قضايا الإنسان ومعالم الأنسنة في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل
دراسة وصفية تحليلية

Human issues and humanization in Islamic philosophy Through Ibn Tufail's letter:«Hay Ibn Yakzan»
(Analytical &descriptive study)

الدّكتور مراد العُرابي
erabimourad@gmail.com
جامعة البليدة 2 لونيسي علي (الجزائر)

تاريخ الإرسال: 2019/02/22 **تاريخ القبول: 2019/05/10** **تاريخ النشر: 2019/06/03**

ملخص :

يسعى هذا البحث لاستنطاق قصّة حيّ بن يقظان لابن طُفيل من وجهة نظر اجتماعية فلسفية دينية باعتبارها باكورةً من بواكير القصّ ورائعةً من روائعه في التّراثين العربي والإسلامي، حيث تتكثّف فيها الرّموز، وتتوارى المبادئ والأفكار والقناعات الدّينية والفلسفية خلف الدّلالات السّطحية للغة تقيّةً واحتراساً في بيئة تحظُر الكثير من آراء الفلاسفة والمفكّرين باسم السّياسة والدّين والمجتمع. كما يُسائل اللغة المشفّرة التي يكتب بها الفيلسوف المسلم ممثّلاً في ابن طُفيل، ويتقصّى مسارات الأحداث والشّخوص المثقّلة بالدّلالات والمعاني للبحث عن قضايا الإنسان والكشف عن معالم الأنْسَنة في هذا النّص الملهِم شرقاً وغرباً، قديماً وحديثاً.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة الإسلامية، الفلاسفة المسلمون، فلاسفة الأندلس، السّرد الفلسفي، القصّة الفلسفية، ابن طفيل، حي بن يقظان.

ABSTRACT : *This paper analyzes the story of «Hay Ibn Yakzan»written by«Ibn Tufayl» from a social, philosophical, and religious point of view. Considered as one of the earliest stories in Islamic and Arabic heritage, this story is characterized by the presence of dense symbols. Principles, ideas and convictions are hidden behind the superficial significations of the language as the political context put restraints on the intellectual contributions of the then philosophers and thinkers. The study questions the discourse of the Muslim philosopher that is encoded in the fabrics of language. It, also, sheds light on particular events and characters in order to reveal how the human attributes and relationships are articulated in this inspiring text.*

Keywords: *Islamic philosophy, Muslim philosophers, philosophers of Andalusia, philosophical narration, Ibn Tufail, Hay IbnYakzan.*

تُعدّ رسالة حي بن يقظان لابن طفيل[1] واحدة من روائع الفلسفة الإسلامية، وشاهداً على نُضج البيئة الفكرية في الأندلس، وهي تحظى بأهميّةٍ أدبيةٍ بالغة باعتبارها باكورةً من بواكير القصّة في الأدب العربي. وهي تطرح في مضمونها جملة من القضايا الأساسية بأسلوب فلسفي وبطريقة قصصية تتّخذ من اللغة الخاصّة المثقّلة بالرموز حاملاً لها، وتجعل من الأحداث والشّخصيات والمواقف حجاباً تتوارى خلفه أفكارٌ وطروحاتٌ فلسفية تخشى الحظر وتتملّص من التّهم الجاهزة التي تُكال للفلاسفة باسم الدّين أو السّياسة أو المجتمع.

ومن الملفت لانتباه القارئ أن هذه القصّة التي امتد تأثيرها قديماً وحديثاً، في الشّرق والغرب، تثير ضمن طروحاتها أغلبَ المسائل الأساسية المتعلّقة بجوهر الأنْسَنة وماهية الإنسان، وهي تناقش بطريقة شائقة مفاهيم متعلّقة بفطرته وغرائزه وملكاته، كالعقل، والمعرفة، واللغة، والطبيعة الاجتماعية، والأخلاق، والحاجة إلى الدّين، وعلاقة الإنسان بالله تعالى.

ولعلّ من الشّواهد الدّالة على أهميّة هذه القصّة الفلسفية ما عرفته من التّوظيف لمكوناتها السّردية والاستعارة لشخصياتها في أعمال القدماء والمحدثين كما فعل السّهرودي في الغربة الغربيّة، وابن النّفيس في الرّسالة الكامليّة، ودانييل ديفو في وبنسون كوزو، وإدغار رايس بوروز في طرزان. وهي تحظى في عصرنا هذا بعناية الكتّاب والدّارسين الذين يحرِصون على إعادة قراءتها وتحقيقها والتّدقيق في تفاصيلها المرّة تلو المرّة، كما فعل يوسف زيدان، وفاروق سعد، وأحمد أمين وغيرهم.كما تثبت الوقائع أن هذه القصّة تُلهِم المشتغلين في تخصّصات كثيرة باعتبارها سيرةً حقيقية للمعرفة الإنسانية، فهي تحظى بعناية الفلاسفة، والمفكّرين، وعلماء الاجتماع، والكتّاب والنّقّاد والسّينمائيين، الذين يجدون فيها مادّة ثرية تجيب عن كثير من الأسئلة، وتطرح في الوقت نفسه قدراً من التّساؤلات في مجال اهتمامهم.

ويأتي هذا العمل في سياق مساءلة هذا النّصّ التّراثي المتجدّد من وجهة نظر اجتماعية فلسفية دينية للبحث عن قضايا الإنسان الأساسية ومظاهر الأنسنة في هذا العمل الإبداعي الذي يعكس في كثير من تفاصيله وجزئياته رؤية عامّةً للفلسفة الإسلامية، ويعبّر عن آراء طيفٍ واسع من الفلاسفة المسلمين. ومما لا شكّ في أن المنهج الأنسب لدراسة موضوع كهذا يتّكىء على أساسَيّ الوصف والتّحليل في استنطاق اللغة والأحداث والمواقف والشّخصيات من أجل تشكيل صورة واضحة لمعالم الإنسان في الفلسفة الإسلامية باعتبارها رافداً تراثياً مهمّا عربياً وإسلامياً.

وقد انطلقتُ في معالجة هذا الموضوع من مسألة توظيف السّرد في النّصوص القرآنية وفي الأحاديث النّبوية باعتباره أسلوباً عمَلياً في التّأثير، وهو ما استفادت منه الفلسفة الإسلامية في خطابها الكنائي الذي يتجنّب التوجيه المباشر، ويهدف للإقناع اعتماداً على الميل الفطري للقصّ. انتقلت بعد ذلك إلى الحديث عن قصّة حيّ بن يقظان وأهم مراحلها، حيث تمرّ الشخصية النّامية للبطل بأطوار ترتقي فيها المعرفة عبر مستويات تراتُبية تنتهي بالوصول إلى أهم الحقائق المتعلّقة بهذا الوجود. وفي سياق هذه الرّحلة الممتدّة بين الميلاد والموت يناقش ابن طُفيل أهمّ القضايا الجوهرية ذات الصّلة بالإنسان، كماهيته، واصطفائه على سائر المخلوقات، وغائيته في هذا الوجود، وعلاقاته بالله تعالى، وبمجتمعه، ودوره المنوط به نحو بيئته ومحيطه.

ولذلك اجتهدتُ في هذه الدّراسة في الكشف عن أهم هذه القضايا ومناقشتها بين ثنايا اللغة والأحداث والشّخوص بوصفها معالم أساسية تحدّد صورة الإنسان في قصة ابن طُفيل وفي الفلسفة الإسلامية بشكلٍ عام. وقد ارتأيت أن لا أعزل هذه المفاهيم الأساسية بعضها عن بعض، وأن أتجنّب تفكيكها بالكلّية أثناء الدّراسة لأن ذلك سيُفضي إلى إهمال العلاقات الحيوية القائمة بينها، وهو الأمر الذي حملني على دراستها في بيئتها أثناء تفاعلها فيما بينها عبر تشكيلات ثلاثية يتّحد فيها مفهوم الإنسان في كلّ مرحلة من مراحل البحث ويتفاعل مع أهم قضايا الأنسنة أثناء الوصف والتّحليل.

1- السّرد والفلسفة وقصّة حيّ بن يقظان:

السّرد وسيلةٌ فعالةٌ للإقناع وتوجيه عقائد المتلقّين وسلوكهم، وهو ظهير العملية التربوية وشريكٌ فاعلٌ في كلّ إصلاحٍ اجتماعي، ولذلك جاء في التنزيل من قصص النّبيّين والمرسلين والملائكة وأحداث الأمم الغابرة ومن

تفاصيل حياته صلى الله عليه وسلّم مع المشركين ما يقف شاهداً بوفرته وتواتره على قيمته في ترسيخ مضامين العقيدة، والتمكين لتعاليم الشّريعة من أمرٍ ونهيٍ ووعدٍ ووعيد. وهو في كتاب الله تعالى صدقٌ كلّه، من مبتدئه إلى منتهاه، فيه خطاب العقل يستفزّه للتأمّل في مصائر الغابرين والاعتبار من مشاهد هلاكهم، ويتحدّى معارف أهل الكتاب وعلومهم ويكشف لهم شيئاً مما أُخفي عنهم من الغيب. وفيه أيضاً خطاب رقيق للعواطف يحرّكها ويأخذ بجوانبها كيف شاء بسلطان الصّوت والكلمة والجملة فيبدع فيها ويطرِب القلوب، وليس ذلك إلا في القرآن.

وقد جاءت الأحاديث الشّريفة على نهج الكتاب العزيز في التّمكين للسّرد من خلال التوظيف الملحوظ للقصّة، انتصاراً لها ولدورها وتأكيداً لقيمتها في الإقناع والمحاججة رغم أن خطاب الصّحابة رضوان الله عليهم مستغنٍ عن ذلك كلّه بحكم إيمانهم وانقيادهم وتسليمهم لما جاء به المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وفي ذلك كلّه زيادةٌ في الدّلالة والبيان وإلحاحٌ على التّرقي في مراتب الإيمان والاقتناع بتعاليم الرّسالة. وقد تنوّعت قصص النّبي صلى الله عليه وسلّم في مضامينها وسياقاتها، كما تباينت طولاً وقِصراً، لتروي لنا قَبَساً من سيرته العطِرة، وجانباً من حَكايا الصّالحين وقصص الأنبياء والملائكة وأيام الغابرين، ترغيباً وترهيباً، وتعليماً وتأديباً.

ومما لا شكّ فيه أن هذا الوعي بقيمة الحَكْي كان له حضور قويّ متميّز عند علماء الأمة وأعلامها، في دعوتهم، ونشر عقائدهم، إيماناً منهم بطاقة القصّة وقدرتها على تأكيد الفكرة وترسيخ المبدأ. وقد ظهر ذلك جلياً واضحاً عند فلاسفة المسلمين، من خلال توظيف السّرد بشخوصه وأحداثه وحواره وزمانه ومكانه، في المناظرات والجدل، لأغراض تتجاوز مظهر التّرف وتتعدّى غاية التّسلية حيث تنفتح للقصة آفاق بعد الآفاق، ودلالات بعد الدّلالات، وتلجأ الفلسفة إلى استعارة مكونات البناء القصصي من أجل إنتاج خطابٍ كنائيّ مشفَّر مؤلَّف في ظاهره من بنية سطحية تتشكّل من سائر عناصر القصّ ويُراد بها التّعمية عن بنية عميقة تتألّف من جملة معتقدات المؤلّف ومنطلقاته السّياسية والعقدية والتي تمثّل أساس الخطاب. ويمكن القول أنّ غريزة الخوف شكّلت دافعاً قوياً لتوظيف السّرد كتمويه يُحترس به من سلطان المجتمع والسّياسة والدين، فثمّة كما يبدو "قلق جماعي يتوارثه الفلاسفة، حيث خوف انكشاف عقيدتهم من لدن السّلطة السياسية والدّينية والجماهير، يؤدّي بهم إلى اختراع قصّة تتكثّف فيها المعاني الفلسفية."[2]

يضاف إلى ذلك قناعة مترسِّخة بقيمة القصّ في الإقناع والمحاججة وترسيخ العقائد وتغيير المفاهيم، حيث يحلّ السّرد وتفاصيل الأحداث والشّخصيات محلّ التّنظير للفكرة وإثبات المقولات العقلية بالمنطق والبرهان، وهو الأمر الذي أثبت كفاءته العالية عبر تاريخ الفلاسفة والأدباء والمفكّرين. ويبدو أن صلة فلاسفة المسلمين بشخصية حي بن يقظان أقوى زماناً ومكاناً مما هي عليه العادة في سائر الشّخصيات القصصية التي ينشئها الكاتب إنشاءً من العدم، وهو ما يعكس احتراما ملحوظا لها كرمزٍ يشير إلى نقاء الفطرة وصفاء السّريرة والسّعي في طلب المعرفة وفضائل الاخلاق، ولذلك تتكرّر استعارتها بمواصفات مشتركة أو متقاربة مع اختلاف في هيكل القصّ وتفاصيله عند الشّيخ الرئيس أبي علي بن سينا (توفي 428هـ)، وشهاب الدّين السهروردي (توفي 587هـ)، وعلاء الدّين بن النّفيس (توفي 687هـ)، كما نجد نظائر أخرى للقصّة باسم سَلامان وأبسال

وهما شخصيتان شريكتان لحي بن يقظان في العمل القصصي عند كلّ من حُنين بن إسحاق (توفي 260هـ)، وابن الأعرابي.[3]

وتشترك الأعمال السّابقة في مسألة السّرد الفلسفي الذي يكتمل وينضج بشكل ملحوظ في قصّة ابن طفيل، مشكّلاً بناء فنّياً يجمع بين فنّي القصّة والرسالة الإخوانية، "فهو يدخل ضمن فنّ القصّة من حيث إنه سردٌ لشبكة من الأحداث المنتهية تقوم شخصيات بتحريكها حيث تُسند إليها أدوار فاعلة وأخرى موضوعاتية، كما تتضمّن هذه الأحداث حُبكة وعُقدة وبرامج سردية ... كما أن عمل ابن طفيل يدخل ضمن الرسالة المطوّلة، ذلك أنه يستجيب للشروط التي يقوم عليها هذا الفن."[4]

ويرى بعض الدّارسين أنّ ابن طفيل كتب رسالته في بداية حياته الفلسفية الأولى، تذكرةً لنفسه، كما هي عادة التّأليف في الأندلس. وهي في الأصل وصفةٌ طبّيةٌ ذات بُعد فلسفيّ تهدف إلى إسعاف آحاد من النّاس، ولعلّ أمير إشبيلية يوسف بن عبد المؤمن يمثّل نموذجاً لهؤلاء. وقد سادت في عصر ابن طفيل قناعةٌ ترى أن الإصلاح لا يكون إلا معرفياً دون الخروج عن الحاكم، وأن المدخل الأكبر لإصلاح الدّولة هو توجيه القائم عليها إلى الدّرس الفلسفي.[5]

ويروي ابن طفيل قصّة حيّ بن يقظان، وهو فتىً متوحّد نشأ في جزيرة من جزائر الهند من أعدل بقاع الأرض هواءً، تُعرف بجزيرة الواقواق، بعد أن لفظه البحر إليها. وكانت أمّه قد أرضعته وأودعته في تابوت خشْية القتل من شقيقها الملك الذي عَضَلها ومنعها الأزواج إذ لم يجد لها كفؤاً، ولكنها تزوّجت سرّا من قريب له اسمه يقظان. فلما خافت أن يُفتضح أمرها وينكشف سرّها بعد مولد صغيرها، أرضعته، ووضعته في تابوت أحكمت إغلاقَه وخرجت لتُلقي به في البحر وقلبها يحترق لوعة وصبابةً به وخوفاً عليه، وهي تسأل الله تعالى وهو مجيب المضطر، تقول: "اللهم إنّك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئاً مذكوراً، ورزقته في ظلمات الأحشاء، وتكفّلت به حتى تمّ واستوى، وأنا قد سلّمته إلى لطفك، ورجوتُ له فضلك خوفاً من هذا الملك الغشوم الجبّار العنيد، فكن له ولا تُسْلِمه يا أرحم الراحمين."[6] وهو موقف لا تقدر عليه أم، إلا أن يكون في ذلك السّبيل الوحيد لحياة رضيعها ونجاته من القتل كما فعلت أم موسى υ وصوّر القرآن ذلك المشهد في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَمِّ وَلَا تَخَافِي وَلَا تَحْزَنِي إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾ (القصص:7).

ويصل الطّفل في تابوته إلى ساحل الجزيرة، وتتعهّده رعاية الله الذي يُجيب دعوة الدّاعي فلا يرجع إلى الماء، ثم إذا شعر بالجوع وبكى أدركته ظبيَة رأت فيه طلاها المفقود، وتعهّدته بالعناية والرّعاية، فكانت أمّه التي ترضعه وترويه وتظلّله وتدفئه وتحنّ عليه. وبقي على ذلك عهداً حتى أربى على السّبع سنين وأسنّت الظّبية وماتت. وقد قسّم ابن طفيل قصّته إلى أطوار تتوالى بحسب التّرقّي في مراتب المعرفة، يمتدّ كلٌّ منها إلى سبع سنين، على النّحو التّالي:

- **الطّور الأول:** من ولادته إلى سبع سنين يتعلّم حيّ بن يقظان لغة الظّباء والطّير عن طريق محاكاة أصواتها وتقليد نغماتها، كما يتّخذ العصيّ من أغصان الأشجار للدّفاع عن نفسه، ويجعل من أوراقها شيئاً يستر عورته ويواري سوأته.

- **الطّور الثّاني:** يبدأ بموت الظّبية، حيث يتعرّف حيّ بن يقظان على أعضاء الجسم ووظائفها بعد تشريح الظّبية بحثاً عن علّة موتها. وعلى خلاف الأطوار الأخرى التي تنتهي بعد مرور سبع سنين فإن ابن طفيل لا يشير إلى انتهاء هذا الطّور الذي يبدو أنه ينتهي باكتشاف النّار.

- **الطّور الثّالث:** يبدأ باكتشاف النّار وخصائصها ويهتدي إلى طريقة استخدامها في حياته. كما يكتشف وجود الرّوح ويدرك علاقتها بسائر أعضاء الجسد وأنّها باقية بعد مفارقته. وفي هذا الطّور يتّخذ حي بن يقظان كسوتَه من جلود الحيوانات التي كان يقوم بتشريحها، ويبني منها مسكنه الذي يأوي إليه. كما يتعلّم تدجين الطّيور والحيوانات ويستخدم الرّماح والتّروس في الصّيد.

- **الطّور الرّابع:** ينتهي على رأس أربعة أسابيع من منشئه، وذلك ثمانية وعشرون عاماً، يتأمّل فيها حيّ الموجودات في عالم الكون والفساد، ويتعرّف على أهم خصائصها.

- **الطّور الخامس:** ينتهي على رأس خمسة أسابيع، وفيها يتفكّر في الكواكب والأفلاك وقِدَم العالَم وحدوثه، وينتهي به التّفكير إلى افتقار ذلك كلّه إلى وجود فاعل منزّه عن كلّ صفات النّقص بريئاً منها، وهو واجب الوجود بذاته، المعطي لكّل ذي وجود وجوده.

- **الطّور السّادس:** يكتشف أنه مركب من جزأين: جسم ينتمي إلى عالم الكون والفساد، وروحٌ منفصلةٌ عن الجسد، لا تشبهه ولا تفسُد بفساده، ويهتدي إلى أن مصيرها مختلفٌ عن مصيره، وأن السّعادة الحقيقية في دوام المشاهدة لواجب الوجود، الواحد الحقّ، بعد مفارقة الجسد.

- **الطّور السّابع:** يجتهد حيّ بن يقظان في هذا الطّور في طلب الفَناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الله تعالى، ويتأتّى له ذلك بعد سعيٍ وتكلُّف، ويبلغ المقام الذي غابت فيه عن ذكرِه وفكرِه السّموات والأرض وما بينهما، ويشاهد ما لا عينٌ رأت ولا أذنٌ سمعت ولا خطر على قلب بشر. ويبقي على ذلك حتى ينيف على سبعة أسابيع من منشئه وذلك خمسون عاماً.

بعد هذه الأطوار يلتقي حي بأَسَال، وهو وافدٌ جديدٌ إلى الجزيرة، يفرّ بعقيدته من جزيرة قريبة يرتجي أن يتفرّغ لعبادة الله تعالى ويختلي بمناجاته والقرب منه لما تبقّى من عمره. ويتعلّم منه حيّ اللغة، ويتعرّف على شريعة الأنبياء عليهم السّلام. ويجد أسال أن ما اهتدى إليه حيّ بصفاء فطرته ونقاء سريرته وإعمال عقله يتّفق تماماً مع ما يدعو إليه، فهو دليلٌ حيّ على صدق ما جاءت به العقيدة، وشاهدُ صدقٍ على تطابق المنقول والمعقول. ويؤمن حيّ بالأنبياء عليهم السلام، ويتعلّم من أسال ما تفترضه الشّريعة من فرائض.

ويطمع حي وأسال في هداية النّاس، إشفاقاً عليهم، وأملاً في النّجاة على يديهما، ولذلك يغادران الجزيرة لدعوتهم وهدايتهم. ويظلّ حيّ يستلطفهم ليلاً ونهاراً، ويبيّن لهم الحق سرّا وجهاراً، فلم يزدهم ذلك إلا نبواً وفراراً. وبعد أن يئسا من إقبالهم وأيقنا من إدبارهم، اعتذرا منهم، وودّعاهم، وانفصلا عنهم، وتلطّفا في العود إلى جزيرتهما حتى يَسَّر الله تعالى ذلك، وعادا لما كانا عليه من عبادة الله تعالى حتى أتاهما اليقين.

والواقع أنّ قصّة حيّ بن يقظان تُعدّ في عرف الدّارسين سيرةً للمعرفة الإنسانية يترقّى فيها بطل القصّة من المعرفة الحسّية وصولاً إلى المعرفة الغيبية الميتافيزيقية، اعتماداً على العقل والنّظر والتأمل. وتتفرّع المعارف والعلوم المختلفة في القصّة لتختزل كلّ المعارف في عصر ابن طفيل، ولعلّ فاروق سعد قد أحسن إحصاءها

في مقدّمة كتابه "حي بن يقظان" ولم يجاوز الواقع في شيء حيث يقول: "وهكذا توصّل حيّ إلى الإحاطة بموضوعات تنتمي إلى ما اصطُلح عليه بالعلوم، وهي بالواقع الصّيّغ التي انضوت فيها المعارف الإنسانية، وهكذا حوَت قصّة حي بن يقظان علوم التّربية والأخلاق، والرّياضيات، والجغرافية، وعلم نشوء الكون، والفلك، وعلوم الطّبيعة من فيزياء وكيمياء، وعلم الحياة (الإنسان والحيوان والنّبات)، وتشريح وطبّ، إلى ما وراء الطّبيعة من علم الوجود والإلهيّات، وأخيراً إلى الاجتماع، فما وراء الطّبيعة."[7]

ومما لا شكّ فيه أن مجال البحث لا يتسع زماناً ولا مكاناً لبسط المفاهيم المتعلّقة بكل هذه العلوم والمعارف السّابقة في قصّة حيّ بن يقظان رغم أهميّتها. ولعلّ الذي يعنينا في سياق هذا البحث هو جانب في غاية الأهمية، تتجاذبه الفلسفة والدّين وعلم الاجتماع، وقد يتعلّق بعلوم أخرى تضيء وتُخفت في بعض المواضع، ونعني بذلك جانب الإنسان باعتباره المظهر الأبرز في قصة حيّ بن يقظان والمحور الذي تتحرّك الأحداث والوقائع في فلكه، وذلك في محاولة منّا لاستكناه مفهوم الإنسان والإجابة عن أهمّ قضايا الأنسنة في الفلسفة الإسلامية، وسنشرع في البداية في الحديث عن العقل باعتباره المفهوم الأساس للإنسان وبالنّظر إلى كونه الملمح التمييزي الأبرز على الإطلاق في حدّه عند ابن طفيل وعند عامّة الفلاسفة المسلمين.

2- الإنسان والعقل والدّين في رسالة حيّ بن يقظان:

ليس من الصّدفة أن يرتبط أول حضور للقصّ في القرآن بقصّة آدم عليه السلام، وبداية خلق الإنسان، ففي ذلك من الدّلالة ما يكفي على أهمية هذا المخلوق الذي اختاره الله تعالى خليفةً في أرضه. وكيف يكون في الأمر مجالٌ للصّدفة وهو كتاب الله تعالى الموصوف بقوله: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1). ويبدو الحوار في أول المشاهد مُثقلاً بمعاني التّميّز والتّفرّد والاصطفاء لهذا المخلوق الجديد، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُواْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾ (البقرة: 30)، ففي تعقيب الآية الكريمة تَنْهيةٌ للمحاورة، ودليلٌ يقطع بأهليّة هذا المخلوق الجديد للخلافة، يقول صاحب التّحرير والتّنوير: "وقد كان قول الله تعالى هذا تنهيةً للمحاورة وإجمالاً للحجة على الملائكة بأن سعة علم الله تحيط بما لم يحط به علمهم، وأنه حين أراد أن يجعل آدم خليفةً كانت إرادته عن علم بأنه أهلٌ للخلافة."[8] ومن اللطيف في التّعبير القرآني في هذا الموضع الشّريف أن يُحذف المفعول به ويُنزّل المتعدّي منزلة اللازم على نحو بديع مبالغةً في الدّلالة على إطلاق علم الله تعالى، وقصور علم الملائكة.

ومن اللطيف أيضاً أن لا يُترك الغموض سيّداً للموقف في الآية الكريمة، فيُجيب الأسلوب القرآني في الآيات التّالية عن السّر في اصطفاء آدم وذريته، ويؤكّد جدارته واستحقاقه للخلافة أمام الملائكة بما أودع الله تعالى فيه من العلم والعقل، وهو الأمر الذي لا سبيل للملائكة إلى إدراكه، قال تعالى في ذلك: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلاَئِكَةِ فَقَالَ أَنبِئُونِي بِأَسْمَاء هَؤُلاء إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ قَالُواْ سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنبِئْهُم بِأَسْمَآئِهِمْ فَلَمَّا أَنبَأَهُمْ بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنتُمْ تَكْتُمُونَ**﴾ (البقرة، 31-33).

هذا العلم هو نتيجة العقل الذي ميّز الله تعالى به الإنسان، وهو السّرّ في تفرّده واصطفائه، وهو المكون الدّلالي والملمح التمييزي الأبرز في حدّه، ولذلك توارثَ أهل العلم عموماً والفلاسفة منهم بشكل خاصّ التعريف القديم لأرسطو والذي يرى أن الإنسان حيوان ناطق[9]، بمعنى العاقل أو المفكّر، وإنما يتأتّى له ذلك عن قوة في جنانه تمكّنه من الإدراك،[10] وهي التي تميّزه وتجعله يستحوذ على العقل والعلم، ويرتقي إلى معرفة نفسه ومعرفة الله تعالى.[11]

وربما يحسُن في هذا الموضع الوقوف بشيء من الإيجاز على ماهية العقل، وذلك لا يستقيم إلاّ بفهم المراد بإطلاق اللفظ فيما جرت عليه عادة العرب في كلامهم، وقد ذكر أحمد بن فارس أن العين والقاف واللام أصلٌ في اللغة يدلّ على حُبسة في الشيء أو ما يقارب الحُبسة،[12] ولذلك سُمّي العقل عقلاً لأنه يعقِل صاحبه عن التورّط في المهالك أي يحبِسه.[13] أما في الاصطلاح فإن محاولة عقل المفهوم تُعدّ عقبةً يصعُب اقتحامها، وممّا لا شكّ فيه أن الحديث عمّا يوجبُه العقل ويَلزَم عنه من التّجليات والمظاهر أيسر بكثير من محاولة وضع حدٍّ له يستجيب للشروط العلمية للتّعريف، وذلك ظاهر في معاجم التّعريفات والحدود كما في معجم الكلّيات حيث يذهب الكفوي إلى اعتباره قوةً أو غريزةً أو نوراً يتمّ به إدراك ما غاب عن الحواس.[14] ويبدو هذا الاضطراب والتّداخل في تعريف العقل أظهر عند العقّاد في كتابه الإنسان في القرآن، حيث يحيلنا إلى شيءٍ من تجلّيات العقل، دون أن يضع تعريفاً واضحاً له، فهو: الوازع، والفهم والفكر، والرّشد، والرّوية والتّدبير، والبصيرة، والذّكرى، ويعقّب على ذلك بقوله: "العقل بكلّ هذه المعاني موصولٌ بكلّ حجّة من حجج التّكليف، وكلّ أمرٍ بمعروف، وكلّ نهيٍ عن محظور."[15]

ويذهب بعض المعاصرين إلى أن "العقل غريزة فطرية في الإنسان يستطيع بها أن يميّز بين الحقّ والباطل في المعتقدات، والصّواب والخطأ في الأقوال والأفعال،"[16] وذلك مقتضى التّكليفِ المتناسبِ مع حكمة الله تعالى في اختيار هذا المخلوق لخلافة الأرض وتعميرها، فكان العقل هبة الحكيم إليه، يعقِل به الأمور، ويميّز الحقّ من الباطل، والصّواب من الخطأ، ويتوسّل به في معيشته، ويتزوّد به لمعاده، ويتأمل به فيما أودعه الله تعالى من الإتقان في بديع الخلق، وينظر في قدرته على إحياء الأرض بعد موتها، فيستقرّ في علمه أنه مبعوثٌ بعد موته لا محالة، فإمّا إلى نعيمٍ لا ينقضي، أو إلى عذابٍ لا يتزحزح.

وذلك ما يجسّده ابن طفيل في قصّته، فهي تصوّر رحلة العروج في منازل العلم والارتقاء في مراتب المعرفة باستخدام العقل وصولاً إلى أهم الحقائق المتعلّقة بالإنسان والكون والذّات الإلهية. ولذلك فإن رحلة طلب العلم التي تمتدّ من المهد إلى اللّحد تتجسّد في حيّ بن يقظان، بدءاً من سنّ السّابعة أو أكثر منها بقليل، إذ تبدأ مرحلة المعرفة باستخدام الحواس، ثم يتدرّج بعدها إلى المعرفة باستخدام العقل. وقد عرفنا من قبل أن هذه القصّة مرتّبة ومنسّقة في أطوار يمتدّ كلٌّ منها لسبعة أعوام، وفي كلّ طورٍ يُبحر بطلها حيّ بن يقظان في مجالٍ من مجالات المعرفة مما شاع بين أهل العلم والفلاسفة في عصر ابن طفيل مجرّداً من كلّ وسيلة سوى عقله وحواسه.

وفلسفة ابن طفيل تمجّد العقل وتدعو إلى إعماله، وترى أنه سبيل للوصول إلى المعرفة بعيداً عن المعارف التّقليدية الموروثة أو المكتسبة، وهنا تلتقي آراء الدّارسين والمهتمين بقصة حي بن يقظان: " من حيث إنّها

قصّة تهدف إلى تأييد صحّة الوحي وصدق النّبوّات بطريقة عملية من خلال قدرة الإنسان على استلهام الوحي معتمداً نور بصيرة القلب الصّافية بعيداً عن المجتمع، وبعيداً عن جميع تأثيرات دوائر الثّقافة ومنطلق الفلسفات وإيمان الأديان."[17]

والواقع أن هذا المذهب في تمجيد العقل هو دعوة الإسلام قبل ذلك موثّقةً في كتاب الله تعالى في مواضع كثيرة تدعو إلى التأمّل والنّظر وإعمال العقل في آيات الله تعالى المنظورة والمسطورة. ومن اللطيف أن يُورد الأسلوب القرآني هذه الدّعوة في أشكال مختلفة تتناسب مع التّنوع الذي عليه النّاس في عقولهم واستعدادهم وفطرتهم، فيرد في العموم على هيئة الخطاب المباشر والأمر الصّريح للإنسان المفرد العاقل بصيغة (انظر) في مواضع كثيرة، كقوله تعالى: ﴿**فَانظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَتِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا**﴾ (الروم: 50)، ويكون هذا النوع من الخطاب في كتاب الله في الأعمّ الأغلب خطاباً عينياً لشخص النّبي الكريم صلى الله عليه وسلّم للنّظر في مصارع الغابرين من الأمم السّابقة، ويُراد به غيره من عموم النّاس، من المؤمنين وغيرهم، وفي ذلك بيانٌ وحجّةٌ وإلحاحٌ على أن النّظر وإعمال العقول في حقّهم أوجب وآكد. وقد يأتي موجّهاً إلى جماعة المخاطبين بشكل صريح: ﴿**انظُرُواْ إِلِى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَلِكُمْ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ**﴾ (الأنعام: 99). وقد يرد بصيغة التّرجي في مواضع أخرى: ﴿**وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّى مِن قَبْلُ وَلِتَبْلُغُوا أَجَلاً مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾ (غافر: 67).

وقد أنكر القرآن الكريم إهمال وتعطيل الأدوات التي تمثّل منحة الله تعالى للإنسان العاقل، والتي وُهبت له حصراً بقصد استدراجه إلى معرفة الله تعالى والوصول إليه، ولذلك جاء الاستفهام بصيغة الإنكار في مواضع كثيرة من كتاب الله تعالى: ﴿**وَهُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ**﴾ (المؤمنون، 80)، وهو استفهام إنكاري يدلّ على أن العقل مناط الإنسانية، ولا يكفي مجرّد الانتماء إلى الجنس البشري، تقول بنت الشّاطئ: "فليس مناط إنسانيته فيما نستقرئ من آيات البيان المعجز مجرّد كونه منتمياً إلى فصيلة الإنس، كما أنه ليس مجرّد بشرٍ يأكل الطّعام ويمشي في الأسواق، وإنما الإنسانية فيه ارتقاءٌ إلى الدّرجة التي تؤهّله للخلافة في الأرض، واحتمال تبعات التّكليف وأمانة الإنسان، لأنه المختصّ بالعلم والبيان والعقل والتّمييز."[18]

ويأتي هذا الإنكار زجراً على تعطيل منحة العقل والتّشبّه بالحيوان، حيث يحطّ الإنسان من شأن إنسانيته مختاراً ويُنزل نفسه إلى درك وضيعٍ أدنى من مرتبة الأنعام، قال تعالى: ﴿**أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلاً**﴾ (الفرقان، 44). ويصف ابن طُفيل هذا المآل الذي ينتهي إليه الإنسان عند تعطيل النّظر والتأمّل وإهمال نعمة العقل في آخر القصّة مصوّراً حال السّواد الأعظم من النّاس مع الشّريعة، يقول: "فلما فَهِم أحوال النّاس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلَّها والهداية والتّوفيق فيما نطقت به الرّسل ووردت به الشريعة، لا يمكن غير ذلك، ولا يحتمل المزيد عليه، ولكلّ عملٍ رجالٌ، وكلٌّ ميسّرٌ لما خلق له: ﴿**سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلاً**﴾."[19]

ومن المعلوم أن العقول متفاوتةٌ باتّفاق العُقلاء بحسب فطرة الله التي فطر النّاس عليها،[20] وقد جعل الله تعالى هذا الكون البديع كتاباً منظوراً يجد فيه العاقل كثيراً من صفات الخالق عزّ وجَلّ، فهو "معرض

للصّنعة الإلهية يفتح أبوابه أمام العقل من خلال آياته، وللعقل أن يَجُول في أنحاء هذا المعرض يقرأ فيه ويقرأ منه على قدر استطاعته، وما يراه العقل في هذه الصّنعة من مظاهر المعرفة والإحكام والقدرة، فعليه أن يعلم أن هذه المظاهر مستمدّة من صفات صانعها، وكلّما ازداد العقل قراءة في هذه الصّنعة ازداد فقهاً بها، وقرباً من صانعها، فيمتلئ قلبه شوقاً وحباً ومعرفة به، ويتولّد في القلب خشيةٌ منه، وطلباً للمزيد من العلم به والعلم منه."[21] وقد جسّد ابن طفيل هذه الحقيقة أحسن تجسيد، اعتماداً على الحكْي وانطلاقاً من قانون السّببية، عبر سلسلة من المقدّمات التي تُفضي إلى نتيجة تتعلّق ببعض التفاصيل الدقيقة الخاصّة بالصّفات الإلهية، كالقِدم والقدرة والعلم وغير ذلك، يقول:" فإذن لابد للعالم من فاعل... وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادرٌ عليه وعالمٌ به... وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فيه ولا قصور فهو لا محالة قادرٌ عليها وعالم بها... تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل، وأنه لا قيام لشيءٍ منها إلا به، فهو إذن علّة لها، وهي معلولة له ... فإذن العالم كلّه بما في السّماوات والأرض والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها فعله وخلقه."[22]

ويصف لنا ابن طفيل كيف تصفّح حيّ بن يقظان جميع الموجودات من حوله وانتهى إلى أن هذا كلّه لا يصدر إلاّ عن فاعل مختار هو منتهى الكمال وفوق الكمال، يقول:" فلما رأى أن جميع الموجودات فعلُه تصفحّها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها، والتعجّب من غريب صنعته، ولطيف حكمته، ودقيق علمه، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من أثار الحكمة وبدائع الصّنعة ما قضى منه كلّ العجب، وتحقّق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال: ﴿**لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِن ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ**﴾."[23] ثم نظر إلى أصناف الحيوان وكيف سيق بتوفيق الله تعالى للانتفاع بأعضائه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرُّحماء. ثم نظر في جمال وحسن الموجودات وما لها من بهاء وكمال فأدرك أنّ الذي عليه خالقها أجمل وأتمّ وأبهى وأدوم.[24] كما تتبّع فيها صفات النّقص فرأى رب العزّة سبحانه بريئاً منها، يقول: "وتتبّع صفات النّقص كلّها فرآه بريئاً منها ومنزّهاً عنها، وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى النّقص إلا العدم المحض أو ما يتعلّق بالعدم، وكيف يكون العدم تعلّق أو تلبّس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكلّ ذي وجود وجوده فلا وجود إلا هو: فهو الوجود وهو الكمال وهو التّمام وهو الحسن وهو البهاء وهو القدرة وهو العلم وهو هو، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾."[25]

وهكذا وصل حيّ بن يقظان متوسّلاً بعقله إلى كثيرٍ من صفات الخالق عزّ وجلّ ما شغله عن كلّ مخلوق، يقول: "وقد رسخ في قلبه من هذا الفاعل ما شغله عن الفكرة في كلّ شيء إلا فيه، وذهل عما كان فيه تصفُّح الموجودات والبحث عنها حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلاّ ويرى فيه أثر الصّنعة ومن حينه فينتقل بفكره على الفور إلى الصّانع ويترك المصنوع حتى اشتدّ شوقه إليه وانزعج قلبُه بالكلّية عن العالم الأدنى المحسوس وتعلق بالعالم الأرفع المعقول."[26]

3- الإنسان واللغة والمجتمع في فلسفة بن طُفيل:

الإنسان خليفة الله تعالى في الأرض، وهو أمرٌ لا يستقيم فيه جهدُ الفرد معزولاً عن الجماعة، فكان مقتضى الحكمة أن يُفطر على مجاورة النّاس ومشاركتهم ومحاورتهم والتّعاون معهم، وأن يُجبل على طبيعته ككائن اجتماعي، يقول ابن خلدون: "إنّك تسمع في كتب الحكماء قولهم إنّ الإنسان هو مدنيّ الطبع، يذكرونه في إثبات النّبوّات وغيرها. والنسبة فيه إلى المدينة، وهي عندهم كناية عن الاجتماع البشريّ. ومعنى هذا القول، أنّه لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتمّ وجوده إلّا مع أبناء جنسه. وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً بطبعه. وتلك المعاونة لا بدّ فيها من المفاوضة أوّلاً، ثمّ المشاركة وما بعدها."[27]

وقد كان مقتضى الحكمة أيضاً أن هذا المظهر الاجتماعي لا يتحقّق إلا بوسيلةٍ تضمن التّواصل بين الناس والتفاعل فيما بينهم، والتّعبير عن حاجاتهم ومشاعرهم وأفكارهم، فكانت اللغة هبة الله تعالى للإنسان، وآية عظيمة من آياته، اختصّه بها وميّزه عن سائر خلقه في هذه الأرض التي استخلفه فيها ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ**﴾ (الروم: 22). وقد اختلف العلماء في أصل هذه اللغات،[28] فذهب فريقٌ إلى أنها تواضعٌ واصطلاحٌ بين النّاس، ودليل ذلك من العقل أنه لا يخفى على الناظر كثرة الأسماء التي يضعها أهل الصّنائع والعلوم، ومن النّقل قوله تعالى: ﴿**إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاء سَمَّيْتُمُوهَا أَنتُمْ وَآبَاؤُكُم مَّا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ**﴾ (النجم، 23). وذهب آخرون إلى أنّها إلهامٌ من الله عزّ وجلّ، وتصديق ذلك من القرآن ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاء كُلَّهَا**﴾ (البقرة : 31)، ومن التّوراة ما جاء في العهد القديم: "والله خلق من الطّين جميع حيوانات الحقول وجميع طيور السماء، ثم عرضها على آدم ليرى كيف يسمّيها، وليحمل كلٌّ منها الاسم الذي يضعه الإنسان، فوضع آدم أسماء لجميع الحيوانات المستأنسة ولطيور السماء ودواب الحقول."[29] وذهب فريقٌ ثالث إلى أنّها تطوّرت عن محاكاة أصوات الطّبيعة، ثم سارت في سبيل الرّقي شيئاً فشيئاً تبعاً لارتقاء العقلية الإنسانية واتّساع نطاق الحياة الاجتماعية وتعدّد حاجات الإنسان، وهو مذهبٌ استحسنه كثيرٌ من القدماء والمعاصرين.

ورغم الاختلاف الحاصل بين العلماء في هذه المسألة، إلا أنهم متّفقون جميعاً على أهمية اللغة وضرورتها في حياة الإنسان، ويجُمعون على أنّها المكوّن الدّلالي الأبرز في حدّه بعد الحياة والعقل، ولذلك قال صاحب المنطق إنّ حدّ الإنسان الحيّ النّاطق المبين.[30] كما يتّفقون على أنّها الوسيلة الأفضل للتّواصل بين بني البشر، والأقدر على نقل المعاني من الإضمار إلى الإظهار ومن حيّز الإشكال إلى حيّز التّجلّي. ومن العجيب في أمر اللغات البشرية قدرة الإنسان على إنتاج عددٍ لا نهائي من الجمل، وفهمها عند سماعها أوّل مرّة، وهو يلتزم في ذلك بقواعد معقّدة تصبح جاهزة في فترة زمنية قصيرة للغاية لا تتعدى السنتين أو الثلاث في بداية طفولته.[31]

وقد نبّه اللغوي الأمريكي تشومسكي إلى هذه الخاصية وسمّاها الكفاءة اللغوية، ويسمّيها ابن خلدون ملكة اللغة،[32] وهي تختلف اختلافاً جذرياً عن الفطرة والطّبع، لأنها مكتسَبة، يقول ابن خلدون في بيان ذلك: "...لأنّ الأفعال الاختياريّة كلّها ليس شيءٌ منها بالطبع، وإنّما هو يستمرّ بالقِدَم والمران حتّى يصير ملكةً راسخة، فيظنّها المشاهد طبيعيّة كما هو رأي كثيرٍ من البُلَداء في اللّغة العربيّة، فيقولون: العرب كانت تُعرِب بالطّبع وتنطق

بالطبع، وهذا وهم."[33] وعلى خلاف ذلك فإن الدّين فطرةٌ جُبل عليها الإنسان سلفاً، وأما ما يطرأ عليها من التّغيير فهو انحراف مكتسب من البيئة، قال تعالى: ﴿**فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ** ﴾(الروم: 30)، وقال النّبي ε: "كلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه، أو ينصّرانه، أو يمجّسانه."[34]

ومن العجيب أن قصّة ابن طُفيل الفلسفية تصوّر في تفاصيلها هذا الفرق الدّقيق بين ملكة اللغة وفطرة الدّين، فإذا كان حيّ بن يقظان الدّليل الذي يقدّمه بين أيدينا ليقطع بأنّ الدّين فطرة كما هو ظاهر في تفاصيل القصّ، فإن اللغة ملكةٌ مكتسبة. وقد تعلّم حيّ بن يقظان لغته من بيئته، فكانت البداية محاكاةً لصوت الظّبية وسائر أصوات الطير والحيوانات حتى لا يكاد السّامع يفرق بينهما، يقول ابن طُفيل: "... فما زال الطّفل مع الظباء على تلك الحال، يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يُفرَّق بينهما، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده، وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع. إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة. فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا أنكرها."[35]

وإذا كان العلماء ماضين في اختلافهم منذ زمن طويل في شأن النّشأة الأولى للغة، فإن ابن طُفيل قد حسم أمره في الموضوع ويبدو مقتنعاً بأنها نشأت نشأة طبيعية من خلال محاكاة الأصوات المسموعة، ولعلّ هذا الرأي يتّفق مع مذهب كثير من علماء اللغة المعاصرين، فهذه النّظرية: "هي أدنى نظريات هذا البحث إلى الصّحة، وأقربها إلى المعقول، وأكثرها اتّفاقاً مع طبيعة الأمور وسنن النّشوء والارتقاء الخاضعة لها الكائنات وظواهر الطّبيعة الاجتماعية. وهي إلى هذا وذاك تفسّر المشكلة التي نحن بصددها، وهي الأسلوب الذي سار عليه الإنسان في مبدإ الأمر في وضع أصوات معيّنة لمسمّيات خاصة والعوامل التي وجّهته إلى هذا الأسلوب دون غيره. ولم يقم أيّ دليل يقيني على خطئها. ولكن لم يقم كذلك أي دليل يقيني على صحّتها."[36]

ويعود بنا ابن طُفيل في آخر مراحل القصّة إلى موضوع الملكة اللغوية واكتسابها من البيئة التي ينتمي إليها الإنسان بعد مجيء أَسَال إليها، وهو الشّخصية الأساسية الثانية في القصّة، وقد وفد إليها فارّاً بعقيدته يريد اعتزال النّاس بعد أن عرف أن الانفراد بها يتأتّى لمن يلتمسه، وكان بين أسال وحيّ بن يقظان لقاءٌ، ويروي ابن طُفيل ما كان من أمرهما، يقول: "ولما رأى أسال أيضاً أنه (يعني حي بن يقظان) لا يتكلم آمن من غلوائه على دينه ورجا أن يعلّمه الكلام والعلم والدّين فيكون له بذلك أعظم أجرٍ وزلفى عند الله. فشرع أسال في تعليمه الكلام أولاً بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ويكرّر ذلك عليه ويحمله على النطق فينطق بها مقترناً بالإشارة حتى علّمه الأسماء كلّها ودرّجه قليلاً قليلاً حتى تكلّم في أقرب مدة."[37]

وتبدو دعوة ابن طُفيل في آخر القصّ آكدةً على مسألة اعتزال النّاس لأجل معرفة الله تعالى والوصول إليه، في تنافر شديد بينها وبين ما جُبل عليه الإنسان من الحاجة إلى الجماعة، وهو ينحو في دعوته هذه في اتجاه يخالف في الظّاهر ما أجمع عليه علماء الاجتماع في الشّرق والغرب، قديماً وحديثاً على مسألة الطّبع الاجتماعي للإنسان، وما يقرّه علماء الدّين ويؤيّده ما جاء به التّنزيل: [**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ (الحجرات، 13)،

كما تؤيّده أحاديث النّبي صلى الله عليه وسلّم وتدعو إليها بشكلٍ واضح صريح: "المؤمن الذي يخالط النّاس، ويصبر على أذاهم، أعظم أجراً من المؤمن الذي لا يخالط النّاس، ولا يصبر على أذاهم."[38]

ورغم اعتراف ابن طُفيل بأن الدّعوة إلى اعتزال النّاس تتّكئ على نصوص الشّريعة في قصّته إلا أنّه لا يُنكر بأن مخالطتهم هي من تعاليمها أيضاً، ويتعلّق الأمر بفهم النّصوص وتأويلها، فقد كان في تلك الشّريعة –كما يقول- أقوالٌ تحمل على العزلة والانفراد وتدلّ على أن الفوز والنجاة فيهما، وأقوال أُخَر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة.[39] ويبدو مذهب اعتزال النّاس في فلسفة ابن طُفيل مرتبطاً بدوام الفكرة وملازمة العِبرة والغوص في المعاني لأن ذلك لا يتأتّى إلا بالانفراد. أما الحكمة في مخالطة النّاس فلا تعدو في فلسفة القصّة أن تكون دليلاً على التّهيُّب وعدم الجرأة على التّفكير والتّصرّف، فتكون الجماعة عوناً يدرأ الوسواس ويزيل الظّنون، ويعيد من همزات الشّياطين.[40]

وتبدو العزلة في فلسفة ابن طُفيل دليلاً على الحكمة وعلى سلامة الفطرة والصّدق في المعرفة الحقيقية لله تعالى، وهي فرارٌ بالدّين الحقيقي من التّدين الزّائف القائم على التّعلق بالشّكليات وإهمال حقائق الأمور، وليست نقيضاً للطّبع الاجتماعي. فإذا كانت العزلة، فهي عزلة بالدّين من مجتمع موبوءٍ متهالكٍ على حطام الدّنيا، لا تنجح فيه الموعظة، ولا تعمل فيه الكلمة الحسنة عملها،[41] تماماً كعزلة أصحاب الكهف ﴿**وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنشُرْ لَكُمْ رَبُّكُم مِّن رَّحمته ويُهَيِّئْ لَكُم مِّنْ أَمْرِكُم مِّرْفَقاً**﴾ (الكهف: 16)، وإذا كان الاجتماع، فهو اجتماعٌ وتعاونٌ على العبادة، وهو المذهب الذي توثّقه نهاية القصّة في المشهد الأخير، يقول: "فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطّفا في العود إلى جزيرتهما حتى يسّر لله Y عليهما العبور إليها. وطلب حيّ بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولاً حتى عاد إليه واقتدى به أسال حتى قرُب منه أو كاد، وعَبَدَا لله في تلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين."[42]

4- الإنسان والأخلاق وسياسة النّفس في الرّسالة:

يُراد بالخُلُق في اللغة الدّين والطّبع والسّجية،[43] وتعني في اصطلاح أهل العلم: "هيئة للنفس راسخة، تصدُر عنها الأفعال بسهولةٍ ويُسْر، من غير حاجة إلى فكْرٍ ورويّة، فإن كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة عقلًا وشرعًا بسهولة، سمّيت الهيئة: خُلُقًا حسنًا، وإن كان الصّادر منها الأفعال القبيحة، سُمِّيت الهيئة: خلُقًا سيّئًا."[44]

ويذهب الدّارسون[45] إلى أن الأخلاق الإنسانية ليست في وضع سواء، وأن بعضها يتفرّع عن بعض، فأمّا الأصول فهي الصّبر، والعفّة، والشّجاعة، والعدل، وهي في رأيهم أركان الاخلاق جميعها، وتتفرّع عنها سائر الفضائل، فالصّبر يحمل على الاحتمال، وكفّ الأذى، والحِلم، والرِّفق، والأناة، وأّما العفّة فتحمل على الحياء، وتمنع من الفحشاء، والغيبة والنّميمة، والكذب. وأما الشّجاعة فهي الأساس في عِزَّة النفس، وإيثار المعالي، والبذل، والكرم. ويحمل العدل على التّوسّط في الأخلاق فلا إفراط ولا تفريط، في المأكل والمشرب والنّفقة والبذل وغير ذلك. وعلى النّقيض من ذلك فإن الجهل والظّلم والشّهوة والغضب هي أركان الرّذائل، وتتفرّع عنها سائر أخلاق السّوء. كما يميّز الدّارسون أيضاً بين الأخلاق وبين الغرائز أو الصّفات الإنسانية،[46] فالأخلاق صفاتٌ مستقرّةٌ في النّفس ذات آثارٍ تُحمد أو تُذمّ، أمّا الغرائز فإنها صفاتٌ إنسانية جُبِل عليها النّوع

كلُّه لغايات معيّنة، ولا يترتّب عليها شيءٌ من المدح أو الذّم، ولذلك فإن حبّ البقاء –مثلاً-ليس من الأخلاق لأنّه غريزةٌ إنسانيةٌ تضمن حفظ النّوع، ولا يترتّب عليها شيءٌ من المدح أو الذّم، أما الزّيادة فيها والحِرص الزّائد على حاجاتها فإنّه أثرٌ للجُبن وهو خلقٌ مذموم.

والمحمود في الخُلُق التّوسُّط والاعتدال[47]، والحسنة بين السّيّئتين، وهديُ الشّريعة في دين الله تعالى بين المقصّر والغالي، ولذلك أنكر الإسلام الشُّحّ والتّقتير، كما أنكر الإسراف والتّبذير: ﴿**وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُوماً مَّحْسُوراً**﴾ (الإسراء: 29)، ﴿**وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَاماً**﴾ (الفرقان: 67). قال ابن الاثير: "كلّ خصلةٍ محمودةٍ لها طرفان مذمومان، فإن السّخاء وسطٌ بين البُخل والتّبذير، والشّجاعة وسطٌ بين الجبن والتّهور، والإنسان مأمورٌ أن يتجنّب كلَّ وصفٍ مذموم، وتجنّبه بالتّعري منه، والبُعد عنه، فكلّما ازداد منه بُعداً ازداد منه تعرّياً. وأبعد الجهات والمقادير والمعاني من كّل طرفين وسطُهما، وهو غاية البُعد عنهما، فإذا كان في الوسط فقد بَعُد عن الأطراف المذمومة بقدر الإمكان."[48]

والأخلاق في النّاس فطرةٌ واكتساب، فمن فاته شيءٌ منها في الطّبع وَجَب إدراكه بالتّطبّع والدُّربة ومغالبة النّفس ومجاهدتها، وإنما يكون التّوفيق من الله تعالى بقدر الصِّدق والعزْم والتّوكل، قال تعالى: ﴿**وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ**﴾ (العنكبوت: 69). وقال رسول الله صلى الله عليه وسلّم: "إنما العلم بالتّعلّم، والحِلم بالتّحلّم، ومن يتحرَّ الخير يُعطَه، ومن يتّقِ الشّرّ يُوقَه."[49] وقال الشّاعر:

فلم أَجدِ الأَخلاقَ إلا تَخَلُّقًا ولم أَجِدِ الإفضَالَ إلا تَفَضُّلا

والواقع أن النّفوس في هذا الأمر على مراتب، فبعضها مفطورٌ على الفضائل، ويكون منها ذلك عن تلقائية لا تُقابلها في النّفس نزعةٌ مضادّة، في الأمور البسيطة والعظيمة، ففي هذه الحالة "تُكبَت الأهواء إلى مستوى لا يكاد يدركه الشّعور، وتحتلّ فكرة الخير في النفس مكانًا سَنِيًّا، يُصبح العمل الصّالح موضوعَ حبٍّ ومتعة. وهذه الحال العُلوية التي تستهدفها الحاسّة الأخلاقية هي حال كبار الصّالحين، التي فطرهم الخالق عليها، وبخاصّة الرّسل، الذين اصطفاهم الله منذ البدء، لتبليغ الرسالة الإلهية."[50]

أما أكثر النّفوس فليست على هذا القدر من التّزكية، ولا تكون منها الفضائل إلاّ ثمرة جهدٍ ومعاناة بعد جهادٍ وتصبُّر ومغالبة، وفي هذه الحالة " لا تمضي الأمور هكذا إلاّ إلى حدٍّ معيّن، وبفضل كفاح شخصيٍّ متجدّدٍ غالبًا. وليس قانونًا فقط أن نقول: إنّ استخدام ملكةٍ ما في اتّجاه معيّن يغذي بنفس القدر هذه الملكة المستخدمة، ولكن الله سبحانه يتدخّل بمعونة إيجابية لهداية من يبحث عن الطريق الصحيح بحثًا جادًّا."[51]

وحال النّفوس كحال الجسد، لا تُخلق كاملةً، وإنّما تكمُل بالعِلم والتّزكية والتّهذيب، وترتقي باستحضار المراقبة ومداومة التّذكير والعتاب والتّقريع وحبسِها عمّا تشتهيه من المهلِكات ﴿**وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا**﴾ (الشّمس: 7-10)، ولا يكون ذلك إلاّ عن ترويضٍ ودُربة، فالنّفس كما قال الإمام البوصيري في البُردة:

والنّفس كالطّفل إن تهمله شبّ على حبّ الرّضاع وإن تفطمه ينفطم

والسّياسة في ذلك علاجها بما يخالف شهوتهَا ويُعارض هواها، "وكما أن العلّة الموجبة لمرض البدن لا تُعالج إلاّ بضدّها، إن كانت من حرارة فبالبرودة، وإن كانت من البرودة فبالحرارة، فكذلك الأخلاق الرّذيلة التي هي من مرض القلب، علاجها بضدّها، فيُعالَجُ مرض الجهل بالعلم، ومرض البخل بالسّخاء، ومرض الكِبْر بالتّواضع، ومرض الشّرَه بالكفّ عن المشتهى."[52] وذلك لا يتأتّى إلاّ بالصّبر والمغالبة وقد حُفّت الجنّة بالمكاره، فإذا انقادت النّفس وأُحكم إلجامها استقامت ولم يصدر عنها إلاّ خلُقٌ حسن، وذلك أثقل شيء في ميزان الله Y، ففي الحديث: "ما من شيءٍ أثقل في الميزان من حسن الخلق،"[53] و"إن المؤمن ليدرك بحسن خلقه درجة الصّائم القائم."[54] وإن "أحبّكم إلي وأقربكم منّي مجلساً يوم القيامة أحاسِنُكم أخلاقاً، وأبغضكم إليّ، وأبعدكم منّي مجلساً يوم القيامة أساوئكم أخلاقاً."[55]

والواقع أن قصّة ابن طفيل حافلةٌ بالأخلاق الفاضلة، وهي في فلسفة الكاتب سبيلٌ للتّرقي في مراتب التّزكية وتهذيب النّفس. وتظهر أخلاق الرّفق والرّحمة في بدايات القصّ كفطرة في الإنسان والحيوان على السّواء، وتبدو الظّبية في مظهر الأمّ الرؤوم التي ترفِق بالصّغير، وترحم فيه ضعفه، "وتحمله إلى مواضع فيها شجرٌ مثمر، فكانت تُطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النّضيجة، وما كان منها صلبَ القِشر كسرته له بطواحنها، ومتى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمِئ إلى الماء أوردته، ومتى ضحا ظلّلته، ومتى خصِر أدفأته، وإذا جنّ الليل صرفته إلى مكانه الأول وجلّلته بنفسها وبريشٍ كان هناك مما مُلئ به التابوت أولاً في وقت وضع الطّفل فيه."[56]

وتمضي السّنون وينعكس المشهد ويظهر الرفق من جانب الإنسان بالحيوان الأعجم، ففي كلّ ذات كبدٍ رطبة أجر، ومن لم يشكر الناس لا يشكر الله، ويبدو حيّ بن يقظان بفطرته النّقية في مظهر الابن البارّ بأمّه الظّبية، يرُدّ لها شيئاً من جميل الأيام الخوالي، ويرفِق بها بعد أن ضعُفت وأسنّت، فكان يعطِف عليها، ويرتاد بها المراعي الخصبة، ويجتني لها الثّمرات الحلوة ويطعمها.[57] وتلك وصية رسول الله ρ لعائشة أم المؤمنين رضي الله عنها يوصيها بالرّفق بناقة من إبل الصدقة، يقول لها: "يا عائشة ارفقي، فإن الرفق لم يكن في شيءٍ قطّ إلاّ زانه، ولا نُزع من شيءٍ قط إلاّ شانه."[58]

أما الخلق الثاني في القصّة فهو الحياء وما يقتضيه من السِّتر الذي يحبّه الله عزّ وجلّ، وأوصى به النّبي صلى الله عليه وسلّم ، ففي الحديث: "إن الله حليمٌ، حييٌّ، ستِّيرٌ، يحب الحياء والسّتر، فإذا أراد أحدكم أن يغتسل فليستتر."[59] وهذا مذهب ابن طُفيل في قصّة حيّ بن يقظان الحَيِيّ بفطرته، فقد كان حريصاً على ستر سوأته رغم عزلته وبُعده عن النّاس، وكان ينظر إلى مخارج الفضول من سائر الحيوانات فيراها مستورةً بالأذناب والأوبار والأشعار والرّيش وما شابهها، ثم ينظر إلى نفسه فكان ذلك يكربه ويسُوءه، فلما طال همّه وشقّ عليه الأمر وهو ابن سبع سنين، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئاً جعل بعضَه خلفه، وبعضه قدّامه، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه علّق به تلك الأوراق.[60]

وقد كان هذا حلّا قصير المدّة، لأنّ الأوراق كانت تجفّ وتتساقط، وكان يحرص على استبدالها في كلّ مرّة حتى فرّج الله عليه هذه الكربة وصادف نسراً ميتاً، قطع جناحيه وذنبه صِحاحاً كما هي، وفتح ريشها

وسوّاها، وسلخ عنه جلده وفصله على قطعتين، ثمّ ربط إحداهما على ظهره وأخرى على سرّته وما تحتها، وعلّق الذنب من خلفه، وعلق الجناحين على عضديه فأكسبه ذلك ستراً ودفئاً ومهابة.[61]

وإذا كانت أخلاق الرّفق والرّحمة والحياء فطرةً في حيّ بن يقظان كما تُصوّره قصّة ابن طُفيل فإن رحلة التّرقّي في منازل المعرفة والقُرب من الله تعالى تُلزمه بالسّعي لاكتساب جملةٍ من الأخلاق التي لا تكتمل إنسانيته إلّا بها، ولا يكون الارتقاء ظاهراً وباطناً إلاّ بالحرص والمداومة عليها، وهي في ذلك على صنفين:

فأما الأول، فهي ما افترضه على نفسه من الحرص على الطّهارة، والتزام سنن الفطرة السّليمة التي تأبى الدّنَس والرّجْس، وذلك سبيلٌ لمحبة الله تعالى [**إِنَّ اللّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ**﴾ (البقرة: 222)، وفي الحديث: "عشرة من الفطرة: قصّ الشّارب، وقصّ الأظفار، وغَسْل البراجم، وإعفاء اللّحية، والسِّواك، والاستنشاق، ونتْف الإبط، وحلْق العانة، وانتقاص الماء " قال مصعب: ونسيت العاشرة إلا أن تكون المضمضة."[62]

وقد حرِص حيّ بن يقظان على أكثر هذه السّنن مما اقتدر عليه في عزلته، وتلك ثمرة ما أودعه الله فيه من نعمة العقل الذي يميّز النّاطق عن الأعجم، ولذلك "ألزم نفسه دوام الطّهارة، وإزالة الدّنَس والرِّجس عن جسمه، والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات، وتنظيف ما كان من أظافره، وأسنانه، ومغابن بدنه وتطييبها بما أمكن من طيّبات النّبات وصُنوف الدّهون العطِرة، وتعهّد لباسَه بالتّنظيف والتّطييب حتى كان يتلألأ حُسناً وجمالاً ونظافة وطيباً."[63]

ومن الأخلاق التي افترضها على نفسه أيضاً ما ألتزم به من القناعة والزّهد في مطعمه ومشربه وملبسه ومسكنه، فكان يتّقي السَّرَف ويحذر من الأخذ فوق كفايته، ويرى "أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حدوداً لا يتعدّاها، ومقادير لا يتجاوزها،"[64] فكان رأيه أن لا يتناول أحدٌ شيئاً إلّا بقدر ما يقيم به الرّمق، ويسدّ به خلّة الجوع، ولا يزيد عليها، وإذا أخذ حاجته من الطّعام أقام عليها حتى يلحقه ضعفٌ يقطع به بعض الأعمال التي تجب عليه.[65] وأما ما تدعو إليه الضرورة من الملبس والمسكن "فكان الخطب فيه يسيراً، إذ كان مكتسياً بالجلود، وقد كان له مسكنٌ يقِيه ممّا يرِد عليه من خارج، فاكتفى بذلك، ولم يرَ الاشتغال به، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه."[66]

وأما الصِّنف الثاني من الأخلاق فهي ما افترضه على نفسه من الإحسان إلى بيئته، والحفاظ على ما أغدق عليه الله تعالى من النِّعم، كنعمة الطّعام، فكان يقصد إلى أكثر الثّمار وجوداً وأقواها توليداً فيأكل منها ولا يستأصل أصولها، وكان يتخيّر من أجناسها ما تناهت في الطّيب، ويحرص على البذور فلا يفسدها، ولا يأكلها، ولا يُلقيها في موضع لا يصلح للنبات، فإن عدِم ذلك كلّه فله أن يأخذ من حيوانات الجزيرة أو بَيْضِها، والشّرط فيها أن يأخذ من أكثرها وجوداً، ولا يستأصل منه نوعاً بأسره.[67]

ومنه أيضاً ما التزم به من الإحسان إلى كلّ ذي حاجةٍ أو عاهةٍ أو مضرّةٍ من الحيوان أو النبات، وهو يقدر على أزالتها عنه إلا أزالها عنه، "ومتى وقع بصره على حيوانٍ قد أرهقه سبعٌ أو نشب به ناشبٌ أو تعلّق به شوكٌ، أو سقط على عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسّه ظمأٌ أو جوعٌ تكفّل بإزالة ذلك كلّه عنه جهده

وأطعمه وسقاه. ومتى وقع بصره على ماءٍ يسيل إلى سقي نباتٍ أو حيوانٍ وقد عاقه عن ممرّه ذلك عائقٌ من حَجَر سقط فيه أو جرف انهار عليه أزال ذلك كله عنه."[68]

ولعلّ المقام لا يتّسع لبسط كثيرٍ من الأخلاق التي أوردها ابن طُفيل في سيرة حيّ بن يقظان تصريحاً أو تلميحاً، إلاّ أنه من المهم أن نشير في نهاية هذا العرض إلى تفرُّد هذا الأسلوب القصصي المشوّق وإبداعه في الدّعوة إلى محاسن الخُلق في سبيل تزكية النّفس، لأن أكثر النّفوس التي استفحل فيها الاعوجاج تأبى النّصيحة الصّريحة، وترفض الدّعوة في هيئة الأمر أو النّهي، فيكون ذلك علاجاً لها بما يناسب الفطرة الإنسانية التي تميل إلى القصّ.

خاتمة:

قدّم هذا البحث –كما رأينا- نموذجاً لتوظيف السّرد في كتابات الفلاسفة المسلمين في الأندلس، من خلال قصّة حيّ بن يقظان لابن طُفيل، وقد وجدنا أن هذا التّوظيف يستعير عناصر القصّ بهدف إنتاج خطاب كنائي يسعى إلى التّملّص من سلطة المجتمع والسيّاسة والدّين، ويتوارى خلف الشّخصيات والأحداث للتعبير الحرّ عن الآراء والمبادئ الفلسفية. كما أن هذا التوظيف لا يخلو من حكمة مخاطبة النّفس الإنسانية بما يناسب ميلها الفطري إلى القصّ.

رأينا أيضاً أنّ صلة السّرد الفلسفي بشخصية حي بن يقظان أقوى مما هي عليه العادة في سائر الشّخصيات القصصية، ولذلك تتكرّر استعارتها عند فلاسفة المسلمين كرمز للنّفس النّاطقة. وتكتمل عناصر السّرد في قصّة ابن طُفيل التي تمرّ بسبعة أطوار متعاقبة يمتدّ كلّ طور فيها لسبع سنوات، حيث تنمو فيها شخصية البطل وتترقّى عبر زمن الحكي الممتدّ من المهد إلى اللحد، وبين الميلاد والموت يمرّ عُمر البطل في رحلة التّعلّم والبحث عن حقيقة الوجود، بدايةً بتوظيف الحواس، ثمّ يرتقي إلى التّأمل وتوظيف العقل، حيث تتفتّح الآفاق نحو معرفة الله تعالى.

عرفنا أيضاً أن فلسفة ابن طُفيل في هذه القصّة تتمحور حول الإنسان، وتدور الأحداث في فَلَك مواضيع ذات أهمّية بالغة لا تخرج في العموم عن قضايا الأنسنة، حيث يجسّد ابن طُفيل تعريف أرسطو للإنسان القائم على ملمحيّ الحياة والعقل في شخصية البطل باستخدام القصّ بعيداً عن الحُدود والتّعريفات والمنطقية. كما تُظهر الأحداث تمجيداً واضحاً للعقل باعتباره سبيلاً للوصول إلى المعرفة القطعية واكتشاف الحقائق المتعلّقة بغائية الوجود. كما تبدو عقيدة الكاتب في ترجيح المعارف المدرَكة بطريق العقل ومفاضلتها على المعارف التّقليدية الموروثة.

من جانبٍ آخر، تُظهر قصة حيّ بن يقظان الحدود الواضحة بين مفهوم الفطرة الإنسانية التي جُبل عليها الإنسان ممثّلةً في الدّين، وبين اللغة باعتبارها ملكةً مكتسبة تفرضها دواعي التّعارف والتّجاور والتّعاون الذي تقتضيه مهمة الاستخلاف في الأرض. وتُظهر تفاصيل القصّ أن ابن طُفيل قد فصل من جانبه في مسألة نشأة اللغة، وهي مسألة جدلية قديمة، حيث يبدو ميلُه الواضح إلى القول بأنّها نشأت عن محاكات أصوات الطّبيعة. وبرغم الطّبيعة الاجتماعية للإنسان تُظهر الأحداث دعوة صريحة إلى العُزلة والفرار بالدّين حينما

تلتبس الأمور، ويتعلّق الناس بالمظاهر الزّائفة ويتمسّكون بحطام الدّنيا، وتنشأ الهوّة بين العالِم ومجتمعه الذي يلفظه ويرفضه.

وتدعو القصّة إلى تزكية النّفس وإلزامها بمكارم الأخلاق، باعتبارها أساساً يميّز الإنسان ككائن عاقل عن غيره من المخلوقات التي سخّرها الله له. كما تُظهر تفاصيل القصّ جانباً من الأخلاق الفطرية الغريزية في الإنسان كالرّفق والحياء، وتدعو إلى ضرورة اكتساب مزيدٍ من فضائل الاخلاق، والتّرقّي في مراتب التّزكية اعتماداً على سياسة النّفس وتهذيبها وإلزامها بما يخالف هواها، والاكتفاء في حاجاتها بقدر ما يضمن استدامة الروح وبقائها، والابتعاد عن السَّرَف في أمور المعيشة. كما تدعو إلى الإحسان للنّاس والدّواب والنّبات، ورعاية المحتاجين وأصحاب العاهات والمقهورين إرضاءً لله تعالى، وحرصاً على أن يكون الإنسان عامل إصلاح في بيئته، وسبباً في استدامة أنعم الله تعالى على النّحو الذي يوافق الغاية من الاستخلاف في هذه الأرض.

مراجع البحث:

1 - هو أبو بكر محمّد بن طُفيل القيسيّ، من فلاسفة الأندلس، ولد في وادي آشَ قرب غرناطة نحو سنة 500هـ، اشتغل بالتّعليم والطّبّ في بداية حياته قبل أن يلتحق ببلاط الموحّدين. له تصانيف في أنواع الفلسفةلم يبق منها إلا رسالة حي بن يقظان، وبعض الأبيات الشّعرية المتفرّقة. توفي سنة 581هـ. للاستزادة والتّفصيل انظر: يوسف زيدان، حيّ بن يقظان النّصوص الأربعة ومبدعوها، دار الأمين للنّشر والتوزيع، ط2، مصر: 1992م ، ص68 وما بعدها.

2- عبد اللطيف الحرز، السّرد الفلسفي تجاذبات قولية بن الغزالي والسّهروردي حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطّباطبائي، دار مكتبة البصائر للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، بيروت: 2012م، ص10.

3- انظر: عمر فروخ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، دارالعلم للملايين، ط4، بيروت: 1983م، ص 625-626.

4- عبد المالك قجّور، القصّة ودلالتها في رسالة الغفران وحي بن يقظان، مطابع الإخوة مدني، ط1، الجزائر: 2010م، ص34.

5- انظر: إبراهيم بورشاشن، ابن طفيل ومنتحلو الفلسفة في عصره، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، المغرب: 2016م، ص5.

6- ابن طفيل، حيّ بن يقظان، تحقيق: فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، ط5، بيروت: 1992م، ص 122.

7- نفسه، ص 65.

8- الطّاهر ابن عاشور، تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد من تفسير الكتاب المجيد. الدّار التونسية للنّشر، تونس: 1984م، ج1، ص407.

9- علي بن محمد الجرجاني، التّعريفات، دار الكتب العلمية، ط1، لبنان: 1983م، ص38.

10- جميل صليبا. المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت: 1982م، ج2 ، ص457.

11- نقلاً عن ليبنيز، انظر: نفسه، ص457.

12- أبو الحسين أحمد بن فارس. مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السّلام هارون، دار الفكر للطباعة والنّشر والتوزيع، 1979م، ج4، ص69.

13- ابن منظور أبو الفضل محمّد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، ط3، بيروت: 1414هـ، ح11، ص459.

14- أبو البقاء الكفوي، الكلّيات، تحقيق: عدنان درويش ومحمد المصري، مؤسسة الرّسالة، بيروت: دت، ص264.

15- عبّاس محمود العقاد، الإنسان في القرآن، نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط4، جمهورية مصر العربية: 2005م، ص17-18.

16- محمّد السّيد الجليند، الوحي والإنسان قراءة معرفية، دار قباء للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة: دت، ص58.

17- ابن طفيل، حي بن يقظان، مرجع سابق، ص38.

18- بنت الشّاطئ، عائشة عبد الرّحمن. القرآن وقضايا الإنسان، دار المعارف، القاهرة: دت، ص19.

19- ابن طفيل. حي بن يقظان، مرجع سابق، ص233.

20- انظر: الكفوي، الكلّيات، مرجع سابق، ص619.

21- الجليند، الوحي والإنسان قراءة معرفية، مرجع سابق، ص162.

22- ابن طفيل، حي بن يقظان، مرجع سابق، ص174-175.

23- نفسه ، ص176.

24- انظر: نفسه، ص 176-177.

25- نفسه، ص177.

26 نفسه، ص177.

27- عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، ط2، بيروت: 1988م، ج1، ص 594.

28- للتفصيل والاستزادة انظر: علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، نهضة مصر للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط9، مصر: 2004م، ص97-106.

29- - نفسه، ص97.

30- أبو عثمان الجاحظ، البيان والتّبيين، دار ومكتبة الهلال، بيروت: 1423م، ج1، ص83، 154.

31- انظر: - نايف خرما، أضواء على الدّراسات اللغوية المعاصرة، مجلّة المعرفة، عدد9، 1978م، ص 123.

32- ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر، مرجع سابق، ج1، ص741.

33- نفسه، ص730.

34- أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النّجاة، ط1، 1422هـ، ج2، ص100، باب ما قيل في أولاد المشركين، حديث رقم 1385،

35- ابن طفيل، حي بن يقظان، مرجع سابق ، ص 129.

36- علي عبد الواحد وافي، علم اللغة، مرجع سابق، ص 105.

37- ابن طفيل، حي بن يقظان، مرجع سابق، ص 223.

38- أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة.. سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، ج5، ص 160. باب الصّبر على البلاء، حديث رقم 4032.

39- ابن طفيل. حي بن يقظان، مرجع سابق، ص 119.

40- نفسه، ص 119.

41- انظر: نفسه، ص 131.

42- انظر: نفسه ، ص 134.

43- بضمّ اللام وسكونها، انظر:

- ابن منظور، أبو الفضل محمّد بن مكرم. لسان العرب، مرجع سابق، ج10، ص 86.

44- الجرجاني، علي بن محمد. التّعريفات، مرجع سابق، ص 101.

45- انظر: خالد بن جمعة بن عثمان الخراز، موسوعة الأخلاق، مكتبة أهل الأثر للنشر والتوزيع، ط1، الكويت: 2009م، ص24-25.

46- انظر: نفسه، ص22-23.

47- أبو العبّاس نجم الدّين بن قدامة المقدسي. مُختصَر منهاج القاصدين، مكتبة دار البيان، دمشق: 1978م، ص154.

48- مجد الدين أبو السعادات بن الأثير.. النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوى ومحمود محمد الطناحي، المكتبة العلمية، بيروت: 1979م. ج5، ص184.

49- أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي، المدخل إلى السنن الكبرى، تحقيق: محمد ضياء الرحمن الأعظمي، دار الخلفاء للكتاب الإسلامي، الكويت: دت، ص385، باب فضل العلم، الحديث رقم 385.

50- محمد بن عبد الله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، مؤسسة الرسالة، ط10، 1998م، ص596.

51- نفسه، ص596.

52- المقدسي، مُختصَر منهاج القاصدين، مرجع سابق، ص154.

53- أبو داود سليمان بن الأشعث بن إسحاق. سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت: دت، ج7، ص178، باب حسن الخلق، حديث رقم 4800،

54- نفسه، ص177.

55- أحمد بن الحسين البيهقي، شعب الإيمان، تحقيق: عبد العلي عبد الحميد حامد، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط1، الرياض: 2003م، ج10، ص359، باب حسن الخلق، حديث رقم 7622.

56- ابن طفيل، حي بن يقظان، مرجع سابق، ص 128-129.

57- انظر: نفسه، ص 132-133.

58- أبو داود، سنن أبي داود، مرجع سابق، ج4، ص255، باب في الرفق، حديث رقم 4808،

59- أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب النّسائي، سنن النسائي (المجتبى من السّنن)، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب: 1986م، ج1، ص200، باب الاستتار عند الاغتسال، حديث رقم 406،

60- انظر: ابن طفيل. حي بن يقظان، مرجع سابق، ص131.

61- انظر: نفسه، ص132

62- النّسائي، سنن النسائي، مرجع سابق، ج8، ص128، باب من سنن الفطرة، حديث رقم 5042،

63- ابن طفيل. حي بن يقظان، مرجع سابق، ص 199.

64- نفسه، ص193-194.

65- انظر: نفسه، ص195-196، 228.

66- نفسه، ص196.

67- ينظر: نفسه، ص196.

68- نفسه، ص198.