، فليس بخافٍ أنهم ما كانوا ليلاقوا كتاباً من هذا القبيل سوى بالتنديد والاستنكار، وفي أحسن الأحوال بالتجاهل واللامبالاة.

وفي الإطار العام، الذي يتحرك فيه الفكر الإسلامي، لقي كتاب (حيّ) لابن سينا مصيراً أفضل مما لقيه نظيره الذي ألفه ابن طفيل، وذلك إلى حدود مطلع القرن العشرين على الأقل. إن هذا الاختلاف يحمل في

طي ذاته دلالةً قويةً تنبئنا عما تتسم به النزعات الفكرية من طبيعة خاصّة في الغرب الإسلامي. فقد أشار ابن طفيل إشارةً واضحةً، في عنوان كتابه، إلى أنه كان يسعى إلى أن يجعل من دياره موطناً تتكيف معه أسرار الفلسفة المشرقية التي بلَّغها أستاذُه الشيخ الرئيس... ابن سينا (ص 1). والحال أنه جنح، كما رأينا، إلى تجريد حكايته من كل الثراء الرمزي، الذي من المفروض أن يضفي على هذا الأنموذج قيمةً شعريةً وميتافيزيقيةً قلّ نظيرها. فهل يكمن سرُّ ذلك في أن ابن طفيل كان يرى جمهورَ العامة غير قادر على أن يتلقى لغةً من هذا القبيل، أو في أن صاحبنا كان يفضِّل اعتماد كتابة تعيينية (أي غير إيحائية) قدر المستطاع؟ واقع الأمر أن القوة الإشراقية، التي وسمت الفلسفة المشرقية، عملت عملها في الشرق، وعلى الأخص في الإسلام الفارسي، بدأب واستمرارية لافتين؛ أما في الغرب، فقد آل الأمر إلى الانغلاق في النزعة الشرعوية المالكية، وفي طقوسية الزوايا. بيد أن هذا التعارض لا يمتُّ بصلة إلى الشرعوية، إلا إذا عقدنا مقارنةً بين ما صار إليه التأمل الفلسفي الديني في ربوع الإسلام الشرقية وفي ربوعه الغربية؛ إذ يتضح، من المنظور السوسيوثقافي، أن غلبة الشرعوية والطقوسية لم تترك مكاناً إلا ظهرت فيه.[14]

بقي لنا أن نتحدث عن منزلة (حيّ) في الفكر الإغريقي-السامي؛ أي ذلك الفضاء الثقافي الذي نهل وتشكل، في الآن ذاته، من كل من الفكر الإغريقي وعقيدة التوحيد السامية. تجدر الإشارة، في هذا السياق، إلى أن الحظوة التي لقيها كتاب (حيّ) في الغرب المسيحي كانت أكبر وأجلى من تلك التي تحدثنا عنها، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نشكك في ما يُقام من تعارض إيديولوجي بين غرب عقلاني مآله الحداثة، وبين شرقٍ حالم سَهمُه ونصيبُه الأساطير الشعبية ليس إلا. ولعلّ التتبع التاريخي الدقيق لمختلف الترجمات اللاتينية، وللطبعة العربية التي أخرجها بوكوك (Pocoke) عام (1671) يثبت ما ذهبنا إليه من أن نمط الكتابة المعتمد في كتاب (حيّ) يفسح السبيل أمام تآويل شتى. وفي قارّة أوروبية متشبّعة بالعقلانية وبالمنهج التجريبي، لن نستغرب إشادة لايبنز بكتاب الفيلسوف العصامي الذي نشره بوكوك انطلاقاً من اللسان العربي» (ذكر ذلك غوتييه، مرجع سابق، ص61، الهامش 5)، كما سيسهل علينا فهم نصيحة اسبينوزا إلى أصدقائه لقراءة حكاية ابن طفيل (المرجع السابق، ص XXXI). من المحقق أن مبادرات حي الأولى وجهوده من أجل السيطرة، بوساطة التفكير العقلي، على عناصر الطبيعة، تنسجم مع مسعى العلم الوضعي، لو تم تبنّيها وتطويرها داخل أطر سوسيوثقافية ملائمة. والواقع أن هذه الأطر، بالذات، هي التي كانت تتقوى شوكتها في الغرب، بينما كانت ريحها قد ذهبت في الفضاء العربي الإسلامي.

ومع ذلك، بالنظر فيما وراء الراهنية الظرفية على كل حال، التي حازها كتاب (حيّ) في الغرب الكلاسيكي، لا بدّ من الإشارة إلى دلالة أخرى أكثر رسوخاً وديمومة؛ لأنها تحمل في ذاتها بعداً ميتافيزيقيا. إن مطلب البداية الجذرية يقع في قلب كل مشروع معرفي جاد؛ أيْ مشروع يستجيب لأكثر تطلعات العقل

14 L'opposition Orient spirituel/Occident rationaliste, positive, est développée avec insistance dans l'œuvre de H. Corbin, il convient de la nuancer considérablement en tenant compte de données multiples de part et d'autre.

عمقاً ورصانةً. وعن هذا المطلب، تتفرع كل المحاولات والمناهج والاستراتيجيات التي ما انفكت تُراجَع وتُمحَّص وتُدقَّق وتُعمَّق من أجل بلوغ المعرفة الملائمة، أو بلوغ «المقام الكريم»، إن شئنا الحديث بلغة حيّ. وضمن هذا المنظور الأنثروبولوجي الانتقالي، يسوغ لنا الربط بين مشروع ابن طفيل وبين مشاريع عدد من أقطاب الفكر، كديكارت (صاحب خطاب المنهج)، وجون لوك (صاحب كتاب مقالة حول الفهم البشري)، ود. هيوم (صاحب المصنف حول الطبيعة البشرية)، وروسو (صاحب كتاب إيميل)، وغيرهم. وإننا لنشهد، اليوم، كيف يستعيد مطلب البداية الجذرية حيويته، ليس فقط من داخل الحقل الفلسفي واعتماداً على وسائل الفلسفة فحسب؛ بل من داخل حقل الممارسة الدقيقة للعلوم الإنسانية أيضاً.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

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

info@mominoun.com
www.mominoun.com

All rights reserved © 2021

جميع الحقوق محفوظة © 2021