عن العلاقة الخفية بين ابن طفيل وابن رشد:

هل من حضور لابن رشد في قصّة حيّ بن يقظان؟

محمد صلاح بوشتلة

على سبيل التقديم:

من المؤكد أن مسار ابن طُفيل الفكري قد انتهى به إلى أن يكون أحد رموز وشيوخ أهل المشاهدة والولاية باعترافاته في رسالته **حيّ بن يَقظَان**، وبشهادة مؤرخ الدّولة الموحدية المعاصر له ابن صاحب الصّلاة[1]، وبشهادة ابن الزيّات مؤرخ أهل التّصوف والمعاصر له[2]. وبشهاداته المبثوثة في رسالته[3]، ضارباً عرض الحائط، وبشكل غير مفهوم كل معطيات العِلْم

---

[1] ــ ابن صاحب الصّلاة، عبد الملك بن محمّد بن أحمد، **المَن بالإمَامة: تاريخ بلاد المغرب والأنْدلُس في عهد الموحدين**، تحقيق عبد الهادي التّازي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987، ص 410.

[2] ــ يلعب ابن طفيل دورا مهما في الإمداد الحكائي، بين أجيال الصّوفية، فهو يتلقى عن صالحيهم، ويخبر عنهم ما تلقاه، ليكون أحد قنوات الحكي الكراماتي والمناقبي، يقول التّادلي راوية عن شيخه أبي قاسم الذي أدرك ابن طفيل ولربما صاحبه: «حدثني الشّيخ الأجل الفقيه العلامة الأوحد أبو بكر بن طفيل رضي الله عنه: حدثني رجل صالح، من عقب ابن عباد يكنّى بأبي الحسن كان نزل بمراكش حرسها الله (...)». ينظر أبو بعقوب يوسف بن يحيى التادلي، **التشوف إلى رجال التصوف وأخبار أبي العباس السبتي**، تحقيق أحمد التوفيق، الرباط : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010، ص 36.

[3] ــ يقول ابن طفيل: «إلا أن الذي سهّل علينا إفشاء هذا السّر وهتك الحجاب، ما ظهر في زماننا من أراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان وعمّ ضررها وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وارادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم فيها. فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق. (...) فلم أفعل ذلك إلا لأني تسنمت شواهق يزل الطّرف عن مرآها. وأردت تقريب الكلام فيها

الطّبيعي وصناعة الطّب والتّشريح التي ضجَّت بها أرجوزته الطبية كذلك، بشكل يؤكد رسوخ قدمه في طريق البحث والنّظر ويُرسخ من جانب آخر خبرته بنصوص الفلسفة وقراءته المتفحصة لتاريخها.

سيُقبل ابن طفيل جملة على أهل الولاية، وسيقلب بالتّالي ظهر المجن على الفَلسَفة وأهلها، بشكل جعله يتنكر لأهل النّظر إلى درجة أن يكيل لهم متخفيا، وراء شخصية الحاكي، وإنما التّجريحات الشّاتمة والشّامتة في حقهم، وحق طريقتهم العقلانية. مؤكداً أن المتَصوّف كما عرّفه الحسين بن منصور «وحداني الذات، لا يقبل أحداً ولا يقبله أحد»[4]، ولا يسعه أن يعترف بأحد كما لا يسع أحداً أن يعترف به، في موقف سيكرره ابن عَربِي في أحكامه القاسية على ابن رُشْد فيما بعد.

فكان انتصار ابن طُفيل لطريق الكشف ودفاعه عن شيوخ الذّوق في مقابل نفوره من أرباب العقل وممثلي المعرفة البرهانية مُقدماً مشرب أهل الطّريقة على مسلك أهل النّظر، ناسباً ممثلي هذه الطّريق للعجز وانسداد الطّريق[5]، وما يستدعيه ذلك منه من خضوع لمستلزمات المواجهة القائمة في الأصل بين أهل الباطن الممثلين في التّيار الصّوفي وأهل الظاهر اللذين يمثلهما كل من الفَيلَسُوف المشائي والدّولة الموحدية، وبالتّالي تفجر ميولات ابن طفيل الحقيقية نحو أهل الذوق وخيانته لمنهج أهل النّظر ومقاطعته لهم الشيء الذي ترتب عنه صراع يظهر حينا ويختفي حيناً آخر بينه وبين ممثل العقل والبرهان في عصره أبو الوليد ابن رشد، على أكثر من مستوى؛ مستوى صلاحية طريق الذّوق وجدواه، ومستويات أخرى يتوزعها الطّبي والفلكي والسياسي، وفي هذه الورقة سنبرز جذور وآفاق الصراع بين أبي الوليد وأبي بكر

على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق» ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**. تحقيق عبد الحليم محمود. دار الكتاب اللبناني. بيروت: دار الكتاب المصري. القاهرة: 1987، ص؟.

[4]ــ أبو القاسم بن هوزان القشيري، **الرّسالة القشيرية**، وضع حواشيه، أحمد هاشم السّلمي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص 312.

[5]ــ يقول ابن طفيل: «ولا تظن أن الفَلسَفة التي وصلت إلينا في كتب أرِسطُو وأبي نصر وفي كتاب **الشّفاء** تفي بهذا الغرض الذي أردته [...]». ابن طفيل، **حي بن يقظان**، ص 76.

والذي ما هو إلا إلى امتداد لصراعات أخرى سنعرض مضامينها وتجاذباتها في دراسات أخرى.

1 ــ من يقصد ابن طفيل بتنقيصه من عقل أهل النّظر؟

«ولو كانت هذه الطّريقة هي المقصودة بالنّاس لبطلت طريقة النّظر،

ولكان وجودها بالنّاس عبثاً، والقرآن كله دعاء إلى النّظر والاعتبار وتنبيه عل طرق النّظر»

ابن رشد متحدثاً عن طريق الصوفية.

لقد اتفق فلاسفة هذه المرحلة؛ ابن رُشْد وابن باجّه على كون السّعادة الإنسانية إنما هي ذات طبيعة عقلية يتم الحصول عليها بالعقل والنّظر العقلي، ما دامت ماهية الإنسان، بالنّسبة لهما، ماهية عقلية صرفة، ومشكلة الكائن البشري الأساس تنحصر في قضية العقل، مما جعلهم أمام مُقْتَضيَات مطلب إبعاد مبحث السّعادة عن الانحرافات التي اصطنعها المتَصوّف والذي جعلها حبيسة المستويات الحسية والعملية من مجاهدات وإماتات ورياضات تبحث عن التّطهير الرّوحي، بشكل استوجب الطّعن من قبل ابن باجّه وابن رُشْد الأخير الذي يلخص القول فيها بشكل يجعلها على النّقيض الأتم من النّظر والبرهان «ونحن نقول إن هذه الطّريقة، وإن سلمنا بوجودها فإنها ليست عامة للناس بما هم ناس، ولو كانت هذه الطّريقة هي المقصودة بالنّاس لبطلت طريقة النّظر، ولكان وجودها بالنّاس عبثا، والقرآن كله دعاء إلى النّظر والاعتبار وتنبيه على طرق النّظر»[6]. لم يسايق أبو بكر بن طفيل فلاسفة وقته، وإنما خرج عن هذا السّياق، فكأن الرّجل لم يكن هدفه البتة أن يبحث عن مكان للعقل إلى جانب الذّوق الصّوفي أو بالأحرى السّعي لعقد مصالحة بينهما، بأن يكون مذهبه، في ذلك، مبنياً، على التّوفيق بين أهل النّظر المنكرين للولاية كابن باجّه وابن رُشْد، والمؤكدين لها، لكن دونما تجربة كأبي علي ابن سِينا، والذين وصلوا إلى مواصل الولاية الشّريفة ممن أدبتهم المعارف واحتنكتهم التّجربة كأبي حَامِد الغَزّالي، وذلك بإعلانه الصّريح عن قطيعة مع العقل مَصْدَر الممارسات الاستدلالية والحدية

[6] ــ ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن منهاج الأدلة**، تحقيق محمود قاسم، القاهرة: 1949، ص 149.

والبرهانية والقياسية، محتفظا للذوق والمشاهدة بكيان مستقل عن العقل، ومُدافعا في الوقت نفسه عن صلاح طريق أهل الذّوق بهجومه على عقل الفلاسفة.

الانتماء الصّوفي لابن طفيل وتفضيله تتويج تجربته الحياتية به، قد يجد تفسيره ودليل نسبته، في **المُعْجِب** نفسه، فقبل نقل المراكشي لحكايته الــمُؤَسْطَرة عن أمر الرّغبَة الأميرية بتقريب أرِسطُو من أَفهام الجمهور الموحدي، نجد شهادة المراكشي، القريب جداً من ولد ابن طُفيل يحيى يقول: «وكان صرف عنايته في آخر عمره الى العِلْم الالهي، ونبذ ما سواه»[7]. الأمر الذي يؤشر على انزياحه عن الطّريق الفَلسَفي، وتصريف جهوده في العلم النّظري إلى جهود تهم نشر مبادئ طريق الذّوق بتأييده لغزّالية وقته وتمجيده لطريق أهل الولاية التي بالتأكيد مثّلها حيّ بن يقظان الشّبيه والنّسخة الكاربونية لأبي يعزى مربط نموذج الولاية والصلاح في الغرب الإسلامي، ليكون كل هذا عائقاً لابن طفيل، حَالَ بالتأكيد، دون الاشتغال بعمل جبار سيخدم الفَلسَفة، على الرّغم من أن لا العجز عن فهم أرِسطُو يمنعه، ولا عواصة عبارته تعجزه، فقد وُصف من قبل صديق ولده يحيى بأنه ممن تحقق بجميع أجزاء الفَلسَفة[8]، وهو الأمر الذي لم يتوان عنه الهائم بالمشائية أبو الوليد ابن رشد، نظَراً لما تفترضه طريق المجاهدة الصُّوفية بالنسبة لأبي بكر من انكباب كلي على العبادة، واهتبالٍ للفرص بغية ارتياض أصناف المجاهدات والعبادات وصرف الشواغل والكسل لأجلها.

يقول أبو بكر بن طفيل: «فنحن نسلم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله، إنما هو القوة النّاطقة التي تتضح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتقتنص منها للمعنى الكلي، والعقلاء الذين يعنيهم، هم الذين ينظرون بهذا النّظر والنّمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين «يعلمون ظاهراً من الحياة، وهم عن الآخرة هم غافلون»[9]. نستشف هنا يأساً واضحاً من ابن طفيل في عدم

---

[7] ــ المراكشي، **المُعجِب**، بريل، ط 1881، ليدن، ص 182.

[8] ــ المراكشي، **المُعجِب**، ص 182.

[9] ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حَيّ بن يَقظَان**، ص 144.

إمكانية دخول هذا العاقل (ابن رشد) إلى الطريق، فعقله يقف دون ذلك الطّريق التي أراد من قصته تقريب الكلام فيها، على وجه التّرغيب والتّشويق في دخولها[10]، ليلتقي هنا مع ابن عربي حينما يلقي باللائمة كلها في عدم انتباه ابن رُشْد ولامبالاته بالطّريق الصّوفي إلى ابن رُشْد نفسه، في أحد لقاءاته به[11]، فعدم انكشافه له وتجليه إليه سببه ابن رُشْد لا الحجاب الذي أُقيم بينهما، فانشغال الفَيلَسُوف بنفسه، «فما جعل حجاباً عليك سواك»[12]، و»أعظم الحجب حجابان حجاب معنوي وهو الجهل وحجاب حسي وهو أنت على نفسك [...]»[13]. فبالتأكيد انشغالات ابن رشد العقلية والعِلْمية واختياراته الفَلسَفية نأت به عن التّصوف وجعلته ينطوي على نفسه ومشروعه العقلي في وفاء تاريخي للخط الأرسطي دون أن تكون له القدرة ولا الإرادة على تجاوز هذا الخط وركوب مغامرة التّجربة الإشراقية ــ الصوفية، وبالتالي لا يتجشم عناء الخروج عن الأرسطية؛ لا بتجاوزها كلية، ولكن بتخصيبها على الأقل من خارجها عبر فتحها على قارات معرفية مغايرة ومختلفة،كما فعل ابن سِينا للفلسفة، والفخر الرّازي للكلام الأشعري.

انكفاء ابن رشد على الفلسفة كان تعبيرا منه على رفضه لأي انفتاح نحو التّصوف، وهو الذي يصف أهل التّصوف وأصحاب الكلام بالمريضين الذين يسعون لإفساد عمل «الطّبيب الماهر» أي الشّريعة، الطبيب الذي «يقصد حفظه صحة جميع النّاس وإزالة الأمراض عنهم»، الشّيء الذي اقتضى عنده إبعاد الفَلسَفة عن هذين الانحرافين المريضين: التّصوف وعلم الكلام إلى أن انتهى به الأمر إلى التّأسيس «إلى عقلانية صارمة، لا تريد المصالحة مع غيرها من التّيارات

---

[10] ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص 159.

[11] ــ يقول ابن عربي: «ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة، في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق،انظر إليه منه، ولا يبصرني، ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني، فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه» ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدّراسات بالسّوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هــ، 1985 م، السّفر الثّاني، ص 373.

[12] ــ الشّيخ ناصر بن الحسن الحسيني الكيلاني، **مجمع البحرين في شرح الفصين حكم الفتوحات وحكم الفصوص للشيخ الأكبر محيي بن عربي**، تحقيق مجدي الجارحي، دار الكتب العلمية، ص 229.

[13] ــ المصدر نفسه، ج 5، ص 215.

اللاعقلانية»[14]. مفضّلاً أن يسبح وحيدا داخل نسقه الأرسطي، كما العناكب التي تحيا داخل خيوطها الخاصة، ولا تتحرك إلا لمهاجمة دخيل أو الاعتداء على غريب يتهددها ويتهدد سكنها الخاص، لذا فَضَّل الهجومَ على المتكلم الأشعري من معاصريه وعدم الاحتفاء بالتجربة الصّوفي، مقدّماً على ذلك مهمة فتح حوار طويل مع أصوله الفَلسَفية؛ مع أفلاطون مرة، ومع أرِسطُو في بقية المرات مُصرًّا «على إبقاء نُصُوص هؤلاء ماثلة أمام أنظار القارئ، وكأنه كان يريد أن ألا يحرمه من متعة الاتصال المباشر بالأصل»[15]، وذلك في نزغة ذاتية، فَلح في تسييج حِماها، في صيغة مشائية ــ حنبلية عمياء تجعل حامل كل أمل بدخوله الطريق يتخلى عنه ويردد قول ابن طفيل: «فنحن نسلم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه»، بشكل لا يصدق إلا على ابن رُشْد.

سلبية ابن رُشْد تجاه هذا التّيار الذي ملأ صيته مدن وقرى الأندلس والمغْرِب وفاض بهم الذكر، هي تعبير عن موقف الرّفض والإقصاء، فغياب الصّوفي أو بالأحرى تغييبه من داخل مؤلفات ابن رُشْد رغم دقّة المرحلة التي كاد الصّوفي يتحكم فيها على السّاحة الثّقافية بشكل كلي، هو اعتراف منه بعدم جدوى بناء توافق وبعدم إمكانية بناء انسجام يقود إلى تحقيق لقاء مأمول ومنشود بينهما. نزعة ابن رُشْد التّوحدية هذه هي التي يصفها صاحب **الفتوحات** بقوله عنه: «وقد شغل بنفسه عني»، وهو ما يؤكده ابن رُشْد بتفضيله القبوع داخل نسقه الأرسطي، وعدم تسامحه مع رفاقه الخارجين عن طوعها الشّاقين عصى طاعتها، والذين كان هاجسهم عرفانيا أكثر مما هو برهاني، كابن سِينا الذي يعدّه ابن رشد في عداد الخراصين والكذبة، فيعلن صراحة براءته منه، وكذلك الأمر مع زميله أبو بكر بن طفيل الذي أعلن التّحرر النّهائي من ربقة أرِسطُو، وأعلن صراحة انعتاقه من الأرسطية وخلعه جُبَّتها من خلال استعماله لتُرس ابن سِينا وفلـــسفة المشرقية نكاية، لربما، بابن رُشْد، وتعميقا لخلافه معه، ليرتمي بصفة رسمـــية بعدها في حضن التّصوف من خلال رسالته اليتيمة حيّ بن يَقظَان التي نال فيها من ابن باجّه والفارابي المحترمَين جداً عند

---

[14]ــ المصباحي، محمد، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدين الشيرازي بعيون رُشْدية**، دار الطليعة، بيروت، 2006، ص 8.

[15]ــ المصباحي، محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفَلسَفة العَربيّة الإسلامية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995، ص 323.

ابن رُشْد، الأمر الذي سينعكس على علاقة أبي بكر بن طفيل بابن رشد، الأخير الذي لن يتأخر في وضع الخارجين عن دائرة الأرسطية ضمن دائرة أخرى تضم المشوهين التّحريفيين للفسلفة أعداء الحكمة.

بالتأكيد، أن العلاقة بين ابن طفيل وابن رشد لم تكن على ما يرام، فهما يقفان من الغزالي مثلاً موقفاً مغايراً، فبينما يُهيل ابن رشد على أبي حامد كل أنواع التهم، نجد أبا بكر يشهد لتجربته بالصلاح والوصول: «ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة، لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل إلينا»[16]، وهو الحكم الذي لم نره لدى ابن رشد، ليكون هجوم الأخير على أبي حامد هجوما يهم تجربته عموما، بما فيها التّجربة الصُّوفية التي كانت الأكثر حُضُوراً من التّجربة الفَلسَفية والكلامية والفقهية، إذ أن أبا حامد حضر وبقوة كونه متصوفاً، وهو ما جعله يُستقبل عند ابن الصّائِغ؛ لا باعتباره عدوّاً لطريق أهل النّظر، بل باعتباره متصوفا صاحب تجربة روحية يكفي الانتقاص منها للانتقاص من طور الولاية ومن أهل المكاشفة، وكذلك الأمر بالنّسبة لأبي بكر بن طفيل الذي وجد نفسه أمام أبي حامد المتَصوّف لا أبي حامد الذي يمثل الخَطر الذي يداهم الفَلسَفة، بل كما يراه كل صُوفِية المغْرِب والأندلس؛ وهو أبُو حَامِد الذي اعتبره صوفية الغرب الإسلامي صِدّيقا من الصّديقين. الشيء الذي دفع بابن طفيل حين اعتبار ابن الصائغ لتجربة الغزالي بأنها مجرد مغالطات بخيالات الحق[17]، هو تخط لرقاب الصّديقين[18]، من لدن رجل لم يتذوق لذة الإبصار والانبلاج.

16ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حَيّ بن يَقظَان**، ص؟.

17ــ ابن باجّه، **رسائل ابن باجّه الإلهية**. حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر، ص 121.

18ــ يقيم ابن طفيل ابن باجّه هنا في مقام الاستعارة المكنية التي لا يقصد بها على وجه الحقيقة لا المجاز غير أبي الوليد ابن رشد، وليُكيل للأخير باسم ابن باجّه من التّهم ما لا نحسبها إلا أن ابن رُشْد هو أحق النّاس بها بسبب الغيرة المتفاقمة داخل القصر الموحدي وبعلة اختلاف توجهيهما، من وصفه له بالأعمى الذي لم يقيض له على قوة بصيرته أن يبصر أو يتذوق لذة الإبصار والانبلاج الشّيء الذي ينطبق مع هجومه المبني للمجهول والمقصود به معلوم واحد هو ابن رُشْد أو المدعي العقل والتّعقل والذي ينبغي تركه بحسب أبي بكر بن طُفيل «مع عقله وعقلائه»، والذي وصفه بالخفاش الذي تظلم الشّمس في عينيه، بما تحمله صفة الخفاش من إيحاءات خطيرة في المتون الصوفية والإشراقية؛ فعادة ما يستعمل الخُفّاش في لغة

مشكلة ابن رُشْد مع أبي حامد الغَزّالي ومع ابن طُفيل لا يمكن إلا أن تنطلق من هذا المناخ الصّوفي الذي أمسى ينحرف بالثّقافة المغْرِبية ــ الأندلسية إلى مهاو لا تؤمن بالعقل والنّظر العقلي، مهاو تدير وجهها عن عالم الكون والفساد وعالم الطّبيعة وقوانينها، والاعتماد عوضها على مبادئ النّسك الزّهدي التي تنشد الاتصال والسّعادة القصوى عن طريقة العزلة الصُّوفية والتّفرغ الذي لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق[19]، ليكون عداء ابن رشد لأبي حامد وابن سِينا وابن طُفيل هو تعبير منه عن خوف وفزع أكبر من التّصوف، بما أن الأخير هو الجامع بينهم جميعاً.

لم يكن عند ابن طفيل ولو بقايا الأمل، بل فقدان الأمل هذا تحول لديه إلى جرحٍ نرسيسي، لذا كان اللّجوء لتركه وهجرانه بشكل نهائي «فنحن نسلم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه» إذ لا أمل في دخوله الطريق، ولا معالجة هاجس ترغيبه فيها فكان لجوء ابن عربي إلى أحد مشتقات عوالم الغيب؛ أي الرّؤى الآتية توا من عوالم البرازخ؛ للتدليل على ما عجز عن التّدليل عليه، وليقنع نفسه على ألا أمل في الغريم، ولتأكيد يقين الذات بطريقها، فكان قوله: «فما اجتمعت به حتى

الصُّوفية لوصف الذين يغضون الطرف عن الشّموس العرفانية، ويأبون على أنفسهم التّخول في الطريق وتذوق أحوال أصحابه، فيزعمون أن الله سبحانه أعمى الخفاش ليمنعه عن إبصار الشّمس الفذة (أنا ماري شيميل، **الشّمس المنتصرة: دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي**. ترجمه عن الإنجليزية وراجع مادته الفارسية الدّكتور عيسى علي العاكوب، الطّبعة الأولى. طهران: مؤسسة الطّباعة والنّشر التّابعة لوزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي، ص 682 (هامش))، فكما في مثنوي مولانا جلال الدّين الرّومي الخُفّاش: «يمثل جيّداً التفكيرَ البشريّ الغبيّ المألوف الذي لا يفهم، لا بل إنه يكره شمس الدّين: مثلما أنّ الخُفّاش ينكر وجود الشّمس، أويكرهها [...] ومهما يكن، فإنهم لا يمكن أن يُسَمَّوا أعداء الشّمس، بل على الأصحّ هم أعداء أنفسهم» (أنا ماري شيمل، **الشّمس المنتصرة**، م م، ص 200.)، كما عند الصدر الشيرازي حينما يصف عدم تقدير النّاس للعلم العرفاني الذي جناه بعد عزلة خمسة عشرة سنة أحد جبال قرية «كهك»، فيقول: «[...] ابتلينا بجماعة غاربي الفهم، تعمش عيونهم من أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السّبحانية بدعة» (الشّيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2002، ج 1، ص ص 32.33.) صفات هذا الخفاش العنيدة والمعاندة في رغباتها، تتكرر عند ابن عَرَبِي في وصف عناد ابن رُشْد الحفيد وعدم قبوله صوتا غير صوت المشائية ونفوره التام من أي دعوة أو استجابة إلى اللّحاق بالتّصوف أو حتى القبول به طريقا من طرق إلى السّعادة والاتصال بالمطلق وذلك حين يقول ابن عَرَبِي في وصف أحد لقاءاته البرزخية بأبي الوليد: «ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية. فأقيم لي، رحمه الله في الواقعة (الرؤيا) في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، ينظر إليه منه ولا يبصرني ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني. فقلت: «أنه غير مراد لما نحن فيه. فما اجتمعت به حتى درج»« (ابن عربي، محيي الدّين، **الفتوحات المكية**، السّفر الثّاني، م م، ص 373).

19ــ نفس المصدر، ص 55.

درج»، أي حتى مات، في لقاء آخر ذي دلالات بعيدة بين موجود ومعدوم، بين حي وميت، وكان لجوء أبي العباس السبتي إلى كراماته لكشف إنكار ابن رشد على صوفية عصره وكرهه لهم[20]؛ إنها كلها مواقف ليست بالودودة تمتزج فيها القسوة بالصرامة لا مواساة فيها ولا مجاملة، بل صادمة لأقصى حد، تظهر ابن رُشْد على حقيقته التي تؤكدها أعماله ولهجته الصّارمة التي لا تقبل إلا بالعقل والنظر، داخل نسقه الأرسطي، بشكل يختصره ابن طفيل في لغة يائسة تؤكد انشغال ابن رُشْد بنفسه وبما يراه الأقرب إلى الحق عنده: «فنحن نسلم له ذلك، ونتركه مع عقله وعقلائه، فإن العقل الذي يعنيه هو وأمثاله، إنما هو القوة النّاطقة التي تتضح أشخاص الموجودات المحسوسة، وتقتنص منها للمعنى الكلي، والعقلاء الذين يعنيهم، هم الذين ينظرون بهذا النّظر والنّمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها، وليرجع إلى فريقه الذين «يعلمون ظاهرا من الحياة، وهم عن الآخرة هم غافلون»[21]. هذا التشابه والتطابق التام بين المواقف من نفس الرجل، يجعل كلام ابن طُفيل لا يصدُق على أحد من معاصريه إلا على ابن رُشْد الذي يدخل حتما ضمن نمط عقلانيته الأوصاف التي أهَال بها ابن طُفيل على هذا العقلاني المتعصب للعقل ولعقلائه، والذي كان من الثّبات على المذهب الأرسطي حد وصفه من أحد

---

[20]ــ قصة لقاء ابن رُشْد بأبي العباس السّبتي ترويها لنا بعض تآليف التّراجم على الشكل الآتي: يحكى أن ابن رشد قال: «لما حدّثه ــ أي الرسول الجاسوس الذي بعثه ابن رُشْد ليستطلع أحوال أبي العباس ــ بأخباره وأنه يقول: «من يعطيني كذا وكذا يكون له كذا وكذا»، فقال ــ أي ابن رُشْد ــ له: «ما أراه إلا قدرياً، ثم قال الرّجل: «دعني حتى أرى هذا الرّجل»، وروى أنه قدم مراكش وافداً على يعقوب المنصور، ونزل جوار الشّيخ أبي العباس السّبتي، فدخل إلى أبي العباس،أنظر هل بقصد أو اتفاق؟ فقيل ذلك لأبي العباس السّبتي، قال: «فقيه الأنْدلُس وابن فقيهها يفتح الله في ضيافته»، وإذا بالحرة زوجة يعقوب المنصور بعثت له خمسمائة دينار، فقال: «لبعض أصحابه قم بنا نزور هذا الفقيه واحمل الدراهم» أو قال الذهب معك، فلما بلغه سلم عليه وطرح المال بين يديه وقال له: «هذه ضيافتك»، فقال لهم: «من أين أنتم رحمنا الله بكم؟»، فقال: «عبيدكم أحمد السّبتي فشكر سعيه»، فزعموا أنه لما خرج قال الفقيه: «هذا سحّار أو كلاماً هذا معناه»، فروى أن الشّيخ أبا العباس أخذته الحمى في تلك الليلة، وقال لأصحابه: «هذا رجل عاملناه بالخير، فدعا علينا بالحمى»، وزعموا فيما رووا أنه قال: «اللّهم سلط عليه الموت» أو كلاما هذا معناه، فضربه وجع في تلك الليلة، فما أصبح حتى خرجت روحه. ولكن الظّن بالشّيخين جميل، ولا تظن في واحد منهما أنه يحب للآخر الهلاك. ولأن ذلك عالم من علماء المسلمين والشّيخ من أئمة الصّالحين».

[21]ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حَيّ بن يَقظَان**، م م، ص 144.

العارفين بأرسطية عصره وهو عبد الحق ابن سبعين[22] بأنه «مفتون بأرِسطُو ومعظِّم له، ويكاد أن يقلده في الحس والمعقولات الأولى، ولو سمع الحكيم يقول:»أن القائم قاعد في زمان واحد»، لقال به، واعتقده، وأكثر تآليفه من كلام أرِسطُو، إما يلخصها وإما يمشي معها، وهو في نفسه قصير الباع قليل المعرفة بليد التّصور غير مدرك»[23].

إلى هنا ونجد عند ابن عَربِي تناصّاً مع نص ابن طُفيل، يتكلم فيه أبو بكر بن عربي عن عقلاء من نمط العُقَلاء الذين يتحدث عنهم أبو بكر بن طفيل، وكأن الأبَا بَكْرين اللّذين فضّلا الانتماء إلى التّصوف على حساب الانطواء في خندق الفَلسَفة، رغم قربهما منها، واختارا صحبة الأوْليَاء والخلوات على صحبة ابن رُشْد، كأنهما يقتفيان أثر بعضهما ليتحدثا عن ذاك العاقل المستخف بالجميع[24] حتى اتهم بالاستهزاء بالدّين نفسه كما حكى صاحب المُعْجِب، والمعظم لعقله وعقلائه، والمشغول بنفسه وأمور القضاء والرّياسة. يقول ابن عَربِي في حديثه عن العُقَلاء والحكماء: «وأما أمثال هؤلاء الذين عندنا اليوم لا قدر لهم عند كل عاقل، فإنهم يستهزئون بالدّين ويستخفون بعباد الله ولا يعظم غيرهم إلا من هو معهم على درجتهم، قد استولى على قلوبهم حب

---

[22]ــ عرف ابن سبعين في أوربا كأحد أهم شراح الأرسطية العارفين بمسالكها، وذلك من خلال مراسلاته مع الإمبراطور فريدريك الثّاني المحب للفلسفة العَربيّة في جانبها الأرسطي J.Sarton، An introduction to the history of sience، baltimore 1950، u.2، past2 p، 575 والملم بالثّقافة الشرقية (العَربيّة) (برتراند راسل، **حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي**، ترجمة فؤاد زكرياء، الكويت، عالم المعرفة، الطّبعة الثّانية، يونيو 2009، ج 1، ص 2.).

[23]ــ عبد الحق بن سبعين، **بُد العارف**، تحقيق وتقديم جورج كتوره، بيروت: دار الأندلس، 1978، ص 143.

[24]ــ لغة الاستخفاف والاحتقار التي يقول ابن طفيل أنه تعرض لها، يتكدها متون ابن رشد، فلقد انتقد ابن رُشْد واستخف بكثير من فلاسفة الإسلام بالغاً به الأمر حد التوصية بمنع كتبهم وعدم الاشتغال بها. فإلى جانب تكفير أبي حامد والأشعرية والإقتاء بإبعاد كتبهم عن الجمهور، لم يسلم الشّيخ الرئيس نفسه من نقده فهاجمه بكل ضراوة لا توازيها إلا ضراوة ابن تيمية تجاه ابن سينا والحرانيين، بل وإلى جانب ابن سينا لم يسلم حتى ابن باجّه نفسه من نقده «الذي بقي (أي ابن رُشْد) على مذهبه مدة من الزمان ولطف الله به واهتدى» (ابن سبعين، **بد العارف**، م م، ص 143) حيث اتهم ابن باجّه بالغلط والتغليط وسوء الفهم (ينظر ابن رُشْد، **السماع الطّبيعي**، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983، ص 134، وينظر أبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، **تلخيص الآثار العلوية**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، ص 146.)، وإلى ذلك نسب مذهب الفارابي والشيخ الرئيس إلى التخريص وسوء الفهم كما في **تهافت التهافت** الذي يبقى مجالا خصبا للكشف عن سخرية ابن رشد الاستعراضية في حق كل المخالفين أشاعرة كانوا أو غير أشاعرة.

الدّنيا وطلب الجاه والرّياسة، فأذلهم الله كما أذلوا العِلْم، وحقّرهم، وصغّرهم، وألجأهم إلى أبواب الملوك والولاة [...] فأدلتهم الملوك والولاة، فأمثال هؤلاء لا يعتبر قولهم، فإن قلوبهم، قد «ختم الله عليها» وأصمهم وأعمى أبصارهم مع الدّعوى العريضة أنهم أفضل العالم عند نفوسهم»[25]. فالحديث عن الصّمم وقلة النّظر بل وانعدامه أَصلاً، هو إحالة مضاعفة إلى «انشغال ابن رُشْد بشؤون الدّولة والحكم والقضاء، وهو انشغال معوق في نظر الشّيخ عن صفاء القريحة الذي هو شرط بداية السّلوك إلى العرفان»[26]، وهو إحالة أخرى على اتهام بن طفيل له بالخفاش الذي يصير ضوء الشمس له حجاباً، فيكون العماء والسّديم سيد المواقف، يقول ابن عربي: «ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية فأقيم لي رحمه الله في الواقعة في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، أنظر إليه منه ولا يبصرني، ولا يعرف مكاني، وقد شغل بنفسه عني فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه»[27]. وكأن اللّقاء المسدود هنا لا يكتمل معناه إلا مع حكم ابن عَربِي هنا عليه بقوله: «فإن قلوبهم. قد «ختهم الله عليها»، وأصمهم وأعمى أبصارهم مع الدّعوى العريضة أنهم أفضل العالم عند نفوسهم»[28]، في إشارة أخرى لعصبية ابن رُشْد المشائية فالرّجل وضع «نفسه كسائر النّظار في عصره في موقع من يمثل اليقين والعِلْم اليقيني والإيمان اليقيني والمخالفة (عنده) تعني الضّلال والانحراف»[29]، الأمر الذي يقود ابن عَربِي إلى المماثلة بين الحكيم والفقيه، بل وينتصر للأخير على الأول «فالفقيه، المفتي في دين الله، مع قلة ورعه، (هو) بكل وجه، أحسن حالا من هؤلاء. فإن صاحب الإيمان، مع كونه أخذه تقليدا، هو أحسن حالاً من هؤلاء العُقَلاء على زعمهم، وحاشا

---

[25]ــ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، الطّبعة صادر، 1293، ج 1، ص 324، وابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، السّفر الخامس، ص 104.

[26]ــ نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، ص 193.

[27]ــ ابن عربي، محيي الدّين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدراسات بالسّوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هــ، 1985 م، السّفر الثّاني، ص 373.

[28]ــ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، دار صادر، 1293، ج 1، ص 324.

[29]ــ ألوزاد، محمد،»في الرُشْدية العَربيّة المعاصرة، «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مجلة مدارات فلسفية**، صيف 2006، ع 14، ص 92.

العاقل أن يكون بمثل هذه الصّفة»[30]،كما نعثر في النّص على تلميح لا يقصد منه إلا بن رشد لما كان من شدة قربه من السّلطة الموحدية ثم تنكيبه على يدها بقوله:»وأذلوا العِلْم[...] وألجأهم إلى أبواب الملوك والولاة [...] فأذلتهم الملوك والولاة.»[31].

مع نزعة ابن رُشْد الانغلاقية، كان الأجدى عند ابن طُفيل وابن عَربِي هو ترك ابن رُشْد وانشغالاته بمشروعه الفَلسَفي، لهذا كان التّشابه الكبير في وجهات النّظر بين صاحب **رسالة حي** وصاحب **الفتوحات** تجاه صاحب **فَصل المَقَال** من حيث إلقائهما اللائمة في عدم اللّقاء وعدم تصالح الفَلسَفة والتّصوف أو بالأحرى اهتمام ابن رُشْد بالتّصوف على ابن رُشْد نفسه المنكب على تراث أرِسطُو دون أن ينظر إلى غيره، ومن ثمة اتهامه بقصور نظره فهو عند ابن عَربِي منعدم البصيرة منحسر البصر، إذ أن الشّيخ الأكبر ينظر إليه ويبصره دون أن يراه، ولا أن يعرف مكانه ابن رُشْد، وهو عند ابن طُفيل أيضاً ممن أظلمت الشّمس في أعينهم.

سيكون تنقيص ابن طُفيل من قيمة العقل والعقلاء في رسالته هو إنصاف للمتصوف أو بالأحرى انتصاف له من غيره، وطعن في منزلة الفَلسَفة وردة عن عالم أهل النّظر، بحصره العقل ضمن عوالم الضّيق الوطيئة السّقف، وكذا التّناقض الذي لا يقدر العقل وحده أن يوفق بين متناقضاته، وعدم قدرته على تجاوز حجاب نفسه ليثوق إلى العالم العلوي الذي هبطت منه النّفس البشرية، ومن تم إيقانه على إمكانية الوصول بالاستغناء عن العقل ودون الخضوع لآلياته ما دام متهما عنده بالقصور والعجز في عالم الحس قبل عالم الإلهيات مرددا نفس الاتهام الصّوفي في حق العقل الذي هو عند الصّوفي مما لا يعتد به في الطّريق، ولا مما لا يعول عليه في عالم الغيب والشّهادة، ومما لا ثقل له لباغي الوصول في موازين الوصول فقد «قيل لأبي الحسين النّوري، رحمه الله: «بم عرفت الله تعالى؟» فقال: «بالله، قيل فما باب العقل؟» قال: «العقل عاجز لا يدل إلا على عاجز مثله»[32].

---

[30]ــ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، السّفر الخامس، ص ص 104. 105.

[31]ــ المصدر نفسه، السّفر الخامس، ص 104.

[32]ــ الطّوسي (أبو نصر السّراج)، **اللّمع**. حققه وقدم له وخرج أحاديثه عبد الحليم محمود. طه عبد الباقي سرور. القاهرة: دار الكتب الحديثة. 1960، ص 63.

2 ــ من المقصود عند ابن طفيل بالخفافيش؟

"إنه يكره شمس الدّين: مثلما أنّ الخُفّاش ينكر وجود الشّمس، أويكرهها [...]
ومهما يكن، فإنهم لا يمكن أن يُسَمَّوا أعداء الشّمس،
بل على الأصحّ هم أعداء أنفسهم» "

جلال الدّين الرّومي

سيقف ابن طُفيل إذن أمام سعي الفَيلَسُوف لاستبدال الذّوق الصّوفي بالبرهان الفَلسَفي، وسيراجع نحو مراجع التصوف ليمجد أسماءهم ويعيد لهم الاعتبار بعد أن قلل من قدرهم ابن رشد، كما تراجع بأعذار عدم وفرة الوقت عن تقريب عبارة أرسطو في لقائه المزعوم مع السّلطان الموحدي، في تناقض مع حماسة ابن رشد وسعيه لإصلاح أدوات العقل وآلياته المنطقية وطرقه الاستدلالية؛ بشكل لا يخفي رغبته في فرض هيمنة العقل على الوجود، وبسعي ابن طُفيل المضاد من خلال إعلائه وتثمينه للتجربة الصُّوفية المعتبِرة للعقل بأنه حجاب لا يمكن رفعه إلا بالتّحرر من مقولاته ومعقولاته وماهياته التي تُنسِي السّالك أو طالب الوصول لا الوجود فقط، بل والطّريق إلى لحظة الوصول، جاعلا بهذا طريق العقل ذلك النّفق الضّيق المسدود، وأن المعتمد عليه هو كالحاشر نفسه في كهف عميق كما كائنات اللّيل التي تهاب وتفزع من نور الشّمس، فبدل أن يقودها إلى كوة ضوء أو بصيص نور يضيق من أفق نظرتها ومن حدة وعمق وفساحة آمالها فيكونون كما «الخفافيش التي تظلم الشّمس في أعينهم»[33]، فكون صاحب العقل أي مُعارضُه المفترض، كما المجنون الذي لا يتحرك إلا في سلسلة جنونه[34]، لا

[33] ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، ص 143. وهنا لا بد من تكرار التناص الموجود مع نص ابن عربي يمكن الصوفي النظر لابن رشد لكن يستحيل أمام ابن رشد النظر إلى الصوفي والانتباه له، رغم جلاء الجو، يقول ابن عربي: «ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية، فأقيم لي رحمه الله في الواقعة، **في صورة ضرب بيني وبينه فيها حجاب رقيق، انظر إليه منه، ولا يبصرني، ولا يعرف مكاني**، وقد شغل بنفسه عني، فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه» (ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، السّفر الثّاني، ص 373.) كذلك الخفاش لا يرى أمامه.

[34] ــ المصدر نفسه، ص 143.

في فهمه للعالم المحسوس؛ عالم الخسَّة المستعصي القول فيه بالكثرة أو الوحدة والذي هو منشأ الجمع والإفراد، والمنشطرة فيه الحقيقة إلى فهوم، لما فيه من انفصال واتصال، وتحيز ومغايرة، واتفاق واختلاف[35]، ولا في العالم «الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة فلا يعرفه إلا من شاهده؛ ولا يثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه»[36]، ليكون الطّريق نحو فهم العالم وتعقل تعلقاته ليس من طريق العقل بل هو ثمرة لطريق آخر مغاير تماما، طريق رفع فيه ابن طفيل من منزلة الذّوق والقلب بشكل يتفوق على القوة النّظرية، وبشكل يجعل أدوات أهل الكشف والوجود تتعالى على أدوات أهل النّظر المحجوبين بحجاب العقل والحواس عن الحق، الشّيء الذي أباح لمتشدد للمنزلة المرموقة التي يجب أن تكون للعقل في وقته اتهام ابن طُفيل.

أكيد أن ابن طفيل وجد نفسه مدفوعا لبيان قيمة العقل، خاصة في صورته المشّائية، في معركة يمكن توقع جبهاتها جيداً، ومن تمة الحسم في تقديم الاعتراضات الممكنة عليه، وتأجيج الموقف السّلبي منه، مع محاولته التأكيد على أهمية موقفه، في إطار نقاش كان ابن رشد، أحد أطرافه المهمة، الشّيء الذي جعل ابن طفيل يستشط غضباً من خصوم بعينهم، فتثور ثائرته ويظهر لنا مُتهماً كل من يقول بغير موقفه بالمجنون وبالخفّاش الذي أعمته أنوار العقل، بشكل قد يصير هذا الأعمى مجنون العقل مع مفهومه عن العقل مصدر ظلمة ومنبع عماء، ليستقر ابن طفيل على آراء، بقدر ما تتبرأ من مواقف الخط المشّائي، بقدر ما تهجم عليها وتناوئها، بشكل ينم عن توجهين مختلفين، بلغا ذروة الصّراع والحقد الناتج عن خلاف حقيقي شمل تجربتيهما. في محاولة من ابن طفيل إلى تكييف العقل وآليات نظره لتوائم موضوعات كان العقل، بصورته الرّشدية، يرفضها وينبو عنها، وبالتّالي تنويع ممكناته، فيعرض رأي الخصم من جهة، ليظهر، في الوقت نفسه، تهافته وهشاشته على ضوء تجربة حيّ، محفزاً المناوئين المذهبيين لتولي تجربة حيّ والأخذ بها لتجاوز عثراتهم، وعدم السّقوط في تناقضاتهم التي يراها ابن طفيل أنها

[35] ــ المصدر نفسه، ص 144.

[36] ــ المصدر نفسه، ص 144.

لا تنتهي، يقول ابن طفيل: «فإن الكثير والقليل والواحد والوحدة، والجمع والاجتماع، والافتراق، هي كلها من صفات الأجسام، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق، عز وجل، لبراءتها عن المادة، لا يجب أن يقال أنها كثيرة، ولا واحدة، لأن الكثرة إنما هي مغايرة الذّوات بعضها لبعض، والوحدة أيضاً لا تكون إلا بالاتصال. ولا يفهم شيء من ذلك إلا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة. غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جداً لأنك إن عبرت عن تلك الذّوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها، وهي بريئة عن الكثرة. وإن أنت عبرت بصيغة الإفراد، أوهم ذلك معنى الاتحاد، وهو مستحيل عليها»[37]. وهذا النّص البسيط له أكثر من علاقة بنصوص أخرى شكلت نقاشاً محتدما في هذه الفترة بين أبي الوليد في ردوده على أبي حامد الغزالي. ليختم ابن طفيل هذا النّقاش بقوله: «فالعالم المحسوس منشأ الجمع والإفراد، وفيه الانفصال والاتصال، والتحيز والمغايرة، والاتفاق والاختلاف، فما ظنه بالعلم الإلهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض، ولا ينطق في أمره بلفظ من الألفاظ المسموعة، إلا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة، فلا يعرفه إلا من شاهده، ولا تثبت حقيقته إلا عند من حصل فيه»[38]. وكأن ابن طفيل هنا يستأنف انتقادات الغزالي في **تهافت الفلاسفة** الذي انتقد الفلاسفة في «قولهم: الوحدة في الله تنفي الكثرة، بل زعموا أن التّوحيد لا يتم إلا بإثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه وإثبات الوحدة بنفي الكثرة من كل وجه»[39]، وما يستتبع ذلك من الكلام عن الصّفات والجسم والجمع والافتراق[40].

---

[37] ــ **حي بن يقظان**، ص 144.

[38] ــ **حي بن يقظان**، ص 144.

[39] ــ **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، القاهرة، 1967، ص ص 163. 162.

[40] ــ إشارات كثيرة واردة هنا وهناك في نصوص ابن رشد لاحتدام النقاش في هذه المسائل ففي **تهافت التهافت** يخصص ابن رشد صفحات وفصولا لمناقشة المسائل المتفرعة عن هذه الإشكالات، حيث يقول ابن رشد: «حاصل هذا الكلام أنّ الأول إذا كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحدٌ وإنما يختلف فعل الفاعل ويكثر: إما من قبل المواد ولا مواد معه، أو من قبل الآلة ولا آلة معه، فلم يبق إلاّ أن يكون من قبل المتوسط بأنْ يصدر عنه أولاً واحد وعن ذلك الواحد واحد، وعن ذلك الواحد واحد فيوحد الكثرة» (**تهافت التّهافت**، تحقيق الجابري، ص 243.).

ويمكن الرجوع باستفاظة إلى **مقالة الياء** من كتاب **ما بعد الطّبيعة** التي تنظر في الواحد والكثرة وفي مقابلاتها من خلال مقولات الموجود كالهوية والمغايرة والتشابه والاختلاف والوحدة. «(...) فإنْ كان يوجد الكلي مشتركاً من جهة

لقد كان طريق حيّ للخلوص إلى ربه عبر اكتشاف حقيقة نفسه طريقا مشابها لطرق المتَصوّفة لا يتم الكشف فيه عن مقصود الحياة ولا اكتشاف الذات بشكل تلقائي، «بل عبر مجاهدة ومعاناة ورياضة بدنية وروحية»[41]، وفي الوقت نفسه يقوم بالاستغناء التّام والكامل عن حواسه، حيث كان حيّ «يلازم الفكرة في تلك الموجود الواجب الوجود، ثم يقطع علائق المحسوسات. ويغمض عينيه، ويسد أذنيه، ويضرب جهده عن تتبع الخيال، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه، ولا يشرك به أحداً ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها. فكان إذا اشتد في الاستدارة، غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال وسائر القوى التي هي الآلات الجسمانية، وقوي فعل ذاته ــ التي هي بريئة من الجسم ــ فكانت في بعض الأوقات فكرته قد تخلص عن الشّوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله، وترده إلى أسفل السّافلين»[42]، فشواهد الحواس التي هي أول العقل والتي تجعلنا نعتقد في الشّيء كما هو عليه، لا كما نتخيله، تصير معه عائقاً أمام

أنه شيء مشار إليه موجود في كثيرين فسيكون سقراط مركباً من حيوانات كثيرة» (**تفسير ما بعد الطّبيعة**، ص266)، «ويقال الواحد مثل ما يقال على المتصل أو أكثر منه على الكلّ الذي صار كلاً ومتصلا لمعنى موجود فيه وهو الصّورة، وهذه هي حال الأشخاص ذوات الصّور [...] فإذاً الصّورة هي أحق باسم الواحد المتصل. إذ كانت الصّورة هي سبب الاتصال» (**تفسير ما بعد الطّبيعة**، ص 1238.) ويقول ابن رشد: «من قبل إن الواحد والهوية محمولات كلية لا وجود لها إلا من حيث هي في الذّهن، وإنما قال أكثر ذلك تقال على جميع الأشياء لأن اسم الواحد والموجود والهوية مترادفان، وإنما قال في الأكثر لأن اسم الموجود قد يقال على أكثر مما يقال عليه اسم الواحد مثل الذي يقال على معنى الصّادق» (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 1271.)، ويقول «فإذا الاختلاف بالصورة هو اختلاف ضدية، فإن الغيرية بالصورة هي التي ينقسم بها جنس واحد بعينه ولا تجتمع في الشّيء الأضداد» (**ما بعد الطبيعة**، ص 1370.)، ويقول ابن رشد: «الاختلاف التام لا يوجد بين المختلفات التي توجد معاً في شيء واحد هو هو مثل اللّون والبياض والنّطق ولذلك توجد هذه في أجناس مختلفة وأما التي تختلف اختلافا تاما أي التي لا توجد في شيء واحد هو هو (...) بالنّوع الذي يوجد في مقولة واحدة هي مثل البياض والسّواد» (**تفسير ما بعد الطبيعة**، ص 1370.)، ويقول ابن رشد في موضع آخر: «من قبل أنّ ذوات المقولات وماهياتها مختلفة وليس فيها معنى واحد يعمها حيث يكون الواحد والموجود كالجنس لأنه لو كان ذلك كذلك لم يدل اسم الواحد منها على ما يدل عليه من مقولة الجوهر أو الكيف أو الكم دلالة أولى وبلا وسط، كما أن اسم الجنس يدل على أنواع بوساطة معنى مشترك لها» (**مقالة الياء**، ص ص 1280–1281.).

[41]ــ المصباحي، محمد، «من اللا ذات إلى ما بعد الذات عند ابن طفيل». ضمن **ندوة: الجمالي والفلسفي في «حيّ بن يَقظان» لابن طفيل**. [نظمها] مختبر أرخبيل للدراسات والأبحاث الأدبية.شعبة اللّغة العربية وآدابها. القنيطرة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. 2012، ص 191.

[42]ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص 129.

تحصيله لمقصوده لذا «كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة، فما هو إلا يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان، أو يتعرضه خيال من الخيالات، أو يناله ألم في أحد أعضائه، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر، أو يحتاج القيام لدفع فضوله؛ فتختل فكرته، ويزول عما كان فيه، ويتعذر عليه الرّجوع إلى ما كان عليه من حال المشاهدة، إلا بعد جهد»[43].

نحن إذن أمام علم إلهامي يستغني عما هو حسي محسوس كما استغنى حيّ بن يَقظَان فيما قبل عن الجسد الخسيس في تأسٍ بالخلوة الصُّوفية في المغاور والكهوف وعلى خلجان وشطآن جزيرته، والتي يتعمدها ويعتمدها المتَصوّف لأجل الاقبال الكلي على الله دون عوائق وشواغل العالم المادي الموبوء منصرفا إلى قدس الجبروت ومستديما لشروق نور الحق في سره، والاستغراق في التّفكر في عالم الملكوت الرّحماني الأعلى لعل النّفس تستر لمع الله تعالى على ما يريدها وعلى ما تريده من عجائب القدرة والمقدرة، فلا علائق تشد همته وتتراجع به أو تفتنه عن بداياته التي ألزم فيها نفسه وصحح فيها نيته وقوّى يقينه بضرورة الوصول إليه تعالى حيث يقول: «وما زال يقتصر على السّكون في قصر **مغارته** مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شريكه؛ فمتى سنح بخياله سانح سواه، طرده عن خياله جهده، ودافعه وراض نفسه على ذلك، ودأب فيه مدة طويلة، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك»[44]، ليخلص إلى أن السّمع والبصر الحقيقيان هما من غير معهود الحواس بقوله: «فأصغ الآن بسمع قلبك»[45]، الإصغاء للقلب هذا هو موقف المشاهدة عند أهل السّلوك التي «هي رؤية الحق ببصر القلب من غير شبهة»[46]، حيث يصير القلب عند حيّ أداة وعي «تختلف اختلافا جوهريا عن

---

[43] ــ المصدر نفسه، ص 129.

[44] ــ المصدر نفسه، ص 141.

[45] ــ المصدر نفسه، ص 142.

[46] ــ التهانوي (ت 1158 ه)، **كشاف اصطلاحات الفنون**، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العِلْمية، لبنان، بيروت، الطّبعة الثّانية، 2006، ج 2، ص 474.

العقل من أية حاسة من الحواس البدنية»[47]، ليكون موقفه من المعرفة كما عند الصّوفي من كونها ليست «مقصورة على معطيات الحواس، فإن هذا تحديد لمدى النّشاط الرّوحيّ عند الإنسان وتخطيط قاصر لميدان الحياة الرّوحية، لأن وراء كل هذه المعارف وفوقها نوع ثالث من المعرفة هو المعرفة الذّوقية أو المعرفة الإلهامية»[48]، فتضخم دور القلب هو عند الصّوفي السّبيل إلى العالم الخارجي، بما هو قوة إدراكية وشعورية مفارقة للحواس مغايرة للقلب[49]، حيث تصير أدوار القلب متفوقة على أدوار الحواس جميعها، فتصير «لحظة القلب أسرع من لحظة العين، وأبعد محلا وهي الغائصة في أعماق أودية الفكر، والمتأملة لوجوه العواقب، والجامعة بين ما غاب وما حضر، والميزان الشّاهد على ما نفع وضر، والقلب المملي للكلام على اللّسان إذا نطق، واليد إذا كتبت»[50]، فيضاف العمى والبصر إلى القلب[51]، لا إلى غيرها من الحواس، فكان استشهاد الصّوفي بقوله تعالى: ﴿**فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ التي فِي الصُّدُورِ**﴾[52].

طريق الاتصال عند ابن طُفيل بهذا ترتد عن الحس والمحسوس وتفضل عنهما طرقا أخرى تقهر الجسد، وتنفيه، وتُدينه، وتجهش عليه بعبارات الاحتقار، وتقوم بتدبير أموره بشكل صوفي يلتمس عداء الصّوفي لجسده ولمتعلقاته التي تؤمن بدور العذابات والمجاهدات التي ينالها الجسد لأجل تنمية الرّوح وتهذيبها وتطهير دواخلها وتأديب دوافعها، في اختلاف آخر مع المشائية التي تعتقد أنه من غير الإمكان أن نجرد الكائن البشري من جسده إذ حضوره صفة

---

[47]ــ أبو العلا عفيفي، «التّصوف ونظرية المعرفة»، **مجلة المجلة**، القاهرة، السّنة التاسعة، أغسطس، 1965، ع 104، ص 47.

[48]ــ المرجع نفسه، ص 48.

[49]ــ ينظر رجاء بن سلامة، «صُوفية العشق أو صمت اللّغة من خلال «**المصون في سر الهوى المكنون**» لإبراهيم الحصري (م 513ه)»، **حوليات الجامعة التونسية**، 1995، ع 37، ص 210.

[50]ــ إبراهيم الحصري، **المصون في سر الهوى المكنون، تحقيق النّبوي عبد الواحد شعلان**، دار سحنون للنشر، تونس، 1990، ص 59.

[51]ــ أبي عبد الله محمّد بن علي الحكيم الترميذي، **بيان الفرق بين الصدر والقلب والفؤاد واللب**، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مركز الكتاب للنشر، مصر الجديدة، القاهرة، ص 33.

[52]ــ سورة الحج، الآية 46.

أساسية في تمثل الإنسان ووجوده في عالم الكون والفساد، فرغبات الجسد الخسيس الذي يسكنه المرء لـــــ «ـــمدة ويرحل عنه بعد ذلك»[53]، يجب قهرها بالرّياضات والإماتات، ما دام الاستقرار إليه والثّقة به غير ممكنة فهو مفتقر لغيره، ومحط التّقلبات والتّعدد والحركة دائمة التّحول والتّغير، وليختار عنه وعن تلك الملذات التي يطالبنا الجسد بها عن طريق وسوسة شهواته أن تنتقل «علاقته إلى صاحب الجسد ومحركه، ولم يبق له من الشّوق إلا إليه»[54]، وإلا فليبقى ساكنا عاطلاً رغم حركته، ما ينتبه إلى الرّوح الحية التي في الجزء الشّريف من ذاك الجسد وهو القلب، لذا ينبغي تقليبه على أنواع الإماتات في مخالفة للموقف الرّشدي الذي يرى «أن كل قوة نفسانية فهي محتاجة إلى جسد تقوم به [...] إنه جسد أكرم من كل واحد من الاسطقسات الأربعة [...] إنه جسد إلهي وإنه يختلف بالكرم والشّرف»[55].

ينقل ابن طُفيل بأن كلامه وخطابه عن العالمين قد حمله الطرف الآخر على الابتعاد عن حدود المعقول والتّعقل، بانخلاعه عن غريزة العقلاء، وطرحه لحكم المعقول، ليرد عليه ابن طُفيل مباشرة، بهدوء لا يخلو من حرارة وعمق، ليرسم لنا صورة جلية لتعصب كل منهما لطريقته المثلى، فاصحاً بذلك عن أطراف المعركة الحاصلة التي تم فيها تبادل الاتهام بين الخفاش الذي أظلمت الشّمس في عيونه المنحصرِ تفكيره في خانة العقل الأجوف والنّظر الذي يبز دوره نور الكشف والذّوق المتجدد بالمجاهدات والرّياضات والاعتبارات والممتلئ بالفيوضات الرّبانية والأمداد الرّحمانية من عين جوده وحقيقة وجوده تعالى، ليُرجع ابن طُفيل الاتهام بالجنون للذي يحسب نفسه مدافعا عن العقل /اللّوغوس الفَلسَفي المنفعل بالعالم المحسوس الخسيس[56]، وذلك مباشرة بعد تلك الاتهامات الجزافية التي يذكر ابن طُفيل أنه تم توجيهها له

---

[53] ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص 97.

[54] ــ المصدر نفسه، ص 97.

[55] ــ أبي الوليد بن رشد، **مقالات في المنطق و العلم الطبيعي**، تحقيق العلوي، جمال الدين (1945–1992)، دار النشر المغربية، إيداع 1983، ص؟.

[56] ــ المصدر نفسه،ص 144.

بقوله: «فليتئد في غلوائه، وليكيف عن غرب لسانه، وليتهم نفسه، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به **حيّ بن يَقظَان**»[57].

إن العقل الذي وجّه ابن طُفيل نقده له هو عقل الفلاسفة وعقل ابن رُشْد بخاصة، وهو «الذي يعينه هو وأمثاله (الفلاسفة) (الذي) إنما هو القوة النّاطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة وتقتنص منها المعنى الكلمي»[58]، وهو نفسه معنى العقل عند فلاسفة الإسلام من الفَارَابي إلى غيره من فلاسفة الغرب الاسلامي إذ «العقل ليس شيئاً آخر غير التّجارب»[59]، و«الكليات هي التّجارب على الحقيقة»[60]، إذا لا دور له غير تجريد الكليات من محسوسات هذا العالم الممتلئ بالمتناقضات دون أن تكون له القدرة على اختراق العلم الإلهي الذي هو فوق وأعلى من العالم المحسوس والمفارق له تماما بكماله وبهائه وحسه، مما يعظم أن يوصف به لسان، ويدق أن يكسى بحرف أو صوت[61]، ليكون عقل الفَيلَسُوف عقلاً ساذجاً متنكراً في حقيقته، لا يرجح أبداً في كفة فهم العالم الأخروي، فلا يحظى عنده فيلسوفنا بالعناية والإصغاء، وإنما على الخصم المزعوم غير المصرح باسمه ممن «لا يعرف ـــــ عقله ـــــ سوى المحسوسات وكلياتها» أن «يسد عنه سمعه»[62]، وليرجع عن فريقه الذين «يعلمون ظاهرا من الحياة، وهم عن الآخرة غافلون»[63].

فالكمال الميتافيزيقي، رغم كل شيء، يبقى مضادا للكمال العِلْمي والمعرفي المؤسس على العقل، لأن الكمال الأول: «يقتضي القطع مع المعرفة العِلْمية لكونها ما زالتّ مرتبطة

---

[57] ـــ المصدر نفسه، ص 144.

[58] ـــ المصدر نفسه، ص 144.

[59] ـــ الفَارَابي، **الجمع بين رأي الحكيمين**؛ قدم له وشرحه وبوبه الدكتور علي بوملحم، بيروت : دار الهلال، 1996، ص 91.

[60] ـــ المصدر نفسه، ص 98.

[61] ـــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص 145.

[62] ـــ المصدر نفسه، ص 144.

[63] ـــ المصدر نفسه، ص 144.

بالعالم الطّبيعي الذي يتميز بالحركة والتّعدد والزّمانية»[64]، وهي صفات آنية مستغرقة في الزمان لا تفيد الباحث عن المطلق والاتصال، بل تشوش عليه سعيه ذاك وتشغله عنه لهذا يقول ابن طُفيل عن «حي»: «ومازال يقتصر على السّكون في قصر مغارته مطرقاً، غاضاً بصره، معرضاً عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة، فمتى سنح لخياله سانح سواه، طرده [...] في ضلال شدة مجاهداته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الأشياء [...] وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق، حتى تأتّى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السّماوات والأرض وما بينها، وجميع الصّور الرّوحانية والقوى الجسمانية. وجميع القوى المفارقة للمواد، [...] وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثّابت الوجود»[65]، لنكون مع ابن طُفيل لا أمام قطع من المعرفة العِلْمية والنّظرية المنبنية على قواعد النّظر العقلي، بل أمام إسفاف كبير بقيمة ومكانة العقل إذ تصير علوم التّصوف وطقوس الوصول وتقنيات العبادة الصّوفية هي صاحبة الفضل وفي موقع أعلى من مرتبة علوم أهل النّظر، أي أن علوم طريق القلب والذّوق أمست راجحة على علوم التّعاليم.

يصير العقل، بمنطق أهل الذّوق، عقلاً مركزياً عند ابن طُفيل، ويصبح البرهان شيئاً لا قيمة له عنده، بل يُندِّد به ويقسو على المومنين به، ويُصر أنه قاصر على طريق الوصول، ولهذا لم يؤثر عنه اشتغاله بعلم المنطق، ولم يكتب في **الإيساغوجي** أو شرحه، وإشارته إليه، في رسالته، هي تقليل من شأنه، وقطع بعدم عنايته التّامة به، وذلك حين إضرابه عن التّعليق على ما وصل لأرض الأندلس عن كتب المنطق للفارابي التي صمت عنها وهي التي لاقت القبول الكبير عند ابن باجّه وعند تابعه ابن رُشْد، ولربما عند ابن وهيب أيضاً، كما عند ابن السّيد، وكأنه يؤكد على مسألة واحدة وهي أن هاجسه الذي يحركه عرفاني فقط، أكثر مما هو

---

[64] ــ محمّد المصْباحيّ، «ابن رُشْد كمكان مشترك للقاء الفكري بين الحضارات ضفاف البحر الأبيض»، ضمن **تحولات في تاريخ الوجود والعقل**، م م، ص 45.

[65] ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص 141.

برهاني ــ عقلي، فيقول: «وأكثر ما وصل إلينا من كتب أبي نصر فأكثره في المنطق وما ورد منها في الفَلسَفة فهو كثير الشّكوك»[66] متحاشيا التّعليق عليه.

3 ــ من يقصد ابن طُفيل بالعُقَلاء:

«لن أخبركم أي شيء، غير أنني سأسمح لكم باستراق السّمع على شخوصي
الذين يقولون الحقيقة مرة ويكذبون مرة أخرى،
وعليكم أن تقرروا بأنفسكم متى يقولون الحقيقة ومتى يكذبون؟ وهذا ما تفعلونه أنتم كل يوم»
وين بوث

إن هذا العقل هذا، النّمط من العُقَلاء لا يكونون بعد تصفيف ضوئي ومسح تاريخي لشخوص اللّحظة المزامنة لابن طُفيل غير زميله وندّه المنافس له في القصر الموحدي ابن رُشْد ومدرسته التي أحاطها به في القصر الموحدي، والتي استبدت بكثير من المناصب الموحدية، والتي عرفت كثيراً من أسمائها نكبة من طينة نكبة ابن رُشْد، بل ونكبة أكثر تراجيدية ومأساوية من نكبة ابن رُشْد نفسه أو أقل منه قليلا[67]، بعد أن تمت للتيار الصّوفي سيطرته التّامة على المجال الموحدي زمن الخليفة المنصور من طينة السّيطرة التي كانت للفَيلَسُوف ابن رُشْد وصُحبته أيام الخليفة يوسف.

تتزايد صحة الافتراض ذلك مع العلم أن **قِصّة حيّ بن يَقظَان** قد أُلّفت في زمن قد اكتمل فيه، إلى حد ما، مشروع ابن رُشْد لإصلاح العقل وتقريب عبارة أرسطو، إذ أنه ختم في هذه المرحلة الكثير من جوامعه وتلاخيصه ومختصراته المنطقية والطّبيعية، واكتمل لديه تعريفه

---

[66] ــ المصدر نفسه، ص 145.

[67] ــ لقد تعرض حديث النّكبة الرُشْدية إلى كثير من التضخيم بشكل جعلها أكثر جسامة وضخامة استدعت إجراءات إيديولوجية كتلك الصورة التي سوق لها كبير رُشْديي مشرق العالم الإسلامي محمود قاسم، وكتلك التي سعى لها سعيها كبير رُشْديي المغرب محمد عابد الجابري، كما ضُخمت من قبل نكبة المعتمد بن عبّاد، بشكل جعل بعض الدّارسين يطرحون سؤال ضرورة مراجعة تلك الصّور المقدمة عن تلك الأحداث بما يليق بحجم النكبة وبقيمتها. (ينظر محمّد ألوزاد، «في الرُشْدية العَربيّة المعاصرة» الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مجلة مدارات فلسفية**، صيف 2006، ع 14، ص 83.)

للعقل بما هو برهان أو أداة للبرهان الذي هو مطابق «لعمل الطّبيعة»[68] والأخيرة «برهان غير واع بذاته، ليكون نموذج المعرفة عنده هو اتصال الطّبيعة بالعقل عند بحث الأخير في أشيائها بما هي ماهيات وجواهر؛ إذ «علم الجوهر أتم علم يكون للشيء»[69]، وبما هي ضرورات وأسباب، ومن تم حماسه للعقل وللطريق البرهاني، ورفضه الحاسم لأي طريق ثانٍ أو بالأحرى ثالث غير البرهان والوحيّ إلى حد طموح همته إلى ضرورة حمل النّاس على الطريق البرهاني طريق العقل، وتنبيهه لأهمية التّأمل الذي يقوده العقل عوض ذلك التّأمل الصّوفي المنكفئ طوال الوقت على الذات بشكل يكاد يصرفه عن الكون ومن حوله[70]، مجذراً بذلك ومعمقا التّفريق ما بين المعرفة الفَلسَفية وكل الأنواع الأخرى من المعرفة[71].

كل ما ألمحنا إليه جعل ابن رُشْد الأَولى بانتقاد النّزعة الصُّوفية عند ابن طُفيل الشّيء الذي يجعلنا نجزم أنه هو الذي أشار إليه عند حديث ابن طفيل عمن اتهمه بطرح المعقول، والابتعاد عن غريزة العُقَلاء وهجرها. وذلك كله في سياق مجابهة ابن رُشْد ومواجهته لمطامع المتَصوّفة الواضحة للهيمنة، والطّامحة في فرض مشروعها الصّوفي على سائر صنوف ومكونات الثّقافية والسّوسيولوجية في الغرب الاسلامي، عبر الاستحواذ على خطاب الوحيّ والشّريعة وتأويلهما، وتطلعه المتحمس جداً من ثمة إلى الأمراء الموحدين، ما قبل المنصور، إلى إصلاح العقل وتقوية فعاليته في المدينة الموحدية، وتقويم هذه الفاعلية لتواكب جاذبية وإغراء العقل الصّوفي، لأجل هيمنة أهل البرهان على الشّرع والوجود. ونظراً كذلك إلى الغربة عن الفَلسَفة التي أصبح عليها ابن طُفيل بعد نزوعه الصُّوفي الذي عبر عنه بشكل مفضوح جداً في قصته، وهو ما لا يتوافق مع الفكر الأرسطي الأصيل تماماً والغريب عن

---

[68]ــ ابن رشد، أبو الوليد، **شرح البرهان**، تحقيق بَدَوي عبد الرّحمن، الكويت، 1984، ص 258.

[69]ــ ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطّبيعة**. تحقيق. بويج. دار المشرق. 1973، ص 191.

[70]ــ ينظر بورشاشن، **الفقه والفَلسَفة في الخطاب الرّشدي**. تقديم سعيد بنسعيد العلوي. بيروت: دار المدار الإسلامي. 2010. ص 225.

[71]ــ ينظر أركون، محمّد، **تاريخية الفكر العَربِي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996، ص ص 128ــ129.

التّصوف[72]. غربة الصّوفي عن الفَلسَفة تتأتى من كون التّصوف بهروبه عن عالم البرهان وآلياته الاستدلالية عبر حديثه عن الكرامة والمعجزات إنما هو تشويش على العقل ودعوة للاستغناء والاستقلال عنه وعن مبادئه التي تؤسسه، وبالخصوص مبدأي السّببيّة والضّرورة، هذا بالتّأكيد كان سببا كافيا للعداء المستفحل بين الفَلسَفة بشكل عام، وبين ابن طُفيل وابن رُشْد بشكل خاص[73]، ما دامت قصة حي تأييداً صوفياً لنيل العلم من غير طريقه؛ طريق التعلم والقراءة، وتأكيد لطريقة أبي يعزى وطريقة ابن عربي الذي «دخل خلوته جاهلا، وخرج مثل هذا الخروج، من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة». أمام أبي الوليد الذي ما ترك المطالعة إلا ليلتين من عمره كما يحكي ابن الأبّار، ليلة زواجه وليلة وفاة والده. الأمر الذي جعلنا لا نتردد في صياغة إشكالية الصّراع بين أهل النّظر وأهل الذّوق في هذا المجال الزمني والجغرافي فيما يتعلق بحدود وإمكانات معرفتيهما، من جهة إبطال الحس والعقل معاً عند الصوفي؛ بما هي الخلوة التي تجمع أبي يعْزَى وحيّ بن يَقظَان وابن عَربِي، والتي يصدر عنها المتَصوّف هي لحظة تطهير لأجل استقبال المنح والمواهب الذّوقية من المنازل الرّحمانية في تغييب للحواس وللعقل فـــ«ـــالْخَلْوَةُ [...] دَفْعُ الشّوَاغِلِ وَضَبْطُ السّمْعِ وَالْبَصَرِ إِلَّا قَدْرَ الضّرُورَةِ، وَإِذَا سَدَّ الْحَوَاسَّ تَتَفَجَّرُ يَنَابِيعُ الْغَيْبِ مِنْ حِيَاضِ الْمَلَكُوتِ وَتَنْصَبُّ إِلَى الْقَلْبِ فَلَا بُدَّ مِنْ الْجُلُوسِ فِي مَكَانٍ مُظْلِمٍ [...] فَعِنْدَ ذَلِكَ يَسْمَعُ نِدَاءَ الْحَقِّ وَيُشَاهِدُ جَلَالَ حَضْرَةِ الرّبُوبِيَّةِ وَبَعْدَ التّحَصُّنِ بِهَذِهِ الْأُمُورِ يَقْطَعُ عَقَبَاتِ الْقَلْبِ التي سَبَبُهَا الالتفَاتُ إِلَى الدّنْيَا، وَإِذَنْ حَصَلَ قَلْبُهُ مَعَ اللَّهِ وَتَجَلَّى لَهُ الْحَقُّ وَظَهَرَ لَهُ مِنْ لَطَائِفِ رَحْمَةِ اللَّهِ مَا لَا يَجُوزُ وَصْفُهُ، بَلْ لَا يُحِيطُ الْوَصْفُ بِهِ أَصْلًا»[74]. كما يعمل الفَيلَسُوف من جهته على التّأسيس لفكرة قدرة العقل بمفرده على استكناه حقائق الوجود، فالعقل البشري هو الأداة الوحيدة عنده القادرة على معرفة الكون في شتى

---

[72]ـــ ينظر ج ك.بيدغل، «ابن طفيل وكتابه «حيّ بن يَقظَان» نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العَربيّة»، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 1169.

[73]ـــ ديناني، غلام حسين إبراهيمي، **العقل والعشق الإلهي، بين الاختلاف والائتلاف**، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2005، ج 1، ص 312.

[74]ـــ أبو سعيد الخادمى الحنفي، **بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة احمدية**، مطبعة الحلبي، 1348، ج 4، ص 98.

تمظهراته من أدنى مكوناته المادية وصولاً إلى العوالم المفارقة في انفتاح يعاكس رأي المتَصوّف في التّجربة والملاحظة والأقيسة العقلية. النّص اليَقظَاني يلتحم بنموذجه الصوفي ــ اليعزوي ليمعن في تأكيد حبكة الصّراع بين المتَصوّف والفَيلَسُوف بشكل مضاعف، دون إحداث طفرة تذكر في نوعية العلاقة وطبيعة اللّقاء، فالخلوة وتمجيدها هما دَوماً حاضران من خلال صورة الجزيرة المهجورة التي تفرض سلفا القطع مع احتمالية القراءة والتّعلم وتفرض على صاحبها تجربة روحية خالصة تنفصل عن العالم، وتقطع معه.

الصّوفي علمه لا يؤخذ عن معلم، وليست بيداغوجياه من بيداغوجيا عالِم التعاليم، يقول ابن عربي: «ثم قال لي أمح ما كتبت وانس ما حفظت واجهل ما علمت وكن هكذا معه على كل حال لا تتحدث معه بما قد علمته فإن في ذلك تضييع الوقت»[75]، فالتّصوف نفسه ليس فقط إلغاء للعقل، بل إلغاء للأسباب والعلل كذلك، ليصير نوعاً آخر من الوهم ما دام «في مختلف حالاته هو انقطاع أسباب الوصول إلى الله، ثم توهم إلوصول اليه بلا وصول» دونما اكتراث بالدّرس والبحث ولا المطالعة ولا قراءة الكتب بما فيها كتاب الله[76]. فالكتب التي ينفي أبو يعْزَى

---

[75]ــ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، س؟، ص؟

[76]ــ يبقى أبو أبو يعْزَى دَوماً مثالا لكون ولاية المتصوف لا علاقة لها بالقراءة والكتاب، فرغم أن أبا يعْزَى كان رجلا خشناً يسكن الغابات من أهل البربر، ورغم أن لسانه الغربي كان يحول بينه وبين الحديث بالعَربيّة الفصيحة، ويحول دون إمامته النّاس، غير أن ذلك كله لا يمنعه أن يعاجل الإمام إن هو أخطأ في تلاوته فيعالج خطأه بالصواب، وكذا الأمر بالنّسبة لعبد العزيز الدّباغ وهو شبيه أبي يعْزَى في درجة إلمامه باللّغة، إذ أنه كان هو الآخر أميّاً لا يقرأ ولا يكتب، غير أنه كان لا يجد حرجاً في شرح نُصُوص مستعصية من **فتوحات** ابن عَربِي المكية لتلميذه الذي سيؤلف عنه كتابا جامعاً لكراماته و**فتوحاته**، فهذه الأمور تبقى شيئا عادياً أمام ممكنات القدرة والكرامة الصّوفية، فابن غالب شيخ أبي مدين مثلا كانت «إذا أشكلت عليه مسألة علمية ينظر يميناً وشمالاً في ركن بيته فيراها مكتوبة، وكانت هذه الكرامة لجماعة من الأوّليَاء حتى أن منهم من يرى الجواب مكتوباً في جبهة السّائل، ومنهم من يراه في الدّواة والحائط الذي يقابله والحصير، وما ذلك على الله بعزيز» (بن إبراهيم، (العباس بن محمد) (1877ــ1959). **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**. الرّباط: 1984، ج 3، ص 72.). فالصوفي رغم عدم امتلاكه للقدرة على التّهجي والكتابة غير أنه يبقى ممتلكاً لكاريزما تتهيب منها السّلطة وتخيفها، يروي أبو عبد الله محمد بن موسى الأزكاني عن أحد مكرماته هو نفسه فيقول: «أتيت صفرو الأعلى، فاجتمع لي جموع كثيرة، فتاب على يدي مئون من الرّجال ومر أكثرهم إلى الحج فحجوا، وتسامع النّاس بي، فجاؤوا من كل مكان وكثروا، فسمع بذلك القائد ابن حسون، وكان والياً على فاس، فخرج إلي في جمع كثير من الخيل والرّجل، وكنت جالساً خارج الرّابطة. فلم يروني وأنا أراهم يطلبونني طلَباً شديداً. فلما لم يجدوني انصرفوا، فقلت في نفسي أنا رجل أمي، لا أقرأ، ولا أكتب، فما الذي يتقون مني» (التّادلي، **التّشوف**، ص 366.).

وتجربته أي قيمة لها، أبو يعزى ذاك الرّجل الأمي الذي لا يعرف حتى الحديث بلغة الكتاب العزيز، ولا يثبت لها أبو بكر بن عَربِي أي دور في لقائه الثّاني بأبي الوليد، وكذلك الأمر عند ابن طُفيل الذي لا يجد حرجا في اعتبار أن طريق التّجربة الرّوحية هو وحده ما يظهر حقيقة ما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق «فهذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره في كتاب؛ ومتى حاول أحد ذلك، وتكلفه بالقول أو الكتب إستحالت حقيقته، وصار من قبيل القسم الآخر النّظري؛ لأنه إذا كسي الحروف والأصوات وقرب من عالم الشّهادة، ولم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً، وزلت به أقدام قوم عن الصّراط المستقيم، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل»[77]، ليبقى أيُّ حديث عن المشاهدة والاتصال بالاعتماد على الكتب ومطالعتها مجرد لغو لا غير. وهذا ما عابه ابن باجّه من قبل ونبه عليه وشنع بسببه على صُوفِية قرنه، يقول ابن باجّه «زعم الصُّوفية أن أن إدراك السّعادة القصوى قد يكون بلا تعلم، بل بالتّضرع (بالتّفرغ في نسخة معن زيادة)، وبأن لا يخلو طرفة عين من ذكر المطلق؛ لأنه متى فعل ذلك اجتمعت القوى الثّلاث وأمكن ذلك، وذلك كله ظن، وهذه الغاية التي ظنوها أمر خارج عن الطّبع [...] فلو أدركت لما كان منها مدينة، ولبقي أشرف أجزاء الإنسان (= العقل) فضلا لا عمل له، وكان وجوده باطلا وكانت تبطل جميع التّعالِيم»[78].

طريق المشاهدة والاتصال إذن، لا يقيد عند حي بالكتب، ولا يشده ابن طُفيل بالتآليف وبالوجود المتشابك العلاقات مع المجتمع، وإنما يسد عليها سائر الأبواب التي قد يأتيه منها العِلْم الكسبي؛ عند وضعه وحده في جزيرة معزولا لأجل تنصيب وتجفيف منابع التّخمينات المفتوحة على إمكانية الحاجة إلى ثقافة المجتمع، وما توصل إليه الأخير من خبرات وخيرات معرفية، وإنما تركه في وجوده المنعزل عن العالم، في محادثة سرية مع الحق تعالى حيث «لا ملك ولا أحد»كما يقول ابن عربي، فالخلوة في التّقليد الصّوفي تتضمن معنى أن يستوحش المؤمن من النّاس، ويأنس بربه، ولا يرى غيره متجرداً عن نفسه، فيبتعد عن حديث النّاس، ومشاغل الحياة

77ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، م م، ص 75.

78ــ ابن باجّه، **تدبير المتوحد**، م م، ص 55.

ومغرياتها، فيفرغ قلبه من الهموم وتصفو أفكاره، ويجدَّ في مناجاة ربه معلناً له أن قد ترك كل شيء وجاء إليه بقلب سليم، فينـــزل النّور على قلبه، وتتنور بصيرته حتى تتفجر ينابيع الحكمة في قلبه ويستقر فيه ما شاء الله من علوم الغيب كما حدث لحيّ بن يَقظَان ومعه ابن عَربِي وقبلها أبو يعْزَى الذي يحكي لنا التّميمِي أنه كانت «سكناه بأرُجّان، في جبل [...]، لا يجاوره بموضعه أحدٌ من النّاس»[79].

إرادة المقاومة من طرف ابن طفيل، حيث تدفع هويته الصُّوفية إلى التّمرد عن طريق الفَيلَسُوف العِلْمي المعتمد على الكتب والمطالعة والمدارسة والبحث[80]، تمرد وعناد تصير معه **قِصّة حيّ بن يَقظَان** التّخيلية إجراء سردياً لتلخيص الهوة بين طرفين هما صاحب النّص السّردي ابن طُفيل من جهة، وأبو الوليد ابن رشد من جهة ثانية، تصير معه قِصّة حيّ هجوماً شرساً لتخليص طريق المكاشفة، وفصلها عن طريق البحث والنّظر من اختيار المكان المعزول عن المدينة إلى اختيار الشّخص البطل غير المدني وغير المتعلم، إنما هو ميل لتبطيل العقل، ومن ثمة إحلال السّلوك الصّوفي القائم على المجاهدات، باعتباره أجدى من العقل وأعمق دوراً وأنفع لدنيا السالك ولآخرته، فكما الصّوفي يوصله السّلوك إلى لحظة يرى الله في كل شيء، كما يقول عنه ابن سِينا، فإنه يوصله أيضا إلى أن يقبل جميع الصّور بوصف ابن عربي، يوصله إلى «أن تغيب عن ذكره وفكره جميع الصّور الرّوحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى

---

[79]ـــ أبو عبد الله محمد بن عبد الكريم التّميمي الفاسي، المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد؛ تحقيق محمد الشريف، تطوان: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002، القسم الثاني، ص 28.

[80]ـــ هذا العناد والرفض لطريق البحث والنّظر والقراءة والمطالعة نجده عند ابن عَربِي في أحد رؤاه المنامية التي تحكي واقعا محسوسا تم له، يقول : «كان جملة من أصحابنا قبل أن أعرف العِلْم قد رغبوا وقصدوا في، محرضين على قراءة كتب الرّأي، وأنا لا علم لي بذلك ولا بالحديث، فرأيت نفسي في المنام، وكأني في فضاء واسع وجماعة بأيديهم السلاح يريدون قتلي، ولا ملجأ معي آوي إليه، فرأيت أمامي ربوة ورسول الله صلى الله عليه وسلم عليها واقف، فلجأت إليه، فألقى ذراعه وضمني ضماً عظيماً، وقال لي: «يا حبيبي استمسك بي تسلم، فنظرت إلى هؤلاء الأعداء، فلم أر منهم على وجه الأرض أحداً»« (ابن عربي، ابن عربي. (محيي الدّين محمد بن علي) (1165ـــ1240). **رسالة المبشرات المنامية**. تحقيق ودراسة لنص لم يسبق نشره حياة قارة. Al‌ـــAndalus Magreb: revista editada por el area de estudios árabes e islámicos de la Universidad de Cádiz Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz. ص ص 109ـــ110.) وفي سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم شيء من ابن عَربِي وحيّ وأبي يعْزَى في خروجهم على النّاس دون قراءة ولا مطالعة.

المفارقة للمواد، وتغيب ذاته في جملة تلك الذوات ويتلاشى الكل ويضمحل، ولا يبقى عنده من حقيقة إلا حقيقة بقاء الواحد الحق»[81].

دعوة ابن طُفيل إلى الانسلاخ عن نمط العقل الذي يؤمن به من اتهمه بالانخلاع عن غريزة العُقَلاء وطرح حكم المعقول، وحديثه، في المقابل، عن نمط عقل فوق هذا النّمط، هو زعزعة لمركزية العقل في الفَلسَفة المشائية في الغرب الإسلامي، من حيث إعطائه لهذا العقل حجمه المتواضع جداً أمام القلب والعرفان الصّوفي، فطالب الوصل عبر العقل، هو كالمسترشد بالمصباح ليستهدي إلى الشّمس، كما قال السّهرودي، أو كطالب مضغ اللّقمة من الكبد بدل الأضراس، كما نبه إلى ذلك أبُو حَامِد الغَزّالي، بل إن ملتمس الحق بنور الإيمان والكشف هو كطالب الشّمس بنور الكواكب، كما قال الحلاج، فأمام الشّمس فلا يمكن أن يُهتم بنور المصباح ، ولا أن ينتبه إليه أَصلاً، كما قال القديس جيروم، ومصباح العقل عند ابن طُفيل، هنا، عاجز وقاصر في درك العالمين، على معرفة العالم المادي، وفي الإحاطة بالعلم الإلهي لكون مبادئه أُنتجت أَصلاً لأجل فهم العالم المحسوس.

[81]ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، ص 141.

على سبيل الختم:

يبقى ابن رشد حالة خاصة بين الفلاسفة المسلمين، من جهة عدم إيلائه أي أهمية للتصوف أمام مشائيته التي آمن بها حلاً وخلاصاً له وللمدينة المسلمة، فابن باجة مثلا، إذا ما سايرنا فرضية صحة نسبة الرسائل إليه، وبعد هجمته المتنكرة لطريق أهل الكشف في **رسالة الوداع** و**تدبير المتوحد** عدَل عن رأيه أو بالأحرى عدّل منه، وولى وجهة شطر التّصوف، إذ يقول: «وطريق الصُّوفية المستعدين للقبول، طريق الغَزّالي من الطّرق الموصلة، والطّرق المأخوذة عن نبينا صلى الله عليه وسلم»[82]، مقتديا في ذلك بأبي نصر الفاربي الذي «مات وهو مدرك ومحقق، [...] وظهر عليه الحق بالقول والعمل»[83] بحسب شيخ من شيوخ التّصوف، والذي رجع عن فلسفته وزهد، وقال الحق ومن إلى طريق التّصوف[84]، ومقتديا بالشّيخ الرّئيس الذي أكد، غير ما مرّة، عن رغبته في عدم الانصياع للنموذج الأرسطي[85]، ليتأكد بشكل حاسم أن ابن رُشْد لم يقدم مطلقا مخرجا للطريق المسدود أمام أي صُلح للفَلسَفة مع التّصوف، مشكّلاً، من جانبه، مصدر إخفاق وإحباط لفكرة تجاوز الفَلسَفة أفقها المنكفئ على نفسه، الشّيء الذي جعلها، في غير ما مرة، تصطدم بمعطيات الشّريعة، والشّيء الذي جعل ابن رشد يَنفر ويَبتعد عن التّقدم الذي عرفته المعطيات العِلْمية لصالح نكوصه نحو مرجعيته الأرسطيه في معطياته الفلكية وكذا الطّبية.

سيكون أبو الوليد هو نفسه سبباً في تجنيب الفَلسَفة لقاءها بالتّصوف كما الأمر في تجنّبها لعلم الكلام الشّيء الذي حرم الفلسفة إغناء نفسها، وشرع أبوابها على مجالها بشكل حدَّ من قدرة

---

[82]ــ ابن باجة، **رسائل فلسفية لأبي بكر باجة: نُصُوص فلسفية غير منشورة**. تحقيق العلوي (جمال الدّين) (1945ــ1992)، دار الثّقافة. بيروت: 1983، ص 159.

[83]ــ ابن سبعين، **بُد العارف**، م م، ص 144.

[84]ــ ينظر ابن سبعين، **الكلام على المسائل الصّقلية**، صححه وعلق عليه محمّد شرف الدين بالتقيا، المطبعة الكاثوليكية، 1941، تقديم كوربان، هنري، ص 74.

[85]ــ يقول الشّيخ الرئيس: «ولي كتاب غير هذين (أي **الشّفاء**، **والنّجاة**) أوردت فيه الفَلسَفة على ما هي في الطّبع، وعلى ما يوجبه الرّأي الصّريح [...] وهو كتابي في (الفَلسَفة المشرقية) [...] ومن أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بطلب ذلك الكتاب» ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1974، ج 2، ص 333.

الفَيلَسُوف «على المغامرة والإبداع»[86] خاصة و»تاريخ الفَلسَفة يخبرنا بأن إخصاب الفَلسَفة لا يتم دائما من داخلها، بل لابد لها من أجل ذلك من هجران أرضها الأصلية إلى أرض جديدة»[87]، لا الانزواء عن بقية "المونادات" المشكلة لخارطة الفكر في مجالها، وهنا يكمن سبب التّراجع الذي عرفته الفَلسَفة بعد ابن رُشْد في بلاد الغرب الإسلامي والتّقدم الذي عرفته في الجهة الأخرى من العالم الإسلامي التي شهدت فتح عزلة الفَلسَفة على عوالم التّصوف مع الملا صدر الدّين الشّيرازي، فالعزلة التي ضربها ابن رُشْد على الفَلسَفة، إن كانت تدخل ضمن إطار ليفيناسي هو أنها «ليست يأساً وهجراناً فحسب، وإنما مخولة وفخر وسيادة»[88]، أي يأساً من آخرها الصّوفي وهجراناً له، وفخراً وسيادة يمثلها اكتفاؤها بنفسها، غير أنها ــ أي هذه العزلة ــ ستُحتم على الفَيلَسُوف أن يدفع ثمنا لتموضعه المنعزل هذا، والذي لا ينطلق فيه، من ذاته، إلا ليعود إليها، وذلك من خلال «أنه لا يمكنه الفكاك من ذاته»[89]، ولا الفكاك من الانشغال بها عن التّفكير في وبالآخر كما أكد إيمانويل ليفيناس مرّة ثانية.

---

[86] ــ المصباحي، محمد، **العقل الإسلامي**، م م، ص 82.

[87] ــ المرجع نفسه، ص 82.

[88] ــ إيمانويل ليفيناس، **الزمان والآخر**، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2014، ص 55.

[89] ــ المصدر نفسه، ص 56.

ــ المصادر:

ــ ابن صاحب الصّلاة، عبد الملك بن محمّد بن أحمد، **المَن بالإمَامة: تاريخ بلاد المغرب والأنْدلُس في عهد الموحدين**، تحقيق عبد الهادي التّازي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1987.

ــ أبو بعقوب يوسف بن يحيى التادلي، التّشوف إلى رجال التّصوف وأخبار أبي العباس السّبتي، تحقيق أحمد التوفيق، الرّباط : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2010.

ــ إبراهيم الحصري، **المصون في سر الهوى المكنون، تحقيق النّبوي عبد الواحد شعلان**، دار سحنون للنشر، تونس، 1990.

– أبي عبد الله محمّد بن علي الحكيم التّرميذي، **بيان الفرق بين الصّدر والقلب والفؤاد واللب**، تحقيق أحمد عبد الرحيم السايح، مركز الكتاب للنشر، مصر الجديدة، القاهرة.

التهانوي (ت 1158 ه)، **كشّاف اصطلاحات الفنون**، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، دار الكتب العِلْمية، لبنان، بيروت، الطّبعة الثّانية، 2006، ج 2، ص 474.

ــ ابن طُفيل، أبو بَكر، **حيّ بن يَقظَان**، تحقيق عبد الحليم محمود. دار الكتاب اللّبناني. بيروت: دار الكتاب المصري. القاهرة: 1987.

ــ ابن باجّه، **رسائل ابن باجّه الإلهية**. حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر.

ــ ابن باجّه، **تدبير المتوحد**. حققها وقدم لها ماجد فخري. بيروت: دار النّهار للنشر.

ــ ابن باجة، **رسائل فلسفية لأبي بكر باجة: نُصُوص فلسفية غير منشورة**. العلوي (جمال الدّين) (1945ــ1992)، دار الثّقافة. بيروت: 1983، ص 159.

ــ ابن سينا، **الإشارات والتنبيهات**، مع شرح نصر الدين الطوسي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة 1974، ج 2

ــ أبو القاسم بن هوزان القشيري، **الرّسالة القشيرية**، وضع حواشيه، أحمد هاشم السّلمي، دار الكتب العلمية، بيروت.

ــ ابن رشد، أبو الوليد، **الكشف عن منهاج الأدلة**، تحقيق محمود قاسم، القاهرة: 1949.

– المراكشي، **المُعجِب**، بريل، ط 1881، ليدن.

ــ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، المجلس الأعلى للثقافة، معهد الدّراسات بالسّوربون، المكتبة العَربيّة، 1305 هـــ، 1985 م، السّفر الثّاني.

ــ ابن عربي، محيي الدين، **الفتوحات المكية**، الطّبعة صادر، 1293، ج 1.

ــ وابن عربي، **الفتوحات المكية**، تحقيق وتقديم عثمان يحيى، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1977، السّفر الخامس.

ــ ابن عربي. (محيي الدّين محمد بن علي) (1165ــ1240). **رسالة المبشرات المنامية**. تحقيق ودراسة لنص لم يسبق نشره حياة قارة. Al ــ Andalus Magreb: revista editada por el area de estudios árabes e islámicos de la Universidad de Cádiz Cádiz: Servicio de publicaciones de la Universidad de Cádiz.

ــ الشّيخ ناصر بن الحسن الحسيني الكيلاني، **مجمع البحرين في شرح الفصين حكم الفتوحات وحكم الفصوص للشيخ الأكبر محيي بن عربي**، تحقيق مجدي الجارحي، دار الكتب العلمية.

ــ الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط 5، دار المعارف، القاهرة، 1967.

ــ الشّيرازي، **الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة**، دار إحياء التّراث العربي، بيروت، لبنان، ط الأولى، 2002، ج 1.

ــ عبد الحق بن سبعين، **بُد العارف**، تحقيق وتقديم جورج كتوره، بيروت: دار الأندلس، 1978.

ــ ابن سبعين، **الكلام على المسائل الصّقلية**، صححه وعلق عليه محمّد شرف الدين بالتقيا، المطبعة الكاثوليكية، 1941، تقديم هنري كوربان.

ــ ابن رُشْد، **السّماع الطّبيعي**، تحقيق جوزيف بويج، المعهد الاسباني العربي للثقافة، المجلس الأعلى للبحوث العلمية، مدريد، 1983.

الوليد بن رشد، **مقالات في المنطق و العلم الطبيعي**، تحقيق العلوي، جمال الدين (1945–1992)، دار النشر المغربية، إيداع 1983.

ــ ابن رشد، أبو الوليد، **شرح البرهان**، تحقيق بَدَوي عبد الرّحمن، الكويت، 1984.

ــ ابن رشد، أبو الوليد، **تفسير ما بعد الطّبيعة**. تحقيق. بويج. دار المشرق. 1973.

ــ أبي الوليد محمد بن رشد الحفيد، **تلخيص الآثار العلوية**، تقديم وتحقيق جمال الدين العلوي؛ تصدير محمد علال سيناصر، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994.

ــ أبو سعيد الخادمى الحنفي، **بريقة محمودية في شرح طريقة محمدية وشريعة نبوية في سيرة احمدية**، مطبعة الحلبي، 1348، ج 4.

ــ ابن سعيد المغْرِبي، (علي بن موسى بن محمد) (610ــ685 ه). **المغْرِب في حلى المغْرِب**. دار المعارف. الطّبعة 4. ج 2.

ــ بن إبراهيم، (العباس بن محمد) (1877ــ1959). **الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام**. الرّباط: 1984.

ــ أبي عبد الله محمد بن عبد الكريم التميمي الفاسي، **المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد**؛ تحقيق محمد الشريف، تطوان : كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان، 2002.

ــ أبي نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين؛ قدم له وشرحه وبوبه الدكتور علي بوملحم، بيروت : دار الهلال، 1996.

ــ المراجع:

ــ إيمانويل ليفيناس، **الزمان والآخر**، ترجمة جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، سوريا، 2014

ــ نصر حامد أبو زيد، **هكذا تكلم ابن عربي**، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، المغرب، ط 1.

ــ برتراند راسل، **حكمة الغرب، عرض تاريخي للفلسفة الغربية في إطارها الاجتماعي والسياسي**، ترجمة فؤاد زكرياء، الكويت، عالم المعرفة، الطّبعة الثّانية، يونيو 2009، ج 1.

ــ ألوزاد، محمد،»في الرُشْدية العَربيّة المعاصرة، «الكشف عن مناهج الأدلة» نموذجا»، **مجلة مدارات فلسفية**، صيف 2006، ع 14.

– أبو العلا عفيفي، «التّصوف ونظرية المعرفة»، **مجلة المجلة**، القاهرة، السّنة التاسعة، أغسطس، 1965، ع 104،

ــ رجاء بن سلامة، «صُوفِية العشق أو صمت اللّغة من خلال «**المصون في سر الهوى المكنون**» لإبراهيم الحصري (م 513ه)»، **حوليات الجامعة التونسية**، 1995، ع 37.

ــ بورشاشن، **الفقه والفَلسَفة في الخطاب الرّشدي**. تقديم سعيد بنسعيد العلوي. بيروت: دار المدار الإسلامي. 2010.

ــ أركون، محمّد، **تاريخية الفكر العَربِي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1996.

– ج ك.بيدغل، «ابن طفيل وكتابه «حيّ بن يَقظَان» نقطة تحول في الكتابة الفلسفية العَربيّة»، الحضارة العربية الإسلامية في الأندلس، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

– دينانى، غلام حسين إبراهيمي، **العقل والعشق الإلهي، بين الاختلاف والائتلاف**، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، 2005، ج 1.

ــ المصباحي، محمد، **العقل الإسلامي بين قرطبة وأصفهان أو صدر الدّين الشّيرازي بعيون رُشْدية**، دار الطليعة، بيروت، 2006.

ــ المصباحي، محمد، «من اللا ذات إلى ما بعد الذات عند ابن طفيل». ضمن **ندوة: الجمالي والفلسفي في «حيّ بن يَقظان» لابن طفيل**. [نظمها] مختبر أرخبيل للدراسات والأبحاث الأدبية. شعبة اللّغة العربية وآدابها. القنيطرة: كلية الآداب والعلوم الإنسانية. .2012. ص. 189-208.

ــ المصباحي، محمد، **تحولات في تاريخ الوجود والعقل: بحوث في الفَلسَفة العَربيّة الإسلامية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1995.

ــ أنّا ماري شيميل، **الشّمس المنتصرة: دراسة آثار الشّاعر الإسلامي الكبير جلال الدّين الرّومي**. ترجمه عن الإنجليزية وراجع مادته الفارسية الدّكتور عيسى علي العاكوب.الطّبعة الأولى. طهران: مؤسسة الطّباعة والنّشر التّابعة لوزارة الثّقافة والإرشاد الإسلامي.