The will to knowledge in the story of Hayy bin Yaqzan according to Ibn Sina and Ibn Tufayl

Dr. Bourhan Mahloubi*
Dr. Jalal Badlh **
Waseem Sbeih ***

(Received 9 / 4 / 2024. Accepted 15 / 5 / 2024)

□ ABSTRACT □

This research is concerned with analyzing the philosophical problems raised by the story of "Hayy ibn Yaqzan," which was written by the philosopher Ibn Sina and reproduced by the philosopher Ibn Tufayl. It is also concerned with clarifying the tools of the perceiving self, perceives its existence and its surroundings in the cognitive journey that the two stories describe in a linguistic style that adopts strangeness, symbolism, and representing the truth without declaring it. The research seeks to monitor the will to knowledge, the existential experience, and the meditative and interpretive path of the human being searching for truth, starting with his awareness of himself and his cognitive powers, all the way to the perception of the intelligible world. It also seeks to analyze the method of pointing and warning that the two philosophers followed in their stories to express the alienation of philosophical discourse in the society of Arab-Islamic civilization in the middle Ages.

Keywords: Hayy bin Yaqzan, the will to knowledge, the philosophical story.

Copyright **:**Tishreen University journal-Syria, The authors retain the copyright under a CC BY-NC-SA 04

* **Professor - Department of Philosophy - Faculty of Arts and Human Sciences - Tishreen University - Lattakia - Syria.**
** **Associate Professor - Department of Philosophy - Faculty of Arts and Human Sciences - Tishreen University - Lattakia - Syria.**
*** **Phd student - Department of Philosophy - Faculty of Arts and Humanities - Faculty of Arts and Human Sciences - Tishreen University - Lattakia - Syria. waseem.sbeih@tishreen.edu**

إرادة المعرفة في قصة حي بن يقظان بين ابن سينا وابن طفيل

د. برهان مهلوبي*

د. جلال بدلة**

وسيم صبيح***

(تاريخ الإيداع 9 / 4 / 2024. قبل للنشر في 15 / 5 / 2024)

□ ملخّص □

يعنى هذا البحث بتحليل الإشكاليات الفلسفية التي طرحتها قصة "حي بن يقظان " التي خطّها الفيلسوف ابن سينا وأعاد انتاجها الفيلسوف ابن طفيل، كما يُعنى بتبيان أدوات الذات المُدرِكة وكيفية وعيها بوجودها ومحيطها في الرحلة المعرفية التي تصفها القصة بأسلوب لغوي اعتمد الغرابة والرمز وتمثيل الحقيقة دون التصريح بها. ويسعى البحث إلى رصد إرادة المعرفة والتجربة الوجودية والمسار التأملي التأويلي لدى الانسان الباحث عن الحقيقة بدءاً من وعيه بذاته وبقواه المعرفية وصولاً إلى إدراك العالم المعقول، كما يسعى إلى تحليل أسلوب الإشارة والتنبيه الذي اتبعه الفيلسوفان في قصتيهما للتعبير عن غربة الخطاب الفلسفي في مجتمع الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

الكلمات المفتاحية: حي بن يقظان، إرادة المعرفة، القصة الفلسفية.

حقوق النشر :مجلة جامعة تشرين- سورية، يحتفظ المؤلفون بحقوق النشر بموجب الترخيص CC BY-NC-SA 04

* **أستاذ – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

** **أستاذ مساعد – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

*** **طالب دكتوراه – قسم الفلسفة – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – كلية الآداب والعلوم الإنسانية – جامعة تشرين – اللاذقية – سورية.**

مقدمة:

حي بن يقظان، الرمز الذي ألفيناه في قصة ابن سينا شيخاً حكيماً، وعقلاً فعالاً يرشد المسافرين في رحلة معرفية ويعلّمهم حقائق الأشياء وكنهها، ويجيب على استفساراتهم وتساؤلاتهم عن أحوال العوالم الأخرى وعن تأويل حقائق الموجودات، رغبةً منهم في التحرر من أبدانهم وشهواتهم والسمو بذواتهم إلى العالم العلوي.

هذا الرمز تبدّى أيضاً مع ابن طفيل "متوحداً" اختار "العزلة" المكانية والاجتماعية ليبلغ مرتبة الاتصال بالعقل الفعال، وغدا "أثراً" ينبغي رصده وتبيُّن معالمه، أو لنقل تشكيلاً خطابياً، قد يخفي وراءه ممارسات دفعته للظهور في ميدان الخطاب الفلسفي بعد أن أُقصيَ من ميدان الخطاب السياسي أو الاجتماعي. هذا التشكيل الخطابي أخذ شكل خطاب قصصي فريد في فضاء الثقافة العربية الإسلامية إذ استند إلى رموز وتراكيب لغوية تعاود الظهور، أنّى سنحت الفرصة؛ لتعكس لنا موقع الذات العارفة التي تسأل وتقول، تستبعد مفاهيماً من داخل الخطاب وتستبدلها بأخرى تقف عند حدوده، وتندمج في راهنية خطابية جديدة تراعي تغيُّر الشروط التاريخية والأوضاع السياسية وتحدد إمكانيات جديدة للنبذ أو الاختيار.

أهمية البحث وأهدافه

يكتسب البحث أهميته من كونه يسعى إلى تحليل الأسلوب الرمزي للخطاب الفلسفي عند ابن سينا وابن طفيل اللذين اتبعا أسلوب القصة الفلسفية للتعبير عن غربة الفيلسوف وسعيه إلى المعرفة بأدواته الخاصة لا بأدوات الفضاء الثقافي الذي فُرض عليهما. كما يسعى البحث إلى تحليل إشكاليات تضمنتها القصتان، أبرزها اللفظ والمعنى، والعامة والخاصة، الحكمة والشريعة، كما يسعى البحث إلى رصد أدوات المعرفة وتطورها وفقاً لأحداث القصتين وإلى تتبع آلية التأويل فيهما وتحديد مآلاتها ونتائجها.

منهجية البحث

في سعينا لتحقيق أهداف البحث اخترنا منهجاً تحليلياً نقدياً لرصد تحولات الذات العارفة كما تبدّت في القصتين، وللكشف عن الآليات التي اعتمدت عليها عند انتقالها من ذات متساءلة باحثة عن المعرفة، إلى ذات مُدركة لمحيطها ولقواها، وصولاً إلى ذات تنشد التحرر من علائق المادة لتعيش تجربتي الاتصال والمشاهدة الناتجتين عن البحث والتأمل الفكريين. فالمنهج التحليلي النقدي سيساعدنا في اكتشاف دلالات الخطاب الفلسفي والأساليب الرمزية التي اعتمدها الفيلسوفين للتعبير عن غربة الفيلسوف وفي نقد النتائج والمآلات التي انتهت إليها القصتين.

أولاً: الرمز والإشارة

قصة حي بن يقظان لابن سينا هي رحلة رموز ، والرمز صمت أخذَ شكل إشارة، إنها سفرٌ مع شيخ الاشراق « إنه قد تيسرت لي في حين مقامي ببلادي (برزة) ، برفقائي إلى بعض المنتزهات المكتنفة لتلك البقعة فبينما نحن نتطاوف إذ عنّ لنا شيخ بهي قد أوغل في السن وأخنت عليه السنون وهو في طراءة العز (...) حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه أحواله واستعلامه سنه وصناعته بل اسمه ونسبه وبلده فقال أما اسمي ونسبي فحي بن يقظان، وأما بلدي فمدينة

بيت المقدس وأما حرفتي فالسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً ووجهي إلى أبي وهو حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها فهداني الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت بسياحتي آفاق الأقاليم»[1].

إنها رحلة من بلاد الجسد (البدن والأعضاء) إلى بلاد الروح والمعقولات برفقة ملاك الاشراق (مرشد الرحلة = العقل الفعال) الذي لا تتغير أحواله ويقود المسافرين في هذه الرحلة ويعلمهم المناسبة بين القوة العقلية وبين الغرائز والقوى البدنية، وينوّه إلى دور فطرة الانسان واستعداده لاكتساب العلوم والمعارف ، لا سيما علم الفراسة (المنطق) ، الذي يتقنه الخواص ويساعدهم في تجاوز الحد الفاصل بين عالم البشر، عالم المركبات المحسوسة ، وحدّي المشرق والمغرب (الهيولى والصورة) ، ليشير في نهاية القصة إلى أن "حي" مكلّف برسالة التنبيه التي تشير إلى الحق وتترك لطالب المعرفة حرية اتباعه.« قال الشيخ حي بن يقظان لولا تعزُّبي إليه بمخاطبتك منبهاً إياك لكان لي بهِ شاغلٌ عنك وإن شئت اتبعتني إليه والسلام»[2] .

أسلوب الإشارة والتنبيه، التلميح دون التصريح، سنجد ابن طفيل يؤكده أيضا «ولم نخلُ، مع ذلك، ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وسترٍ لطيف يُنتَهكُ سريعاً لمن هو أهله، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه، حتى لا يتعداه»[3]. إنها أسس الحكمة المشرقية التي صاغها الشيخ الرئيس والتي سيكمل ترسيم ملامحها ابن طفيل في قصته التي ستأخذ شكل جواب على سؤالٍ «سألتَ أيها الأخ الكريم الصفي الحميم – منحك الله البقاء الأبدي وأسعدك السعد السرمدي – أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ (الإمام) الرئيس أبو علي بن سينا، فاعلم أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها والجد في اقتنائها»[4] .

إنه السؤال الذي أفضى بابن طفيل إلى حال يعجز اللسان عن وصفها، وهي حال متمايزة عن حال المتصوفة (البسطامي والحلاج) الذين ينتقدهم ابن طفيل في مقدمة قصته؛ إذ أنهم بلغوها بغير تحصيل فباحوا بما لا يقبله عقل، وتتمايز أيضاً عن حال الغزالي التي هي حالة ظنية، لا يقينية، لم يصل إليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري كما فعل "ابن باجة" الذي بلغها ولم يتخطاها[5].

يحدد ابن طفيل أغراض سؤال سائله المُفترض، ويصرح بأنه سيفسره على طريقة الفلاسفة "أهل النظر" لا على طريقة "الكشف الصريح" فالتعريف بحاله على طريقة الرمز شيء لا يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات، فهو حال نادر لا يظفر باليسير منه إلا الفرد بعد الفرد – ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس إلا رمزاً[6].

ثانياً: غربة الفيلسوف

لقد أخذ ابن طفيل، من قصتي "حي بن يقظان و "سلامان وأبسال" لابن سينا، أسماءها وأشخاصها، وجعل من "سلامان" عقلاً عملياً سياسياً متكيفاً مع المجتمع والعقيدة الشعبية وقادراً على إدارة الشؤون العامة ، وجعل من "أبسال "عقلاً نظرياً تأملياً يعيش غريباً في مجتمعه غير قادر على التكيف، مما دفعه إلى الرحيل نحو الجزيرة المقابلة لجزيرته، لكن الجزيرة المقابلة لم تكن خالية من البشر ، بل كان يسكنها "حي بن يقظان" الذي يعد ظهوره فيه سرّاً يطرح سؤال الأصل والنشأة، وتولت رعايته غزالة ، ثم بدأ يدرك "دون معلم بشري" تمايز ذاته عن محيطه، ثم مبادئ

[1] . ابن سينا. حي بن يقظان. (ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي). تح. أحمد أمين، دار المدى، 2005، ص 43-44.
[2] . المصدر السابق، ص 53.
[3] . ابن طفيل. حي بن يقظان. (ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي). تح. أحمد أمين، دار المدى، 2005، ص130
[4]. المصدر السابق، ص 55 -56.
[5] . المصدر السابق، ص 57.
[6] . المصدر السابق، ص 59.

الطبيعة، ويميز بين الصورة والمادة، ويرتقي بتفكيره إلى ما وراء الطبيعة فينتقل من المحسوس إلى المعقول، ويحدس "واجب الوجود" .

ويحدث أن يلتقي الزائر المتأمل "أبسال" بـ "حي"، فيعلمه لغة التخاطب، ويستنتج بعد تعليمه إياها أن افتقار "حي" للّغة وللحياة الاجتماعية لم يمنعه من بلوغ معرفةٍ أكثر نقاءً وكمالاً، وليكتشف أن العقيدة الدينية في جزيرة البشر ليست سوى رمز لحقيقة روحية، فالخطاب الإلهي في العقيدة يتضمن إشارات ورموز تراعي فطر الناس المتفاوتة، ولا يمنح الحقيقة إلا رمزاً؛ إذ أن أغلب الناس متعلقين بالحس وبعادات مجتمعهم.

ويحدث أيضاً أن يَعلَمَ "حي" أحوال البشر في جزيرة " سلامان"، وأن يعتبر نفسه صاحب رسالة وجب عليه نقلها، فيرتحل إليها مع أبسال، ويلقيا حفاوةً واستقبالاً لم يكن سوى حالة عرضية تَبِعَها نفور، فالناس تنفر من التأمل العقلي وتُؤثِر الاقتصار على التدين الشكلي لقصور فطرتهم، ويدرك "حي" بعد تجربة مريرة مع أهل الجزيرة أن ملكة التأمل خاصة بأقلية من البشر وأن المجتمع البشري مريض يأبى الشفاء. فالناس انقسموا إلى طبقات و«اتخذوا إلههم هواهم ومعبودهم شهواتهم وتهالكوا في جمع حطام الدنيا وألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ولا يزدادون بالجدل إلا إصراراً. وأما الحكمة فلا سبيل لهم إليها»[7]. فالسعادة تمثل غاية لمن يستطيع التخلي عن مغريات العالم المحسوس ويملك الاستعداد اللازم اشراق العقل الفعال. وهذا ما لا تبتغيه العامة ولا تقدر عليه.

لقد استطاع "سلامان" التكيف مع المجتمع وانسجم مع "عالم الظن" والعقائد الشعبية لأهل جزيرته، وآثر الاقتصار على ظاهر الخطاب الديني دون اغراق في التأويل، ولم ينزوِ إلى ما عدّه "أبسال" عالماً للحقيقة، ولم ينظر إلى عالم الجمهور على أنه عالم غريب عن ذاته واهتماماته.

لم يبتغِ "سلامان" في يومٍ من الأيام مغادرة جزيرته بقصد التأمل النظري، وإنما كان ملتصقاً بالواقع وأقدر على سوس العامة فـ مقصد الأديان ليس من المقاصد النظرية، بل الاجتماعية، وهي لا ترمي إلى تنوير عقول العامة إلا قليلاً، بينما مقصدها الأهم إلى التأثير على العامة حتى لا يبغي بعضهم على بعض[8].

وبالمقابل لم يستطع العقل التأملي النظري الذي مثّلهُ "أبسال" أن ينسجم مع العقل السياسي العملي الذي مثّله "سلامان" في قصة ابن طفيل : « وكانا يتفقهان في بعض الأوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عزّ وجل وملائكته وصفات المعاد والثواب والعقاب، فأما أبسال فكان أشد غوصاً على الباطن وأكثر عثوراً على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل ، وأما سلامان صاحبه فكان أكثر احتفاظاً بالظاهر وأشد بعداً عن التأويل وأوقف عن التصرف والتأمل، وكلاهما مُجدّ في الأعمال الظاهرة ومحاسبة النفس ومجاهدة الهوى وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد وتدور على أن الفوز والنجاة فيهما وأقوال أخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة»[9].

ولكن "أبسال" كان متردداً بين عالم الناس (جزيرة الشريعة) ، وعالم الحقيقة (جزيرة الفلسفة) ، فعندما قصّ على "حي بن يقظان" أحوال الناس المقتصرين على الطقوس الشكلية والبعيدين عن التأمل العقلي في مقاصد الخطاب الديني، قرّر مع "حي" أن يعيد التجربة ، تجربة هداية الناس إلى نور الحكمة ، ونقلهم من الشكل إلى المضمون، من الحسي إلى العقلي، من المعنى الحرفي للعقيدة إلى معناها الباطني، ولكنه عندما عاد مع "حي" لم يكن استقبالهما إلا حالة

[7] . ابن طفيل. حي بن يقظان، مصدر سابق، ص 128.

[8] - جوتييه، ليون: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ملحق: نظرية ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة، تر: محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، مصر، ص 192- 193.

[9] . ابن طفيل. حي بن يقظان. مصدر سابق، ص 121-122.

عرضية في البداية، ولم يجدا لاحقاً عندما أرادا هداية الناس إلى حقائق الشريعة ومقاصدها الحقيقية إلا النفور والاعراض، وكانت النتيجة ادراك "أبسال" الحكمة من اتباع الخطاب الديني أسلوب التمثيل الحسي لقضايا الثواب والعقاب والمعاد ، وسبب فرضه للعبادات وسماحه باقتناء الأموال وببعض الملذات، فهذا كله يتناسب مع طبقات الناس الفكرية الذين يملك أغلبهم فطرة قاصرة، فهو « لم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم وانهم كالأنعام بل هم أضل سبيلاً»[10] .ولا طائل من هدايتهم ووعظهم. ويستشهد ابن طفيل بالخطاب القرآني ليبرهن على قصور قدرات العامة الذي ﴿ ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وأبصارهم غشاوة﴾[11]. ونلحظ أن دخول الخطاب القرآني أو الإشارة إليه في القصة كان دائماً بغرض تسويغ عجز الخطاب الفلسفي عن اقناع العامة نظراً لقصور قدراتهم كما أكد الخطاب القرآني ذاته.

ثانياً: المسار التأملي التأويلي للذات المتسائلة

لقد اتخذت رحلة "حي" مساراً تأملياً وتأويلياً، إذ كان يتأمل العالم ويحاول فهمه، وبعد إدراكه لتمايزه عن الكائنات المحيطة به بدأ يتساءل عن كينونته ويبحث عن أناه الخاص ويستقرأ ذاته بالمقارنة مع الآخر، ثم أخذ يتساءل عن حقيقة الكون ومصدر الوجود وعلته وغاياته. وكان كل جواب يتحصل عليه بتجربته الذاتية بوابةً تُطل منها أسئلة جديدة تطلب فرضيات جديدة.

لقد بدأ "حي" في قصة ابن طفيل يدرك اختلافه عن حيوانات الجزيرة، واختلاف أحوالها «كان يرى أترابه من أولاد الظباء قد نبتت لها قرون بعد أن لم تكن، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو. ولم ير لنفسه شيئاً من ذلك كله، فكان يفكر في ذلك كله ولا يدري ما سببه»[12].

وأخذ "حي" يطرح أسئلة حول ماهية الموجودات ومصدر وسبب وجودها، ووضعَهُ توقف جسد الغزالة عن الحركة أمام سؤال الموت وأسبابه، واعتقد أنه إذا اكتشف علة توقف حركتها سيستطيع اعادتها إلى حياتها الطبيعية، فعندما نرفع السبب تُرفع النتيجة، ويعد هذا ادراكاً لقانون السببية. وعلى الرغم من سلبية هذا الإدراك إلا أنه كان حافزاً للتحقق التجريبي، وكان السؤال بداية المعرفة ولحظة انبثاق الدلالة الناتجة عن التجربة والاختبار الهادف إلى التحقق من صحة الفرضيات النظرية وبناء فهم متكامل يروي فضوله الفكري.

ويمكن القول إن العلاقة بين حي والعالم ظهرت كعلاقة حدثية مباشرة، تتبع مساراً معرفياً يسير به إلى إزالة الغموض الذي يكتنف الأحداث، ويجعله يرتقي من الحسي إلى العقلي في علاقة جدلية بين الذات والموضوع وعبر نظام تأويلي يبتغي استجلاء حقيقة موجودات العالم وأحداثه. وبدأ "حي" يتساءل عن أدوات الذات وكيفية ادراكها للوجود، وعن سبب ادراكها ومصدره، ليستنتج وجود "ذات مفارقة متعالية" لا سبب لوجودها إذ لا يمكن الرجوع بالأسباب إلى ما لانهاية، فلا بد من وجود علة أولى لا سبب يسبقها وهي سبب لوجود الأشياء. ولا بد أن تكون هذه العلة مجردة من المادة التي اختبر فناءها.

تساءل "حي" عن طبيعة القوة التي أدرك بها علمه بواجب الوجود «فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده وهو سبب لوجود جميع الأشياء أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم وبأي قوة أدرك هذا الوجود».[13]

[10] . ابن طفيل. حي بن يقظان. مصدر سابق، ص 126-127.
[11] . القرآن الكريم. سورة البقرة. الآية 7.
[12] . ابن طفيل. حي بن يقظان. مصدر سابق، 2005، ص120.
[13] . ابن طفيل. حي بن يقظان. مصدر سابق، ص98.

واستنتج "حي" أنه لا بد أن تكون للذات الانسانية المُدرِكة قوى لا مادية أدركت من خلالها وجود "ذات لا مادية"، وهذه القوى ليست حسية ولا توهمية، وهي بمثابة الأداة التي تنفصل عن المادة لادراك الذات الإلهية، وتبين له ضرورة وجود تجانس بين الأدوات المُدرِكة والموضوع المُدرَك. فالنفس الإنسانية الناطقة تنتمي إلى العالم الروحاني الذي أدركته بالجزء الأشرف فيها.

لقد كان الوعي بالذات وبأدواتها المعرفية مقدمةً للوعي بالمطلق، فيبدو هنا ظهور الذات وسيلة للوعي بالآخر (الاله) ، والموجودات ليست إلا انعكاساً للذات الإلهية العليا ، لقد طرحت القصة في بدايتها سؤال النشأة والأصل لكنه لم يكن موضوعاً لبحثها ، فـ "حي" أدرك ذاته التي فرضت عليه العزلة أن يتأملها، وكانت وحدته حافزاً وارادةً تطلب المعرفة ، ولكنها كانت معرفة تحكمها "الغائية" ، وكأن غاية وجود الذات (الانسان) هي ادراك الموضوع (الله) ، وعلى الذات الإنسانية أن تتجاوز وجودها المادي العَرَضي المحدود لتتصل بالموجود المفارق الثابت وتقتصر على الأفعال التي ساعدتها على ادراك "الذات الإلهية" كالتأمل وطلب العلم لتحصيل الحكمة ، فيؤدي ثلاثة مستويات من الأفعال، أولها الأفعال التي تحفظ بدنه، وهي أدنى الأفعال، لأنها تشبه ما يقوم به الحيوان غير الناطق، وغايتها حفظ الروح الحيواني، ثم يفعل، في المستوى الثاني، الأفعال "الشوقية النزوعية" التي يتشبه بها بالأجسام السماوية وغايتها الاتصال والمشاهدة، لكن هذه المشاهدة تبقى ناقصة ، أما في المستوى الثالث فنجد أفعاله متحررة من كل ما هو جسمي ومنزهة عنه، فلا يلتفت إلا إلى واجب الوجود وغاية هذا المستوى من الأفعال الاستغراق الخالص في واجب الوجود، وتحقيق المشاهدة الصافية النقية الخالصة والخالية من كل الشوائب المادية، والتلاشي والفناء في الذات الإلهية.

هنا تبدو المشاهدة كنتيجة لإفناء الذات الإنسانية وتلاشيها في الذات الإلهية، وكأن ثمرة المعرفة التي حصّلها "حي" هي أن يتصل بالذات الإلهية ، فهو يريد أن ينسى ذاته وكل العلائق المادية ليصل إلى المشاهدة الخالصة « وما زال يطلب الفناء عن نفسه ، والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض ، وما بينهما وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود ، وغاية ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشي الكل، واضمحل وصار هباء منثوراً ، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت».[14]

ولا بد هنا من التمييز بين مرتبتي الاتصال والمشاهدة كما يعبر عنها ابن طفيل في قصته، فالمشاهدة تقتضي البوح، فالمُشاهِد يعجز عن اخفاء سره ولا يطيق الكتمان ولكن اللغة تقف حائلاً بينه وبين التعبير عن سعادته بلذة ما شاهده، ويغدو عجز اللغة سبباً لاتباع أسلوب الرمز، فمن يصل هذه المرتبة لم يعد يخشى القمع ولم يعد مضطراً لممارسة تقية تحميه من سلطة الفقيه أو السياسي أو من ازدراء العامة ، ويظهر بوحَهُ بأسلوب لغوي رمزي ، وتبدو تجربة المشاهدة معرفة لا يمكن نقلها أو ايصالها عبر وسيط اللغة ، ولا يُدرك أحوالها إلا من عاشها ، وهذا ما يؤكده ابن سينا عندما يصف هذه التجربة في تفسيره لكتاب "أثولوجيا" بقوله « هذا الأمر لاينبئك عنه إلا التجربة»[15].

ونلحظ أن تجربة المشاهدة، تبدو ككل تجربة صوفية وميتافيزيقية، نفياً للكتابة الفلسفية من جهة؛ إذ تختزلها إلى وسيلة لترجمة الأفكار، ونفياً للّغة ذاتها من جهة أخرى؛ إذ تقول بعجز اللغة عن نقل حقيقة التجربة، وعن الإفصاح عن الدلالات والمعاني المجردة، وتجعلها مجرد أداة لتمرير المعاني وتمثيلها. بحجة أن اللغة تسلب المعنى نقائه وعمقه

[14] . ابن طفيل. حي بن يقظان. مصدر سابق، 2005، ص 135.

[15]. ابن سينا. تفسير كتاب أثولوجيا من "الانصاف" ، انظر . عبد الرحمن بدوي: "أرسطو عند العرب" ، وكالة المطبوعات الكويتية ، ط2، 1978، ص44.

واستقلاليته، وبالتالي لن تستطيع تقديم الحقيقة الخالصة التي تقصّدَ الفيلسوف اخفائها واستخدام لغة "رمادية" للإشارة إلى وجودها.

إن الملاحظة والمحاكاة والقياس والاستنتاج التي مثلت أدوات المعرفة عند "حي بن يقظان"، كانت ناتجة عن العزلة لا عن حياة مدنية، وكانت وسيلة لمعرفة ذاتية تنشد الفناء في ذاتٍ أعلى ، وكذلك إن صفات المعرفة التي أكسبها ابن طفيل لبطل قصته ، كالتدرج في تحصيلها والتنوع في موضوعاتها، لم تكن لذاتٍ تسعى إلى تطوير معارفها العملية التجريبية بل مثلت مقدمات عبور تبتغي تحصيل المعرفة النظرية لبلوغ "مرتبة الاتصال" ، وهي صفات زائلة ، وهذا الزوال ينسحب على تجارب "حي" كلها؛ إذ أنها تتصف بالعَرضية كونها ستؤول في نهاية القصة إلى تلاشي الانسان الواقعي المستقل ، وتتبدى التجربة الوجودية لـ "حي" كرحلة معرفية تُفقِد الانسان كينونته الخاصة، فالوجود الحق هو وجود الذات الإلهية التي لا يمكن للذات الإنسانية إدراكها إلا بعد اكتسابها معرفةً بموجودات العالم المحسوس المُتغير والتي تؤهلها لادراك العالم المعقول وصولاً إلى مرتبة الاتصال ثم المشاهدة.

وتجسد القصتان الموقع الحقيقي للفيلسوف العارف، الذي لم تزده تجاربه السياسية الواقعية إلا انفصالاً عن الواقع في نظرياته السياسية ، فلم يبحث مسألة شرعية الخلافة ، ولم يتطرق إلى قضية الاجتهاد، و لم يكن الفيلسوف ناطقاً باسم المجتمع ولا سياسياً طامحاً لتنوير العامة ، بل اتخذ العزلة سبيلاً للعودة إلى ذاته التي شكلها علمهُ النخبوي الوافد من مصدر غريب عن العقيدة الإسلامية ، لا سيما أن تقربه من رجال السلطة السياسية لم يمنحه إلا أماناً مؤقتاً ومتوقفاً على أوضاع العصر ومقتضياته، فرجل السياسة كان يوظف الفيلسوف والفقيه معاً ، فيُقرّب هذا ويُبعد ذاك، وفقاً لمصالحه . وبين توظيف الفيلسوف وعزلته نجد أن الفكر الفلسفي وكذلك السياسي لم يتأصلا في مجتمع الحضارة الإسلامية وبقيا إلى حد كبير بعيدين عن إيجاد نظريات واقعية. وتركا الجمهور "بحجة قصور قدراته ومؤهلاته" تحت سلطة الخطاب الديني. فانفصلت الفلسفة عن شؤون السياسة في المجتمع الإسلامي لأن ما سُمي بـ "السياسة المدنية" لم يكن سوى تعليق مُجرّد على نصوص يونانية منتزعة من أصولها التداولية.[16] فقد عاد حي بن يقظان ومعه أبسال في ختام القصة إلى جزيرة "حي" بعيداً عن جزيرة "سلامان" الذي يمثل طريق الوحي «لقد بقي كل منهما بعيداً عن الآخر إلى أن جمعت بينهما الصدفة فاكتشفا أنهما ينشدان نفس الهدف بطريقين مختلفين تماماً: طريق الفلسفة وطريق الدين»[17].

لقد اختار "حي" و "أبسال" ترك الجمهور، الذي لم يفهم خطابهما وتنكر له، جاهلاً وخاضعاً لحكم " سلامان" الذي يوظف الخطاب الديني لمصلحته ويقتصر على ظاهر النص ويرفض تأويله. ولم يكتفِ "حي" بذلك بل اعتذر من "سلامان وأتباعه" وتبرأ من تأويلاته التي صرّح لهم بها « وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والأعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم والإيمان بالمتشابهات والتسليم لها والإعراض عن البدع والأهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من إهمال الشريعة والإقبال على الدنيا وحذرهم عنه غاية التحذير وعلم هو وصاحبه أبسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها إلا بهذا الطريق وأنها إن رفعت عنه إلى بقاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن

[16] . أومليل، علي: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أيار/مايو 1996، ص 196.
[17] . الجابري، محمد عابد. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1981، ص 254.

تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها . وإن هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين وأما السابقون فأولئك هم المقربون».18

هذه النتيجة نلحظها عند جميع الفلاسفة العرب، الذين دعوا العامة إلى الالتزام بظاهر الشريعة (من الكندي وحتى ابن رشد) بغية حفظ استقرار المجتمع وعدم التشويش على عقائد العامة الذين لا تساعدهم قدراتهم على اعتبار مقاصد الشريعة وتقبُّل التأويلات الحقيقية للخطاب القرآني. وهذا ما دفع المستشرق الفرنسي "هنري كوربان" للقول بأن القصة لها مغزى يقول إنه «يمكن للفيلسوف أن يفهم الرجل المتدين، ولكن العكس لا يصح؛ الرجل المتدين، وحسب، لا يتسنى له أن يفهم الفيلسوف»[19].

وتبدو القصة ضرباً من الأدب المجازي الذي يلجأ إلى الحكاية والغرابة والرمز وتمثيل الحقيقة، ويعرضها الفيلسوفان كسرٍّ اضطرا للبوح به بعد أن كان في حكم المضنونِ بهِ على غيرِ أهله، ونجد ابن طفيل في ختام قصته يعتذر عن صراحته التي جاءت رداً اضطرارياً على الآراء الفاسدة التي انتشرت في عصره، ويسأل اخوانه أن يلتمسوا له عذراً لما تساهل في تبيينه وتسامح في تثبيته، فهو لم يفعل ذلك إلا لأنه تسنّمَ شواهق يزلّ الطرف عن مرآها. وأراد تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق[20].

خاتمة

تكشف لنا قصة "حي بن يقظان" عند الفيلسوفين عن الذات المهاجرة للفيلسوف، يهجر عالم البشر، ليس بإرادته الكاملة، وانما لعجزه عن تمرير خطابه، إنها هجرة فكرية ضرورية، هجرة إلى الذات التي أُقصيت من الواقع إلى عالم جديد فُرِض عليها اختياره.

وعلى الرغم من أن هذه الطريقة في الأدب الفلسفي القصصي احتوت مجمل إشكالات الفلسفة في مجتمع الحضارة العربية الإسلامية في ذاك العصر كالعلاقة بين الدين والفلسفة، واشكالية العامة والخاصة، وغيرها. وبدت وكأنها تدوّن تاريخ التجربة الوجودية للإنسان الباحث عن الحقيقة بالاعتماد على عقله، من بداياتها وحتى مآلاتها، من الوعي بالذات إلى فنائها بعد ادراكها للذات الإلهية. إلا أنها كانت مرآة تعكس غربة الخطاب الفلسفي والسياسي وانغلاقه وتمركزه حول ذات الفيلسوف الذي لجمَ المعنى وتحفّظ على ما عدّه معرفة خاصة لا يمكن البوح بها بأدوات لغوية، وقد أسهم ذلك في تعزيز سلطة الخطاب الديني الذي كان له سلطان القول في مجتمع الحضارة العربية الإسلامية في العصر الوسيط.

[18] . ابن طفيل . حي بن يقظان. مصدر سابق، ص 129.

[19] . كوربان ، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط2004، ص 369.

[20] . ابن طفيل . حي بن يقظان. مصدر سابق، ص 130.

المصادر:

القرآن الكريم:

1. ابن سينا. حي بن يقظان. (ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي) . تح. أحمد أمين، دار المدى، 2005.

2. ابن طفيل. حي بن يقظان. (ضمن حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي) . تح. أحمد أمين، دار المدى، 2005.

المراجع:

1. ابن سينا. تفسير كتاب أثولوجيا من "الانصاف"، انظر. عبد الرحمن بدوي: "أرسطو عند العرب"، وكالة المطبوعات الكويتية، ط2، 1978.

2. أومليل، علي: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، أيار/مايو 1996.

3. الجابري. محمد عابد. نحن والتراث. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 1981.

4. جوتييه، ليون: المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية، ملحق: نظرية ابن رشد في التوفيق بين الدين والفلسفة، تر: محمد يوسف موسى، دار الكتب الأهلية، مصر.

5. كوربان، هنري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، تر: نصير مروة، حسن قبيسي، راجعه وقدم له: الإمام موسى الصدر، دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت/لبنان، ط2004.

المصادر باللغة الأجنبية

The Holy Quran.

1. Ibn Sina. Bin Yaqzan district. (Within the neighborhood of Ibn Yaqzan, Ibn Sina, Ibn Tufayl, and Al-Suhrawardi). th. Ahmed Amin, Dar Al Mada, 2005,
2. Ibn Tufayl. Bin Yaqzan district. (Within the neighborhood of Ibn Yaqzan, Ibn Sina, Ibn Tufayl, and Al-Suhrawardi). th. Ahmed Amin, Dar Al Mada, 2005,

المراجع باللغة الأجنبية:

1. Oumlil, Ali: Cultural Authority and Political Authority, Center for Arab Unity Studies, Beirut, 1st edition, May 1996.
2. Gautier, Lyon: Introduction to the Study of Islamic Philosophy, Appendix: Ibn Rushd's Theory of Reconciliation between Religion and Philosophy, Trans: Muhammad Yusuf Musa, National Book House, Egypt.
3. Al-Jabri, Muhammad Abed. We and heritage. Arab Cultural Center, Casablanca, 2nd edition, 1981.
4. Corbin, Henry. History of Islamic Philosophy, Trans: Naseer Marwa, Hassan Qubaisi, reviewed and presented by: Imam Musa al-Sadr, Dar Oweidat for Printing and Publishing, Beirut/Lebanon, 2004 edition,