الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة ابن خلدون – تيارت –
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم : العلوم الإجتماعية

مسار: فلسفة

تخصص : فكر عربي إسلامي

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر الموسومة بـ :

الرمز الصوفي عند ابن طفيل

إعداد الطالبات:
– حمر العين فاطمة الزهراء
– زانوا عائشة

تحت إشراف الأستاذ :
د. مبارك فضيلة

السنة الجامعية:
2018-2017

كلمة شكر وتقدير:

قال الله تعالى: ﴿ وَقُلِ ٱعۡمَلُواْ فَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمۡ وَرَسُولُهُۥ وَٱلۡمُؤۡمِنُونَۖ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عَٰلِمِ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ ١٠٥﴾"(سورة التوبة 105)

قال الله تعالى: ﴿" هَلۡ جَزَآءُ ٱلۡإِحۡسَٰنِ إِلَّا ٱلۡإِحۡسَٰنُ ٦٠ ﴾ ("سورة الرحمان60)

ومن الاحسان نشكر المحسن ،ومن لا يشكر الناس لا يشكره الله فحمد لك اللهم

وشكرا وثناء يليق بجلال وجهك وعظيم سلطانك على ما مننت علينا في اتمام هذا البحث.

نتوجه بالشكر الى الأستاذة مبارك فضيلة التى مدت لنا يد العون،و على ما قدمته من نصح صادق وما انفقته معنا من وقت ثمين، وكان لنا خير سفير لاخراج هذا العمل الى نور،نتقدم بشكر الخالص لأساتذتنا على متابعتها جميع اطوار هذا البحث منذ أن كان عنوانا مقترحا الى أن سار مطبوعا.

نتقدم بالاخلاص والعرفان الى الأستاذ بن ناحي زكرياء رحمه الله الذي كان يحمل مشعل النور ليضيئ الأجيال طريق الهدى والتقدم الذي لن تكفي هذه المذكرة لافائه حقه لصبره الكبير وتوجهاته الصائبة،نسأل الله عز وجل ان يرزقه جنات فردوس الأعلى.

نتوجه بالشكر والتقدير الى اللجنة الذين سيتولون مناقشة هذه المذكرة على تحمل عبء قرائتها.

نتقدم بأسمى معاني الشكر و التقدير و االامتان والمحبة الى الذين جعلوا أقدس رسالة في الحياة، الى الذين مهدوا الى طريق العلم والمعرفة الى جميع اساتذة الفلسفة.

الى كل من منحنا في لحظة من اللحظات اليائسة نبضة التحدي والصبر.

اهداء:

الى سندي ومثلي الأعلى والدي أطال الله في عمره

الى منبع الحنان امي الغالية أسأل الله عز وجل ان يديم عليها الصحة والعافية.

الى اخوتي واحبتي و قدوتي في الحياة.

الى عائلتي الكريمة و بالأخص خديجة والكتكوتة نهى.

الى اصدقائي جميعا.

والى من ضاقت السطور عن ذكرهم فوسعهم قلبي، وبالأخص الهام و صبرينة.

الى من عرفت فصاحبت فأحببت الى صديقتي التي انجزت معي المذكرة عائشة(كريمة).

فاطمة الزهراء

إهداء:

الى الله واجد الوجود ومحمد صلى الله عليه وسلم أغلى مافي الوجود.

الى الذي دعائه سر نجاحي وحنانه بلسم جراحي، أرجو من الله أن يمده عمرا ليرى ثمار قد حان قطافها طول انتظار، الى كل أمنياتي واجمل ذكرياتي الى والدي الغالي.

الى التي مازالت حناني وحبي يحتويها، الى التي بعمري أفديها ولو طلبت حياتي ودمي ماتتغلى عليها، الى التي تحمل الحاضر والمستقبل والماضي، الى أرقى نسماتي ،الى أغلى الحبايب أمي الحبيبة.

الى من قدموا لي المساعدات والتسهيلات ،الى سندي وقوتي وملاذي ،الى الذين يحمل ذكريات طفولتي وشبابي الى أخواتي وإخوتي.

الى مصابيح التي تزين لنا البيت وتزهره مايا ،احلام ،آية الرحمان، محمد أمين، عبد الرحمان.

الى أحباب تسكن الشرايين منهم من هو حاضر تبصره العين ،ومنهم من هو غائب لكن حبهم في قلب سجين، فاختلطت دموع فرحتي بتخرجي وحزني بوداع أحبتي نسيمة ،جميلة ، فتيحة، نورة.

الى من رافقتني في إنجازي هذا العمل وأضافت لآلئ علم لمذكرتي فاطمة الزهراء.

الى كل من تحملهم ذاكرتي ولم تسعهم مذكرتي.

وسلاما على الذين ان خاننا التعبير لم يخنهم الفهم، وان أفسدنا مفرداتنا أصلحوا نواياهم.

عائشة (كريمة).

خطة البحث :

- **مقدمة .**
- **الفصل الأول:** ضبط المفاهيم .
  - **المبحث الأول** :الشبكة المفاهمية.
  - **المبحث الثاني** : ماهية الرمز.
  - **المبحث الثالث** : خصائص الرمز الصوفي .
- **الفصل الثاني** : نظرية المعرفة بين الفلسفة و التصوف عند ابن طفيل .
  - **المبحث الأول** : الحياة الفكرية الابن طفيل.
  - **المبحث الثاني** : التوفيق بين الفلسفة و الدين.
  - **المبحث الثالث** : المعراج الصوفي و ضرورة الرمز عند ابن طفيل.
- **الفصل الثالث:** حي ابن يقظان والفلاسفة.
  - **المبحث الأول** : حي ابن يقظان عند ابن طفيل .
  - **المبحث الثاني** :حي ابن يقظان عند ابن سينا والسهروردي.
  - **المبحث الثالث** :النقد .
- **الخاتمة**
- **قائمة المصادر و المراجع.**
- **الملاحق.**

المقدمـــة

مقدمة

إن النشاط الفلسفي بالمغرب الإسلامي قد تأخر في نظر الكثير من الدارسين بالمشرق بقرنين من الزمان، وقد انطلق هؤلاء من عجز الفلسفة عن اقتحام حصون الصد التي وظفها العقل الفقهي أمامها، خاصة وقد كان يشتد إلى السلطة المعرفية ودعم السياسي، وعليه فقد انتظرت الفلسفة تفكك الدولة في الاندلس وانتشارها في عصر الملوك لتكتسب جوا من الحرية ،وتعتبر الفلسفة الإسلامية هي الفلسفة المستمدة من النصوص الإسلامية ، وهي عبارة عن تصور الإسلام ورؤيته للكون ،والحياة ،والخالق وتضم كافة الاعمال والتصورات الفلسفية ،والتي ظهرت في إطار الثقافة العربية الإسلامية ،وأدى إلى ظهور هذه الفلسفة بتأثير مجموعة من العوامل ،كانت أولها :حركة ترجمة التراث الفلسفي اليوناني، والثاني التطور الحضاري ،والثقافي للمجتمع العربي الإسلامي،حيث تطورت الفلسفة العربية الإسلامية واشتهر فيها تياران، هما التيار الشرقي، والتيار المغربي،وعرفت خلال ذلك التصوف الذي ظهر عندما تفرق المسلمون الأوائل الى شيع ونحل ، عندها سمي من التزم بتعليم النبي بالزهاد والعباد، وبخلال المائتي سنة هجرية الأولى داعيو بالصوفين.

يعتبر التصوف أكثر جوانب الثقافة الاسلامية انفتاحا على سؤال الانسان وتأكيدا على مكانته وشرف حقيقته ، حيث اختص الصوفية الذات الإنسانية ببالغ العناية ،والاهتمام من أجل تفتحها الروحي وارتقائها النفسي،والاجتماعي ،وكمالها الوجودي والمعرفي والأخلاقي، وذلك من منطق الخميرة الروحية الكامنة فيها، والمعززة بنوافذ الانسان خاصةكالقلب، والوجدان،والخيال، والذوق،هذه النوافذ من شأنها أن تسمو بالإنسان إلى المعنى الروحي للوجود، حتى لا يخلد فقط إلى المعنى الذي يؤسس له العقل ،والحواس الظاهرة، ولعل أكثر تأليف الصوفية إنما تدور على قواعد السلوك والمعاملات، وبيان أحوال ومقامات السفر، من البدايات الى النهايات ،غايتهم من ذلك تكمين المريد الصادق من النمو والتطور الروحي لتحقيق نموذج الكمال الانساني أخلاقا ،وسلوكا، ومعرفة ، جعلوا الممارسة الصوفية موضوعا للتربية، والتعليم ،بالاعتبار الظاهرة الصوفية ظاهرة إنسانية تركز على الإنسان ،وترم إلى تحقيق كماله بواسطة تنمية الذات روحيا، وترقيتها بتحويل صفاتها ، وتقويم سلوكاتها، وتوسيع مجالات إدراكها من دائرة الحس والعقل الى دوائر الذوق ، والكشف، وذلك بواسطة المجاهدة، والتزكية والطهارة الروحية، والتحلي بالآداب الظاهرة والباطنة، إنها تسعى الى نحت والبناء مفهوم جديد للإنسان ،إنطلاقا من مرجعيتها الأخلاقية والوجودية.

يلجأ الصوفي بذلك الى استخدام الرمز كوسيلة للتعبير، حيث اللغة العادية قاصرة عن نقل تجاربهم الروحية ، وعاجزة عن احتواء أحوالهم ،ومقاماتهم ،فخلق الصوفي خلال تجربته لغة مفرداتها رموز ،وتأويل،وإشارات،وهذا مايميز النصوص الصوفية باتساع مساحة الرمز فيها ،فنفتح على عوالمها التأويل وتعددت فيها القراءات ،وهكذا تصير اللغة مفتاح الوعي ونشاطا رمزيا، للإدراك الوجود وماهية أشيائه ،فيتوسع،ويبالغ،ويدقق فيدرك المتصوف أن معارفه لتحصل بالعقل والبرهان ،بل تصدر عن الذوق والمجاهدة.

لقد أشرقت الحركة الفلسفية في بلاد الأندلس عقب حركة الترجمة ،ونشأت في أحضان الطبمن جهة، وفي أحضان الرياضة والفلك من جهة أخرى، وظهر فلاسفة كبار لهم شأن في الفكر الإنساني أمثال:ابن طفيل،ولقد دأب الكثير من الدارسين على الذهاب إلى أن ابن طفيل قد انتهى في آخر مطافه العلمي إلى التصوف،وهذا مانلتمسه في رسالته "حي بن يقظان" ،فابن طفيل يعتبر من أبرز فلاسفة المحاولين في

الفكر الاسلامي أن يقارب نزعته المعرفية للتعرف عن ذاته، والوجود الإلهي، من خلال البحث والتقصي، وعليه نطرح الاشكالية التي تصادف الكثير من المهتمين بفلسفة ابن طفيل بشكل عام، والفلسفة الإسلامية بشكل خاص، ويمكن صياغتها كالتالي: فيما تتجلى فلسفة ابن طفيل حول التصوف ؟وماهي أهم اغراضها الفلسفية والصوفية ؟ وفي سبيل فهم هذه الإشكالية نلجأ لتفكيكها إلى مشكلات فرعية حسب توالي مباحث هذا الموضوع: الى أي مدى استطاع ابن طفيل أن يوفق بين متأثر به من أفكار سابقيه من الفلاسفة ،وبين ما أبدعه في معالجته مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين من خلال قصته الرمزية " حي بن يقظان"؟وهل وفق في طرحه هذا في الوصول إلى نتيجة تسلم بها الفلسفة ويرضى عنها الدين؟.

أما بالنسبة الى الدافع التي حفزتنا لمعالجة هذا الموضوع "الرمز الصوفي عند ابن طفيل" فنقول ان ثمة هنالك دوافع علمية، ودوافع ذاتية ،فدوافع العلمية اقتضت منا أن بهذه الدراسة والمتمثلة في أهمية الرمز الصوفي في الدراسات الفلسفية،وكون أن موضوع التوفيق بين الفلسفة والدين قد شغل أذهان المفكرين، والفلاسفة منذ الإرهاصات الأولى في الفكر الإنساني، بالإضافة الى أهمية الفيلسوف «ابنطفيل «في تاريخ الفلسفي الإسلامي الذي ساهم بشكل كبير في النهوض بالفلسفة الإسلامية في عصر مليءبالإنجازات الحضارية، أما بخصوص الدوافع الذاتية تمثلت في: حب الموضوع وحب الاطلاع واكتشاف الفكر الفلسفي ،ولتصوفي "لابن طفيل" كونها شخصية لم تحظى بكثير من دراسات الاكاديمية .

ولكي يسهل على القارئ والمتلقي عملية الاستيعاب ،وفهم هذا الموضوع كان لابد لنا من اتباع خطة بحث منهجه كانت وفقا لتسلسل التالي:

مقدمة فيها: تمت الاحاطة بالموضوع وابراز الاشكالية الأساسية ،والمشكلات المتفرعة عنها،اضافة الى ذكر أهم الدوافع التي أدت بنا الى اختيار الموضوع،والأهمية المكتسبة،فضلا عن الصعوبات التي اعترضت هذا البحث.

الفصل الأول كان بعنوان: مدخل مفاهيمي ، اندرج تحته ثلاث مباحث احتوت على : مقاربة مفاهيمه لمفاهيم صوفية وفلسفية، ماهية الرمزالصوفي،اضافة الى خائص الرمز الصوفي.

أما الفصل الثاني بعنوان: الخطاب الصوفي لابن طفيل ولمعرفته الاشراقية ،تضمن ثلاث مباحث،فاحتوى المبحث الأول :لمحة فكرية لابن طفيل وبنيته الفلسفية،والثاني :مسألة التوفيق بين الفلسفة والدين،والمبحث الثالث تطرقنا للخطاب الصوفي والمعرفة الإشراقية الابن طفيل.

أما الفصل الثالث بعنوان: حي بن يقظان عند ابن طفيل والفلاسفة،فتناولنا فيه حي بن يقظان عند ابن طفيل،حي بن يقظان عند ابن سيناوالسهر وردي،هذا المبحث الذي يوضح لنا الفرق قصة حي بين الفلاسفة ،وأما المبحث الثالث: تناولنا فيه النقد الذي وجهه ابن طفيل إلى الفلاسفة السابقين ،ومدى تأثيره على أتباعه بعده فكريا، واستخدمنا في ذلك مجموعة من المصادر، والمراجع التي خدمت موضوعنا، وختمنا البحث بخاتمة كحوصلة شاملة للموضوع.

ولما كان كل بحث يتطلب منهج ملائم يفي بغرضه ،كان لزاما علينا ونحن بصدد هذا البحث أن نبحث عن المنهج المناسب للموضوع "الرمز الصوفي عند ابن طفيل " ،فكان المنهج التحليلي،النقدي، هو

أداتناالذي به يتم تحليل هذه المسألة ،ثم تقديم نظرة حول رؤية ابن طفيل للعالم ،والمعرفة الله ،ومسألة التوفيق بين العقل والنقل ،وكيفية إدراك الإنسان لذاته وللوجود وأهم جوانبه؟.

ولم يحفل الموضوع بدراسات سابقة كثيرة ،فقد درس في مذكرات قسم اللغة العربية،كقصة رمزية تحمل أغراض القصة في أدب العربي،ودرس في قسم التاريخ كأهم المفكرين والفلاسفة في الأندلس ،وفي الفلسفة كان موضوع التربية عند ابن طفيل فاقتصر الموضوع حول التربية وركزوا عليه ، وهنا يظهر الفرق بينها وبين موضوعنا،كون هذه الدراسات السابقة أهملت الجانب الرمزي ،والصوفي في القصة ولم تتناول العديد من المواضيع التي تدور حولها القصة كمعرفة الله،وقدم العالم ،ومسألة الأخلاق والاتصال،والتوفيق بين الحكمة والشريعة من اتصال،فالدراسات السابقة كانت دراسة في جانب أدبي وطابع تاريخي لأكثر.

تعتبر دراسة مسألة الرمز الصوفي حساسة،ممايستدعي لزوم فهم لغة التصوف ،ولغة الرمزية في أفكارها العسيرة وإننا لنعتبرها من أهم الصعوبات التي وجهتنا، لأن لغة رمزية عسيرة الفهم ،وصعوبة التعامل معها ،إضافة الى قلة المصادر للشخصية المدروسة ،لكننا ومانرجوه رغم هذا ،وذاك أننا قد تمكنا من تذليل هذه الصعوبات ،وتوضيح ولو قليل عن فكرة " الرمز الصوفي عند ابن طفيل " في مايلي.

والله ولي العون والتوفيق.

الفصل الأول: ضبط المفاهيم

- **المبحث الأول** :الشبكة المفاهمية.
- **المبحث الثاني** : ماهية الرمز.
- **المبحث الثالث** : خصائص الرمز الصوفي

المبحث الأول : الشبكة المفاهمية

1. التصوف :

أ-لغة : " مصدر الفعل الخماسي من الصوف لدلالة على لبس الصوف، ومن ثمة كان المتجرد لحياة الصوفية يسمى في الإسلام صوفيا".[1]

اختلف العلماء حول تعريف " التصوف" اختلافا كثيراً في معاجم اللغة تحت مادة " الصوف" حيث أخذت كلمة الصوف الناتجة للبس الصوف المأخوذة أصلها من شَعْرْ الحيوان.

ب-اصطلاحا :ان اللفظ مشتق من الصوفي مطلوع صافي وأصل الصفاء، وقد أستعمل هذا اللفظ من القرن الثامن ميلادي لتوريته مع كلمة صوفي بمعنى متنسك لابس الصوف.[2]

التصوف نسبة إلى لبسهم الصوف الذي عبر عن الزهد والتقشف وترك النعم والملذات المباحة.

عرف الشيخ زكريا الأنصاري* التصوف " بأنه علم تعرف به أحوال تزكية النفوس، وتصفية الأخلاق، وتعمير الظاهر والباطن لنيل السعادة الأبدية ،وهو الدخول في الخلق السني والخروج من كل خلق ديني ".[3]

إنَّ الصوفية مثلهم كأي فرقة إسلامية اخرى اذ تأخذ مرجعتيها من العصر النبوي الذي يعتبر المرجع الأساسي الشرعي في مجمل تاريخ الإسلام الشرعي، وبالتالي فإن كل طريقة صوفية ترتبط آراءها بسند الرجال يعيدها إلى أحد الصحابة أو إلى الرسول صلى الله عليه وسلم

[1]-الماستسون ومصطفى عبد الرزاق، التصوف، دار الكتاب اللبناني لنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص:25.

[2]-المرجع نفسه، ص:26.

[3]- محمد الساموك سعدون، الفلسفة الإسلامية، دراسات نقدية مشيخة، كلية الشريعة الجامعة الأدرنية،الاردن، ط1، 2007، ص:212.

بذاته، في حقيقة ان مصطلح الصوفية لم يظهر إلا في بدايات القرن الثالث الهجري ولكن يمكن تتبعها قبل ذلك.[1]

زعم ان التصوف كان مع الرسول صلى الله عليه وسلم في خلوته في غار حراء، وكان التصوف معروفاً مع صحابته رضي الله عنهم، حيث يعتبرون أولى المتصوفون تمثلت صفاتهم في الثبوت إلى الله تعالى، والتدبر والتأمل في خلقه إلاَّ أن البعض يرجع ظهور المتصوف في القرن الثالث هجري.

2/أ-أنواع التصوف :

أ-التصوف الفلسفي :

ينتمي إلى هذا الاتجاه الفلسفي الصوفي المقترب من حقائق الاسلام وجوهره، اعلام التصوف الفلسفي في الاسلام امثال : أبي يزيد البسطامي * صاحب فكرة الشطح والفناء، وأبي منصور الحلاج** صاحب عقيدة الحلول والاتحاد، السهروردي الحلبي المقتول صاحب "نظرية الاشراق" ، وشيخ محي الدين ابن عربي*** صاحب نظرية وحدة الوجود.[2]

يميل هؤلاء إلى التصوف الفلسفي ممثلين للمنهج الاشراف، باعتباره مذهباً في المعرفة يقوم على الكشف والذوق، أظهروا ميولاً لفكريته التي مثلتها في صدر الإسلام .
وهؤلاء الصوفيون المتفلسفون إضافة إلى ما نقلوا من عناصر استمدوها من الفكر الأجنبي، وحاولوا صهرها لبنيان ثابتة في بنيان الفكر الديني في الاسلام مستعينين في ذلك في التأويل الرمزي الاشاري المتطرف وبتوجيه ألفاظ النصوص غير تلك التي يدل عليها ظاهرها بغير عبور الهوه السحيقة التي تفصل بين ظاهر العقائد الإسلامية، والنتائج الفلسفية الصوفية التي تلتزم عن مذهبهم.[3]

---

[1]- حسية مصطفى، المعجم الفلسفي، دار أسامة لنشر والتوزيع،عمان ، د ط، 2012، ص:287.

[2]- عبد الحميد فتاحعرفان، نشأة الفلسفة الصوفية وتطورها، دار الجيل، بيروت، ط 1، سنة 1993، ص:19.

[3]- ، المرجع انفسه، ص:20.

حاول الفلاسفة المتصوفة من خلال العناصر التي انتقوها من الفكر الأجنبي، واستخدموها في الفكر الديني الاسلامي معتمدين في ذلك على التأويل الرمزي، الاشاري المتطرف، أي بتحويل ألفاظ النصوص إلى معان باطنية غير تلك التي يدل عليها ظاهرها بعدم الفصل بين العقائد الاسلامية، والنتائج الفلسفية، والصوفية التي تتقيد بها مذاهبهم.

ب-الفلسفة الصوفية :

هي مجموع من المدارس الفكرية الصوفية في الفكر الاسلامي، وقد يرتبط الفكر الفلسفي التصوفي، وتقاليده مع الاسلام السني أو مع الشيعة، و للصوفية طرق مختلفة لكنها جميعاً تعتمد على أسس فلسفيته موحدة، والاختلاف الأساسي بين الفرق هي في المسلك الذي يعتمده شيخ الطريقة في تحقيق الأهداف الصوفية ، والتي هي الوصول إلى المعرفة الحق بفناء ذاتية نفس الصوفي مع الله.[1]

ينقسم التصوف الفلسفي إلى تصوف سني وشيعي ولكل من الفرقين طرقها الخاصة في التصوف، لكنها كلاهما يعتمدان على أسس فلسفية موحدة في تحقيق أهداف صوفية معينة تربط إلى التقرب إلى الله تعالى.

ويعتقد أن الفكر الصوفي نشأ في الشرق الأوسط في القرن الثامن، ويوجد له أتباع في جميع أنحاء العالم.[2]

يعتبر الصوفيون أن تسمية الصوفيون ظهرت عندما تفرق المسلمون الأوائل إلى شيع ونحل، عندها سمي من التزم بتعاليم السنين الزهاد والعباد، وبخلال المائتي سنة هجرية الاولى دعوا بالصوفين. [3]

---

[1]- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الاسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني،وكالة للمطبوعات ، الكويت ، ط 2،1980، ص:15.

[2]- المرجع نفسه، ص:16.

[3]- حاجي خليفة، كشف الظنون في اسماء الكتب والفنون، دار الكتب العلمية، بغداد ، د ط، 1941 ص:412.

إن كلمة " صوفي" ظهرت عندما تفرق المسلمون إلى فرقتين السني والشيعي، وهي الفرقة التي تلتزم بزهد وعبادة الله وحده.

ج-التصوف السني:

التمسك بكتاب الله تعالى، والاقتداء بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وأكل الحلال، وكف الأذى، واجتناب الآثام، والتسوية وأداة الحقوق.[1]

يقصد بالتصوف السني ذلك التصوف الذي كان يمارسه مجموعة من الزهاد السنيين، اللذين كانوا يتبعون طريق النبي صلى الله عليه وسلم، وقواعد الشرع الاسلامي، و نستخلص ان التصوف السني يكون من كتاب الله، والاقتداء بسنة رسول صلى الله عليه وسلم ، واجتناب المآثم والمحرمات والتوبة إلى الله تعالى واجتناب المعاصي.

د-التصوف الشيعي:

فإن رموزها يجاهرون بمبادئ التصوف المنحرف ،ومبادئ وربما كان ذلك إحدى الخطط الاستراتيجية لاستيعاب فرق التشيع التي ظهرت على امتداد التاريخ، وخرج آرائها ومعتقداتها في التشيّع الاثني عشر.[2]

المقصود بالتشيّع والشيعة الشيخ الامامي ، الاثنا عشر اذ أصبح لفظ التشيع عند الاطلاق في عصرنا لا ي نصرف إلا إليهم، ثم انحرف التصوف إلى الرهبانية ، والتعلق بالبدع والمنكرات.

3/مفهوم الحال :

أ-لغوياً :ماعليه الشيء ومنه حال الفطرة،Etat Denature[3]

---

[1]-أبو عبد الرحمن السلمى، طبقات الصوفية،دار الكتب العلمية ، بغداد ،ط1،2003،ص:141.

[2]- ناصر الفقاري، أصول مذهب الشيعة الامامية الاثني عشرية، د ن، ط1، 1993، ص-ص:19-13.

[3]-ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، د.ط، 1983، ص:66.

ب-فلسفياً:

عند ديكارت: *ما يقوم بالشيء ويحدده كالكيفيات والصفات.

سبينوزا: * ما يطرأ على الجوهر او ما يوجد في شيء غير ذاته.[1]

ويتفق الكثير من الفلاسفة أن الحال " ما كان مثل صفرة الوجل وحمرة الخجل ".[2]

ب-صوفيا:اتفق الصوفية على ان الحال صفة نفسية يشعر بها المريد دون سابق إنذار، ودون أن يتعمدها كالفرح والحزن والخوف وغيرها من المشاعر النفسية، ولكن هذه المشاعر التي تغمر القلب، لا تكون اتجاه شخص أو أي شيء بعينه بل ترتبط بالله مباشرة ومصدرها أيضاً الله دون وسائط فيعرفه القشيري * بقوله: " الحال عند القوم معنى يرد على القلب من غير تعمد منهم ولا اجتناب ولا اكتساب لهم من طرب، أو حزن أو فيض أو شوق " ، وأخذ ابن عربي هذا التعريف حرفيا .[3]

فالحال صفة فطرية تبين هيئة صاحبها، وهذه الصفات محلها القلب وليس الجوارح بحيث تكون مرتبطة بين العبد والرب، فهي صفات غير مكتسبة كالفرح والحزن، والخوف والرجاء.

4/المقام:

أ -لغة:

[1]-المرجع نفسه، ص66.

[2]-احمد بن محمد علي الفيومي، المصباح المنير معجم عربي عربي، مكتبة لبنان، بيروت، د ط، 1987، ص :236.

[3]- ساعد خميس، نظرية المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر لنشر والتوزيع، الجزائر،ط 1، 2001، ص:289.

والمقام بفتح الميم وضمها، قال الجوهري [*]: قد تكون كل منهما بمعنى: الإقامة، وقد يكون بمعنى: موضع القيام، لأنك إن جعلته من قام يقوم فمفتوح وإن جعلته من أقام يقيم فمضموم، لأن الفعل اذا جاوز الثلاثة فالموضع مضموم.[1]

ب **فلسفياً :**

هو عبارة عن استقرار ومكوث السالك على حالة شعورية، نفسية معينة ومقترنة برياضة النفس تهذيها وتجعلها متخلقة بقيم معينة تناسب الحالة الشعورية، وكذلك بمجاهدة تطوع البدن، وتقمع شهواته وتحد من مطالبه، كل هذا السلوك لازم لشعور المعيّن بشكل ما يسمى بالمقام.[2]

ج- صوفيا:

اجتهد بعض الصوفية في تحديد المقامات وهي المكاسب التي يحصل عليها السالك اثناء رحلة مجاهداته واخلاصه وطاعته لله تعالى، فيرى الحكيم الترميذي [**] وأنّ المقامات الاربعة، وهي مقام الصادقين ، والصديقين، والمقربين، ومنفردين، أما السهروردي [***] فانه يقسمها الى خمسة درجات، اعلاها مقام التوحيد وفيها يصل السالك الى نور الانوار، وهي الغاية التي يبغيها الكمال من الأولياء في العلم، وكل من يصل اليها.[3]

نرى أن المقامات هي المراحل الطريق إلى الله التي يقطعها السالك في رحلته،نتيجةمجاهدته لنفسه، المقام العبد بين يدى الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات ،والمجاهدات والرياضات وانقطاع إلى الله عز وجل.

كما ان المقامات هي مكاسب تحصل للإنسان المؤمن ببذل المجهود، وهي مراحل يرتقي فيها المريد في طريقه إلى الاطمئنان القلبي.

---

[1]- عبد النعيم محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج 3، دار الفضيلة لنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، د ط، دت، ص:331.

[2]- أسعد السحمراني، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس، بيروت، ط1، 1987، ص:117.

[3]- حسن الشرقاوي، معجم الالفاظ الصوفية، مؤسسة المختار لنشر والتوزيع، ط1، 1987، ص: 116.

يفرق الصوفية بين الاحوال والمقامات فيرون أنّ الأحوال مواهب والمقامات مكاسب، ومعنى ذلك أنّ كل ما يرد على القلب من غير اكتساب هو من احوال كالفرح والحزن ،والألم والسرور وغيرها،[1] لقوله تعالى : " واعلموا أنّ الله يحول بين المرء وقلبه ".[2]

أما المقامات فيصل اليها سالك بالصبر والمجاهدة، بل بالجوع والزهد والورع والقناعة، والرضا والتوكل واسقاط التدبير.[3]

ويتميّز الحال عن المقام من حيث أنّ الحال موهوب والمقام المكتسب، فالأحوال احساسات وانفعالات النفسية الروحية والمقامات المجاهدات تعمدها لبلوغ الغاية.

اختلف شيوخ الصوفية في عدد المقامات وجعلها الشيخ الطوسي * في كتابه " اللمع في التصوف " سبعة هي " التوبة والورع ،والزهد والفقر ،والصبر والتوكل ،والرضا "، أما الأحوال فجعلها عشرا : " المراقبة والقرب ،والمحبة والخوف ،والرجاء والشوق، والأنس والطمأنينة، والمشاهدة واليقين".[4]

5/نظرية المعرفة:

هو ما كان الغرض منه تحصيل المعرفة لذاتها، وبهذا المعنى قسم القدماء العلوم الى علوم نظرية هي العلم الرياضي والعلم الطبيعي والعلم الإلاهي.[5]

---

[1]– حسن الشرقاوي،معجم الالفاظ الصوفية ، المرجع السابق، ص:115.

[2]-سورة الانفال، اية:24.

[3]– حسن الشرقاوي، معجم الالفاظ الصوفية، المرجع السابق، ص: 115.

[4]–حنا الفاخوريا، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الشركة المصرية العالمية للنشر،لونجمان ،مصر ، ط1، 2002، ص:324.

[5]–محمود اليعقوبي، معجم الفلسفة أهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الكتاب الحديث ، القاهرة، ط 1، 2008، ص :163.

أ- صوفيا:

ان المعرفة كل ما يحصل في الذات العارفة عند التقاءها بموضوع المعرفة، فإنه لكي تكون هناك وضعية معرفية لابد أن تتضمن وجود ذات عارفة، وإذا كانت الذات العارفة في مجال المعرفة الصوفية ترى في ذاتها أنها تمتاز بخصوصيات لا تحظى بها الذوات الأخرى.[1]

وأن المعرفة هي معرفة الحق المطلق هو الله، لا تكون الوسيلة الى معرفته الحواس أو العقل أو الحواس والعقل معاَ، بل تكون الوسيلة الى معرفة هو الحدس الصوفي أو العيان المباشر او المعرفة الإشراقية، فكل هذا تسمى بها وسيلة المعرفة حيث يمتزج الشخص العارف بالشيء المعروف .[2]

فيقول الطحطاوي*: " لا تبلغه الاوهام ولا تدركه الأفهام " [3]

نلاحظ أنّ المعرفة عند الصوفية في معرفة الله ترتكز على القلب الذي هو مركز المعرفة وأداتها.

أما إبن الطفيل* قدم في قصته " حي بن يقضان" نسقاً كاملاً لنظرية المعرفة التي تبدأ من الخبرة الحسية وترتفع إلى المعرفة الوجدانية القائمة على الذوق والحس.

ب- فلسفياً :

نظرية تبحث في مبادئ المعرفة الإنسانية وطبيعتها ،ومصدرها ،وقيمتها وحدودها وفي الصلة بين الذات المدركة و الموضوع المدرك، وبيان إلى أي مدى تكون تصوراتنا مطابقة لما يؤخذ فعلا، مستقلا عن الذهن، وتتميز من السيكولوجيا الوصفية المحضة التي تقتصر

---

[1]-محمد الإدريسي العدلوني، ابن عربي ومذهبه الصوفي الفلسفي، دار الثقافة لنشر والتوزيع ، دار البيضاء، المغرب،.ط2، 2004، ص:38.

[2]- محمود سعدون الساموك، الفلسفة الاسلامية دراسة نقدية منتخبة، الأكاديميون لنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2007، ص:266.

[3]-المرجع نفسه، ص:267.

على التفرقة بين العمليات الذهنية ووصفها دون الفحص عن صحتها أو زيفها، وتتميز أيضاً من المنطق الذي يقتصر على أن يصوغ قواعد تطبيق المبادئ، دون أن يبحث عن أصلها ودون أن يناقش فيها.[1]

6/مفهوم العرفان (العارف):

أ-لغة: علم وحكمة.

ب-اصطلاحا: هو البحث عن أصول المعرفة طبيعتها وقيمتها وحدود ملكتها.[2]

ج-فلسفياً: العارف العاقل يعرف الحق، والعارف أمر رباني إلهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ويوصف بالشيء مما توصف به الأجسام ولا يدرك بشيء من الحواس، ولا يتخيل ولا يتوصل بمعرفته بآلة سواه بل يتوصل إليه به.[3]

د-صوفيا: العارف الغير العالم، ولذلك يقال عرفت الله ولا يقال علمت الله فالعلم يستخدم فيها ،ويدرك بطريق الكسب أي التحصيل والتعليم ،والتلقين وصاحب المعرفة هو المخصص بمعرفة الله، فيقال عارف بالله[4].

كما أن العارف يأخذ نفسه بالتشديد والمخالفة ويطلب من الله حسن التدبير ويخاف سوء التقدير.[5]

---

[1]-ابراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الاميرية، القاهرة، 1983، ص: 203.

[2]- ابن منظور، لسان العرب، تح: لجنة من دار المعارف العربي، بيروت، لبنان، دط ، 1970، ص:135.

[3]- جهامي جبرار، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت ، لبنان، ط 1، 1998، ص:429.

[4]-حسن الشرقاوي، معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة المختار لنشر والتوزيع، د م ، ط 1، 1987، ص:205.

[5]-حسن الشرقاوي، معجم الالفاظ الصوفية ،المرجع السابق، ص:206.

نستخلص أن العرف هو الذي يقوم بمجاهدة نفسه لسلك طريق الحق لمعرفة الله، فيتبع أوامره وينتهى عن نواهيه وذلك إلاَّ باتحاد النفس الإنسانية الذات الإلهية.

7/الفناء :

أ-لغة: نقيض البقاء من الفعل فنى يفى، يقال فنى الشيء فناء وتفانها أي أفنى بعضهم بعضاَ في الحرب وتفانى القوم مثلاً: أفنى بعضهم بعضاً، وفنى يعني فناء، هرم وأشرف على الموت.[1]

عرفه الكلاباذي* بقوله : هو ان يفنى الشخص على الحظوظ، فلا يكون الشيء من ذلك الخط ويسقط عنه التميز فناء الأشياء كلها مشغلا بها فنى به.[2]

ب-صوفيا: والفناء عند الصوفية عدم شعور الشخص بنفسه، أو بشيء من لوازم نفسه، وقيل : الفناء تبديل الصفات البشرية بالصفات الإلهية، وقيل الفناء سقوط الأوصاف المذمومة، والبقاء ثبوت النعوت المحمودة، وعلامته عندهم ذهاب حظ المرء من الدنيا والآخرة، إلاَّ من الله تعالى، والبقاء الذي يعقبه هو أن يفنى عما له، ويبقى بما لله تعالى، وعلامة فنائك عن الخلق انقطاعك عنهم وعن التردد إليهم والبأس منهم، وآخر الفناء عند الصوفية أن

لا ترى شيئاً إلاَّ الله وأن تكون ناسكا لنفسك ولكل الأشياء سوى الله.فماذا قال الصوفي : " ليس في الوجود إلاَّ الله عبّر بذلك عن فناء ذاته في الذات الإلاهية ".[3]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج2، دار صادر، بيروت، د ط، د ت، ص:338.

[2]- أبو بكرا الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية ،بيروت، ط 1، 2009، ص:142.

[3]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2، شبكة المعرفة الرفيعة،لبنان ، 2014، ص:167.

وهنا نرى فناء القلب عن إرادة ما سوى الرب، والتوكل عليه وعبادته وهو محض التوحيد والاخلاص، وهو في الحقيقة عبادة القلب، وتوكله واستعانته وتألهه وإنابته.

8/الشاهدة:

أ-لغة: شهد من باب سلم، الشهادة خبر قاطع : المعاينة، وشهده بالكسر أي حضره فهو شاهد، وقيل شاهده: عاينه، والشهيد: الشاهد الأمين في شهادته، والذي لا يغيب عن علمه شيء.[1]

ب-اصطلاحا :يتوافق المعنى الاصطلاحي مع التعريف الفقهاء للمشاهدة.

لم يعطي فقهاء الشريعة الاسلامية تعريفاً معيناً للمشاهدة باعتبارها حقاً لطرف لم يثبت له حق حضانة الصغير، وإنما اوردوا ألفاظاً كثيرة على المشاهدة منها لفظ الرؤية والمطالعة والأبصار والزيارة [2]

ج-صوفيا: يقول الامام الواسطي عن المشاهدة إنها مشارفة الكبد ولوج قلبه ملكوت السماء، ومكافحة بصريح الحق وعلم اليقين.[3]

يقول القشيري : لم يرد في بيان تحقيق المشاهدة احد على ما قاله عمر بنعثمان المكي رحمه الله ، ومعنى ما قاله أنه تتوالى أنوار التجلي على قلب المريد من غير أن يتخللها ستر وانقطاع كما لو قدر اتصال البروق فكما أنّ ظلم الظلماء يتوالى للبروق فيها واتصالها اذ أقدرت يصير في ضوء النهار، فكذلك القلب إذا دام به دوام التجلي منع الليل.[4]

---

[1]- محمد بن يعقوب الابادي الفيروزي، القاموس المحيط، ج1، مؤسسة الحلبي وشركائه لنشر، القاهرة، د. ت، د ط، ص:331.

[2]-محمد امين عبد العزيز العابدين، حاشية رد المختار على رد المختار، ج، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، د ط ، 1966، ص:661.

[3]- أبو قاسم القشيري،الرسالة القشيرية ،تح: شيخ محمد العارف بالله إمام عبد الحليم محمود واخرون، مؤسسة الشعب لصحافة والنشر، القاهرة، ط.1، 1989، ص :85.

[4]- أبو قاسم القشيري، الرسالة القشيرية ، المرجع السابق، ص: 75.

9/تعريف المجاهدة:

أ-لغة: مصدر جاهد يجاهد جهاد و مجاهدة وهو مأخوذة من مادة " ج هـ د" ، والتي تدل على المشقة و يقال المجهود هو اللبن الذي أخرج زبده لأنه لا يخرج إلا بتعب و مشقة.[1]

ب-اصطلاحاً: بأنها محاربة النفس الأمارة بالسوء وبتحميلها ما يشق عليها بما هو مطلوب في الشرع، وقيل هي بذل المستطاع في امر المطاع وهو الله عز وجل.[2]

نستخلص من التعريف اللغوي انّ المجاهدة مأخوذة من الجهد وهي بذل مجهود بعد تعب ،و صعوبة ويليها التعريف الاصطلاحي بأنها محاربة والمجاهدة النفس التي تؤدي ارتكاب الرذائل والمعاصي في سبيل طاعة الله عز وجل.

ج-المجاهدة صوفياً: شرط اساسي من شروط السلوك في طريق التصوف، وقد جاء في الرسالة القشيرية: من ظنّ أنّه يفتح له شيئ من هذه الطريقة أويكشف عنها، وله عن شيء منها، إلا بلزوم المجاهدة، فهو غلط والمجاهدة نوعان: ظاهرة كالصوم والصمت والتأمل والخلوة والعزلة، وهي تقوم في رياضة النفس وتطهيرها من صفاتها التي كلها شر.[3]

المجاهدة عند الصوفية هي الطريق الأول الذي يسلكه العابد من أجل التقرب الى الله من خلال بذل المجهود بدني وفكري ،ومجاهدة النفس وتنقيتها من كل سوء كالصوم والتأمل.

10/المعراج :

أ-لغة:

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ج2، المرجع السابق، ص:.899

[2]- الجرجاني، التعريفات ، المرجع السابق، ص:204.

[3]- حنا الفاخوري واخرون، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل ، بيروت، ط 3، 1992، ص،ص: 220، 221.

جمع معاريج ما معرج عليه النبي صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء– السلم– المصعد.[1]

ب–صوفيا:

هو العروج إلى مراتب عليا، بحيث يصبح العروج كلا رمزياً للطريق الصوفي في مقاماته و أحواله والمجاهدة بين الفناء والبقاء للبلوغ وحدة الشهود ادراك وحدة الوجود.[2]

فنقول ان المعراج النفسي وعقلي، ورؤية منامية معنوية، وروحية، يختلف عن معراج النبي صلى الله عليه وسلم ،الذي هو معراج حسي ومعنوي، فالمعراج الصوفي تقليد للمعراج النبوي من الجانب الروحي.

11/الاتصال:

أ–لغة: اتصال الشيء بالشيء، لم ينقطع ووصل الشيء إلى الشيء وصولاً ووصل إليه بمعنى انتهى إليه، وباللغة والوصل ضد الهجران والتواصل ضد التصارم أو صلة غيره ووصل بمعنى اتصل بالشيء.[3]

يظهر من المعنى اللغوي للاتصال هو أن يتصل بشيء دون انقطاع ،ودون هجرة الشيء يتصل به اتصالا لا نهاية فيه.

ب–اصطلاحا:

يعرفه تشارلز *"بأنه الآنية التي توجد فيها العلاقات الانسانية وتنمو عن طريق استعمال الرموز ووسائل نقلها وحفظها " [1]

---

[1]– جرجس جرجس، المعجم المحرسي للطلاب عربي عربي ، دار صبح لنشر، بيروت، لبنان، ط 5، 2008،ص: 651.

[2]–نذير العظمة، المعراج والرمز الصوفي، دار الباحث لنشر،لبنان،د.ط، ص:14.

[3]– ابن منظور، لسان العرب، ج1، المرجع السابق، ص:4851.

يعرفه تشارلز بأنّه مجموعة من الرموز، والوسائل التي يستعلمها الإنسان في علاقته اليومية مع الآخر.

ج-مفهوم الاتصال فلسفيا: وفي الاصطلاح الفلسفي تستعمل كلمة في نفس المعنى تقريباً تعبيرا على أنها هنا قد تستعمل وصفا لشيء، أو اسماً لواقع معين، وفي كلتا الحالتين يقصد بها ما يشكل واقعاً او موضوعا غير الأجزاء متميزة كالامتداد والمد عند ديكارت** مثلاً[2] .

في الفلسفة يعرف الاتصال ارتباط الشيء بالشيء آخر أو اسماً، أو لفظاً في الواقع معين لتشكيل موضوع معين مثل: الامتداد عند الفيلسوف ديكارت.

د-الاتصال صوفيا: هو مكاشفات القلوب والمشاهدات الأسرار، فإذا سلك المريد الصادف طريق الله مجاهداً صابر مخلصاً، فإن الله سبحانه وتعالى يكاشفه ببعض الحقائق ويشهد له بعض المغيبات، كثمرة من الثمار توكله

وفقره ومحبة لله تعالى، فيكون اتصالاً بالله ومع الله، فينفصل السالك بسيره عن سوى الله، فلا يرى غير الله حبيباً ولا يسمع من غير الله حديثاَ، فالاتصال هو ان لا يشهد العبد غير خالقه ولا يتصل بسيرة خاطر لغير صانعه.[3]

---

[1]- نصر الله عمر عبد الرحيم، مبادئ الاتصال التربوي والانساني ، دار وائل لنشر، عمان،، ط1، 2001، ص:30.

[2]-محمد عابد الجابري ، مدخل الى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، دط، 1976،ص:215.

[3]- حسن الشرقاوي، معجم ألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار لنشر والتوزيع، القاهرة،ط 1، 1987، ص،ص:26،27.

الاتصال في المعنى الصوفي هو اتصال العابد المتنسك بالله تعالى وحده دون سواه ، فيكشف له حقائق الامور والاسرار فهو كثرة لجهد العبادة الله فلا يرى العابد غير الله ،ولا يحادث إلاَّ الله سبحانه وتعالى انقطاعاً عن العالم المحسوس.

12/التجربة:

أ-لغة:من أكثر الكلمات استخداماً وتملصاً في اللغة كانت ذات يوم شديدة الارتباط " التجريب " Experimant، وفي الوقت الحاضر غالباً ما تستعمل الكلمة في عدد الطرق المتداخلة وأحياناً المتناقضة التي تنطوي على الوجود إلى الواقع المعيشية و اليقينيات الميتة أحياناً أخرى.[1]

من المعنى اللغوي نستخلص أنّ من التجريب أيّ جرب علىالشيئ، يستخدمها الإنسان في حياته المعيشية على الكائنات الحية ،والميتة وحتى متناقضة لإكتساب المعرفة والخبرة.

ب-اصطلاحا: التجربة هي الشيء مرير وتهذيبي : على سبيل المثال، حين نكبر من الطفولة إلى الكبر، نتعلم بالتجربة أن العالم لا يمكن تشكيله وفق رغباتنا هناك المعنى الذي تكون التجربة شيئاً مرغوباً فيه حد كبير، لأنه يتم على نمط مركز حسياً من العيش في العالم، فالحديث عن شيء باعتباره مجرباً يعنى هو القول انه خارج عن ماهو اعتيادي بشكل بارز.[2]

تعتبر التجربة وسيلة من وسائل التهذيب، يتعلم الانسان من خلالها منذ ولادته حتى يكبر وهي شيء جديد يكتشف غير اعتيادي في حياة اليومية.

ج-التجربة الصوفية: " هي حالة روحية يتصل فيها العبد بربه اتصالاً المتناهي بلا متناهي ،وهي التجربة لا تخضع لمنطق العقل الواعي، انما هي حالة من حالات

[1]- سعيد الغانمي، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2010، ص:169.

[2]-المرجع نفسه، نفس الصفحة.

الوجود الباطني لها رموزها الخاصة، ومن ثمّ هي الغربة روحية واعتزال العالم البشري ".[1]

التجربة في التصوف في حالة يغيب الانسان فيها عن وعيه، ويكون متصل العابد بربه اتصالا لا منقطعاً، وهي يغيب فيها العابد عن العمل الواعي ذات رموز روحية ينقطع فيها عن عالم المحسوس.

13/السفر الروحي:

أ-لغة: " السفر جمع سافر، والمسافرون جمع مسافر والسفر والمسافرون بمعنى، يسعىالمسافر مسافراً لكشفه قناع لكن عن وجهه ومنازل الحضر في مكانة، ومنزل الخفض عن نفسه، وبروزه إلى الارض الفضاء ويسمى السفر سفراً لانه يسفر عن وجوه المسافرين واخلاقهم، فيظهر ما كان خفياً منها ".[2]

فالسفر في اللغة هو اظهار ماهو مخفي من الشيء والكشف عن باطنه ،وضوحه ومعرفته حقيقته ،وكشف غطاء وما تخفي منه.

ب-اصطلاحا: هو الخروج على قصد مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الإبل ومشيء الاقدام.[3]

فالسفر هو الخروج عن موطن الاقامة قاصداً مكاناً آخر بعيد المسافة من خلال وسيلة ما.

---

[1]-ناهضة ستار، بنية السرد القصص الصوفي، دراسة مشوران اتحاد الكتاب العرب، دمشق، د ط، 2003، ص:37.

[2]- ابن منظور ، لسان العرب ، المرجع السابق، ج4، ص:368.

[3]-الجرجاني، تعريفات، المرجع السابق، ص:266.

ج-السفر الروحي عند المتصوفة : " إنه سفر وجداني إلى مدارج الحقيقة الروحية يسفر عن معدن الإنسان، ويسير به نحو نوع من الترقي في عالم الحقائق".[1]

السفر الروحي عند المتصوفة هو سفر القلوب وترحالها من مألوف الاخلاق إلى محاسنها ليصبح المرء أكثر تقرباً لخالقه.

" يبين بجلاء أهمية السفر الصوفي في صناعة انسان متوازن، فالصوفية لا ينقلون اقدامهم إلا حيث يرجون الله، ولا يسافرون بقلوبهم إلا حضرة القريب المجيب ".[2]

يقوم السفر الروحي بتعديل السلوك الانساني واكثر قربهم الله مقارنة ببقية الناس، فهو يعدل الاخلاق ويهذب النفوس.

"وذلك ان مدار السفرعلى المجاهدة النفوس، ومحاربتها في ردها عن عوائدها ومألوفاتها.[3]

ويقوم ذلك بمجاهدة النفس عن الرذائل، وارتكاب المعاصي التي كانت النفس البشرية متعودة عليها فينقيها ويمنعها من ارتكابها أخطاء ومغالطات.

[1]– عبد الكريم بن ابراهيم الجيلي، تح: بدوي طه علام، الاسفار الغريب نتيجة السفر الغريب، دار الرسالة للتراث، د ط، 1982، ص،ص:9،10.

[2]– ابن عج ينة، الفتوحات الالهية في شرح المباحث الاصلية، تح: عبد الرحمن حسن محمود، دار عالم الفكر، القاهرة، د ط، 1983، ص:214.

[3]-المصدر نفسه، ص:102.

14/الفلسفة:

أ-لغة: اصل كلمة الفلسفة هي يونانية وتتألف من مقطعين " فيلا- صوفيا " وقيلا تعني " المحبة والصديق " وصوفيا تعني " الحكمة "، ثم أصبحت في اللغة العربية تعني " حب الحكمة " والحكمة هي القراءة العربية هو معرفة كل صنوف المعرفة والالمام بها" [1]

الفلسفة أصل اللفظ يوناني وهي حب اكتساب المعرفة ،والأفكار التي يستنبطها العقل وتدفعه إلى التفكير.

" إن الفلسفة بصورة عامة بحث في كل العصور للوصول إلى النظرية موحدة عن الاشياء الحسية أو العقلية، كذلك البحث في الموجودات وأصل الكون وقدمه، وحدوثه، وأصل النفس وهل هي خالدة أم فانية، وقيمة الاعمال الخلفية وعلى أيّ اساس يقوم السلوك الإنساني ".[2]

وبالتالي ندرس الفلسفة الموجودات وماهو عقلي وحسي في طابعها الميتافزيقي ،وعن اصل الكون والمعرفة الانسانية، وهي تشمل قيم المعرفة،والاخلاق ،وندرس السلوكيات الانسانية، للوصول إلى المعرفة الانسانية وحقيقية الاشياء وماهيتها.

ب-اصطلاحا:" بأنها العلم الذي يبحث فيه عن حقائق الاشياء، وعلم ماهي عليه بقدر الطاقة البشرية ".[3]

الفلسفة هي التأمل والتفكير والعلم الذي يتكسب المعرفة والبحث عن حقائق الاشياء،،وتحليلها وتفسيرها.

---

[1]- اسماعيل احمد الجبوري، واخرون ، تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الفكر للطباعة والنشر ، بيروت، ط1، 2014، ص:126.

[2]- المرجع نفسه، نفس الصفحة.

[3]- محمد الساموك سعدون، الفلسفة الاسلامية، المرجع السابق، ص:21.

15/الإشراق:

أ-لغة:

هو كلمة مشتقة من " الإشراق " وهي في اللغة الإضاءة والانارة وهو مذهب فلسفي.[1]

ب-صوفيا:

يعني انبثاق النور من خلال هذه الكلمة أراد أصحاب هذه المدرسة ان يبينُوا المنهج الذي يعتمدون عليه، بحيث يميزهم عن المنهج المشائي، يقول المحققون أن سبب ذلك هو أن العلم نور يشرق في قلب العارف فهم يعتقدون ان القلب مثل المرأة المصقولة، محاز اللوح المحفوظ وما عليه من العلوم والحقائق الإلاهية.[2]

ج-فلسفياً:

لا يمكننا فهم معنى الإشراق إلى علم ضوء نص جاء في تعليق قطب الدين الشيرازي*على كتاب " حكمة الإشراق " أي الحكمة المؤسسة على الإشراق الذي هو الكشف، أو حكمة المشارقة الذين هم أهل فارس ،لأن حكمتهم كشفية ذوقية فنسب إلى الاشراق الذي هو ظهور الانوار العقلية ولمعانيها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها.[3]

إذاً فالإشراق يعني نوعاً خاصاً من المعرفة، كما يعني هذا النوع من المعرفة التي يختص بها " المشارقة " ، الذين ترتكز حكمتهم على الكشف والمشاهدة وهنا حالة ذوقية اشراقية تؤكد على ضرورة اللجوء الى الرموز.

---

[1]-جميل صليبا، الإشراق، المعجم الفلسفي، موسوعة شبكة المعرفة الرفيعة، د ط، 2014، ص:250.

[2]-هاشم الاملي، جامع الأسرار، تر: طبطائي جواد، مؤسسة التاريخ العربي لنشر، مصر، د ط، 2000، ص:535.

[3]-حنا الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الشركة المعربة العالمية لنشر لونجمان، مصر ، ط 1، 2002، ص:.311

16/الذوق:

أ-لغة: قال ابن فارس : هو اختيار الشيء من جهة الطعم. [1]

ب-اصطلاحاً: قال الحنفي : " هو نور العرفانييقذفه الحق وتجليه في قلوب اوليائه يفرقون بين الحق والباطل من غير أن ينقل ذلك من كتاب غيره [2]

يعرفه القيسري الذوق بقوله: " ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الاخذ بالإيمان والتقليد" .[3]

ويقول ابن عربي: "اعلم أنّ العلوم الذوقية الحاصلة لأهل الله مختلفة باختلاف القوى الحاصلة كونها ترجع عين واحدة " .[4]

17/الكشف:

أ-لغة :رفعك للشيء عما يواريه، وكشف الامر وأظهره.[5]

ب-اصطلاحا: الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً.[6]

يشمل الكشف عند الصوفية الامور الكونية والشرعية، كما أنه ينقسم الى رؤية الأشياء والأولياء يقظة بعد موتهم والرؤى المنامية والفراسة والمواقف والمعاريج والاسراءاتوالاطلاع على المغيبات بعين البصيرة أو بعين البصر.

---

[1]- أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1979، ص: 364.

[2]- عبد المنعم الحنفي، معجم المصطلحات الصوفية، دار المسيرة، بيروت، ط2، 1987، ص:104.

[3]- محي الدين بن العربي، فصوص الحكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1955، ص:193.

[4]- محي الدين بن عربي، المرجع السابق، ص:107.

[5]- ابن منظور، لسان العرب، ج1، دار الصادر، بيروت، د ط، د ت، ص:1245.

[6]- علي جرجاني، حققه: محمد صديق المنساوي، دار الكتب العلمية ، بيروت، ط 1، سنة 1983، ص:184.

ج-الكشف عند الصوفية:

أرقى مناهج المعرفة وأعلى درجات النفس فازدادوالذلك الاستدلالية جميعها وعرفوا عن العلم وطلب الحديث بقول الدارني: " اذا طلب الرجل الحديث أوتزوج أو سافر في طلب المعاش فقد ركنّ إلى الدنيا.[1]

عرفه الجرجاني " الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية والأمور الحقيقية وجوداً وشعوراً" [2]

18/ ا-الدين:

لفظ الدين بالفتح ودين بالكسر في مطنةواحدة على اعتبار أنها من مادة واحدة، قال أحمد بن فارس: " الدال، والياء، والنون " أصل واحد وإليه يرجع الفروع كلها.[3]

ويمكن الربط بين" الدين" بالفتح و" الدين " بالكسر بأنه ثمة جامعاً بينهما هو" الإلزام " المالي في الاول والأدبي في الثاني،ولا شك أن الدين هو الدين الأكبر على الناس.[4]

يرى أوغست كونت : " أن الدين هو المطهر الأول الذي صبغ عقلية الانسان في أول عهودها.[5]

يقول الإمام محمد عبده عنه الشعور الديني : " هذا الشعور العام بحياة بعد هذه الحياة منبت في جميع الأنفس عالمها، وجاهلها، وحاضرها لا يمكن أن يعد صلة عقلية أو نزعة وهمية، إنما هو من الإلهامات التي اختص بها هذا النوع ذلك إلمام يزاحم البديهية في الجلاء.[1]

---

[1]- طلعت غنام، أضواء التصوف، دار القلم ، الكتب، القاهرة، ط1، 1979، ص:184.

[2]- علي جرجاني، مرجع نفسه، ص:55.

[3]- أحمد بن فارس، معجم مقايس اللغة ، تح:فاطمة محمد أسلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت ط 1، 2001، ص:353.

[4]- رضوان السيد ، تسهيل النظم وتعجيل الظهر في أخلاق الملك وسياسة الملك، مركز الاسلامي للبحوث، دار العلوم العربية، بيروت ، ط1، 1989، ص،ص:23،24.

[5]- إسماعيل مظهر ، تاريخ الفكر العربي ، بيروت، دار الكاتب العربي، دط، دت، ص:109.

ب-مفهوم الدين عامة:

بصفة عامة هو من أهم مكونات البعد الثقافي و الحضاري لأي شعب، وتتطبق هذه الحقيقة ما تتطبق على الإسلام وشعوب منطقتها رغم انها ظاهرة إنسانية عامة.[2]

[1]- محمد عبده، رسالة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1ن 1986، ص:48.

[2]- عمر اسماعيل، العلمانية الدين السياسي وتعقد الفكر الديني،دط، 2004.

المبحث الثاني : ماهية الرمز الصوفي

1. **الرمز لغة:** " هو العلامة والاشارة والاماء، والرمز مشتق من الكلمة اليونانية sumballion التي تعني التوفيق أو الربط و الرموز في sumballion علامة التعارف ".[1]

أصل اللفظ يوناني من خلال الرمز يمكن التعرف على الاشياء والتمييز فيما بينهما.

جاء في لسان العرب: " الرمز: تصويت خفي باللسان كاللمس، ويكون بتحويل الشفتين بالكلام غير المفهوم باللفظ بغير الإبانة بالصوت إنّما هو إشارة بالشفتين وقيل: الرمز إشارة وإيماء بالعينين و الحاجبين والشفتين والفم " .[2]

ان الرمز لا يكون كلمات باللسان خفية، وانما يكون إماءات وتعبير من خلال الإشارات كالوجة وملامح كالعينين ،واللسان، والحاجبين يعبر بها الإنسان عن فكرة ما، أو عن رسالة يريد تبليغها للآخر من خلال إشارات وملامح الوجه.

2/الرمز اصطلاحاً:

" هو مظهر أي نوع من القولية الشاملة المعبرة عن الأشياء الميتة والجامدة، إنها ظاهرة المحتومة بالنسبة للشعور الإنساني التي تكوّن هذا التنظيم المباشر الحقيقي".[3]

الرمز ظاهرة تعبر عن الشعور الإنساني وعلاقته بالأشياء الجامدة، والميتة، وتنظمه بطريقة مباشرة وعلاقة هذا الشعور بالأشياء التي حوله من خلال هذه الرموز.

جعل أرنيست كاسبر*: " من الحقل الرمزي يضم كلام من اللغة والفن والعالم الديني وتشترك هذه الظواهر الثلاثة المتخيلة ،او الفعلية لها في ذهن الإنسان دلالات متعددة، فالرمز الذي

[1]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني ، لبنان، ج2، د ط، د ت، ص:356.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، دار لسان العرب ، لبنان، مجلد 5، د ط، ص:356.

[3]– دوران جيبلر، الخيال الرمزي، تر: علي المصري، المجلة المؤسسة الجامعية للدراسات لنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1991، ص:110.

يعبر عنه بكلمة الدال او بصورة، فهو يشير إلى النجم في الليل ولكنّه يدل أيضا على الأنوثة الخصوبة و الاحلام".[1]

يتضح لنا من هذا التعريف أن الرمز ياخذ مظاهر الثلاثة(فن، اللغة، وعالم الديني)، يتوجهها الذهن الانساني في شكل رموز متعددة ذات معنى معبرة سواء تكون كلمة مفردة أو صورة.

2. تعريف الرمز فلسفياً:

يقول ابن عربي * في تعريفه للرمز: " هو الكلام الذي يعطي ظاهرة مالم يقصده قائله، وكذلك منزل العالم ما أوجده اللغة لعينه، وإنّما أوجده الله لنفسه، وعليه فدلالته الرمزية تسير في الإتجاه المعاكس لدلالته القصدية و وتتسم الدلالة الرمزية بتراكم الدلالي اي الطبقات المتراكمة من المعاني فورية أو دلاليته من الدرجة الثانية وهو الانتقال من مستوى المشكل الموضوعي للأشياء".[2]

فالدلالة الرمزية تحمل معاني متعددة لا يقصد صاحبها من معناها الظاهر وإنّما تتعدى لمفهومها في الواقع فهي معاكسة للمعنى الجلي الظاهر للأشياء والرمز في الفلسفة يحمل طابع دلالي لغير المقصود الحقيقي وجملة من تراكيبه وهذا ما أوضحه الفيلسوف ابن عربي من خلال تعريفه للرمز الفلسفي وما يصطلح عليه الفلاسفة في مفهومهم للرمز الذي يحوي معنى آخر غير الظاهر.

---

[1]– دورتيه جان فرنسو، معجم العلوم انسانية، تر: جورجكيتوار، مجد المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، الإمارات، د ط، د ت، ص:127.

[2]– جعفر ياشوش، الأدب الجزائري الجديد التجربة والمآل، مركز البحث الانتروبولوجيا الجزائر العاصمة للثقافة العربية، د ط ، ص:127.

3. الرمز الصوفي:

" الرمز الصوفي هو الرمز الذي استخدمه أقطاب الصوفي في أشعارهم لتعبير عن عوالمهم الخاصة حتى اشتهر بينهم ثم انتشر، وأصبح معروفاً لدى أهل التصوف بمصطلحات الصوفية، فالصوفي وصف الرمز لتعبير عن تجاربه وأحواله لأنّ التجليات التي تتكشف في ذات الصوفي هي دون شك مما لا يمكن للغة الاعتيادية الإخبار عنها بطريقة حقيقية لأنّها ببساطة تجليات غيسية لا تقبل صياغة التحورية، ولا تعني الأدلة العقلية في دحضهاواثباتها ، وعليه فأن التجربة الصوفية من هذه الوجهة ذاتها تجربة مجازية لا توصف وصفاً مجازياً عن طريق الإشارة إليها بالرمز ومن هنا يمكن وصف غلم التصوف بانه علم الإشارة "[1]

استخدم المتصوف الرمز في تجربتهم الصوفية لتعبير عن أحوالهم ومتطلباتهم بالغة الرمزية بإعتبار اللغة العادية غير كافية للتعبير عن حاجاتهم وهي لغة أصبحت تتداول بينهم غيبية لا تقبل التحوير بإعتبار الرمز لغةً مجازية كافية لتعبير عن احوالهم وتجربيتهم الصوفية.

" كان ظهور الرمز الصوفي مع بداية تلاوة القرآن بسلوك خاص يقلد الأصوات والكلمات، رموز تشير في التصوف نزعة فناء الذات داخل العالم، وهو ما اصطلح عليه الفكر، وهي حركة منظمة من حيث مخارج الحروف ومنازلها وترتيب الصوت للكلمات

عند النطق حركة تستحضر ما أروع من المعاني ألوهية خلف كل حرف قرآني، إن لرمز الصوفي رنة موسيقية خاصة ". [2]

[1]– محمد مريم البشير، نافذة حول التصوف الإسلامي www.atigania-online.com تم الاطلاع عليه يوم2018/04/24 على الساعة09:15.

[2]– جعفر ياشوش، الأدب الجزائري الجديد، التجربة والمآل، مركز البحث الانتروبولوجي وثقافة الجزائر العاصمة لثقافة العربية، د ط، د ت، ص: 126.

يرتبط الرمز مع ظهور القرآن الكريم فلغة القرآن تحمل دلالة رمزية خاصة وميزة ذات رنة موسيقية منظمة ومرتبة من خلال الصوت والكلمات أثناء مخارج الكلمات تدل على معاني ألوهية إعجاز قرآني في طابعه الرمزي الجميل.

" وفي الكلام الصوفية الرمز هو من الألفاظ المشكلة الجارية وعناه باطن المخزون تحت كلام الظاهر لا يظفر به إلاّ أهله ويكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة وهي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة معناه، كما يراد الإماء وهو الإشارة ".[1]

" يذكر المؤرخون الصوفية والدارسون أن النون المصري *هو أول من استخدم الرمز في أقواله التي منها : الصدق ، صدق السيف الله في أرضه ما وضع على شيء إلاّ قطعه ".[2]

فالنون المصري أول من استعمل الرمز في تصوفه ووضعها في عديد من تعبيراته لتجربته الذوقية في العديد من كتاباته وأشعاره وهذا ما أكده الدارسون للصوفية.

" يمتاز الأدب الصوفي بأنه أدب رموز من ناحية القابلة والفاعلة فهو يفهم مظاهر العالم على أنها رمز، والعالم عنده لا يختلف عن أحلام النائم، فكما أن الحلم يعرض حوادثه عرضاً رمزياً فكذلك العالم كلُ ما فيه الرمز فكل ما يقع تحت عينه أو يسمع بأذنيه ، وما يتصل بجميع حواسه رموز يستنتج منها ما يغذي عواطفه ومشاعره ".[3]

يتصف الأدب الصوفي بالرموز شبيهة بالنائم أو حالم فكل ما يتصل به الصوفي في حالته سكرهوغيابه عن الواقع شبيهة بالحالم أو النائم فيراها على شكل رموز تعبير عن حوادثه وتتصل بحواسه في شكل إماءات ورموز.

[1]– عبد الله بن علي الراج الطوسي، اللمع في التصوف ، المرجع السابق، ص: 102.

[2]– أبو نعيم الأصبهاني، خلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1978، ص:215.

[3]–مجلة الرسالة في الأدب الصوفي، عدد 131، 1936، ص:96.

" تعدد معنى الرمز الواحد ليكون رمزاً مفتوحاً على معان احتفالية لا نهاية لها، يقول الطوسي*، هذا العلم الصوفية علم ليس له نهاية لأنّه إشارات وبواده ، وخوطر، وعطايا وهبات يعرفها أهل التصوق من بحر العطاء ".[1]

يظهر من التعريف الطوسي أنّ للرمز الصوفي معاني لا نهاية لها وكل متصوف يستخدم رمز للتعبير عن حالته فتختلف من المتصوف لآخر، فهو غير محدود ، وهو الطريقة لتعبير عن محاكاتهم ورؤاهم وعلاقة الانسان بالأشياء من غير هذا الرمز.

" والصوفي يستعين بالرمز والإشارة للتعبير عن عالم الصوفي المكتشف، فضلاً عن سبب آخر بذكره الدكتور عبد الكريم اليافي**: " هو أنّ الإشارة تطلق الفكرة وتحررها على حين أنّ العبارة تعيدها وتحدّها ".[2]

" ويكشف ادونيسس* أيضاً عن وظيفة أخرى للمجاز هي الربط بين المرئي وغير المرئي، بين المعروف والغيب والتوحيد بين المتناقضان" [3]

تتعدى وظائف الرمز والمجاز لمعرفة المتخفي منها والظاهر من معاني الأشياء وكذلك المعروفة ومتداولة والغيبية و يُقِرُ بها للإنسان وبالتالي تدركها الذات الانسانية في صورة مجازية.

[1]– عبد الله بن علي الراج الطوسي، تح: عبد الحليم محمود، اللمع في التصوف، دار الكتب الحديثة، مصر، ط 1، د ت، ص: 100.

[2]– عبد الكريم اليافي، التعبير الصوفيومشكلته، جامعة سورية، دمشق، ط1، 200، ص:61.

[3]-اودونيس ، الصوفية والسريالية ،دار الساتي لنشر ،بيروت ،ط1 ،2006،ص:160.

المبحث الثالث: خصائص الرمز الصوفي ولغة التصوف

إنّ علاقة الصوفي بالرمز على المستوى الأول علاقة وطيدة، حيث أنّ الصوفي في هذا المستوى يشبه الفيلسوف واللغة الصوفية نجد مرجعها في التجربة الشعرية الروحية المفارقة التي تبنى على علاقة متوترة بين أدلة التعبير ،وهي اللغة ومصدر التعبير وهي الذات، وكلما كانت الذات متآلفة وسامية اقتضت لتحقيق التعبير لغوياً، واللغة بذلك تتجاوز كونها أداة لتكوين عالم قائما بذاته سكن الكائن كما يقول هايديقر[1]

فالغة التصوف تراكيب مخصوصة، فيعتمد عامة الناس أنها تحتاج إلى تأويل استخدامي ما لدينا من نحو وبلاغة التقليديين والأمر بخلاف ذلك إن للغة التصوف لها نحو خاص وربما هو النحو الوحيد المعتمد يستخدمها الصوفي في تجربته الشعرية .

ذلك ان اللغة في صورتها اليومية أضيف من تستوعب المتسامي المتعالي، المفارق ولذلك يعمل الشعر الصوفي إلى الارتقاء بأدائه اللغوي بل يكتب بلغة جديدة تفجر اللغة القديمة وتعيد نسج العلاقات الدوال مدلولاتها لغة عذرية أولى غير مطروقاً ليخرج عند دائرة المؤلف والمعتاد والسائد، ومثله في هذا القرآن فهو بالنسبة للمؤمن خطاب ألاَّ هي تتجلى في اللغة البشرية دون ان يصطبغ بما فيها من ضعف وعادة قصور وعجوزٍ وعقدٍ، فاللغة في القرآن البشري إلاَّ أنها مع ذلك إلهية تجمع بين السماوي والأرض المطلق المحدود.[2]

ارتبطت الرمز الكونية بالدين الحنيف حتى قبل القراءة الرمزية الكتابة حيث في قصة تقبل الله القربان فإن نزلت نار من السماء أحرقته دلالة على قبول، جاء في تفسير سورة المائدة " قرب قرباناً : أي أخرج كل منها ولم يتقبل من الأحد ، بأن علم من ذلك بان غير

[1]–عبد القادر قنيني، التصوف والمتصوفة، تح :جان شوفلي ، دار البيضاء،المغرب ط1، 1999، ص:6.

[2]– أبو زيد نصر حامد، دراسة في فكر الصوفي ،المركز الثقافي العربي لطباعة والنشر ،لبنان،دط،2005، ص:158.

من السماء أو بالعادة السابقة في أمم فإن علامة تقبل الله القربان، أن تنزل نار من السماء فتحرقه.[1]

نستنتج أن القراءة الرمزية ترتبط بالقرآن الكريم الذي يحتوي على العديد من قصص الرمزية وهذا ما تسلسلته في القصص القرآنية وآيات محكمات ذات طابع رمزي تأويلي.

يعرض الصوفي في إدراك المغزى للمصطلح القرآني انطلاقاً من منهجه المعتمد على المحاولة الدائمة لإدراك الأشياء وانطلاقاً أيضاً من قناعته بأن فهم دراجات ففهم المبتدأ ليس هو فهم المتقدم وليس هو لفهم الراسخ في العلم وهذه الحقيقة تأكدها السنة النبوية.

جاء في المستدرك على الصحيحي كتاب الأدب الرسول صلى الله عليه وسلم قال: " إن عيسى بن مريم عليه السلام قام قي بني إسرائيل، لا تكلم بالحكمة عند الجاهل فتظلموها ولا تمنعوها إلهاً فتظلموهم .[2]

يستخدم الصوفي مصطلحات صوفية مستمد منهجيه من قرآن الكريم لمعرفته ماهية الأشياء انطلاقا من أبسطها ولا يتكلم الصوفي الحكمة إلا عند أهلها وفي موضعها.

تخلف المسلمون في قربهم من الله عزو جل بمقدار شعورهم ووعيهم بعباداتهم الله عز وجل وهذا بفضل ما يحاول الصوفي ترقيته في شعوره ووعيه ولذلك اثنى الله سبحانه على المؤمنين الذين فعلوا هذا المغزى في قلوبهم في قوله: " قد أفلح المؤمنين الذين هم في صلاتهم خاشعون ".[3]

---

[1]– عبد الرحمن بن ناصر السعدي، تفسير تسير الكريم الرحمن في تفسير الكلام المنات، تح :عبد الرحمن بن علة لوحيق المطيري، مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر والتوزيع،لبنان، ط1، 2002، ص: 229.

[2]– محمد بن عبد الله النيسبوري، المسترك على الصحيحين، دار المعرفة،لبنان، ط، 1958، ص:55.

[3]–سورة المؤمنون، أية :01.

تصل اللغة أقصى مكانتها لحظة وصول الصوفي للفناء ، حيث تنهال عليه الرؤى كل صوب ويبهره الضوء المخترق لكل شيئ ولكن حالة الفناء هذه لاتدوم وإنّما هي نستنتج ثم تنطفئ وهي على قصرها مليئة بالإدراكات والكشوف العيّنة بألم المعلومات التي لا يمكن أن تدرك في الأحوال العادية.[1]

يعيش الصوفي لحظة الفناء ليصل بالغة أقصى المكانات حيث تستكشف له حقائق هي حالة عير دائمة وقصيرة مليئة بالكشوفات وحقائق لا يدركها في حالته العادية.

هذه اللغة التي توحد العالم وتظهر الباطن التي تعني البشرية تستحصر الهي إنها بالفعل حالة من العشق والوجود والمعرفة وما يمحو الهوى بين العاشق والمعشوق، ويحقق الإدراك بالكشف وتسنبط المعاني الخفية للوجود.[2]

إنّ اللغة تجعل من العالم المتصوف عالم موحداً ستحظى وجود إلاّ هي وهي حالة من العشق ويقر به للمعشوق الله ويكشف ويستنبط المعاني الخفية لكل الموجودات.

امتازت لغة المتصوف بكثير من الغموض والتداخل بسبب خصوصية الأحوال وموقفها التي يرمون تصويرها والتعبير عنها وهو ما جعلهم يضيفون بحدود اللغة وينعتون جهازها بالقصور في النهوض بتجاربهم الذوقية العرفانية.[3]

ما يميّز لغة التصوف أنها مليئة بالغموض وهي لغة محدودة ويرونها أنّها لا تعبر من كل تجاربهم الذوقية.

---

[1]– حسان عبد الحكيم، التصوف في الشعر العربي، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 2، 2003، ص:69.

[2]– سامي السحر، شعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط 1، 2015، ص:101.

[3]– محمد علي كندي، في اللغة قصيدة الصوفية ، دار الكتاب الجديد المتجدد، بيروت، ط 1، 2010، ص:367.

فمن خصائص الرمز أنّه يحقق قيمة مستمرة لدلالة وينميها بأن يجعلها ببساطة ممتنعة وكل ممنوع مرغوب وكل صعب مطلوب، فهو ينقله من الخيال الى الخيال لأن السامع يتخيله على قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال السامع مع خيال المتكلم وقد لا يطابق، فإذا طابق سمي فهماً عنه، وان لم يطابق فإنه ليس بفهم.[1]

من خصائص الرمز أنّه الله يجعل من كل سامع يفهمه على حسب تخيله فهو يطابق خيال السامع وخيال المتكلم، وقد لا يتوافقان في نفس المعنى، فلكل واحد منهما طريقة فهمه.

في خصم التجربة الصوفية يزاوج الصوفي بين قراءة الوحي وقراءة الكون من أجل الضفر بالمطلوب وهو الوصول إلى اللامنتهى الأحوال بقوله تعالى: " وإنّا إلى ربك المنتهى".[2]

يحاول الصوفي في تجربيته الصوفية أن يزاوج بين الوحي والواقع الكون للوصول إلى اللامتناهي لهو الله سبحانه وتعالى.

إذاً كل طائفة من العلماء له،م ألفاظ يستعملون فيما بينهم انفردوا بها عمن سواهم، تواطئوا عليها الأغراض لهم فيها من التقريب الفهم على مخاطبتهم أو التسهيل تلك في الوقوف على معانيها بإطلاقها، وهذه الطائفة يستعملون ألفاظ فيما بينهم قصدوا بها الكشف عن معانيهم بأنفسهم وإجمال والستر على من بينهم في طريقتهم لتكون معاني ألفاظهم على أجانب غيره منهم على أسرارهم أن تتبع لغير أهلها إذ ليست حقائقهم مجموعة بنوع التكلف أو مجلد يضرب التصوف بل هي معاني أوقعها الله قلوب قوم استخلص لحقائقها اسرار قوم.[3]

يصل فرقة أو طائفة تستعمل لغة خاصة بها، وهذا ما نجده عند المتصوفة لذا جعلوا المتصوف لغة خاصة بهم ، تحمل معاني واسرار يفهموها بينهم دون سواهم مبهمة للغير أوقفها الله في قلوبهم.

---

[1]– محي الدين ابن عربي، فتوحات المكية، تح: عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ،1972، ج3، ص:453.

[2]–سورة النجم، اية :42.

[3]– أبو قاسم القشيري، الرسالة القشرية، دار الكتاب العربي، دط، 2003،ص:218.

لكل علم أساليب خاصة يتميز بها باعتباره علماً مستقلاً تتعيّن مناهجه بالإعتماد على مصطلحاته التي غالباً ما تتطور بحكم التجربة الشخصية للمفكر، ومن هذه العلوم الصوفية التي تصور لنا الحياة الإنعزالية للمتصوفة الذين يرون الأشياء لمفاهيم جديدة تختلف عن اعتقادات الناس، اذ يرى ابن خلدون * في مقدته أنّ لهم مع ذلك آداب مخصومة بهم واصطلحات في الألفاظ تدور بهم.[1]

يتضح لنا أنّ لكل علم من العلوم أساليب ولغة خاصة، يتبعها كل مفكر وهذا ما يعتمد عليه الصوفيون غي اللغة كإستخدامها من أهم أساليبهم الذين يرون الأشياء نت خلال المفاهيم تختلف عن الإعتقدات الناس، باستخدام ألفاظ ومصطلحات خاصة بيهم وحدهم.

لهذا أول ما عمدوا إليه أنهم وضعوا معاجم وفهرسة جعلت من الأدب الصوفي لغة مميّزة تظهر مقنعة رمزية خاصة، وتلك اللغة كونت الانسان الصوفي وهو يكونها.[2]

فجعلوا معاجم الخاصة بهم جعلت للأدب الصوفي معنى تميزه عن باقي العلوم الأخرى من خلالها يتكون العابد المنتسك.

كما ارتبط الأدب الصوفي لذلك بالفلسفة فأصبح يغوص في المسائل الوجودية ،فتحظى بهذه المرحلته الأولى التي تمثلت في قطاع العمل ،والمجاهدة، والمعاملة ليرقى الى القضائي والفكر والعقلانية مع ابن عربي 638-560 التي تضاربت الآراء بين تصديقة، ويعود السبب في ذلك الى مدى فهم تأويل الصحيح لنصوصه التي تمتزج بين الفلسفة والفقه والتصوف.[3]

---

[1]- ابي النعيم أحمد بن عبد الله الاصفهاني الشافعي، حلية الأوليات وطبقات الأصفياء ،تح: مصطفى عبد القادر عطا، مجلد 2، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، ص:156.

[2]- احمد درويش ،المصطلح الصوفي شعر الامير عبد القادر، ماجيستير في الادب تحت اشراف مكي درار ، وهران ،1997،ص:96.

[3]-عبيد الظاهر بو داود ،التصوف في المغرب الاوسط مابين القرنين 7و ، 9، ماجيستير في التاريخ الاسلامي تحت اشراف غازي حاسم ،وهران، 1999،ص:85.

امتزج الأدب الصوفي بالفلسفة ودرس مسائل الوجود والكون للوصول الى الواجب الموجود الله من بينهم ابن عربي الذي تناقض الآراء حول تصديقه وتكفيره فهم النصوص يستوجب التأويل الصحيح لمزج بين علوم الثلاث " القصة الفلسفة التصوف" .

ويرى محمد تسرغيني *أنّ التصوف وجدان مهما اختلفت تعاريفه وخصوصية تجعل منه فكراً ذوقيا حتى مع اختلافات اتجاهاته.[1]

وتكمن خاصية الرمز الصوفي في الكشف عن المعنى بحملة يمكن أن يخشى بعدة معاني واجابات فقد يتحول الرمز الى شيء ما ولكنه لا يتحول إلى شيئ وحيد فمجال الرمزية لا يمكنه أن يحمل معنى واحد أو دلالة واحدة لأنه مرتع خصب لتعدد المعاني والدلالات والأبعاد اذ أم الرمز هو في آن نفسه أشياء كثيرة ولا شيء وبكل اختصار لا تدرك ماهيته.[2]

نستنتج أنّ الرمز الصوفي له معاني متعددة لا يحمل معنى واحد ولا تدرك ماهيته في معنى واحد بل يتعدى ذلك الى العديد من التفسيرات لتكشف عن اجابات متعددة للمعنى، وهذا ما يمتاز به الرمز الصوفي من خصائص.

عرفت النظرية الرمزية بكونها مدرسة ثيلوجيا تفسيرية ،فلسفة جمالية لا يكون حسبها لنصوص الدينية لآثار الفنية دلالة حرفية أو موضوعية ،ولن تكون تغيرات رمزية وذاتية لتفكير، ويساعمل هذا المصطلح كذلك ليعني قدرة الصورة والواقع على أن يقوم المقام الرمز فمثلاً تتميز النظرية الرمزية الهندوسية والمسيحية والإسلامية فإنّ الأمر أقل تعيّنا للمجموع

الرموز المستوحاة من هذه الأديان منه إلى التصور العام الذي تكونه هذه الأديان عن الرمز وعن استعمالها.[3]

---

[1]– يوداوود عبيد ذاهر التصوف في المغرب الأوسط ما بين 7و 9 ، المرجع السابق ،ص:70.

[2]– إيكرأأميريتو،الثنائة وفلسفة اللغة، تر: أحمد السمكي، مركز الدراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1، 1005، ص: 315.

[3]–شوفالية جون، مقدمة معجم الرموز، تر: فيصل سعد، مؤسسة المؤمون لدراسات الأبحاث، باريس، د ط، 1990، ص: 12.

عرضت النظرية الرمزية بأنها نظرية فلسفية ذوقية جمالية مستوحات من ديانة معينة تحمل طابع فني ذات دلالات بين المصطلحات والواقع.

التفسير الصوفي النظري مبني على مقدمات فلسفية ينزل عليها القرآن الكريم في الحين نجد التفسير الصوفي الاستشاري يرتكز على الرياضة الروحية ،وعلى المعرفة الذوقية ليتمكن بفضلها بتفجير معاني الخطاب القرآني ،ويعتمد الصوفي النظري أن تفسيره هو كل ما يحتمله الخطاب القرآن، أما المفسر الاستشاري فهو يرى أن تفسيره ماهو إلا إمكانية معنوية روحية يتيحها النص القرآني.[1]

نميّز بين تفسيرات صوفيان أول نظري وثاني إشاري يعتمد على الرياضة الروحية الذوقية ليتمكن من خلالها تفسير المعاني القرآنية.

يلجأ الصوفي في التعبير عن تجربته الى الإشارة والرمز، لأنّ العبارة لأنّ تكون صارمة في بعض الأحيان خصوصاً لم يدرك كنه المقصود إما لكونه مرتبة المتكلم بقول الكلاباذي [*] ومشاهدة القلوب ومكاشفات الأسرار لا يمكن التعبير عنها بل تعمل المنازلات،والمواحيد ولا يعرفها إلا من تلك الأحوال وحل تلك المقامات.[2]

يوضف الصوفي الرمز إشارة لتعبير عن تجربته الصوفية لأنّ اللغة المتداولة لا تعبير عن مقصوده في تجربتها الروحية ولا يعرف مقاصدها ومعاينها إلاّ من سلك طريق أحوال ومقامات، يلجأ الصوفي إلى الترميز أيضاً لأنّ اللغة في نظره عاجزة عن احتواه كل ما يقضفه الذوق في قلبه من معاني و ،أسرار ودلالات بقول الإمام أبو العزايم [*]، " إنّ العبارة

[1]–عبد المجيد لعريبي ،أستاذ التعليم العالي مساعد شعبة الدراسات الإسلامية، كلية الأدب والعلوم الإنسانية، جامعة تفسير النصوص والرمز الإشاري، المغرب.

[2] - الكلاباذي ، التصوف علم المذهب اهل التصوف، دار الكناب العلمية، بيروت، د ط، 2010، ص: 87.

ولاتوفي بيان المضمون من كلام العارفين إنّما هي أنوار وإشارات تذوق النفس منها على قدر ما وهبها الله اذاً العبارة التي تكشف الحقيقة ".[1]

يستخدم الصوفيون في تعبير عن أحوالهم الى الرمز أو الإشارات باعتبار اللغة العادية لا تعبر عن حقائق تجربتهم ،وعاجزة عن تعبير عن مقاصدهم ومعانهم، فالرمز والإشارة يتشبهان بشكر كبير للتعبير عن تجربيهم الذوقية.

وهذا يعني أنّ العبارات الصوفية لهذا العهد لها في الغالب معنيان أحدهما يستفاد من ظاهر الألفاظ، و الآخر يستفاد بالتحليل وهو المعنى الحقيقي لذلك قال قنا ** " اذا انطلقوا اجرك مرمي رموزهم ان سكتوا هيهات منك اتصاله.[2]

نستخلص أن لغة التصوف تحمل معنيان الباطني والظاهري، الظاهري متمثل في المعنى أي ظاهر الكلام، والباطن ذو معنى خفي يفهم من خلال التحليل.

يميّز المتصوفة بين مصطلحين الإشارة والعبارة، حيث الإشارة بمجرد إيجاد المعنى دون تحديد منشأ هذا الإيحاء أم يجعل المعنى أفقاً منفتحاَ، أما العبارة فهي تحديد للمعنى ويجعله مطلقاً نهائياً.[1]

[1]– محمود مصطفى، السر الأعطى، دار المعارف،بيروت، د ت، د ط، ص:12.

[2]– ناجي حسين جودت، المعرفة الصوفية، دراسات الفلسفية في مشكلات المعرفة، دار الجبر، بيروت، ط 1، 1982، ص: 129.

ويفرق المتصوف بين الإشارة والعبارة حيث الاشارة مجرد معنى يجعله منفتحاً قابلا لتحليل المعاني، أما العبارة تحديد للمعنى ويجعله نهائياً وهذا هو الفرق بينهما.

[1]– ناصر حامد أبو زيد، دراسة في الفلك الصوفي، ص158.

الفصل الثاني : نظرية المعرفة بين الفلسفة و التصوف عند ابن طفيل .

- **المبحث الأول** : الحياة الفكرية الابن طفيل.

- **المبحث الثاني** : التوفيق بين الفلسفة و الدين.

- **المبحث الثالث** : المعراج الصوفي و ضرورة الرمز عند ابن طفيل.

المبحث الأول: الحياة الفكرية لابن طفيل.

هو أبو بكر محمد بن عبد المالك بن طفيل القيسي، و لد في غرنطاة سنة (1110 م-510هـ)، و إشتهر في الطب و الرياضيات و الفلسفة و الشعر و عمل كاتبا لحاكم ولاية هذا البلد ثم أمين ابي سعيد، حاكم طنجة و لما أمره إرتفع أنه إنتدب ليكون طبيبا لأبي منصور يوسف ثاني خلفاء الموحدون (1163-1184م) فقد غليه و نال مكان واسعة لديه، كما يحكي لنا عبد الواحد المراكشي من معجبيه فيقول:" كان أمير المؤمنين أبي يعقوب شديد الشغف و الحب له بل لغن أنه كان يقيم في القصر عنده أياما ليا و نهارا و لا يظهر، و كان أبو بكر هذا احد حسنات الدهر في ذاته و أدواته "[1].

و قد إتصل إبن طفيل بالسلطة الحاكمة كما كان الحال دائما مع المفكرين في هذه الحقبة من الزمان و نعلم أن هذا الأخير أصبح كاتب سر في إقليم غرناطة ثم أصبح والي سبته و طنجة (1545م) و نعلم أن والي سبته كان عبد المؤمن المؤسس لدولة الموحدين ثم قد سمحت هذه المكانة لإ بن طفيل لذى السلطة الحاكمة في أن تلفت النظار لأهمية العلم و العلماء و مت ثم رفع شأنهم و تعلم أن من جملة ذلك ما هو معروف بان إبن طفيل هو الذي قدم إبن رشد غلى أبي يعقوب يوسف[2].

لم يتعرف الدارسون اللاتينيين على إبن طفيل و قد عرف عندهم بإسم أبو بكر إلى من خلال نقد إبن رشد له في كتاب" في النفس" ،حيث يأخذ عن إبن رشد عن إبن طفيل في القوة المخيلة بوسعها أن تنموا بإحكام بأن تقبل المعقولات دون أن يكون ثم حاجة لإفتراض عقل آخر دون غيرها .

إستقر أبو بكر في مدينة مراكش حيث كان صديقا حميما ثم طبيبا و وزيرا[3] .

لم يعرف التاريخ شيئا عن طفولته و مبدأ شبابه و لا كيف تتقف و يذهب البعض إلى أنه تلميذا لإبن الرشد و لا كنه هو نفسه لم يذكر ذلك و ذهب البعض أنه كان تلميذا لإبن باجة و لكن إبن طفيل ينفي ذلك في قصته حي بن يقظان ، حيث يذكر أنه سمع بآرائه و إطلع عليه و لكنه لم يلتقي به [4].

---

[1] -أحمد علي ،تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، كلية الآداب و العلوم الإنسانية ، سوريا ،د ط ، 1997 ،ص: 225 .

[2]- محمد عويضة الشيخ الكامل ،فيلسوف إسلام في العصور الوسطى ابن طفيل ، دار الكتب العلمية ، لبنان ،ط1، 1993،ص: 4.

[3] -هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة إسلامية ،عويدات للنشر و الطباعة ،لبنان، ط2 ،1997، ص:35.

[4]- محمد عويضة الشيخ الكامل، فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى ابن طفيل ، المرجع السابق ،ص: 34.

نرى أن العصر الذي عاش فيه لإبن طفيل عصر النضوج الفكري الكبير التي عرفته الأندلس حيث كان معاصرا لإبن باجة و إبن رشد اللذان يعتبران من عظماء تاريخ الفكر الإسلامي .

أما عن نشأته و دراسته لم تتعدى الإنتاجات فهي لاتزيد على أنه قرء على جماعة من المحققين في علم الفلسفة ، منهم أبو بكر الصابغ البعروف بإبن باجة و سواء قد تتلمذ إبن طفيل حقا على يد إبن باجة أو لم يصح ذلك فمما لاشك فيه انه تاثر فيه و بفلسفته تأثرا بارزا ،هذا إلى جانب دراسة العلوم الدينية و الفقه و العلوم العقلية و الطب و قد برز و فيها جميعا و قد ترك اثأرا بها ، و لعل علومه هذه تلقاها في غرناطة و إشبيليا كونها مركزي العلوم في بيئة و علوم إبن طفيل .[1]

لم تقف كثير من تفصيل نشأته ، إذ لم تفصلها المصادر مما قد يدل على نشأته كانت نشأة علمية هادئة و جل ما يذكر أنه أكب على التحصيل و اخذ العلم من علماء عصره، فإبن طفيل لم يكن يدين في علمه و شهرته و مكانته ،عرفت بها أسرته قامت بينه و بين علماء عصره و إنما حقق هدفه بفضل جهده الشخصي و تدل المؤلفات القليلة التي خلفها على أنه كان بطيئا في عمله متقننا له .[2]

أما عن منهجه فيقول الدكتور عاطف العراقي أن إبن طفيل إلتزم إلى حد كبير بخصائص الموقف الفلسفي و التي من بينها أنه موقف يعبر على الشكل الذي يحقق لصاحبه مرتبة الإيمان الحقيقي لا الإيمان التقليدي إضافتا إلى أنا الملتزمين بالموقف الفلسفي يتسمون بالقلق و الحيرة و التأمل و التفكير الهادئ و المتزن ، و أيضا يتسمون بالجانب النقدي الذي يتمثل في موقفهم من أراء السابقين و هذا الإلتزام من جانب إبن طفيل بخصائص الموقف الفلسفي يتبدى في بعض أوجه النقد التي وجهها غلى سابيقيه الفرابي ، إبن سينا ، الغزالي و إبن باجة [3].

قدم لنا غبن طفيل أراء خاصة في معظم القضايا الفلسفية و التي تعتمد على عقليته و فكره الخاص النابع من بيئته الخاصة إضافة إلى ما أقتبسه من تراث فلاسفة المشرق و تراث اليونان فقدما لنا نظرية

[1]– عبد المؤمن شمس الدين ، الفكر التربوي عند غبن طفيل ،الشركة العلمية للكتاب ،لبنان ،ط1،دت،ص: 12.

[2]– يوسف فرحات، الفلسفة الإسلامية و أعلامها، الشركة الشرقية للمطبوعات، ط1، 1986، ص:157.

[3]– علي أحمد ،تاريخ الفكر العربي الإسلامي ، المرجع السابق ، ص :27.

في العالم و الذي قسمه إلى عالم ما فوق الفلك القمر و عالم ما تحت الفلك القمر و وضع لكل عالم منهما خصائصه و مكوناته .[1]

فمنهج إبن طفيل منهج تربوي تعليمي ، و بتالي فكر تربوي إنما نجده في قصته حي بن يقظان لا يعدوا عن كونه قصة رمزية لغرض ديني و فلسفي ،إما إذا أخدنا المنهج بمفهومه الحديث الواسع سنجد في حي بن يقظان إلى جانب ذلك فلسفة متكامل و هذا ما أشار عليه البحاثة و منهجه التربوي محدد و واضح المنطلقات ، و الوسائل و الطرق و الأساليب التي تؤدي إلى الأهداف التي كان ينشدها ، إنها التربية بعينها ، والفكر التربوي الذي يبحث عنه إبن طفيل الفيلسوف و العالم في قصته حي بن يقظان يكشف إبن طفيل المربي .[2]

إن إختيار التربوني لإبن طفيل هو إختيار لنص يسير في إتجاه رسالة الإتصال نفسه لأن مرماه و مقصده لا ينفصل عن مقصد إبن رشد و أن كان الطريقين مختلفين لطريق لإبن طفيل الذي صحح طريق لإبن باجة و طريق إبن رشد الذي كان طريق فبن باجة قبل أن يتراجع عنه ،و من هنا يمكن القول إن نص إبن طفيل سيؤثر في تقليد الكلامي العبري كما فعل إبن رشد ،أراد التربوني تقريب الديانة اليهودية من التداول الكلامي و الفلسفي الإسلامي فشرحه نصا لتعليم ، و إن الدعوات متتالية التي تلقاها من اجل شرح نص إبن طفيل لتشير بحركة فلسفية يهودية كانت متعطشا لدخول غلى فضاء الروحانية الفلسفية الإسلامية المتوحدة بعيون دينية يهودية مشبعة بتراث و عندما نتأمل بعض الفقرات من هذا الشرح الضخم نجد موسى التربوني يعلن رسالته التي إ ستخلصها من رسالة ابن طفيل [3]

إنما يحمد لموسى التربوني انه جعل نص ابن طفيل في قلب العلوم اليهودية حيث اصبح نص ابن طفيل منذ نهاية القرن (18-19) موضع السؤال و البحث المتواصلين من علماء الدراسات اليهودية ،

---

[1]- احمد الصاوي الصاوي، الفلسفة الإسلامية مفهومها و أهميتها و أهم قضياها ، المتحدة للطباعة ، جيزة ، دط، 1997 ،ص: 100.

[2]- عبد الأمير شمس الدين ،الفكر التربوي عند ابن طفيل دار إقراء ، بيروت، ط1، 1984، ص: 42.

[3]- أحمد شعلان، حي بن يقظان في الفكر اليهودي الوسطي ضمن التراث العبري اليهودي في المغرب الإسلامي، منشور وزارة الوقاف، دار ابي الرقراق للنشر ،ط1،2006،ص،ص: 270،271.

وربما يقل الآن أن نتصفح مصدرا أو مرجعا ألمانيا يتحدث عن تاريخ اليهودية كتابات حول المقدس دون أن يجعل ابن طفيل احد تلك العلوم أي العلوم اليهودية.[1]

إن ابن طفيل توصل بالأدب منهجا في المجال الفلسفي الخاص كما سيفعل سارتر بعده بينما انفلت الأديب من صرامة الفيلسوف ليترجم تصوراته و أفكاره بواسطة الرواية و الشعر ، وهكذا يمكن للفيلسوف و الكاتب أن يضيف للحقل الأدبي إسهامات لا تأتي من داخل هذا الحقل ذاته ، كما يجوز للأديب المتفلسف أن يفتح سبلا للتساؤل قد تسعف الفيلسوف في تعميق الكثير من رؤاه وتصوراته .[2]

2/ مؤلفاته :

كان إبن طفيل يهتم بالتأمل فيما يبدوا أكثر من إهتمامه بالتأليف ،و لهذا نجده من الفلاسفة الذين لا يتميزون بغزارة الإنتاج على النحو الذي نجده عند إبن سينا في المشرق العربي أو إبن رشيد في المغرب العربي ،و قد تكون قلت الكتابات لإبن طفيل راجعة إلى مشاغل عملية في بعض فترات حياته و التي لاشك بأنها كانت عبئا على الفيلسوف و عائقا له في مواصلة التأليف ة الإبداع الفكري والفلسفي، بحيث تبين لنا بأنه إعتذر على شرح كتب أرسطو لكثرة مشاغله في بلاد الخليفة لأن حياته لم تكن مخصصة لفكر فقط كما هو الحال عند حد كبير عند الفرابي فيلسوف المشرق العربي و الذي قضى حياته متأملا و مفكر و لا كن غبنت كطفيل كانت حياته تعترضها المشاكل "الدنيوية العلمية العديدة.[3]

يذكر إبن طفيل تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات و إلهيات و رسالة في النفس و انه ألف كتابين في الطب ،و رسالة حي بن يقظان التي ترجمت إلى لغات كثيرة و كانت خلاصة أراء الرجل في الفلسفة ، و أن مخطوطة أسرار الحكمة المشرقية ما هي إلا قسم من رسالة حي ب ن يقظان ان الاسم

[1]– محمد آيت أفران ،حي بن يقظان في المكتوب الألماني ضمن الجمال و الفلسفي في حي بن يقظان ، منشورات كلية ابن طفيل ،العراق،دط ،2012،ص: 141.

[2]– نورالدين اغلية ،في النقد الفلسفي المعاصرالمصادر الغربية و تحليلاته العربية ،مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1،2014،ص،ص: 206،207.

[3]– محمد عبد العزيز المعايطة ،الفلسفة الإسلامية، دار الحامد للنشر و التوزيع ،عمان ،ط1،2008،ص:252.

الكامل هو رسالة حي بن يقظان في أسرار الحكمة المشرقية إستخلصها من درر جواهر الفاض الرئيس أبي علي إبن سينا .[1]

و لكن المؤلفات و الرسائل التي ينسبها المترجمون في حياة غبن طفيل الفكرية فقد فقدت و أترث عليها حوادث الزمان و أيام و لم يبقى إلا مؤلفا خالدا "حي بن يقظان" و نسب إلى إبن طفيل مجموعة من أشعار المعبرة عن الجانب الأدبي من إنتاج الفيلسوف الفكري فمن أشعاره في الزهد و التي نجدها مذكورة في الكتاب المعجب في تخليص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي في قله .

يا باكيا فرقة الأحباب عن شحط هل بكيت فراق الروح للبدن.

نور فرد في الطين إلى اجل فانحازوا علوا و خلى الطين للكفن.

ياشد مالإفترقا من بعدما إعتلقا أضنها هدنة كانت على دخن.

إن لم يكن في رضا الله إجتمعنا فيالها صفقة نمت على عبن[2]

كما يقارن إبن طفيل عادة في مجال الشعر و النثر بالفيلسوف الكبير و الشيخ الرئيس لإبن سينا،إن أسلوب حي بن يقظان يبلغ مستوى رفيع من الكتابة الأدبية الصافي السلسة ،فأسلوب بن طفيل رفيع القدر أنيق العبارات واضح التأدية و توصيل ، لعل المحتوى الأدبي و الفلسفي هو الذي ساعد غبن طفيل أن يكتب اللغة بالغة النثرية لتجدب إنتباه برونقها النقي و هدوء إنسيابها و تنقلاتها اللطيفة بين الحس و المعنوي أو بين وصف الطبيعة و وصف عالم ما بعد الطبيعة كما أن أسلوبه يجعل من قصته حي بن يقظان إحدا أجمل روائع الأدبية في التراث العربي و يشعر القارئ أنه يقرأ الفلسفة في قصة ذات الفلسفة[3].

[1]– محمود الساموك سعدون ،الفلسفة الإسلامية دراسات نقدية منتخبة ،الأكاديميون للنشروالتوزيع ،الأردن ، ط1،2007،ص:195.

[2]– محمد عبد العزيزالمعايطة ،الفلسفة الإسلامية ،المرجع السابق،ص: 253.

[3]– عبد الامير شمس الدين ، الفكر التربوني ،مرجع سابق ،ص: 21.

يستدل من أراء إبن طفيل الفلسفية أنه كان مهندس و عالم فلكي شيد أفكاره في الفلك على أصول هندسية ،فهو يرى أن كل جسم متناهي بانه قد فرضت فيه الخطوط لأنه محدود بأجواء من خطوط و لأن كل جسم لا تفترض فيه الخطوط باطل ،لا يمكن أن يوجد أجسام لها أضلاع غير متناهية .[1]

يعتقد إبن طفيل أن للحرارة ثلاثة أسباب ،الحركة و ملاقاة الأجسام و الإحتكاك و الإضاءة ،أما الأجسام التي تقبل الحرارة فهي أجسام كثيفة غير شفافة من أجل ذلك يرى أن طبقات الهواء العليا أبرد من الطبقات السفلية، لان الحرارة لاتسخن الهواء مباشرة بل تسخن الأرض أولا ثم تشع الحرارة من الأرض إلى الهواء .[2]

توفي لإبن طفيل في مراكش أواخر القرن 12م و لم يكن هذا الخير صوفيا و لا زاهدا متمسكا لا داعيا لفكرة مينا يريد أن يشد إنتباه الناس إليه ، و لهو رجل متزمت و لا هو رجل جاحد أو ملحد ثائرا على معتقداته ، بل هو عالم نظري يكتب للخاصة دون العامة ،ويبحث بإخلاص عن التوفيق بين العقل و الإيمان و يعتقد جازما أن العقل وحده العلم و البداهة و الحدس العقلي هو الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة .[3]

[1]– مصطفى غالب، ابن طفيل ،دار الكتب الهلال ،بيروت ،دط،1991 ،ص: 17.

[2]– المرجع نفسه ،ص: 20.

[3]– أحمد علي ،تاريخ الفكر العربي الإسلامي ،مرجع سابق ،ص: 78 .

المبحث الثاني:التوفيق بين الفلسفة و الدين:

عرض لإبن طفيل في رسالته لقضية التوفيق بين الفلسفة و الدين ،بحيث كانت تلك القضية هدفا من اهدافه لأنها مشكلة العصر الذي كان فيه ،و قد نشب صراع شديد بين أرباب الفلسفة و الدين ، و رحى الفقهاء يطاردون الحكماء و يحرضون الشعب عليهم ، فكان هم الفلاسفة الأكبر أن يبين لناس أن الأخد بالحكمة حكمة و أن العقل نور من عند الله و الشريعة من الله ،و الله هو المصدر الواحد لهذه و ذلك ، و لا يمكن أن يكون الله صدر لنورين متناقضين ،و من ثم فمن المستحيل أن يختلف العقل و الدين و إن كان هناك خلاف ففي الظاهر دون الباطني ،هذا ما أوضحه إبن طفيل و ما اوضحه في رسالته ،و قد بين أيضا أن الخلاف الظاهري شيء عن عقلية البشر و فطرتهم الناقصة لأن الأنبياء عندما أدركوا ذلك النقص عدلوا عن مكتشفاتهم بالحقائق المجردة ، و رمزوا إليها بأوصاف جسمانية مادية و وصفوا بها الله تعالى و جنته و ما هو من العالم الآخر .[1]

و جاؤا الناس بالفرائض و وضعوا لهم العيادات ،و ذلك لأن الناس و إن كانوا محبين للخير راغبين في الحق ، إلى أنهم كانوا لا يطلبون الحق من طريقه و لا يأخذونه بجهة تحقيقه و لا يلتمسونه من بابه بل كاموا لا يرددون معرفته من طريق أربابه [2] .

رأينا مما تقدم في الفلسفة على تعدد عناصرها و تشعب مسائلها ،منبثقة من فكرة أساسية واحدة هي و حدة الحق في الشريعة و الفلسفة أما تحول الفكرة إلى معضلة فلسفية ، فناجم عن محاولة الجمع بين مبادئ الفلسفة التي تعتمد على القياس و أحكام الشريعة التي تقوم على التقرير ،و عن مساعي التوفيق بين الفلاسفة الذين يعتمدون في عملهم على الدليل و البرهان و الجمهور الذي يوجب في إيمانه السمع و الطاعة ،و لقد حاول إبن سينا من جهته أن يفلسف أحكام الشرع ، بالإجتهاد و إستنباط الدليل ، و حاول بعده إبن طفيل أن يبسط مبادئ الفلسفة بالحكاية وإثارة الوجدان ، حتى كاد الأمر ينتهي بينهما إلى وسط سعيد [3].

---

[1]– حنا الفاخوري ، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب ،الشركة المصرية العالمي للنشر لونجمان، ، لبنان ، ط1،2002،ص: 771.

[2]– أبو بكرابن طفيل ،حي بن يقظان ،تح :أحمد أمين ، مؤسسة الخانجي للنشر ،مصر ،دط،1958،ص: 128.

[3]– كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي دار العلم للملايين بيروت ،ط1،1954 ،ص: 238.

و هنا يظهر لنا أن هناك محاولة جديدة في فتح فلسفي فريد ، و خلق أدبي رائع،لأنها جمعت بين دقة العلم و لطف الذوق و براعة التحليل و روعة الخيال.

اما في التوفيق في قصته نرى ان اسال التقى بحي ، وعلمه اللغة وتبادلا الاراء فوجدى انها على اتفاق تام ، ووجدا ان ان ما تعلمه في شريعته هو امثله لما شاهده حي ، فاتفق المنقول و المعقول ، وتبينت لاسال طرق التأويل ، ولم يبقى عليه مشكل في الشرع الا وتبين له ، و لا مغلق الا و انفتح ، و لا غامض الا واتضح ، وامن حي برسول اسال . [1]

رنى من الخصائص الرئيسية في هذه الرواية الفلسفية محالولة المؤلف ان يثبت ان المتوحد متى ادرك الحقيقة عن طريق العقل الطبيعي ن استطاع ن يبين سر الاتفاق بين الفلسفة و العقيدة او العقل و الوحي و ذلك عن طريق التداول مع اقرانه من البشر، فقد كان هذا الموضوع كما رأينا، من القضايا الرئيسية في الافلطونية المحدثة الاسلامية التي كان الامراء الموحدون حريصين بوجه خاص على انبثاقها بالادلة[2].

نرى ان الشريعة و الفلسفة تتفقان في الدعوة على الخير والحث على الفضيلة و الارشاد الى الصلاح و في محاولة الشمول في اعتبار الكون لكن الشريعة تعتمد في مفهوم الخير والصلاح على نص مقدس، وحكمة علوية والهام الاهي بينما تعتمد الفلسفة في ذلك النظر الاجتهادي و التأمل الوجداني.

اذا فالشريعة تقرر الخير والشر والحلال و الحرام والفضيلة والرذيلة بينما الفلسفة تنتهي الى ذلك بالاستدلال و تبلغه بالبرهان[3] .

واذ كانت الشريعة حقا داعية الى النظر المؤدي الى معرفة الحق فان معشر المسلمين نعلم على القطع انه لا يؤدي الى النظر البرهان الى مخالفة ما وجد بها لشرع، فان الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له وان كان هذا هكذا ، فان ادى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما ، فلايخلو ذلك الموجود ان يكون قد سكت عنه الشر عاو عرف به .

---

[1]– احمد توفيق حجازي ، الوعي الروحي (اسرار الرموز ، والامثال) ، دار عيداء للنشر والتوزيع ، الاردن ، ط 1 ، 2010 ، ص: 94.

[2]– ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، دار المتحدة للنشر ، الجامعة الامريكية ، لبنان ، دط ، 1979 ، ص: 364

[3]كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي ، المرجع السابق ، ص:169 .

بإمكان قد سكت عنه ،فلا تعارض هنالك ،و هو بمنزل تماسكت عنه من الأحكام ، فستنبطه الفقيه بالقياس الشرعي و إن كانت الشريعة قد نطقت به فلا يخلوا ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى غليه البرهان فيه و مخالفا ،فإن كان موافقا فلا قول هنالك ، و إن كان مخالفا طلب هنالك تأويله .[1] .

قصد إبن طفيل بيان التطابق بين العقل و النقل أو بين الدين و الفلسفة من حيث أنهما يعبران أم حقيق واحدة فالدين يصورها بصورة حسية و العقل يكشفها و يصوغها في قالب عقلي .

و على ما أورده إبن طفيل من تقابل بين العقيدة و الفلسفة قد يوحي بان ثم تعارضا بين الدين و الفلسفة و أنه لا إلتقاء بينهما بدلالة تفور العامة من نشرح الفيلسوف للعقيدة ، و لكن الواقع أنه لا يوجد أي تعارض مطلقا كما ذكرنا و أن التعارض يرجع إلى إختلاف مستوى الإدراك عند كل من العامة و الفلاسفة [2].

و يتضح لنا أن إبن طفيل أكثر الفلاسفة الذين إهتموا بإثبات العلاقة بين الفلسفة و الدين ،أي لا يوجد أي إختلاف بين أحكام الدين و ما يدركه العقل بنفسه من قيم الحق و الخير و الجمال فضلا على أن الحكمة التي أرادها الشارع الحكيم تكمن في مخاطبة الناس على قدر عقولهم دون كشف حقائق و أسرار الحكمة و أن الخير للناس مع إلتزام حدود الشرع و ترك التعمق .

لقد إهتم إبن طفيل بقضية التوفيق بين الدين و الفلسفة لأسباب التي ذكرت ،و لأنه عايش عصرا إشتد فيه الخلاف بين الفقهاء و الفلاسفة بالمغرب و الأندلس و سلك إبن طفيل قضية التوفيق ضمن أحداث قصته الرمزية حي بن يقظان فدعا إلى ضرورة إلتقاء الشرع بالحكمة أو الدين بالفلسفة ،و ليس بمجرد إمكانه ، و تلك الضرورة تنبع من أن المصدر النور في الشريعة ، و النور في الفلسفة مصدر واحد هو النور الإله و أن العقل الإنساني إذ تجرد من كل العوالق التي تؤثر فيه ، فإنه بإمكانه منفردا أن

[1]– أبو وليد إبن الرشد ،فصل المقال في ما بين الحكمة و الشريعة من إتصال ،تح : محمد عمارة ،مؤسسة العربية للدراسات و النشر ، لبنان ، ط2 ،1981 ،ص،ص: 31،32.

[2]– محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية للنشر و الطباعة ،بيروت ،لبنان ، ط 1 ،1980،ص: 428.

يصلى إلى تلك الحقائق التي جاء بها الوحي ،و يذكر إبن طفيل أن ذلك ليس أمرا يحدث لكل الناس ،و لكن يحدث لصفوة من الناس الذين تحرروا من شهواتهم [1].

و بتالي نرى أن مؤلف بن طفيل حي بن يقظان رؤيته في مجال التوفيق بين الفلسفة و الدين و تتلخص ملامح هذه الرؤية في بيان ما توصل غليه حي بمفرده عن طريق التفكير و التأمل في جزيرته التي عاش فيها متوحدا لا يخالف الدين ، كما أراد أن يبين لنا الفرق بين الطريق الذي يعتمد على تأويل و التأمل في معاني روحية ، و الطريق الذي يلتزم صاحبه بإعتماد على ظاهر الآيات و كيف أن هذا الفارق بين الطريقين لا يلغي أن هناك إتفاق في الغاية التي ينشدها [2].

و يتضح لنا ان العقل نور من عند الله و أن الشريعة أيضا وحي من الله و هو سبحانه المصدر الواحد للعقل و الدين و من ثم فلا يوجد أدنى إمكانية لتناقض أو الإختلاف بينهما حتى و لو كان هناك خلافا فهو مجرد خلاف ظاهري لا يمتد على الباطن أي خلاف في الشكل لا في الجوهر .

و تبقى إشارتان حول قضية التوفيق بين الفلسفة و الدين عند عبن طفيل الأولى مميز أنه ميز بين مسلك الفيلسوف الذي يؤمن إلى حد كبير عن طريق التفكير العقلي النظري المجرد أي المسلك البرهاني ، و مسلك رجل الدين الذي يتخد التأويل منهجا له و يتعمق في المعاني الروحانية و هو قريب من مسلك الفيلسوف ن و مسلك ثالث يمثله الفقيه الذي يرفض التاويل و يتمسك بالظاهر ،و رابعا واخير يمثله مسلك الجمهور ، أصحاب سلمان و المتعلق بالجوانب الحسية ،و المسلك الأول هو مسلك حي ، و الثاني مسلك أبسال ،و ثالث مسلك سلمان ، و رابع مسلك الجمهور الذي يؤمن عن طريق التقليد .

و لعل الذي أراد إبن طفيل التركيز عليه في قصته الفلسفية هذه هو أنه لا تعارض بين المعقول و المنقول ،بين الفلسفة و الدين و أن الفيلسوف يستطيع أن يصل بعقله غلى ما جاء بها لشرع ،و يقتنع و يلتزم ، إذ لا تعارض بين العقل و الدين بين الحكمة الشريعة [3].

[1]– عبد القادرمحمد أحمد ،التفلسف ا لاسلامي ج ذوره و مشكلاتـه ،دار المعرفة الجامعية للطبع و النشر و التوزيع ،الإسكندرية ،دط،2012،ص،ص: 333،334.

[2]– احمد علي ، تاريخ الفكر العربي الإسلامي ،كليات العلوم الإنسانية و الآداب ، سوريا،دط،1997،ص: 204.

[3]– مصطفى غالب ،إبن طفيل دار مكتبة البلاد ، لبنان ،دط،1991،ص:245.

و هكذا نرى أن إبن طفيل قد ساوى بين الدين و الفلسفة ،وذلك حين إعتبروا أن كلاهما ينتهي إلى نتيجة واحد ،و حين قصر الدين على العامة لأنهم لا قدرة لهم على المعنى في مواء ذلك ،امنا الفلاسفة أودوا الفطرة الخاصة فهم القادرون على السمو و لإدراك ما وراء ظواهر الدين ،و في هذا محكاة شديدة ،لأن العقل مهما بلغ من القوة على إدراك الحقائق فإنه يضل عاجز في امور كثيرة ،و الدين لم يأتي لكي يهدي العامة فحسب ،إنما جاء من أجل هداية العقل إلى الأمور التي لا يستطيع أن يصل فيها إلى حل [1] .

المبحث الثالث :المعراج الصوفي و ضرورة الرمز عند ابن طفيل

[1]– إبراهيم محمدالفيومي ،تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب و الأندلس،دارالجيل للنشر،بيروت ،ط1،1997،ص،ص: 422،423.

1/الرمز و التجربة الصوفية .

التجربة الصوفية تجربة بحث عن الأسرار الإلهية في الكون ،أسرار الحياة و الموت، و النفس و الروح، و العقل و القلب نو هي تجربة مختلفة من صوفي إلى آخر فلجؤا إلى رمز في تجربته هذه ،فيقول القشيري :"و هذه الطائفة (الصوفيون)،مستعملون ألفظا بنهم قصدوا بها الكشف ،لتكون معاني ألفاظهم مستبهمة على الأجانب ،غيرة منهم على أسرارهم أن تشيع في غير أهلها ".[1]

فالمتصوفة لم ينظر إلى عقل الإنسان بالله المطلق ،بمعاير علم الدين فحسب بل و بمعايير أحوالهم و وجدانهم الخاص ،ذلك يعني أن إخلاصهم لحقيقة الدين يتعدى أيضا لإخلاصهم للحق فيهم إلى الإخلاص للحقيقة الدين ليتعدى أيضا إخلاصهم في الحق فيهم إلى الإخلاص لحقيق كما هي .[2]

فنرى أن التجربة الصوفية تتجدر كفضاء لما هو روحاني في عمق التاريخ ، فهي مرتبط بشكل خاص كظاهرة أنثربولوجية للوجود الإنساني ،فالتجربة الصوفية تجربة فردية روحية ،أما الرمز أساس التجربة الصوفية ،كما أنه يكتنز التجربة بكاملها فيجعلها حي نابضة .

و الصوفي لا يتعامل مع الموجودات كأشكال تعبيرية و لكن بإعتبارها هندسة أو فضاء هندسي رمزي مقدس يحمل سر المعاني الإلهية ،تلك الكونية التي جعلت من الممارسة الصوفية فن للحياة و السلوك ، و ليس فقط إدراكا و معرفة ، فالتصوف إذا ليس حركة فكرية تحاول أن تأسس نسقا معرفيا حول العالم ،و لكنه سلوك و تجربة و فناء في الموجودات[3].

هنا نرى أن الرمز هو سر الألفاظ و المعاني الإلهية التي جعلت من التجربة الصوفية فننا للحياة من خلالها يحاول التصوف أن يؤسس نسقا معرفيا دينيا حول العالم .

و بهذا يكون الرمز وسيطا بين الصوفي و عالمه الخارجي أو أداة في تنظيم تجربته بعيدا عن الإلتباسات التي يفرضها التعبير المباشر أي اللغة ،كما أنه طريقة من طرائق التعبير

---

[1]– أبو قاسم القشيري ،الرسالة القشيرية،دار الكتاب العربي ،دط،2003ص: 295.

[2]– هيثم الجنابي ،حكمة الروح الصوفي ،دار المدى للثقافة و النشر ،لبنان،ط1 ،2001،ص: 222.

[3]– محمد زياني ،فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجا،إصدارات إى كتب ،لندن ، ط1، 2017،ص: 97.

يحاول بواسطتها الصوفيون محاكاة رؤاهم و خيالتهم ، و نقل تصوراتهم عن الكون و الإنسان و وصف العلاقة بين الإنسان و الله و العلاقة بين الإنسان و الكون .

و في كلام الصوفية ، الرمز هو من الألفاظ المجازية و معناه معنى باطني ، مخزون تحت كلام ظاهر ، لا يظهربه غلى أهله و يكاد الرمز الصوفي يرادف الإشارة و هي ما يخفى عن المتكلم كشفه بالعبارة ،كما يرادف الإيماء و هو الإشارة [1].

فنزوع الصوفية إلى الرمز علامة فارقة في شعرهم اذ غلب على منظومهم فانزاح خطابهم عن مألوف اللغة و عن واقع تعبيرهم، موجدا لغة جديدة الرمز احد مقوماتها ،عنه يصدرون و به يعبرون إذا التعبير بالرمز هو وحده الذي يمكن أن يقابل الحالة الصوفية التي لا تحدها الكلمة و الذي يمكن بالتالي أن يخلق المعادل التخيلي لهذه الحالة ،غنه تعبير لا يخاطب العقل بل القلب...فكما أن الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس و العقل [2].

إن من ميزات الصوفية لغة الرمز هي لغة نمتها و طورتها مقاماتهم ،فرمز هو الوحيد الذي يعبر عن حالتهم الصوفية هذه بعيدا عن اللغة ،فالتعبير بالرمز لا يحاور العقل بل يحاور القلب الذي هو أساس الحالة الصوفية .

الرمز إذا صرف من المعاني الظاهرة طلبا للمعاني الباطنة ،و هذا توجيه قصدي للفهم و تعميق له و هو في ذات الآن توجيه يترك الباب مفتوحا على أي معنى يطرأ على دهن القارئ عند التؤيل و التدبر ،فالجمل مثلا قد نراه رمزا للسمو أو المشقة أو الخلوة و الإنقطاع أو الجلال و الهيبة ....عشرات المعاني قد تتخذ على أنها هي التي ينصرف إليها المعنى الظاهر غير أم المتقبل قد ينزاح بالكلية مبتكرا صلة جديدة بين الرمز و ما يشير إليه[3] .

فرمز عند الصوفية يتخذ أبعاد ضارب في العمق و الإلتباس و الغموض إذ التجربة الصوفية بمثابة البنية العميقة التي تتغلغل في أحشائها ذاتية الصوفي الذائبة في شراين الإحتراق ،و الصوفيون أنفسهم

---

[1]– أبي نصر سراج الطوسي ،اللمع في التصوف، تح:عبد الحليم محمود ،دار الكتب الحديث ،مصر ، دط، 1960،ص: 338.

[2]– اسماء خوالدية،الرمز الصوفي بين الإغرابي و بداهة الإغراب قصدا ،دار المان للنشر،الرباط،مغرب، ط1 ،2004،ص: 24.

[3]– المرجع نفسه ص،ص: 25،26 .

لوحوا إلى هذه الحالة التي لا يمكن التعبير عنها بحروف العبارة لضيقتها و محدوديتها فكانت الإشارة هي الفضاء البديل[1].

التجربة الصوفية شرط أساسي في كل معرفة أو سلوك صوفي، فهي علوم دوقية كشفية الذي هو طريق العارفين و السالكين اساسها الرمز.

فالتجربة الصوفية تمثل أعلى درجات الإرتقاء الروحي، الذي يسموا بالإنسان إلى أعلى درجات الإتصال بالله و من ثم معرفته بظرب البصيرة و الإلهام الذي يغمر نفسية الصوفي فيشعر بأسمى لحظات النشوة و الفرحة الروحية .

2/ الرمز و المعراج الصوفي :

حرك المعراج النبوي كلية النشاط الصوفي ، فإندفع كتابه لإستعارة الفاظه و مفردته من جهة و من جهة ثانية حفلت رؤى بعضهم المنامية بمعراج إلى السموات السبع فما فوقها ،و سنتوقف عن الإستفدات التي تبين لنا مدى تغلغل المعراج في التفكير الصوفي[2].

هكذا ساهمت رمزية المعراج في تطوير مفهوم الحقيقة المحمدية عند الصوفية إلى حقيقة فكرية و تجربة إنسانية استنباطية ، قصة أشبه ما تكون بملحمة دينية من أدب الرحلات–وحينها خرجت من دائرة الحديث الذي يضبط الرواية وصارت لونا من ألوان الأدب الشيعي الديني بل من تراث الأمم الحضاري[3] .

فنجد أول عروج صوفي واضح ،هو أبو زيد البسطاني الذي فتح بمعراجه الرؤى الطرق أما غيره من المتصوف لإستغلال الطاقة الرمزية المعبرة ،بحيث أصبح المعراج عندهم هو القصة المفضلة التي ترتبط إرتباطا بتفكيرهم و تكوينهم الروحي و معتقداتهم و رموزهم [4] .

---

[1]– اسماء خوالدية، الرمز الصوفي بين الاغراب تبداهة الاغراب ،المرجع السابق ،ص :27.

[2]– إبن عربي محي الدين ،ا الاسراء إلى المقام الاسرى ،تح:سعاد الحكيم ،دندرة للطباعة و النشر ،لبنان، دط،دت،ص:281.

[3]– أسماء خوالدية ،الرمز بين الإغراب و بداهم الإغراب قصدا المرجع السابق ،ص: 70.

[4]– محمد زياني ،فلسفة الامعقول في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجا ، المرجع السابق، ص :128.

نلاحظ أن تطور قصص المعراج عبر الحقب الزمنية نتدرج تدرجيا طبيعيا من آية في القرآن الكريم إلى حديث في السنة ذات معاني متعددة إلى قصة في السيرة النبوية ، ثم إلى رؤيا رمزية خيالية عند المتصوف كالبسطامي و إبن عربي ،ثم أخد يلتبس أشكال أدبية.

إن قصة المعراج هي من معجزات التصور التي أبدعتها المخيلة افسلامية فهي إبداع الخيال الذي يجسد الحقيقة،لا الوهم ،الذي يهرب منها إلى العوالم من الهواء و المعاني العظيمة التي تحتوي عليها قصص المعراج الرمزي و تجعلها أيضا من المنجزات الفكرية الضخمة ،القائمة على جدل خاص لنظام فكري روحي ،ملخصه أن الذات في سفرها في العالم أو رحلتها إلى الفوق إنما ترمي إلى النقاء و التطهير بلهب التجربة و الخروج من ذلك بعزيمة جديدة في مواجهة الحياة[1].

فالمعراج بمثابة المرآة العاكسة التي تعكس نظام الصوفي و مساره و معتقداته إلى أعلى المقامات .

يقوم رمز المعراج على وظائف عدة منها :

أ –الوظيفة الدينية: هي وضيفة أساسية تدخل في ماهية المعراج ، فهوا بناء هرمي يستوي على قمته النبي و الدعوة إلى الله سبحانه من خلال دعوة النبي صلى الله عليه و سلم فالله لا يكلف الأولياء العارجين بتشريع جديد ،فالمعراج الصوفي تقليد لمعراج النبوي من الجانب المعنوي[2].

ب –الوظيفة المعرفية التعليمية : هي تقديم المعرقة التي يكشفها الصوفي أثناء معراجه فبعض قصص المعراج تتمتع بنزعة تعليمية في مجال المماراسات الصوفية و في مجال ممارسات الحياتية في المجتمع ،كالحث على مكارم الخلاق و تغدية فكرتي الثواب و العقاب ،و تجسد صلة الصوفين بالكون والانسان ،فالمعرفة اهداف المعراج ، ينقل الله العبد من مكان الى مكان ليريه من اياته تبعا، وبالتالي فالمعراج الصوفي معراج تعليم وعروج الى مراتب عليا من العلم[3]

وبهذه الوظائف يعرج الصوفي الى اعلى المقامات لتهذيب النفس و تطهيرها،ومجاهدتها لتحلي بمكارم الاخلاق، للوصول الى النهاية المبتغاة وهي التربية الروحية و الرياضية او ما يسمى بالحضرة الالهية.

---

[1]– المرجع نفس،ص:129.

[2]– محي الدين ابن عربي،الاسراء الى المقام الاسرى،ص:31.

[3]– أسماء خوالدية،الرمز الصوفي بين الإغرابي و بداهة الإغراب قصدا ،المرجع السابق،ص: 73.

وضف رمز المعراج قصصا كما في قصة "قصة الغربة الغربية"لسهروردي التي إستلمها من قصة حي بن يقظان لإبن طفيل،يقول السهروردي عن قصته :"إنها تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الطاقة الكبرى المخزونة في الكتب الإلهية المستودع في رموز الحكماء و عن قصته :"إنها تشير إلى الطور الأعظم الذي هو الطاقة الكبرى المخزونة في الكتب الإلهية المستودعة في رموز الحكماء وإلى السر الذي ترتب عليه مقامات أهل التصوف و أصحاب المكاشفات"،و رمز المعراج رمز كلي يحرك رموز القصة كالشمس رمز تشرق العقل و البئر رمز للظلام[1].

إذ أصبح العروج كلا رمزيا لطريق الصوفي في مقامته و أحواله و مجاهداته بين الفناء و البقاء.

ويتضمن معراج الغربة الغربية عناصر رمز المعراج كالسفر عبر السفينة في بحور السموات ،بعد التجرد عن المادة يقول السهروردي:"صعدنا إلى الجبل و رأينا ابا شيخا كبيرا تكاد السموات و الأرض تنشق من تجلي نوره فبقيت متحيزا منه و مشيت إليه فسلم علي فسجدت له ولذة أنمحق في نوره الساطع [2] .

فالمعراج الصوفي معراج علم و تعليم ، أداة فنية عبيرية ملحمية مدلولها رحلة الإنسان إلى الأعلى لكي يتطهر من مادة الأرض و يصعد لكل نور و حركة مآل.

أما معراج غبن عربي في ذاته رمز لإرتقاء الإنسان بعقله و قلبه و روحه إلى عالم الله و المثل و تحت رمز المعراج تنطوي رمز النص ، كالسفينة التي هي رمز الخلاص و العبور عن طريق المعرفة و كل ركن فيها يقابله معتقد او تشريع بهذه السفينة تتركب كلية النشاط السلوكي قسم عقائدي يفضل العقيدة الصوفية ،وقسم تعبدي كالاذكار و الاحوال ، فعقيدة السالك وسلوكه هما سفينة المعراج [3]

صور ابن عربي على أن العروج على أنه عروج الروح من عالم الكون إلى عالم الازل ،و أنه معراج الأرواح لا الأشباح ،ينقل الروح إلى مكان مطهر يتمثل في المعراج المنامي روحي معنوي .

[1]– يونس وضحى ، القضايا النثرية في النثر الصوفي حتى القرن السابع هجري ،اتحاد كتاب العرب ،سوريا، دط،2006،ص :122.

[2]– المرجع نفسه ،ص: 123.

[3]– محي الدين إبن عربي ،الإسراء إلى المقام الأسرى ،مصدر السابق ،ص :71.

و يمتاز المعراج من حيث اسلوبه بخصائص ثلاثة،الرمز و التصوير الفني ، و البناء المعماري من حيث إطار للقصة و خطتها العامة، و قد يطغى واح من هذه البعاد أو أكثر على أنواع أو أشكال من قصص المعراج ، فالصوفيون أميل إلى الرمز و ينبغي لنا أن نتنوه بثلاثة رموز حفلت بها معظم أشكال القصة و هي غسل قلب العارج و تطهيره،أما الرمز الأول فهو ألحق بقصص مولد الرسول **صلى الله عليه و سلم** منه بمعراجه و يحتفل الصوفي بها كثر من غيرهم[1].

و هكذا تبين أن رميزية المعراج رمزية مشرعيه على أبعاد أكثر، لها القدرة على التوافق من مقاصد و أفاق كثيرة سواء تعلق بالسالكين أو الواصلين.

لقد إستفاد الصوفية من قصة المعراج فأخرجوها من إطارها القصصي كما جاء في السيرة ،و النسيج الإخباري كما جاء في الحديث و غنموا معانيها الإيمانية والأدبية وشحذوها بالبطاقات رمزية جديدة ،إرتبطت اشد الإرتباط بعقائدهم الصوفية، فكانت بديلا رمزيا لمقاماتهم و أحوالهم ، أو يقل مسار رمزيا السفر روحي ،فها العروج الا حركة مستمرة ليست خاصة بالروح الإنسانية فقط بل أنها تنشر في العالم المخلوق بالكامله [2] .

و هذا هو المغزى الأساسي من قصة المعراج الأصل الذي اكدعليه كبار سادات الطريق الصوفي، و التي أصبحت قاسما مشتركا بين المسلمين قاطبة من المغرب و أتراك و فرس و هنود .

3/ الرمز بين الخطاب الفلسفي و الخطاب الصوفي .

3 أ- الرمز في الخطاب الفلسفي:

4 -كل خطاب يكون منظور إليه من ذاته كممارسة خطابية منظمة ،على شكل من أشكال المنطقات، بإعتباره جذوره الأصلي فيقول فوكوا FOUCAULL :"إن مانسميه خطابا هو مجموع المنطوقات التي تعود إلى الصياغة الخطابية نفسها و لاتكون وحدة بلاغية أو صورية متكرر بال نهاية حي نستطيع إعلان ظهورها أو إستعمالها داخل التاريخ..."،و هكذا لا يكون الخطاب شكلا عقليا و لا زمنيا ذا تاريخ إضافي [3] .

---

[1]- نذيرالعظمة ،المعراج و الرمز الصوفي في القراءة الثانية لتراث ،دار الباحث لنشر ،دط،دت،ص:24.

[2]- خوالدية اسماء ،الرمز الصوفي بين الغراب و بداهة الغراب قصدا،المرجع السابق ،ص: 71.

[3]– محمد زياني، فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجا، المرجع السابق ،ص: 54.

و بهذا كل خطاب مهما كانت طبيعة فإنه يقوم على مجموعة من المنطوقات ،فهو نص موحد من حيث الموضوعية و الموقف و هو تكوين متماسك في مجال المعرفة أو الحقيقة .

فالداعي لإلى الخطاب الفلسفي لايتولد لدى صاحبه إلى متى و جد نفسه امام إلتباس أو أوجد غيره أمام هذا الإلتباس فينطلق بحثا عن الحقيقة المقنعة بالحجة و الدليل العقلي[1].

يتضح لنا أن الخطاب الفلسفي يحضر في ذهن صاحبه عندما يكون أمام مسالة مبهمة تستدعي صاحب الخطاب إلى الإجتهاد في البحث عن الأدلة و الحجج العقلية .

و يعرض لنا الفيلسوف إبن طفيل في خطابه الفلسفي عملية إيجابية ناجحة و ذلك في مسألة التوفيق بين الدين و الفلسفة و هي مشكلة كبيرة كما يعلم المعنيون بتاريخ الفلسفة و الدين و العقيدة .

يعد الخطاب الفلسفي خطاب المفاهيم بامتياز ،فقد كان الفلاسفة ينحتون مفاهيم جديدة باستمرار وذلك للتعبيرعن علاقات واوضاع واشكاليات جديدة عن طريق مقولات ومفاهيم جديدة.

لكن يجب التعامل مع المفاهيم بوعي كبير ،وبدرجة كبيرة من التدقيق ، فكل مجال معرفي الا وله جهازه الاصطلاحي الذي يظبط مفاهيمه ، و المسالة لا تختزل في مجرد لعب بالكلمات و

استبدال لشبكة مفاهمية باخرى مغايرة ، لان المفاهيم تخيل الى محطات جضارية يمر بها الفكر الانساني عبر سيرورته الابداعية [2].

لكل مجال معرفي الا و له مفاهيم تحدد معانيه، بحيث هذه المفاهيم تكون دقيقة ومحكمة ،تتمحور داخل ذلك المجال الخاص بها ، لتنتقل الى مجال اخر بصورة خيالية إبداعية.

[1]– محمد اليعقوبي ،أصول الخطاب الفلسفي ،ديوان المطبوعات الجامعية ،الجزائر، دط،د ت،ص: 29.

[2]–الحسين الزاوي ، الفلسفة الواصفة مقاربة لأشكال التعبير في الخطاب الفلسفي المعاصر،مركز الكتاب لنشر ، ط 1 ، مصر ، 2000 ،ص،ص: 201 ، 202.

وتلعب طبيعة الموضوعات دورا في البناء الشكلي للخطاب الفلسفي ، فما يميز الخطاب الفلسفي ذلك البناء الجدلي والطابع الحجاجي و البرهاني و الاستدلالي وهي من أولوياته ، فالدلالة في الخطاب الفلسفي عارية مكشوفة ، لان لغتها مختصة شفافة مباشرة [1].

وهذا البناء الجدلي البرهاني راجع في الأصل إلى طبيعة الموضوع ، لان الدفاع على راي او فكر ما يتطلب برهنته بحجج عقلية محضة ، وهذا ما يمتاز به الخطاب الفلسفي الجدل والبرهان.

هناك اتفاق عام على أن من السمات البارزة لهذا الخطاب انه خطاب حجاجي بمعنى انه ينتهج إستراتيجية معينة الهدف من ورائها ضمنيا آو صرامة ، هو التأثير على المتلقي بالحجج ، وقناعه برأي آو أو تواجهه فكرة ما ، سواء كان هذا المتلقي محاورا واقعيا أ مفترضا ، و نحن نذهب إلى أن هناك في ثنايا كل خطاب فلسفي مهما كان شكله و مضمونه "حقيقة" ما يراد تدبيرها و التدليل على مصداقيتها ،وفي نهاية المطاف إيصالها إلى الآخرين ، المخاطبين والمحاورين وإقناعهم بها ولا نعرف فلسفة الو نصا فلسفيا خل تماما من الخاصية الحاجية والاستدلالية بوجه من الوجوه حتى ولو تلبست تلك الفلسفة رداء التصوف أو ارتدت لغة الشعر [2].

يتميز الخطاب الفلسفي بالحجاج والبراهين ، ويعتمد على الأدلة ليؤثر على السامع أو المتلقي لهذا الخطاب حتى يقتنع وبوضوح مصداقية خطابية، وتصل عن طريق هذا التبرير للآخرين حتى ولو كان الخطاب يأخذ من المتصوفين إلا أنه يحتوي على الحجاج والاستدلال.

الخطاب الفلسفي يبدأ وينتهي بقوانين العقل والواقع ، وهو يعد خطاب نقدي يعتمد على التساؤل والشك المعطى القائم والمتحيز من المفاهيم و القواعد المؤسسة للمذاهب والمنظومات ، أو الخطابات الأخرى وحتى يكون الخطاب الفلسفي خطابا منتجا ، أي أصيلا و خلاقا لا يسعه إلا أن يكون نسقا متماسكا ، يتميز بوحدة الإشكالية و الاتساق المنطقي ، أي عدم التناقض مع الذات ، أو بين مقدماته ونتائجه ، أما لغة الخطاب الفلسفي فتختلف عن لغة الخطابات الأخرى ، خاصة الخطاب الأدبي الإبداعي الحافل

[1]–رجاة العتيري ، في الخطاب الفلسفي ، وزارة الثقافة ، تونس ، دط ،2001 ،ص:21.

[2]– محمد حبيب ، الحجاج و الاستدلال عناصر استقراء نظري ، مجلة عالم الفكر ،الكويت ،2001 ، ص:97.

بالاستعارات و الرموز والإزاحة بين الدال والمدلول ، أما لغة الخطاب الفلسفي فلغة مجردة محددة بمفاهيم ذات دلالة معينة تتشكل في مجموعها منهجية التفكير الفلسفي [1]

والخطاب الفلسفي تحكمه مجموعة من القوانين يعتمد في ذالك على الطرح و التساؤلات و الشك ، يختلف عن الخطابات الأخرى و لإحتواءه على هذه القوانين من برهنة ودليل يكون خطابا منتجا ومتماسكا ، ويكون غير متناقض مع الذات المتكلم وتختلف لغته عن لغات الخطابات الأخرى فلغة الخطاب الفلسفي لغة مجردة ذات منهجية متفردة.

3/ب- الرمز في الخطاب الصوفي :

تركزت مدخلات مجموعة من الباحثين ناقشوا قضية الخطاب الصوفي ،على عدد من الأبعاد الحضارية و المعرفية للخطاب الصوفي إنطلاقا من المرجعية التي تستمد من عمق التشريع الإسلامي ،بخلاف الدعاوى التي أرادت جعله دخيلا على الإسلام أو متأثرا بالثقافات و الديانات الأخرى ،و أيضا باعتباره هذا الخطاب من الوسائل التي تضمن من خلال خصوصياته الأمن الروحي للمجتمع خصوصا في وقت أصبحت فيه الحاجة ملحة إلى الأمن ،في خضم ما تعيشه المجتمعات من قلق و اضطراب و حيرة ،لاسيما و أنه يركز مضمونه على مفهوم الإنسان الكامل ، الذي يتأسس على منهج المشاهدة و الكشف و الذوق ، كما وصف الخطاب الصوفي بأنه مشروعا إصلاحيا اجتمعيا له تأثير روحي متميز.[2]

يعتبر الخطاب الصوفي مشروع إصلاحي في مجتمعات له إيجابيات و تأثيرات على الفرد مستمد مرجعيته من القرآن الكريم في حين يعتبره البعض أنه مأخوذ من الديانات الأخرى ،عالج الخطاب الصوفي العديد من القضايا التي عاشتها المجتمعات بكونه درس مفهوم الإنسان الكامل .

{ عن خطابات الصوفية ما يرد في سياقات مألوفة مرتبطة بأحداث و أزمنة معروفة ،تخضر فيهم ذواتهم و المألوفة معبرة عن هواجس و قيم و عقائد مخصوصة ،و منها ما يكون في مقام تعليم و نصح أو دعاء أو قص أو إجابة عن أسئلة مطروحة،في كلتا الحالتين لا تغيب ذات الصوفي ، فهي التي نتلقى

[1]- زهير توفيق ، معنى الخطاب الفلسفيaddustour.com تم الإطلاع عليه 2018/03/05 على ساعة 10:48.

[2]- محمد بكيران،ندوة،الخطاب الصوفي وأبعاده المعرفية الحضارية، events/ www.hnominoum.com تم الإطلاع عليه 2018 /04/ 06 على الساعة 11:07.

عبرها الخطاب،مهما إتخذت من الوجه الأول قناعا فإنها من سلكت طريق التصريح ،أو التلميح ، و تحت منحى التواصل إشارة أو رمزا فإنها إنخرطت في أشكال التخاطيب المألوفة}[1].

يرتبط الخطاب الصوفي بذات العارف ،التي تعبر عن قيم و كقائد و قد تكون دعاء و إرشادات و نصح يعبر فيها السالك من خلال الخطاب برموز و اشارات .

فالمعنى خطاب الصوفي لا يستهلك و لا ينتهي لأنه لا يملك إحالة مرجعية تعيده ،بل يظل قابل للقول ،فينشأ قول على قول حيث يكون فيه المعنى" هو المعنى الماورائي الذي يفلت من كل تحليل عقلي و الذي يتعذر إدراكه من المعاني الأولى التي يهجس بها الإنسان[2] .

و يبقى الخطاب الصوفي يحمل نفس المعنى ، مهما إتخذت اطراف عديدة و يظل قابل للتحليل العقلي و لا يدرك المعنى من خلال معنى الأول الذي يبادر في ذهن الإنسان و إنما يتغير بعد تحليل المعاني التي يحملها .

و هكذا كان النص الصوفي من حيث هو لغة مشفرة لا يفصح عن دلالاته إلا يقدر الذي يحجبها، يمارس على متلقيه نوعا من الطمس و الحجب، فيترسب في قاعة المسكون عنه، مالا يمكن النطق به، لأنه فضاء غائم و متموج و عليه فالعرفان من هذا المنظور يقع في فضاء اللامنطوق [3] .

و هكذا ظل الخطاب متحجبا في المسكون عنه ،لا يعلن إلا بقدر مايسكت ، و لا يبوح إلا من حيث يضمر ،فيحجب كثيرا من مقولاته ،فلا يمكن الكشف عن الوجه الغائب فيه إلى بعد معرفته بنسبة نظامه و هو ما أعطى للخطاب الصوفي الحضور و الإمتداد .

و هذا يعني خضوع الخطاب لمراتب المتخاطبين فالفهم والتواصل يقتضي تكافئ الأحوال و المقامات ،و من هنا يكون خطاب المشايخ مغاير للخطاب المريدين ، لهذا يشرط الصوفية طاعة المريد العمياء لأستاذه في قولهم :"من قال لشيخه لم يفلح أبدا" [1].

---

[1] – صابر سويسي ، موقع الذات في الخطاب الصوفي ،كلية الأدب و العلوم إنسانية، قيروان،2007/12/11 .

[2]– حسين ناجي جودة، المعرفةالصوفية،دراسة الفلسفة في مشكلات المعرفة،دارالجيل ،بيروت،ط1 ،1992،ص:219.

[3]– محمد شوقي الزين،تأويلات و تفكيكات،فصول في الفكر العربي،المركزالتقافي العربي،لدار البيضاء، المغرب،ط2002،1،ص:91.

فنرى أن الشيخ أكثر خبرة و دراية لمنزلة الطريق و هو عالم بخفايا التي يتعرض لها السالك فلابد من المريد طاعة الشيخ و طاعة أستاذه حتى يصل إلى أعلى درجة من أحوال و مقامات .

فالرمز أسلوب من أساليب التعبير شاع في الكتابات الصوفية نثرها و شعرها أسلوب ألجأتهم إليه الحاجة ، فهم يتكلمون او يكتبون عن مشاهد لا عهد للغة بها ، فمن الطبيعي إذن أن يلجؤو إلى هذا الأسلوب الذي يعينهم بعض الشيئ على نقل أفكارهم و تصوير إحساساتهم و هو ما استوجب قراء ذوي مواصفات معينة لذا قال الحلاج ... "من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا" [2] .

و بالتالي لا يكون الرمز إلا بأساليب حواف منها التلويح و الكناية و الإستعارة ، لا يدركها إلا أصحاب الذوق و من ألف التصوف و نزعاته [3] .

فقد إستعمل الصوفيون الرمز في خطاباتهم وتعبيراتهم و لعل من أهم النماذج و القصص الرمزية التي أنتجتها عقول مجموعة من الفلاسفة و الصوفيون باختلاف أفكارهم و انتماءاتهم المذهبيه ، نجد من قبيل قصة حي بن يقظان لابن سينا و قصة الغربة الغربية السهروردي و كذلك القصص النثرية لإخوان الصفا و تارة أخرى نجد نماذج تتخذ من الشعر العربي مرتكزا لها كقصائد الحلاج وابن العربي و ابن الفارض .

أما هذه النظرة الخاصة جنح الصوفية إلى استخدام الرمز لإستحالة الإنفصال بين الإشارة و العبارة بل لأن " العلاقة بين العبارة و الإشارة هي العلاقة بين الظاهر و الباطن ، فظاهر العبارة هو ما تدل عليه من حيث وضعية اللغة و الإشارة من حيث إلى لغة إلهية ، و إذ كان أهل الظاهر يتفقون عند العبارات و معانيها التي تعطيها قوة اللغة الوضعية ، فإن العارفين ينفذون إلى ما تشير إليه العبارة من معان وجودية و إلهية [4].

---

[1]– أبو عبد الرحمن السلمي،تح:كوبرغ ،جوامع آداب الصوفية و عيوب التنفس ومدارتها،معهد الدراسات آسيوية و إفريقية،القدس،ط1962،1،ص:27.

[2] – أسماء خوالدية ، الرمز الصوفي بين الإعراب و بداهة الإغراب قصدا ، المرجع السابق ، ص: 23 .

[3] – ابن عربي ، فصوص الحكم تعليق أبو العلا عفيفي ، ج 2 ، دار إحياء ، الكتب العربية ، مصر ، ط 1 ، 1946 ، ص :15 .

[4] – نصر حامد أبو زيد ، فلسفة التأويل ، دراسة في تأويل القرآن عن محي الدين ابن عربي ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، ط 5 ، 2003 ، ص: 268 .

مثل نزوع الصوفية إلى الرمز كعلامة فارقة في شعرهم ، إذ غلب على منظورهم فإنزاح خطابهم عن مألوف اللغة و عن واقع تعبيرهم موجودا لغة جديدة ، الرمز أحد مقوماتها عنه يصدرون و به يعبرون إذ التعبير بالرمز هو وحده الذي يخلق المعادل التخيلي لهذه الحالة إنه تعبير لا يخاطب العقل بل القلب فكما إن الحالة الصوفية لا يحكمها مقياس الحس و العقل[1] .

فالرمزية صفة جامعة لكل الصوفية و ان التفاوت بلاغتهم في التعبير و هم في ذلك يجانسون الشعراء عموما من حيث إستثمارهم لحمولات الألفاظ رمزيا و دلاليا ، إلا أنهم يذهبون في صرف معانيها أبعد منهم لأنهم يعلقونها في الأذواق لا الأشخاص[2] .

أن اللغة الصوفية لغة رمزية تشفيرية يفهمها إلا نخبة النخبة ، يستعملها الصوفية في خطاباتهم الذوقية التي تخاطب العقل ، فمادام الإنسان قد خرج من العالم المادي فإنه يعيش في عالم رمزي ، و ما اللغة و الأسطورة و الفن و الدين إلا إحدى مكونات هذا العالم [3].

3/ج مراحل الخطاب الصوفي :

لم يتخذ الخطاب الصوفي صورته الفاتنة بادئ الامر إنما مر بمراحل حتى يلفها تلك المراحل أراها ثلاثة هي :

1 –مرحلة التدقيق في الخطاب التقليدي: حيث يتم إستعمال اللغة التقليدية على نحو مركز كما الحال عند الجنيد و المحاسبي .

[1]– أسماء خوالدية ، الرمز الصوفي بين الإغراب و بداهة الإغراب قصدا ، المرجع السابق ، ص :24 .

[2]– المرجع نفسه ، ص: 39 .

[3] – خالد إبراهيم المحجوبي ،الخطاب الصوفي بين الضحية و الإعتراف http/books.google.dz تم الاطلاع عليه في2009/10/8 على الساعة 15:33.

2 –مرحلة الشطح: و هي مرحلة لم يسلم أهلها لأن الخطاب الشاطح عانس مهمتها دائما لكونه خطابا صداميا بما يحمله من معان مستصنعة في الظاهر،لابد لنا اظهارهاو إنطوائها على المخفيات معنوية هي المرادة دون الظاهر الشاطح ، كما هو الحال الرابعة العدوية والشبيلي ،وأبو زيد اليسطامي.

3 -مرحلة خطاب الفاتن: و هي التي مهد لها البسطامي ، ثم أرسخ قواعدها الحلاج ، يوضح في كتاباته التي إستغلقت على مفهوم الناس خواصهم و عوامهم، حتى روي بعض شيوخ التصوف كانوا يستغلون كلامهم[1].

لقد عرف الخطاب الصوفي العديد من المراحل حتى توصل إلى صورته التي هي عليه، و عرفت المرحلة الأولى بالتدقيق و اللغة العادية ، و نجد ذلك عند الجنيدو المحاسبي ،ثم تليها مرحلة الشطح التي تعبر عن سكرهم لتجلي لهم الحقائق حيث كانوا في هذه المرحلة غائبين عن وعيهم بسبب السكر، و نجده عند البساطمي و الرابعة العدوية، ثم بعد ذلك تلها الخطاب الفاتن التي مهد لها البسطامي ثم عرفت بقواعدها عند الحلاج، و بعد ذلك بدأ المتصوفين يستعملون كلامه.

إن للرمز الصوفي إشارات متعددة في الخطاب الصوفي ،و صداه يتوقف على مدى استيعاب الخطاب في حد ذاته،لأن السلطة المعرفية يمتلكها الحكيم المتأله التي تعكس توجهه الديني والاديولوجي والاجتماعي والثقافي والسياسي ، إن وضع قاعدة إشراقية في صيغتها الرمزية يعكس العلامة علمية المكتملة إبداعية ،لأن الرمز في النهاية هو فعل إبداعي خالص نابع من حالة وجدانية إحترافية حقيقية فهو ثمرة المريد الذي نال مبتغياه،و يسعى إلى الحفاظ عليه من مؤامرات العامة فالتساؤل حقله واسع الدلالة التعبيرية و العلامة تأشيرية لأصناف الصوفية لأنهم من عائلة واحدة و كلماتهم مفهومة :"و لكنه يقف عند العالم الروحاني لاسيما عند الموجود الأول دون أن يدركه ،الا إذا كان صاحب حدس و إشراق فيدركه و لكنه يعجز عن التعبير فيلجأ إلى الرمز أو يلوذ بسكوت [2] .

يستعمل في الخطاب الصوفي الرمز و الإشارت التي تعطينا لسلك توجه الإديولوجي، و هو عملية إبداعية للمريد، و يستخدم تأويلات تعبيرية للوصول للعالم الروحاني ،و للموجود الأول لهو الله فتعجز اللغة العادية عن تجربة الصوفية في الخطاب، فيلجأ إلى الرمز و الصمت ، لا يتوقف الفهم عندهم على

[1]-خالد ابراهيم المحجوبي، الخطاب الصوفي بين الفتنة والاغتراب،www.m.ahowar.org تم الاطلاع عليه 2018/04/12 على الساعة 20:33.

[2]– شهاب الدين السهرودي ،هياكل النور ، مكتبة ثقافة الدينية ،قاهرة ،ط1،2009،ص:123.

ما يصدر عنهم من مقلات شفوية كانت أو مكتوبة ،إنما يطال جميع أشكال الخطاب ، و الأمثلة على ذلك كثيرة لعل أبرزها يتمثل في كيفية التفاعل مع خطاب والقرآني، إذ يحرض الصوفية على ضرورة تلقينه من المصدر الأول أي من الله [1].

يحمل الخطاب الصوفي أشكال متعددة سواء كانت المقالات شفوية أو مكتوبة، و لا يتوقف ذلك على فهم ما عندهم من مقلات ، و إنما كيفية التعامل مع الخطاب كخطاب القرآني، أي ان يحرص الصوفي على ضرورة تلقينه من الله كمصدر أول للخطاب الصوفي .

إن مجال الخطاب الصوفي بحر يقتضي الكتابة الرمزية من أجل التفعيل أكثر للتجربة الروحية، والانتماء لنص معين يقتضي ممارسة روحية ، حتى تنسب النص إلى صاحبة الحقيقي ،فالزيف مرفوض في النص حتى في الإنتماء إلى تجربته بالمعنى :الصدق معيار مطلوب في التصوف الفلسفي عند السهروردي ،يشكل النص الصوفي ظاهرة في مجمل النشاط البشري، إذ تعد مدونته خروجا عن إنتماء النص الديني، و النص الأدبي ،هذه الكتابة تفصح عن التوتر دائم بين إمكانية اللغة والعالم المتجلي للصوفي [2].

يحمل الخطاب الصوفي كتابة رمزية للتعبير من تلك التجربة الروحية ،و لابد بذكر صاحب التجربة فزيف مرفوض في نص الصوفي أي أنه يعتمد على المصداقية، و نجد أيضا في التصوف الفلسفي مثل عند السهروردي ، فيظهر من خلالها اختلاف بين النصوص الأخرى كالأدبية والدينية، فنص الصوفي له ميزات خاصة به تميزه عن غيره .

على كون ابن طفيل فقيها إلا أنه كغيره من فلاسفتنا الإسلاميون، يميز بين تهجين إلى الحق ، نهج الجمهور و هو خطاب يفتقد إلى المنطق يوجه إلى العامة، و يعد الفقه أحد السبل التي يتشكل منها الخطاب الجمهوري ،أما الفيلسوف فلا يقتنع بهذه الأساليب التي تقوم على المحاكاة و المغالطة، و ربما ترجع هذه القسمة بين عقليين مختلفين إلى اختلاف طبيعي بين الحكمة التي لا تستخدم المثالات و الشريعة التي تقنع عقول العامة، بواسطة هذه المثالات، فالفلاسفة و حدهم القادرون على الجمع بين

[1]– أبو نصر السراج الطوسي ،اللمع في التصوف ، المرجع السابق،ص: 144.

[2]– عمار جميل شامي رشيد ، النص الصوفي دراسة تفكيكية خصوصا أبوزيد البسطامي من نفوذ عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1،2014 ص: 1.

الحكمتين الشرعية و العقلية ،أما الجمهور و العامة فيجب أن يقتصر على بالاهتمام بالحكمة الشرعية كما يعرضها الدين [1].

يميز ابن طفيل بين مناهج الذي يحملها الخطاب ، نهج الفلاسفة و نهج الجمهور العامة الذي يختلف عن البقية ، و هنا يظهر الخلاف و الأسلوب الذي يتخذه العقليين الفلاسفة، و أصحاب النص الديني الشرعي و يظهر هذا أن الفلاسفة و حدهم من يستطيعون التوفيق بين الفلسفة و الدين، أما بقية العامة فيهتمون فقط بالنص الديني على غرار الحكمة أي الفلسفة .

3/د علاقة الرمز بين الخطاب الفلسفي و الخطاب الصوفي :

تتدرج ملكة العقل الذي به ماهيات الأشياء و صورها خالية من طبيعتها المادية في مراتب المعرفة لتصل إلى أرقها، و هي التي يشبه فيها العقل بالمعقول لأنه مائلة في اخص فعله و هو فعل التأمل و هنا يحدث تقاطع بين الخطاب الفلسفي و الخطاب الصوفي، و هذا لا يهدف إلى تحليل مضمون الخاص بين الفلسفي و الصوفي و بقدر ما هو تأكيد على إمكانية النظر من خلالهما في زاوية واحدة، نظرة مشتركة تسمح لنا بالارتقاء إلى مستوى الآخر،أو بالأحرى مجاوزة و تخرج بالخطاب الصوفي من كونه ظاهرة دينية تؤسس فقط التجربة ذوقية خالصة على أنه ظاهرة عقلية تقوم على مبادء تأملية [2].

يستخدم الخطاب الفلسفي ملكة "العقل" الذي تمكن من معرفة ماهية الأشياء و وجوهرها من خلال التأمل و هنا يمكن التقاطع حيث أن الخطاب الفلسفي يعتمد على العقل، و الخطاب الصوفي على القلب ،و هذا يعطينا نظرة مشتركة حيث الخطاب الصوفي يحمل تجربة ذوقية عقلية تعتمد على التأمل، و هنا تظهر علاقة تكاملية بين الخطاب الصوفي يحمل تجربة ذوقية عقلية تعتمد على التأمل، و هنا تظهر علاقة تكاملية بين الخطابيين .

و فيما يلي تجمل الفوارق العامة بين الخطاب الصوفي و الخطاب الفلسفي :

1 -**من حيث الفكر و الوجدان** :التفكير الفلسفي تجربي الذهني بعض تحصل التصور أو بلوغ التصنيف السلوك الصوفي ،توحيدي وجداني يقصد تحصيل التحول أو بلوغ المحقق .

---

[1]– أحمد فؤاد كمال :مقارنية بين فلاسفة المغرب و المشرق ،عن مؤترات فلاسفة المغرب و المشرق تيطوان ،الغرب ،دط ،1961،ص: 52.

[2]– محمد مصطفى العزام،الخطاب الصوفي بين التأول والتاويل،مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر و التوزيع ،لبنان، دط،دت،ص:344.

2 -**من حيث اللغة و ما وراء اللغة** :تشتغل الفلسفة باللغة و هي داخل اللغة ،مادمت بنية الفكر هي ينبة اللغة نفسها التي يشتغل بها ،لتشغل اللغة الفلسفية لا بد أن تكون حقائق إصطلاحية لأن المدلول فيها هوالمعقول المجرد،اللغة الصوفية لا يمكن أن تكون الا مجازات او اشارات إلى الذوق الصوفي الذي يسبتعد عن المدلول العرفي كلما تعمقت التجربة.

3 -**من حيث المصطلح**: المصطلح الفلسفي أداة جوهرية ذاتية الدلالة للتفكير ضمن تصورات متينة باللغة فالفكرة أو المفهوم يتصف بالثبوت على الأقل عند كل فيلسوف [1] .

نستنتج أن الخطاب الفلسفي و الخطاب الصوفي لهما أوجه اختلاف بينهما من حيث الفكر و اللغة و المصطلح، من ناحية الفكر ،يعتمد الخطاب الفلسفي على الذهن و الصوفي على الوجدان، و من حيث اللغة فلغة التصوف مصطلحات مجازية ذات إشارات تحمل الذوق في التجربة الصوفية، أما في الخطاب الفلسفي هي مدلولات مجردة و من حيث المصطلح الفلسفي ثابتة عند الفلاسفة .

يكمن أصل الإختلاف بين العقل الفلسفي اي (الخطاب الفلسفي) و الكشف الصوفي،الذي يعتمد على القلب و القلب معلوم بالتقليب في الأحوال دائما ،و لا يبقى على حاله واحدة ،فإنه لا يتقيدو إنما يتقلب بتقلب التجليلات، و العقل ليس كذلك ،فيكون قلب بهذه الصورة هو القوة التي وراء طورة العقل ،هذا التصور جعل "إبن عربي" ينظر الى الإنسان في تحولاته و تقلباته و أسفاره و حالاته ، على أنه قلب العالم و المعرفة لا تفسر بقدرة الإنسان على التجريد، و التعميم و الإستدلال ،و إنما بنوعيية الحضور الذي يمارسه داخل العالم [2].

يرى إبن العربي أن الخطاب الصوفي يختلف عن الخطاب الفلسفي بكون الخطاب الصوفي يعتمد على القلب في الكشف و المشاهدة ،و ينقلب حسب الظروف و لا يكون في هيئة واحدة، فهو متغير من حي لآخر بحسب تغير الإنسان في أحواله و رحلاته الصوفية، و هنا المعرفة لا تقاس بقدرة إنسانية المعتمدة على التجريد و الإستدلال،وإنما التجربة الروحية في عالم الصوفي.

[1]– محمد مصطفى العزام،الخطاب الصوفي بين التأول والتاويل ، المرجع السابق، ص: 213.

[2]– محمد زياني ،فلسفة الامعقول في الخطاب الصوفي إبن عربي نموذجا،المرجع سابق،ص:152.

و لم يكتف بنقد الخطاب الفلسفي بل إنتقد العقل الكلامي أيضا على أساس أنه نشاط ذهني، له مفاهمية و مقولات النظرية و العملية التي تؤسس نظريته إلى العالم ،إن نقد ابن عربي للخطاب الفلسفي لا يرجع فقط إلى دوافع مذهبية صوفية ،بل يفسر أيضا لأسباب إيديولوجية ، لقد لاحظ الصراعات الحادة المختلفة بين الفلاسفة حول المعرفة ذاتها، و أرجعها إلى عدم الوعي بحدود العقل المعرفية،لكن ابن عربي يوجه نقده للخطاب الفلسفي فيما إذا كان قادرا على معرفة الماهية الإلهية، بإعتبار أن الحقيقة الإلهية هي غاية كل معرفة داخل مجتمع، يشكل الدين الإسلامي أساس ثقافته،و إنتحالة معرفة الذات الإلهية عنده نص،إعترافا بقصور المقولات و الكليات المنطقية ،فقد يحاول الفيلسوف ان يؤسس خطابا ميتافيزيقيا يفقد اهمية المنطق ،وذالك لان الذات الالهية ليس لها جنس او نوع [1] .

و يعد ابن عربي العقل الكلي بإعتباره ناشط ذهني له خصائص و مامفاهيم خاصة، و هذا لا يعني أن ابن عربي ينتقد الخطاب الفلسفي كونه ينتمي إلى المذهب الصوفي بل يربطه بأسباب إيديولوجية التي كانت محل صراع بين الفلاسفة لحدود العقل و المعرفة، حيث الخطاب الفلسفي لا يصلنا إلى المعرفة الإلهية بخلاف الخطاب الصوفي فهو أساس كل معرفة، و الخطاب الفلسفي يعتمد على خطبات ميتافيزية يفقده أهمية المنطقية .

إن الخطاب الصوفي في الإتجاه الفلسفي هو وليد الحركة المد الديني ،و هو الدين في أبعاده الروحية الميتافيزيقية ،و هو تيار اصيل في الفكر الإسلامي القديم و الحديث ،و لا نرى أهمية التقسيم الذي ميز بين التصوف السني الذي تمثله المؤسسة الدينية الرسمية، و التصوف الفلسفي الذي يراد به الكفر و الإلحاد و المروق من الدين ،لأن المعارك التي رفضت الخطاب الفلسفي تمثل الصراع القديم بين الفلسفة القديمة و التقليدية بين الفلسفة و الدين ،و قد أصبح هناك تفهم واضح من قبل فقهاء عصر العلم ،الذين إعتبروا الدين في ذاته فلسفة لا يمكن لغير الفيلسوف إدراك مضامينها، لأن الفلسفة بمنهاجها خدمت الإنسان و فسرت له الكثير من الغموض الذي شمل حياته،و ساعدته منهجها في التفكير و التدبير ، و فهم الحقيقة الوحي و آيات الله في الخلق و الكون[2].

[1]– محمد زياني ،فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي إبن عربي نمودجا،المرجع السابق،ص،ص: 150،.151

[2]– محمد زياني ،فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي إبن عربي نمودجا،المرجع السابق ،ص،ص: 63،64.

نرى بوضوح تدخل بين المفاهيم الدينية و الفلسفة فإستخدام العقل في المفهم و التفكير و التدبر و التأمل في آيات الله وآلائه ،أمر حثت عليه نصوص القرآن و السنة ،و هذا الإجتهاد يكون بين الفقيه و الفيلسوف لمعرفة الحق معا .

ان المتصوفة لم يكونوا مجافين للعقل مجاني أو جزافا ، إنما إعترضوا على إستخدامه فيما لا يجوز له ،حيث يقف عاجزا عن إستكناه الدواخل الغائرة ،فرفض العقل من المتصوفة ليس عجزا منهم عن استخدامه ،أو عدم التحكم في ألباسته،وإنما لأنه يبينه النظام المعرفي الصوفي لا تقوم على ذلك أساسا،إلا كان المتصوف رؤسا و اعالما في المنطقة و الفلسفة و المحاججة و الرد بالبرهين ، الا أدل إلا أن معرفهم ليست عقلية بل قليلة قائمة على التلقي عن طريق الإلهام ،فهي من وراء طور العقول، و ظواهر العقول الخارجة عن أنواع الإكتساب و النظر في الكتاب[1].

إن المتصوف في خطاباتهم الصوفية لم يستخدموا العقل ليس أنهم عاجزين عن استخدمهو إنما للعقل نظام معرفي لا يكون في التجربة الصوفية و ذلك لأن تجربتهم القلبية تعتمد على القلب و ليست عقلية تعتمد على طرق الإلهام بعيدة عن النظر، و استخدامهم الرمز في خطابهم يميزهم عن الفلاسفة في الرموز العقلية البرهانية و الاستدلالية التي تعتمد على البراهين .

و تأسيسا على ما سلف فإن كل خطاب لايصح أن يكون حجة على خطاب آخر،خصوصا إذا كان يغايره ويفارقه ذلك بنية الثقافية الرسمية تقوم على الثباتو الاستقرار والشمولية،في حين أن بنية الخطاب الصوفي تقوم على التبدل و التحول و التغير،لأنها تصدر عن المعرفة حدسية ،وليدة لحظتها، حيث تجسدت نظرة المتصوف في إختلاف الحال في إختلاف النظرة من صوفي إلى آخر .

نستخلص من الدراسة خصوصية الرمز في الخطاب الفلسفي و الرمز في الخطاب و الرمز في الخطاب الصوفي ،إلى أن لكل خطاب كيانه الخاص يفترقان في بعض النقاط و يلتقيان في بعض الآخر ، فهو نتاج اختصاص معرفي له مقوماته و ركائزه ،و هذا التميز ناتج تعدد العلوم و الإختصاصات لكن هذا لا ينفي تداخل الخطابات، و أصبحت تراجم الكثير من خطابات في خطاب واحد.

[1]– الأمير عبد القادر الحسني الجزائري،كتاب المواقف في بعض إشارات القرآن الى الأسرار و الم عرف تح: عبد الباقي مفتاح ،دار الهدى الجزائر، ط1،2005، ص :89.

4/ المعرفة الإشراقية عند إبن طفيل :

ينتمي إبن طفيل إلى تلك المدرسة الفلسفية التي يطلق العرب على أتباعها إسم "الإشراقيين" ، و قد حاول هذا الفيلسوف في كتابه "حي بن يقضان" معالجة ذلك الموضوع يشغل تفكير الفلاسفة المسلمين روح طويلا ، و تعني به مسالة إتصال العقل الإنساني بالعقل الفعال [1] .

حاول إبن طفيل من خلال قصة حي بن يقضان معالجة قضية إشتغل بها العديد من الفلاسفة المسلمون و هي التوفيق بين العقل و النقل أي بين الحكمة و الشريعة و كيف يتصل العقل الإنسان بالعقل الفعال (الله) بإعتبار إبن طفيل ينتمي إلى المدرسة الإشراقية و التي تعني ظهور الأنوار الإلهية في القلب الصوفي في معرفة الله عن طريق الكشف و المشاهدة .

لا يبتعد المشرف الإسباني "إنجيل جانثالث بالنيفا"عن أسلوب الإستشراق والذي يركز على الرواقد دون الاهتمام بالموضوع ،ليجعل قصة حي بن يقضان صورة بسيطة لتجلي مسألة التوثيق بين العقل و النقل قد نحا فيها إبن طفيل إتجاه الأفلاطونية المحدثة كأداة لتحقيقها ،و إذا كان جل الباحثين العرب قد أعادوا صياغة هذه الغاية صياغة أمنية ، فإن"بالثينا"لا يبقى في هذا المستوى من الوصف و إنما يعقبه بالنفي التام للطابع الإسلامي الأصيل للقصة ليؤكد أن هيكل القصة العام مأخوذ عن قصة "الصنم و الملك و إبنته ، و هي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية الإسكندر الأكبر و لابد أنها ترددت من أهل الأندلس[2].

و يرى المستشرق "إنجيل جانثالث بالنيتا"أن قصة حي بن يقظان تحمل الطابع القصصي بأسلوب بسيط ليوضح من خلال ابن طفيل التوفيق بين العقل و النقل يتخذ في ذلك إتجاه الأفلاطونية المحدثة و يرى باليثنيا" أن القصة مأخوذة من قصة أخرى هي "الصنم و الملك و إبنته"و هي أسطورة التي لطالما إنتشرت بين أهل الأندلس و تداولت في مجتمعهم .

---

[1]– كامل محمد عويضة،إبن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى ، المرجع السابق،ص:172.

[2]– أنخيل جنثالث باشيا ،تاريخ الفكر الأندلسي ،تر :حسين مؤسس ،مكتبة الثقافة الدينية ، بيروت ،دط، دت ، ص،ص: 350،351.

أما عن باحثين العرب فقد تقمصوا دور الإستشراق أولا ثم قاموا باقتطاع فلسفة ابن طفيل عن بيئتها المغربية لتكون ترديدا للفلسفة المشسرقية ، لقد بقي هؤلاء الباحثين في تكرار للعلاقة بين فلسفة ابن طفيل و فلسفة اليونانية دون إدراك ان الفلاسفة الإسلاميين عما قد صرحو بهذا الإنتماء دون تردد ،لأن القول تأثر ابن طفيل في مباني الرسالة بخيال ابن سينا و تأثر بمعانيها بمذهب أرسطوا ، و الفيثاغورية و الأفلاطونية المحديثة[1].

قام باحثين العرب باقتطاع فلسفة ابن طفيل عن الفلسفة اليونانية دون مراعات أن ابن طفيل قد تاثر بهذه الفلسفة و خاصة الأفلاطونية المحدثة و ارسطواو أفلاطون ،و كذلك تأثر ابن سينا لأنه أعاد صياغة قصة بعد ما كتبها ابن سينا .

إن تردد العلاقة الحميمة بين ابن طفيل و أمير المؤمنين واضحة جدا في إختيار مسار قصة حي بن يقظان، وهي تتركز على الفلسفة المشرقية بديلا عن علم الكلام الشعري و بديلا عن حيثيات الفكر الشيعي الذي جمعه إبن تومرت في مفهوم المهدي المعصوم ،لقد وجه الخطاب الفلسفي في قصة حي بن يقظان للإجابة عن سؤال صغي ، و لا وصفي للفيلسوف هنا صاحب نعمته و الذي سيتيح له سبلا لهذا الخطاب ليردده في البلاط بحرية أنه أمير المؤمنين و ستكون الإجابة عن السؤال هي طموح من خلفية ليجعل الحكمة المشرقية بديلا عن فكرة المهدية و سيرورتها المعرفية يقول ابن طفيل سألت ،أيها أخ الكريم الصفي الحميم ،منحك الله البقاء الأبدي،و أسعدك سعد السرمدي ،أن أبث إليك ما أمكنني من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الإمام "أبوعلي ابن سنا"فأعلم أن من أراد الحق الذي لا جملة فيه ،فعليه بطالبها و الجد في اقتنائها[2] .

يظهر لنا من خلال المكانة التي كانت عند ابن طفيل هي الدولة و سياسة ، ساهمت بشكل كبير في كتابة قصة حي بن يقظان التي تحمل في طياتها طابع الإشراقي بديلا عن علم الكلام ، و نجد ذلك في بداية القصة عندما ذكر الحكمة المشرقية عند ابن سينا و بعد ذلك أكمل القصة ، و وضع أفكار الحكمة المشرقية التي لم يظهرها الشيخ ابن سينا .

[1]– غلاب محمد ، المعرفة عند المفكر الإسلامي ، دار المصرية للأتاليف و النشر ، دط ، دت، ص: 278.

2– أبو بكر ابن طفيل ، حي بن يقظان نقد بين ألبير نصري نادر،بيروت،المطبعة الكاتولوكية ،ط 1،1963،ص،ص: 15،16.

يوضح إلى حد بعيد المقولة الفلسفية التي روج لها ابن طفيل في هذه القصة ، و يشير إلى أن السلطة الموحدية قد أدركت خطر الوساطة التي مثلها علماء الكلام في شرح العقائد المرشدة للعامة، و أدركت بالتالي أن الدولة الموحدية تباين تأويل ماهية الفلسفة الإشراقية عند ابن طفيل و التي تشكل المضمون الإبستمولوجي لنظرية المعرفة لديه ، إذ يقارنها هنري كوربان" بذلك الإشراق الذي يفيض على العقل مقربا إياه من المفهوم الأمامي ،الشيعي فهو نوع من تجربة اللاوعي الذي تقرب الفيلسوف من النبي [1].

و كانت قصة حي ابن يقضان " تحمل أغراض فلسفية و يبين أهم خصائصها التي مثلها علماء الكلام في توضيح العقائد و الم سائل الدينية للعامة الناس ، و أحدث فلسفة إشراقية عند ابن طفيل قطيعة ابستومولوجية و نقد للمعرفة عند علماء الكلام و أكد " هنري كوربان" التجربة التي خاضها ابن طفيل في قصة حي ليوصل إلى فيض العقل الذي يوصل إلى عقل الفعال من خلال التجربة الذوقية و يصل بذلك الفيلسوف من منزلة النبي .

لقد ركز كوربان على لآخر مراتب المعرفة التي وصل إليها "حي" و هي الإتحاد و المشاهدة ، دون أن يعير اهتماما لذلك الأسلوب المتميز الذي اتبعه ابن طفيل في البرهنة على التواصل الحادث بين الجسد و العقل و الذوق لأجل الدخول إلى عالم الحقد و الذي لا نعثر عليه لدى فلاسفتنا الإسلاميين السابقين على ابن طفيل ففي حين يقع "ابن باحة" بين الح سي و العقل و الوحي ، فإن ابن طفيل يركز على الذوق كسبيل ثالث و القراءة لحي ابن يقظان ،تؤكد أن هذا الأخير لم يعط للاتصال أبعادا صوفية إلهامية ، بل شحنه بمضامين عقلية [2].

و اهتم كوربان على مراتب المعرفة التي توصل له ا حي من المشاهدة و الإتحاد والأسلوب الذي اتبعه ابن طفيل ليربط بين الحسي و العقل للوصول إلى المعرفة الإلهية و الذي لا يوجد عند بعض الفلاسفة المسلمين السابقين لأبن طفيل ،و ابن طفيل خلاف ابن باج ة الذي يؤكد على الذوق كسبيل للمعرفة الحق، و فرق بينه و بين صوفية أنه أعطى للاتصال مضامين عقلية مرتبط بالإلهام الصوفي .

---

[1] – هنري كوربان ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، تر: أنصير مروة و آخرون ، منشورات عوبدات ،بيروت ، ط 3 ، 1983 ، ص،ص :352،353.

[2] – يونس سالم ، ابن حازم و الفكر الفلسفي في المغرب و الأندلس ، المركز الثقافي العربي ،المغرب ،ط 1 ، 1986 ص: 465 .

فعل الرغم من تركيز ابن طفيل على الفرد المتوحد الذي يستمد إلهامه من إشراق العقل الفعال الذي هو مصدر العالم و المعرفة [1].

اهتم ابن طفيل على الإنسان المنعزل على المجتمعات ليكتشف العقل الفعال الواجب الوجود لكل الموجودات (الله)، و كيف يصل هذا الإنسان المتوحد بدون واسطة اجتماعية لبلوغ المعرفة الإلهية.

إلى أن صورة العقل الذي تحصل له الذوق و الإشراف لا يفرق في الإلهام المفرط و الذي تجده عند الصوفية إنما هو عمل يتجاوز الإدراك الصوفي ،من هنا جاء الاختلاف بين "حي" و"أبسال" في أن الأول يدخل إلى الباطن بواسطة قوة عقلية بينما كان طريق "أبسال" الإلهام دون المراقبة العقلانية [2].

لكن هذا لا يعني أن ابن طفيل أهمل الجانب الإلهام عند الصوفية و إنما ربطه بمعرفة الذوقية و الإشراقية الذي بلغها العقل الإنساني و هنا نلاحظ الاختلاف الحاصل بين الحي و أبسال حيث أن حي يستمد معرفته من خلال القوة العاقلة الموجودة في العقل الإنساني ليصل إلى المعرفة الباطنية و أبسال يعتمد على الإلهام الصوفي دون واسطة عقلية و إنما من النص القرآني ، يعتمد ابن طفيل على الكشف و الذوق الفطري لبلوغ الحقيقية و اعتزل أبسال و حي في الجزيرة هو توحد بين تجربتي الصوفي و الفيلسوف و هكذا يتضح أن الحكمة المشرقية توافق التصوف في نتيجة الكشف و المشاهدة ، و لكن يختلفان في الطريقة و نجد حي في ذلك استطاعة أن يحيط بكل شيء عن طريق العقل فأصبح متصوف و عرف (الله) من خلال المشاهدة و الكشف و تحصل على ذلك من خلال العمل الذي يحمل التأمل و التدبير في الكون، و تمكن حي بفرطرته من الإرتقاء بلمعرفة من الحواس و التجربة إلى المعرفة العقلية حتى توصل إلى الحكمة المشرقية .

و قد جعل ابن طفيل "الذوق وسيلة إلى أرقى درجات المعرفة و الاتصال بالله و لهذا كانت فلسفة ابن طفيل أقرب إلى الحكمة الإشراقية منها إلى الفلسفة النظرية العقلية الخالصة ،أو إلى التصوف الديني القائم على الوجد و الذوق[3] .

[1]– محمد علي أبو ريان ،تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام ، دار النهضة العربية ،بيروت ،دط،1976،ص: 447.

[2]– أبو بكر أبن طفيل ،حي بن يقظان ،المرجع السابق،ص،ص: 89،95.

[3]– إبراهيم الفيومي ،تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب و الأندلس،دار الجيل ،بيروت،1997،ص:424.

يذكر ابن طفيل في مطلع قصته أن الحكمة المشرقية المقصودة ، هي التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا و الحكمة المشرقية عند ابن سينا هي إدراك حقائق العالم من طرف الإرادة و العقل،و سبيل ذلك يقصد الإنسان إلى أن تتسع معرفته بالوجود و يعظم إختباره حتى يصبح له حدس قوي.

الفصل الثالث: حي ابن يقظان والفلاسفة.

- **المبحث الأول** : حي ابن يقظان عند ابن طفيل .

- **المبحث الثاني** :حي ابن يقظان عند ابن سينا والسهروردي.

- **المبحث الثالث** :النقد .

المبحث الأول: حي بن يقضان عند ابن طفيل.

يود إبن طفيل أن يبث صاحبه لمحة يسيرة على سبيل التشويق، و الحث على الدخول الى طريق و كما أن أفلاطون لم يستطع أن يعبر بلغة المعتادة المنطقية عن الحقائق العليا إلى بالرموز، و الأمثال فاستعمل الأساطير كذلك يلجئ ابن طفيل إلى قصة رمزية يعبر فيها عن بعض الحقائق التي سنحت له ،فأنشأ قصة حي بن يقظان .[1]

لقد إستخدم ابن طفيل الرمز في قصته لتعبير عن بعض الحقائق أراد أن يكشفها للقارئ شأنه شئن السابقين كأفلاطون ،حيث رأوا أن اللغة العادية غير كافية فاستعملوا الأسطورة ،و الرمز في قصصهم.

و حي بن يقظان إنسان ولد في جزيرة من جزائر الهند تحت خط الإستواء كيف و لد ؟ هناك فرضان: فرض يجعله يولد من أبوين شأن أي إنسان آخر، و فرض يجعله يتولد من الطين مباشرة [2] .

ذكر إبن طفيل في قصته أن حي بن يقظان طريقة ولادته تحمل فرضان، و اقتراحان،الأولى يولد ولادة عادية كسائر البشر، و الثانية يتولد من الطين، و بتالي يتكون حي و تبدأ حياته الإكتشافية .

ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنه أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الإستواء، و هي الجزيرة التي يتولد فيها الإنسان من غير أم ،و لا أب ،و بها شجر يثمر نساء و هي جزيرة الوقواق بأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء، أتممها لشروق النور الأعلى غليها إستعداد و إن كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة ،و كبار الأطباء فإنهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الإقليم الرابع ،فإن كانوا قالوا ذلك لأنه صح عنده أنه ليس على خط الإستواء عمارة لمانع من الموانع الأرض فلقولهم :أن إقليم الرابع أعدل بقاع الأرض وجه ،و إن كانوا إنما أرادوا بذلك إنما على خط الإستواء شديد الحرارة كالذي يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه .[3]

[1]–عبد الرحمان بدوي ،حي بن يقضان لإبن طفيل ،دار المعارف لطباعة و النشر ،د.ط.د.ت، ص:215.

[2]–المرجع نفسه ،نفس الصفحة.

[3]– ابو بكر إبن طفيل ،حي بن يقضان ،مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة والنشر ،القاهرة د.ط، دت ،ص: 6.

إن الجزيرة التي يتولد بها حي جزيرة مهيئة لكل ظروف المعيشة ،و الحياة من حيث المناخ ،و الرطوبة و هي جزيرة خيالية زعموا أنا لإنسان يتولد فيها بدون أب،و أم تحتوي إقليم معتدل تحت خط الإستواء تظمن العيش لإنسان .

إن إحدى جزائر الوقواق تنبت شجرا عجيبا ،لا يثمر فواكه و ما عليه من ضروب الثمر الأشجار الأخرى بل يثمر النساء وحدهن ،وقد زعموا أن جزيرة أخرى من هذه الجزائر تنبت أشجاره الرجال دون النساء، و كذلك زعموا أن في إحدى هذه الجزائر و لد بطل هذه القصة من غير أب، و لا أم.[1]

و هذه الجزيرة "الوقواق" التي ذكرت سابقا هي جزيرة أسطورية خيالية، و عجيبة قيل أنها تثمر ثمار غير عادية بل تثمر نساء في المقابل جزيرة أخر تلد أشجارها رجالا .

نشأ نشأة طبيعية من الطينة تخمرت بفعل حرارة الشمس ،وتصلبت النفحات فيها الأفسية ،و جرى فيها سائل دما و تصلبت العروق هيكلا ،وبرزت التنوآت أطرافا ،و من الصطح جلدا و إذا إستوى تكوين الجسد ،علقت به الروح من أمر الله ،فإذا هو طفل إنسان يختلج و يصيح [2].

في هذا الإحتمال الثاني لنشأة حي يرون أن تخمرت الطينة بفعل حرارة الشمس ،و بدأت تصلب العروق حتى تشكل إنسان بكل قواه العقلية ،و بأمر من الله سبحانه و تعالى، فأصبحت فيه روح و أصبح إنسان عادي .

فمنهم من بت الحكم و جزم القضية بأن حي بن يقظان من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم، و أب و منهم من أمكر ذلك ،و روي من أمره خبرا نقصه عليك فقال :أنه كان بإزاء تلك الجزيرة العظيمة متسعة الأكتاف ،كثيرة الفوائد، عامرة بالناس يملكها رجل منهم شديد الألفة، و الغيرة ،و كانت له أخت ذات جمال و حسن باهر فعضلها، و منعها الأزواج إذا لم يجد لها ،و كان له قريب يسمى يقظان فتزوجها سرا على و وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم ،ثم إنه حملت منه و وضعت طفلا ،فلما خافت أن يفتضح أمرها و يكشف سرها و ضعته في تابوت ،أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع ،و

[1]–كامل الكيلاني ،حي بن يقضان ،مؤسسة هنداوي لتعليم الثقافة والنشر ،القاهرة ،د.ط،2012، ص: 8.

[2]–كمال اليازجي ،معالم الفكر العربي دار العلم للملايين للطباعة والنشر ، بيروت ،ط1،1997 ،ص: 231.

خرجت به من أول الليل في جملة من خدمها و نقلته إلى ساحل البحر و قلبها يحترق بصبابه و خوفا عليه.[1]

ثم انها ودعته و قالت :

"اللهم إنك خلقت هذا الطفل و لم يكن شيئا مذكورا ،ورزقته في ظلومات الأحشاء ،و تكفلت به حتى ثم و ستوى ،و أنا قد سلمته إلى لطفك ، و رجوت له فضلك، خوفا من هذا الملك الغشوم الجبارالعنيد، مكن له و لا تسلمه يا ارحم الرحمين.[2] "

قررت أم حي أن تسلم إبنها إلى الطبيعة ،و تستودعه في ذمة الله ،و دعت خالقها أن يحميه من كل أذى ، بعد أن أطعمته و أرضعته من الرضاع خوفا من المللك الظالم أي أخيها .

ثم قذفت به في اليم ، فصادف ذلك جري الماء بقوة المد ،فاحتمله من ليلته إلى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكره ، و كان المد يصل في ذلك الوقت إلى موضع لا يصلح إليه إلى بعد عام،فأدخله الماء بقوته إلى أجمة ملتفة الشجر، عذبة التربة ،مستورة عن الرياح ،و المطر ،محجوبة عن الشمس تزاور عنها إذا طلعت و تميل إذا غربت، ثم إتخذ الماء في الجزر و بقي التابوت في ذلك، الموضع ، و عملت الرمال بهبوب الرياح ،و تراكمت بعد ذلك حتى مدت مدخل الماء إلى الأجنة فكان المد لا ينتهي إليه و كانت مسامير التابوت قد تلفت ،و ألواحه قد اضطربت عند رمي الماء إياه في تلك الأجنة، فلما إشتد الجوع بذلك الطفل ،بكى و إستغاث و عالج الحركة،فوقع صوته في أذن الظبية فقدت طلاها ،فتتبعت الصوت و هي تتخيل طلاها حتى و صلت إلى التابوت ،ففحصت عنه بأضلافها و هو يتوء و يئن من داخله حتى طار من التابوت اللوح من أعلاه ، فحنت الظبية و حنت عليه، و رحمت به ،و ألقمته حلبتها و أروته لبنا صائغا و مزالت تتعهده و تربيه و تدفع عنه الأذى .[3]

[1]– ابو بكر أبن طفيل ،حي بن يقضان ،المصدر السابق ،ص :07.

[2]–عبد الأمير شمس الدين ،الفكر التربوي عند إبن طفيل ،دار الكتاب العالمي للطباعة والنشر ،بلبنان، ط1 ،د.ت ، ص: 77.

[3]– عبد الأمير شمس الدين ، الفكر التربوي عند إبن طفيل ،المرجع نفسه ،ص: 88.

بعد أن وصل حي إلى الجزيرة التي لا يوجد فيها أحد من البشر سوى الحيونات، و كانت الظبية قد فقدت طلاها (ولد الضبية) و من خلال بكائه ، و صوته ضنت أنه إبنها التي تعبت في البحث عنه فحنت إليه ،و أروته من لبنها و ربته و دافعت عنه كل أذا حتى تربى في حضنها.

إن الظبية التي تكفلت به و أنفقت خصبا ،و مرعى أثيثا ،فكثرى لحمها، و در لبنها حتى قامت بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام ،و كانت معه لا تبعد عنه إلا لضرورة الرعي ،و ألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث إذا هي أبطئت عنه إشتد بكاءه فطارت إليه ، و لم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع فتربى الطفل، و نمى و إغتذى بلبن تلك الظبية إلى أن تم له حولان، و تدرج فيه المشي و أثغر ،فكان يتتبع تلك الظبية و كانت هي ترفق به و ترحمه، و تحمله إلى مواضع فيها شجر مثمر ،فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة، و ماكان منها صلب القشرة كسرته له بطواحنها، ومتى عاد الى اللبن اروته، ومتى ظمأ الى الماء اوردته، ومتى ضحا ظلته، ومتى خصر ادفأته واذا جن الليل صرفته الى مكانه الاول وجللته لنفسها [1].

لقد كانت الظبية ترعاه وتحسن اليه الا ان اقام على المشي فبدأت تطعمه من ثمار الاشجار ،وكلما تلقى صعوبة في الوصول الى ما يحتاجه من غذاء وطعام ساعدته في ذالك .

فما زال الطفل مع الظبية على تلك الحال يحكي نغمتها بصوته حتى لايكاد يفرق بينهما ،وكذالك كان يحكي جميع ما يسمعه من اصوات الطير، وانواع سائر الحيوان محكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده واكثر ما كانت محركاته لاصوات الظباء في الاستصراخ، والاستئلاف، والاستدعاء ، والاستدفاع اذ للحيوانات في هذه الاحوال المختلفة اصوات مختلفة فالفته الوحوش و الفها ولم تنكره ولا انكره ، فلما لبثت امثلة الاشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له النزوع لبعضها والكراهية لبعض .[2]

[1] –ابو بكرابن طفيل ،حي ابن يقضان ، تج : احمد امين , نقد : حسن الحنفي، دار الهدى للثقافة والنشر ، بيروت , ط1 , 1947 , ص :33.

[2] – المرجع نفسه، نفس الصفحة .

ولقد تعلم "حي ابن يقضان" خلال هذه الفترة اصوات الحيوانات وخاصة امه الظبية التي ربته فتعودت عليه الحيوانات ، وكان يميل الى البعض والبعض منها لم يحبها على حسب ميوله النفسية . وكان في ذلك كله ينظر الى جميع الحيوانات ، فيراها كاسية بالاوبار ،مكسوة بالاصواف، والاشعار وانواع الريش على اختلاف انواعها ، وتباين اجناسها وتنوع اشكالها ، وكان يرى ما لها من سرعة العدو، وقوة البطش والفتك ، ومالها من الاسلحة المعدة لمدافعة من ينازلها، مثل الانياب واالحوافر، او القرون والمخالب ، ثم يرجع الى نفسه فيرى مابه من العري، وعدم السلاح ، وضعف العدو قلة البطش ، عندما كانت تنازعها الوحوش في اكل الثمرات وتستبد به ، وتتغلب عليه فلايستطيع المدافعة ، ولا الفرار بشيئ من الثمار وكان يرى اترابه من ولد معه يعني اشباهه في السن من اولاد الظباء قد نبتت لها قرون بعد لم تكن ، وصارت قوية بعد ضعفها في العدو ،ولا يرى لنفسه شيئا من هذا كله فكان يفكر في ذلك ،ولا يدري ما سببه ؟ [1]

وبدأت يميز بينه وبين الحيوانات التي يكسوها شعر، ووبر ،وهو لا يملك من ذلك شيئا وكيف كانت تدافع عن نفسها بالاسلحة التي خلقها الله لها ،فكان يفكر في سبب ذلك ولم يجد اجابة حول الاسئلة المتعددة .

فلما طال همه في ذلك قد قارب سبعة اعوام ،ويئس من ان يكمل له ذلك اضربه نقصه اتخذ من اوراق الشجرة شيئا يعضه خلفه ،ويعضه قدامه و عمل من الخوص والحلفاء شبه الحزام على وسطه ، علق به تلك الاوراق ، فلم يلبث الا يسيرا حتى ذوى ذلك الورق ،وجف وتساقط عنه فمازال يتخذ غيره ويخسف بعضه ببعض باقات مضاعفة ، واتخذ من اغصان الشجر عصيا سوى اطرافها وعدل مترنها ، وكان يحش ببها عن الوحوش المنازعة له فيحمل على الضعيف منها، ويقاوم القوي منها قبل بذلك قدره عند نفسه ورأى ان لديه فضلا كثيرا على ايديها ،فصادف في بعض الايام نسرا ميتا اغتنم الفرصة فيه، وقطع جناحيه، وذنبه علق الذنب من خلفه ،وعلق الجناحين على عضديه ،فاكسبه ذلك سترا، ودفء ،ومهابة في نفوس جميع الوحوش، حتى كانت لاتنازعهولاتعارضه فصار لايدنو اليه شيئ منها سوى الظبية التي ربته .[2]

وهكذ عرف شيئا فشيئا ما احاط به من عالم محسوس ،فكانت خطوته الاولى تفهما لمبادئ العلم الطبيعي ، وماتت الظبية في احد الايام فجزع ابن يقظان شديد الجزع ،وراح يناديها فلا تجيب وادر ك

[1]–كمال كيلاني ، حي ابن يقضان ، المرجع السابق، ص،ص:12 ، 13.

[2]–ابو بكر ابن طفيل ، حي ابن يقضان ، المرجع السابق،ص، ص: 34،35 .

ان حواسها الخارجية تعطلت من العمل مع بقاء الاتها , وادرك من ثم ان هناك عضوا غائبا عن العيان نزلت به الافة وان ذلك العضو في باطن الجسد ،و بعد التفتيش عرف القلب وعرف ان في تجويفه من الجهة اليسرى فراغا كان مملوءا بهواء البخار يشبه الضباب الابيض، وشديد الحرارة هو القوة المحركة وعلم ان امه التي عطفت عليه انما كانت تصدر تلك الافعال كلها لهذا الجسد العاطل وان هذا الجسد بجملته انما هو كآلة.[1]

وعند معرفته للعالم الذي حوله فقد امه الظبية بسبب الكبر فلم يعرف ما الشيئ الذي اصابها، وبدأ يفتش في بطنها وادر كان القلب هو المحرك لكل افعال التي صدرت عنها .

ولما رأى ان الساكن في ذلك البيت قبل انهدامه وتركه وهو بحاله تحقق انه لن يعود اليه بعد ان حدث فيه من خراب، وتخريب ما حدث فصار عنده الجسد كله خسيسا , لا قدر له بالاضافة الى ذلك الشيئ الذي اعتقد في نفسه انه يسكن مدة ،ويرحل عنه بعد ذلك وتتشتت فكره في ذلك الشيئ , وعلم ان امه التي عطفت عليه انما كانت ذلك الشيئ المرتحل , وعنه كانت تصدر الافعال كلها لا عن الجسد العاطل , فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ولم يبقى له شوق الا اليه .[2]

وبعد ما حاول" حي " ان يصلح ما اصابه الجسد من علل ،وبعد التفتيش ادر ك ان الجسد الذي تعرض إلى الخلل لا يمكن إصلاحه ولا يمكن ان يعود، وعلم ان امه التي كانت تربيه وتساعده في كل شيء كانت تصدر كل ذلك من شيئ عاطل الذي لا يمكن إصلاحه ،وانفصل عن الجسد وبالتالي انفصلت عن الحياة، ولا تعود مجددا .

وهنا يميز حي ابن يقضان بين الجسم، والروح ،أو الحياة ،أو النفس حيث اخذ يتساءل أسئلة لها دلالتها : ما هذا الشيء الذي فارق البدن؟، وكيف هو؟، وما الذي ربطه بهذا الجسد؟ ،والى أين صار؟ ،ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد؟، وبعد هذه التساؤلات تأكد لديه أن الجسد ليس هو الموجود الحق ،وإن شئت ليس هو حقيقة الشيء ذلك أن الجسد ساكن الآن امامه ومع ذلك لا يتحرك

[1]–حنا الفخوري واخرون ،تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل للطباعة و النشر ، بيروت ، ط3 ،1993، ص :358.

[2]–يوسف فرحات ، الفلسفة الاسلامية واعلامها، شركة مساهمة سويسرية لطباعة والنشر ،جنيف ، ط 1، 1986، ص :168 .

،ولا يسمع ولا يستجيب ، وهذا يعني أن الشيء الذي فارق الجسد هو كائن الحقيقي هو الموجود بالمعنى الحق للكلمة سواء نباتا وحيوانا .[1]

وبدأ يتساءل ما هو هذا الشيء العاطل وبدأ يميزه بين الأعضاء الأخرى، وعلم انه هو سبب الحياة وما الجسد سوى الة له ،وهو سبب الوجود لجميع الكائنات .

كذلك ادرك " حي " ان هذه النفس واحدة في الجسم رغم ما يبدو انها كثيرة، ومتعددة، لقد كان يعتقد ان الحيوان ما دام يرى، ويشم، ويسمع ،ويتكلم ويلمس ويدرك، كان يعتقد ان ذلك الشيئ يتم من خلال عدة أسلحة مستقلة ، لكن بعد ان ماتت الظبية ،وتوقفت عن هذه الحركات كلها ، ادر ك ا ن هذا التعدد يرد إلى شيء واحد ، لكن هذا الشيء الواحد له قوة متعددة ، فهو يستخدم العين للرؤية، و الأنف للشم ،و اللسان للكلام واليد للبطش وبدأ حي يميز بين النفس النامية وبين النفس الحساسة ، فهو قد ادر كان الحياة واحدة في كل الكائنات الحية ، لكنه ادرك انه ثمة شيئا ما يمتاز به الحيوان عن النبات وهو الحس ،والإدراك [2].

لقد أيقن " ابن يقظان " بعد موت الظبية ،وتشريحها ان هناك قوة تدفع الجسد للقليام بجميع الافعال وتتحكم فيه، واختلفت له النظرة التي كانت سائدة عنده، واستنتج أن الحيوان ،والنباتات تختلف فيما بينها من خلال الإحساس، والإدراك التي يحض بها كل كائن .

و في خلال ذلك نتن الجسم ، وفاحت منه الروائح الكريهة ، فزاد نفور ابن يقظان منه و ود ألا يراه ، و حار ابن يقظان في أمره ، فلم يدرك كيف يواري ذلك الجسم ؟، و إنه لحائر ، لا يدري كيف يصنع، إذ رأى غرابين يقتتلان : فوقف يتأمل برهة ، حتى رأى أحدهما يلقي الآخر ميتا ، فما جعل حي يبحث في الأرض حتى حفر حفرة فوارى ذلك الميت بالتراب ، فقال ابن طفيل في نفسه : " ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مراة جيفة صاحبه إخفاء جثته ! ،و إن كان قد أساء في قتله إياه ، فما كان أجدر بي لاهتداء إلى هذا الفعل ! ،و ما أشد غباوتي حين تحيرت في دفن أمي " ، ثم أسرع ابن يقظان فحفر حفرة في الأرض، و ألقى فيها جسد أمه، و حث عليه التراب [3].

---

[1]–كامل محمد محمد عويضة، إبن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى، دار الكتب العلمية لطباعة والنشر، لبنان، ط 1 ، 1993، ص: 59.

[2]–المرجع نفسه ، ص ،ص :61،60 .

[3]–كمال كيلاني ، حي ابن يقظان ، المرجع السابق ، ص: 22 .

وبعد فترة من الزمن صدر عن ذلك الجسم رائحة ،و لم يعد نادرا تحمل موجوده و لم يعرف ما يعمل به ! إلا بعد غرابين اللذين تقاتلى أمامه، و هداه من خلال ذلك إلى دفن الجسم ،و التخلص منه .

و بقي على ذلك برهة من الزمن ، يتصفح أنواع الحيوان و النبات ، و يطوف بساحل تلك الجزيرة و يتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيها حسب ما يرى كل واحد من الأشخاص الحيوان، و النبات أشباه كثيرة ، فلا يجد شيئا من ذلك و كان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك [1] .

كان حي بهذه الفترة يتأمل الكائنات من حوله فيراها مشابهة، ولم يجد لنفسه تسمية و كان البحر يحيط من كل جهة فاعتقد أن جزيرته فقط الموجودة على الأرض .

و إتفق في بعض الاحيان أن انقدحت إشتعلت النار في الأجمة فلما بصر بها رأى منظرا هاله ،و أدهشه ، و خلقا لم يعتده من قبل ، فوقف يتعجب مليا و مازال يجنوا و يقترب من النار شيئا فشيئا حتى أصبح من كثب على قرب منها ، فرأى ما للنار من ضوء ثاقب المرتفع شديد النور، و الفعل الغالب فما تعلق، و اتصل بالشيء إلا أتت عليه، و أهلكته، و أحالته إلى نفسها حولته إلى طبيعتها، و جعلته نارا .[2]

حمله العجب بها و بما ركب الله تعالى في طباعه من جرئة ،و قوة على أن يده إليها، و أراد أن يأخذ منها شيئا فلما باشرها احرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى إلى أن يأخذ قبسا لم تتولى النار على جمعه ،فأخذ بطرفه السليم النار في طرفه الآخر، فتأتي له ذلك و حمله إلى موضعه الذي كان يأوي إليه، و كان قد خلى في الجحر و استحسنه السكن قبل ذلك ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش، و الحطب الجزل،و يتعهدها ليلا و نهارا،و استحسانا منه ،و تعجبا منها وكان يزيد أنسه بها ليلا لأنها كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء فعظم بها و ولعه،و إعتقد أنها أفضل الأشياء التي لديه[3].

[1]– عبد الأمير شمس الدين ، الفكر التربوي عمد إبن طفيل ، المرجع السابق ، ص :89 .

[2]– كمال كيلاني ، المرجع نفسه ، ص :26 .

[3]– ابو بكر إبن طفيل، حي بن يقضان، المصدر السابق ، ص: 15 .

لقد تعجب من النار و بقوة التي تمتلكها كلما رمى فيها شيئا من الحطب، و النبات ،و كانت لها اهمية كبيرة في سد حاجياته فتعلق بها و إعتبرها من أجمل الأشياء التي لديه .

و كان دائما يراها تتحرك إلى الجهة فوق و تطلب العلو ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السموية التي كان يشاهدها، و كان يختبر قوتها في جميع الأشياء بان يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليه ما بالسرع و إما بالبطء بحسب قوة إستعداد الجسم الذي كان يلقيه الإحتراق ،أو ضعفه و كان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الإختبار لقوتها بشيء أصناف الحيوانات البحرية، كان قد ألقاها البحر إلى سائله فلما انضجت ذلك الحيوان، و سطح فتارة تحركت شهوته إليه ، فأكل منه شيئا فاستطابته ، فاعتاد بذلك أكل اللحم فصرف الحيلة في صيد البر و البحر ، حتى مهر في ذلك [1] .

يعتبر إكتشاف النار في حياة حي من أعظم وأهم المراحل في حياته من خلالها تسيرت له كل الصعاب ،و تحسن له الطعام ،و الغذاء و أختبر خلالها قوتها بما كان يلقيه فيها ،و تعلم الصيد في الأدغال.

و زادت محبته للنار ، إذ تأتى له بها من وجوه الإغتذاء الطيب شيء لم يتأتى له قبل ذلك، فلما إجتد شغفه بها لما رأى من حسن انارها ،و قوة إقتدارها ، وقع في نفسه ان الشيء الذي إرتحل من قلب أمه الظبية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا الموجود أو من شيء بجانبه ، و أكد ذلك في ضنه ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، و برودته من بعد موته ، و كل هذا دائم لا يختل ، و ما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بإزاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع في نفسه أنه لو اخذ الحيوان حيا و شق قلبه ، و نظر ذلك إلى التجويف الذي صادفه خاليا عندما شق عليه أمه الظبية ، رآه في هذا الحيوان الحي، و هو يملأه بذلك الشيء الساكن فيه ،و تحقق هل هو من جوهر النار ؟ [2].

فقد اعتقد حي أن قلب الام كان ماهيته من الموجود الذي هو النار لأن عند تشريحها، وضع يده في ذلك الموضع و أحس بالحرارة ،و بدأ يتسائل هل مصدره من النار ؟ .

[1] –عبد الحليم محمود ، فلسفة ابن طفيل و رسالة حي ابن يقضان ، مكتبة الإنجلوا المصرية لطباعة والنشر ،القاهرة ، ط 1 ، 1999 ، ص،ص: 70،81 .

[2] – عبد الحليم محمود ، فلسفة ابن طفيل و رسالة حي ابن يقضان ، المرجع السابق ، ص: 81 .

فأصبح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، و أن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، و متى إنفصل عن الحيوان مات ،ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان ،و ترتيبها و أوضاعها، و كيانها ،و كيفية إرتباط بعضها ببعض ، و كيف تستمد من هذا البخار الحار حتى تستمر لها الحياة به ، و كيف بقاء هذا البخار مدة التي يبقى ، و من أين يستمد ؟ و كيف لا يستعد حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء ،و الأموات ، و لم يزل ينعم النظر فيها و يجسد الفكرة حتى بلغ ذلك كله مبلغ [1] .

و بدأ بتجربته على باقي الحيوانات و بحث عن سائر أعضاء الحيوانات، و كيف هي متماسكة ببعضها ،و يقوم بتجربة عليها الميتة منها ،و الحية للوصول إلى معرفة حقيقة هذا الشيء الذي هو السبب للعيش كل الكائنات التي تدور حوله.

و انتقل فكره إلى الأجسام السماوية، و كان قد بلغ ثمانية و عشرين عاما فعلم أ ن السماء و ما فيها من الكواكب أجسام لأنها ذوات طول ،و عرضا و عمق ، فظل يتصفحها ويتصفح حركاتها فوقف على أن الفلك بجملته و ما يحتوي عليه كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، و أن جميع الأجسام كالأرض ،و الماء، و الهواء و النبات، و الحيوان كلها في ضمنه ، و كأنه حيوان كبير ، و ما فيه من ضروب الأفلاك هي بمنزلة أعضاء الحيوان، و أن ما في داخله من عالم الكوني ،و الفساد بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفصول ،و الرطوبات[2] .

بعدها مباشرة بدأ يتأمل في الكون، و الكواكب بعد بلوغه سن الثمانية و العشرين، و التعمق في الطول و عرض الأشياء، و يتتبع حركاتها و انها مرتبطة ببعضها البعض، و هكذا الكون بمثابة جسد حيوان لأصناف الفصول و الرطوبات .

أما شكل الفلك فهو شكل الكرة و أما حركات الجسم السماء فلا تكون إلا بأفلاك كثيرة كلها مضمنة في فلك واحد هو أعلاها، و هو الذي يحرك الكل من المشرق إلى المغرب في يوم و ليلة، و هكذا فالفلك بجملته و ما يحتوي عليه كل شيء واحد متصل ببعضه البعض، و جميع الأجسام كالأرض و الماء، و الهواء ،و النبات، و الحيوان، و ما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة الحواس للحيوان في داخله من

[1] – عبد الحليم محمود ، فلسفة ابن طفيل و رسالة حي ابن يقضان ،المرجع نفسه ، ص: 82 .

[2] –عبد الرحمان البدوي، حي ابن يقضان لإبن طفيل ، دار المعارف للطباعة و النشر ، د ط ، د ت ، ص: 219.

عالم الكون و الفساد، و الأجسام السماوية شفافة، و مضيئة و هي بعيدة عن قبول التغيير و الفساد لأنها بسيطة صرفة و لها ذوات سوا أجسامها تدرك الخالق و تشاهده على الدوام بالفعل [1] .

يحدد لنا حي شكل الفلك و هو يحمل نفسه شكل الذي تحمله الكرة، و كل ما يحتويه من داخل من كواكب ،و أجسام سماوية مرتبطة ببعضها البعض و هذه الأجسام ليست كأجسام المحسوسة فهي غير قابلة للتغيير، أو الفساد لأنها لا تدرك نفسها، و لا تحمل الذوات فهي لها أجسام فقط تدك بها خالقها.

أ/قدم العالم :

إن العالم كله بما فيه السموات ،و الأرض ،و الكواكب، و ما بينها، و ما فوقها ،و ما تحتها فعله ،و خلقه، و متأخر عنه بالذات ، و إن كانت غير متأخرة بالزمان ، كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ثم تحركت يدك ، فإن ذلك الجسم لا محالة بالتحرك تبعا لحركة يدك حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات و إن كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان إلا إبتدائها معا ، فكذلك العالم كله معلول ،و المخلوق لهذا الفاعل بغير زمان ، " إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون[2]" .

يبدأ في هذه المرحلة لإكتشافه قدم العالم ،و أن العالم مخلوق من طرف فاعل يعتبر الزمان، و هذا ما يستمد من الآية الكريمة ان الله إذا خلق شيئا و أراده أن يكون في وجود فيقول له كن فيكون .

يبدأ المشكلة الأساسية ، هي حدوث العالم و قدمه هل العالم شيء حدث بعد أن لم يكن ؟ و خرج إلى الوجود بعد العدم ؟ أم أنه كان موجودا فيما سلف و لم يسبق العدم بوجه من الوجوه ؟ إن كل فرض من هاذين الفرضين عليه اعتراضات ، فقدم العالم يعترضه استحالة الوجود ما لا نهاية له ، و يعترضه أيضا أنه لا يخلوا من الحوادث فهو لا يمكن أن يتقدم عليها ، و ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث فهو أيضا محدث ، و لكن حدوثه لا يفهم إلا على معنى أن الزمان تقدمه ، و الزمان من جملة العالم و غير منفك عنه فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان، و إذا كان حادثا فلابد له من محدث و هذا المحدث الذي أحدثه

[1] –حنا الفخوري و آخرون ،تاريخ الفلسفة العربية ، المصدر السابق ، ص: 319 .

[2] –جمال مرزوقي ، الفلسفة الإسلامية بين الندية و التبعية ، دار الهداية للطباعة و النشر و التوزيع ، القاهرة ، ط 1 ، 2002 ، ص: 223 .

، لم أحدثه الآن و لم يحدثه قبل ذلك ؟ الطارئ طرأ عليه و لا شيء هناك غيره ، أم لتغيير الحدث في ذاته ؟ [1] .

نرى أنه يتسائل هل السماء ممتدة إلى غير نهاية ؟ أو هي متناهية محدودة بحدود تتقطع عندها، و لا يمكن أن يكون ورائها شيء من الإمتداد ، و تسائله حول قدم العالم هل مرتبط بزمان أما أنه محدث، و إذا كان حادث فلا بد له من محدث لوجودي ،و الكون في جملة شيء واحد يتصل ببعضه البعض من خلال منظومة قائمة ماثلة لنا.

مال إلى فكرته قدم العالم و مع ذلك فقد رأى أنه لابد من محدث يكون علة للعالم ، و محركة و لا يكون بشيء منه قيام إلا به ، و رأى أنه لابد للعالم من فاعل ليس بجسم، و ليس متصلا بجسم، و لا منفصلا عنه ،ولا خارجا عنه ، لأن كل ذلك من صفات الأجسام، و تحقق عنده أن العالم في روعته و جماله ،و نظامه لا يصدر إلا عن فاعل المختار في غاية الكمال و فوق الكمال ، و لما حصر له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابة الوجود الذي لا سبب لوجوده و هو سبب كل الوجود [2].

فهو يرى أن من فكرة قدم العالم لابد لهذا العالم فاعل لوجود و هو الذي ينظمه، و يسيره وفق قوانين هو وهذا الفاعل يتصف بالكمال لا بالنقص ،و هو سبب وجود جميع الموجودات .

ب/ معرفة الله :

هذا النظام الكوني المحكم إنما هو حادث بفعل الخالق المبدع ، إذ يمتع أن يكون قد وجد من الذات نفسه ، و إذ يتسائل كيف أدرك ذات المبدع ؟ يثبت عنده أن نفسه التي عرفت المبدع ينبغي أن تكون من جنسه ، و إلا فلما أدركته ؟ و يأدي به الإغراق في التأمل المبدع إنخطاف عن هذا العالم و مشاهدة الحق ، و هكذا يندرج من المعرفة الحسية إلى العقلية ، فالذوقية ، حيث تتكشف له الحقائق ، و تملأ نفسه السعادة [3] .

[1]– عبد الحليم محمود ، فلسفة ابن طفيل و رسالة حي ابن يقضان ، المرجع السابق ، ص: 46 .

[2]– حنا الفاخوري و آخرون ، تاريخ الفلسفة العربية ، المرجع السابق ، ص: 359.

[3]– كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي ، المرجع السابق ، ص: 223.

و بدأ حي يتأمل و يفكر في خالق الكون، و يتخذ من تجربته الصوفية الذوقية كمسار، و اتجاه للوصول إلى حقيقة الاشياء وبلوغه بذلك سعادة تهوى.

ثم إنه مهما نظر شيئا من الموجودات له حسن ، أو بهاء أو كمال أو قوة، أو فضيلة من الفضائل أي فضيلة كانت تفكر و علم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله و من وجوده ، و من فعله ، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها و أكمل ، و أتم و أحسن ، و أجمل ،و أدوم ، و انه لا نسبة لهذه إلى تلك فما زال يتبع صفات الكمال كلما غير أصلح ،و الصادرة عنه ، و يرى أنه أحق بها من كل من يوصف بها دونه [1].

فيرى من الموجودات باتصافها بصفات حسنة، و أخلاق حميدة، و ما يجده في نفسه من صفات حسنة يربطها بالخالق، و من فعله فيتوصل إلى أن هذا واجد الوجود أعظم، و أكمل من غيره من أشياء أخرى لأنه هو الذي أوجد هذه الصفات.

ثم نظر في حواسه فرأى ان ذاته هذه ليست المتجسمة التي يدركها بحواسها ، فهان عنده جسمه ،و جعل يتفكر في تلك الذات الشريعة التي ادر كها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ، وتبين له ان الكمال ذاته ولذاتها ،وانما هو بمشاهدة بالفعل ابدا ، حتا لايعرض عنه طرفة عين ، ورأى ان كماله في التشبه بواجب الوجود ، و التشبه العالي هو الذي تحصل به المشاهدة الصرفة، و الاشراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات ، حتا تغيب عن ذكره ، وفكرة جميع الذوات ، فلايرى الا الواحد الحي القيوم [2] .

يستنتج حي من خلال دراسته، و تفكيره في الخالق واجد الوجود ليدرك ان الذات ليست في تلك الحواس ،فانقطع عنها وبدأ يتفكر فقط فهذا واجب الوجود من خلال المشاهدة فلا يرى الا الواحد الذي يتصف في كمال الخالق الواحد المسير لجميع الموجودات .

لما عاد الى العالم المحسوس ، وذلك بعد جولاته حيث جال ، سأم تكاليف الحياة الدنيا ، واشتد شوقه الى الحياة القصوى ، فجعل يطلب العودة الى ذلك بالنحو الذي طلبه او حتى ،وصل اليه باسير من السعي

[1]– الداية محمد رضوان ، ابن طفيل الأندلسي، الهيئة العامة السورية للكتاب للطباعة والنشر ،بيروت ،دط ، دت ،ص: 101.

[2]– عبد الرحمان بدوي، حي ابن يقظان، المرجع السابق ، ص،ص: 219،220 .

الذي وصل به ودام فيه ثانيا مدة اطول من المدة الاولى ثم عاد الى العالم الحسي ثم تكلف الوصول الى مقامه بعد ذلك كان ايسر عليه من الاولى، و الثانيية كان دوامه اطول ، و مازال الوصول الى ذلك المقام الكريم يزيد عليه سهولة ، و الدوام يزيد فيه طول المدة بعد مدة حتى صار يصل اليه حتى ماشاء نولا ينفصل عنه الا متى شاء ، فكان يلازم مقامه ذلك و لايثني عنه الى للضرورة التي كان قد قللها حتا كان لا يوجد اقل منها ، وهو في ذلك كله يتمنى ان يريحه الله عز وجل من كله بدنه الذي يدعوه الى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص من لذته تخلصا دائما، ويبرأ عن ما يجده من الم عند الاعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة البدن ، و بقي على حالته تلك حتى اناف على سبعة اسابيع من منشئة وذلك خمسون عاما [1].

وظل حي في رحلته الصوفية من خلال المشاهدة الضوئية لله تعالى ،و عودته من حين الى اخر الى عالم الحس فلم يجد متعته الا ملازمته للخالق، و شوقه للحياة الاخرى حياة القصوى .

ثم إنه بعد ذلك أخذ في مآخذ من النظر فتصفح جميع الأجسام التي في علم الكون و الفساد، من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، و النبات و المعادن و أصناف الحجارة، و التراب، و الماء و البخار و الثلج و البرد، و الدخان ،و اللهيب، و الجمر فرأى أوصاف كثيرة و أفعالا مختلفة، و حركات متفقة و متضادة، و أنعم النظر في ذلك و التثبيت ، فيرى أنها تتفق ببعض الصفات ،و تختلف البعض ، و أنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، و من الجهة التي تختلف فيها متغايرة ،و متكثرة فكان تارة للنظر خصائص الأشياء، و ما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة التخرج عن الحصر ،و ينتشر له الوجود انتشارا لا يضبط[2] .

استخلص من خلال التمعن ،والنظر في العالم الحسي من حيوانات، ونباتات على اختلافها وتعددها فهي تتفق احيانا ،و تختلف احيانا اخرى وعرف اهم الخصائص التي تتميز بها الاشياء عن بعضها البعض .

ولما رفق حي على هذه الحقيقة حقيقة ان الكائنات مؤلفة من مادة و نفس ، ا وان شئت صورة ومادة ، وان الكائنات تفعل ما تفعله من خلال صورها، و انها تنفع من خلال موادها ، و بعد اجرائه مجموعة من التجارب المحسوسة كتسخينه الماء ، ومشاهدته صعوده او من خلال مشاهدته لتجمده ، و ذهب الى ان

[1]–مصطفى غالب، ابن طفيل المرجع السابق ،دار الهلال لنشر والتوزيع ،بيروت دط ،1991،ص: 194.

[2]–عبد الأمير شمس الدين ، الفكر التربوي عند ابن طفيل ، المرجع السابق ،ص: 95.

ذلك كله يدل على ان اجسام هذا العالم المركبة تشير الى علة لها ، و ان هذا التحول ،والتغيير وان شئت الفساد ،و الكون لابد ان يكون له علة فيعلم بضرورة ان كل حادث لابد له من محدث ، لقد ادرك بعقله الثاقب ان اجسام هذا العالم متحولة متغيرة ، وانه لا شيئ يحدث الا عن طريق علة اخرى و سبب اخر .[1]

توصل حي الى حقيقة يقينية ان لكل كائن نفس، ومادة وان الاجسام المركبة لها علة وراء تغيراتها، و تحولاتها وادر كان وراء هذه الحوادث اسباب لحدوثه .

ومازال ابن يقضان يمعن النظر ، و يمعن الفكر و يطيل التأمل حتى بلغ مرتبة الفلاسفة ، ولم يبلغ حالته تلك حتى اناف و أشرف على خمسين عاما ، و حينئذ انتقلت حياته من العزلة الى الاتصال ، واتاح له حسن الحظ مصاحبة العالم التقي ، ورع ، كريم النفس ، نبيل الخلق ، فكان له في حياة ابن يقضان اكبر اثر [2] .

ج/ ابسال و سلامان : ذكروا ان الجزيرة قريبة من التي ولد بها حي ابن يقظان على احد القولين المختلفين بصفة مبدئه ، انتقلت اليها من الملل الصحيحة المؤخوذة على بعض الانبياء المتقدمين صلوات الله عليهم ، وكانت ملة محاكية لجميع الموجودات الحقيقة بالامثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسب ماجرت به العادة في مخاطبة الجمهور ، فمازالت تلك الملة تنتشر في تلك الجزيرة و تقوى ،و تظهر ، حتا قام بها ملكها وحمل الناس على الالتزام بها [3] .

الجزيرة التي وجد بها حي هي نفس الجزيرة التي وجد بها ابسال، وسلامان ،وعرفت من الديانات الصحيحة المأخوذة عن الرسول ،و الانبياء ويحكمها ملك ويحث الناس على الاعمال بها .

و كان قد نشأ في تلك الجزيرة فتيان من اهل الفضل ،والرغبة في الخير ، يسمى احدهما ابسال و الاخر سلامان فتلاقيا تلك الملة وقبلاها احسن قبول و اخذا على انفسهما بالتزام جميع شرائعها ،و المواضبة على جميع اعمالها ،و اصطحبا على ذلك و كان يتفقهان في بعض الاوقات في ما ورد من الفاظ تلك

[1]–كامل محمد محمد عويضة ، ابن طفيل فيلسوف في العصور الوسطى ، المرجع السابق ،ص: 63.

[2]- كمال كيلاني ، حي ابن يقظان المرجع السابق ،ص: 42.

[3]– هنري كوربان ،تاريخ الفلسفة الاسلامية ، تق: موسى الصدر ، عويدات للنشر و الطباعة ، لبنان ، ط 1 ، دت ، ص: 149.

الشريعة في صفة الله تعالى و ملائكته ، وصفاة الميعاد والثواب والعقاب ، فأما ابسال كان اشد غوصا على الباطل، و اكثر عثورا على المعاني الروحانية و اطمع في التأويل ، واما سلامان كان اكثر احتفاظا في الظاهر ، واشد بعدا عن التأويل ، و اوقف عن التصرف و التأمل ،و كلاهما مجد في الاعمال الظاهرة ،و محسابة النفس، ومجاهدة الهوى.[1]

يمثل سلامان في هذه الجزيرة عامة الناس التي تتمسك بالظاهر الديني ،و اما ابسال الى تمثيل الناس الذين يهتدون الى الحق من خلال الدين المنزل مع تخطي مكن الباطن الى الظاهر،و اخضاع العقل ،و يميل الى العزلة ويميل الى التأويل، و كلاهما يدعونا الى اعمال الدين ،و محاسبة النفس و الهوى .

فتعلق أبسال بطلب العزلة و رجع القول بها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ،و ملازمة العبرة ،و الغوص على المعاني، و أكثر ما كان يتأتى له أملة من ذالكبالإنفراد ،و التعلق سلامان بملازمة الجماعة ،و رجع القول بها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة و التصرف ،فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدري الوسواس و يزيل الظنون المعترضة ،و بعيدة من همازات الشياطين,و كان اختلافهما في هذا الرئي سبب إفتراقهما. [2]

و كان الاختلاف بين أبسال و سلامان هو سبب فرقة الصديقين لأن الأول كن يتخذ العزلة و الإنفراد و في الحين الآخر كان سلامان يلازم الجماعة، و بالتالي قرر أبسال انب نعزل عن الجزيرة التي يعيش فيها حتى يمارس فكره بعيدا عن الناس .

و كان أبسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكون بها و عرف ما بها من الخصب ،و المرافق و الهواء المعتدل , و أن الإنفراد بها يتأتى لملتمسه ,فأجمع على أن يرتحل إليها، و يعتزل الناس بها بقية عمره و فجمع ما كان له من مال , و اكترى يبعضه مركبا تحمله إلى تلك الجزيرة ,و فرق باقيه على المساكين ,و ودع صاحبه سلامان و ركب متن البحر , فحمله الملاحون إلى تلك الجزيرة , و وضعوه بساحلها و انفصلوا عنها.[3]

---

[1]–المرجع نفسه ، ص،ص : 195،196 .

[2]- كمال محمد محمد عويضة ، ابن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى ،دارالكتب العلمية لطباعة والنشر ، لبنان، ط1 ,1993 ،ص،ص:160،161.

[3] -مصطفى غالب ،ابن طفيل ، المرجع السابق، ص،ص : 196،197.

و توجه أبسال إلى الجزيرة التي يقطن بها حي لأنه سمع عنها أنها ملائمة الظروف العيش فيها ،و يستطيع أن يمارس افكاره و ودع صاحبه، و توجه نحوه .

و بقي أبسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز و جل و يعظمه، و يقدسه ،و يفكر في أسمائه الحسنى و صفاته العليا , فلا ينقطع على خاطره و لا تتكدر فكرته , وإذا احتاج إلى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة و صيدها ما يسد به جوعه، و أقام على تلك الجزيرة مدة , و هو في أتم غبطة , و أعظم أنس بعبادة ربه و منجاة خالقه و كان يشاهد كل يوم من ألطافه و مزايا تحقه و تسيره عليه في مطالبة غذائه ما يثبت يقينه و يقر عينه .[1]

عند وصول أبسال إلى الجزيرة أخذ يعبد الله و يقدسه ،و يتأمل في صفاته الكمال ،و يتناول ما طاب له من غذاء و من ثمار تلك الجزيرة .

و كان في تلك المدة حي بن يقظان شديد الإستغراق في مقاماته الكريمة فكان لا يبرح عن مغارته ألا مرة في الأسبوع ليناول ما يحتاجه من غذاء فلذالك لم يعثر عليه أبسال لأول وهلة بل كان في يتطوف في أكناف تلك الجزيرة ،و يسيح في أرجائها فلا يرى إنسيا، و لا شاهد اثارا فتزيد بذالك أنسه ،و تنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه في طلب العزلة، و الإنفراد إلا أن إتفق في بعض تلك الأوقات أن خرج حي بن يقظان للالتماس غذائه، و أبسال قد الم بتلك الجهة فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر.[2]

كان حي أيضا في تلك الفترة شديد البحث في مقاماته الصوفية ،و لا يغادر مكانه إلا للضرورة للإحتياجه للغذاء لذالك لم يتعرف على بعضهما البعض إلا في أحد الأيام، و قع بصرهم على بعضهم البعض .

فأما أبسال لم يشك أنه من العباد المنقطعين وصل إلى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو إليها فخشي إن هو تعرض له، و تعرف به أن يكون ذالك سبب لفساد حاله، و عائقا بينه و بين أمله , و أما حي بن يقضان فلم يدري ما هو لأنه لم يره على صورة شيئ من الحيوانات التي كان قد عاشها

[1]-كمال كيلاني ،حي بن يقظان ، المرجع السابق،ص:42.

[2]-كامل محمد عويضة ،ابن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى ، المرجع السابق ،ص: 162.

من قبل ذالك و كان عليه مدرعة من الشعر ،و الصوف فضن أنها لباسا طبيعيا , فوقف يتعجب منه مليا , و ولى أبسال هاربا منه خفية أن يشغله في حاله فاقتفى حي بن يقضان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الأشياء فلما رآه اشتد في الهرب فتن عنه، و توارى له حتى ضن أبسال قد انصرف عنه و تباعد عن تلك الجهة فشرع أبسال في الصلاة ،و القراءة ،و الدعاء، و البكاء، و التضرع و التواجد حتى شغله ذالك كل شيئ فجعل حي بن يقضان يقترب منه قليلا و أبسال لا يشعر به حتى دنى منه بحيث يسمع قرائته، و تسبيحه و يشاهد خضوعه و بكائه [1]

فضنى أبسال أن حي بن يقظان كحال أهل جزيرته فخاف منه ان يفسد ملته ،و حي لم يعرف ما هو لأنه لم يعهد مخلوق مثله من قبل، و ولى أبسال هاربا منه لكن حي بسبب ما تعلمه من العدو فالتحق به و بدأ يتأمل من بعيد عبادته ،و صلاته و هو يخشع و يتذرع لله تعلى فتعجب لخضوعه ،و خشوعه .

و لما رأى بكائه و حسن خشوعه، و تضرعه ، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق فتشوق إليه و أراد أن يرى ما عنده و ما الذي أوجب بكائه و تضرعه فزاد حي بن يقظان من دنوه ،و القرب حت أحس به أبسال، فاشتد في العدو و اشتد حي بن يقظان في أثره ،حتى التحق به لما كان أعطاه الله من قوة، و القدرة على السبق فالتزم و قبض عليه و لم يمكنه من الانتقال، و التحول , فلما نظر إليه أبسال، و هو مكتسي بجلود الحيوان ذاوت الأوبار، و الشعر قد طال حتى جلل كثيرا منه ، و رأى ما عنده من العدو ،و قوة البطش،والفتك ،والعنف، فرق منه فراقا شديدا ،و جعل يستعطفه ، و يرغب إليه في كلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو؟.[2]

و هنا تقربا من بعضهما البعض و حاول كل منهما أن يتعرف على الآخر لكن لم يفهم حي من الكلام شيئا ،و تعجب أبسال من لباسه فخاف منه لكن حي استعطفه و تقرب منه .

و كان أبسال قد مهر في كثير من الألسن ، فظل يتكلم بكل لسان يعرفه فلم يستطيع فهمه شيئا و حي بن يقظان في ذالك كله يتعجب مما يسمع و يرى ،ثم انس كل منهما بالآخر ، و رجى أبسال أن يعلمه الكلام ،و العلم، و الدين ليكون له بذالك أجر عند الله , فشرع في تعليمه الكلام بأن كان يشير به

[1]- ابو بكر ابن طفيل ، حي بن يقظان ، المصدر السابق ،ص:90.

[2]– كمال الكيلاني،حي بن يقظان ،المرجع السابق ،ص: 45.

إلى أعيان الموجودات ،و ينطق بأسمائها و يركز بذالك عليه حتى جعله يتكلم في أقرب مدة , و هنالك سأله أبسال عن شأنه و من أين صار على تلك الجزيرة فأعلمه حتى أنه لا يدري بنفسه ابتداء ،و لا أبا ،و لا أما أكثر من الظبية التي ربته ,و وصف له شأنه كله و كيف تلقى للمعرفة حتى إنتهى إلى درجة الوصول[1].

بما ان أبسال قد مهر في عديد من اللغات، و الألسن جعل يحكي لحي بكل اللغات التي يعرفها حتى يفهمه ،و جعل يعلمه أسماء الأشياء ،و صفاتها ،و علمه العلم، و الدين و بعد ذالك سأله عن أصله و كيف وجد ؟فلم يعرف حي شيئ سوى الظبية التي ربته، و أخبره حي كيف وصل بتجربته الصوفية إلى معرفة الله الواحد الأحد .

فلما سمع أبسال منه وصف تلك الحقائق الذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل، ووصف له ذات الحق تعالى و جل بأوصافه الحسنى , و وصف له ما أمكنه وصفه مما شهده عند الوصول من الذات الواصلين ،و آلام المحجوبين لم يشك أبسال في أن جميع الأشياء التي وردت في الشريعة من أمر الله عز و جل و ملائكته , و كتبه و رسله و اليوم الآخرة , و جنته و ناره , هي امثلة هذه التي شاهدها حي بن يقضان، و فانفتح بصر قلبه ،و انقدحت نار خاطره ،و تطابق عنده المعقول و المنقول ،و قربت عليه طرق التأويل , و لم يبقى عليه مشكل في الشرع إلا تبين له , و لا منغلق إلا انفتح , و لا غامض إلا اتضح , فصار من أولي الألباب .[2]

و عندها عرفه ابسال عن الحقائق و الذوات المفارقة للعالم، و وصف له الله تعالى وأسمائه الحسنى ،و أن جميع الأشياء التي وردت في الشريعة من أمر من الله تعالى، و هنا ما توصل إليه حي مطابق مع شريعة أبسال ،و لا يتعارضان الحكمة مع الشريعة .

و عند ذالك نظر حي بن يقظان بعين التعظيم و التوقير ،و تحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون , فالتزم خدمته و الإقتداء به، و الأخذ بإشراكه فيما تعارض عنده من أعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته [3].

[1]-عبدالرحمن بدوي ، حي بن يقظان لابن طفيل ، المرجع السابق ،ص:219.

[2]– عبد الامير شمس الدين، الفكر التربةي عند إبن طفيل ،المرجع السابق ،ص: 145 .

[3]– ابو بكر ابن طفيل، حي بن يقضان ، تج : أحمد أمين ، المصدر السابق، ص:93.

و علم أبسال أن حي من أولياء الله تعالى في الأرض فضلى يخدمه و يقتدي به ،و تعليمه ما أخذه من الشريعة التي تعلمها في دينه .

و على أثر يلح حي على أبسال بأن يصحبه إلى جزيرة سلامان، و ليهدي القوم إلى معرفة الحق فيحاول ابسال عبثا ان يثنيه عن عزمه عبثا فينتقلان إلى الجزيرة بقارب مر من هناك , فيرحب الجمهور بحي أول الأمر ضنا منه أنه من بعض أولياء الزهاد , لكن إذ يسمعون كلامه ينكرون له بأشد ما تنكروا لأبسال، و يرمونه بالكفر ،و يتهمونه بأنه جاء يفسد عليهم دينهم فيعرف حي لحال أن الناس ليسو على فطرة واحدة ،و يدرك الحكمة من ورود كلام الأنبياء على سبيل المجاز , و عند يعترف القوم بخطئه ، و يعتذر إليهم و يقرهم على إمانهم بظاهر النص , إذ يتقرر عنده أن إيمانهم متفق، و علمه في الجوهر فهو يأمر بتعظيم الله و لزوم الخير ،و مجانبة الشر.[1]

ثم ودعهم بن يقظان وابسال ،وتلطفا في العودة الى جزيرتهما حتى يسر الله عزوجل لهما العبور وطلب حي بن يقضان مقامه الكريم ، على النحو الذي طلبه اولا حتى عاد اليه ، واقتدى به ابسال حتى سواه ، وما زالا يعبدان الله في تلك الجزيرة حتى اتاهما الموت ،و وهكذا عاش عيشة النساك الزاهدين، ومات ميتة الابرار المقربين، وكتب لهما السعادة في الدنيا والاخرة.[2]

عند دخول ابسال وحي الى جزيرته عرفه على بعض اصحابه ،واراد حي حين ذلك يبين لهم الحق فلا يزدادون الا بعدا ،ونفورا حتى بلغ منهم اليأس وادرك بعدها ان الحكمة من بعث وارسال اي من الرشد من الله ،وعندها يعودان الى الموطن الاول اي الى الجزيرة التي تربى فيها حي ،واجتهد في العبادة، والتصوف للوصول الى اعلى مقام ،ودرجة حتى ادركهما الموت .

د/ الاخلاق عند ابن طفيل :

يتجلى عنصر الأخلاق في قصة حي بن يقظان في ملامح متعددة ،والاخلاق الحميدة عنده الا يعترض الانسان الطبيعة في سيرها ، فاذا قطف الانسان ثمرة قبل اوان نضجها فان عمله هذا بعيدا عن الاخلاق ، لان عمله هذا يمنع البذرة التي لم يتم نضجها من ان تحقق غايتها في الوجود، وذلك باخراج

[1]– كمال اليازجي ، معالم الفكر العربي ، المرجع السابق، ص، 235.

[2]– كمال كيلاني، حي بن يقظان، المرجع السابق،ص،ص: 54،55.

نبتة او شجرة من جنسها ،و ولا يجوز عنده التغذي بالنباتات النادرة واستصالها لان ذلك يدعو إلى انقراضها، و تقتضي الأخلاق الكريمة على الإنسان أن يزيل العوائق التي تعترض النباتات ،و الحيوانات في سبيل تطوره، و تحقيق غايته من الوجود ، و يدخل في ذلك آداب العيش ، فإن حي ابن يقضان ألزم نفسه الدوام ،و تطوره، و آرائه الدنسي و الرجس عن جسمه ،و الإغتسال بالماء في كثير من الأوقات و تعهد نفسه بالتنظيف، و التطيب [1] .

لا تخلوا القصة من المنهج التربوي الأخلاقي الذي بينه إبن طفيل من خلال علاقة حي بالطبيعة، و كيف يقوم بالمحافظة عليها، و بعد الأذى عن الحيوان، و النبات الموجودة فيها كلها أخلاق حميدة، و كريمة ،و هذه من الآداب، و استعمال ما وجد في الطبيعة لإبعاد الرجس عن نفسه و استعمل بذلك الماء، و حافظ عليه كلها في رباب الأخلاق .

و يعتقد ابن طفيل أنه من واجب الاخلاق الكريمة على الإنسان أن يزيل العوائق اللتي تعترض النبات والحيوان في سبيل تطوره، وتحقيق غايته من الوجود ،فمتى وقع بصره على النبات قد حجبه عن الشمس حاجب ، او تعلق به نبات اخر يؤدي او عطش عطشا يكاد يفسده ،وجب عليه ان يزيل ذلك الحاجب ان كان مما يزول ،او فعل بينه وبين النبات المؤذي لغيره ، ومتى وقع بصره ايضا على ماء يسيل الى سقي النبات ،او الحيوان فقد عاقته عن ممره ذلك العائق من جحر سقط فيه، او جرف انهار عليه ازال ذلك كله عنه.[2]

فمن واجب الانسان ان يحترم قانون الطبيعة مادام هي التي منحت له العديد من الخيرات، وساعدته في ضمان عيشه ،وبدا يكف الاذى عن جميع المخلوقات التي فيها ،وساعدها هو الاخر ,وبالتالي علاقته بالطبيعة وموجوداتها علاقة اخلاقية، تصنف من الاخلاق الحسنة التي اتصف بها حي بن يقظان .

لقد شكلت علاقة حي بالظبية كما جاء في القصة موضوعا للاخلاق، وموجوباته في رد الجميل، وتقدير المودة والحنين ،العيش المشترك هذا الجانب الاخلاقي حبا في موقف نفسي عاطفي يظهر مثلا :في تلك المحبة ،وذلك العرفان بالجميل في حي نحو الظبية التي ربته، من خلال مساعدتها ،واطعامها وجلب

[1] – الداية رضوان محمد ،ابن طفيل الاندلسي ، المرجع السابق، ص،ص: 89،90.

[2] – مصطفى غالب، ابن طفيل ، المرجع السابق ،ص: 25.

الثمار لها عند عجزها، كما يتجلى حبا اخر في موقف من النمط الاجتماعي التمدني ،رغم عدم وجود مجتمع ،او مدينة بمساعدة كل الحيوانات، او الطيورالتي كان يعينها على اقتلاع شوكة ضارة .

وبعدما احتك حي في الجزيرة ابسال حين رافقه اليها ،وفهم احوال الناس ،وان اكثرهم بمنزلة حيوان غير ناطق علم ان الحكمة ،والبداية، والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة ، لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه .[1]

ان القصة بهذا المعنى تحمل رسالة اخلاقية عبر عنها ابن طفيل بواسطة فطرته في شخصية حي، والتي تتكرس في مرحلته الثانية من حياته بعد مصادقته لابسال الذي سيعطي لحي صورة يبين ملكات الخلقية عند بني البشر.

وابن طفيل يختلف اعتقاده، ومفهومه الاخلاقي عن غيره من الفلاسفة، والحكماء ، حيث نراه يوجه اهتمامه الى الاخلاق الطبيعية ، وتفاعلاتها الوجودية ، اما الاخلاق الوضعية من دينية، والاجتماعية كالصدق، والكذب والامانة ،والسرقة والحلال والحرام فبغض الطرف عنها، ولا يعيرها اي اهتمام ،كونه قد اهتم بالانسان الذي يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف البيئة الاجتماعية ، ثم ان الاخلاق الوضعية ليست غايات في نفسها بل هي واسطة الى غايات اخرى ، من اجل ذلك اهملها ابن طفيل، واتجه راسا الى الغابة.[2]

يختلف ابن طفيل في تصنيفه للاخلاق عن باقي الفلاسفة ،فهو يرى الاخلاق الطبيعية الاولى ضرورية للتكييف مع الموجودات، و الاخلاق التي ترتبط بالمجتمعات، فبغض النظر عنها، وان الاخلاق التي تهتم ببيئة الانسان هي الضرورية، اما الثانية ماهي الا واسطة من اجل الوصول الى اغراض واهداف اخرى .

هـ/ نظرية الاتصال :

لو اتبعنا رحلة حي بن يقظان في المعرفة ،والترقية فيها الا ان وصل لمعرفة واجب الوجود ، وشوقه للاتصال وهذه بايجاز ملامح الاتصال عند ابن طفيل :

[1]– الداية رضوان محمد ، ابن طفيل الاندلسي ، المرجع السابق ، ص: 87.

[2] – مصطفى غالب ، ابن طفيل ، المرجع السابق، ص: 26.

1 -ان طريق الاتصال طريق متدرج يبدا من الادنى المحسوس ،ثم يرتقي الى الاعلى بحيث أن كل مرحلة من مراحله تفضي الى الاخرى ، ولا يمكن بلوغ التالية لها .

2 -ان طريق الاتصال في جوهره ،واساسه عند ابن طفيل يقوم على النظر العقلي المجرد ، لكن ليس المعنى ذلك خلوة تماما من الجانب السلوكي العملي الاخلاقي تماما خاصة في مرحلته الاولى التي يشارك الانسان الحيوان الغير الناطق ، ويؤدي الانسان افعاله بشتى صورها من اجل تحقيق الوحدة والانسجام في العالم ، ويحقق ذلك الانسجام بين عالم الطبيعة، وما وراء الطبيعة .[1]

توصل ابن طفيل لمعرفة الله من خلال اتصاله بعالم المحسوس ،والعالم الارقى وكل مرحلة في ذلك يكون الاتصال دورا هاما في ذلك، ويقسمه الى قسمين : اتصال نظري وعملي ، فعلاقة الانسان بسائر الحيوانات الاخرى تعتمد على الاتصال العملي بالتفاعل مع هذه الموجودات من اجل الانسجام مع بعضها البعض .

ابن طفيل يفرق بين نوعين من الاتصال : نوع اول من الاتصال يكون عن طريق العلم النظري والبحث الفكري كما هو الحال بالنسبة لابن باجة ، اما النوع الثاني من الاتصال يكون عن طريق الذوق اي الجانب الوجداني القلبي ، وهذا النوع فيما يرى ابن طفيل يعد ذوقا وليس على سبيل الادراك النظري المستخرج بالقباس ، وتقديم المقدمات وانتاج النتائج ، ومن هنا لا يكون بالامكان التعبير عنه ، اتصال عن طريق العلم النظري ،اتصال عقلي،واتصال عن طريق الذوق والوجدان ،ولا يعتمد على الاقيسة، والمقدمات ،والنتائج الصوفية .[2]

وهنا الاتصال عند ابن طفيل يحمل دلالتين الاول يكون بالبحث العقلي مثلما هو موجود عند ابن باجة والثاني عن طريق الذوق ،والمكاشفة يكون عن طريق القلب كما هو الحال عند الصوفية .

إن طريق الإتصال عند ابن طفيل لا يعني السلبية ،و الإنعزال عن الناس و هجر الحياة الكلية ، بل إن فيه جانبا إيجابيا ،يعني فاعلية الإنسان في الكون ،و عمارته و تقديم الخير ،و المعونة إلى الآخرين ،

[1]- كامل محمد محمد عويضة ، ابن طفيل فيلسوف الاسلام في العصور الوسطى ، المرجع السابق، ص،ص: 134،143.

[2]- المعايضة محمد عبد العزيز ، الفلسفة الاسلامية ، دار الحامد لنشر و الطباعة ،الأردن ، ط 1،2008، ص: 266 .

كما ان فيه جانب التأملي، و الذي يقتضي العزلة ،و الأإنفراد للتأمل و الفكر ،و مداومة الفكر ، لكن ذلك الجانب يأتي في مرحلة تكاد تقترب من نهاية الطريق، و تحقيق الإتصال بالفعل [1] .

يرى ابن طفيل أن الإتصال لا يعني الإنعزال التام عن الناس ،و عدم المعايشة معهم بل فيه نوع من الإيجاب لتقديم الخير، و المساعدة للآخرين ،و يقتضي أيضا الجانب التأمل، و التفكير، و الإتصال يوصل الإنسان لكتاب نوع من المعارفة اليقينية ،و سلوكه ، إن طريق الإتصال طريق الذوق كما نراه عند المتصوفة يبلغ الإنسان لمعرفة الخالق و هو الله .

إتضح لنا مما تقدم ان السعادة بالإتصال ، أو المشاهدة بالفعل الموجود، واجب الوجود ، و لا سعادة أبدية إلا بالإمتداد المشاهدة من الحياة الأرضية إلى الحياة الخالدة ، و من فوجئ بالموت، و هو على غفلة عن تلك المشاهدة فتلك هي السعادة الأبدية ، و الثالثة ألام الشوق ، المبرحة ، و كل شيئ في الحياة الجسدية من المحسوسات ،و الموسوعات ،و الخيالات ،و آلات الجوع، و العطش ،و البرد، و الحر ،و مالي إلى ذلك قد تحول النفس عن المشاهدة، و قد يكون شرا و عائقا ، اما كيف يحصل بالإنسان الذي يطمع في المشاهدة أن يقوم بأعلام يشبه فيها الحيوان الغير الناطق أما الشبيه فيها بالأجسام السماوية ،و أعمال يشبه فيها الموجود الواجب الوجود فالشبه الأول هو التصرف في الأمور المحسوسة، اما الثاني هو بالأجسام السماوية ،و الإقتداء بها أما بالنسبة للثالث بواجب الوجود صفات لإيجاب في الله تعالى، و يقود الشبه الثالث للإنسان إلى جميع الذوات إلا ذاته [2] .

أغراض القصة و رمزيتها :

لعل اهم ما يميز قصة حي ابن يقضان التفرد في إحتماد الفكرة ، و الإبتكار في البناء الفني ، و البراعة في المعالجة و الفاعلية في الإيحاء ، لقد عرض ابن طفيل في هذه القصة السيرة المعرفية الإنسانية عبر سيرة "حي ابن يقضان" و كيف تمكن بفطرته الفائقة من الإرتقاء بالمعرفة من الحواس، و التجربة إلى

[1]– كامل محمد محمد عويضة، ابن طفيل الاندلسي بالعصور الوسطى ، ص: 143 .

[2]– حنا الفخوري،تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، الشركة المصرية العالمية للنشر،مصر، ط 1، 2002، ص: 767.

المعرفة العقلية القائمة على النتائج و معطيات ما جربه ،و خبره في عالم الكون و الفساد حتى خلص إلى الحكمة الشرقية [1].

تميزت قصة ابن طفيل بالإبتكار، و الإبداع الفني ليعرض من خلالها السيرة المعرفية التي يكتسبها الإنسان من خلال فطرته إعتماد على الحواس، و التجربة وصولا إلى المعرفة العقلية، و يربطهما مع بعض للوصول إلى الحكمة الصوفية ،و معرفة الخالق .

و بحسب هذا التصور ، فإن الإنسان الذي لم يتصل بمجتمع ،و لم ينشأ في محيط إجتماعي ،و ما يستتبعه ذلك من تهذيب لهذا الإنسان ،و تطوير و تحسين ملكات عقله ،و إحساسه و ذوقه ، و تلطيف أساليب معاملته للآخرين و اكتساب الطباع الحضارية ،و الثقافية التي يتميز بها الإنسان ، يكون إنسانا بدائيا لم يصل إلى المرحلة الإنسانية المكتملة ، فالتنشئة الإجتماعية إذا هي حركة ارتقاء من الطبيعة إلى المدينة، و الخروج من الكهوف الحيوانية ،و التوحش ،و الغريزة " الوجود الطبيعي، و الولوج إلى الوجود الإنساني المدني " [2] .

يعتبر الكثير أن الإنسان بدون مجتمع لا يمكن أن يرتقي إلى المعرفة ،و الثقافة لان المجتمع هو الذي يغرس فيه مبادئ ،و الطباع إلا أن ابن طفيل كتب قصته ليخبر القارئ بانه ليس دائما العزلة تأدي إلى التوحض ،و التوحد بل يمكن ان تأدي إلى المعرفة، و التأمل و اكتساب الخبرات دون مساعدة الآخر .

إن النظرة الحديثة ترى أن إنسانا بدون إجتماع ،أو بدون ثقافة أو بدون لغة يعني بإختصار فقدان الإنسانية، لانها تكتسب داخل مجتمع، و داخل ثقافة، أما نظرة إبن طفيل إلى إنسان فهي تعتبر الذات في غنى عن الآخر ، و بإمكان الإنسان أن يدرك ذاته دون واسطة الغير ،"و في خلال شدة مجاهدته هذه

[1]– تايه منير ابراهيم ،حي بن يقظان لابن طفيل الفلسفة في رداء الأدب، www.m.ahewar.org 18/3/2018 على الساعة 15:38.

[2]– حيمر عبد السلام ،وسيولوجيا الثقافة و المثقفين ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط 1 ، 2009 ، ص: 127 .

،ربما كانت تغيب عن ذكره ،و فكره جميع الذوات إلاذاته فإنها كانت لاتغيب عنه في وقت إستغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود [1] .

و هذا ماتعتقده النظرة الحديثة نظرة عدوانية للإنسان بدون واسطة مع أخيه الإنسان يفقد من خلالها إنسانيته،و جاءت قصة حي بن يقظان لإبن طفيل كبرهنة ،و دليل على عكس مايراه أصحاب هذه النزعة بغض النظر عن إختلاف بين العارفين حول ولادة " حي "هل ولد من غير أب، و أم في جزيرة نائية ، أم هل هو إبن امرأة جميلة منعت من الزواج فتزوجت سرا من قريب (يقظان) ،حتى إذا أنجبت منه طفلا و وضعته في تابوت، و ألقته في البحر الذي حمله إلى ساحل الجزيرة ،فكفلته ظبية حتى كبر ،أو زعم بانه تولد من الأرض بواسطة التخمر الطبيعي .[2]

و لقد إختلفت النظرات حول حقيقة نشأة حي هل ولادة عادية ؟ أم أنه نشئ نشأة طبيعية من تخمر طبيعي ،و في قصته ذكر لنا إبن طفيل ،و إقترحين و إعتقادين، و كيف تم نشأة هذا الصبي لبلوغ المعرفة اليقينية .

غريبة هي أرض القرون الوسطى التي تصورها إبن طفيل ،و قد تم تقسيمها غالبا إلى سبعة أقاليم، منها المعتدل و منها غير ذلك ،و جزيرة حي بن يقظان مما يقع في خط افستواء ،و قد عدها إبن طفيل اكثر الماكن إعتدالا ،أرض إبن طفيل محاطة بالماء، و يحدق بها من جميع الجهات هذا الذي مازلنا نسميه البحر المحيط، كما أحدق البحر بجزيرة حي ، حتى إعتقد "أنه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك ".[3]

إعتبرإبن طفيل أن الجزيرة التي ترعرع فيها حي تقع في خط الإستواء ،و يراها أكثر الماكن إعتدالا ، و متوفر على جميع متطلبات الحياة التي تسمح له في عيش فها ،و إحاطتها بالبحر إعتقد "حي" بانه لايوجد في الأرض سوى جزيرته تلك.

[1]–ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي بن يقظان النصوص الأربعة و مبدعوها ، تر:يوسف زيدان ، دار الشروق لطباعة والنشر ،القاهرة ،دط ،2008،ص:186.

[2]– عبد الحليم محمود ،فلسفة إبن طفيل و رسالته "حي بن يقظان"،المرجع السابق ، ص: .86

[3]–ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي بن يقظان ،المصدرالسابق،ص: 186.

وضف إبن طفيل خبرته في معرفة الجسم الإنساني ليربط بين أعضاء الجسم، و مدارك المعرفة ، فيخط ملاحظاته حول ولادة"حي" موضحا الكيفية التي أكتشف بها الطبيعة، و هو رمز لإستقلال العقل الإنساني عن الأفكار القبلية، و الخصوصية ، و الإجتماعية الموجهة له ،بحيث بأن المدارك العقلية تنموا بطريقة تجعلها تكتسب القوة، و هي صراعها مع الطبيعة،و الطبيعة صامتة لاتتكلم إلى بالقدر الذي يفيد العقل الإنساني و إنطلاقا من هذه الجدلية القائمة بين العقل الإنساني، و الطبيعة ينموا الجهاز النفسي لحي بن يقظان من إدراك و ذاكرة ،و تعودو التي تهجزه إلى إمتلاك أكبر للمعرفة، و للطبيعة على حد السواء [1].

يوضح لنا إبن طفيل كيف يكتسب الإنسان خبرته ،و إدراك معارفه، و يشير غلى إستقلال العقل الإنسان عن أفكار المجتمع ،و يعتبر أن معارف الإنسانية مكتسبة من الطبيعة ،و بالتالي ينمو، و يتطور حي بن يقظان ،و تكون له دراية بعديد من المعارف من نفسه و الطبيعة معا.

رحلة التعقل بدأت مع حادثة صقوط الظبية ،و ضعفها فتسائل حي عن ووظائف الأعضاء عندما قام بشق صدرها ،و تفتيش ما فيه ، إذ تأكد أن الشيء المرتحل هي امه فعلا، فنتقلت علاقته بالجسد إلى صاحب الجسد ،و محركه فعل الإكتشاف تواصل بتعرفه على الحيونات، و أنواع الكائنات بشكل تدريجي إلى السماء إلى أن فطن أن الأجسام على إختلاقها تتكون مادة الهيولى ،و صورة في هذه السيرورة الإرتقاء على أن كل حادث له محدث فارتسم في نفسه فاعل الصور دون تفصيل.[2].

بدأ التفكير الأول"لحي" عند موت الظبية فهنا تحولت جل حياة حي عن المعتاد، و بدا يكتسب هنا المعارف من خلا معرفة سبب موتها، و تعيش عن العلة المؤدية إلى ذلك و توصل إلى أن الأجسام على إختلافها تتكون مادة الهيولة، و أن وراء كل حادث سبب حدوثه .

لقد كان التشريح الدقيق لجسد الظبية بعد موتها هو السبيل الأجود للبحث عن العلاج ،و السباب و هو سؤال عن ماهية الحركة ،و هو أيضا سبيل نحو صعود "حي" نحو أفكار تستخلص من الحس لترقى للبحث عن السباب الأولى، بمعنى نحو السؤال الفلسفي فجمع إبن طفيل هنا بين التجربة ،و ممارستها،

[1]–ابو بكر إبن طفيل ،حي بن يقضان ، المصدر السابق ،ص:33.

[2]– عبد الحليم محمود ،فلسفة إبن طفيل و رسالة حي بن يقظان ،ص–ص،ص: 114–120،119.

والإستدلال العقلي ،ليكون حي بن يقضان الذي يمثل قوة الفيلسوف المتوحد مختلفا عن فئات اخرى لأن النص لم يكن مصدره نحو المعرفة عن طريق التدبر، و التمعن العقلي [1] .

يوضح لنا إبن طفيل على دور التجربة للوصول غلى المعرفة، و معرفة علل و أسباب ماهية الحركة فيربط بين السؤال الفلسفي ،و التجربة ليرقى غلى أسمى المعارف الصحيحة ،و اليقينية قلم يستخدم العقل، و حده للوصول لمعرفة ،و إنما كانت التجربة في تفتيش، و التشريح سبيل لبلوغ غايته ،و معارفه .

لم تكن الظبية التي عدت أما "حي" سوى الطبيعة ، و الطبيعة نقية ،و صافيا لا تعمل غلى ما يزيد من قدرة العمل، وهي حبلى بالرموز التي توجه نحو البحث عن العلل ،و خلف هذه العلل هناك العلة الأولى، و هو التدرج المعرفي الذي سلكه"حي" منذ الولادة فالطبيعة ثم تميل عليه مايجهزه بالأفكار المصطنعة بل إسترشد بها و هو يترقب العلاقات بين عناصرها [2] .

و معلوم أن إبن طفيل كان طبيبا ماهرا في عصره ،و هذا يظهر بوضوح عند وصفه لتشريح "حي" لضبية و سائر الحيونات من بعدها وصفا دقيقا ،و معرفة تامة بكافة أعضاء الجسد، و هنا ترمز الظبية التي علمته من خلال البحث فيها منذ الولادة حتى الكبر الحافلة بالرموز و الإشارات التي ترشده نحو البحث عن تلك العلل .

بحدود ثمنية و عشرون عاما ،قاده تراكم تجاربه و إغتناء أفكاره نزعة حسية عند إبن طفيل غلى مبدأ فلسفي هو التجريد عندما صار يتساءل عن أصل العالم و قدمه ، حدوثه ،فإذا كان محدثا فلابد له من محدث و لما أحدثه الآن،الا يمكن أن يكون هناك زمان قبل العالم ؟تتعارض عنده الحجج ،و لا يسترجع عنده أحد الإعتقادين عند الآخر .[3]

و عند بلوغه ثمانية وعشرون هنا النضج الفكري "لحي" حيث مال إلى حواسه إلى إتخاذ مبدأ فلسفي ليكتشف أصل العالم ،و قدمه فإذا كان محدثا فلابد له من محدث و هو الله .

---

[1]–ابو بكرابن طفيل ،حي بن يقظان ، مصدر السابق ،ص–ص:34–36.

[2]–المصدر نفسه ، ص: 37.

[3]– عبد الحليم محمود، فلسفة إبن طفيل و رسالته حي بن يقظان ،المرجع السابق،ص: 114.

و بأسلوب سردي بديع ،أخذ بن يقظان يتأمل في الكون ،و الموجودات حوله ،حتى أيقن أنه لابد لهذا الكون من صانع ، إذ أن كل شيء لابد له من صانع ،"فعلم بضرورة أن لكل حادث لابد له من محدث فترسم في نفسه بهذا الإعتبار فاعل لصورة إرتساما على العموم دون تفصيل ،فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ما لاح على الإجمال دون تفصيل ، فحدث له شوق حثيث إلى معرفته على التفصيل ، فتصفح جميع الجسام التي لديه التي كانت فكرته فيها ،فرؤاها كلها تارة و تفسد أخرى ،وم لم يرى منها شيءا بريئا على الحدوث ،و الإفتقار إلى الفاعل المختار ،فطرحها كلها ،و إنتقلت فكرته إلبى الأجسام السموية و هنا يحدث تحول هام في منحى القصة ،إذ إنتقل حي بن يقظان بفكره و تأمله من محيطه الأرضي إلى النظر في السماء، و الكون أصلا في التعرف على خالق هذا الكون ،و مبدعه و، ومحدثه [1].

إستخدمإبن طفيل الأسلوب السردي في عرض قصته تحمل معاني التأمل، و التفكير في كل الموجودات و الكون حتى توصل إلى واجد هذه الموجودات فكل شيء في الكون فلابد له من خالق، و ينتقل من عالم المحسوس غلى التأمل ،و التمعن في الكون و السماء ،أملا منه أن يتوصل إلى خالق هذه الموجودات .

بهذا التصور سيختلف الفيلسوف عن الفئات العالمة الأخرى لأنه يبدأ المعرفة من حيث لا تبدأ ،فهو يمتلك عقلا بدرجة في مصاف الخاصة بل خاصة الخاصة ،مادام المتصوف يستخدم النص لمعرفة الله أن هو فالقدرة الذاتية لديه هي التي خولت له هذه المعرفة فعلى الرغم من التوحد بين حي و ابسال فإن "حي" سيكون أرقى من "أبسال"،فهذا عرف الحقيقة بواسطة النص ، أما ذاك فقد حصل له الحق دون أملاءات ،و هو ما يؤسس لفصل المقال، و تقرير مابين الحكمة و الشريعة من إتصال .[2]

نستخلص على أن حي باعتباره فيلسوف يختلف عن أبسال الذي توصل إلى الحقيقة عن طريق الشريعة ،و نستنتج من خلالها علاقة العقل بالنقل ،أي الفلسفة و الدين الذي حاول إبن طفيل من خلال القصة الرمزية، و يعبر فيها أن حي أرقى من ابسال بكونه توصل ليقين عن طريق العقل بدون أي واسطة إجتماعية .

[1]–علاء الشافعي سلمان ،عرض كتاب حي بن يقظان لإبن طفيل ،.www.alukal.net 2018/04/19.

[2]– ابو وليد أبن رشد، فصل المقال،الشركة الوطنية لنشر و التوزيع ، الجزائر،د.ط،1982،ص –ص:50–59.

يعرض إبن طفيل بطريقته الرمزية فإذا كان حي قد توصل بتأملاته العقلية إلى سر تناسق العالم فإن أبسال لم يجد في شريعته مايخالف ذلك ،يقول إبن طفيل :"فلما سمع ابسال منه وصف تلك الحقائق والذوات المفارقة للعالم الحسي ،العارفة بذات الحق عز وجل، وصنف له ذات الحق تعالئباوصافه الحسنى، لم يشك ابسال في ان جميع الاشياء التي وردت في شريعته من امر الله عز وجل، وملائكته، وكتبه ،ورسله ، وهي امثلة هذه التي شاهدها حي ابن يقظان فانفتح بصر قلبه ،وانقدحت نار خاطره، وتطابق عنده المنقول والمعقول ,وضربت عليه طرق التاويل، ولم يبق عليه شكل في الشرع الا تبين له ،ولا مغلق الا وانفتح، ولا غامض الا واتضح، وصار من اولي الالباب .[1]

ومن خلال اختبار حي لابسال كيفية وصوله من خلال تاملات ،واستخدام العقل في بلوغ الحقائق لم يجد اي خلاف بين معارفه ،ومعارف الشريعة وانهما متقاربان، وعلمه اوصاف الله تعالى وتطابق من خلالها ما هو نقلي بما هو عقلي من خلال التاويل ،واي شيئ كان فيه غموض توضح له من خلال ملكة العقل .

دأب النقاد من الدارسين على اعتبار اللقاء بين "حي بن يقضان "، وابسل لقاء بين فيلسوف متشخص بحي بن يقضان ،و " لاهوتي " متشخص بابسال، معتبرين الحوار الذي جرى بينهما بين لاهوتي مثله ابسال، وفيلسوف حي بن يقضان وشاع بين الدارسين ان مؤلف القصة:" ابن طفيل " قد برمج هذا الحوار في القصة بقصد تقريب نتائج العقل ،والمنطق الى نتائج الوحي الالهي ، وانه قصد هذه البرمجة وسيلة للتعبير عن وجهة نظره في التوفيق بين الدين والفلسفة .[2]

يرى من العلماء و المفكرين أن إلتقاءأبسال و حي هو بمثابة إلتقاء فيلسوف ،و لهوتي ،هدف من ذلك هو أن نصف النتائج التي يتوصل إليها الوحي قصد التوفيق بين الفلسفة و الدين .

هكذا شاء إبن طفيل أن يثبت أن الحق لا يستوفى من ضاهر النص و حده ، وإن و جب على الجمهور الإكتفاء به، و أنه لا يحصل كاملا بنظر العقلي، و الإستدلال البرهاني و إن قنع بذلك سواء أهل العلم و

[1]– عبد الحليم محمود ، فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان ،المرجع السابق ،ص:154.

[2]– صالح مدني ، ابن طفيل قضايا ومواقف ،دار الرشيد للنشر ، دط،1980 ،ص:125.

إنما يعرف معرفة تامة بذوق و الكشف الباطني ، و ما يمكن قوله هو أن مذهب إبن طفيل جاء جامعا للإيمان التقليدي ، و الإقتناع العقلي ، و الذوق الصوفي [1].

و هكذا إرتقىإبن طفيل إلى أن معرفة الله لا تعتمد فقط على الدين و الشريعة ،فيمكن بلوغها من خلال العقل و افستدلال البرهاني، و من خلال الذوق و كشف الصوفي فحاول ابن طفيل التوفيق بين العقل والدين.

يظهر بالوضوح الجانب الفلسفي الهلينيوهليستيني عند ابن طفيل، فيتضح في فلسفته تأثره بأرسطو، وأفلاطون ،و الفرابي في مواضيع عديدة في تقسيمه الموجودات في جنس ونوع وفصل، وكذلك وذلك نظرية الفيض، وكلامه في مسألة القدم العالم وحدوثه.[2]

نستنتج أن ابن طفيل تأثر بالفلسفة اليونانية مثل ارسطو أفلاطين، وتأثره بنظرية الفيض وخاصة مسألة قدم العالم

[1]- يوسف فرحات، الفلسفة الاسلامية وأعلامها، المرجع السابق، ص:166.

[2]- سلمان علاء الشافعي ، عرض الكتاب حي بن يقظان لابن طفيل ،المرجع السابق ، www.alukal.net. /04/19 2018على الساعة 12:11.

اختلف الدارسون والمؤرخون الفلسفة بشأن دلالة حي ابن يقظان، وعندنا حي ابن يقظان يعني العقل الكلي، عقل الإنسان بإطلاق على الزمان، والمكان مما يلفت أن إبن طفيل جعل حياً ولهذه التسمية دلالتها حي معناها حي لا يموت البتة معناها ان يكون العقل مصدر للوجود ومصدراً للمعرفة، معناها كما قال افلاطون* : أن يكون العقل حي من حيث انه مصدر للحياة ،فلا يمكن أن يكون مصدرا للموت أي حي باقي إلا ما شاء الله لأنه مصدر الحياة في الوجود.[1]

يرمز ابن طفيل " لحي " على أنه العقل، ودلالة "حي ابن يقظان" أي ان العقل إبن لليقظة ليكون العقل بذلك مصدر للمعرفة الوجود، وهذا ما يسميه أفلاطون، ويطلق عليه بأن العقل مصدر للحياة.

فإذا نظر في المقصود الأبطال الثلاثة وجد أن حياً يرمز إلى جماعة الفلاسفة، وآبسال إلى ارباب التأويل و سلامان إلى أهل الظاهر، وإتفاق حي وابسال كتابة عن إتفاق اغراض الفلسفة ومقاصد الشريعة، وترك سلامان على إيمانه كنايةٌ عن الرضى بما عليه الجمهور من الأخذ بظاهر الشريعة ،لأنه أوثق لإيمانها ولأضعف لصلاح حاله.[2]

و يظهر لنا من قصة لكل شخص في قصة إلا ولها رمز ودلالتها، فحي يرمز للفلاسفة، وأبسال إلى أصحاب النظر، وتأويل ،وسلامان رمز رجل الدين المتعلق لظاهر، وهنا يظهر لنا اتفاق أهداف الفلسفة مع مقصد الشريعة، ونوصل إلى أن ترك الناس على إيمانهم بالشريعة أصلح لكل أحوالهم، وجزيرتهما رمز للمجتمع التقليدي، وتوصل إلى أن الحقائق الدينية لا يتوصلها إلا بالمكشافات المطلقة.

---

[1]– كامل محمد محمد عويضة، ابن طفيل فيلسوف الإسلام في عصور الوسطى، المرجع السابق، ص،ص: 46،47.

[2]– يوسف فرحات ، الفلسفة الإسلامية وأعلامها، المرجع السابق، ص:165.

لقد كانت غاية ابن طفيل من كتابة هذه القصة هي بيان اتفاق العقل، والنقل ،أي اتفاق الدين والفلسفة، فحي العقل الباحث عن المعرفة انطلاقا من اللاشيء، أي أنه بدأ بالبحث وعقله مجرّد صفحة بيضاء، وقد وصل في النهاية إلى نفس الحقائق التي أتى بها الإسلام، فالدين حق وحق لا يتعدد، ولهذا إتفق الدين والفلسفة.[1]

ومغزى التي تحملها قصة ابن طفيل هي توفيق بين الدين والحكمة، فالعقل يبحث عن المعرفة بتمثله بصفحة بيضاء يتوصل من خلال التأمل، والتجربة إلى حقائق اقرّ بها الإسلام، وبالتالي إتفاق الدين والفلسفة لا يمكنهما أن يختلفان.

أما أسباب التي دفعت المؤلف إلى اختيار الأسلوب القصصي الخيالي لموضوعه العلمي الروحي، لم يرّدها صراحة، لكن الذي تلمحه من ثنياها أنه ساء أن يعالج موضوع الوحدة الجوهرية بين الشريعة و الحكمة بأسلوب يوافق مستوى الجمهور من القراء ،و أنه أراد أن يدلل على أهمية المعرفة الذوقية ، و إدا كانت لا تحصل إلى بالسلوك و الإختيار الشخصي ،بد له أن الأسلوب القصصي قد يحمل القارئ على المفارقة البطل ذهنيا و خياليا ، فبينها له أن يدخل في الحال كما دخل بها البطل، و ينكشف له من الحق ما أنكشف للبطل [2] .

إستخدمإبن طفيل الأسلوب القصصي الإبداعي ،و كان و راء هذا أغراض أراد بها إبن طفيل أن يوصلها إلى الناس من خلال أسلوب يكون قريب إلى عامة الناس ،و إلى مستواهم و رائ بأن الأسلوب القصصي الذي يحمل التشويق يستدعي تتبع الآخر ،و مراحل القصة نستنتجها حول بطل هذه القصة ، و بتالي ينكشف للقارئ حقائق كما إكتشفها بطل القصة "حي إبن يقظان".

[1]–عبد الرحمان بدوي ،حي بن يقظان لأبن طفيل ،المرجع السابق ، ص: 30.

[2]– كمال اليازجي ،معالم الفكر العربي ،المرجع السابق، ص،ص: 236،237.

المبحث الثاني :حي بن يقظان عند إبن سينا و السهروردي .

لحي ابن يقظان أنساب وتحولات لم يكن ابن طفيل الأندلسي (1110-1185م) أول من ألفه فابن سينا له ايضا قصةٍ ينتمي حي بن يقظان إلى تاريخ طويل ،لما يمكن تسميته بالقصص التمثيلة الفلسفية: حي بن يقظان، رسالة الطير، وسلامان وابسال، وألف أخرون ما عرضوا به الشيخ الرئيس واضعين في صورة رمزية قصصية ، بدائلهم التصورية كقصة السهروردي المسماة: الغربة الغربية،وقصة ابن نفيس المسماة: فاضل بن ناطق.[1]

أ -حي ابن يقظان لابن سينا:

إنه قد تسيرت لي حين مقام ببلادي برفقاً لي إلى بعض المتنزهات المكتنفة بتلك البقعة فبينما نحن نتطاوف إذ من لنا شيخ بهيٌ قد أوغل في السن ،وأخنت عليه السنون، وله في طراءة العز لم يهن منه عظم ،ولا تضعف له ركنٌ ،وما عليه من المشيب إلا وراء من يشيب، فنزعت إلى مخاطبته ،و انبعثت من ذات نفسه مقبولة وتنازعنا الحديث حتى أفضى بنا إلى مساءلته عن كنه، أحواله ونسبه ،وبلده فقال: اما اسمي ونسبي فحي ابن يقظان وأما بلدي فمدينة بيت المقدس ،وأما حرفتي فسياحة في أقطار العوالم حتى أحطت بها خبراً، ووجهي إلى أبي هو حي وقد عطوت منه مفاتيح العلوم كلها، فهذا بين الطريق السالكة إلى نواحي العالم حتى زويت بسياحة آفاق الأقاليم.[2]

يذكر ابن سينا في مقدمته قصته أنه خرج مع رفاقه إلى التنزه في بقاع الأرض، اذ اتطلع عليهم شيخ كبير، لكن لا تظهر عليه علامات ،والعجز، وبدأ في الحوار معه، وبدأ يسأله عن انتمائه، وعن نسبه فأخبره الشيخ بأن إسمه حي ابن يقظان، وبلده من بيت المقدسة، ومهمته الترحال وسياحة والتجوال، حتى يعرف من كل العوالم خبراً عنها، وتعلم من أبيه حي العلوم و تعرف على أقاليم العالم من خلال السياحة، واكتسابه المعرفة والخبرة عنها.

[1]- ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي ابن يقظان النصوص الأربعة ومبدعوها، المصدر السابق ،ص:105.

[2]- ابن سينا وابن طفيل و آخرون ،حي بن يقظان ، المصدر السابق ،ص43.

" حي ابن يقظان " وهو يرمز بهذا الشيخ إلى العقل وقد إكتسب التجارب من السنين والرحلات، وهذه الجماعة ليست أشخاصاً، وإنما يعني بها الشهوات ،والغرائز، وسائر الملكات الإنسانية، ومجادلة بين الجماعة وتحدث إلى حي ابن يقظان تعني المجادلات التي تحدث عادة بين غرائز الإنسان وشهواته، وعقله ونفسه، ومن هذه المجادلات بين قوى الانسان وعقله، يسأل العقل عن علم الفراسة الذي بوساطته يعرف الأمر المجهول الخفي من أحواله الظاهرة، ويعرف النتائج في مقدمات بديهية.[1]

ويرمز الشيخ حي بن يقظان في قصته إلى العقل الذي يكسب المعرفة من خلال تجارب السنين والرحلات، والرفقة التي معه ليست أشخاص وإنما هي الشهوات التي يمتلكها الإنسان، وغرائز ومجادلة بينهما هي رمز للمجادلة بين ضمير العقل وشهوات نفسه، ومن خلال هذا يكتسب العقل الأمور الخفية ،ويعرف على شتى معارف من الأمور البديهية .

ويقول العقل :"إن هذه الرفقة التي تعجب الإنسان وهي شهواته ،وغرائزه ليست سوى رفقة سوء، إن هذا الذي على يمينك أهوج، الذي عن يسارك قذر شره قرم، لا يملك بطنه إلا تراب، وهو يرمز بالذي عن اليمين للقوة الغضبية، والرمز بالتالي عن اليسار للقوة الشهوانية، ووصفها بما طبعت عليه من قذارة وقرم وشبق، ثم أضاف: إن هذه القوة ملتصقة بالإنسان إلتصاقاً كبيراً ولا يبرئ الإنسان منها إلا غربة تأخذها إلى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله، أراد بذلك ما عليه قوته العقلية من ملازمة هذه القوة الأخرى لها، وضرورة مجاورتها إياها لا مخلص للعقل ولا منجي، ما دام مع البدن".[2]

ويخبره أن الرفق التي معه هي رفقة السوء، ويرمز إلى كل رفاقه إلى القوة الغضبية، والقوة الشهوانية، وأن هذه الغرائز مرتبطة بالإنسان، ولا يكتسب الإنسان منها إلا المساوئ وتأخذه إلى العالم لا يعرفه من قبل، ويشير له بضرورة مجاورة القوة العقلية بهذه الغرائز، فلا يخلص منها إنه ملازمة للجسد الإنسان.

[1]– مصطفى غالب ، ابن طفيل، المرجع السابق، ص:75.

[2]– المرجع نفسه، ص: 76.

إياك أن تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل إستظهر عليهم بحسن وإيالة، وسمهم سوم الإعتدال فإنك إن متنت لهم سخرتهم و ركبتهم ولم يركبوك، ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا أرعن التي تزبره زبراً، فتكسره كسراً وأن تستدرج غلواء هذا التائه العسر بخلابة هذا أرعن الملق فتخضه خفضاً وأما هذا المموه المتحرص لا تحتج إليه، أو يأتيك موثوقاً من الله غليظاً، فهنالك صدقه تصديقاً لا تحجم إليه لما ينهيه إليك وإن خلط فإنك لم تعدم من أنبائه ماهو جدير باستثباته وتحقق به .[1]

ويخاطبه العقل في ذلك وينصحه بعدم مرافقتهم، ولا يعطيهم زمام التحكم في أموره، ولا بد ان يتحكم فيهم، ويعدل بين غرائزه، وبين له ما تحمله من سلبيات فإذا أعطاها التحكم في زمام أمورها إلى المعاناة والتهلكة.

فلما وصف لي هؤلاء الرفقة وجدت قبولي مبادراً إلى تصديق ما قرف به، فلما استأنفت في إمتحانهم طريقة المعتبر صحح مختبر منهم الخبر عنهم، وأن في مزاولتهم ومآنساتهم، فتارة إلى اليد عليها وتارة لها والله تعالى المستعان على حسن مجاورته هذه الرفقة إلى حين الفرقة ، ثم إني استهديت هذا الشيخ سبيل السياحة استهداءٌ حريص عليها مشوق إليها فقال: إنك ومن هو سبيلك من مثل سياحة بمسدود وسبيله عليك وعليه لمسدود، أو يصعد التفردة وله موعد مضروب لن تسبقه، فاقنع بسياحة مدخولة بإقامة تسبيح حيناً وتخالط هؤلاء حيناً، فمتى تجردت السياحة بكنة نشاطك وافقتك وقطعتهم، وإذا حننت نحوهم انقلبت إليهم وقطعتني حتى يأتي لك أن تتولى براءتك منهم.[2]

وبعد ما وصف له ما تحمله الرفقة من مساوئ بدأ في إختبارهم، وحسن مجاورتهم حتى فارقهم، وأدرك إن الشيخ حريص على السياحة، وأخبره إن أراد كمال نشاطه السياحي لا بد له من مقاطعتهم والابتعاد عنهم.

[1]– ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي بن يقظان لابن طفيل، المصدر السابق، ص:44.

[2]– المصدر نفسه، ص:45.

فرجع بنا الحديث إلى مساءلته عن إقليم مما أحاد بعلمه، ووقف عليه خبره، فقال لي: إن حدود الأرض ثالثة، حد يحده الخفقان، وقد أدرك كنهه، وترامت أخبار الجلية، المتراترة و الغربية، يحل ما يحتوي عليه، وحدات غربيان، حدٌّ للمغرب وحدٌّ قيل لمشرقه، ولكل واحد منهما صقعٌ، قد ضرب بينهما وبين عالم البشر حدٌّ محجور، لن يعلوه الخواص منهم المكتسبون، لم تأتي للبشري بالفطرة، ومما يلينها الاغتسال في عين الحرارة في جوار، عين الحيوان الراكدة، إذا هدى إليها الصالح، فتظهر بها وشرب من قرآنها، فسرت في جوارحه منةً مبتدعةٍ، يقوى بها على قطع تلك المهام، ولم يترسب في البحر المحيط، ولم يكاده حصل قاف، ولم تهدمه الزبانية، وهددته إلى الهاوية، وبعد ذلك بدأ بمسائلته عن الإقليم وبما يحيط بها، فأجابه بأن حدود الأرض ثلاثة.[1]

ويقصد بهذه الحدود المركبات المحسوسة في عالمين الأرض والسماء، وهي التي يجمعها الخفقان، أما حد المغرب وحد المشرق فيقصد بهما على حد التعبير الفلسفي الهيولي والصورة، ولكل من هيولة والصورة كنة وحقيقة، فقد ضرب بين حقيقتهما وبين عالم البشر سورا لا يستطيع أحدٌ أن يتخطاهما إلا بالفطرة، والطبع إنما يتخطاهم بالجد والتعلم والاكتساب.[2]

وبعد ذلك سأله إبن سينا عن حدود الأرض والأقاليم، فأخبره بأنها ثلاثة وأن هناك حد للمغرب وآخر للمشرق ،وضرب بينهما وبين عالم البشر بحد مهجور ولا يعرفونه البشر إلا بالفطرة، وبعد ذلك بدأ بمساءلته عن هذه الأقاليم وما يحيط بها ،ويقصد بذلك الحدود ومركبات المحسوسة الموجودة في عالم الأرض والسماء، والمغرب والمشرق يقصد بهما الهيولة وصورة ولا يعلمها البشر إلا بالفطرة والجد والتعلم.

[1]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ، حي بن يقظان ونصوص الأربعة ومبدعوها، المصدر السابق، ص: 145.

[2]– مصطفى غالب، ابن طفيل، المرجع السابق، ص: 78.

فاختبرناه على الحد الغربي بمضايقة بلادنا إياه فقال إن بأقصى المغرب بحر كبيراً حاملا قد سمي في الكتاب الإلهي عيناً حامئة، وإن الشمس تقرب من تلقاءها ومدد هذا البحر من اقليم غامرت ذات التحديد رحبه لا غمار له إلا غرباءٍ يطرؤن عليه، والظلمة معتكفة على أديمه وانما ينمحل المهاجرون إليه لمعة النور مهما جنحت الشمس للوجوب ،وأرضه سبخةً كلما أهلت بعمار نبت لهم فابتنى بها آخرون، يعمرون بينها ويبنون فينهال وقد أقام الشجار بين أهله بل القتال فأينما طائفة عزت فاستولت على عقر دبار الآخرين وفرضت عليهم الجلاء بنفي القرار.[1]

فسأله على حد الغربي فأجاب بأن أقصى المغرب بحر كبيراً سمي في كتاب عينٌ حامئة وفيه أقلية لا عمار له إلا الغرباء يعشون فيه ولا يسطع النور فيهم، وكلما بنوا بنياناً ينهال وينهدم، وشب الحرب والقتال بين طوائف ،و استولت على بعض الآخر ويقرضون عليه قراراتهم.

وقد تطوفى هذا الإقليم كل حيوان ونبات، لكنها اذا استقرت به ورعته، وشربت من مائه، غشيت غواش غريبة من صورها، فتر الإنسان فيها، قد جلله مسلك بهيمة، ونبت عليه أنبت من العشب، كذلك حال كل جنس آخر، فهذا إقليم خراب سيخ، مشحون بالفتن والهيج، والخصام والهوج، يستعير البهجة من مكان بعيد وبيت هذا الإقليم وأقاليمكم الأخرى، لكن وراء هذا الإقليم مما يلي محط أركان السماء إقليم هيبته به في أمور، منها أنه صفصف غير آهلٍ إلا غرباء وغالبين، ومنها من يسترق النور من شعب غريب، وإن كان أقرب إلى كوة النور، من المذكور قبله، ومن ذلك أنه مرسى قواعد السماويات، كما أن الذي قبله، مرسى قواعد هذه الأرض و مستقرها و لا كن العمارة في هذا الإقليم المستقر ة ،لا مغاصرية بين رداها ، للمحاط و لكل أمة صرقع محدود لا يظهر عليهم غيرهم غلابا ،

فأقرب معامره منا ،بقعة سكانها صغار الجثث ، حثاث الحركات ، و مدنها ثمانية مدن ، و يتلوها مملكة أهلها اصغر جثث من هؤلاء و أثقل حركاة ، ينهجون بالكتابة و ال زجوم و التبارنيجات و الطلسمات ، و الصنائع الدقيقة و العمال العميقة ، مدنه تسع [2] .

[1]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ، حي ابن يقضان ،المصدر السابق، ص: 47.

[2]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ، حي ابن يقضان و النصوص الاربعة و مبدعها، المصدر االسابق ،ص: 148.

كان يسود هذا الإقليم الفوضة و الخراب ،و الفتن وراءه إقليم اهله صغار الجسام بطئين الحركات فيها ثمانين مدن ، و بعدها مملكة أصغر منهم و أثقل حركات منهم يصنعون الاعمال العميقة ومدنهم تسعة مدن .

و الذي يغلب على امر هذا الاقليم قد رتب سككا خمسا للبريد جعلها ايضا صالح للملكة فهناك يختطف من يستهوي من السكان هذا العالم، ويستثبت الاخبار المنتهية منه ويسلم من يستهوي الى قيم على الخمسة مرصد بباب الاقليم و معهم الانباء في الكتاب المختوم لايطلع عليه القيم ، انما له و عليه ان يوصل جميعه الى الخازن يعرضه على الملك و اما الاسرى فيتكفلهم هذا الخازون ، و اما آلاتها فستحفظها خازن أخر ، ولكما استأثرو من عالمكم أصنافا من الناس و الحيوان، و غيره تناسوا على صورهم مزاجا منها وإخراجا إياها [1].

ورتب على الاقليم سككا وبباب الاقليم وفيه اخبار في الكتاب المختوم، و الذي يطلع على القيم يوصل خازن ويعرضه على الملك وآلاتها يستحفضها خازنا،وإذا تاثر عالمكم أصنافا من الناس و الحيوان أخرجوا مثلهم .

ويتلوها مملكة كبيرة ، متزحة الأقطار كثير العمار ، ببقعة لايتمدنون إنما قرارهم ضعفت مفصول باثني عشر حدا ، فيها ثمانية وعشرون مخطا لانعرج طبقة منهم الى محط طبقة الا اذا خلا من أمامها عن دورهم ، فصار عنه الى خلافها ، وان الأمم و الممالك التي قبلها ، لا نسافر إليها وتردد إليها، ويليها مملكة لم يدرك افقها هذا الزمان ، لا مدن فيها ولا كسور ، و لا يأوى إليها من يدركه البصر و عمارها روحانيون و ملائكة ، لا ينزلها البشر ، ومنها ينزل على من يليها الامر و القدر ، وليس وراءها من الارض معمور .[2]

وبعدها مملكة كثيرة الأقطار و كثيرة العمار ، فيها اثني عشر حدا وفيها ثمانية و عشرون مخطا وممالك التي قبلها يسافر إليها ، وبعدها مملكة وليست فيها مملكة ولكسور ، ويلجأ إليها من يدركه البصر وفيها عمار روحانيون وفيها الملائكة ولا يمكن للبشر الذهاب إليه وليس وراءها من الأرض إقليم .

[1]– ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي ابن يقضان ، المصدر السابق ،ص: 48.

[2]– المصدر نفسه، ص: 49.

فهذان الاقليمان ، بهما تتصل الارض و السماوات ذات اليسرا من العالم التي هي المغرب ، فاذا توجهت منها تلقاء المشرق وقع لك اقليم لايعمره بشر ،بل ولا نجم، ولا شجر ،ولاحجر ، انما هو بر رحب ويم قمر ، ورياح محبوسة ، ونار مشبوبة ، وتجوزه اقليم ن تلقاك فيه جبال راسية وانهار ورياح مرسلة ، و غيوم هاطلة وتجد العقيان ،واللجين، والجواهر الثمينة، والوضيعة اجناسها و انواعها ، الا انها ولا ثابت فيه ويؤديك عبوره الى اقليم مشحون بما خلا ذكره ، الى ما فيه من اصناف النبات ، نجمه وشجره ، مثمرة و غير مثمرة ، لا تجد فيه من يضيئ و ضفر من الحيوان [1] .

ومن خلال هذا الاقليم تتصل الارض و السموات ،و اذا نظرت الى المشرق وقع لك اقليم لا يسكنه بشر ،ولا شيئ من النبات ،و الحيوان وترى اقليم تلقاك فيه جبال وانهار، ورياح وغيوم ، ويليه اقليم فيه اصناف من النبات نجمه وشجره مثمرة، و غير مثمرة في كل الاصناف .

وتتعداه الى اقليم يجتمع لك ما سلف ذكره من انواع الحيوان العجم سابحها ،وزاحفها ودارجها، ومدومها ،الا انه لا انيس فيه وتخلص الى عالمكم هذا و قد دللتهم على ما يشتمله عيانا ،وسماعا ،فاذا قطعت سمت المشرق وجدت الشمس تطلع بين قرني الشيطان فان للشيطان قرنين ،قرن يطير، وقرن يسير، و الامة السيارة منها قبليتان قبيلة في خلق السباع، و قبيلة خلق البهائم ،وبينهما شجار قائم وهم جميعا ذات اليسار من المشرق ، اما الشياطين التي تطير فان نواحيها ذات اليمين من المشرق ، لاتنحصر في الجنس من الخلق بل يكاد يختص كل شخص منها بصفة نادرة فمنها خلق لمس في خلقين أو ثلاثة، او اربعة فانسان يطير واقعوان له خنزير ، ومنهم خلق هو الخداع من خلق مثل شخص هو نصف انسان [2] .

وبعد ذلك اقليم قطعت سمت المشرق تجد الشمس تطلع بين قرني الشيطان ،ويملك الشيطان قرنين واحد يطير و الاخر يسير، وفيها قبيلتان قبيلة في خلق السباع ،واخرى في خلق البهائم ويديور بينهم شجار وفيه خلقين فيها انسان يطير، ونوع الحيوانات المشوهة كخنزير بجسم افعى .

ومن وجد له الى عبور هذا الاقليم سبيل خلص الى ماوراء السماء خلوصا ،فلمح ذرية الخلق الاقدم ولهم ملك واحد مطاع، فاول حدوده معمور يخدم لملكهم الاعظم عاكفين على العمل المقرر اليه وهم امة

[1]– ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي ابن يقضان ، المصدر السابق، ص: 51.

[2]– ابن سينا وابن طفيل و آخرون ، حي ابن يقضان و النصوص الاربعة ومبدعوها ، المصدر السابق ،ص: 148.

بارزة تتجنب الغلطة ،او الظلم او الحسد، او الكسل ، وقد وكلو بعمارة هذه المملكة ووقفو عليه وهم حضارة متمدنون يأوون الى قصور مشيدة وابنية سرية [1].

ويقول في ذلك من عبر هذا الاقليم سلك الى الخلاص الى ماوراء السماء، و وجد لهم ملك واحد لايتصفون بصفاة دنيئة من الظلم، و الحسد ،ويشيدون القصور، و الابنية السرية .

ويخلص ابن سينا من كل هذه الامور عائد الى عالم الارض واهلها فيقول : >>انه رتب على سك خمس سكك البريد يختطف من يستهري من سكان الارض، ويمني بالسكك الخمس الحواس الخمسة باختطافها الى غرق الانسان في جهة من جهاتها ثم يسير الى قوة متخيلة، و القوة الحافضة ،و القوة العاقلة ،وكرام الكاتبين , ويصف قوما من اهل الارض فيرى انهم امة بررة لاتجيب قد تمعنو بالنظر الى وجه الملك، وحيو تحية لطف في الشمائل، وحسن في الاذهان ،والرداء الباهر ،و الحسن الرائع [2]

وبعد ذلك يعود ابن سينا الى عالم الارض، ويصف قوما من اهل الارض قد تمتعو بالحسن، و فطنة بعد مرورهم الى القوة الحافظة ،و القوة العاقلة، و منهم كرام الكاتبين، و يصف هذا النوع من البشر الموجودون في الارض .

وبعد هؤلاء امة اشد اختلاط بملكهم ، مصرون على خدمة المجلس بالمثول، وقد صينو فلم يستبدلو بالاحتمال ، و استخلصو للقربى ، ومكنو من الرموق المجلس الاعلى و الحفوف حوله ، ومتعو بالنظر الى وجه الملك وصالا لا فصال فيه ، وحلو تحلية اللطف في الشمائل ،والحسن و الثقافة في الاذهان، ويشعرهم احتقار متاع اقليمكم هذا ، فاذا انقلبو من عنده انقلبو وهم مكرهون، وقال الشيخ ابن يقظان : <<لولا تعز بي إليه بمخاطبتك، منبها اياك، لكان به شاغل عنك ،و ان شئت اتبعتني اليه وسلام[3]>>

[1]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ، حي ابن يقظان ، المصدر السابق، ص: 52.

[2]– مصطفى غالب ، ابن طفيل، المرجع السابق ، ص: 79.

[3]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون، حي ابن يقضان النصوص الاربعة ومبدعوها ، المصدر السابق ، ص: 151

ولم يكن الهدف من وراء قصة "حي ابن يقضان" التي صنفها ابن سينا سوى اظهار القوى الخارقة التي يتميز بها العقل ، والتي تميزها على ما لدى الانسان من غرائز و ملكات ، و تبيان علاقة هذا العقل الارضي بالعقول السماوية العليا ، ثم علاقة هذه العقول بالعقل العاشر وهو العلة الفاعلة ، او بعبارة اوضح هو الله واجب الاوجود [1] .

وكان الهدف وراء كتابة قصة ابن سينا هي اظهار القوة التي يتمتع بها الانسان قوة العقل وتميزه عن باقي الغرائز ، وكيف يتوصل العقل الى بلوغ من علاقة الارض الى العقول السماوية، وعلاقة العقل بواجب الوجود الذي هو الله، ومغزى القصة ان يصل الى الله سبحانه وتعالى بقوة العقل .

حي ابن يقظان عند ابن طفيل غير حي ابن يقظان عند ابن سينا انه عند ابن سينا اسم للعقل الفعال في قصة رمزية سايكيالوجية تدور حول ملكات ،وقوة النفس، و العقل ، وانه يستمر اسما بالعقل الفعال من بداية اقصة حتا نهايتها ،و حي ابن يقظان عند ابن طفيل فانه شخصية روائية يمثل نفسه بفعل تطور خبراته المتصاعدة في مراقي التطور ديناميكيا ،حسب تطور و تفاعل قدراته العقلية التي تتطور بفعل البيئة ،و الظروف المحدثة لهذا التطور تطويرا وتحسينا لظروف ومواقف حي ابن يقظان من احداث في نفسه ،و في الطبيعة من حوله ، وهكذا يصعد حي ابن يقظان رمزا للتطور، و الطاقة التطويرية في الانشاء الثقافي، و الحضاري عاما و خاصا ، هذا بينما يظل حي ابن يقظان عند ابن سينا اسما يدل على العقل الفعال ، ان حي ابن يقضان عند ابن طفيل يتمتع بكل الصفات ،و مؤهلات الشخصية الروائة الديناميكية في الادب الرمزي المتفلسف ،و موقع حي ابن يقضان عند ابن سينا ضمن حدود هذا التأطير .[2]

وتجدر الاشارة الى ان الطابع القصصي في قصة ابن سينا هذه ضعيف، وذلك لغلبة الفكرة على الفن، و لذلك اتسمت بالجفاف ،و الغموض ،لهذا قد وضعت عليها الكثير من الشروح و التعليقات [3].

---

[1]– مصطفى غالب ، ابن طفيل ، المرجع السابق ، ص :79 .

[2]– صالح مدني ، ابن طفيل قضايا و مواقف، المرجع السابق ، ص: 141 .

[3]– رياض شنته الجير ، ادب فلاسفة العرب من الكندي الى ابن رشد ، رسالة دكتوراه ، اشراف الاستاذ الدكتور يونس احمد السمراني ،قسم اللغة العربية، جامعة بغداد ،1991 ، ص: 207.

وبهذا نستنتج بين حي عند ابن طفيل ليس هو حي عند ابن سينا ، حيث ابن سينا يرمز الى العقل الفعال الذي هو الله ،و ابن طفيل الى قدرة العقل الى الوصول الى الله، و قصة ابن سينا تحمل الغموض و المبالغة في حين قصة ابن طفيل تحمل الفكرة الواضحة ،و الابداع الرمزي الفني .

ب) حي ابن يقضان لسهر وردي :

لم يكن السهرة وردي راض عن قصة ابن سينا تمام الرضا، فلقد وجدها تحكي عما هو في الأرض و ليس عن ما هو في السماوات الروح ،و انشغل بالقوى الانسانية باكثر من ما تشير الى الحقائق الروحانية، فألف قصته معتدا على الايجاز ،و القصر مكتوبة للخاصة لا للعامة وهي رحلة ذوقية تعبر عن سفر الروح ،و عروجها الى الملكوت الاعلى ، فالرحلة عند ابن سينا ارضية تتشوق للعروج ،و عند السهر وردي اتخذت حطا عروجيا سماويا [1].

الدافع الذي ادى السهر وردي لكتابة القصة واعادة صياغتها انه لم يرضى تماما عن قصة ابن سينا باعتبار ابن سينا اهتم بما هو موجود في الارض، و بالقوى الانسانية، و اهمل الحقيقة السماوية باعتماده على الاختصار ، من خلال السفر الروحي الذوقي، و العروج في رحلته الصوفية .

سافرت مع اخي عاصم من ديار ماوراء النهر لنصيد طائفة من الطيور لجة الخظراء ، فقوعنا بغتة في قرية الظالم اهلها اعني مدينة القيروان ، فلما احس اهلها اننا قدمنا عليهم، و نحن من اولاد الشيخ المشهور هادي ابن ابي الخير اليماني ، احاطو بنا واخذونا بسلاسل، و اغلال من الحديد ، وحبسونا في قعر بئر لا نهاية لسمكها، وكان فوق البئر المطلة التي عمرت بحضورنا قصرا مشيدا عليه ابراج عالية فقيل لنا : لاجناح عليكم ان صعدتم القصر متجردين مساء ، اما عند الصباح فلابد من الهوي في غيابة الجب ، الا ان في آونة المساء نرتقي القصر مشرفين على الفضاء ناظرين من الكوة ، فربما

تاتينا من حمام ابوك اليمني مخبرات بحال الحمى ، واحيانا تزورنا بروق الميانية تمضي من الجانب الايمن و تخبرنا بالطوراق نجد ، وتزيدنا رياح الاراكي وجدا على وجد فنحن، ونشتاق الى الوطن. [2]

[1]– الداية محمد رضوان ، ابن طفيل الاندلسي ، المرجع السابق ، ص: 49.

[2]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ،حي ابن يقظان لابن طفيل ، المصدر السابق، ص:49.

يبدأ السهر وردي قصته انه سافر مع اخيه الى القيروان ، فالقو القبض عليهم و حبسوهم في الجب ، يطل عليه قصر مشيدا بلابراج وكانو يسمحون لهم بالخروج في الليل فقط، وكانو ينتضرون الرسائل التي تاتيهم بالاخبار فيشتاقون بذلك الى وطنهم، واختيار مدينة القيراوان لانها تطلع عليها الشمس عند شروقها ، وهنا رمز للانبثاق و البئر رمز لخفايا الحياة الظلمة التي تسيطر عليها شهوات، و اذا طلع من الجب تحكم الانسان في شهواته، و عاش باطمئنان .

فبينما نحن في الصعود ليلا و الهبوط نهارا اذ رأينا هدهد مسلما في ليلة قمراء في منقاره كتاب صدر من الشطائ الوادي الامين، في البقعة المباركة وقال لي :<< انا احطت بوجه خلاصكما ،وجاتكما من سبأ بنبأ يقين وهو ذا مشروح في رقعة ابيكما الي بانك يا فلان ان اردت ان تتخلص مع اخيك فلا تنبأ في عزم السفر ،و اعتصم بحبلنا وهو جوهر الفلك القدسي المستوي على نواحي الكسوف فاذا اتيت واد النيل فانفض ذيلك، و قل الحمدلله الذي احيانا بعد ما امتنا و اليه النشور واهلك ،و اقتل امرأتك انها كانت من الغابرين وامضي حيث تؤمر فان دابر هؤلاء مقطوع مصبحين فركب في السفينة التي باسم الله مجريها و مرسيها [1]>> .

وهما على حالهما حتى رأى هدهد و قال له بان جاء لخلاصهما يحمل رقعة، ولما قرآ ما كتب فيها ،و مراحل الذي يجتازونها حتا يتمكنا من الخلاص ،و اخبره بان يحمد الله بعد منجاتهم ، ويركبون بعد ذلك في السفينة ، و المقصود بالهدهد الالهام، و الوحي الذي يكشف عن الرموز فيصورها على حقيقتها .

شرح في ارقعة جميع ما هو كائن في الطريق ، فتقدم الهدهد و صارت الشمس فوق رؤوسنا اذا وصلنا طرف الظل ، فركبنا في السفينة و هي تجري بنا في موج كالجبال ، ونحن عزوم الصعود على طور السيناء حتى تزور صومعة ابينا ، و حال بيني وبين والدي الموجة فكان من المغرقين ، وعرفت ان قومي "موعدهم الصبح اليس الصبح بقريب "؟ ،وعلمت ان القرية التي كانت تعمل الخبائث يجعل عليها سافلها ،ويمطر عليها حجارة من سجيل منضود " ، فلما وصلنا الى موضع تتلاطم فه الامواج وتتدحرج المياه ، اخذت ظئرب التي ارضعتني ،والقيتها في اليم. [2]

[1]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ، حي ابن يقظان ، ، المصدر السابق ص: 132 .

[2]– عبد الفتاح رواس قلعة الجي ، السهر وردي مؤسس الحكمة الاشراقية ، المرجع السابق، ص: 87.

و هنا اشارة رمزية الى الله تعالى طلب من ركوب السفينة حتى يتوصل الى طور سيناء، و يتوصل الى الشاطئ فتغمرهم بذلك الامان ،و الخلاص من الملك الظالم ويقتبس السهر وردي في قصته من ايات من القرآن الكريم ،و يستعين بها لكتابة قصتها الرمزية .

فكنا نسير في الجارية ذات الألواح، و دسر و غرقنا السفينة مخافة الملك يأخذ كل سفينة غصبا،و الفلك المشحون قد مر بنا على مدينة يأجوج و مأجوج على الجانب الأيسر من الجودي، كان معي من الجن من يعمل بين يدي و في العين القطر فقلت للجن انفخوا حتى صار مثل النار فجعلته سدا حتى انفصلت منهم ،و تحقق وعد ربي حقا ، و رأيت في الطريق جماجم عاد و ثمود ، و طفت في تلك الديار و هي خاوية على عروشها و أخذت الثقلين مع الأفلاك ، و جعلتها مع الجن في قرورة صنعتها أنا مستديرة عليها خطوط كأنها دوائر تقطعت ، إلا أنها من كبد السماء ، فلما انقطع الماء عن الرجا إنهم إلينا ،و خلص الهواء إلى الهواء ،و ألقيت الأفلاك على السموات ,حتى طعن الشمس و القمر، و الكواكب فتخلص من أربعة عشر تابوت فألقيت سبيل الله فتيقنت أن هذا صراطي عليا مستقيما. [1]

و يستعين في ذالك من قصة ذو القرنين أن السد على مدينة يأجوج و مأجوج ، و قصة عاد و ثمود، و بدأ السهروردي يسرد لنا أحاث القصة، و يبين لنا من خلال ذكر لثمود و عاد على الذين غلبتهم شهواتهم ، و يقول أن بسجن هذه الشهوات فيرمز لها بالجن فيحبسها حتى لا تدعوا الناس إلى الفساد.

و أختي و أهلي (هيولى الأجسام) قد أخذتها غاشية من عذاب الله : بيانا ، فبانت في قطع من اليل مظلما ،و بها حمى و كابوس يتطرق إلى صرع شديد، و رأيت سراجا فيه ذهن الفعل الفعال ، و دهن قوام الأجساد و ينبجس منه نور ينتشر في أقطار البيت ، و يشتعل مشكاتها من إشراق نو الشمس عليهم ، فجعلت السراج في فم تنين الساكن في برج دولاب ، تحته بحر قلزم ، و فوقه كواكب ما عرف مطارح أشعتها إلا بارئها، و الراسخون في العلم. [2]

و بذكر الهيولى و الأجسام و كيف يشرق العقل الفعال بنوره عليها , و العقل الفعال يقصد به الله تعالى , و يصف لنا الفيض الرباني ،و لا يصل إلى ذلك إلا من خلال الذوق ،و المشاهدة , و يتخذ في ذالك طريق الصوفية للوصول إلى العقل الفعال ،و كيف يسطع بنوره على الهيولى، و الأجسام .

[1]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون , حي بن يقظان ،المصدر السابق، ص: 133.

[2]–عبد الفتاح رواس قلعة جي ، السهروردي مؤسس الحكمة الإشراقية ،المرجع السابق، ص:88.

و رأيت الأسد و الثور قد غابا، و القوس و السرطان قد طويا في طي تدور الفلك، و بقي الميزان مسبوقا فإذا طلع النجم اليماني من وراء الغيوم رفيعة متألقة مما نسجته عناكب الزوايا العالم الصغرى ، عالم الكون و الفساد ،و كان معنا غنم فتركناها في الصحراء، فأهلكتهم في الزلازل و وقعت فيها نار صاعقة فلما انقطعت المسافة ،و انقرض الطريق، و فار التنور من الشكل المخروط فرأيت الأجرام العلمية ،و اتصلت بها ، سمعت نغماتها ،و تعلمت منها أشياء ،و أصواتها تقرع مسمعي كأنها صوت سلسلة البحر على صخرة صماء ، و تكاد تتقطع أدبار و تنصرم مفاصلي من اللذة ما انسل ،و لا يزال الأمر يتطور حتى تقشع الغمام، و تمزقت المشيمة و خرجت من المغارات. [1]

و رمز السهروردي للأسد ،و الثور بالقوة الغضبية و كل ذالك موجود في عالم الكون و الفساد ، فإذا استطاع الإنسان التغلب عليها وصل إلى السلامة منها ،و انفكت كل قيوده عنها ، و خروجه من المغارات هو خروجه من ظلمات هذه المفاسد ، و وصوله وارتقائه إلى الكمال، و المثالية .

حتى تقضيت من المرارات متوجها إلى عين الحياة ، فرأيت الصخرة العظيمة على قلة الجبل كالطود العظيم ، فسألت عن الحتان المجتمعة في عين الحياة المتنعمة و المتلذذة ، بالظل الشاهق الأعظم : إن هذا الطود ما هو ؟ و ما هذه الصخرة العظيمة ؟ فاتخذت واحد من الحيتان سبيله في البحر سربا فقال: >>ذلك ماكنت تبغي ، و هذا الجبل هو الطول سيناء ، و الصخرة صومعة أبيك (العقل الكلي فقلت ما هؤلاء الحيتان؟ فقال أشباهك ، أنتم بنوا أبن واحد ووقع لهم شبيهه واقعتك فهم إخوانك <<، فلما سمعت و حققت عاتقتهم ففرحة بهم، و فرحوا بي .[2]

ويقصد بالصخرة يعني الوصول إلى المعرفة الإلهية ، و سألوه عن الحيتان التي كانت تتنعم، و تتلذذ فما هي إلى أشباههم من بني آدم أي إخوانه، أي الوصول إلى الصخرة هو الوصول إلى العقل الكلي أي الله ،و يقول السهروردي بذلك بأنه فرح عند إلتقائه بإخوانه عند إلتقائه بإخوانه و فرحوا به .

و صعدت إلى الجبل ، و رأيت أبي شيخا كبيرا قال لي أعلم أن هذا هو جبل طور سناء ، و فوق هذا الجبل طور سنين ،مسكين والدك، و جدك ،و ما أنا بإضافة إليه إلا مثلك و بالإضافة إلي، و لنا أجداد آخرون ،حتى ينتهي النسب العظيم إلى الملك الذي هو الجد العظيم الذي لاجد له ،و لا أب هو الله و

[1]– ابن سينا وابن طفيل وآخرون ،حي بن يقظان لإبن طفيل و السهرة وردي ، المصدر السابق، ص: 134.

[2]– عبد الفتاح رواس ،قلعة جي ،السهروردي مؤسس الحكمة الإشرافية ، المرجع السابق، ص،ص: 89،90.

كلنا عبيده ، و به نستضيء ، و منه نقتبس و له البهاء الأعظم ،و له الجلال الرفع ، و النور القهر و هو المتجلي لكل شيء بكل شيء ، و كل شيء هالك إلى و جهه (الله واجب الوجود)[1].

و بعد وصوله إلى جبل طور سناء إلتقى بأبيه و فوقه جبل آخر يسمى طور سنين، وأخبره عن سلالة نسبه بأن والده، و له أجداد قبله حتى ينتهي إلى النسب العظيم الذي لا جد له ، و يرمز بذلك بالله تعالى به يستضيء، و له النور المتجلي لكل شيء ،و يشرف على كل الموجودات، و هو الواجب الوجود لكمل شيء.

و ليست هذه الرموز سوى إشارة إلى مسلك الإنسان في عالم الكون، و الفساد حيث يعيب من الشهوات حتى الثمالة ، لذلك مثلها السهروردي بالحيتان ،و رمز الأسد لغضبه فإذا ستطاع أن يتغلب عليها أي على الشهوات ،و غرائز كلها و صل إلى شاطئ السلامة ،و ارتفع إلى الكمان، و المثالية ،أما الحوت الذي إتخذ سبيله في البحر سربا فهو يعني النفس الإنسانية عندما تسربت إلى بحر الجسد ، تأويلا لقصة موسى مع الخضر ، فإنه لما جاوزه و ألق على موسى النصب، و الجوع تذكر الحوت الإغتذاء منه، و في هذه الإشارة إلى حالة و لادته، و إتصال الروح بالبدن ،و لذلك قال غذائنا و لم يقل قوتنا لأن الغذاء في النهار، و الولادة خروج من ظلمة الرحم إلى نور الدنيا ،و صخرة فيعني صخرة النجاة ،و الوصول إلى المعرفة الإلهية الحقة [2].

و يرمز السهروردي في ذلك إلى الطريق الذي يسلكه الإنسان في عالم الفساد ،و كيفية التغلب على الغرائز، و الشهوات ، و السفر كان طويلا للوصول إلى الحضرة الإلهية، و رأى أنه كما رآه موسى و جده ،و ألتقى بقوم و صلوا إلى الله قبله فخرج بهم، و صاحبهم ، و نجاه الله بذلك من قلوب الهيولة،و الجسم و تخلصه من الغرائز ،و الشهوات بسفره الروحي، و عروجه إلى الله تعالى.

و إنما بتأريخ القدماني السري الذي يتم في ملكوت فلا تراه حواس الخارجية ،و إنما تتماثل معه الحوادث الخارجية العابرة [3].

[1]– عبد الفتاح رواس قلعة جي ،السهروردي مؤسس الحكمة الاشراقية ،المرجع السابق،ص: 91.

[2]– مصطفى غالب، إبن طفيل، المرجع السابق،ص،ص: 73 ،74 .

[3]– هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق ،ص: 321 .

تحمل قصة " حي بن يقظان " للسهر وردي طابع رمزي، تربوي ،تعليمي، يقود الصوفي إلى أصله و مشرقه ، و يجول بذالك العالم المثالي ، عالم غيبي يقوم الصوفي بإدراكه من خلال اتخاذ طريق المشاهدة ،و السفر و العروج ، و لا يرتبط ذالك بالمجاز، و إنما تماثل للحوادث الذي يسلكه الصوفي في طريقه للعروج ، و إلى بلوغ هذا العالم المثال ، و ما يحيط به بعد مروره بمسواء و معاناة النفس ،و شهواتها ،و التخلص منها .

و أكثر القصص التي توضح هذه الإشارة الأساسية هي قصة الغربة الغربية فالحلمة اللادنية المشرقية يجب أن تقود العرفاني إلى أن يعي غربته الغربية ، أي أن يعي حقيقة عالم البرزخ بصفته "غربا" مقابلا مع مشرق الأنوار ،و إذن فإن هذه القصة تمثل تعليما يقود الصوفي إلى أصله أي إلى مشرقه، و الحال هو أن الحدث الحقيقي الذي يتم بواسطة مستقلا كما يفترض أن للمتخيلة قيمة معرفية تامة [1].

و سماها السهروردي بالغربة الغربية فالتي تعني بذالك إدراك الإنسان لغربته حين يسجن في عالم الغرائز، و الشهوات ، تحمل القصة في طياتها المعنى التعليمي، و بلوغ الإنسان لمعرفة الحق و أصله من خلال تخيله لعالم المثال، وصولا إلى معرفة الله التامة .

و السفر كان صعبا و لقي منها نصبا لأنه سفر الإنسان الطويل غلى الحضرة الإلهية ، ثم رأى الله و هو المرموز إليه بالأب كما رآه موسى، و وجد عنده قوما صالحين وصلوا إلى الله قبله، فأنس بهم وصحبهم ، و ختم الرسالة بقوله : "و بقي معي من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحيت ،و ابتهلت، و تحصرت إلى أن يقول :" ناجانا الله من قيد الهيولى و الطبيعة. " [2]

[1]– هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، المرجع السابق،ص:321.

[2]– مصطفى غالب ،ابن طفيل، المرجع السابق ، ص: 74.

المبحث الثالث: ابن طفيل ونقد الفلاسفة.

"يتحدث الكثيرون مما درسوا ابن طفيل عن صلته بالفلاسفة، فيزعم بعضهم أنه تأثر بابن باجة ،بينما يذهب آخرون الى تأثره بالفرابي، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المخلص لابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته،ويزعم آخرون أنه كان متأثرا بالغزالي ،ووصل بهم الأمر الى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلا عن اليونان ،ولعل في كلام ابن طفيل نفسه ،إذ فهم بطريقة سطحية ،ما يشتد هذه المزاعم كلها على اختلافهما وتعارضهما،بيد أن ابن طفيل لم يدرس حقيقة في تمعن وعمق، ولو درس في دقة وتمحيص لظهرت شخصيته مستقلة متميزة ، وظهر له فلسفة تستقل بطابع خاص بنفي هذه المزاعم على تعددها وتباينها "[1].

بيد أن ابن طفيل قد تأثر بفلاسفة الذين سبقوه وأنه كان تلميذا لابن سينا،ويرى آخرون أنه تأثر بالفلسفة اليونانية ،والفارسية ولكن لو كان متأثرا بهؤلاء لما ظهر فلسفة مختلفة عن فلسفة التي سبقته ،ويعتمد على طابع يميزه عن غيره من الفلاسفة الذين سبقوه،وهذا اختلاف نجده في فكره الفلسفي المستقل ،والمتفرد.

أ_ نقد الفرابي:

"كان ابن طفيل ينفر الفرابي لشكوكه ولسوء المعتقد ،لقد قرأ كتب الفرابي ولكنه قرأها قراءة الناقد ورفضها جملة ان لم يكن تفصيلا، فليس من معقول مع هذا أن يكون قلده واتخذه،ويضرب أمثلة عن ذلك فيقول في رأيه في السعادة :<<فهذا قد يأس الخلق جميعا من رحمة الله، ويصير الفاضل، والشرير في رتبة واحدة،إذ مصير الكل إلى العدم، وهذه زلة الأثقال،وعثرة ليس بعدها جبر >>[2]

يظهر أن ابن طفيل كان ينافي تماما الفرابي لأن الفرابي اتخذ سوء المعتقد،وفلسفته مليئة بالشكوك،وكان ناقدا لكل كتبه ورافضا لها ،ويذكر مثال عن ذلك في السعادة حيث الفرابي يجعل من شيء الحسن ،والقبيح في رتبة واحدة وهذا ليس من الإنصاف في حكمه على الأشياء ،ويناقضه في كثير من أفكاره وفلسفته.

[1]– عبد الحليم محمدود ، فلسفة ابن طفيل و رسالة بن يقظان ،المرجع السابق،ص:16.

[2]– المرجع نقسه،نفس الصفحة.

عمد ابن طفيل الى عرض آراء الفلاسفة الذي تقدموه والى نقدها، وذلك ليوجد مسوغا أمام مؤلفه الجديد ،ويشيد بما امتازبه على سائر المؤلفات السابقة،ونقطة ارتكازه في هذا النقد قائمة على أن المعرفة أهم ما تحصل عن طريق الكشف والمشاهدة،وذلك بتأثير النزعة الصوفية التي طغت على الغرب الإسلامي في عهده، ولما كان اعتماد زملائه الفلاسفة على التحقيق العلمي ،والبحث النظري فقد صح عنده أن أحدا منهم لم يدرك الحقيقة على وجهها التام.[1]

"يعود نقد ابن طفيل الى الفلاسفة السابقين كونه اتخذ نهج يختلف عن فلسفات التي سبقته،فهو يرى أن تحصيل المعرفة يكون عن طريق الكشف والمشاهدة،وهو بهذا يتبع الطريقة الصوفية التي طغت على الغرب الإسلامي في عهده ،ولما كان اعتماد زملائه الفلاسفة على التحقيق العلمي والبحث النظري فقد صح عنده أن عنده أن أحدا منهم لم يدرك الحقيقة على وجهها التام.[2]

يعود نقد ابن طفيل الى الفلاسفة السابقين كونه اتخذ نهج يختلف عن فلسفات التي سبقته فهو يرى أن تحصيل المعرفة يكون عن طريق الكشف ،المشاهدة وهو بهذا تتبع الطريقة الصوفية في عرض أراءه الفلسفية ،ويرى أن سابقيه اعتمدوا فقط على البحث النظري فهم بذلك لم يتوصلوا إلى الحقيقة اليقينية.

ب_نقد ابن باجه:

"يأخذ ابن طفيل على ابن باجه أنه لم يجاوز المعرفة النظرية بعيدا ولم يتهيأ له أن يباشر حقيقة الأشياء عن طريق الذوق والمشاهدة ، لأنه كان عاكفا على أمور الدنيا ،منغمسا في لذاتها،قال :<<وهذه الرتبة التي أشار إليها أبو بكر ينتهي إليه بطريق العلم النظري والبحث الفكري،ولاشك أنه يلفها ولم يتخطاها >>، ويذكر ابن طفيل أن ابن باجه يشير الى المعرفة التي تتم بالذوق، وأنه يقول فيها: <<انها أجل من أن تنسب الى الحياة الطبيعية يهبها الله لمن يشاء من عباده ،ثم بعد ان يصفها ،لكنه لم يفعل،ويعلل ابن طفيل امتناع ابن باجه عن الوفاء بما وعد فيقول وبنه أن منعه عن ذلك ما ذكر من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول ،رأى أنه ان وصف تلك الحال اظطره القوم الى أشياء فيها قدح عليه في سيرته،وتكذيب لما أثنيه من الحث على الاستكثار من المال والجمع له، وتصريف وجوه الجيل اكتسابه>>،ولكنه يفيه

[1]– يوسف فرحات ،الفلسفة الإسلامية و اعلامها ،المرجع السابق،ص:158 .

حقه من الإطراء بعد ذلك حين يقول :<<لم يكن فيهم الفلاسفة أثقف ذهبا ولا أصح نظرا، ولا أصدق رويته من أبي بكر الصائغ، غير أنه شغلة الدنيا حتى احترمه المنية قبل ظهور خزائن علمه ومن خفايا حكمته>>.[1]

وينقد في ذلك ابن باجة بإعتبار ابن باجة اهتم بأمور الدنيا،وملذاتها،ويعتمد على العلم النظري، ولم يتجوزه، وغياب ابن باجة عن الصدق، ولكن بذكر أهمية الفلسفية لابن باجة حيث يصفه بالفطنة،وإعمال النظر عن باقي الفلاسفة ،ولم يظهر متوجه العلمي، وحكمة بعد أن أخذته المنية.

"يعمد ابن طفيل في قصة "حي بن يقظان" الى توجيه النقد الى بعض الفلاسفة الذين تقدموه كالفيلسوف المعروف ابن الصائغ وابن سينا،وقد أشار الى ذلك أحمد أمين فقال:<<بدأ ابن طفيل في انتقاد بعض الفلاسفة قبله،فبدأ بنقد الفيلسوف المشهور ابن صائغ،وهو فيلسوف علم في الطب ،والفلك ،والطبيعة ،والرياضة وشهر بالإلحاد فتألت عليه الحكومة والشعب>>،وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية في الأندلس،وقد كتب شروحا كثيرة على مؤلفات أرسطو، وصنفا كتبا عديدة ،رماه ابن طفيل بالقصور في التفكير،ووقوفه في الفلسفة عند الحد،كما نقده في توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل،دون المبنية على الكشف والذوق.[2]

ان ابن الصائغ هو أول فيلسوف نقده ابن طفيل لشهرته بالإلحاد ،وبالتالي رفضته الحكومة ،والشعب رغم أنه أول من أذاع علوم الفلسفية في الأندلس فوصفه بالقصور في التفكير،ونقده كونه اعتمد على العقل، ومنطق ولم يميل إلى الكشف والمشاهدة.

ج_نقد ابن سينا:

"نقد فلسفة ابن سينا بأن ابن سينا زعم أنه ألف كتاب الشفاء على المذهب أرسطو،كما نقده من في غموضه ،وتعمقه حتى أنه كثيرا ما لايفطن لمقصده.[3]

[1]– يوسف فرحات ،الفلسفة الإسلامية و اعلامها ،المرجع السابق،ص:158.

[2]– مصطفى غالب ،موسوعة فلسفة إبن طفيل ،المرجع السابق ،ص، ص: 41،42.

[3]– المرجع نفسه ، نفس الصفحة.

"ويذكر عن ابن سينا أنه وصف حال الذوق والمشاهدة،وما يعتري قلب المستغرق من مشاعر،وما يعتاده من غبطة،وصفا جيدا، لكنه يرى أنه وصفا مقلدا، لا مختبرا ولا سالكا، وإن إقباله على الدنيا حال بينه وبين الرياضة الروحية المفضية إليها.[1]

لقد نقد ابن سينا كونه مقلد للفلسفة يونانية خاصة أرسطو في كتابه الشفاء،اعتمد على الفلسفة المشائية، وغموض أفكاره،وكون ابن سينا محبا لدنيا،وشهواته حالته للابتعاد عن الرياضة الصوفية الروحية،ولكن أعجب بذكاء هو فطنته في وصف مراتب التصوف.

"وقد أعجب به ابن طفيل ذلك أنه مع طريقته العقلية الصارمة،قد تتسم أولى الصدق، وأخذ في وصفه ،وان لم يكن قد تذوقه ،ولم يكن ابن سينا في طبيعته أن يتصوف، ولكن ذكاءه المدهش،وقوة فطنته، حدسه البارع،كل ذلك جعله يصف مراتب التصوف في كثير من الدقة.[2]

د_ نقد الغزالي:

"يأخذ عن الغزالي التعارض في بعض أقواله،فهو يحسب مخاطبته للجمهور يربط في موضع، و يحل في آخر، ويكفر في أشياء لم ينتحلها،ويمثل هذا التعارض بما ذكره في مؤلفاته عن حشر الأجساد، اذ يكفر الفلاسفة في كتاب التهافت بإنكار حشر الأجساد،ثم يحصل هذا الاعتقاد الصوفية، فإذا صح ذلك يكون قد كفر نفسه ،وينهي ابن طفيل الى أن أحد من أعلام المفكرين قبله لم يبلغ الحق كاملا، أولم يؤده كاملا عن طريق الكشف،وكان قد انفرد من بينهم بهذه المعرفة."

ينقد ابن طفيل الغزالي في كثير من المسائل لأن الغزالي يكفر الفلاسفة،وفي مسألة حشر الأجساد، ويعتره في هذه المسألة يكفر نفسه، ويعارض ويناقض نفسه،ويناقض نفسه ،ويرى ابن طفيل أن من الفلاسفة السابقين لا يوجد من توصل عن طريق الكشف،وكان هو قد انفرد من بينهم بهذه المعرفة.[3]

"بيد أن محاولة التوفيق التي قام بها الفارابي، وابن سينا،وان تكن محكة ، وممتازة على سابقيتها لم ترق لدى الغزالي، وقد ألف كتابه تهافت الفلاسفة لناقش فيه آراء الفلاسفة و ينقصتها جميعا،ويحتوي الكتاب على عشرين مسألة ،ولا يقبل الغزالي كذلك التفسير النفسي السيكلوجي للنبوة ،ويرفض رأي الفلاسفة فيه

[1]– يوسف فرحات ،الفلسفة الإسلامية و اعلامها ،المرجع السابق،ص:158.

[2]– عبد الحليم محمود ،فلسفة غبن طفيل و رسالة حي بن يقظان ،المرجع السابق ،ص:18.

[3]– يوسف فرحات ،الفلسفة الإسلامية و أعلامها ،المرجع السابق،ص:159.

،وأخيرا يهاجم حجة الإسلام الفلاسفة هجوما عنيفا قيما يتعلق بالحشر والشر،ويأخذ عليهم أنهم ينكرون أصلا ثابتا من أصول الدين ، ويكفرهم في قولهم بأن الله يعلم الكليات لا الجزيئات وإدعاؤهم قدم العالم وأبديته، و انكارهم الحشر الأجساد.[1]

لقد كفر الغزالي الفلاسفة ،واتهم بالكفر وإلحاد،وألف كتابه تهافت الفلاسفة بين ثنائية أفكارهم،وضعفهم في العديد من المسائل منها المتعلق بالخالق،وصفاته ومنها يرد الخلق والنشوء،التي يتحدث عنها الفلاسفة ويكفرهم بقولهم أن الله لا يعلم الله بالجزئيات، وفي مسألة خلود النفس، وتقدمهم في توافق بين الدين و الفلسفة بأنهما لا يتفقان ولا يلتقيان وكان هجوم عليهم لم يفلح فيها ابن رشد.

"ذهب الغزالي أن الحقيقة الدينية لا تقوم على التمسك ببعض العقائد الصحيحة ،وأنها أرفع من أن يصل العقل إلى إدراكها ، إنها في نظره ذوق وباطن، لا مجرد أحكام شرعية أو مجموعة عقائد جامدة، فالدين شيء لا يحده العقل، بل تتذوقه الروح ،والإيمان الصحيح هو الإيمان بالنبوة، أن يقر بإثبات طور وراء العقل، تنفتح فيه عين يدرك بها مدركات خاصة ، العقل معزول عنها كعزل السمع عن إدراك الألوان والبصر عن إدراك الأحداث، وجميع الحواس لمن إدراك المحسوسات[2]

ح_نقد ابن رشد للغزالي:

"يرى ابن رشد أن الفلسفة موافقة للدين والدين موافق للفلسفة فإن الحق لا يضاد بل يوافقه ،و اذا كان القرآن والحديث أقوال والحديث تخالف في ظاهرها حقائق الفلسفة وتوهم أن الفلسفة تضاد المشروع فإن ذلك ماهو إلا ظاهر يقبل التأويل ،والتأويل هو إخراج دلالة اللفظ عن الدلالة الحقيقة إلى الدلالة المجازية بما لا يخل لسان العرب،ولهذا المعنى أجمع المسلمون على أنه ليس يجب أن تحل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها، والإجماع في النظريات متعذر، والسبب في رود الشرع فيه الظاهر والباطن هو اختلاف نظر الناس وتباين قرائحهم في التصديق، ولما أراد ابن رشد أن يصف البشر عمد إلى نظرية الفلاسفة في تقيم القياس فقال أن الفلاسفة قسموا القياس الى ثلاثة : القياس البرهاني ،القياس الجدلي ، القياس الخطابي، رد ابن رشد على الغزالي بأنه غلط فهم قولهم[3].

---

[1]– مجلة الرسالة فلاسفة الإسلام و التوفيق بين الفلسفة و الذين ،العدد 142،سنة1963.

[2] –حنا الفاخوري ،تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب،الشركة المصرية العالمية ،مصر،ص :712.

[3]–ابن الوليد ابن رشد ، فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال ،المصدر السابق ،ص–ص:33–72.

ينقد ابن رشد الغزالي في مسألة التوفيق بين النقل و العقل ،فيرى ابن رشد أن الفلسفة توافق شريعة ويفهم أحكام الشريعة من خلال التأويل ،ويظهر ذلك من خلال تقسيمه الى أنواع القياس ،ويرد عليهم بأنه لم يفهم مقصود الفلاسفة ويرفض أراءه من خلال كتابه"تهافت تهافت" ويرى الخلاف القائم بين دين وفلسفة راجع الى الخرافات التي ألحقت بالدين، وإلى الإدعاءات الفلسفية من زعموا الحكمة وهذا ما جعل الفلسفة تبتعد عن الدين.

"وبعد إشارة ابن طفيل لكل الإرث المعرفي الذي سبقه، وعايشه بشكل مكونا أساسيا في تجربته المعرفية، لكنه يظل مكونا أولياء فقط بالقياس الى التجربة الميتافزيقية التي خاضها،لذلك سيجمع خلاصة السيرة في قصة سماها حي بن يقظان كذكرى لكل من كان له قلب، كتشويق وحث على دخول الطريق ،ويصرح بصدد ذلك ،بأن الحكمة المشرقية في صياغتها النظرية نادرة بالأندلس لأسباب عدة،وبعد ذلك يتحدث عن قصور الفلسفات الوافدة من خارج بلاد الأندلس.[1]

[1]– فؤاد احمد، الفلسفة و الفشل عند فبن طفيل ،المرجع السابق ،ص :18.

النقد:

"يقدم ألان دوليبرا في دراسته قراءة جديدة نسبيا مقارنة مع الدراسات التي تناولت هذه القصة ،ويذهب الى تأكيد الإتصال بين ابن طفيل ومعلمه المفترض ابن باجه ليقول بأنه مع قصة حي بن يقظان سيأخذ تدبير المتوحد دلالة سياسية أكثر قوة و عرضة للاتهام[1]، إذ سيذهب فيها ابن طفيل في اتجاه إعادة تحديد متشائمة لمكانة الفلسفة ذلك بطلي القصة "حي بن يقظان و آسال ،سيكونان بمثابة المكيال الذي يكيل به قابلية الفلسفة لأن تكون اجتماعية،فالفلسفية لا يمكن أن تصلح للمجتمع بأسره ،وليس لها حتى النية في التواصل معه، يجب ترك الجمهور لطقوسهم، تركهم يستمرون في التسليم بالحقائق الغامضة وترك محدثات الأمور ، لذلك فأي تساؤل في الإعتراف الإجتماعي بالفلسفة سيحم بالسلب، والمجتمع لا يعترف بالفلسفة،لأن الفلسفة لا تقدم معرفة للمجتمع، وقرار الفيلسوف الإبتعاد عن المدينة هو اقتناع استقر في قراره بأنى الفلسفة والدين ،لايمكن أن يتساكنا في مجتمع واحد هذه الفلسفة التي نرى أنها تضيء الدين وتمنحه كل معناه ، تعترف بأنها غير قادرة على تنوير الجمهور".[2]

وجه آلان نقد الى فيلسوف ابن طفيل وعرضه للإتهامات فيرى ابن طفيل بأنه أعطى صورة متشائمة للفلسفة بكونها ليست اجتماعية ،فليس دائما الفلسفة تخدم المجتمع كله ،فهي تخدم فئة معينة من الناس ويترك الناس على دياناتهم يصعب تفسير الأمور الغامضة، وأي تساءلات يعود بالأمر السلبي على الفلسفة،والمجتمع أكثريته لايعترف بأحكام الفلسفة ومدام قرر الفيلسوف الإبتعاد عن المجتمع ليتأمل ويتفكر فهذا دليل أن الفلسفة لا تطابق المجتمع تماما فاذا الفلسفة طابقت الدين فلا تخدم الناس دائما.

[1]-فؤاد بن أحمد ،الفلسفة و التشكل عند إبن طفيل ،مقالته في تعد التزاصل بين الفلسفة و المدينة،مركز دار الفلسفة و الدين ،بغداد،ط1،سنة2007،ص:18.

[2]–المرجع نفسه ،ص:15.

خـــاتمـــة

يعتبر ابن طفيل الأندلسي مفكرا عظيما ،ومن كبار الفلاسفة المسلمين ومبدعيهاو هذا مانلتمسه في قصة "حي بن يقظان" وهو عمل فلسفي وأدبي ،ودني وتربوي، ونفساني في وقت واحد، يرى فيه ابن طفيل أنه عن طريق التأمل ،والزهد،والملاحظة،والحدس العقلي يصل الإنسان إلى معرفة وجود الله ،يري من خلال بهذه القصة أن الإنسان يصل الى الاعتقاد عن طريق العقل أفضل من المؤمن عن طريق التلقين ،ويربط في قصة بالأخلاق الدينية عنده هي حرية التفكير من أجل الو صول الى الحقيقة ،ويدعو الى الحب والخير، والإيمان بالله تعالى فيذكر في قصته أن حي استطاع أن يوفر لنفسه أسباب الحياة والبقاء باستخدامه الجانب العملي للعقل في ادراك شؤون حياته ،واستخدام التأمل في معرفة حقائق وماهية الأشياء، وقصة حي بن يقظان قصة رمزية من طراز خاص تحمل دلالات صوفية ،وتجربة روحية يسلكها المتصوف باستخدام الذوق، والمشاهدة لبلوغ المعرفة الحقة ،ومعرفةالإلهية في طابع قصصي رمزي رائع تتصف بكل مقومات الأدب الكلاسيكي لاحتوائها على الفكرة والحبكة ،وصياغة العبارة ،قد بلغت فلسفة ابن طفيل وقصته الأوج خلال الربع الأول من القرن السابع عشر في بلاد الانجلترا وأقطار غرب القارة اللاوربية مثل "روبنز كروز" لدانيال دوفو عام **1715**هذه قصة تألقت في عصور الوسطى فحازت لقب أفضل القصص،وترجمت الى العبرية واللاتنية ،وذكرت في كتاب صدر في فرنسا **1971** لشخصية "الطرزان"الذي ابتكرها بروز وشخصية " ماوكلي الكارتونية" كأعمال فنية مقتبسة منها وكتبها أعلام العرب كابن سينا والسهروردي،وابن نفيس،وذكرت في قصص ألف ليلة وليلة لتعبير لتكامل بين العقل،والنقل،والفلسفةوالدين،واعمال التجربة الفطرية للوصول الى الخالق ،وهكذا صار ابن طفيل سفيرا مسلمامباشراناجحا لدى الغرب،ولم يكن الفيلسوف في الإسلام أن يحتل هذه المنزلة التي احتلها "ابن طفيل" فهذه الفترة، فأمجاد قصة حي بن يقظان حينئذ هي أمجاد الفكر الإنساني الحر،وأمجاد حديث الإنسان للإنسان.

لم يكن طريق الفلسفة في المغرب طريقا ملكيا مفروشا بالورد ،بل لقد كان طريقا مليئا بالأشواك والعقبات، فكثيرا ماعصفت بها الرياح،وقذفت بها الأمواج المتلاطمة، لكنها كانت دائما تعود لتظهر من جديد فتية، قوية، وها هو ابن طفيل الفيلسوف في قصته حي بن يقظان في محاولة التوفيقية مابين العقل والوحي، يعثر على الحلقة المفقودة، فيربط العلة بالغاية والسبب بالنتيجة ،فينشئ ويربي حي وفق نموذج للإنسان كان قد وضعه في فكره، ووجد في التربية أداة قادرة على تحقيق الإنسان الذي يريد، فكان الإنسان عنده هو الموضوع والغرض والغاية، وكما كانت التربية بمثابة النور الذي يقودنا الى مكونات فكر الفيلسوف هي أيضا النور الذي سيقودنا الى فكر ابن طفيل الفيلسوف المسلم.

الأعـــلام

ابن خلدون :(1332–1406م) عبدالرحمن بن محمد بن محمد ، ابن خلدون ابو زيد، ولي الدين الحضرمي الاشبيلي ، مؤرخ وفيلسوف وعالم اجتماعي.[1]

ابن باجه:ابو بكر ابن يحي المعروف بابن الصائغ وابن باجه،ولد في سرقطة في القرن الخامس الهجري ولم نعرف تاريخ مولده ولكن المصادر تجمع على الاشارة الى وفاته عام 533، عرف بحبه للعزلة وتذوقه للموسيقى.[2]

ابن سينا :ابو علي الحسين ابن عبد الله ابن حسن ابن علي بن سينا ، 980–1037 لقب بالشيخ الرئيس.[3]

ابو زيد البسطامي :ابو زيد الطيفور بن عيسى بن شروصان البسطامي ، صوفي مسلم من اهل القرن الثالث هجري ، يلقب بسلطان العارفين ، توفي سنة 261هـ.[4]

أدونيس:1930، شاعر سوري تبنى اسم اودونيس تيمننا في اسطورة ادونيس الفينيقية الذي خرج به على تقاليد التسمية العربية[5]

افلاطون :(427–347) فيلسوف مثالي ابن ارستونوبركتوني ،ولد في اثينا وعاش معظم سنين حياته وكان اهم تلميذ سقراط ، له محاورات افلاطون الشهيرة .[6]

الجنيد : ابو قاسم الجنيد بن محمد القوتريري، احد علماء اهل السنة والجماعة ومن اعلام التصوف السني في القرن الثالث الهجري [7].

---

[1]–خلف الجراد،معجم الفلاسفة المختصر ،مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ،بيروت، ط1،2007،ص:75.

[2]–محمد علي ابو الريان ، تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام للطباعة والنشر ، دار النهضة العربية ، بيروت دط،1997،ص:418.

[3]–محمود اليعقوبي ،معجم الفلسفة اهم المصطلحات واشهر الاعلام ،دار الكتاب الحديث ، القاهرة ، ط1 ،2008، ص:221.

[4]–عبد الرحمن السلمي ، الطبقات الصوفية ،دالر الكتب العلمية ، بغداد ،دط ،195،2003.

[5]–.https://ar.m.wikipedia تم الاطلاع عليه في 2018/03/12 على الساعة 17:33.

[6]– خلف الجراد ،معجم الفلاسفة المختصر ،المرجع السابق،ص:23.

[7]–عبدالرحمن السلمي ، الطبقات الصوفية ، دار الكتب العلمية ، بغداد ،دط ،2003،ص:129.

الحلاج (858):الحسين بن منصور بن محمد الملقب بالحلاج ،يعتبر من اكثر الرجال الذين اختلف في امرهم ، وهناك من ووافقوه وفسروا مفاهيمهوهو من اهل البيضاء.[8]

ديكارت:1596–1650 يعتبر ابو الفلسفة الحديثة ،فقد كتب الفلسفة الجديدة غير الفلسفة التي كانت سائدة طوال عشرة قرون[9].

السهروردي:1097–1168، وهو فيه شافعي واعظ متصوف ، ولي المكدرسة النظامية توفي في بغداد من تآليفه آداب المريدين في شرح اسماء الله الحسنى.[10]

الشيرازي :محمد بن ابراهيم بن يحي القواني الملا صدرالدين (1059–1649)، فيلسوف من القائلين بوحدة الوجود ، من اهل شيراز فرس المحتد ، توفي ببصرة من كتبه اسرار الآيات والأسفار الأربعة في الحكمة .[11]

الكلباذي :محدث من اهل بخاري ، من آثاره"رجال صحيح البخاري"ويعرف باسم الهداية والارشاد في معرفة اهل الثقة والسداد.[12]

الطهطاوي: رفاعة رافع الطهطاوي من قادة النهضة العلمية في مصر في عهد محمد علي باشا ، من حفظة القرآن الكريم وشملت دراسته في الازهر والحديث والفقه والتفسير والنحو والصرف[13]

الطوسي :ابو جعفر محمد بن محمد بن الحسن الطوسي ،عالم فلكي وكيميائي ورياضي وفيلسوف وطبيب كان مسلما ينتمي الى طائفة الاسماعلية ، اعتبرة ابن خلدون من اعظم علماء الفرس[14]

---

[8] – .https ://ar.m.wikipedia تم الاطلاع عليه في 2018/03/03 على الساعة 13:22.

[9]–ابراهيم محمد ابراهيم ،الفلسفة الحديثة من ديكارت الى هيوم ، دار الوفاء لدنيا لطباعة والنشر ،الاسكندرية،دط ،دت ،ص67.

[10]–عبد الفتاح رواس قلعة جي ، السهروردي مؤسس الحكمة الاشراقية ، منشورات الهيئة السورية، دمشق،دط،2012،ص:08.

[11]–خلف الجراد ،معجم الفلاسفة المختصر ، المرجع السابق ،ص:135.

[12]–https://ar.m.wikipedia.org تم الاطلاع عليه في 2018/04/19 على الساعة 14:30.

[13]– المرجع نفسه.

[14]– المرجع نفسه.

محمدالسرغيني :شاعر مغربي اجتماعي ،طور قصيدته بالاسس والركائز ولد بمدينة فاس، 1930،حصل على اجازة الادب ، شغل منصب نائب عميد كلية الأداب بفاس.[15]

ميشال فوكوا :فيلسوف وعالم انسان، وهو عالم نفس ومؤرخ وكاتب اجتماعي وعالم في الاثينيات، عاش مابين1926-1984.[16]

هنري كوربان:(1903-1978)، فيلسوف ومستشرق فرنسي ،صب اهتمامه على دراسة الاسلام وبشكل خاص على الفينومية الشيعية.[17]

نون المصري :احد اعلام التصوف والمحدثين الفقهاء في مصر796م.[18]

[15]- ابوعبدالرحمن السلمي ، طباقات الصوفية،دار الكتب العلمية،بغداد/ط2003،1ص:33

[16]-المرجع نفسه.

[17] .https: //ar.m.wikipedia. org تم الاطلاع عليه في 2018/04/14 على الساعة 11:42.

[18]

قائمة المصادر

والمراجع

المصادر:

القرآن الكريم .

1. ابن رشد ابو الوليد ، فصل المقال ، الشركة الوطنية لنشر والتوزيع ،بيروت،دط ، 1982.
2. ابن رشد ابو الوليد ،فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ،تر: محمد عمارة ، المؤسسة العربية لدراسات والنشر ، بيروت ، ط2 ، 1981.
3. ابن سينا وابن طفيل وآخرون ، حي بن يقظان ، تر :احمد امين ، دار الهدى للثقافة لنشر ،لبنان،ط1 ، 1947.
4. ابن طفيل ابو بكر ، حي بن يقضان ، مؤسسة الهنداوي لتعليم والثقافة لطباعة والنشر ، القاهرة ، دط ، دت .
5. ابن طفيل ابو بكر ، حي بن يقظان ، تق: البير نصري،المطبعةالكاثولوكية للنشر ، بيروت ،ط1 ، 1963.
6. ابن عجينة ، الفتوحات الالهية في شرح المباحث الاصلية ، تر: عبد الرحمن حسن محمود، عالم الفكر لطباعة والنشر ، القاهرة ، دط ، 1983.
7. ابن عربي محي الدين ، الاسراء الى المقام الاسرى ، تر: سعاد الحكيم ، دندرة للطباعة والنشر ، بيروت ، دط ، دت.
8. ابن عربي محي الدين ، فصول الحكم ، تع:ابو العلاء العفيفي ، ج2 ، دار الايحاء الكتب العربية لطباعة و النشر ،مصر ، ط1 ، 1646.
9. ابن عربي محي الدين ،الفتوحات المكية ، تر: عثمان يحي ،ج3، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، دط ،1972.
10. الآملي هاشم،جامع الاسرار،تر:طبطائي جواد ،مؤسسة التاريخ العربي لنشر الاول ، مصر،دط،2000.
11. الجيلي عبد الكريم بن براهيم ،الاسفار الغريب نتيجة السفر الغريب ، تر: بدوي طه علام ، دار الرسالة لتراث لطباعة والنشر ، لبنان، دط ، 1982.
12. السعد عبد الرحمن بن ناصر، في تفسير كلام المنان ، تر : عبد الرحمن معلة لوحيق المطيري،مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر والتوزيع ،لبنان ،ط1 ، 2002.

13. الشافعي ابي النعيم احمد بن عبد الله الاصفهاني ،حلية الاولياء وطبقات الاصفياء ، تح:مصطفى عبد القادر عضا ،ج2،دار الكتب العلمية لطباعة والنشر ، بيروت ،ط1، 1997.
14. الطوسي أبو نصر السيراج ، اللمع في التصوف ، تر : عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة لطباعة والنشر ، مصر ط1 ،1960.
15. الفيومي احمد علي بن محمد ، المصباح المنير ،تح:علي معوص ، دار الكتب العلمية ،بيروت ،ط1، 1992.
16. القشيري ابو القاسم ، الرسالة القشيرية ،تر: عبد الحليم محمود وآخرون ، دار الشعب لطباعة والنشر، القاهرة ، ط1 ،1989.
17. ايكوامريتو،الثنائية وفلسفة اللغة ،تر:احمد السمكي، مركز دراسات الوحدة العربية لنشر،لبنان،ط2005،1.
18. بالثين اانخيلجانثالث ،تاريخ الفكر الاندلسي ،مكتبة الثقافة الدينية لنشر ،بيروت ،دط ،دت.
19. قنيني عبد القادر ، التصوف والمتصوفة، تر:جانشوفلي، دار البيضاء لنشر ط1 ،1999.
20. كوربانهنري ، تاريخ الفلسفة الاسلامية ، تر:موسى الصدر ، عويدات لنشر و الطباعة ، بيروت ، ط1،دت.
21. محمود زكي نجيب ، طريقة الرمز عند ابن عربي ، تق :ابراهيم الفيومي مذكور ، دار الكاتب العربي لطباعة والنشر ،القاهرة ، دط ، 1969.

قائمة المراجع

22.: وضحى يونس ،القضايا النثر الصوفي، في القرن السابع، إتحاد كتاب العرب للطباعة والنشر ،دمشق،دط،2006
23. . عابد بن محمد أمين بن عمر بن العزيز، حاشية رد المحتار على الرد المختار، ج2، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده للنشر وطباعة ،مصر ،دط، 1966
24. .اباذي أبو بكر، التعرف لمذهب أهل التصوف، دار الكتب العلمية للطباعة والنشر، بيروت،ط1 ،2009.
25. جبوري إسماعيل أحمد وآخرون، تاريخ العلوم عند المسلمين، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2014.

26. باشوش جعفر ،الأدب الجزائري الجديد التجربة والمآل، مركز البحث الأنتروبولوجيا العاصمة لثقافة العربية للطباعة والنشر، الجزائ،دط، دت.
27. تيارانية ناهضة ،الرد القصص الصوفي ، دراسة منشورات اتحاد الكتاب العرب للطباعة والنشر، دمشق،دط، 2003.
28. أبو زيد ناصر حامد، دراسة في الفكر الصوفي،المركز الثقافي العربي لطباعة والنشر ، لبنان ،دط،2005.
29. أدونيس، الصوفية والربانية ،دار لبناني للطباعة والنشر، لبنان،ط1،2006.
30. الجابري عابد محمد، مدخل الى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، مركز الدراسات الوحدة العربية للطباعة والنشر ،بيروت،دط، 1976.
31. السحر سامي، الشعرية النص الصوفي في الفتوحات المكية ، الهيئة المصرية العامة للكتاب للطباعة والنشر ،القاهرة ،ط1 ،2015.
32. السحمواني أسعد، التصوف منشؤه ومصطلحاته، دار النفائس للطباعة والنشر، لبنان،ط1،1987.
33. السرغيني محمد ، المشرفون والتصوف الإسلامي، المطبوعات الأكاديمية المملكة العربية للطباعة والنشر، دط، 1993.
34. السينبوري محمد بن عبد الله، المستدرك على الصحيحين، دار المعرفة للطباعة والنشر ،لبنان،دط، 1998.
35. العدلوني الإدريس محمد سعدون، الفلسفة الإسلامية ،دراسة نقدية منتخبة، الأكاديميون للنشر والتوزيع، عمان، ط1 ،2007.
36. الفاخوري حنا وآخرون، تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ،بيروت، ط3، .1992.
37. الفقاري ناصر، أصول مذهب الشيعة الإماميةالإثنيعشر ،دوننشر ،ط 1، 1993.
38. الكلاباذي، التصوف علم المذهب أهل التصوف، دار الكتاب العلمية، بيروت، دط، 2010.
39. الماسنيسيون ومصطفى عبد الرزاق،التصوف،دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت،ط1 ،1981.
40. اليافي عبد الكريم، التعبير الصوفي ومشكلته، الجامعة سورية ،دمشق، ط2011،1.
41. بدوي عبد الرحمان ،تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى القرن الثاني،وكالة للمطبوعات لطباعة والنشر ، الكويت،ط2 ،1978.

42. بن أحمد فؤاد ،الفلسفة والفشل عند ابن طفيل ،مقالة في نقد التواصل بين الفيلسوف والمدينة،مركز دراسات فلسفة والدين للطباعة والنشر ،بغداد،ط1 ،2007.

43. جودت ناجي حسن، المعرفة الصوفية، دراسات الفلسفية في مشكلات المعرفة ، دار الجيل للطباعة والنشر، بيروت ،ط1، 1982.

44. حاجي خليفة ، كشف ظنون عن أسماء الكتب والفنون، دار الكتب العلمية ،بغداد ،دط،1941.

45. حسان عبد الحكيم، التصوف في الشعر العربي، مكتبة الآداب للطباعة والنشر ،القاهرة ،ط2، 2003.

46. حسن ساعد ،المعرفة عند ابن عربي، دار الفجر للنشر والتوزيع،مصر،ط1 ،2001.

47. سعدون محمد الساموك ، الفلسفة الإسلامية دراسات نقدية منتخبة ،كلية الشريعة الجامعية للطباعة والنشر، الأردن، ط 1، 2007.

48. كندي محمد علي ، في اللغة القصيدة الصوفية، دار الكتاب الجديد المتحدة للنشر، بيروت، ط1 ،2010.

49. محمود مصطفى، السر الأعظم، دار المعارف للطباعة والنشر،بيروت، دط، دت.

50. نصر الله عمر عبد الرحيم، مبادئ الإتصال التربوي والإنساني، دار وائل للطباعة والنشر، عمان، ط1 ،2001.

51. ابراهيم محمد ابراهيم ،الفلسفة الحديثة من دكارت الى هيوم ،دار الوفاء لطباعة والنشر ، الاسكندرية ،دط،دت.

52. أبو الريان محمد علي،تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضية العربية للنشر والطباعة،بيروت،دط، 1976.

53. أبو زيد نصر حامد،فلسفة التأويل القرآن عند محي دين ابن عربي، مركز الثقافي العربي للنشر،المغرب،ط5 ،2003.

54. أحمد فؤاد كمال، مقارنة بين فلاسفة المغرب والمشرق، عن مؤتمر المغرب والمشرق للطباعة والنشر، المغرب، 1961.

55. أغلبية نور الدين ،في النقد الفلسفي المعاصر مصادر الغربية وتجلياتها العربية، مركز الدراسات العربية للطباعة والنشر،مصر،ط1 ،2014.

56. الراشيدي عمار جميل شامي، النص الصوفي دراسة تفكيكية أبو زيد البسطامي نموذجا، عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر ،الأردن ،ط 1، 2014.
57. السلمى عبد الرحمن،الطبقات الصوفية ،دار الكتب العلمية ، بغداد ،ط1 ، 2003.
58. العزام محمد مصطفى ،الخطاب الصوفي بين التأول والتأويل، مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر والتوزيع،لبنان،دط، دت.
59. الجانبي هيثم،حكمة الروحي الصوفي بين الإغراب وبداهة الإغراب،دار الأمان للنشر،المغرب،ط1 ،2004.
60. جودة ناجي حسين،المعرفةالصوفية،دراسة فلسفية في مشكلات المعرفة ،دار الجيل، لبنان،ط1 ،1992.
61. حجازي أحمد توفيق،الوعي الروحي أسرار الرموز والأمثال،دارعيداء للنشر والتوزيع،عمان،ط2010،1.
62. الحسين الزاوي ،الفلسفة الواصفة مقاربة لأشكال التعبير في خطاب الفلسفي المعاصر، مركز للكتاب للنشر،مصر،ط 1، 2000.
63. الراشدي عمار جميل سامي ، النص الصوفي ودراسته تفكيكية خصوصا أبو زيد البسطامي نموذجا ،عالم الكتب الحديث للطباعة والنشر،الأردن ،ط1 ،2014.
64. زيان محمد ،فلسفة اللامعقول في الخطاب الصوفي ابن عربي نموذجا ،اصدارات الكتب للنشر، لندن ،ط 1، 2017.
65. الزين محمد شوفي،تأويلات وتفكيكات فصول في الفكر العربي المعاصر، المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر، لبنان ،ط 1 ،2002.
66. سالم يوسف ابن حازم ،الفكر الفلسفي في المغرب والأندلس ،المركز الثقافي العربي للطباعة والنشر،بيروت،ط1 ،1986.
67. السلمي عبد الرحمان ،جوامع آداب الصوفية وعيوب النفس، الجامعة العربية للطباعة والنشر ،القدس، ط1 ،1962.
68. شعلان أحمد ،حي ابن يقضان في الفكر اليهودي الوسطى في المغرب الإسلامي، دار أبي الوقواق للنشر، الرباط،ط1 ،2006.

69. شمس الدين عبد الأمير ،الفكر التربوي عند ابن طفيل،دار الكتاب العالمي،بيروت،ط1،دت.
70. الصاوي أحمد، الفلسفة الإسلامية مفهومها وأهميتها وأهم قضاياها،المتحدة للطباعة،الامارات ،دط،1997.
71. عبد العزيز محمد المعايطة ،الفلسفة الإسلامية،دار الحامد ، الاردن،ط 1، 2008.
72. عبد القادر محمد محمد، التفلسف الإسلامي جذوره ومشكلاته،دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، مصر ،دط،2012
73. العتيري رجاة ،في الخطاب الفلسفي ،وزارة الثقافة للطباعة والنشر، تونس،دط ،2001.
74. العظمة نذير ،المعراج والرمز الصوفي ،دار الباحث للنشر ،بيروت،دط،دت.
75. العظمة نذير، المعراج والرمز الصوفي في قراءة ثانية لتراث، دار الباحث للنشر، لبنان،دط،دت.
76. علي أحمد ،تاريخ الفكر العربي الإسلامي، كلية الأداب والعلوم الإنسانية،حلب،دط،1997.
77. عويضة محمد محمد كامل، ابن طفيل فيلسوف الإسلام في العصور الوسطى،دار الكتب العلمية للطباعة والنشر ،لبنان،ط1 ،1993.
78. غالب مصطفى ،ابنطفيل،دار الكتب الهلال، بيروت،دط،1991.
79. الفاخوري حنا وآخرون ،تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل للنشر ،بيروت،ط1992.
80. فخري ماجد، تاريخ الفلسفة الإسلامية، دار المتحدة للنشر ،لبنان،دط،1979.
81. فرحات يوسف،الفلسفة الإسلامية وأعلامها،شركة المساهمة سويسرية للطباعة ونشر ،جنيف،ط1 ،1986 .
82. الفيومي محمد إبراهيم، تاريخ الفلسفة الإسلامية في المغرب والأندلس، دار الجيل، بيروت ،ط1 ،1997.
83. كمال أحمد فؤاد ،مقارنة بين الفلاسفة المغرب والمشرق ،عن مؤتمرات فلاسفة المغرب والمشرق للطباعة والنشر ،المغرب 1961.
84. كوربانهنري،تاريخ الفلسفة الإسلامية ،تج: موسى الصدر، عويدات للنشر وطباعة ،بيروت،ط 1 ،دت.
85. محمد آيت أفران محمد،حي ابن يقضان في المكتوب الألماني ضمن الجمالي والفلسفي،دط،2012.
86. محمد غلاب ،المعرفة عند مفكري الإسلام، الدار المصرية للتأليف والنشر ،القاهرة، دط،دت.

87. محمود عبد الحليم محمد ،فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقضان، مكتبة الأنجلو المصرية،القاهرة،ط 1، 1999.

88. المرزوقي جمال، الفلسفة الإسلامية بين الندية والتبعية، دار الهداية لطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ط1 ،2002.

89.نصر الله عمر عبد الرحيم ، مبادئ الاتصال التربوي والانساني ، دار الوائل ، عمان ،ط1،2001.

90. وضحى يونس، القضايا النثرية في النثر الصوفي ،إتحاد كتاب كتاب العرب للطباعة والنشر، سوريا،دط، 2006.

91. اليازجي كمال ،معالم الفكر العربي،دار العلم للنشر والتوزيع،بيروت، ط1،2010.

92. اليعقوبي محمود ،أصول الخطاب الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية للنشر ،الجزاءر ،دط، دت.

المعاجم والموسوعات:

93. ابراهيم مذكور،المعجم الفلسفي ،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية للطباعة والنشر، القاهرة، دط،دت.

94. ابن منظور ، لسان العرب، دار المعارف العربي للطباعة والنشر، بيروت، دط، 1970.

95. الشرقاوي حسن، معجم الألفاظ الصوفية، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987.

96. الغانمي سعيد، مفاتيح اصطلاحية جديدة معجم مصطلحات الثقافة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1 ،2010.

97. الفيروزي أبادي محمد الدين بن يعقوب، القاموس المحيط، ج1، مؤسسة الحلبي وشركاته للنشر ،القاهرة،دط، دت.

98. جهامي جبرار، موسوعة المصطلحات الفلسفية عند العرب، مكية لبنان لطباعة والنشر، بيروت،1998.

99. حسيبة مصطفى،المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع،عمان،دط، 2012.

100. دورنيه جان فرنسو، معجم العلوم الإنسانية،تر: جورج كتمور ،مجلد المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، الإمارات، دط، 2009.

101. صليبا جميل، المعجم الفلسفي،ج2، شبكة المعرفة الرفيعة للطباعة والنشر،لبنان ،دط، 2014.

102. عبد النعيم محمود عبد الرحمان، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية ، ج3 ،دار الفضيلة للنشر والتوزيع، القاهرة،دط، دت.
103. يعقوبي محمد، معجم الفلسفة وأهم المصطلحات وأشهر الأعلام، دار الكتاب الحديث للطباعة والنشر ،القاهرة،ط1، 2008.
104. الجراد خلف، معجم الفلاسفة المختصر، مجد المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت،ط1 ،2007.

المجالات: المذكرات

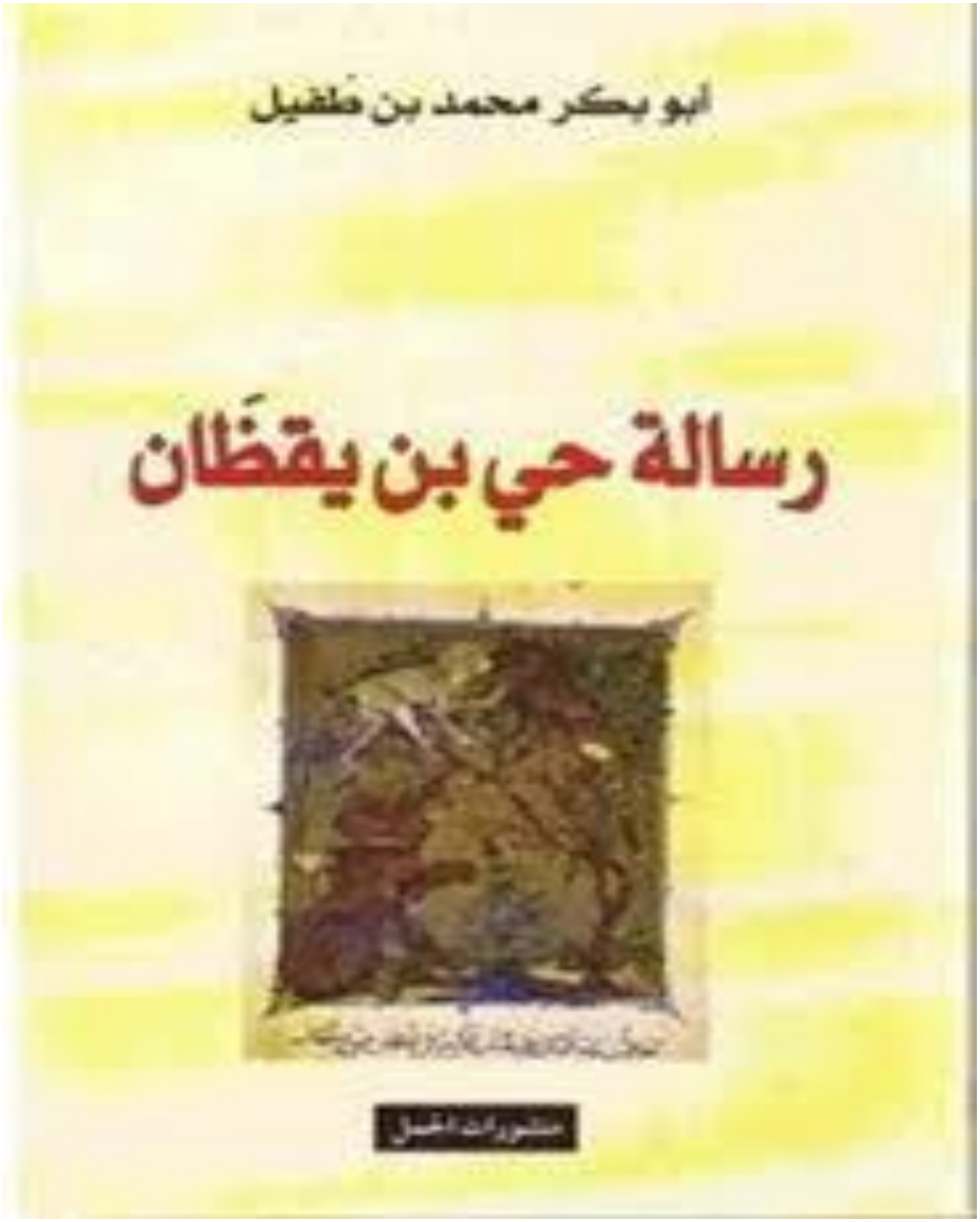
105. أحمد درويش ، المصطلح الصوفي في شعر الأمير عبد القادر، ماجستر في الأدب،تحت إشراف مكي، وهران، 1997
106. بوداود عبدالظاهر ،التصوف في المغرب الأوسط مابين قرنين 9و 7ماجستارفي التاريخ الإسلامي، تحت إشراف غازي جاسم، وهران ،1999
107. مجلة الرسالة ،فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين، العدد 142، 1936.
108. مجلة الرسالة، الأدب الصوفي، العدد 131، 193.

مواقع الإلكترونية:

109. ts-www,nomimoun.com.éven_تم الاطلاع عليهفي2018/04/6على الساعة 14:55.
110. www.atigania .online.com تم الإطلاع عليه/2018/04 على الساعة 17:45.
www.m.aheuar.org تم الاطلاع عليه في2018 /04/17على الساعة 11:28.
111. www.goodread.s.co addustour,consanticles تم الاطلاع عليه في2018/03/15علي الساعة 14:30.
112. www.goodread.s.co addustour,consanticles تم الاطلاع عليه في2018/03/15علي الساعة 14:30.

الملاحـــق

وثيقة تمثل صورة لحي بن يقظان لابن طفيل



وثيقة تمثل صورة لكتاب لابن طفيل

وثيقة تمثل صورة لابن طفيل

الفـــــهرس

الفهرس :

المحتوى	الصفحة
كلمة الشكر	
الإهداء	
مقدمة	أ-ج
الفصل الأول : مخل مفاهيمي	
شبكة مفهميه	5- 26
ماهية الرمز الصوفي	27-31
خصائص الرمز الصوفي	32-40
الفصل الثاني :نظرية المعرفة بين الفلسفة و التصوف عند ابن طفيل	
الحياة الفكرية لإبن طفيل	42 – 47
التوفيق بين الفلسفة و الدين	48 – 52
المعراج الصوفي و ضرورة الرمز	53 - 75
الفصل الثالث : حي بن يقظان و الفلاسفة	
حي بن يقظان عند إبن طفيل	77 – 109
حي بن يقظان لابن سينا و سهر وردي	110 – 124
النقد	125 – 130
خاتمة	133
الأعلام	135 - 137
قائمة المصادر و المراجع	139- 146
الملاحق	148 – 150
الفهرس	151
إختصرات	152

(دت) ..... دون تاريخ .

(دط) ..... دون طبعة.

(تر) ..... ترجمة.

(تح) ..... تحقيق.

(تق) ..... تقديم.

(مج) ..... مجلد .