سيمياء البحث عن الذات في قصة "حي بن يقظان"

The Semiotics of Self-Search in the Story of "Hayy *Bin Yakzan*"

د. عبد الله علي قاسم الصنوي

المستخلص:

سعت الدراسة إلى رصد سيمياء الذات في قصة "حي بن يقظان" بوصفها نصاً أدبيا قائما على مجموعة من العلاقات التي تربط بين جُملة من العلامات الدالة، بهدف معرفة علامات الذات في مسيرة حي بن يقظان عبر استجلاء المعنى العميق داخل مكونات النص.

وقد استند البحث إلى مفاهيم النقد السيميائي الذي ترى في النص بنية من العلاقات بين الدال والمدلول، ضمن سياقات متعددة.

وعليه بُنِيَت الدراسة على قراءة سيمياء العتبات النصية، وسيمياء رحلة الذات في تناص المعرفة، وسيمياء الذات بين الانفصال والاتصال.

وأكدت أهم النتائج: أن سمات الذات ووعيها بالوجود لدى حي بن يقظان لم يكن سوى وسيلة للوعي بالله، فربطت بذلك وجود الذات الإنسانية بسعيها للفناء في الذات الإلهية. ولم يكن حي بن يقظان سوى رمز للفيلسوف الصوفي المتوحد، وسيرته سيرة التطور الفكري لهذا الفيلسوف.

الكلمات الافتتاحية:

حي بن يقظان، العتبات، سيمياء، تناص المعرفة، الذات، الانفصال والاتصال.

Abstract

The study aimed at investigating the Semiotic Self in the story of " Hayy Bin Yakzan" as a literary text based on a set of relations among a series of meaningful signs; in order to identify the signs of self in the life of Hayy Bin Yakzanby, through exploring the deep meaning of the text components. The research was based on semiotic criticism, which considers the text as a structure of relations between the signifier and the signified, within multiple contexts.

Accordingly, the study was based on the reading of the textual thresholds, the journey of self-reliance in getting knowledge, and the self-semiotics in the process of separation and unity. The most important results confirmed that the attributes of self and its awareness of the existence in the life of Hayy Bin Yakzan was only a means of its awareness of God, and linked the existence of the human self with its quest for annihilation in the divine self. Hayy *Bin Yakzan* was a symbol of the unified Sufi philosopher, and his biography shows intellectual development of a philosopher.

Key Words:

Hayy *Bin Yakzan* neighborhood, thresholds, semiotics, lack of knowledge, self, separation and unity.

ISSN : 2410-1818

المقدمة:

إن محاولة الذات للبحث عن فهم ذاتها والوجود أقدم رغبةٍ حرّكت الإنسان، ودفعته للبحث والتقصي، وانتهاك المسلمات للاقتراب من شجرة المعرفة، وقد حاول كثير من الكتاب أن يقارب هذه النزعة المعرفية للتعرف على الذات بطرق مختلفة، ومنها مقاربة ابن طفيل[١]، في قصة "حي بن يقظان"؛ تلك الشخصية التي عاشت في جزيرة خالية من البشر، فأخذت تنظر إلى ما حولها للتعرف على ذاتها والبحث فيما حولها للوصول شيئا فشيئا إلى المعرفة دون حاجة إلى معلم أو مُوجِّهٍ خارجي.

حيُّ بن يقظان نصٌّ قديم تضمن وعي الاختلاف والائتلاف عبر عدد من النصوص الشبيهة التي أعاد النص كتابتها، أو هي أعادت كتابته. وتميز عن غيره بالمقومات المبكرة للنص القصصي الجامع بين الأدب والفلسفة، فهو أول عمل أدبي صُبِغَ بمضامين فلسفية، تناول الإنسان، وعلاقته بالكون والدين.

ويعد في مجمله براعة مميزة في معالجة الفكرة، من حيث تفرُّد "حيّ" الباحث عن الحقيقة عبر حواسه وتجاربه الخاصة، متمكنا بفطرته الخالصة في الارتقاء بالمعرفة في ذاته وفي عالم الكون متنقلاً من الحسيّ إلى العقليّ، ومن العقليّ إلى ما وراء الطبيعة ليصل إلى ما يراها حقيقة.

انطلاقا من كونها معرفة تحملُ ألفة الذات في الوجود، كما أنها تجسد العلاقة بين الذات والموضوع من خلال تكوين وسط التفكير، وتشكيل معطيات الفهم وفتح مجال العمل بالخبرات ومواقف التواصل، عبر توليفات الوعي الذاتي، وتحليل التصوّر للموجود أو كشف المحجوب. وعليه ترتب التساؤل الآتي:

هل كان ذلك التوليف المتضَمَّن في قصة "حي بن يقظان" هو بحث عن الذات فيما يحيط بها؟ أم هو تنقيب على ما يحيط بها في ذاتها؟ ذلك هو التساؤل المحوري للبحث وإشكالية الموضوع.

وللإجابة عن هذا التساؤل سعت الدراسة إلى الإحاطة به من خلال قراءة النص واستنطاق محمولاته لمعرفة علامات الذات الباحثة عن تأكيد ذاتها بالمعرفة، وكشف الدلالات المكثفة للعلامات وما يشغله

١- هو: أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، وينسب فيقال: الأندلسي والقرطبي والإشبيلي، ويكنّى بأبي جعفر، ولد في وادي آش، في الشمال الشرقي من غرناطة، تعلم الطب في غرناطة. توفي في عام (٤٩٥-٥٨١هـ الموافق ١١٠٠- ١١٨٥م) في مدينة مراكش، ودفن هناك، وكان ابن طفيل فيلسوفاً ومفكراً وقاضياً وطبيبا وفلكيا. تولى منصب الوزارة ومنصب الطبيب الخاص للسلطان أبي يعقوب يوسف أمير الموحدين، وكان معاصرا لابن رشد وصديقا له. اتهم بالإلحاد. كما ورد عن ابن تيمية:"... وهذا في الجملة قول المتفلسفة والباطنية كالملاحدة الإسماعيلية وأصحاب رسائل إخوان الصفاء والفارابي وابن سينا والسهروردي وابن رشد، وملاحدة الصوفية الخارجين عن طريقة المشايخ المتقدمين من أهل الكتاب والسنة كابن عربي وابن سبعين وابن الطفيل صاحب رسالة حي بن يقظان". يُنظر: (درء التعارض بين العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١-١٩٩١، ١|٩). وينظر: (شرح العقيدة الأصفهانية، مكتبة الرشد، الرياض، ط١، ١٤١٥- ١٩٩٥، ١٧٣).

ISSN : 2410-1818

الموروث المتنوع فيها، كونه مرجع تكوين معرفي اعتمد عليها المؤلف في بناء النص، انطلاقا من المتاحات السيميائية والتأويلات ذات المرجعية الفكرية والتاريخية، وما قيل من الآراء في موضوع النص.

وقد استدعى ذلك تمهيداً تضمن عدد من الإشارات إلى أهم أسس المنهج السيميائي الذي استندت إليه القراءة. وهي إشارات لا تعني التعريف به؛ لأن ذلك مبسوط في مراجعه.

التمهيد: في أسس المنهج

لا شك أن كل قراءة جديدة للنص هي محاولة إضافية تعمل على استنطاقه وتأويله، وهو عمل يغذي النص بعوامل تُخصِّب مضموناته التي قد تذبل بسبب آثار كثيرة متصلة بتاريخ النص وطرائق تلقيه، وهذا أمر مرتبط بوسائل استنطاقه التي ينبغي أن تقوم على قرائن ينطوي عليها النص، وتأخذ في الاعتبار مكوناته وعلاقتها بالدوائر الإبداعية التي ينتمي إليها. ويُعدُّ ذلك من الأمور المنهجية الملازمة للبحوث التي تهدف إلى إعادة النظر في موروث الماضي عبر قراءات يتحقق بها ديمومة النصوص، وتنشط البؤر الدلالية الكامنة فيها. إذْ كل نتاجات المعرفة ووسائلها من لغة وأسطورة وفلسفة وثقافة تتدرج على اختلافها في إشكالية واحدة، تؤكد أن المعرفة ليست اختيارا، بل قدرا ملازما للوجود الإنساني.

لذا قيل إن التفكير يحتاج إلى بناء مفاهيم للاشتغال من خلالها حتى يتسنى تجسير العلاقة الاصطلاحية بين الشيء في ذاته، والفكرة المجردة التي تمثل الصورة الذهنية التجريدية حول هذا الشيء. فالاشتغال على المفاهيم يجعلها قادرة على العمل الإجرائي المعرفي الذي يتيح لها الانتقال من القوة المحاكية إلى القوة التكوينية التي يتجاذب ويتقاطع في ضمنها الخاص والعام، الملموس والمجرد، الواقعي والرمزي ضمن دلالة توحيدية موجدة[٢]؛ لأن كل إدراك يقتضي وجود مفاهيم أو معان أساسية يرتكز عليها، ودونها تكون المعرفة ناقصة.

ومن المؤكد أنّ النصوص الأدبية، بما فيها النص السردي، تحتكم إلى نسقٍ من الإشارات الواضحة والمضمرة التي تخضع للتأويل الدلالي السيميائي، بصفته نسقاً موجهاً بوسائله وغاياته، وتتشكل معاييره وأعرافه في ارتباطه بحاجات الإنسان الجمالية والذوقية والمعرفية، وهو ما يؤكد بأنّ للأدب مفهوماً مرتبطاً بالتاريخ والمجتمع والثقافة. كون النص الإبداعي يتمثل في بنائه النصوص السابقة عليه ويتجاوزها طارحاً قوانينه الخاصة التي يُعاد من خلالها توظيف ما يمكنه من النصوص القديمة[٣]. وهذا يعني أنّنا لا نستطيع أنْ نُفكِّر لحظة القراءة بأنّنا نقرأ النصَّ فقط، كون صاحب

٢- يُنظر: مدارات المنفتح والمغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، أرق سعيد، عالم الفكر، مجلد (٣٦)، عدد (٤)، أبريل يونيو ٢٠٠٨م، ٢١٧.

٣- إشكالية القراءة وآلية التأويل، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م، ٢٥٧. وهذا ما يُلاحظ بسهولة في علاقة نص ابن طفيل مع منظومة النصوص المرجعية المتصل بها بصورة مباشرة أو موجهة.

ISSN : 2410-1818

النص يتركُ حتْماً فضاء فكره وثقافته، وكل ما تتموج به ذاته جلية أو خفية في نصه، بوصفه شبكةً من منسوجات الوعي تنعكس فيها صور الحياة بكل أبعادها وأعماقها[٤].

وعليه؛ لا يمكن للكاتب أن يتنصّل من معتقداته وأيديولوجيته حين يخط نصاً أو يُفرِّغُ ما تراكم في ذهنه من أفكارٍ أو صورٍ على القرطاس[٥]؛ لأن النص مجموعة من العلامات الداخلة تشكّلُهُ وتكشف عن مرجعياته ومنطلقات فهمه. أي أن نماذج المكونات التي يستحضرها الكاتب من مخزونه الثقافي والمعرفي، هي نصوص أخرى تتداخل مع النص الأصلي وتشكل النص الجديد[٦].

ومن هنا يأتي اهتمام السيميائيات بموضوع المرجعية داخل أيّ نشاط رمزي يمكن أن يُشكل سيرورة تقود إلى إنتاج الدلالة وتداولها، وربطها بعمليات إنتاج العلامات، عبر علاقة مباشرة مع عالم الأشياء الواقعية، ومع العالم المُدرَك داخل تشكيلات أيديولوجية لثقافة ما[٧].

وتنبثق أهمية المنهج السيميائي في قراءة النص الأدبي من النص نفسه "بوصفه شكلاً من أشكال التواصل يربط بين النص والقارئ بعلاقة تفاعل، لأن القارئ يَنْشَطُ على مستوى استنطاق الدال في النص مما يجعله يتفاعل مُؤثِّرا في النص أو مُتأثرا به"[٨].

ولكي تتمّ عملية القراءة المتفاعلة لابدّ من حضور طرفيها (النص: القارئ) حضوراً حواريّاً تفاعليّاً، ينبثق عن ثراء النص ومستوى وعي القراءة والتأويل في حوار التواصل الفكري، حتى تكون الأحكام النقدية في مضمار النص موضوعية، ووفق رؤية واعية للتعامل مع آليات النقد دون استهجان أو مبالغة في الإعجاب.

وفي ضوء ما يكتسبه المنهج السيميائي من الخصوصية أصبحت القراءة النقدية قراءة إنتاجية تحاول تقريب القراءة من الكتابة، فيصبح القارئ كاتبا ومنتجا ثانيا للنص؛ لأنها تعد النص حامل أسرار كثيرة تستفز القارئ لفك رموزها، انطلاقاً من فهم العلاقة الجدلية الموجودة بين الدال والمدلول، وبين الحاضر والغائب، استنادا إلى عملية البحث عن المعنى الغائب في دراسة الرموز التي تحول اللغة إلى نسق من العلامات المعبرة عن الأفكار[٩]، وتجعل الدلالة تنحرف باللغة الاصطلاحية إلى لغة ضمنية عميقة.

---

٤ – يُنظر: مدخل في قراءة البنيوية، د. عبد الملك مرتاض، مجلة علامات في النقد، جدة، ج٢٩، ع٨، سبتمبر ١٩٩٨م ٣٢.

٥– يُنظر: النص و التأويل، بول ريكو، تر: عبد الحي ازرقان، مجلة علامات، ع ١١، ١٩٩٨م، ٢٣.

٦– ينظر: التناص نظرياً وتطبيقياً ، الدكتور أحمد الزغبي، مكتبة الكناني، أربد، الاردن، ١٩٩٥، ١٥.

٧– سيميائيات التواصل الفني. د. الطاهر رواينيه، عالم الفكر، الكويت، العدد (٣) المجلد (٣٥). ٢٠٠٧م. ٢٦٨.

٨– مناهج التحليل السيميائي، علي زغينة، محاضرات الملتقى الوطني الأول، السيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، الجزائر،٧–٨ نوفمبر ٢٠٠١م، 135.

٩– من الكلمة إلى الدلالة، نحو دراسة نصوصية، منير عياش، علامات في النقد، مجلد ١٦، عدد٦١، جمادى الأولى ١٤٢٨ مايو ٢٠٠٧، ١٠٦.

ISSN : 2410-1818

ويُعدُّ التناص مدخلاً سيميائياً بما يصنع من جيوب معرفية تتداخل بها النصوص، وتجعل خبرات الماضي مادة حاضرة في حياة المبدع والمتلقي معا، مكتسبة صفة المشاركة التي يتم بها الوعي وفهم الوجود. كون النص الأدبي ينحت مضامينه من مخزون المعرفة الخاصة، وخبرات الأسلاف، ومما يجده الكاتب مناسبا للتعبير به عن تلك الخبرات المشتركة بين البشر، لأنها مصدر الفن العظيم عند المبدع وسبب تذوقه لدى المتلقي[١٠]. وهو ما يجعل النص ممارسة سيميائية دالة توظفه "كجهاز عبر لساني يعيد توزيع نظام اللسان بالربط بين كلام تواصلي يهدف إلى الأخبار المباشر، وبين أنماط عديدة من الملفوظات السابقة عليه أو المتزامنة معه"[١١]. فضلا عما يحيط بالنص من آليات إجرائية، تُعرَفُ بالعتبات النصية، يمكن عبرها الدخول إلى أعماق النص واستنطاق أبعاده الدلالية، وما تحويه من إشارات تسهم في توجيه القارئ وتساعده على قراءة المضمون.

١: العتبات النصية: بنية الذات واستراجية التواصل.

بداية لابد من الإشارة إلى أنّ العتبات النصية تشمل العناوين وأسماء المؤلفين والمقدمات، والخاتمات والملحقات، والهوامش، وغيرها من المقتبسات، والتنبيهات التي تمثل مجموع النصوص المحيطة بالمتن من جميع جوانبه[١٢]، ولها سياقات توظيفية تاريخية ونصية، "تبرز جانبا أساسيا من المؤطرات لبناء النص وطرائق تنظيمه،"[١٣]. وتعد المؤشرات الأولى التي تتيح للقارئ الدخول إلى عالم النص أو الأثر الأدبي، "وتشكل مدخلا لقراءته، وتقود القارئ إلى مركز الانفعالات، وحركية الحياة في مسالك النص"[١٤]، وفي هذا التعريف تلوح الطبيعة الفاعلة للعتبات النصية، وتشمل وظائف أساسية تتحدد بسياقها في أي نص أدبي، وأهمها تعيين مضمون النص والغرض المقصود منه، وكل ما يتلاءم بهذا الدور ويضطلع به، وتتمايز بمستوياتها الفنية وإمكاناتها الجمالية[١٥]، وتكمن أهمية هذا النوع من الوظائف في أنه يدل على المغزى المراد منه، ويشكل في الوقت نفسه نظاما إشاريا ومعرفيا لا يقل أهمية عن المتن الذي

١٠- يُنظر: سيمياء التناص حفريات الذاكرة واستنطاق الواقع، مداس أحمد، قراءات، جامعة بسكرة، بسكرة، العدد (٤)، سبتمبر ٢٠١٢م، ١٢، ١٣.

١١- يُنظر: علم النص، جوليا كريستيفا، تر: فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩١م ٢١.

١٢- يُنظر: معجم السيميائيات، يصل الأحمر، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط١، ٢٠١٠م، ٢٢٣.

١٣- عتبات النص، البنية الدلالية، عبد الفتاح الحمري، منشورات الرابطة، الدار البيضاء، ط٦، ١٩٩٦م، ١٦.

١٤- عتبات النص، باسمة درمش، علامات في النقد، مجلد ١٦، عدد٦١، جمادى الأولى ١٤٢٨ مايو ٢٠٠٧، ٤٠.

١٥- يُنظر: عتبات النص، باسمة درمش، ٤٠.

ISSN : 2410-1818

يحيط به، وله أثر مهم في تحديد نوعية القراءة وتوجيهها[١٦]. وهو ما يؤكد أن العتبات النصية علامات دلالية تفتح أبواب النص أمام المتلقي وتزوده بإشارات زاخرة تدفعه للولوج إلى أعماقه[١٧].

وسوف يقتصر تناول العتبات النصية التي تحيط بمتن قصة "حي بن يقظان" على العنوان والمقدمة، وهما عتبتان مهمتان يمكن أن تكونا مدخلاً لمعرفة ما تزخران به من إشارات تسند قراءة متن النص ومضامينه.

١. ١: عنوان النص: بنية الذات.

يُعدُّ العنوان من أهم العتبات النصية التي تستشرف حقول دلالات المتن وتطل على ظلال المعاني فيه، كونه خطابا رمزيا يعتمد على ادخاره لمخزون وافر من التأويلات التي تحمل كماً من الأفكار والمعاني ذات الصلة الوثيقة بالحمولة الدلالية للنص"[١٨]. وللعنوان بنية لغوية، تحمل علامة سيمائية تعريفية بالنص، وله حمولته الدلالية التي تنفتح على النص وينفتح النص عليها، فضلا عن طبيعته التواصلية القائمة بين المرسل والمتلقي.

ونظراً للإشكالية التي تحيط ببنيته اللغوية، فإن تعريفه لا يخلو من الصعوبة، كما يبدو ذلك في قول جيرار جينت: "ربما يطرح العنوان بعض الإشكاليات أكثر من أي عنصر آخر من عناصر النص الموازي"[١٩].

ومن المقاربات التي حاولت أن تتجاوز إشكالية تعريف العنوان، عرفته بأنه "علامة لغوية، تتموقع في واجهة النص، لتؤدي مجموعة وظائف تخص أنطولوجية النص، ومحتواه، وتداوليته في إطار سوسيو/ ثقافي خاص بالمكتوب. وبناءً على ذلك فالعنوان من حيث هو تسمية للنص وتعريف به يغدو علامة سيميائية، تمارس التدليل، وتتموقع على الحد الفاصل بين النص والعالم، ليصبح نقطة التقاطع الاستراتيجية التي يعبر منها النص إلى العالم، والعالم إلى النص، وتنتفي الحدود الفاصلة بينهما بحاجة كل منهما الآخر"[٢٠].

وفي إطار هذا التعريف وغيره عُدَّ العنوان أول مدخل للنص، وأول وسيله من وسائل تأويل الخصائص الملازمة له، بما يشير إليها من الأفكار والمعاني المعبرة عن نمط معين من الممارسات التي تشكل النص، وتكمن في مفاصله، وقد يختزل جملة التصورات المرصودة في النص، ويتوافق مع مبادئ الرؤية

١٦- يُنظر: مدخل الى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، عبد الرزاق بلال ، افريقيا الشرق الدار البيضاء، ٢٠٠٠، ١٦

١٧- عتبات النص، باسمة درمش، ٤٠.

١٨- عتبات النص، باسمة درمش، ٤٠.

١٩- في نظرية العنوان (مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية)، د. خالد حسين حسين، دار الكوين ـ دمشق ، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م، ٧٦

٢٠- المصدر نفسه، ٧٧ ـ ٧٨

ISSN : 2410-1818

الفنية والفكرية التي تشيد النص وتقوده إلى غايته[٢١]. ويخلق تصوراً عاماً عن أفكار وممارسات منسجمة ومنظمة ضمن إطار شامل من الرؤية المعرفية والجمالية٢٢. فالعنوان لأي كتاب أو نص يعكس عادة عالم النص المعقد الشاسع الأطراف٢٣.

وعليه؛ يمكن قراءة عنوان قصة "حي بن يقظان"٢٤، كونه بنية اسمية لمسمى شخصية بذاتها ارتبطت بها أحداث القصة، وحملت بهذه البنية دلالات تشير إلى كثير من رمزية التصورات المنسجمة مع فكرة القصة، فعززت مفهوم التصورات الفكرية والجمالية في بنية النص، وربطت الحقل الفكري بإطاره اللغوي، بما تحمل من الدلالات المختزنة في ذاكرة القراءة، والتصور الذهني الذي يستدعي إشاراتها، ويفيض بحمولة فكرية متعددة المستويات مرتبطة بصيغة العنوان "حي بن يقظان". ومنها المستوى الدلالي والرمزي.

فعلى المستوى الدلالي، فإن لفظ "حيٌّ" تحيل محمولاته الدلالية إلى مفهوم الحياة على مستوى الكائن الحي بصورة عامة، ولا يتميز الإنسان فيها عن غيره من الكائنات سوى بقدراته الخاصة بالعقل. ومن دلالة لفظ "حي" النمو، والتحرك بأفعال تتولد عن إدراك موجّه نحو أغراض محددة. وبتمام الإدراك تكتمل الحياة، إذ لا معنى للحياة الإنسانية سوى بالإدراك. فحي يعني الحياة التي لا تتجلى إلّا في يقظة العقل والروح، كما تتضح في لفظ "يقظان" المكون الثاني لبنية الاسم بما تحمله صيغة المبالغة "فعلان" التي تعني اليقظة الكاملة، أو يقظة الامتلاء بالوعي، وليس مجرد اليقظة التي هي غياب حالة النوم.

فدلالة "يقظان": تعني المُدرِك لما يعمل وما يستعمل من الحواس، المستوعب لماهية الفعل. وفي بنية الصيغة حمل لفظ "يقظان" معنى اليقظة الفكرية، مؤكدا بها أن الإنسان ماهيته الفكر وليس الحياة فقط، أو الوجود الطبيعي المعطى. وهذه اليقظة هي التي تُخرج "حي" من الوجود الزائف الذي يذوب مع الواقع ومجرياته للبحث عن الوجود الأصيل الذي يحقق به كماله الذاتي، أو استعادة وعي "أنا أفكر" الذي كاد يختفي في معطيات حياة المكان، وبانتساب حي إلى يقظان بلفظ "ابن" تأصّلت دلالات الحيَ إلى دلالات اليقظة، فجمعت بين فكرة النمو والإدراك العقلي، والممارسة العملية الخاضعة لأهدافها. وفي ضوء هذا التلازم بين اليقظة المعرفية والحياة الحقيقية يختار ابن طفيل اسم قصته لتؤكد أن المعنى الحقيقي للحياة هو اكتمال المعرفة التي تؤشر إلى الطبيعة المطلقة لحي بن يقظان من حيث دلالته على مطلق الإنسان. وذلك ما يبدو من السياق السردي لاحتمال تولد حي من غير أب أو أم، والوصف

٢١- يُنظر: عتبات النص، باسمة درمش، ٤١.

٢٢- يُنظر: المصدر نفسه، ٤٣.

٢٣- تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق لنجيب محفوظ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٥، ٢٧٧.

٢٤- حي ابن يقظان، لابن طفيل، تحقيق: أحمد أمين تقديم حسن حنفي، وزارة الثقافة والفنون، والتراث، قطر، ٢٠١٤.

ISSN : 2410-1818

التفصيلي لعملية التولد التي تستدعي قصة خلق جسد آدم من عناصر الطبيعة، ثم بث الحياة في هذا الجسد بالنفخة الإلهية. كما يحيل إلى إمكانات هذا الإنسان "حي بن يقظان" في التأقلم مع المكان، وإدراك تميزه، وما تلا ذلك من تحولات في المعرفة والانتقال من حال إلى حال والوصول إلى أرقى دورات المعرفة. بدءاً من المواجهة المباشرة لمعضلة الموت، موت الظبية التي كانت بمثابة أم له، وكيف اهتدى إلى دفنها بالتعلم من الغراب، وهو استحضار لما أورده النص القرآني في قصة ابني آدم قابيل وهابيل، مع الفارق الذي تتضمنه قصتهما، وهو أن الله بعث الغراب ليُرِي القاتل كيف يواري سوءة أخيه. وهي دلالة ليست غائبة في قصة حي، ولاسيما في تصريح حي بأنه كان أحق من الغراب بالاهتداء إلى عملية الدفن. وهو أمر يجعل القارئ يستدعي الدلالات الموجود في النص القرآني على أساس أنها دلالة مضمرة في كلام ابن طفيل. وبهذه الدلالة المضمرة وغيرها يمهد النص لقارئه إدراك أن العقل في سعيه المخلص والدؤوب للمعرفة والفهم تحوطه العناية الإلهية وترعاه في الوصول إليها[٢٥].

على المستوى الرمزي لا شك أن بنية العنوان "حي بن يقظان" تحمل دلالات لغوية وتداولية، تشير إلى كثير من الرمزيات المتصلة بمفرداتها؛ وبنيتها، وإذا كانت مفردة اسم "حي" ترمز إلى النمو الفاعل مؤشرة بدلالة هذه الرمزية إلى مرجعها في الفكر الإسلامي، فقد تعززت هذه الرمزية برمزية اسم "يقظان" من خلال الارتباط المنتسب إلى الأصل الذي انحدر منه العقل، أو صدر عنه. وفي مستوى بنية العنوان فإنها ترمز إلى أدوات المعرفة ومقومات قدراتها المتحررة، بالنظر والبحث للوصول إلى معرفة ترقى بها الذات النامية المدركة لأفعالها، وذاك ما أدركه "حي" في اشتغاله بحواسه، وتفتحه الفكري الناتج عن فطرته المتأملة وتحرك يعي الفعل ويرصد دلالاته، ليصل إلى معرفة أخذت الكثير من اهتمام الإنسان، دون أن تتناقض مع المقصد الربانية.

هذا العقل الواعي بمواصفاته التي حرص ابن طفيل على التشديد في إبرازها، هو وحده القادر على التجاوب مع العقل الفلسفي الذي يمثله ابن طفيل أو تشرق به ذات ابن طفيل. ومن ثمّة فقد اكتسى العنوان مدلولاته الرمزية المتكاملة والمتآلفة مع غيرها من رمزيات الأسماء الواردة في القصة وإشاراتها عبر التحاور والتكامل فيما تختزله الذات من معارف تشترك بها مع غيرها تجسدت في لقاء أسال بحي، مؤشرة بذلك اللقاء إلى توافق الفلسفة والشريعة، ومنابع المعرفة في الطبيعية مستدعيا ما ورد من مسميات ابن سينا. إذْ لا يمكن لابن سيناء أن يطلق الأسماء على أبطال قصته دون أن تحمل مدلولا رمزياً، ولا يمكن لابن طفيل، أن يستعمل الأسماء نفسها دون أن يكون مطلعا على مقاصد ابن سينا، أو دون أن يلبسها ما يهدف إليه[٢٦].

٢٥- يُنظر: هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٤، ١٧٥.

٢٦- يستند ابن طفيل في بنية اسم قصة "حي بن يقظان" وتشييدها إلى قصتين لابن سينا، الأولى بالعنوان نفسه "حي بن يقظان"، والثانية بعنوان "سلامان وأبسال"، وقصة "الغربة الغربية" للسهروردي، وجاء من بعده الطبيب ابن النفيس ليواصل القصة نفسها

ISSN : 2410-1818

وهذا يدعو للنظر في الدلالات الرمزية لأسمي أسال وسلامان، انطلاقا من دورهما في القصة: ف "أسال": يُرمز به إلى الشخص المتسائل، كثير السؤال، المولع بالبحث عن معرفة الأسرار، ويرمز بمنحى التأويل إلى باطن الشريعة والحقيقة. وبه رمز ابن طفيل للعقل الديني الذي يترقى في المعرفة متجاوزا مسلمات التقليد وظواهر النصوص معتمدا على التأمل والغوص في تأويل المعاني، محبا للعزلة المعينة على ذلك. لهذا كان "أسال" قريبا من "حي" الذي امتلك العلم كله.

أمَّا اسم "سلامان": فيعني السلام، ولاسيما إذا أخذنا بأداة التعريف الحميرية (ألف ونون) الواقعة آخر الاسم، إذ سيكون لفظ "سلام" المعرّف هو "سلامان"، أي السلام، وربما هذا ما يوحي به اللفظ من الدلالة. وقد رُمز به ابن طفيل "للعقل الديني" المحب للسلم الاجتماعي الواقف عند الظواهر، فمثّل "سلامان" الشخصية المحبة للطمأنينة والركون إلى الراحة وهدوء البال، الراغبة في استقرار الأحوال وحلول الأمن والسلام.

وفي إطار دلالات رمزية الاسمين تؤشر سيمياء التناص بين "أسال" ابن سينا، و"أسال" ابن طفيل إلى قرابة واضحة بين الشخصيتين، إذ كلاهما ترقى في مراقي المعرفة حتى بلغ درجة من الكمال، وإن لم يكن بينهما تطابق تام؛ وكذا الأمر بين شخصيتي سلامان، إذ يُسند ابن طفيل لسلامان الوظيفة نفسها التي أسندها ابن سيناء لسميه، وجاء اختلاف دور كل منهما معبرا عن السياق الفلسفي الوارد فيه.

وقد حدث تقارب غير منسجم بين حي وأسال، ذلك العابد المتبتل واسمه دال على ما لديه من فضول الأسئلة[٢٧]، تمثل في لقاء أسال بحي في الجزيرة، فعلمه اللغة وشرائع الدين، وعَلِم أسال بعدما أخبره حي عن حاله وكيفية معرفته بالذات الإلهية أن المعقول والمنقول مطابقان لبعضهما، "ولم يبق له مشكل في الشرع إلا تبين، ولا غامض إلا اتضح، وصار من أولي الألباب"[٢٨].

ومثّل لقاء "حي" مع "أسال" و"سلامان" تقرير العلاقة بين الحكمة والشريعة. إذْ استطاع حيٌّ التوصل إلى حقائق كونية وميتافيزيقية، ساعدته على بلوغ العرفان فتحول من الفكر الفلسفي إلى الذكر الصوفي. وكانت التجربة الصوفية هي المنهج التعبدي الذي بلغ به جوهر الدين قبل علمه بالرسالات

تحت عنوان "فاضل بن ناطق". كما نجدها عند ابن باجة، ولكنْ بعنوان آخر وهو "تدبير المتوحد". وللقصة أصول تعود إلى بعض الأساطير اليونانية التي تدور حول الإسكندر. (يُنظر: الفكر التربوي عند ابن طفيل، عبد الأمير شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٩٤ ١٥). "لا يوجد نص فلسفي كُتِبَ أربع مرات من أربعة فلاسفة مختلفين، مع تغير العناوين وبقاء المضمون مثل قصة "حي بن يقظان". وتجدر الإشارة إلى أن الكثير ممن درسوا ابن طفيل تحدثوا عن صلته بالفلاسفة، وتأثره بابن باجه، والفارابي، وأنه كان تلميذا مخلصا لابن سيناء يُنظر: (فلسفة ابن طفيل، عبد الحليم محمود، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة ط٢، ١٩٩٠، ١٧).

٢٧- يُنظر: هكذا تكلم ابن عربي، ١٧٧.

٢٨- حي بن يقظان، ٩١.

ISSN : 2410-1818

السماوية، كونه عاش في جزيرة معزولة منذ نشأته. وبالمقابل لم ينجح الحوار مع سلامان الذي مثل ظاهر الشريعة، فكانت النتيجة عودة حيّ إلى جزيرته، وانطوى أسال على ذاته، وذاب سلامان في جماعته.

ويعد ابن سينا أول من وضع فكرة هذه القصة، واسمها، وخلاصتها عنده أن جماعة خرجوا يتنزهون فظهر لهم شيخ أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة، هذا الشيخ هو: حي بن يقظان، ويرمز ابن سينا به إلى العقل.ولم تكن الجماعة تمثل أشخاصا بعينها، وإنما رمزت إلى مجموع الشهوات والغرائز والغضب والحقد والمكر والغيرة، وسائر ما يتصل بصفات الإنسان.

أمَّا ابن طفيل فإنه يتخذ من سيرة بطله رمزاً للمعرفة المتوارثة وأداة للتعبير بصورة رمزية عن آرائه الفلسفية عبر سرد قصة "حي بن يقظان! التي تميزت عن غيرها في عزلة شخصيتها عن المجتمع وابتعادها الكامل عن أي تأثير مجتمعي، فكانت العزلة لديه فضاءً مناسباً يتيح للعقل التأمل وإنتاج المعرفة واكتشاف الحقيقة، التي لا يدركها إلَّا من نهج طريق المعرفة النظرية والمعرفة الحدسية.

وفي هذا الفضاء الرمزي لسيمياء التناص تتشكل مقدمة النص الذي قدم بها ابن طفيل لاستراتيجية تواصل الذات مع الآخر استنادا إلى مرجعياتها التاريخية والفلسفية والدينية.

٢. ١: مقدمة القصة: استراتيجية التواصل.

مقدمة أي نص هو خطاب في النص موجه نحو النص والقارئ لتحديد نمط القراءة المتوخاة، ويُعد هذه التوجيه جزءاً من استراتيجية المقدِّم في تحديد علاقة القارئ بالنص[٢٩]. ولا تختلف أهمية المقدمة كونها عتبة نصية تحيط بالنص عن أهمية عتبة العنوان، وأهميتها الأساسية بما تتضمن من معلومات تساعد في فهم طبيعة النص وتحديد موضوعه ودواعي تأليفه[٣٠]. وهي بذلك جزء من النص يمده بقوة قصدية وطبيعية تصير مُلازمة له[٣١].

وهذا أمر واضح في قصة "حي بن يقظان" إذْ يمهد ابن طفيل لها بمقدمة يناقش فيها أفكارا أساسية تؤسس لبنائه القصصي، وتؤهل القارئ للدخول إلى فضائها الفلسفي، ويتسع هذا الفضاء ليشمل معارف عصر ابن طفيل بأكملها. ويبدأ هذا التمهيد بتوضيح الدافع الذي ألهمه كتابة هذه القصة، وهو سؤال أثاره سائل يطلب معرفة الحقيقة، ويتمحور حول أصل المعرفة الصوفية، قائلا: "سألت أيها الأخ الكريم ... أن أبث إليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الإمام الرئيس أبو علي بن سينا..."[٣٢] وفي الحقيقة لم يكن هذا السؤال سوى إطار لإجراء منهجي مكن ابن طفيل من

٢٩- يُنظر: النص الموازي، أحمد المنادى، علامات في النقد، النادي الأدبي والثقافي بجدة، مجلد ١٦، الجزء ٦١، ١٤٣٢هـ ٢٠٠٧، ١٤٥.

٣٠- يُنظر: الآداب السلطانية، عز الدين العلام، عالم المعرفة، الكويت ع٣٢٤، فبراير، ٢٠٠٦م، ٤٢.

٣١- يُنظر: النص الموازي، أحمد المنادى، ١٤٤.

٣٢- حي بن يقظان، ١٣.

ISSN : 2410-1818

إدارة الحوار وفق الرؤية التي يرغب بإيصالها إلى المتلقي في شخص السائل المفترض الذي يبدأ معه القصة وتنتهي به.

ويتضح دور هذا السائل في أنه يوجه قراءة النص قراءة تتفق مع رؤية المعرفة التي تغذي نص حي بن يقظان[٣٣]، وتصله بحكمة الإشراق التي ذكرها الشيخ الإمام الرئيس أبو علي ابن سينا". وقرر: "أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلبها؛ أي الحكمة المشرقية؛ والجد في اقتنائها"[٣٤]؛ وفيها يصف ابن طفيل الحالة الإشراقية التي حركها سؤال السائل، وما أفضى به من مشاهدة حال لم يشهدها قبل وانتهى به "إلى مبلغ من الغرابة بحيث لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما غير أن تلك الحال لما لها من البهجة والسرور واللذة والحبور، لا يستطيع من وصل إليها وانتهى إلى حد من حدودها أن يكتم أمرها أو يخفي سرها، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل"[٣٥]. وهي حال لم يعرفها من قال فيها بغير تحصيل ممن لم تحذقهم العلوم[٣٦]. ثم يوجه السائل إلى النظر في مضمون قول أبي بكر بن الصائغ كونه يمثل رتبة من رتب المعرفة التي وصل إليها ولم يتخطاها، وهي غير الرتبة التي أشار إليها، وإن كانت إياها[٣٧]؛ لأن رتبة الحال التي ذكرها هو، تغاير هذه الحال بزيادة الوضوح والمشاهدة، وكان السؤال قد حركه إلى ذوق منها لا وجود للألفاظ المعبرة عنها، "ولا في الاصطلاحات الخاصة أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة"[٣٨]، مؤكدا أنها حال من الأحوال التي نبه عليها ابن سينا.

وهنا يمكن القول: إن ابن سيناء كان مرجعاً أساسياً وموثوقاً لابن طفيل، وعليه يحرص أن يوجه السائل لقراءة كتب ابن سيناء في معرفة الأحوال الموصوفة كي يكون ذواقا لأعلى سبل الإدراك النظري المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج، ولتوضيح العلاقة بين المنهج الفلسفي والمسلك الصوفي؛ فقد سرد مثالاً لحياة شخص خُلق مكفوف البصر، نشأ في مدينة وتعرّف بما لديه من الفطرة الجيدة وقوة الحدس، على مسالكها وأشخاصها حتى أصبح مستغنيًا عن دليل يرشده، وبعد ذلك مَنَّ اللّه عليه وفتح بصره، فأصبح يمشي في تلك المدينة ولم يجد أمرًا مختلفًا عما تصوره أثناء سيره

٣٣- يُنظر: حيُّ بن يقظان، سيرة ذاتية لابن طفيل، عبد الله إبراهيم، آفاق عربية، العدد ٨، آب، السنة السابعة عشرة، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م، ٦١.

٣٤- حي بن يقظان، ١٣.

٣٥- المصدر نفسه، ١٤.

٣٦- مثل لمن لم تحذقهم العلوم بما قال بعضهم، كقول أحدهم: "سبحاني ما أعظم شأني" وقول آخر: "أنا الحق" وكذا القول " ليس في الثوب إلا الله". (المصدر نفسه، ١٤)

٣٧- يُنظر: المصدر نفسه، ١٥.

٣٨- المصدر نفسه، ١٦.

ISSN : 2410-1818

فيها وهو أعمى، لكنه بامتلاكه البصر حظي بزيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة، بما يشاهد من المعرفة؛ فحال الفلاسفة أو الناظرين الذين لم يصلوا إلى طور الولاية هي حال هذا الأعمى الذي عرف بلا مشاهدة دلالات المعرفة. وبه يقرب وضع الحال الأولى، ويستعين به على مساعدة السائل لإدراكها. أما الحال الثانية فهي: "حال النظار الذين وصلوا إلى طور الولاية، ومنحهم الله ذلك الشيء الذي قلنا لا يسمى قوة إلا على سبيل المجاز"[٣٩].

وقد حدد ابن طفيل مطلوب سائل بغرضين أتخذ منهما توجيها لهدفه؛ أولهما: معرفة ما يراه أصحاب المشاهة والأذواق والحضور في طور الولاية، ويقرر بأنه غير ممكن إثباته على حقيقته في كتاب، وفي حالة تكلفه بالقول يصير من القسم الأول "لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الأكناف محيطة غير محاطة"٤٠. ثانيهما: التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر وهو أمر يمكن أن تحمله العبارات، لكنه غير ممكن في الأندلس، كما يشير بقوله: "ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر، ولاسيما في هذا الصقع". ولا ينسى أن يوجه السائل (المتلقي) إلى ما يفده في هذا الأمر، ويتخذ من هذا الغرض المفترض في حاجة السائل وسيلة للحديث عن حال الفلسفة وحال الباحثين عنها في الأندلس[٤١].

ولعل أهم ما تحمله نظرته لمؤلفات عصره من خلال عرضه لبعض المؤلفات الفلسفية ثنائية الترغيب والتحذير تمثل خلاصة تكوينه الثقافي وتفصح عن ذات ملتزمة بما تؤمن به وتريد إقناع المتلقي بما تراه، وهذه الخلاصة تشير بشكل واضح إلى فلسفة ابن طفيل، وتحمل دلالات ما يريده من مخرجات المحتوى التربوي ومنهجه المعبر عن المدركات التي تحصل عليها ابن طفيل من القراءات المتصلة بمدركات الحكمة المشرقية، وبموجبها كان تقييمه لتلك الكتب التي قرأها؛ ومنها كتب الفارابي الذي رأى في بعض ما صرح به سوء معتقد في النبوة، لتفضيله الفلسفة عليها. وعن كُتب أرسطو فيرى أن ابن سينا تكفل بالتعبير عنها على مذهبه، بما يتفق مع الحق الذي تضمنته مؤلفاته، وتحدث عن كتب الغزالي ناقداً ما ورد فيها وما أخذه عليه[٤٢].

ومن خلال الحديث عن مصادره المعرفية والإشادة بما يتفق مع مدركاته في وصف حال المشاهدة، يوضح ابن طفيل كيفية الوصول إليها، ومبررات الحديث عنها، قائلا: "ولم يتخلص لنا الحق الذي

٣٩- المصدر نفسه، ١٧.

٤٠- المصدر نفسه، ١٨.

٤١- تحدث عن أربعة أجيال: الأول اجتهد و لم يقدم أكثر مما حصل عليه. الثاني، أضاف إلى ما تحصل عليه ممن سبقه شيئا من علم المنطق، و لم يفضي عنهم حقيقة الكمال. الثالث وهو أحذق ممن سبقه، وأقرب إلى الحقيقة، وكان أصدقهم أبو بكر ابن الصائغ. الجيل الرابع وهو جيل ابن طفيل، ومنهم الفارابي وما ورد عنه في الفلسفة كثيرة الشكوك في نظر ابن طفيل ممثلا لذلك بما جاء في كتابه "الملة الفاضلة" لا سيما في رؤيته للإنسان بعد الموت، وما قاله كان مخالفا لما قاله في كتاب "السياسة المدنية". (المصدر نفسه، ١٨-٢٢)

٤٢- ينظر: المصدر نفسه، الصفحات: ١٩، ٢٠، ٢١.

ISSN : 2410-1818

انتهينا إليه، وكان مبلغنا من العلم تتبع كلامه –أي: الغزالي - وكلام الشيخ أبي علي، وصرف بعضها إلى بعض، وإضافة ذلك إلى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة حتى أستنام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا، وتعيّن أن تكون أيها السائل أول من أتحفناه بما عندنا، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفاتك"[٤٣]. فكان السائل وفق هذا الخطاب أول من أطلعه على ما لديه، كونه قد وجد فيه صحة في الولاء والاستعداد، لكنه مع ذلك يجد ضرورة ترشيد الأسلوب، واختيار الخطاب وفق هدفه، موجها سائله إلى المسالك التي تحقق أعلى الدرجات، ويقدم ذاته مثالا ينبغي أن يقتدي به، وفي الوقت نفسه فهو مدرب له فيما ينبغي أن يكتسبه "وإنما نريد أن نحملك على المسالك التي تقدم عليها سلوكنا ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أولاً حتى يفضي بك إلى ما أفضى بنا إليه، فتشاهد من ذلك ما شاهدناه وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه"[٤٤]. ويربط تحصيل ذلك بالزمن والانشغال به ومقدار همة المتلقي وصدق عزمه للوصول به إلى ما يرغب تحقيقه: "أرجو أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق، وآمنها من الغوائل والآفات"[٤٥].

ومادة التعليم لهذا الطريق التي يقدمها ابن طفيل موضوع القصة الذي أراد بها أن تكون وسيلة للتشويق وحث سائله على التفكر بها لتكون الطريق الآمن للوصول به إلى ما يرغب، أو "الطريقة التي تفضي إلى المشاهدة والكشف، عبر معادل رمزي قوامه تجربة حي بن يقظان في الحكاية توازي تجربة ابن طفيل الفكرية"[٤٦]. وينهي المقدمة بهدف القصة الظاهر الذي يستحضره من أهداف المرجع الديني، موثقا ذلك بقوله للسائل: "فأنا واصف لك قصة حي بن يقظان وأسال وسلامان اللذين سماهما الشيخ أبو علي ففيها "عبرة لأولي الألباب" و"ذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"[٤٧].

وكما يبدو فقد اعتمد ابن طفيل الصيغة التعليمية سواء في مخاطبة سائله أو مصاحبته للعالم الذي أطره ليكون فضاءه للكشف عن مكنونات ذاته، وانتدابها للدعوة إلى فلسفة الحكمة الإشراقية، بوصفها: "الحق الذي لا جمجمة فيه"، وحرص على تحديد مراتب ما شاهده من حال المقصد في هدفه، مسنداً ما شاهده إلى ما قال ابن سيناء في الأمر نفسه.

وفي هذا الخطاب الواضح بأهدافه تحضر الذات الناطقة أثناء مشاهد أحداث القصة لتشيد وعيها في إطار متاحات السرد، وتعمل على تعزيز هذا الحضور من خلال الخطاب الموجه للسائل في ختام التجربة

٤٣- المصدر نفسه، ٢٢.

٤٤- المصدر نفسه، ٢٣.

٤٥- يُنظر: المصدر نفسه، ٢٣.

٤٦- حيُّ بن يقظان، سيرة ذاتية لابن طفيل، د. عبد الله إبراهيم، ٦٢.

٤٧- حي بن يقظان، ٢٣. ،

ISSN : 2410-1818

ليؤكد ابن طفيل أن ما كان: "لا يوجد في كتاب، ولا يُسمع في معتاد الخطاب، وهو العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة، ولا يجهله إلا أهل الغرة باللّه"[٤٨]. وهو علم بمظاهر الوجود وحقائقه، وهذا العلم ينسبه إلى الإدراك العقلي، ويُستعان على تحصيله بالعبادة الظاهرة عامة، كالصلاة والصيام، والباطنة على الأخص، كالتأمل والاستغراق في تفهم حقائق العالم، وتتجلى ثمرته بالكشف أو المشاهدة.

والمتمعن في خطاب هذه المقدمة يلاحظ نوع المتلقي الذي يرغب ابن طفيل في تشكيله، انطلاقا من استخدام خطاب تواصل يمكّنُ المرسل من تبليغ رسالته بأسلوب يتضمن تقنيات الإقناع المؤثر في شخصية المخَاطب انطلاقا من مستواه الفكري العام، وبما يحمل الخطاب من فكر صاحبه وشعوره[٤٩].

ولابن طفيل استراتيجية تَعَمّدَ إبرازها من الأسطر الأولى في تقديمه، وعاد لتأكيدها في ختام القصة، وهي استراتيجية هدفت إلى إيجاد نوع من التعاقد الصريح مع قارئه أو متلقي خطابه وتفسيره من خلال التأكيد على طبيعة العلاقة التي تجمع بينهما، "وغالبا ما تقوم هذه العلاقة على نوع من استدراج المتلقي قصد كسب وده للتصديق بما يقدمه له من رؤى وأفكار، وقبولها كي تصل به في الأخير إلى الاقتناع بها، ومن ثم تبنيها"[٥٠]. وعلى نحو قوله: "أيها الأخ الصفي الحميم"[٥١]، ولقد "حرك مني سؤالك خاطرا شريفا"[٥٢]، "على ما لدينا لصحيح ولائك وزكاء صفائك"[٥٣]، "هذا إن أنت حَسّنتَ ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة"[٥٤]، "ولا نرضى لك إلا ما هو أعلى"[٥٥]، "فأصغ الآن بسمع قلبك وحدق ببصر عقلك إلى ما أشير به إليك"[٥٦].

ويؤكد ابن طفيل، على ما تحمل قصته من رمزية مقصودة، بقول: "لم يخل مع ذلك ما أودعناه هذه الأوراق اليسيرة من الأسرار عن جانب حجاب رقيق وسر لطيف ينهتك سريعا لمن هو أهله، ويتكاشف لمن لا يستحق تجاوزه"[٥٧]. فاللذين هم أهلٌ لذلك السر فإنهم "أصحاب الحق الذي لا جمجمة

٤٨- المصدر نفسه، ٩٦.

٤٩- يُنظر: خطاب المقدمات في شروح مخطوطة لما أبدعه الحريري من مقاماته، بو جمعة جمي، جذور، النادي الأدبي الثقافي، جده، ج١، مج١، فبراير، ١٩٩٩م، ٢٤٠.

٥٠- مقاربة أولية لكيفية اشتغال المقدمة في الخطاب النقدي القديم، المصطفى الشاذلي، علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جده، ج ٢٩ ، م ٢٨، ١٩٩٨م، ٣٠٦.

٥١- حي ابن يقظان، ١٣.

٥٢- المصدر نفسه، ١٤.

٥٣- المصدر نفسه، ٢٣

٥٤- المصدر نفسه، ٢٣.

٥٥- المصدر نفسه، ٢٣..

٥٦- المصدر نفسه، ٧٩.

٥٧- المصدر نفسه، ٩٦

ISSN : 2410-1818

فيه"، بهم تكتمل الرتبة الإنسانية. أما مَنْ لا يستحقون تجاوز ذلك السر تنقصهم ملكة التمييز لقربهم من الباطل. وتكمن الغاية من هذه الطريقة النيل من خصوم الصوفية والطعن في مقدرتهم العقلية.

أمَّا القول بأن الغاية من كتابة القصة هو كشف السر ثم التصريح بأن القصة مغطاة بالأساليب الرمزية[٥٨]، هو قول الغرض منه تشويق القارئ من جهة، ومن جهة أخرى حمله على أن يبذل مجهوداً إضافياً لفهم مقاصد الكاتب منها وفيها. وفي الوقت نفسه قدم ابن طفيل بهذا الخطاب رؤيته بطريقة تحرص على أن تجعل المتلقي صورة منه. وعليه فقد حرص على ايضاح كيفية استيعاب المتلقي لمقاصده، والتركيز على أهمية استعداد المتلقي لتلك المقاصد.

وفي هذا الإطار من المقاصد تتضح قضية الذات في بث أسرار الحكمة وفق رؤية التصوف المتأثرة بمرجعيات متنوعة "قديمة ومعاصرة"، وكان القرآن الكريم حاضراً بكثير من مضامينه، فضلاً عن مرجعياته في الفلسفة والطب والجغرافية والفلك والتاريخ، وأسهمت تلك المعارف في مناضرة لابن طفيل حققت أهدفه.

وهذ يعني أن نص ابن طفيل لم يكن منعزلا عن الحياة الفكرية في عصره، بل يقدم صورة من الحوار القائم في عصره، وهو يعي ذلك وينقله إلى قارئه في هذه المقدمة التي ظهر فيها ابن طفيل مشاركا في الحوار وشارحا لموضوع فلسفي يرى من خلاله أن أسرار الحكمة المشرقية طريق المعرفة، وأنها هدفاً خاصاً لمن أراد الحق. مشيرا بذلك إلى ابن سينا وابن ماجة والغزالي، ويؤكد في الخاتمة أن السبب وراء محاولته إفشاء السر وهتك الحجاب هو ما ظهر في زمانه من آراء مفسدة نبعت بها متفلسفة العصر، وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان، وعمّ ضررها وخشي على الضعفاء منها. ويُلاحظ أن ابن طفيل يقدم في كل أجزاء القصة موضوعه بصور فنية تجعل القارئ يعايشها، وبهذه الصور الفنية المميزة للأسلوب الأدبي تتميز قصة ابن طفيل عن غيرها من القصص التي تحمل الاسم نفسه[٥٩].

٢: سيمياء رحلة الذات: تناص المعرفة.

حي بن يقظان هو الذات المتحركة في النص؛ تربى وحيداً في جزيرة من الجزر المتخيلة، وهي جزيرة مثالية الموقع والمناخ كما يصفها ابن طفيل، فهي: "أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعدادا..."، وليس فيها "حر مفرط ولا برد مفرط"٦٠. في هذه الجزيرة المعزولة عن أي اتصال إنساني لا يوجد فيها من البشر سوى حي بن يقظان الخالي من أي إرث حضاري أو ثقافي سابق له اتصال

٥٨- المصدر نفسه، ٩٦.

٥٩- يُنظر: حي بن يقظان، رضوى عاشور، مجلة فصول، المجلد: ٥، العدد ٤، ١٩٨٥م، ٢١٥.

٦٠- يُنظر: حي بن يقظان، ٢٤-٢٥.

ISSN : 2410-1818

بوجوده، هذا الإنسان لم يعرف مجتمعا ولا لغة ولم يتلق تعليما أو توجيها ينشط عقله، أو ينمي معارفه، لكنه تمكن بالمعرفة العقلية الاستدلالية من تمييز ذاته عن الوجود الحيواني الطبيعي المحيط به، ويرتقي في درجات الوعي والمعرفة من الإدراك الحسي عبر الاتصال بالأشياء والتعاطي معها إلى الإدراك الكامل من خلال النظر العقلي، الذي أوصله إلى أعلى درجات الإدراك المعرفي لدى الإنسان. فهل كانت قضية ابن طفيل هي القيمة المعرفية لرحلة الذات في موضوع العزلة، فكان لابد من تأصيلها؟

١. ٢: سيمياء التأصيل: مرجعيات الذات.

يستند ابن طفيل إلى الموروث المعرفي وهو يضع احتمالين لأصل "حي بن يقظان" وولادته مقدمة لوجوده واستقراره في تلك الجزيرة التي عاش فيها حي. الاحتمال الأول هو تولد حي من غير أب أو أم حسب ما ورد في سرد ابن طفيل بقوله: "ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنهم أن الجزيرة من جزائر الهند تحت خط الاستواء، وهي الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب، وبها شجر يثمر النساء، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الواق الواق"[٦١]، هذه البداية الغرائبية تمهد لفكرة يناقشها على مدار عدة صفحات، ويعتمد في مناقشتها على عوامل المناخ والجغرافيا والفلك، وحركة الشمس ودورانها؛ وتتمثل في إمكانية تولد الكائن من دون أب وأم، وكأنه يحاول أن يبدأ حياة إنسان لا علاقة له إطلاقا بالبشر، ليؤسس لعمارته الفلسفية من الصفر، ويبدو أن ابن طفيل كان يرغب في مناقشة الموضوع أكثر مما أورده كما يشير إلى ذلك قوله إن هذه يحتاج "إلى بيان أكثر من هذا، لا يليق بما نحن بسبيله"٦٢. وفي هذا الكلام ما يبين أن هذا الاحتمال هو ما كان يميل إليه.

لا يخلو هذا الاحتمال من إشارة إلى بيان النوع الإنساني من وجه نظر الفلاسفة، فافتراض ميلاد حي بن يقظان من غير أب ولا أم هو التولد الذاتي الذي أشار إليه أرسطو في كتابه الحيوان ولو بمستوى معين، وقد نقل ابن رشد عن ابن سينا بأنه ممكن أن يتولد الإنسان من تراب كما يتولد الفأر. والجدير بالذكر أن المكان الذي ذكر ابن طفيل أنه يحدث فيه النشوء الطبيعي هو جزيرة من جزر الهند، هو نفسه الذي يشير إليه إنجلز في بحثه تحت عنوان: "دور العمل في تحول القرد إلى إنسان"[٦٣].

ومن الواضح في هذا الاحتمال أن ابن طفيل يستند لتأصيل الفكرة إلى ما يستدعيه من دلالات الصلاح بمفهومه الإسلامي كي يسبغها على من نقل عنهم الخبر على نحو قوله: "ذكر سلفنا الصالح رضي الله عنهم"٦٤. وتحت هذا التأطير القيمي بالصلاح ورضا الله عن مرجع الخبر يأتي سرد ما يتصل بتفاصيل التكوين بدءًا بطبيعة المكان، "الجزيرة التي يتولد بها الإنسان من غير أم ولا أب" وطبيعة

٦١- حي بن يقظان، ٢٤.

٦٢- المصدر نفسه، ٢٥.

٦٣- الأبعاد الفلسفية في قصة حي بن يقظان، من مقال لأبي البندورة

٦٤. حي بن يقظان، ٢٤.

ISSN : 2410-1818

التكوين التي تشهد بصحة تولد الإنسان بتلك البقعة من الأرض، وكان حي بن يقظان من جملة من تكوَّن فيها[٦٥].

ومن خلال استحضار فكرة خلق الإنسان وموضوع الروح من قصة آدم في النص القرآني، يذهب ابن طفيل إلى أن حيّا خُلق من طين ثم بُثت فيه الروح التي هي من أمر الله تعالى، ليبدأ في الحديث عن تكون الأعضاء ويذكر منها "القلب، الدماغ، الكبد"٦٦، ثم يعرضها بشكل هرمي، يضع القلب على رأسه كونه المسؤول عن الإيمان، ثم العقل المسؤول عن التفكير، ليأتي الكبد المسؤول عن الغذاء أو النفس الشهوانية.

وبهذا الترتيب يضع موقع القلب قبل العقل، لأنه موضع الإيمان والعقيدة، مخالفا بذلك الفلسفة اليونانية التي جعلت العقل في المرتبة الأولى، مؤشرا بهذا التقديم إلى سيمياء إيمانية بعدم إمكانية البرهنة على صحتها، ومن ثمة لا سبيل إلا للإيمان بها فقط. وهذه الفرضية لم تكتف بتقديم حي معادلا لوجود آدم، بل رسمته انطلاقا من وعيها الديني ومرجعياتها التي تقدم الإيمان على العقل.

أمَّا الاحتمال الثاني فيستدعيه قول من أنكر الاحتمال الأول، وفي سرد ابن طفيل لهذا الاحتمال يركز بشكل واضح على إضفاء الشرعية المجتمعية والدينية على ولادة حي، فيرجع ولادته إلى زواج شرعي، من أمٍ هي شقيقة ملك إحدى الجزر الهندية، وأب اسمه يقظان، وهو قريب للملك كان قد تزوج شقيقة الملك خفية عن شقيقها الذي منعها من الأزواج، "...فتزوجها سرّاً على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم"[٦٧]. وتستمر الحكاية لتسرد كيف أن أم حي خافت من نقمة شقيقها الملك وافتضاح أمرها عندما وضعت طفلها، فوضعته في تابوت وألقته في اليم فحملت الأمواج التابوت حتى ألقته على ساحل جزيرة مجاورة، بعد الدعاء "اللهم إنك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئا ... ورزقته في ظلمات الأحشاء ... فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين"٦٨، وفي تفاصيل هذه الحكاية تناص مع مضمون قصة موسى، وفي هذا ما يلبس الذات لباسا دينيا، ويؤطرها بالقداسة، فضلاً عن ربط وصول التابوت للجزيرة بمعجزة إلهية. إذ إن المد يحمل التابوت ويوصله ليس إلى ساحل الجزيرة، بل إلى وسط غابة كثيفة الأشجار تحميه من القيظ والبرد والمطر[٦٩]، حيث لا حرارة ولا برد، كما يؤكد ذلك بقوله عن

٦٥- يُنظر: المصدر نفسه، ٢٥

٦٦- المصدر نفسه، ٢٩.

٦٧- يُنظر: المصدر السابق، ٢٦.

٦٨- المصدر نفسه، ٢٦.

٦٩- المصدر نفسه، ٢٦.

ISSN : 2410-1818

الغابة التي استقر فيها تابوت الطفل حي: "إنها محجوبة عن الشمس تُزاور عنها إذا طلعت وتميل إذا غرب"[٧٠]. وهذا بدوره يتداخل مع النص القرآني الذي يتحدث عن مكان أهل الكهف.

وإذا كان الاحتمال الأول قد تضمن علامات الذات بما تحمل من سيمياء المعرفة العلمية، وتناصها مع الفلسفات المادية، والإسلامية وتجليات الإيمان بالغيبيات، ولاسيما في المفهوم الصوفي، فإن الاحتمال الثاني يركز على سيمياء انتساب الذات إلى المجتمع الإسلامي، وإلباسها لباساً دينيا، يقدمها في تناص مقدس.

وقد يبدو في حديث الاحتمال الأول عن نشأة حي بالتولد الذاتي اقترابا من الفلسفة المادية، والحقيقة أن ابن طفيل يوظفه في مفهومه للصوفية التي ترى الإنسان جسدا أرضيا، وروحا تسمو إلى أصلها الإلهي، ليؤكد بهذا المفهوم أن جسد حي مادة تخلقت ذاتيا من مكون أرضي ثم علقت بها روح من فيض الله؛ فالروح في الجسد في منطق النص هي ضيف لوقت وعابر، وهي حبيسة جدران الجسد الكثيفة المظلمة التي تحجب عنها الشمس التي تصبو إليها، وهذا المفهوم يستمد من الأفلاطونية والأفلاطونية الحديثة وفكر المتصوفة المتأثرة بها[٧١].

وأمام الحاجة المطلقة للرعاية والغذاء بعد الولادة يحيل الاحتمالان إلى ظبية تكفلت بإرضاع حي وتوفير مقومات الحياة الأساسية، وهي إحالة عملت على فصل هذه الذات عن الأصل المشترك الإنساني، وبها حاول ابن طفيل أن يجعل من "حيٍّ" آدما ثانيا لا أصل له ولا دين، غير أن تلك المحاولة لم تنجح، كون الوعي الجمعي ظل يحيط الذات بمرجعياته الأيديولوجية ومسلماته الدينية والثقافية.

وتتعدد الإشارات في مسيرة حي إلى مصادر المعرفة التي يعتمد عليها ابن طفيل، ومنها مثلاً ما يشير إلى كونه طبيبا وفيلسوفا، كما يتضح في وصفه لكيفية تعامل حي في تشريح جسد الظبية الميتة التي فقدت ما كان فيها من الحيوية والحركة. وكيف يفكر في مختلف الحواس والأعضاء، فيعرف أن هناك شيئاً غائباً هو ما كان يحرك الجسد ويمنحه الحياة: "فلما نظر إلى جميع أعضائها الظاهرة، ولم ير فيها آفة ظاهرة، وكان يرى مع ذلك، العطلة قد شملتها، ولم يختص بها عضو دون عضو، وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها، إنما هي في عضو غائب عن العيان"[٧٢]. فضلاً عما يشير إلى معرفته المتصلة بما ورد في النص القرآني "سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صُرع أحدهما ميتا، ثم جعل الحي يبحث في الأرض، فوارى فيها الميت بالتراب، فقال في نفسه: ما أحسن ما صنع هذا الغراب في مواراة جيفة صاحبه، وإن كان أساء في قتله إياه، وأنا كنت أحق إلى فعل هذا بأمي"[٧٣].

٧٠- المصدر نفسه، ٢٦ وفي هذا تناص يذكر بقوله تعالى: "وترى الشمس إذا طلعت تزاور عن كهفهم ذات اليمين وإذا غربت تقرضهم ذات الشمال". الآية ١٧، سورة الكهف.

٧١- حي بن يقظان، رضوى عاشور، ٢١٣.

٧٢- حي بن يقظان، ٣٤.

٧٣- المصدر نفسه، ٣٧

ISSN : 2410-1818

ويتضح في العمل مضمون الفلسفة الوجودية، ومعرفة الإنسان نفسه بنفسه، بما يشير إلى أن ابن طفيل كان قارئاً جيداً للفلسفات اليونانية، ولاسيما فلسفات سقراط وأفلاطون وأرسطو، إذ كانت أفكار هم حاضرة في وصف ابن طفيل لحي بن يقظان، على نحو قوله: "وعلم أن علمه بذاته؛ ليس معني زائداً علي ذاته، بل ذاته هي علمه بذاته؛ وعلمه بذاته هو ذاته، تبين له إن أمكنه هو أن يعلم ذاته، فليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معني زائداً على ذاته، بل هو هو!"[٧٤].

٢. ٢: سيمياء الوعي: وعي الإنسان أم هوية الذات.

تعد قصة "حي بن يقظان" من القصص الفلسفية الوجدانية الرمزية، وهي سيرة فكرية وروحية ثرية ترصد لحظات حياته الطبيعية والنفسية والعقلية والوجدانية، وتتبع لتطوره. فالذات هنا هي "الأنا"، المفكرة، التي تستشعر كينونتها ووعيها بوجودها مقارنة بالكائنات والأشياء التي حولها. وتُؤثث رمزية القصة فضاءها الفكري بحضورٍ مؤسسٍ لسؤال "الأنا" الذي يحدس وجوده من خلال جدليته مع الطبيعة والوجود في رحلة الوعي.

حاول ابن طفيل أن يعرض في رحلة بطله سيرورة الوعي الإنساني بكيفية التحصيل المعرفي من خلال وضع المعادل الرمزي لها في جزيرة منعزلة، وكأنه بعزلها قد وفر شروطا علمية لتاريخ التجربة وفي إطار مدى قدرة الذات على اكتساب المعرفة خارج حدود الجماعة وعوامل تنشئتها ليصف من خلال مراحل حياتها سيرورة الوعي الإنساني بدءاً من اعتماد الذات على الحواس للتعبير عن حاجاتها الغريزية في محاكاة حي لأصوات الحيوانات: "وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستدعاء"٧٥. ولم تكن محاكاة حي للأصوات إلا مرحلة تتداخل مع مرحلة محاكة الإنسان لما يحيط به من مظاهر الطبيعة وتفاعله معها. كما كانت مرحلة الإدراك لدى حي للأشياء وتمييزه بين الضار منها والنافع، تمثل مرحلة الإدراك المتصل بخبرات الإنساني ووعيه في خصائص الأشياء، والتفريق بين ما هو ضار وما هو نافع: "لّما ثبتَ في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته حدث له نزوع إلى بعضها وكراهية البعض"٧٦. لينتقل بعدها وعبرها إلى استخدام العقل. فكان أول استنتاج للعقل هو ضعف الذات أمام الآخر. وهنا تطغى مرجعية رحلة الإنسان وصراعه مع الوحوش وإن كان ابن طفيل قد وصف المكان الذي هيأه لحياة بطله بقوله: "ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية، فتربى الطفل ونما..."[٧٧]، لتتجلى في فضاء وعي الذات سمات المعرفة لدى ابن طفيل بسيرورة حياة الإنسان وانتقاله من مرحلة إلى أخرى. وباستخدام العقل بدأ حي يمارس الفعل الهادف لتطويع متاحات الطبيعة

٧٤- المصدر نفسه، ٧٧.

٧٥- حي بن يقظان، ٣١

٧٦- المصدر نفسه، ٣١

٧٧- المصدر نفسه، ٣٠.

ISSN : 2410-1818

التي تجلت بوعي الحاجة، ونمت بنمو وعي الذات وتميزها، وتحويلها إلى مدركات عملية تجسدت بأفكار القيمة، من خلال وعيه بحاجاته، فصنع مما وجده مناسبا ما يحقق له تلك القيمة.

وإذا كان الإنسان عبر مراحل حياته الطويلة، وأمام كل ما عاناه من كوارث الطبيعة وصراعه مع الحيوانات، قد عمل على ايجاد ما يحميه، وفق الوسائل التي اكتسبها من تراكم خبراته المعرفية الحياتية والأخلاقية، فجسدها بثقافة الأفراد ووعيهم بالواجب، وتنظيم العلاقات الأسرية والاجتماعية، فإن ذلك يتجلى بعلاقة حي بالظبية وعدم تخليه عنها عند شيخوختها وعجزها، إذ كان يرتاد بها المراعي ويجتني لها الثمرات ويطعمها[٧٨].

وفي رحلة الذات فحيٌّ وُلِد بمفرده، ولم يكن يعرف في عالمه إلا الظبية التي أرضعته، فكان عليه أن ينطلق في عالمه منفردا، ويخوض الحياة بمفرده، وكانت لحظة اكتشاف حي لفرادته وتميزه هي لحظة اكتشاف عريه. فلحظة التميز إذن، هي لحظة الوعي بالنقص والبحث عن سبل لستر العري بالعقل وما يملكه من قدرات العمل لتغطية ما بدا له عريا في الجسد، مستخدما ما توفره له الطبيعة، باستخدام أوراق الشجر وغيرها مما أتيح له من صناعة آلات التي أراد بها ستر عريه؛ بعد اكتشاف حقيقة جسده، وهو بهذا الاكتشاف وما قام به يشير إلى أول إشكالية الإنسان مع الجسد من قصة آدم وحواء عليهما السلام واكتشاف الجسد العاري، "فبدت لهما سوءاتهما"، إنه بمجرد معرفة المخالفة تكشفت عورتا آدم وحواء، وبفطرة سليمة أخذا يعملان على ستر ما بدا عليهما من ورق الجنة، هذه الحالة الغريزية هي حالة جُبل عليها الإنسان لتمنع من كشف سوءته للآخر. فالجسد هو ما يجعل الذات ذاتا وموضوعا في الوقت نفسه، كما أنه سيغير أداة الأنا في فرض أناها وتصوراتها في الخارج، بل وتغيير شروط واقعها وأنساقه المختلفة لتستطيع مواجهة إشكالياتها المختلفة، لتربط سلوك هذا الجسد وحركاته، ووظائفه، بأداة الدلالة التي تخرج الذات من ذاتها.

ومن هنا نفهم الطبيعة البدائية التي رسمها ابن طفيل لبطله حي بن يقظان دون رسمٍ لفضاءات زمانية، كما هو متعارف أدبياً في فنون القص والرواية. وهو ما ساعد حي للوصول إلى حقائق معرفية عدة من خلال بحثه في علة الحياة والموت بدءاً من موت الظبية وقيامه بتشريحها، وإدراك أهمية وظيفة القلب، ومعرفته بأن اختلاف الكائنات لا يلغي تشابهها؛ فكلٌ يتمتع بفرديته وخصائصه، ويتشابه في الخلقة التي وُجِد عليها، وأخذ يبحث عن النفس والجسد وتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد، وأن لكل حادث مُحدثٍ، وأن البحث عن الذات هو السبيل لإدراك الوجود.

وفي رحلة البحث عَرفَ حي بن يقظان أن كل ما يقع خارج إدراك الإنسان هو ما سبب متاعبه وآلامه النفسية؛ وأن كل شيء متناه، وأن الأشياء اللامتناهية هي ذاك الجزء الذي لا يدركه حدس الإنسان ولا تدركه حواسه. وهو ما ربط حي بن يقظان بالقلق الوجودي، بغض النظر عما توصل إليها

٧٨- المصدر نفسه، ٣٣.

ISSN : 2410-1818

من نتائج عن حقائق الكون التي كانت معبرة عن حقائق إيمانية وجهت حي بن يقظان، ولم تكن خارج الحضور الأيديولوجي والبناء الفلسفي للتكوين العقلي والفكري لابن طفيل.

وهذا يدعو إلى القول بأن "حي بن يقظان" بطلٌ أدبي عرف القلق الوجودي؛ ويؤكد هذا توصل حي في نهاية رحلته المعرفية إلى أمور مهمة وإشاراتٍ مكنته من الارتقاء إلى حالة الطمأنينة والسكينة بمعرفته لفكرة الله وثنائيات الوجود والعدم، والخالق والمخلوق والسبب والمُسَبب؛ أي أنه وصل لمنهج يمكنه من الحياة بسعادة، ويمكن أن يستنتج من هذه النهاية المفارقة لما هو متعارف عليه لدى فلاسفة الأدب الوجودي هو أن رحلة حي بن يقظان الوجودية استندت إلى خطة مستقرة، أقامها ابن طفيل في قصة فلسفية وعمل أدبي فريد أسس لفنون القص[٧٩]. كان فيها حي بن يقظان قناعا عبر من خلاله ابن طفيل على تجربته الفكرية ورؤيته الإشراقية العميقة. يؤكد ذلك مقدار التطابق الكلي بين رؤية ابن طفيل وتجربة حي بن يقظان.

ومن جانب آخر تمثل هذه الرحلة الفلسفية استبطانًا للذات في مرآة التأمل، وانعكاس الواقع، وهي تتلمس فراغاتها وتناهيها أمام رحابة الوجود، وتعبر عن اكتشاف قوة العقل وسحر اللغة والقدرة على التغيير والتحكم بالموازاة مع استشعار التناهي واختراق الزمن. إذ تكشف الذات تحولها بتواتر الفعل والانفعال؛ عبر ثنائية الانكسار والنصر، العزلة وحضور الآخر، الصمت والتواصل.

وقد صاحب الانتقال من الحالة البدائية إلى الحالة الثقافية اكتشاف النار، واستخدامه في التدفئة والطبخ، ثم صناعة الملابس وبناء المسكن وترويض الحيوانات. ومن ثمة تطويع الطبيعة والتخلص من الخوف منها، فصار بإمكان حي أن ينتقل إلى أفعال أكثر تركيبا، أهمها:

تصنيف الموجودات ليتوصل بعدها إلى فهم الموجودات الأرضية، ثم السماء وكواكبها. وبالتعرف على العالم وأشيائه، بدأت الذات في التسامي على مادية الموجودات، لتصل في نهاية رحلتها في البحث المعرفي إلى ضرورة الفناء في الحقيقة العليا. فترتسم بذلك ملامح الذات في النص على أنها ذات عاقلة مفكرة تطوع الوجود بواسطة كنهها المفكر وجسدها الفاني.

ومن المهم الإشارة إلى أن عزلة حي لم تكن أمراً عشوائياً أو مصادفة، بل كانت ضرورة أيديولوجية، ملخصها أن الإنسان قادر بمفرده أن يصل إلى مختلف أنواع المعرفة، ويمكن للإنسان المتوحد الوصول لجوهر المعرفة الصوفية. وهذه الفكرة هي أساس "تدبير المتوحد" لابن باجة الذي يشير إليه ابن طفيل في مقدمته.

وإذا كان ظاهر قصة حيّ بن يقظان قصة المعرفة البشرية متضمنة كل ما وصل إليه علماء عصر ابن طفيل عن الإنسان والطبيعة، فإن مضمرها سيرة ذاتية تنقل عبر الصورة والمثال وعي الطبيب العالم الذي ينهي رحلته الفكرية بالتحول عن العلوم العقلية فيسقطها كافة لحساب حقيقة واحدة، هي

٧٩- ينظر: البحث عن الحقيقة بين منهج الفلسفة ومسلك العرفان محمد أعراب، المجلة، قضايا فكرية١/٤/٢٠١٩ العدد ٧١.

ISSN : 2410-1818

الحقيقة الصوفية[٨٠] ليتضح أن حي ليس رمزا لكل إنسان، بل للفيلسوف الصوفي المتوحد، وأن سيرته هي سيرة التطور الفكري لهذا الفيلسوف.

٢. ٣: سيمياء التحصيل المعرفي: فلسفة منهج (المعرفة):

ينسج ابن طفيل قصته من مفردات الفلسفة في أسلوب أدبي سردي، يبدأ فيه "حي" بتقليد الحيوانات، ثم يفكر في تميزه في الشكل والمظهر عنها، وهنا يأخذه وعي التحول إلى العمل، بإدراك ما يجب أن يقوم به نحو ذاته كي لا يبقى جسده عاريا، وبإدراك تميزه عن الآخر يكشف قدرات عدة من إمكانات التميز، بعد أن عاش تجربته الوجدانية بموت الظبية التي تعهدته بالرعاية.

لقد شكل موت الظبية منعطفاً حاسمًا، في حياة حي بن يقظان وفكره، ذلك أن هذا الكائن الذي كان يموج حيوية ويفيض حنانًا، أصبح جسدًا فارغًا من الحياة وجثة هامدة، وإزاء ذلك أحس بالفزع والحزن لم يسبق أن أحس بهما، وسرعان ما تحوّل الانشغال بالموت والفزع منه، إلى فضول فكري باحث عن سر الموت تجسد بالجرأة الفكرية التي تنتشل الإنسان من الوجود الطبيعي المعطى، ليغوص في أغوار المجهول ويستحثه على المضي في درب الأسئلة الكبرى. فأمسى الفكر حائرًا أمام هذا المشهد الذي استنبت جذور الأسئلة الغائبة في تربة القلق لدى هذا الكائن الذي غادره الزمن. فأخذته هذه التجربة الوجدانية في موت الظبية وما صاحبها من البحث العملي في تشريح جسدها لينطلق من خلال الملاحظة والتجريب في تنظيم المعرفة المدركة وفهم طبيعتها وتفاصيلها، ومن ثمة استثمارها عمليا في تنمية قدراته البحثية.

وتستمر أحداث القصة لتحكي كيف تعامل حي، وهو في السابعة من عمره، مع أعضاء الغزالة بمهارة الجراح الخبير مركزاً على القلب، مدركاً بذلك فناء ذلك الجسد، وأن من يقف وراءه أعظم وأجلّ: "فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه، ولم يبق له إلا الشوق إليه"[٨١]. وكان هذا الحدث جسرًا عَبَر من خلاله من عالم الطبيعة إلى عالم ما بعد الطبيعة، إذ بدأ يفكر في الجسد، لكنه اكتشف تفسخه وتحلله، فاتجه تفكيره نحو "ذلك الشيء" الذي غادر الجسد. وتفسر هذه الخطوة سر الاهتمام بـ"الثابت" وإهمال "المتحول"، أي الانشغال بالخالد وتهميش الزائل. هذا الموقف المعرفي سينقلب إلى موقف أخلاقي، يحتقر الجسد وعلائقه ويعلي من شأن الروح. إذ أخذ حي يبحث عن سبب موت الظبية التي أرضعته، وأصبح العثور على سر الحياة هدفاً أساسياً من أهداف بحثه، ويغمره الشوق العارم حينما يعثر على مكان وجود الروح أو النفس التي بوجودها توجد الحياة في الكائنات، ويبدأ بعد ذلك البحث في جوهر الأشياء، مثل الحيوانات النباتات، وتتبين له وحدتها

٨٠- ينظر: حي بن يقظان، رضوى عاشور، ٢١٤

٨١- حي بن يقظان، ٣٧.

ISSN : 2410-1818

واتساق كينونتها، ثم يقوده البحث إلى أنها مركبة من معنى الجسمية وما زاد عليها من صور؛ ويستنتج تبعا لذلك أن كل جسم مكون من مادة وصورة، وبذا يكون قد حل أسرار الموجودات الحية التي تحيط به، وهو بعد في الثامنة والعشرين من عمره. ثم يبدأ بعد ذلك ولعه بمعرفة أسرار الأجرام السماوية، ويشغله أمر صانعها فيزداد رغبة لمعرفة كل ما يتصل بذلك الصانع، وهنا يبدأ قلبه يتعلق بالعالم العلوي، وبالمعرفة العقلية الاستدلالية وصل إلى معرفة وجود الله ومعرفة ما يليق به من الصفات، وذلك بعد أن وصل إلى إثبات حدوث العالم واستنباط حاجته في وجوده إلى مُحدِثٍ مُغايرا له في الطبيعة والصفات، هذا ما وصل إليه حيٌّ حين بلغ الخامسة والثلاثين من العمر، وقد حركت تلك المعرفة أشواقه إلى مشاهدة جمال ذلك الموجود الذي أثبته عقله، فتتضاعف أحاسيس الاشتياق إليه. وكلما انكشف له جانب ازداد انغمارا في سعادته، وانصرف تماما إلى تأملاته الذاتية المجردة إلى أن يتحقق أن سعادته في ديمومة المشاهدة لهذا الموجد الواجب الوجود ورغبته في البقاء داخل حياة رسمها هو لنفسه، فيبدأ يتشبه بالأجرام السماوية ويدور حول نفسه إلى أن يفقد إحساسه بالوجود، ويستعين بوسائل الحدس كلها لأن يبلغ درجة مقبولة من التماثل بينه وبين ذات الله. ويلح أخيرا في بلوغ مقاصده إذ يعتزل الحياة إلى مغارة منعزلة[٨٢].

وكان العقل هو الأساس الذي مكن حي من إدراك المحسوسات والمعقولات إدراكاً متكاملا؛ كونه مهيأ باستعداد فطري للكشف عن طبيعة الحقائق والعلاقة الجوهرية بين الأشياء. وكل ذلك جرى عبر منهجية استندت إلى العمر والخبرة والتجربة واستثمار الطبيعة. كما يوضح ابن طفيل في استراتيجية التوجيه في مقدمته، وهو ما اعتمده حي بن يقظان، من خلال: التركيز على الطبيعة والاستقاء منها، وهذا نهج فلسفي يجعل أصل كل شيء الطبيعة. إذ باشر بعلم الحيوان والطب وقام بتشريح الظبية وتعرف إلى أعضائها الداخلية ودقق في أوصافها ووظائفها، ومنها ينتقل إلى النبات والمعادن والحجارة والتربة والبخار والدخان. ومن ثمة الانتقال إلى ما وراء الطبيعة. وفيما وراء الطبيعة يتناول الوجود في ماهيته الأولى التي لم يتح للوجود الإنساني معاصرة نشوء هذه الماهية أو مشاهدتها، ولم يكن للعقل البشري الإحاطة بمدى ماهيتها. وبفضل التجربة الطبيعية تمكن من الكشف عن ماهية الأشياء وطبيعة المعقولات، فكانت الطبيعة عامل إلهام صقلت الفطرة ونما بها وعي المعرفة.

وفي كل منحى من مناحي فكر ابن طفيل تتجلى الطبيعة بجمال تكوينها، لتمثل طاقة سامية خلاقة مكنته من الوصول إلى أقصى غايته وطموحاته بوصفه إنساناً مفكراً عاقلاً وحكيماً. وهو ما يشير إلى أن التربية في أفقها المعرفي يجب أن تكون طبيعية وفي أحضان الطبيعة كوننا نتغذى من عطائها ونتعلم منها فن التفكير والحياة والعمل والتأمل والبحث عن ماهية ما فيها. ويلاحظ في هذا

٨٢- حيُّ بن يقظان، سيرة ذاتية لابن طفيل، د. عبد الله إبراهيم، ٦٤.

ISSN : 2410-1818

السياق أن ابن طفيل يؤكد في نسق تصوراته أن الطبيعة كافية بذاتها لتربية الإنسان وقادرة أن تأخذه إلى أكثر معالم المعرفة الإنسانية تقدماً.

وكون الطبيعة خيرة لا شر فيها، كان حي خيراً بفطرته وكانت الطبيعة حاضنه الذي ينضح بكل الخير وبين لقاء طبيعة حي وطبيعة الجزيرة امتلك حي زمام نفسه نحو الخير المطلق. وعليه يمكن القول: إن ابن طفيل يرى في الطبيعة ملاذاً ومنهجاً يمكّن الإنسان من العودة إلى أصالته الخيرة والتحرر من أثقال المجتمع التي تتراكم بابتعاده عن الطبيعة. فالطبيعة خَيرة لا شر فيها؛ "لأن حيا الذي بفطرته كان ينضح بكل الخير، كانت الطبيعة حاضِنُته؛ وبين لقاء الطبيعة؛ طبيعة حي وطبيعة الجزيرة، أمتلك حي زمام نفسه نحو الخير المطلق"[٨٣].

٣: سيمياء البحث عن الذات: الانفصال والاتصال.

يقدم ابن طفيل شخصية حي بن يقظان في إطارها العام ذات منفردة، نتيجة عوامل طبيعية واجتماعية، ساعدت على وجودها في جزيرة خالية من الوجود البشري. غير أن هذه الذات في حقيقة الأمر لم تكن في عزلتها خارج مهيمنات الحياة الاجتماعية والفلسفية والدينية، ومع الرغبة الجادة لابن طفيل في تجاوز سيمياء الجدل الأيديولوجي، فقد ظلت هذه الذات حبيسة الواقع ولم تستطع تحقيق تلك الرغبة. فحين حاولت أن تفر من قيود الجماعة إلى فضاء الانفراد في المكان، لم تجد ذاتها إلا بما قامت عليه الجماعة، ولم يقدم مسار انفصال الذات سوى ذات معبرة عن مُخرَج فلسفي لفلفة بعينها يحقق رغبة الاتصال أو الحلول في ذات الله، وحكمة الإشراق. ولمعرفة معالم الانفصال والاتصال في مسيرة النص، ينبغي قراءة منطلقات الذات ومؤشراتها الدالة على معطيات طبيعة الانفصال والاتصال وتفسيرها في ضوء مرجعياتها الاجتماعية والفلسفية والدينية، وأثرها في خلاصة المعرفة التي توصلت إليها الذات.

١ .٣: الذات: التماهي في الجماعة:

يقدم نص ابن طفيل شخصية "حي بن يقظان" أنموذجاً لذات عاشت حياتها بعيدا عن أية تأثير أبوي أو سلطة اجتماعية منذ ولادتها في مكان لم يعرفه إنسان من قبلها، كما لم تعرف أية لغة إنسانية قبل لقائها بأسال الباحث عن الاعتزال في جزيرة حي. هذا ما يبدو في ظاهر حياة حي بن يقظان، أو ما يشكل ظاهرها، ولكن إذا تمعنا في قراءة النص فإن معطيات العلامات الفارقة في مفاصل حياة هذه الشخصية المنفردة، ومراحل نموها الجسمي والمعرفي نجد أنها تؤشر إلى بناء اجتماعي مضمر يخالف الصورة الكلية الظاهرة لهذا الطرح المتصل في حياة حي بن يقظان. فما هي إذن تلك المعطيات المؤشرة إلى ذلك البناء الاجتماعي لهذه الذات في النص؟

٨٣- رواية حي بن يقظان لابن طفيل، علي أسعد، مكتبة الأسرة، عمان، الأردن، ٢٠٠٠، ٩٨.

ISSN : 2410-1818

حرص ابن طفيل على حضور الجماعة منذ بداية تأسيس النص على حكايتين تفسر أصل وجود "حي" في الجزيرة، إذ كل حكاية تنطلق من خطاب الجماعة الغائبة في الظاهر، الحاضرة في رغبة التأصيل لهذا الوجود، على نحو: " ذكر سلفنا الصالح..."[٨٤] و"منهم من بتّ الحكاية ..."[٨٥]، أو "زعموا أنه تولَّد من الأرض ..."[٨٦]. والهدف من هذا الخطاب تبرير وجودها والتأصيل لها، ليتضح من هذا التأصيل ضرورة العودة إلى لحظة ولادتها لإضفاء الشرعية عليها، قبل الحديث عنها، مما يؤكد أن الذات في سياق الفكر المهيمن لا تعرف حضورا خارج مفهوم الجماعة، كما أنها لا تأخذ وضعها الاعتباري إلَّا من خلال ربطها بسلطة ثقافة مُعزَّزَة بما لا مجال لرفضها. ولا يقف حضور الجماعة عند تشريع وجود حي، بل يمتد ظلاله على مساحة الحكاية، محمَلا الذات المنفردة الحضور الأخلاقي للجماعة، ومسلماتها الفكرية والدينية، عن طريق الاستدعاء المتحصَّل مما قاله السلف الصالح. ولعلنا هنا ندرك سيمياء دلالة لفظ "الصالح" كونه صفةً مميزة للامتداد المعتمَد عليه في تأصيل الخبر، أتخذ منها ابن طفيل منطلقا لعدم الشك في أحداث القصة وإصباغ صحتها بصلاح مصدرها لتعزيز القبول لدى المتلقي. وبقدر ما تُبرِزُ أحداث القصة ونموها تفرد حي وعزلته في جزيرته، فإنها تؤشر إلى ارتباط حي بالوعي الجماعي في كل موقف من مواقف تطوره وتحولاتها المعرفية.

ويمكن القول: إنه بمجرد حاجة الذات لاستدعاء الآخر قبل نقل قصتها كي يمنحها صحة الوجود، ويضفي عليها شرعيته، ويبرر حيثياته، فقد تجردت من وجودها الاستثنائي، وفرديتها الظاهرة، وهذا ما يفسر نظرة أسال لحي وهو الشخص الوحيد الذي آمن بتميز حي، إذ لم ير فيه إلا وليا من أولياء الله الصالحين، وهو يؤشر إلى أن علاقة الذات بالآخر في النص علاقة قائمة على صراع التمرد والإخضاع، إذ تحاول الذات إثبات خصوصيتها بالاكتفاء بنفسها في سبيل تحقيق رؤيتها، بينما الآخر يعمل على بقائها داخل قوالب معارفه ومسلماته، لينتج عن هذا الصراع حقيقة تؤشر إلى طبيعته، وتؤكد إشكالية الذات في عدم قدرتها على إنتاج شرعية وجودها، كما تؤكد عجزها على معرفة الوجود بالنظر والتأمل دون أن تسندها لغة تصلها بالجماعة.

ويبدو ذلك جليا في لقاء أسال بحي وما أثمره ذلك اللقاء من تكامل المعرفة بأداتها وتوافقها مع أصل المعارف السماوية التي غابت في ظاهرها لدى المجتمع، وبحث عنها أسال فوجدها لدى حي، وهو ما دفع أسال وحي إلى رغبة الخروج عن عزلتهم بالانتقال إلى الجزيرة التي قدم منها أسال لدعوة أهلها إلى ما وصل إليه حيٌّ، غير أن هذه الدعوة لم تقدم سوى مفهوم ابن طفيل للجماعة كونها حبيسة لمسلماتها وغير قادرة على اتخاذ القرار الصحيح. ذلك ما يتجلى في وصفه لسلامان، : "تعلق سلامان بالجماعة لما

٨٤- حي ابن يقظان، ٢٤.

٨٥- المصدر نفسه، ٢٥.

٨٦- المصدر نفسه، ٢٧.

ISSN : 2410-1818

كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف"[٨٧]، وهو حكم مسنود بما أشار إليه ابن طفيل في قوله "إن الشريعة في هذه الجزيرة تقبل الانعزال كما تقبل الانفتاح على الجماعة". وهذا يعني أن العزلة عن الجماعة كموقف ليس خيارا خاصا، وإنما يحتاج لموافقة الجماعة، ليتضح من تلك الحقيقة التي لا ترى الذات إلا من مسلمات الجماعة ووسائلها.

وقد عكست عودة حي وأسال إلى الجزيرة باختيارهما المحض مفهوما نخبويا واجتماعيا يرى البشر قسمين: الأول هم العوام الذين يحتاجون إلى الحياة الاجتماعية في ظل شرائع تنظم هذه الحياة، والثاني أصحاب الفطرة الذين يحتاجون إلى العزلة، لأن الحياة مع العوام تشكل عائقا ومعطلا عن حياة التأمل والمعرفة الصوفية[٨٨].

وإذ كان قد وضُح حاجة الذات للجماعة في علامات خطاب الجماعة ومواقفها الطبيعية، فإن سيمياء التنميط العجائبي لدور الظبية يُبرز دورها وفق ما حددتها الجماعة، لم يكن دورها إرضاع حي حسب، بل أدت وظائف الأم كافة ليبرز هذا الدور وتوصيفه ضمن مفهوم خطاب التأصيل الاجتماعي، ويرصد الذات من خلال منظورها الأخلاقي، وهو منظور كان حي قد استجاب له باندماجه في نمط حياة الظبية التي رعته وربته ويفسر اهتمامه بها ورعايتها في كبرها والقيام بحاجاتها مجسدا بذلك ثقافة العلاقات الأسرية والاجتماعية ووعي أفرادها بالواجب نحو رعاية الكبار والعاجزين؛ كان "يرتاد بها المراعي ويجتني لها الثمار ويطعمها"[٨٩]، فصار مكملا لها بعد أن كان وجوده مضافًا إلى وجودها بما وفرت له من الحنان والحيوية. كما تجلت موقف الذات من النمط الاجتماعي المتمدن بمساعدتها كل الحيوانات أو الطيور التي تعاني من عاهة ما، برفعها او اقتلاع شوكة ضارة.. ويصل الموقف الاجتماعي المتمدن لدى حي على مستوى إزالة الأوساخ عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات، وتنظيف أظافره وأسنانه وبدنه، والتطيب بما أمكنه من طيب النبات وصنوفها العطرة.

وعن طريق المعرفة يخرج من توحده، ويتوقف عن الحياة في نفسه لنفسه. فكان من غير الممكن تجاهل الجانب الاجتماعي للمعرفة كونها تساعد على إقامة الاتصال بين الناس؛ لأن محمولاته ومنطلقاتها من تصورات ولغة ومعايير وقوانين كلها اجتماعية. وبذلك يُفهم إنشداد حي للخروج من العزلة بطلب المعرفة.

وبهذا المنعطفات الجذرية في حياة "حي بن يقظان" أعاد اكتشاف إنسانيته. فكان منعطف مؤشرا إلى نمو وعي الذات ونضجها، وأول علامات نضج حي تجلت بالفضول الطبيعي، فأخذت الأسئلة بفعل اليقظة الفكرية تشير إلى أن وعي "الأنا" لم يكن إلا مرآة لوعي الآخر.

٨٧- المصدر. نفسه، ٨٦.

٨٨- حي بن يقضان، رضوى عاشور، فصول، ٢١٤.

٨٩- حي بن يقظان، ٣٣.

ISSN : 2410-1818

٢. ٣: من الفلسفة إلى التصوف: نحو هوية الذات:

رأينا فيما سبق كيف أخذ حي بن طفيل يرنو إلى استكشاف أبعاد المحيط بملاحظة الأشياء والمقارنة بينه وبين غيره مما حوله راسما بذلك الخطوط الأولى لتشكيل صورة الذات ووعي "الأنا" بعد معايشة الأولى في فضاء الفلسفة لأن الدهشة كما يقول أرسطو أصل التفلسف ومبدئها، هكذا قال أرسطو، وكون المبدأ يشير إلى البداية والأساس التي بدأ معها التفكير الفلسفي، فقد يشير إلى النهاية التي يقف معها العقل حائرًا، وهو يلامس أفق الوجود. ليُترجم حيرته إلى جهد فكري مصاحب لتصوراته الخاصة عبر دوافع تلك الدهشة ومبررات أهدافها. وقد لا نبع عن الصواب إذا قلنا أن تلك الدهشة هي التي انتابت حي يقظان وهو يواجه حدث الموت "موت الظبية"، فكانت دافعا له للبحث عن أسبابه، فـ "عَلِم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر الأفعال كلها، وليس هذا الجسد العاطل، ليخلص إلى أن الجسد لا قدرة له دون الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعد ذاك"[٩٠]. فكانت دهشته بالموت دافعا للبحث عن أسبابه، وإدراكه لثنائية الروح والجسد، وان الجسد يُفنَى بينما الروح ترحل ولا تموت.

ولما كان النمو والتطور هو موضوع القصة وبؤرة الحدث، فإن شخصيتها كانت بالضرورة شخصية نامية ومتطورة، تمكن من خلالها ابن طفيل من إضفاء الواقعية والحيوية على الحدث، وهنا يلتقي تكوين ابن طفيل الثقافي والمعرفي بطبيعة المشروع السردي وأسلوبه الفني، ويسهم في دقة ملاحظات حي وطريقة تفكيره.

ويُلاحظ أن السرد منذ بداية وصف عملية تشريح الظبية تَمَّ بشكل محايد، إذْ ترك ابن طفيل لحي الخالي من المعرفة أن يدرك ويعرف ليصنع لنفسه تاريخا. واستمر هذا الحياد في وصف مشاعر حي وأفكاره، مستخدما أسلوبا تقريريا يخفي حقيقة وجوده وراء الحدث. ولا يخرج ابن طفيل عن قاعدته هذه إلا في مواضع يستشهد بآيات قرآنية أو بمعان من القرآن، وهو ما يُعد تدخلا مباشرا في النص، كون ذلك يقع خارج النطاق المعرفي لحي الذي لم يعرف بعد لا كتاب ولا سنة[٩١]. إذ أن المعرفة وطرائق استيعابها وآليات تأملها وإعادة إنتاجها، مواضيع أساسية لنمو الإدراك المعرفي لدى حي خارج أية معرفة سابقة؛ أراد ابن طفيل الكشف عنها بأسلوب سردي متدرج يراعي التسلسل المنطقي في الحصول علها.

وقد اتخذت مسيرة حي المعرفية حركة محددة من الملاحظة إلى التأمل ومن اكتشاف الجزئيات إلى بناء الكليات، ومن إدراك الطبيعة إلى التطلع إلى ما وراء الطبيعة؛ وخضع كل جزء منها وكل معرفة جديدة أدركها حي بدرجة أو بأخرى لهذا النهج. وفي موضوع القيمة المعرفية، أراد ابن طفيل

٩٠- المصدر نفسه، ٣٧

٩١- حي بن يقضان، رضوى عاشور، ٢١٢.

ISSN : 2410-1818

عبر هذه القصة تأكيد مسألة التوافق بين المعارف العقلية التي تتأتى عبر النظر العقلي والمعارف الشرعية المحصلة من الوحي. وأن المعرفة المتحصلة من التجربة والنظر العقلي لا تباين في شيء معرفة الوحي! بل يضيف إلى مفهوم الله بوصفه السبب الأول مفهوما مستمدا من الأفلاطونية الحديثة حين يصف الله بأنه مصدر تفيض عنه صور الأشياء كما يفيض النور من الشمس[٩٢]. وفق "نظرية الفيض"[٩٣]. وحين يخلص ابن طفيل إلى وجود فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال، وأن الفضائل هي من فيض ذلك الفاعل المختار، ومن وجوده ومن فعله، علم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل، وهنا ينتقل من معرفة الوجود المادي المحسوس إلى تأمل روحي مجرد ومطلق للوجود، والتحول من الطبيعة إلى ما ورائها، ومن فلسفة النهج العلمي إلى فلسفة التصوف[٩٤].

وكان ابن طفيل قد مهد في مقدمته لهذا الفضاء بتصوير العلاقة بين المنهج الفلسفي والمسلك الصوفي من خلال مثال شخص خُلق أعمى إلا أنه يتميز بفطرة جيدة وقوة الحدس، نشأ في مدينة وتعرف على مسالكها وأشخاصها حتى أصبح مستغنيا عن دليل يرشده، وبعد ذلك مَنَّ الله عليه وفتح بصره، فأصبح يمشي في المدينة ولم يجد أمرا مختلفا عما عرفه، لكنه حظي بزيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة؛ فحال الفلاسفة هي حال هذا الأعمى في معرفة مسالك المدينة وأشخاصها بفطرته المميزة وما لديه من قوة الحدس. وحال المتصوفة حال الرجل بعد أن منَّ الله عليه بالبصر، وما صاحب ذلك من الوضوح واللذة العظيمة فيما شاهد.

وفي مسيرة البحث تبرز مفردات الفلسفة وقضاياها لدى حي وهو يتأمل مكونات العالم التي تحدث عنها الفلاسفة كثيرا؛ ويتناول ابن طفيل بتفصيل آخر معنى الحركة وتعريف الأجسام فلسفيا وفيزيائيا، والطول والعرض والعمق، ويفرد عبر صفحات طويلة سطورا يضمنها رؤيته للحدس والحواس، ويتوصل إلى أن كل جسم متناه ومحدث، ثم يحلل الآراء المختلفة لمسألة قدم العالم ووجوب وجود الله، ويتجاوز هذه الحقيقة إلى العشق القلبي الذي يحتاج إلى سنوات طويلة من القراءة والتعليم والتأمل ومجاهدة الذات.

ويمكن القول: إن التجربة الفكرية التي عاشها "حي" تجربة معرفية تقيم الجسور بين العلم والفلسفة والتصوف والشريعة، على أساس وحدة الغاية والحقيقة؛ استطاع حي من خلالها أن يحيط بكل شيء عن الوجود من أدنى الأجسام المادية إلى أرقى درجات الصور الروحانية، فأصبح متصوفاً عرف الله من خلال المشاهدة والكشف، وكانت النتيجة تحولاً في الرؤية والمنهج، ذلك أن الموضوع هو

٩٢- يُنظر: المصدر نفسه، ٢١٣.

٩٣- نظرية الفيض الإلهي تقول إن الوجود كله صدر أو فاض عن "واجب الوجود"، وهو الله جل في علاه، وإن هذه الموجودات قد فاضت عن الله وفق تراتبية تبدأ من واجب الوجود الأول وهو الله، وتنتهي عند أدنى مستويات الوجود. وأول من قال بهذه النظرية، الفيلسوف اليوناني افلاطون ونقلها عنه فلاسفة المسلمين، كابن سينا والفارابي.

٩٤ - يُنظر: حي بن يقظان، رضوى عاشور ، ٢١٣.

ISSN : 2410-1818

الذي يفرض المنهج والأداة؛ فعالم الحس تناسبه الحواس، والمعقولات يلائمها العقل. أما الخالق تعالى فلا "يحاط بعلمه" لأنه "ليس كمثله شيء"، وهذا أمر يقتضي استبدال ليس أداة المعرفة فقط، بل أيضًا منهج المعرفة.

هكذا سلك حي بتلك الحال أو التجربة الروحية الخاصة التي يعيشها الصوفي ويدرك في وضوح تميزها واختلافها عن تجاربه الأخرى، كون أداته القلب الذي يمكن أن يسمى مركز الوعي السامي أو الحاسة الكونية التي تختلف اختلافاً جوهرياً عن العقل، لأن القلب في فلسفة التصوف له قدرته الخاصة على إدراك كنه الأشياء، وإذا أضاءت جوانبه أنوار المعرفة والإيمان كان مصدراً للوحي والإلهام.

ومن الواضح أن فلسفة ابن طفيل مزجت بين الفكر النظري والذوق العرفاني، متوسّلة الاستدلال على وجود الحق بمجموعة من البراهين الفلسفية المتداولة في عصره؛ مع التأكيد أن ابن طفيل في هذا المزج يفضل التصوف على الفلسفة؛ لأن الفيلسوف يحقق الاتصال بالعقل الفعال، لكنه لا يحظى باليقين الصوفي. وإن كانت الغاية التي يصل إليها الفيلسوف، هي نفسها التي تتحقق للصوفي في مسلك العرفان. وبذلك أخذ حيٌّ سبيل التصوف، كون التصوف أسلوبا من أساليب المعرفة التي تحدد في نظر الصوفي بمدى النشاط الروحي عند الإنسان والتخطيط لميدان الحياة الروحية، لأن وراء كل هذه المعارف وفوقها نوعاً آخر من المعرفة، هو المعرفة الذوقية التي يصح تسميها المعرفة الإلهامية.

٣ . ٣: هوية المعرفة: حكمة الإشراق:

لا يخفى على مَن يتمعن في قراءة قصة حي بن يقظان بما يشكلها من الأساليب الأدبية التي يتخذها ابن طفيل بأنها وسيلة فنية لمناقشة قضية فلسفية للوصول إلى ما لم يستطع قوله بغير هذا الأسلوب. ويصح أن نقول إن قصة حي بن يقظان هي سيرة ذاتية فكرية لابن طفيل استعانت بالرمز والعرض والتمثيل للتمويه على رؤية صاحبها الذي وجد أن هذا الأسلوب يمكنه من عرض رؤيته بيسر، ويجنبه مخاطر عدة هو في غنى عنها، وكانت محدقة به في تلك الأصقاع التي هي الأندلس.

وفي هذا الفضاء الفني مثلت تجربة حي بن يقظان تجربة فكرية روحانية بدأت فلسفية، وتحولت إلى التصوف، عبر أنموذج الإنسان المتوحد خارج الزمان والمكان واللغة الثقافة والدين، وبواسطة الوسائل البرهانية التجريبية، ثم الحدسية الإشراقية تحقق له حالة التماهي في ذات الخالق. فكأنما قَصرَ ابن طفيل سبيل البحث الفلسفي عن متابعة السيرة في سماء التصوف. ومن خلال تناول عالم ما وراء الطبيعة عبر الذات المنعزلة كشف فلسفة الوصول إلى "الحكمة المشرقية". وهي كما يبدو في رأي ابن طفيل قمة المعرفة الإنسانية.

فالحكمة المشرقية هي موضوع القصة؛ ويُقصد بها ذلك النوع من التصوف الإسلامي المتأثر بالأفلاطونية والأفلاطونية الجديدة القائل بإمكان إدراك قوانين الوجود وجوهره عبر عملية تأمل طويل تفضي إلى لحظة الكشف والتجلي التي أخذ بها الفكر الصوفي. وكان ابن سينا صاحب

ISSN : 2410-1818

فلسفة الإشراق بالتمثيل الرمزي في رسالته "حي بن يقظان" موجها لابن طفيل بالعنوان والأسماء، وفي المنظومة المعرفية لوصف العقل الفعال الرامز إلى الموجد المطلق المتربع على العرش، فضلا عن أن رحلة ابن سينا داخل النفس هي ذاتها رحلة حي ابن طفيل؛ فكلاهما ارتحل بغية الاتصال بالموجد المطلق[٩٥]. وكان ابن طفيل قد أكد اتصاله بحكمة الإشراق التي مثلها ابن سيناء بأكثر من خبر[٩٦]. وله تعابيره الرمزية التي مكنته من كشف ما لا يُكشف، كما في حديثه عن حال الغرابة التي تشير إلى خمرة الذهول حين تنتاب كبار المتصوفة أمثال الجنيد والحلاج وابن عربي، وقد تحرج عن التعابير التي رأى فيها طعنا في ذات الله ممن لم تحذقهم العلوم، وقالوا فيها بغير تحصيل[٩٧].

وكما حرص ابن طفيل على كشف رؤيته الإشراقية بالتلميح، فقد حرص على الدعوة إليها، وتأكيده المتواصل على أنها حالة عصية على الوصف، ولا سبيل للعارف المنذهل برؤية الحق إلى التعبير عن انذهاله إلا تمثيلا، وهدفه من عرض رؤيته، وتمثيلها أن يجعل المريد منجذبا إليها وجدانيا وحسيا[٩٨]. وهي رؤية يتصل بها السهروردي الذي يُعرِّف الإشراق بأنه "شروق الأنوار على النفس بحيث تنقطع عن منازعة الوهم"[٩٩]، ويقترن بالكشف الذي هو "ظهور الأنوار العقلية ولمعانها وفيضانها بالإشراقات على الأنفس عند تجردها"[١٠٠]. وفيه يقول: إن الإنسان لا يعد من حكماء الإشراق "ما لم يطلع على الخميرة المقدسة، وما لم يخلع ويلبس، فإن شاء عرج إلى النور، وإن شاء ظهر في أية صورة أراد". ويوضح الأمر بحال الحديد حين تنال النار من طبيعته، فتبدو صفاتها فيه، وهو حال النفس "إذ انفعلت بالنور واكتست لباس الشروق أثرت وفعلت، فتومئ فيحصل الشيء نفسه بإيمائها، فتتصور فيقع على حسب تصورها"[١٠١].

ومع ما قد يبدو من التوافق بين رؤية ابن طفيل للإشراق وتعريف السهروردي له، فإن قصة "حي بن يقظان" تمثل حلقة وصل بين الفلسفة والتصوف، وهو وصل يستمد أساسه من وحدة الحقيقة بينهما،

٩٥- يُنظر: حي ابن يقظان سيرة ذاتية لابن طفيل، د. عبدالله إبراهيم آفاق عربية، ٦١.

٩٦- ينظر: حي بن يقظان، مثلا: ١٣، ١٦، ١٨، ٢٢، ٢٣.

٩٧- ومن ذلك قول بعضهم: "سبحاني ما أعظم شأني" وقول آخر: "أنا الحق"، وكذا: " ليس في الثوب إلا الله". يُنظر: (المصدر نفسه، ١٤)

٩٨ حي ابن يقظان سيرة ذاتية لابن طفيل، د. عبدالله إبراهيم آفاق عربية، ٦٢.

٩٩- رسالة "كلمات الصوفية"، شهاب الدين السهروردي، تحقيق د. حسن علي عاصي، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج:٢٨، ج١، ١٩٨٤م، ص١٨٣. (وفق ما جاء في آفاق عربية، مصدر سابق، ٦٠، و (ثبت المصادر، ٦٥)

١٠٠- السهرودي، سامي الكيالي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٥، ٣٣. (كما جاء في حي ابن يقظان سيرة ذاتية لابن طفيل، آفاق عربية، مصدر سابق، ٦٠)

١٠١- في الحكمة الإلهية، السهروردي، بعناية هنري كوربين، مطبعة المعارف، استنبول، ١٩٤٥، ١٩٥/١. (حي ابن يقظان سيرة ذاتية لابن طفيل، مصدر سابق. ٦٠).

ISSN : 2410-1818

وتدعمه وحدة المنطلقات. فالمنطلق الفكري لـ"حي" بدأ حسيًا طبيعيًا مهد الطريق لإعمال العقل في مساءلة الوجود، سرعان ما تحول إلى موقف فلسفي يتساءل عن الكينونة الإلهية، لينفتح على آفاق التصوف في لحظة الاتصال بالحق، ومقاربة الموجودات من خلال العقل الذي عَبَرَ منه إلى سلوك العرفان.

فيتضح أن الذات لا تدرك الإله كونه كياناً مجرداً، بل بصفته ذاتا متعالية ومفارقة لحواسها، وبذلك تكتمل البنية الهرمية للوجود، حيث نجد في القاعدة موجودات مادية يحكمها الجسد، وفي القمة الذات الحقة، وهي روح بحتة، وبين الاثنين الذات التي لا تستطيع أن تتخلص من شروطها الفيزيقية لتذوب في الذات الإلهية؛ إذ "لا يقع بصره على شيء من الأشياء إلا ويرى فيه أثر الصنعة، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع حتى أشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول"[١٠٢].

يلاحظ أن لفظة الذات في القصة لم ترد إلا مع وعي الذات بضرورة الفناء في ذات أجلّ وأعلى: "وما زال يقتصر على السكون في قصر مغارته مطرقا غاضا بصره معرضا عن جميع المحسوسات والقوى ... وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الذوات إلا ذاته، فإنها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود... ومازال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما... وغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود"[١٠٣].

وفي اللحظة التي تكتشف فيها الذات المعرفة الحقة، تكتشف ألّا سبيل لبلوغها إلّا بالفناء والتلاشي فيها، فيكون أول ما تقرره هو العزلة والخلوة بنفسها في مغارة، ذاك أن التلاشي في الذات الإلهية لا يشترط العزلة عن البشر فحسب، بل عن بقية الموجودات والاكتفاء بقضاء حاجات الجسد الضرورية البحتة. و"عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق، بل ليس ثمة شيء إلا ذات الحق وهو بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها"[١٠٤] وما يلبث أن يفنى في الذات الإلهية، وبذلك فقط، يصبح المطلق نورا يظهر في الذات.

إذن: لا تتحقق الذات في قصة ابن طفيل إلا بفنائها وذوبانها في الذات الإلهية، وهو ما يؤكد أمرا جوهريا تمثل في أن "التجربة التي عاشها حي بن يقظان مشروطة من حيث البدء الوعي بالمطلق، ومنتهية من حيث المصير إلى الفناء في ذات المطلق. وهو أمر جعل منزلة الإنسان ذات وضع مفارقي، إذ كيف

١٠٢- حي بن يقظان، ٦١

١٠٣- المصدر نفسه، ٧٨.

١٠٤- المصدر نفسه، ٧٩.

ISSN : 2410-1818

يتحول الوعي بالذات إلى وعي بضرورة إفنائها؟ وكيف تحولت تجربة ظهور الوعي بالذات إلى ظهور الله وتلاشيها فيه؟".

وهذا يعني أن سمات الذات ووعيها بالوجود، لم تكن سوى وسيلة للوعي بالله، وبذلك تُلغى وجود الذات الإنسانية خارج سعيها للفناء في الذات الإلهية، وتجردها من مقوماتها العقلية القائمة على النقد والتساؤل.

وعليه؛ فإن الذات في قصة ابن طفيل لا ترى لها وجوداً إلا بفنائها في الذات الإلهية، وهو ما يؤكد أن التجربة التي عاشها حي بن يقظان كانت تجربة مشروطة من حيث البدء الوعي بالمطلق، ومن حيث المصير الفناء في ذات المطلق. وهو أمر جعل الذات في موضع تساؤل، إذ كيف يتحول الوعي بالذات إلى وعي بضرورة إفنائها؟ وكيف تحولت تجربة ظهور الوعي بالذات إلى ظهور الله وتلاشيها فيه؟[١٠٥]

وفي هذا الفضاء تشكلت سيمياء الذات ووعيها بالوجود، لتشير إلى أن وعيها بذاتها هو منطلق للوعي بالله، ومن ثمة الذوبان في ذاته، لتلغي بذلك وجودها خارج هذه الغاية، وتجرد كل بحث معرفي من مقوماته العقلية القائمة على النقد والتساؤل إذا لم يكن غاية الذات فيه وعيا في ذات المطلق وإدراك سُبل الذوبان فيها.

الخاتمة:

الحديث عن سيمياء الذات في قصة حي بن يقظ، حديث عن ذاتٍ لا تعرف ذاتها إلا بغيرها، ولا تتحقق سيرورتها سوى داخل أسوار المجتمع، وفي مطلق إرادة إلهية تنتظر حلول الذات في نورها. وفي إطار هذه الرؤية استطاع ابن طفيل أن يشيد بناء فلسفته في لغة أدبية استوعبت ما أراده وقدمت عملا رائدا في نوعه وموضوعه؛ يؤكد ذلك ما خلصت إليه هذه القراءة وتجسَّد بالتالي:

- أخذ عنوان النص مدلولات رمزية متكاملة ومتآلفة مع غيرها من رمزيات الأسماء الواردة في القصة.
- شكلت مقدمة النص استراتيجية ابن طفيل في بناء التواصل مع الآخر مستثمرا معارفه المتنوعة.
- تضمن تأصيل الذات علامات تحمل سيمياء المعرفة العلمية، وتناصها مع الفلسفات المادية والإسلامية والإيمان بالغيبيات، وانتساب الذات لمجتمع قدمها في تناص مقدس.
- قدم النص صورة من الحوار الفكري القائم في عصر ابن طفيل، ظهر فيها شارحا لموضوع فلسفي يرى من خلاله في أسرار الحكمة المشرقية طريق المعرفة الكاملة.

١٠٥- الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي ابن يقظان لابن طفيل، عبد الرحمن التليلي، عالم الفكر، الكويت، العدد ٤، ٢٠٠٥، ٧١.

ISSN : 2410-1818

- حاولت الذات الفردية أن تفر من قيود الجماعة إلى فضاء الانعزال، فلم تجد ذاتها إلا بشرعية الجماعة، ولم يقدم مسار انفصال الذات سوى ذات معبرة عن مخرج فلسفي يحقق رغبة الحلول في ذات الله. إذ مثلت الذات ووعيها بالوجود وسيلة للوعي بالله.
- مزج ابن طفيل بين الفكر الفلسفي والفلسفة الصوفية، وبدا واضحا تفضيله التصوف على الفلسفة.
- مثلَّ حيُّ بن يقظان قناعا قصصيا رمزيا لمنظومة مفاهيم الفلسفة الإشراقية تجسد بالتوافق الدقيق بين ما توصل إليه حي يقظان ومفاهيم الحياة والكون والله كما قال بها الاشراقيون.
- لم تكن قصة حي بن يقظان قصة المعرفة البشرية، بل سيرة ذاتية لوعي الطبيب العالم الذي ينهي رحلته الفكرية بالتحول عن العلوم العقلية فيسقطها كافة لحساب حقيقة واحدة، هي الحقيقة الصوفية.

قائمة المصادر والمراجع:

١. القرآن الكريم.
٢. الآداب السلطانية، عز الدين العلام، عالم المعرفة، الكويت ع٣٢٤، فبراير، ٢٠٠٦م.
٣. إشكالية القراءة وآلية التأويل، الدكتور نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط٤، ١٩٩٦م.
٤. البحث عن الحقيقة.. بين منهج الفلسفة ومسلك العرفان محمد أعراب، المجلة، قضايا فكرية١/٤/٢٠١٩ العدد٧١.
٥. تحليل الخطاب السردي، معالجة تفكيكية سيميائية مركبة لرواية زقاق المدق لنجيب محفوظ، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ١٩٩٥.
٦. التناص نظرياً وتطبيقياً، الدكتور أحمد الزغبي، مكتبة الكناني، أربد، الأردن، ١٩٩٥.
٧. حي بن يقظان، لابن طفيل، تحقيق: أحمد أمين تقديم حسن حنفي، وزارة الثقافة والفنون، والتراث، قطر، ٢٠١٤.
٨. حي بن يقظان، رضوى عاشور، مجلة فصول، المجلد: ٥، العدد ٤، ١٩٨٥م.
٩. حيُّ بن يقظان، سيرة ذاتية لابن طفيل، عبد الله إبراهيم، آفاق عربية، عدد ٨، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢م.
١٠. خطاب المقدمات في شروح مخطوطة لما أبدعه الحريري من مقاماته، بو جمعة جمي، جذور، النادي الأدبي الثقافي، جده، ج١، مج١، فبراير، ١٩٩٩م.
١١. درء التعارض بين العقل والنقل، ابن تيمية، تح: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط٢، ١٤١١ -١٩٩١.

ISSN : 2410-1818

١٢. رسالة "كلمات الصوفية"، شهاب الدين السهروردي، تحقيق د. حسن علي عاصي، مجلة معهد المخطوطات العربية، مج:٢٨، ج١، ١٩٨٤م.

١٣. رواية حي بن يقظان ابن طفيل، علي أسعد، مكتبة الأسرة، عمان، الأردن، ٢٠٠٠.

١٤. السهرودي، سامي الكيالي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٤٥،

١٥. سيمياء التناص حفريات الذاكرة واستنطاق الواقع، مداس أحمد، قراءات، جامعة بسكرة، بسكرة، العدد (٤)، سبتمبر ٢٠١٢م.

١٦. سيميائيات التواصل الفني. د. الطاهر روابنيه، عالم الفكر، الكويت، العدد (٣) المجلد (٣٥). ٢٠٠٧م.

١٧. الظهور والتلاشي: الكشف عن منزلة الإنسان في رسالة حي بن يقظان لابن طفيل، عبد الرحمن التليلي، عالم الفكر، الكويت، العدد ٤، ٢٠٠٥.

١٨. عتبات النص، البنية الدلالية، عبد الفتاح الحمري، منشورات الرابطة، الدار البيضاء، ط٦، ١٩٩٦م.

١٩. عتبات النص، باسمة درمش، علامات في النقد، مجلد ١٦، عدد٦١، جمادى الأولى ١٤٢٨ مايو ٢٠٠٧.

٢٠. شرح العقيدة الأصفهانية. ابن تيمية، مكتبة الرشد للطباعة والنشر، الرياض، ط١، ١٤١٥ - ١٩٩٥.

٢١. علم النص، جوليا كريستيفا، تر: فريد الزاهي، مراجعة عبد الجليل ناظم، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط١، ١٩٩١م.

٢٢. الفكر التربوي عند ابن طفيل، عبد الأمير شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٩٤.

٢٣. فلسفة ابن طفيل، عبد الحليم محمود، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ط٢، ١٩٩٠.

٢٤. في الحكمة الإلهية، السهروردي، بعناية هنري كوربين، مطبعة المعارف، استنبول، ١٩٤٥.

٢٥. في نظرية العنوان (مغامرة تأويلية في شؤون العتبة النصية)، د. خالد حسين حسين، دار الكوين ـ دمشق، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

٢٦. مدارات المنفتح والمغلق في التشكلات الدلالية والتاريخية لمفهوم الهوية، أرق سعيد، عالم الفكر، مجلد (٣٦)، عدد (٤)، أبريل يونيو ٢٠٠٨م.

٢٧. مدخل إلى عتبات النص، دراسة في مقدمات النقد العربي القديم، عبد الرزاق بلال ، أفريقيا الشرق ٢٠٠٠، الدار البيضاء، بيروت ،٢٠٠٠.

٢٨. مدخل في قراءة البنيوية، د. عبد الملك مرتاض، مجلة علامات في النقد، جدة، ج٢٩، ع٨، سبتمبر ١٩٩٨م.

٢٩. معجم السيميائيات، يصل الأحمر، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة، ط١، ٢٠١٠م.

٣٠. مقاربة أولية لكيفية اشتغال المقدمة في الخطاب النقدي القديم، المصطفى الشاذلي، علامات في النقد، النادي الأدبي الثقافي، جده، ج ٢٩، م ٢٨، ١٩٩٨م.

٣١. من الكلمة إلى الدلالة، نحو دراسة نصوصية، منير عياش، علامات في النقد، مجلد ١٦، عدد٦١، جمادى الأولى ١٤٢٨ مايو ٢٠٠٧.

ISSN : 2410-1818

٣٢. مناهج التحليل السيميائي، علي زغينة، محاضرات الملتقى الوطني الأول، السيمياء والنص الأدبي، منشورات جامعة بسكرة، الجزائر، ٧ -٨ ٢٠٠١م.
٣٣. النص الموازي، أحمد المنادى، علامات في النقد، النادي الأدبي والثقافي بجدة، مجلد ١٦، الجزء ٦١، ١٤٣٢هـ ٢٠٠٧.
٣٤. النص والتأويل، بول ريكو، تر: عبد الحي ازرقان، مجلة علامات، ع ١١، ١٩٩٨م.
٣٥. هكذا تكلم ابن عربي، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط١، ٢٠١٤.