قراءة جورج طرابيشي لفلسفة ابن طفيل

George Tarabichi reading the philosophy of Ibn Tufail

بوزيزه عمار طالب دكتوراه سنة رابعة

كلية العلوم الانسانية- جامعة الجزائر2 - الجزائر

البريد الإلكتروني: aminhayat755@gmail.com

تاريخ الارسال : 2020/ 05/19	تاريخ القبول : 2020/06/09	تاريخ النشر :2020/06/30

ملخص :

تحاول هذه الورقة البحثية معالجة موقف المفكر السوري "**جورج طرابيشي**" من فلسفة "**ابن طفيل**"، ومن المعلوم أن "طرابيشي" ناقد لاذع لفكر المفكر المغربي "**محمد عابد الجابري**"؛ وهذا الأخير ينتصر للفلسفة المغربية ومن بينها فلسفة "**ابن طفيل**" التي يرى أنها فلسفة عقلانية، بينما يقوم بتبخيس قيمة الفلسفة المشرقية ومن بينها فلسفة "**ابن سينا**" التي يرى أنها فلسفة لاعقلانية، لأجل ذلك سعى "**طرابيشي**" إلى إثبات أن "**ابن طفيل**" متكلم ومتصوف؛ من منطلق أن التصوف وعلم الكلام لا يصنفهما "**الجابري**" مع الجانب البرهاني، وما نستخلصه من خلال هذا البحث أن العقل العربي بحاجة إلى وحدة ابستمولوجية تثمّن كل جوانبه المعرفية وتقضي على الابستمولجية الجغرافية التي تعلي من جانب معين وتقبر الجانب الآخر.

كلمات مفتاحية: علم الكلام، التصوف، وحدة العقل العربي، "ابن طفيل"، الابستمولجية الجغرافية.

Abstract

This research paper attempts to address the position of the Syrian thinker "George Tarabishi" on the philosophy of "Ibn Tufail", and it is known that "Tarabishi" is a sharp critic of the thought of the

Moroccan thinker "Mohamed Abed Al Jabri"; The latter conquers Moroccan philosophy, among them the philosophy of "Ibn Tufail", which he sees as a rational philosophy, while underestimating the value of the Eastern philosophy, including the "Ibn Sina" philosophy, which he sees as an irrational philosophy, and for that purpose, "Tarabishi" sought to prove that "Ibn Tufail" A speaker and a mystic; From the premise that Sufism and theology are not classified by "Al-Jabri" with the evidence side, and what we draw from this research is that the Arab mind needs an epistemological unity that values all its aspects of knowledge and eliminates geographical epistemology that is raised from one side and the gravity of the other side.

Keywords:
Speech science, mysticism, the unity of the Arab mind, "Ibn Tufail", geographical epistemology.

مقدمة

إنَّ الفلسفة بنت عصرها كما يُقال والفيلسوف ابن عصره فهو يعالج المشكلات المطروحة في عصره، ومن المعلوم أن أهم مشكلة فلسفية كانت مطروحة في العصور الوسطى هي مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين، فهذه المشكلة تم معالجتها من قبل فلاسفة مسيحيين ويهود ومسلمين، ولقد نالت هذه المشكلة اهتمام الكثير من المفكرين العرب المعاصرين، ومن بينهم الفكر المغربي "**محمد عابد الجابري**" المعروف بانتصاره للفلسفة العربية المغربية، ونظرته إلى الفلسفة المشرقية على أنها تمثل الغنوص واللامعقول، ومن أهم الفلاسفة الذين اهتم بهم ناقد العقل العربي نجد "**ابن طفيل**" الذي يرى "**الجابري**" أنه يمثل بحق فلسفة مغربية عقلانية، لأجل ذلك قدم مفكر آخر وهو "**جورج طرابيشي**" قراءته لفلسفة "**ابن طفيل**"، ومن خلال هذا الطرح نتساءل: ما هو موقف "**جورج طرابيشي**" من فلسفة "**ابن طفيل**"؟ وما علاقة "**ابن طفيل**" بعلم الكلام والتصوف؟

أولا: ابن طفيل[1]* المتكلم

يرى "**طرابيشي**" أنه إذا كانت ثنائية المادة والروح هي التي تحكمت ببداية "**حي بن يقظان**" فهي التي ستتحكم أيضا بنهايته، فالتجربة العرفانية تقوم على أساس إماتة الجسد من أجل فك الروح من سجن المادة؛ وذلك ما يلخص كل مسار "**حي بن يقظان**" في صراعه مع ثنائيته التكوينية؛ من أجل استعادة واحديته الروحانية؛ ومن هنا سنحاول أن نعرض نقطتين عامتين وهي: ابن طفيل المتكلم، وابن طفيل المتصوف.

هذا وفي كتابه "**نحن والتراث**" يقول ناقد العقل العربي **{ منذ البداية تنطلق الفلسفة في المغرب والأندلس من رفض الطريق الذي سلكه بها فلاسفة المشرق، لقد استعاد ابن باجة وعي الفارابي ولكن بروح نقدية مما جعله أقل اغراقا في الحلم، وهاهو "ابن طفيل" يتصدى في قصته "حي بن يقظان" للكشف عن: "أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس الإمام "ابن سينا" بنفس الروح النقدية الواقعية.}**[2]

ويضيف قائلا عن "**ابن طفيل**" **{ فيربط تلك "الحكمة" بأصلها المشرقي الحراني بطريقة ذكية، ويختم القصة بإبراز فشل المدرسة الفلسفية المشرقية في تحقيق مشروعها في إنشاء فلسفة يندمج فيها الدين، ثم يقرر**

---

[1]*أبو بكر محمد بن عبد الله بن عبد الملك بن طفيل، ولد في قادش نحو سنة 494 هـ/ 1100م، وتوفي في مراكش بالمغرب سنة 580 هـ/ 1185م، كان صاحب معرفة موسوعية، وقد اشتهر "**ابن طفيل**" بقصته الفلسفية، المعروفة باسم "**رسالة حي بن يقظان**" التي نقلها إلى العبرية في القرن الرابع عشر موسى النربوني، ومن العبرية إلى اللاتينية "**بيكو ديلا ميراندولا**" في القرن الخامس عشر، وقد صور فيها "**ابن طفيل**" كيف أن إنسانا يعيش متوحدا يستطيع أن يرقي تدريجيا، عن طريق دراسة العلوم ومعاينة الحق، إلى حد الاتحاد الإلهي والسعادة...أنظر: جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة "الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون"، دار الطليعة، ط3، بيروت، 2006، ص

[2]محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي، ط6، بيروت – الدار البيضاء، 1993، ص ص 41، 42

واقعا يفرض نفسه، وهو أن لكل من الدين والفلسفة طريق خاص وإن كان يلتقيان عند الهدف.}[3]

إنَّ ما يريد "**الجابري**" قوله من خلال هذا النص هو أن الفلسفة العربية في المشرق كانت لاهوتية بسبب استغراقها في إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين، أما الفلسفة العربية في المغرب والأندلس كانت لها صبغة علمية وعلمانية من منطلق أنها متحررة من تلك الإشكالية.

إنَّ ما يهم هنا ليست الإشكالية التي تقول أن فلسفة المشرق لاهوتية، وفلسفة المغرب علمانية، وإنما ما يعنينا حسب "**طرابيشي**" هو شمولها بحكمها لـ"**ابن طفيل**" وقصته، فلقد أباح ناقد العقل العربي لنفسه أن يؤكد وهو يُنطق شهادة "**ابن طفيل**" عن بؤس وضعية الفلسفة في الأندلس بعكس منطوقها: **{ إذا فما تضمره شهادة "ابن طفيل" هو أن الفلسفة في الأندلس قد نشأت ـ أو ظهرت ـ بعيدا من إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، الإشكالية المركزية في الفكر النظري بالمشرق كلاما وفلسفة }**[4]

من هنا نتساءل هل صحيح أن أطروحات "**ابن طفيل**" لا علاقة لها بإشكالية الفلسفة والدين؟ سنجيب عن هذا السؤال من خلال من المحطات التالية.

هذا ويعيد "**الجابري**" الكرَّة في القراءة التي يقترحها لمضمون قصة "**حي بن يقظان**" حيث يؤكد أن هدفها هو بيان **{ فشل المدرسة الفلسفية في المشرق التي بلغت أوجها مع ابن سينا في محاولته الرامية إلى دمج الدين في الفلسفة، أما البديل الذي يطرحه ابن طفيل، بل المدرسة الفلسفية في**

[3] المرجع نفسه، ص 42.

[4] المرجع نفسه، ص 173

المغرب والأندلس، بكامل أعضائها، فهو الفصل بين الدين والفلسفة تلك هي الفكرة الموجهة في القراءة التي نقترحها لقصة "حي بن يقظان" لابن طفيل }[5]

إنَّ ما نفهمه من خلال هذا النص هو أنه حسب **"الجابري" "ابن طفيل"** سعى إلى محالة فصل الدين والفلسفة؛ بينما **"ابن سينا"** يرى أنه يجب الجمع بين الفلسفة والدين، لكن من المعلوم أن **"ابن طفيل"** يعيش في العصر الوسيط الذي طغت عليه إشكالية الفلسفة والدين فما الذي يجعله يخالف الكثير من الفلاسفة في علاجهم لهذه المسألة؟

هذا ويرى **"طرابيشي"** أنه لو صحَّت دعوى ناقد العقل العربي في أن الإشكالية المركزية للمدرسة الفلسفية في المشرق هي إشكالية التوفيق بين الفلسفة والدين؛ لكان أول من ينبغي أن يحتل مقعدا في صدارة هذه المدرسة "**ابن طفيل**"؛ فلم يسبق قط في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية أن حاول أحد التوفيق بين الدين والفلسفة بمثل الإصرار والإلحاح اللذين حاول بهم مؤلف "**حي بن يقظان**"، ولاسيما في قسمها الثاني **"ما فوق القمري"**، وهو أتم نموذج متاح في التراث الفلسفي العربي الإسلامي لقراءة كلامية دينية، صوفية للفلسفة.[6]

إنَّ القارئ لكتاب **"حي بن يقظان"** يتبيَّن له أن "**ابن طفيل**" من خلال بطله **"حي"** يسعى إلى إبراز مراحل المعرفة لحي وبدايات محاولة تعرفه على العالم كانت مرتبطة بالحس والعقل أي الفلسفة، بعد ذلك التقى بذلك الرجل الذي علمه الدين.

هذا وفي معرض قصة **"حي بن يقظان"** يصور لنا **"ابن طفيل"** رحلة بطله في عالم الكون الفساد؛ ليبدأ اتصاله بالعالم الذي فوقه ليتحول من

---

[5] محمد عابد الجابري، نحن التراث، مرجع سابق، ص 120.

[6] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، دار الساقي، ط1، بيروت ـ لبنان، 2002، ص 237.

عالم طبيعي إلى متكلم لاهوتي، فمثلا حينما كان يتأمل التغيرات التي تطرأ على الماء؛ فرأى أنه إذا خلي وما تقتضيه صورته ظهر منه برد محسوس وطلب النزول إلى أسفل، فإذا سخن أولا إما بالنار أو بحرارة الشمس زال عنه البرد أولا وبقي فيه طلب النزول، وإذا فرط عليه بالتسخين زال عنه طلب النزول إلى الأسفل وصار يطلب الصعود إلى فوق، فلما زالت الصورة المائية عن ذلك الجسم، حدثت له صورة أخرى بعد أن لم تكن، وصدرت عنه أفعال لم تكن لتصدر عنه وهو بصورته الأولى.[7]

إن هذا ما يوضح أن بطل قصة "**حي بن يقظان**" كان يبحث بعقله في مسائل لاهوتية تتصل بأصل الأشياء ومتغيراتها.

هذا ومن خلال هذه الواقعة الفيزيائية البسيطة، واقعة تحول الماء "**الطالب للنزول**" إلى بخار "**طالب للصعود**" يخلص "**حي بن يقظان**" إلى الاستنتاج، كما لو أنه يغرف من طبق علم الكلام جاهزا **{ فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث. فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار فاعل للصورة ارتساما على العموم دون تفصيل.}**[8]

من هنا يتبيَّن لنا حضور علم الكلام في نص **"ابن طفيل"**، فمن واقعة فيزيائية بسيطة **"تحول الماء"** انتقل **"ابن طفيل"** من خلال بطله إلى عرض مسألة لاهوتية تتعلق رأسا بعلم الكلام وهي مسألة البحث في أصل العالم وأن لكل حادث محدث.

هذا ويذهب صاحب مشروع نقد النقد إلى أنه ليس من الصعب أن ندرك طبيعة الإزاحة التي يتحدث عنها المتكلم "**ابن طفيل**" في النظرية الفلسفية الأرسطية عن العلل الأربعة فعنده أن **العلة الفاعلية** هي العلة

---

[7] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، رسالة حي بن يقظان، في: "حي بن يقظان"، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، دار المدى للثقافة والنشر، طبعة خاصة، العراق، 2005، ص 90.

[8] محمد عابد الجابري، نحن التراث، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

الرئيسة التي تتحكم بصورة المحسوسات، على حين أن العلة الرئيسة التي تتحكم والسببية الأولى عند "**أرسطو**" هي العلة الصورية.[9]

إنَّ هذه الإزاحة تتخذ دلالة خاصة فإذا علمنا أن العلة الصورية عند "**أرسطو**" علة **مباطنة**، بينما العلة الفاعلية عند "**ابن طفيل**" علة مفارقة، فمن ملابسة كلامية عامة لمعنى العلة الفاعلية **"لكل مفعول فاعل وبالتالي لكل محدث حادث"**، ينتقل "**ابن طفيل**" إلى ملابسة أشعرية خاصة: لا فاعل على الحقيقة إلا الله.[10]

من هنا يبرز الجانب الإلهي أو نقول جانب علم الكلام في نصوص "**ابن طفيل**" فالعلة الفاعلية عنده علة مفارقة، كما أن النتيجة التي يتوصل إليها هي أنه لا فاعل على الحقيقة إلا الله، وعليه البحث في المواضيع المتعلقة بالذات الإلهية التي شكلت الجانب الأهم في أبحاث علم الكلام.

هكذا يتابع "**ابن طفيل**" حركته الاستدلالية بقوله: **{ ثم إنه تتبع الصور التي كان قد علمها قبل ذلك صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لابد لها من فاعل. ثم إنه نظر إلى ذوات الصور فلم ير أنها أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل مثل الماء، فإنه إذا أفرط عليه بالتسخين استعد للحركة إلى الفوق، فذلك الاستعداد هو صورته، إذ ليس هاهنا إلا جسم وأشياء تحدث عنه بعد أن لم تكن، وفاعل يحدثها بعد أن لم يكن}**[11]

ويضيف قائلا: **{ ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبيَّن له أن الأفعال الصادرة عنها ليست لها في الحقيقة، وإنما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها، وهذا المعنى الذي لاح هو قول رسول الله صلى الله**

[9] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 238.

[10] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[11] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص ص 90، 91.

عليه وسلم "كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به"، وفي محكم التنزيل " فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم، وما رميت إذ رميت، ولكن الله رمى" {[12]

إنَّ ما نلاحظه من خلال النص السابق الذي قسمناه إلى قسمين هو أن "**ابن طفيل**" يعتمد على حجج من الدين، من السنة والقرآن وهو نفس ما يقوم به علماء الكلام الذين يعتمدون على الحجة النقلية والعقلية لإفحام الخصوم.

هذا ومنذ أن لاح لحي من أمر هذا الفاعل تحرك فيه شوق لمعرفته بالتفصيل، وهكذا تحول حي عن طلب علم الوجود إلى معرفة فاعل الوجود فتنزل من مقام الفيلسوف إلى مقام المتكلم، إن ذلك هو الفارق الأكبر بين الاثنين، وهو ما تنبه إليه صاحب "المقدمة" حيث يقول: { **واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود البارئ وصفاته، وهو نوع استدلالهم غالبا، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات، وهو بعض من هذه الكائنات، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم، فهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته. ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجِد** }[13]

إنَّ ما نفهمه من خلال هذا النص هو أن الفيلسوف هو من يبحث في الوجود، لذلك نجد الانطولوجيا يمثل مبحث من مباحث الفلسفة؛ و{ **فعل**

[12] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص 91.

[13] عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، دار ابن الجوزي، ط1، مصر، 2010، ص 395.

الفلسفة ليس شيئا أكثر من النظر في الموجودات }[14] ولكن المتكلم لا ينظر إلى الجسم فقط، بل ينظر إليه نظرة تجعله يصل إلى فاعله، فالنقطة التي يركز فيها المتكلم هي الفاعل أي الله ليتأمل في عظمته ويؤسس حججا عقلية ونقلية للدفاع عن فكرة وجوده وعظمته وقدرته اللامحدودة.

يرى "**طرابيشي**" أن المتأمل لمسار "**حي**" يدرك أنه يطلب الفاعل المختار على جهة المحسوسات أولا ثم انتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية، ثم انتقل إلى التفكير في الأجسام السماوية ومنها إلى الفلك بجملته، فتبيَّن له أن هذا الفلك وما يحتوي عليه هما شيء واحد متصل، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر إليها أولا كالأرض والنبات والماء...الخ هي كلها ضمنه وغير خارجة عنه، مثلها مثل الكواكب المنيرة التي هي بمثابة الحواس له، فلما تبيَّن له أنه كله كشخص واحد، وأنه في قيامه محتاج إلى فاعل مختار انطرح عليه السؤال التالي: هل هو شيء حدث بعد أن لم يكن وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أم هو موجود سلفا ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟[15]

إنَّ هذا التساؤل بحث فيه علماء الكلام؛ وعالجوا فيه مسائل متعلقة بقدم وحدوث العالم، وكيفيه إيجاده، بمعنى هل العالم أزلي وجد مع الله، أم أن الله أوجده من العدم؟ ومن المعلوم أن موضوع علم الكلام هو ذات الله وصفاته وأفعاله في الدنيا، كحدوث العالم، والثواب والعقاب والحشر في الآخرة ...الخ[16] من هنا نفهم أن "**ابن طفيل**" بحث في إشكالية تنتمي أساسا إلى علم الكلام.

---

[14] أبو الوليد بن رشد، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، دار المشرق، ط8، بيروت، 2000، ص 27.

[15] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 239، 240.

[16] إبراهيم محمد تركي، علم الكلام بين الدين والفلسفة، دار الوفاء، ط1، الإسكندرية، 2008، ص 18.

هذا ونجد "**طرابيشي**" يعترف لـ"**ابن طفيل**" بأن محاولته لحل هذا الإشكال الذي لا طالما أرهق فلاسفة الإسلام ـ وفلاسفة النصرانية واليهودية ـ لا تخلو في الظاهر من ابتكار، ولكنها محاولة تضل صادرة من متكلم أكثر منه فيلسوف لأن ما تستهدفه ليس حل الإشكال بذاته، بل إنقاذ فكرة الفاعل، فحي إذ تشكك أول الأمر في الإجابة ولم يترجح عنه أحد الحكمين على الآخر لبث يفكر في ذلك عدة سنين ولكن الحجج التي يجدها لم تتوقف عن التعارض دون أن يترجح عنه أحد الحكمين على الآخر.[17]

إنَّ "**ابن طفيل**" متكلم أكثر منه فيلسوف وما يؤكد ذلك هو بطل كتابه "**حي بن يقظان**" كان همه الوحيد هو إدراك الفاعل، وليس البحث في الوجود بما هو موجود.

هذا ويصف لنا "**ابن طفيل**" الرحلة التفكيرية التي قام بها حي بقوله: { **فلما أعياه ذلك جعل يتفكر في ما يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئا واحدا، فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم وخروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود... ورأى أيضا أنه إن اعتقد قِدَم العالم وأن العدم لم يسبقه وأنه لم يزل كما هو، فإن اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء إذ لم يسبقها سكون يكون مبدأها منه. وكل حركة لا بد لها من محرك ضرورة**}[18]

ويضيف قائلا: { **والمحرك إما أن يكون قوة سارية في الجسم...المحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه... ولكنه قد تبرهن أن كل جسم لا محالة متناه، فإذا كل قوة في الجسم هي لا محالة متناهية، فإن وجدنا قوة تفعل**

[17] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص ص 94، 95.
[18] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، المرجع نفسه، ص 95.

فعلا لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم، وقد وجدنا الفلك يتحرك حركة أبدا حركة لا نهاية لها... فالواجب إذن أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه، فهي إذا لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بجسم من أوصاف الجسمية... ومنزه عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال ـ سبحانه ـ}[19]

ويقول أيضا { **فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قِدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ولا داخل فيه ولا خارج عنه... وتبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشيء منها إلا به، فهو إذا علة وجودها وهي معلولة له، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة }**[20]

إنَّ هذا النص على طوله عرضناه هكذا من أجل أن نثبت المسالك التي يسلكها "**ابن طفيل**" وهي مسالك المتكلمين، وهذا من خلال رصف المقدمات، وإضافة المقدمات إلى المقدمات؛ وتدويرها من أجل إعادة بناء النتائج في المقدمات، وليس من العجب أيضا أن يختتم "**ابن طفيل**" محاكمته الاستدلالية بآية قرآنية، فذلك هو أيضا من صنيع المتكلمين؛ الذين كانوا يخلطون الأقاويل البرهانية بالأقاويل الاعتقادية، الشيء الذي

[19] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، المرجع نفسه، ص ص95، 96.
[20] المرجع نفسه، ص97.

كان فلاسفة الإسلام يتحاشونه، لأنهم كانوا يستندون إلى حجة العقل أولا دونما استناد مباشرة بحجة النقل.[21]

إنَّ الاستدلال المنهجي الذي يعتمد عليه "**ابن طفيل**" وربط المقدمات مع بعضها يدل على أنه متكلم، لأن هذه الطريقة العقلية يعتمد عليها علماء الكلام، زد على ذلك أن "**ابن طفيل**" بالإضافة إلى كونه يعتمد على هذه المنهجية فهو بارع في رصف الكثير من الحجج النقلية "الآيات القرآنية وبعض الأحاديث" وهذا ما يفعله علماء الكلام أيضا.

هذا ويرى "**طرابيشي**" أن هذا سبب إضافي على أن "**ابن طفيل**"، "**غزالي**" أكثر منه سينويا، فنحن لا نقع في "**شفاء**" "**ابن سينا**" ـ على ضخامة مجلداته الاثنين والعشرين ـ على آيات قرآنية أو أحاديث نبوية اللهم إلا على سبيل المثال لا على سبيل البرهان، كما أن تغيب الآيات والأحاديث النبوية عن مصنفه "**الإشارات والتنبيهات**" المنسوب ـ زعما ـ إلى الفلسفة المشرقية، وفي مقابل ذلك نجد في كل من "**المنقذ من الضلال**" و"**حي بن يقظان**" حضور 14 آية رغم أن حجمهما صغير، كما أن هذه الآيات حاضرة في كتاب "**الغزالي**" بشكل طبيعي معتاد، أما "**ابن طفيل**" فهو يقحمها إقحاما من خارج النص السياق السردي.[22]

هذا وينبغي التأكيد هنا أن "**طرابيشي**" يرى أنه لا يوجد أي اعتراض على "**ابن طفيل**" إن أراد السير على نهج "**أبو حامد الغزالي**" لا على نهج "**ابن سينا**" فذلك حقه المطلق ككاتب ـ حتى ولو يخرج قصته "الفلسفة المشرقية" لهذا الأخير ـ ولكن قصته تلك لم تكن صادرة عن "**ابستمية علمية وعلمانية**" بالتضاد مع **الابستمية اللاهوتية**.

---

[21] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 241، 242.

[22] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 242.

ثانيا: ابن طفيل متصوفا:

من المعلوم أن هناك قول منسوب إلى الرسول صلى الله عليه وسلم مفاده أن "**الله خلق آدم على صورته**"، وهذا القول أحدث انقساما عميقا في صفوف المتكلمين والمتصوفين وحتى المتفقهين، وكان الخلاف يدور حول العائد في ضمير الهاء، أهو لله أم لآدم نفسه؟ فـ"**ابن طفيل**" ذهب إلى الرأي الأول، وهو رأي الأغلبية أصلا، ولكنه أوجد مخرجا ذكيا للمأزق اللاهوتي، فالقول أن الله خلق آدم على صورته يستلزم القول أن **لله صورة؛** ولكن هذا يناقض **مبدأ التنزيه،** والحال أن **"ابن طفيل"** جمع بين مفهوم الصورة الأرسطي ومعنى الروح القرآني؛ ليقول إن الله خلق آدم على صورة روحه.[23]

هذا ولا شك أن إحالة "**ابن طفيل**" الضمنية إلى الآية التاسعة من سورة السجدة التي تقول إن الله بعد أن **{ خلق الإنسان من طين }**[24]، **{ سواه ونفخ فيه من روحه }**[25]، ولكن انطلاقا من آيات أُخر تؤكد جميعها على خلق الإنسان **{ من صلصال من حمأ مسنون }**[26] أصبحت صورة الإنسان تقابل مادته مقابلة الروح للطين، وعلى هذا الأساس يرى صاحب مشروع نقد النقد أنه تأسست **تراتبية عضال** بين روح الإنسان التي هي جوهر سماوي، وبين جسده الذي هو من طين الأرض وحمئها المسنون.[27]

من هنا تأسست علاقة صراعية بين الجسد والروح، فالروح يشد الإنسان إلى الأعلى، والجسد يشده إلى الأسفل.

---

[23] المصدر نفسه، ص 244.

[24] الآية: 7، سورة السجدة.

[25] الآية: 9، سورة السجدة.

[26] الآية: 26، سورة الحجر.

[27] المصدر نفسه، ص ص 244، 245.

وعلى هذا الأساس كانت المغامرة الجهادية الكبرى "**لحي بن يقظان**" من أجل التحرر من "**كدورة الجسد**" والارتقاء إلى الكائنات الروحية، ومن هنا فإن تلك الرحلة التي قام بها بطل قصة "**حي بن يقظان**" من أجل كشف أسرار "**الحكمة المشرقية**"؛ يمكن تلخيصه في المبدأ التفارقي التالي: **إحياء النفس عن طريق إماتة الجسد،** وهذا المبدأ هو مبدأ جميع المتصوفة في جميع ثقافات البشرية المؤسسة على ثنائية الروح والمادة، مثل يوغا الهند، الفيثاغورية، المانوية ...الخ.[28]

هذا ويرى "**طرابيشي**" أنه لسنا بحاجة إلى تتبع المغامرة الروحية لـ: "**حي بن يقظان**" بتفاصيلها؛ ولكن حسبنا أن نشير أن نقطة الانطلاقة كانت حينما اكتشف حي وهو مازال يستكشف عالم ما دون القمر أن جميع الموجودات الطبيعية الحية مركبة من معنى الجسمية ومن معنى آخر زائد عن الجسمية، وهذا الزائد عن الجسمية هو محرك الأجسام، وعندئذ هان عنده معنى الجسمية فتركه؛ ليتعلق فكره بالمعنى الثاني وهو الذي يعبر عنه بالنفس، ولكي يتحقق منه بدأ بتصفح الأجسام كلها لا من جهة ما هي أجسام بل من جهة ما هي ذوات صور.[29]

والحال أنه إذا كانت المادة من كل جسم مفتقرة إلى الصورة لا تقوم إلا بها، كذلك فإن الصورة بدورها حادثة، وكل ما هو حادث لا بد له من الفاعل الذي هو من يوجدها، لذلك تحددت جهتان لجهاد "**حي بن يقظان**"، **جهة سفلية للانفصال، وجهة علوية للاتصال،** الانفصال عن الجسد لفك أسر الصورة من المادة، والاتصال بالفاعل لأنه **{ هو الوجود المحض الواجب الوجود بذاته، المعطي لكل ذي وجود وجوده، فلا وجود إلا هو، فهو الوجود،**

[28] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 245.
[29] المصدر نفسه، ص ص 245، 246.

وهو الكمال وهو التمام، وهو الحسن وهو البهاء، وهو القدرة وهو العلم، وهو"كل شيء هالك إلا وجهه" }[30]

هذا ومن تلك اللحظة تحول "**حي بن يقظان**" من "**طريق الناظرين**" إلى "**طريق السالكين**"، فقد أنجز طور **الدراية** ودخل في طور **الولاية** إذ **{ قد رسخ في قلبه من أمر الفاعل ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة من حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى اشتد شوقه إليه وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول }**[31]

هذا وينبغي التأكيد أنه وفي نفس السياق يظهر في هذا الطور إمام جديد وهو "**الجنيد**"*[32] شيخ الصوفية وهكذا يقطع "**ابن طفيل**" سياق قصة "**حي بن يقظان**" ليتدخل مرة أخرى من الخارج فيقول: **{ فلما تبيَّن له أن كمال ذاته ولذتها إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام مشاهدة بالفعل أبدا حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه المنية وهو في**

---

[30] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص 98.

[31] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[32] *أبو القاسم الجنيد بن محمد ابن الجنيد الخراز القواريري {830/ 910}م وكان أبوه يبيع الزجاج، لذلك يقال له القواريري؛ وكان هو خرازا، لقبه أبو القاسم القشيري بسيد الطائفة وإمامهم، ولقبه جماعة من الشيوخ بتاج العارفين في حكاية، تفقه على يد أبي ثور صاحب الإمام الشافعي؛ وصحب خاله أبا الحسن السري السقطي، والحارث المحاسبي وغيرهما...أنظر: أحمد فريد المزيدي، سيد الطائفتين قدس الله سره العزيز، مشايخه، أقرانه، تلامذته أقواله كتبه ورسائله، دار الكتب العلمية، دط، بيروت لبنان، دس.

ومن أهم مؤلفات الجنيد نجد: كتاب الميثاق وفيه إشارات عالية عن حال الفناء تأخذ بلب القارئ، وله مخطوط "دواء الأرواح" يتحدث فيه عن "آية العهد" أو "آية الميثاق" ...الخ ...أنظر: أبي القاسم الجنيد، السر في أنفاس الصوفية، دراسة وتحقيق: مجدي محمد إبراهيم، كتاب ناشرون، دط، بيروت – لبنان، 2012، ص 72.

حال المشاهدة بالفعل فتتصل لذته من دون أن يتخللها ألم، وإليه أشار الجنيد شيخ الصوفية وإمامهم عند موته بقوله لأصحابه: "هذا وقت يؤخذ منه "الله أكبر" ـ وأحرم للصلاة }[33]

هذا ويمكن القول أن هناك ثلاث سمات لتجربة **"ابن طفيل"** الصوفية:

ـ الإيقاع السباعي: ف**"ابن طفيل"** يقسم مسار بطله إلى سابوعيات من السنين، فمع كل سابوعة يدخل "**حي**" إلى طور جديد؛ ويرقى من مقام إلى مقام، فعندما بلغ حي سبعة أعوام اكتشف واقعة العري فاستتر؛ وعلى رأس ثلاث أسابيع من منشئه "أي 21 عاما" كان قد اكتشف واقعة الموت، وعلى رأس أربعة أسابيع من منشئه "أي 28 عاما" بلغ مبلغ كبار الطبيعيين، ومن الأسبوع الخامس "أي 35 عاما"، بدأ يتأمل عالم ما فوق القمر ويستكشف الأجرام السماوية، ومع تصاعد الإيقاع السباعي يصل حي إلى مقام "**الصدق الأعلى**" ويحدث له الفناء التام ليتصل بالعالم الإلهي.[34]

وهاهنا نتساءل مع **"طرابيشي"** لما هذا الإيقاع السباعي، فإذا كان ناقد العقل العربي يرمي هؤلاء الفلاسفة ونعني بهم **"الفارابي"** و**"الرازي"**، **"ابن سينا"**، وإخوان الصفاء بتهمة الانتماء للإسماعيلية، ألا يحق لنا أيضا أن نرد سباعيات **"ابن طفيل"** إلى تأثره بالفرقة السبعية، ولكن صاحب مشروع نقد النقد لا يفعل ذلك ويرى أن سباعيات **"ابن طفيل"** ربما ترجع إلى تأثره بالنص القرآني، سبع سموات، سبعة أبحر، سبعة أبواب جهنم ...الخ، وهذه السباعيات أغفلها **"الجابري"** ولم يشر إليها، كما أن **"ابن طفيل"** يستخدم

[33] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص ص 101، 102.

[34] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 247، 248.

اللغة الرمزية ومن المعلوم أن ناقد العقل العربي يرى أن تلك اللغة الرمزية تصدر عن "الابستمية اللاهوتية".[35]

هذا وعلى سبيل المثال بالنسبة لـ: إخوان الصفاء يذهب **"طرابيشي"** إلى أن إخوان الصفاء وإن كانوا ذوي نزعة عددية على اعتبار تأثرهم بالفيثاغورية؛ إلا أن العدد الذي أنزلوه منزلة مرموقة ليس العدد 7 إنما العدد 5، فحسب إخوان الصفاء لجميع الأعداد العشرة فضائلها، ولكن فضيلة العدد 5 تأتي في المقدمة؛ ولاسيما في الإطار الإسلامي لأنها أكثر أحكام الشريعة ومفروضات سننها 5، مثل الصلوات الخمس، وشرائط الإيمان الخمس، وفرائض الحج الخمس...الخ[36]

والنقطة الثانية تتمثل في:

ـ هجاء العقل البرهاني:

يورد **"طرابيشي"** نصا من نصوص **"ابن طفيل"** يوضح من خلاله مدى سخط مؤلف قصة **"حي بن يقظان"** من "المدرسة البرهانية المغربية" التي يصر ناقد العقل العربي على اعتباره واحدا من أعمدتها الثلاثة إلى جانب "**ابن باجة**" و"**ابن رشد**"، والنص الذي سنورده يوضح ردة فعل حي حينما انكشفت له الأمور المخفية لما اتصل بالعالم الإلهي.

هذا وعندما فني "**حي**" "عن ذاته وعن جميع الذوات" و "شاهد ما شاهد" في لحظة انخطافه التي يعجز اللسان عن وصفها، وجد نفسه كمن تفجرت عنده مقولات العقل والمنطق ولم تعد كلمات "الكثير والقليل والوحدة" تعني عنده ما تعنيه، ولم يعد يدري وهو يعاين عيانا مباشرا "تلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق عز وجل لبراءتها عن المادة، هل هي كثيرة

---

[35] المصدر نفسه، ص 249.

[36] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، دار الساقي، ط1، بيروت ـ لبنان، 2004، ص ص 328، 329.

أم واحدة؟ حتى أنه لم يعد يعرف هل يجوز أن يطلق عليها معنى الكثرة أو الوحدة، وفي تلك اللحظة يتدخل "**ابن طفيل**" ليلقي المرافعة الدفاعية ـ الهجومية.[37]

يقول "**ابن طفيل**": **{ كأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ويقول: لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء و أطرحت حكم المعقول، فإن من أحكام العقل أن الشيء إما واحد وإما كثير... وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به "حي بن يقظان" حيث كان ينظر إليه بنظر آخر فيراه كثيرا كثرة لا نحصر ولا تدخل تحت حد، ثم ينظر إليه بنظر آخر فيراه واحدا، وبقي في ذلك مترددا ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين من دون الآخر.}**[38]

ويضيف قائلا: **{هذا فالعالم المحسوس منشؤه الجمع والإفراد، وفيه تفهم حقيقته، وفيه الانفصال والاتصال والتحيز والمغايرة والاتفاق والاختلاف. فما ظنه بالعالم الإلهي الذي لا يُقال فيه كل ولا بعض ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه.}**[39]

هذا ويقول أيضا: **{وأما قوله: "حتى انخلعت عن غريزة العقلاء وأطرحت حكم المعقول"، فنحن نسلم له ذلك ونتركه مع عقله وعقلائه فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله إنما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتنتقص منها المعنى الكلي. والعقلاء الذين يعنيهم هم**

[37] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص ص 249، 250.
[38] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص ص 115، 116
[39] المرجع نفسه، ص 116.

ينظرون بهذا النظر، والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله. فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين "يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم الغافلون" }[40]

إن هذا النص المقسم إلى ثلاث أقسام يُبيِّن أن "**حي بن يقظان**" ينتصر للعلم الكشفي، فحي كان يعيش في العالم الحسي حالة الشك ولم يستطع تمييز الكثرة من الوحدة؛ فالعالم المحسوس عالم خسيس، أما العالم الإلهي الذي لا يوجد فيه الشك هو العالم المقدس، فهو فقط يدركه المتصوفة.

أما النقطة الثالثة فتتمثل في:

ـ شبهة الإتحاد*[41]:

يؤكد "**طرابيشي**" أن "**ابن طفيل**" استعار في المدخل مقطعا بتمامه من "**مشكاة أنوار**" "**الغزالي**" ليحذر من الزلل الذي يقع فيه المتصوفة لتوهمهم الاتحاد أو البوح به أو القول به بغير تحصيل، حيث القول على من "**لم تحذّقه العلوم**" محظور؛ والحال أن "**ابن طفيل**" يطبق قاعدة الحظر هذه على بطله "**حي**"، حيث يقول أن "**حي**" حينما فني عن ذاته وعن جميع الذوات وشاهد ما شاهد ثم عاد إلى مشاهدة الأغيار؛ فكانت حالته حالة شبيهة بالسكر؛ فخطر بباله أنه لا ذات يغاير بها ذات الحق تعالى وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق.[42] وهو ما يبيِّن أن "**ابن طفيل**" يقول بشبهة الإتحاد.

---

[40] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، الصفحة نفسها.

[41] *الاتحاد في اصطلاحات المتصوفة هو **{ شهود الوجود الحق الواحد المطلق الذي الكل به موجود بالحق، فيتحد به الكل من حيث كون كل شيء موجودا به معدوما بنفسه، لا من حيث أن له وجودا خاصا اتحد به فإنه محال.}** أنظر: عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، دار المنار، ط1، القاهرة، 1992، ص 49.

[42] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، ص 251.

هذا ويضيف "**ابن طفيل**" وكأنما حفظ ليس فقط درس "**الغزالي**" في وجوب عدم السؤال "عن الخبر"، بل كذلك درس "**ابن سينا**" في استحالة اتحاد العاقل بمعقولاته، فيقول: { **وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته، فعلم أن هذه الشبهة إنما ثارت عنده من بقايا ظلمة الأجسام وكدورة المحسوسات، فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة والاجتماع والافتراق هي كلها صفات من صفات الأجسام.**}[43]

وهنا نتساءل مع "**طرابيشي**" إلى أي مدى وصلت تجربة "**ابن طفيل**" التصوفية؟ أوقفت عند عتبة العتبة؟ أم تجاوزتها؟ أم تجاوزتها ثم ارتدت عنها؟

إنَّ "**ابن طفيل**" يُميِّز في تجربته الصوفية بين طورين: طور التجربة بما هي كذلك، وطور التصريح البعدي بها، وبين حدي هذين الطورين ـ وتماما كما في حال من يستعيد وعيه بعد السكر ـ كان لا مناص من أن ترتد "**حقيقة الإتحاد**" على حد تعبير "**الغزالي**" إلى شبهة "**اتحاد**"، فذلك أقصى ما يمكن التصريح به من دون "**مزيد بيان بالمشافهة**"[44] كما أن المجال كما يقول "**ابن طفيل**" { **ضيق والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر**}[45] من منطلق أن المتصوف يشاهد مشاهد تعجز العبارة عن وصفها، فكلما اتسعت المشاهدة الصوفية ضاقت العبارة.

إنَّ الرؤية الصوفية ليست تجربة يمكن أن تحصل بالتعلم؛ عن طريق التكرار ولذلك أُحيط التصوف عموما بالغموض وسوء التأويل؛ ولم يختلف الناس على مر العصور في عالمنا الإسلامي قدر ما اختلفوا في شأن المتصوفة،

---

[43] المرجع نفسه، ص 115.

[44] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، مصدر سابق، الصفحة نفسها.

[45] ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، مرجع سابق، ص 114.

فمنهم من يرى أنهم زنادقة خارجين عن الدين، ومنهم من يرى أنهم مشعوذين لا هم لهم إلا التحايل على الناس.[46]

وفي الأخير ما نستخلصه هو أن قراءة "**طرابيشي**" لنصوص "**ابن طفيل**" تكشف أن هذا الأخير متصوف ومتكلم، كما أنه ينتصر للعلم الكشفي على العلم البرهاني؛ من خلال بطله "**حي بن يقظان**" الذي يعيش الشك في عالم المحسوسات، ولكن سرعان ما يرتقي إلى عالم الإلهيات؛ ويشاهد مشاهدات كشفية حينها فقط سيدرك الحقيقة التي يبحث عنها؛ وهو ما يوضح جوانب التصوف عند **"ابن طفيل"**.

أما جوانب علم الكلام فتبرز من خلال طرح **"ابن طفيل"** لمسائل تتعلق رأسا بعلم الكلام مثل "**قدم وحدوث العالم**"، التأمل في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، كما أنه يستخدم إلى جانب الحجج العقلية نصوص قرآنية وهو نفس طريقة علماء الكلام.

إنَّ ما يريد "**طرابيشي**" الوصول إليه في الأخير هو أنه ما دام أن "**ابن طفيل**" متكلم ومتصوف فلماذا لا يدرجه الجابري في دائرة اللامعقول؟ بينما "**ابن سينا**" ليس متصوفا وليس متكلما بدليل أنه ليس عارفا ولا واصلا، بل يسعى إلى خلق مفاهيم نظرية حول مصطلحات المتصوفة وليس معايشة التصوف كتجارب ذوقية، كما أن نصوصه تكاد تخلو من الآيات القرآنية وسياقها تمثيلي وليس حجاجي، ومع ذلك يصفه "**طرابيشي**" بالظلامي وهو وصف يخلو من الموضوعية.

[46] حميدي خميسي، اللغة الصوفية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، الجزائر، العدد: 10، ديسمبر 1996، ص 27.

ثالثا: مناقشة قراءة طرابيشي لفلسفة "ابن طفيل"

إنَّ السبب الذي جعل "**طرابيشي**" يثبت صوفية وكلامية "**ابن طفيل**" هو موقف "**الجابري**" من الفلسفة المشرقية؛ فهذا الأخير ينظر إلى الفلسفة المشرقية وعلى رأسها "**ابن سينا**" على أنها تمثل الغنوص واللامعقول، حيث يؤكد "**جورج طربيشي**" أن ناقد العقل العربي لم يهاجم أي فيلسوف من فلاسفة الإسلام قط؛ بالشدة التي هاجم بها "**ابن سينا**" محاولا زحزحته من فلك الفلاسفة للزج به في الحفرة الضيقة مع ممثلي "**العرفان اللاعقلاني**" حيث يصف "**طرابيشي**" ذلك الهجوم السافر على "**ابن سينا" بالطابع الهذائي**، الذي لا يحمل أي أسس ابستمولوجية.[47]

هذا ويمكن أخذ نص من نصوص "**الجابري**" يُبيِّن الهجوم غير المبرر على قامة فلسفية مثل "**ابن سينا**"، حيث يقول "**الجابري**" **{ إن ما يلفت النظر فيما حكاه ابن سينا عن نفسه...إفادته بأن أباه وأخاه كانا "ممن أجاب داعي المصريين" أي الإسماعيلية؛ وإن جماعة من هؤلاء كانوا يترددون على منزل والده وإنه كان يسمع منهم كلاما في "النفس والعقل" ... وإنهم كانوا يدعونه إلى اعتناق وجهة نظرهم، ولكن نفسه ـ حسب تعبيره ـ لم تكن تقبل ذلك، فلنسجل أن "ابن سينا" تعرف في حداثته على الفلسفة الإسماعيلية وأنها كانت شكل أو بآخر مصدرا من مصادر تكوينه}**[48]

وهنا نتساءل: هل حجة "**الجابري**" في هذا الشأن قويَّة؟ إن حجة ناقد العقل العربي ضعيفة من منطلق أن تردد رواد الإسماعيلية على منزل والد "**ابن سينا**" ليس دليلا كافيا لندرج فلسفة "**ابن سينا**" في دائرة اللامعقول والغنوص.

---

[47] جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، دار الساقي، ط3، لبنان، 2012، ص119.

[48] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص ص 90، 91.

هذا وينبغي التأكيد على أن "**الجابري**" لا يدرج فلسفة إخوان الصفاء و"**ابن سينا**" في دائرة اللامعقول فقط، بل كل الحضارات الشرقية ينظر إليها على أنها تمثل الغنوص والسحر واللامعقول، حيث يقول: **{ صحيح أنه كان بكل من مصر والهند والصين وبابل وغيرها حضارات عظيمة، وصحيح كذلك أن شعوب هذه الحضارات قد مارست العلم: أنتجته وطبقته ولكن صحيح كذلك أن البنية العامة لثقافة هذه البلدان، مهد الحضارات القديمة، هي – حسب معلوماتنا الراهنة – بنية بشكل السحر أو في ما معناه، وليس العلم العنصر الفاعل الأساسي فيها، إن الحضارات التي مارست التفكير العلمي بوعي فأنتجت الفلسفة والعلم هي تلك التي كان العلم يُمارس داخلها}**[49]

إنَّ ما يريد ناقد العقل العربي قوله من خلال هذا النص باختصار نلخصه في هذه الجملة "الحضارات الشرقية قامت على السحر؛ فهي لم تنتج علما"، وحسبنا أن نذكر إسهامات الحضارة الهندية على سبيل المثال في تطور العلم والفلسفة، إذ طورت مدرسة "**الفيسيشكا**" و"**نيايا**" مذهبا في الذرة قريبا غاية القرب من مذهب **"لوقيبيوس"**Leucipe{340/460} ق.م، و"**ديموقريطوس**"، فالمدرسة الأولى كانت ترى أن العناصر الأزلية والثابتة التي يتألف منها كل موجود إنما هي تلك الأجزاء غير قابلة لأن تتجزأ من المادة، ولا تقول مدرسة **"الفيسيشكا"** مثل **"ديموقريطوس"** أن أصل تلك الذرات إلهي بل هي أزليَّة، ومن تصادم هذه الذرات تتألف أجسام مركبة وزائلة، أما مدرسة "**النيايا**" فتقول أيضا بمبدأ أول هو الذرات الأزلية؛ وبالإضافة إلى الذرات هناك أيضا النفوس التي هي بمثابة قوى محركة.[50]

---

[49] محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، دار الطليعة، ط 10، بيروت، مارس 2009، ص ص 17،18

[50] جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، دار الساقي، ط1، بيروت، 1996، ص 105.

هذا ويؤكد تاريخ العلم أن النظريات العلمية تطورت بالتدريج عبر العصور، فمثلا بالنسبة للذرة انتقلت من الهنود إلى اليونان، وكانت لها صبغة فلسفية، واستفاد منها علماء الكلام المسلمين، وفي العصر المعاصر اتخذت الذرة مكانها في الفيزياء المعاصرة.

إنَّ قراءة "**طرابيشي**" لفلسفة **"ابن طفيل**" هي قراءة جيدة، لكن مع ذلك تبقى هناك جوانب سلبية في هذه القراءة عموما، لأن "**طرابيشي**" يستخدم عبارات هجاء في حق **"الجابري**"، فأحيانا يصفه أنه يمارس التحريف، وأحيانا يقول أنه ارتكب "**فضيحة معرفية"**[51] وهنا ينبغي استدعاء **"الأعرجي**" الذي يرى أن "**طرابيشي"** شوَّه نقده بعبارات هجاء وسخرية صريحة ونابية في بعض الحالات؛ فهو فوت على نفسه الرفع من قيمة النقد؛ وتقديم صورة مثالية لما ينبغي أن يكون عليه النقد المنزه من المهاترات التي قد تكون شخصية أكثر منها موضوعية.[52]

خاتمة:

من خلال ما تقدم نستنتج أن **"طرابيشي**" يرى أن "**ابن طفيل"** متكلم ومتصوف، فهو متكلم لأنه يستخدم حجج عقلية تتأسس على حجج عقلية منطقية، مثل ترابط المقدمات مع مقدمات أخرى وصولا إلى النتائج، زد على ذلك استخدام "**ابن طفيل**" للحجج النقلية "آيات قرآنية وأحاديث نبوية" وهو نفس ما يقوم به علماء الكلام، خلافا للفلاسفة الذين يركزون على الحجج العقلية، وهو متصوف لأنه ومن خلال بطله "**حي بن يقظان**" لم يبق في عالم الموجودات والنظر فيها إنما تجاوز عالم المحسوسات إلى العالم

[51] جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، مصدر سابق، ص 15.

[52] نزهة الحاج عمر، الأعرجي بين نقده ورفده دراسات وآراء حول فكره ونظرياته، دار إي كتب، ط1، بريطانيا، أكتوبر 2017، ص 281.

الإلهي والنظر في الموجودات من حيث دلالتها على الصانع، والبحث في قدرته وعظمته ...الخ كما أنه يعرض مقامات المتصوف ...الخ.

إن الذي دفع "**طرابيشي**" إلى إثبات كلامية وصوفية "**ابن طفيل**" هو أن "**الجابري**" كان ينظر إلى **"ابن طفيل"** على أنه فيلسوف ويمثل العقلانية العربية المغربية، بينما كان ينظر إلى **"ابن سينا"** على أنه يمثل الغنوص المشرقي ولاعقلانيته؛ والحال أن "**ابن طفيل**" في كتابه **"حي بن يقظان"** يذكر تأثره بـ"**ابن سينا**" فكيف يدرج "**الجابري**" "**ابن طفيل**" في دائرة العقلانية، ويحشر "**ابن سينا**" في حفرة الغنوص واللامعقول المشرقي.

من خلال هذه الورقة البحثيَّة يتضح لنا الهدف الأساسي لقراءة "**طرابيشي**" لـ"**ابن طفيل**"؛ فالرجل لا يقلل من قيمة أي فيلسوف، فهو حينما يبرر صوفية وكلامية "**ابن طفيل**" فهو بذلك لا يدرجه في دائرة الغنوص واللامعقول كما يفعل "**الجابري**" مع **"ابن سينا"**، إنما هو يريد التأسيس لـ "**وحدة العقل العربي**" أي أنه ضد أطروحة "**الجابري**" التي مفادها أن **"الفلسفة العربية المغربية عقلانية والفلسفة المشرقية لاعقلانية"**، فهذه الوحدة هي التي تثمِّن كل التراث الفلسفي العربي؛ فهي لا تُعلي من شأن فلسفة ما وتقبر فلسفة أخرى لأن ذلك ليس في صالح الفكر العربي.

إن ما نخلص إليه من خلال هذا البحث هو أنه لا يمكن التقليل من أي إسهام معرفي تراثي؛ مهما كان صنفه لأنه حتى المعرفة الميتافيزيقية أو التي نرى أنها تمثل اللامعقول، كانت بمثابة نقطة انطلاق نحو إنتاج العلم والفن فيما بعد وهذا بواسطة النقد الجذري.

قائمة المصادر والمراجع

أ/المصادر

- إبراهيم محمد تركي، علم الكلام بين الدين والفلسفة، ط1، دار الوفاء، الاسكندرية، 2008.

- ابن سينا وابن طفيل والسهروردي، رسالة حي بن يقظان، في: "حي بن يقظان"، تحقيق وتعليق: أحمد أمين، طبعة خاصة، دار المدى للثقافة والنشر، العراق، 2005.

- أبو الوليد بن رشد، كتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، ط8، دار المشرق، بيروت، 2000.

- أبي القاسم الجنيد، السر في أنفاس الصوفية، دراسة وتحقيق: مجدي محمد إبراهيم، دط، كتاب ناشرون، بيروت – لبنان، 2012.

- أحمد فريد المزيدي، سيد الطائفتين قدس الله سره العزيز، مشايخه، أقرانه، تلامذته أقواله كتبه ورسائله، دط، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، دس.

- جورج طرابيشي، العقل المستقيل في الإسلام، ط1، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، 2004.

- جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربية المعاصرة، ط3، دار الساقي، لبنان، 2012.

- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة "الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون"، ط3، دار الطليعة، بيروت، 2006.

- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: نظرية العقل، ط1، دار الساقي، بيروت، 1996.

- جورج طرابيشي، نقد نقد العقل العربي: وحدة العقل العربي، ط1، دار الساقي، بيروت ـ لبنان، 2002.

- عبد الرحمان بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ط1، دار ابن الجوزي، مصر، 2010.

- عبد الرزاق الكاشاني، اصطلاحات الصوفية، تحقيق وتقديم وتعليق: عبد العال شاهين، ط1، دار المنار، القاهرة، 1992.

- محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، ط 10، دار الطليعة، بيروت، مارس 2009.

-محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، ط6، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، 1993.

- نزهة الحاج عمر، الأعرجي بين نقده ورفده دراسات وآراء حول فكره ونظرياته، ط1، دار إي كتب، بريطانيا، أكتوبر 2017.

ب/ المقالات في المجلات

- حميدي خميسي، اللغة الصوفية، مجلة اللغة والأدب، جامعة الجزائر، الجزائر، العدد: 10، ديسمبر 1996، من ص 27 إلى 42.