البحث الدلاليّ وطرق استثماره في قصة حيّ بن يقظان الفلسفية لابن طفيل

أ. محمد الطوكي (*)

حيّ بن يقظان، لأبي بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي الوادي آشي (494هـ- 578 هـ أو 581هـ)، من أعجب كتب العصور الوسطى،[1] ، فهو عمل إبداعيّ كثيف، جمع بين الأدب والفلسفة والتصوف، إذ عرف أيضاً باسم "أسرار الحكمة المشرقية " [2]. وليست هذه الحكمة، كما يقول كارادوفو "، سوى فلسفة المدرسة الأفلاطونية الجديدة في أشد صورها [3]. وتتمثل أدبية هذا النص في قالبه السرديّ. وإذاً، فموضوعه وفحواه الفكريّ ضارب في قضايا الحكمة وإشكالاتها، فهو عمل مشبع من أوله إلى منتهاه بالحكمة، يحاور نصوصاً سابقة عليه، فيدفع بعضها ويعلن أنه يستفيد من أخرى، وقد تبدت هذه الروح النقدية بدءاً من مقدمات القسم الأول الذي قدم فيه خلاصة مركزة بتاريخ الفلسفة الإسلامية، ساقها بأسلوب تقريريّ مباشر؛ فالمصنفات الفلسفية لأبي نصر الفارابي في نظره " كثيرة الشكوك "[4]، أمّا أعمال الشيخ أبي حامد الغزالي" فهيّ، بحسب مخاطبته للجمهور، تربط في موضع وتحل في آخر، وتكفر بأشياء ثم تنتحلها" [5]. وميز لدى الشيخ الرئيس أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا (370هـ- 428هـ) بين شروحه الأرسطية التعليمية، وبين الأعمال التي تحمل آراءه الأصيلة التي انتهى إليها. " وأما كتب أرسطو طاليس، فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها، وجرى على مذهبه، وسلك طريق فلسفته في كتاب الشفا، وصرح في أول الكتاب بأن الحق عنده غير ذلك، وأنه إنما ألف ذلك الكتاب على مذهب المشائين، وأن من أراد الحق الذي لا جَمْجَمَةَ فيه، فعليه بكتابه في الفلسفة المشرقية" [6]. وقد استهواه ما انتهى إليه الشيخ الرئيس في هذا الكتاب الأخير، واتخذه عمدته فصار "هدف الفلسفة عنده هو الوصول إلى الاتحاد بالله، أعني الوصول إلى حالة من البهجة والمكاشفة، لا يعرف المرء فيها الحقيقة بطريق القياس العقليّ، وإنما يعرفها بالحدس " [7]. وقد اعتقد البعض أن ظل ابن سينا لازم ابن طفيل حتى في استلهام تفاصيل قصته، أخذاً من قوله: "فأنا واصف لك قصة حيّ بن يقظان وآسال وسلامان اللذين سماهما الشيخ أبو علي ، ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب، وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد" [8] لقد أثارت مثل هذه الإشارات، من ابن طفيل، تساؤلات حول أصالته الفلسفية، والقصصية الفنية. فذهب Léon Gauthier إلى أن الرجل لم يطمح قط إلى أصالة

(*) كلية الآداب – مراكش.

حقيقية في المجال الفلسفيّ، وأقر بأنه في أصول مذهبه عالة على الغزالي وابن سينا، إضافة إلى فلاسفة متأخرين أقل أهمية.

أما أصالته القصصية [9]، فليست محل شك أو امتراء، في نظره، بالرغم من دعوى احتذائه لأبطال ابن سينا، فدعواه تبقى محط نظر، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار قوله في نهاية القصة: " هذا- أيدنا الله وإياك بروح منه- ما كان من نبأ حيّ بن يقظان وآسال وسلامان، وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجفي كتاب، ولا يسمع في معتاد خطاب " [10].

إن أبحاث Gauthier المتتبعة للأعمال القصصية الحاملة لأسماء هؤلاء الأبطال سواء لدى ابن سينا أو من تقدمه، ومقارنة كل ذلك بعمل ابن طفيل، لم تجد لها من الأشباه والنظائر إلا في الأسماء، وبعض العناصر المتشتتة هنا وهناك. لقد حول ابن طفيل أبطاله بطريقة طريفة وذكية من أجل إدخالهم وتحريكهم في إطار فنيّ جديد كل الجدة، يمثل رؤياه الفلسفية العميقة.

يبقى التساؤل عن الأسباب التي دعت ابن طفيل إلى التصريح بالتقليد بدل تحمل تبعات الإبداع الذي سار فيه؟. لعل ذلك عائد إلى سلطة تقليدية ضاربة في القدم، تحمل المبدع على القول بالاتباع بدل الإبداع، وهو إذ يركب هذه التعلة، فإنه يريد أن يعطي لعمله مزيداً من المصداقية، ويوهم أنّ قصته الخيالية بريئة، وجديرة بامتاع الذوق التقليديّ لمعاصريه [11]. أمّا مقصديته من هذا العمل الذي حاول أن يتنزل به من لطافة التجريد العقليّ، إلى مستوى التخييل والتقريب، فهي كما يقول: "مظاهر في زماننا هذا من آراء مفسدة، نبعت بها متفلسفة العصر، وصرخت بها حتى انتشرت في البلدان، وعم ضررها، وخشينا على الضعفاء الذين اطرحوا تقليد الأنبياء، صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء، أن يظنوا تلك الآراء هي المظنون بها على غير أهله، فيزيد بذلك حبهم فيها، وولعهم بها؛ فرأينا أن نلمع إليهم بطرف من سر الأسرار، لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق... وأنا أسأل إخواني الواقفين على هذا الكلام أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبته... وأردت تقريب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق"[12].

فلرسالة حيّ بن يقظان وظيفة حجاجية، فقد توخى من وراء تصنيفها دحض مجموعة من الآراء، اعتنقها بعض المتفلسفة وروجوا لها، وطفقت عدواها تسري في صفوف العامة أو من أسماهم بضعاف العقول، وقد اعتمد في مدافعته لتلك الآراء على البرهان التخييليّ، على الحكي والسرد، بدل الجدل الفلسفيّ القائم على الإقناع بواسطة الاستدلال والبراهين المنطقية. فهذا الأسلوب التخييليّ في نظره هو الكفيل والمناسب بمخاطبة الجم الغفير، والجمهور الواسع ممن أضلهم، كما يقول، السفهاء والأغبياء، وهو جدير باستعادتهم إلى جادة الصواب والحق، لما فيه من متعة التشويق، ولذاذة الترغيب. وليس معنى ذلك أن حظ القضايا العقلية فيه والفلسفية غائبة، بل على العكس من ذلك فهي حاضرة تحققا أو ضمناً. ومن تلك المباحث الضمنية، نظرية الدلالة التي اشتغل بها كفيلسوف، ووظفها تقنية سردية بصفته أديباً قاصاً. وقبل مقاربة هذه الدلالة فنياً، علينا أن نستحضرها درساً منطقياً، كلما دعت الحاجة إلى ذلك.

قد يثير إدراج الدلالة المنطقية بصفة خاصة بعض التساؤلات، خاصة إذا علمنا أن موضوع المنطق؛ هو عصمة الذهن من الوقوع في الخطأ في الأحكام، والتدرج من الأمور المعلومة إلى القضايا المجهولة. وحينئذ ما علاقة هذا الموضوع بالبحث الدلاليّ؟. إن سلامة الفكر وبناء الأقيسة، وترتيب البراهين، قائمة على دقة اللغة وانضباطها، وتضطرب هذه المعادلة عندما يكون الفكر سليماً واللغة قلقة مبلبلة. ومن هذه الحيثية وجدت المباحث الدلالية طريقها إلى حظيرة المنطق خاصة، والقضايا الفلسفية بصفة عامة.يقول ابن سينا: " وأما النظر في الألفاظ فهو أمر تدعو إليه الضرورة، وليس للمنطقيّ – من حيث هو منطقيّ- شغل أول بالألفاظ إلاّ من جهة المخاطبة والمحاورة. ولو أمكن أن يتعلم المنطق بفكرة ساذجة، إنما تلحظ فيها المعاني وحدها، لكان ذلك كافياً. ولو أمكن أن يطلع المحاور فيه على ما في نفسه بحيلة أخرى، لكان يغني عن اللفظ البتة. ولكن، لما كانت الضرورة تدعو إلى استعمال الألفاظ، وخصوصاً ومن المتعذر على الرؤية أن ترتب المعاني من غير أن تتخيل معها ألفاظها، بل تكاد تكون الرؤية مناجاة من الإنسان لذهنه بألفاظ متخيلة؛ لزم أن تكون للألفاظ أحوال مختلفة، تختلف لأجلها أحوال ما يطابقها في النفس من المعاني، حتى يصير لها أحكام لولا الألفاظ لم تكن. فاضطرت صناعة المنطق إلى أن يصير بعض أجزائها نظراً في أحوال الألفاظ. ولولا ما قلناه لما احتاجت أيضاً إلى أن يكون لها هذا الجزء، فلا خير في قول من يقول إن المنطق موضوعه النظر في الألفاظ من حيث تدل على المعاني، بل يجب أن يتصور أن الأمر على النحو الذي ذكرناه. وإنما تبلد في هذا من تبلد وتشوش من تشوش؛ بسبب أنهم لم يحصلوا بالحقيقة موضوع المنطق" [13].

فمن خلال هذا النص، نرى أن الخلفية الدلالية للمنطق العربيّ ضاربة الجذور في كل من المدرستين اليونانيتين؛ المشائية الأرسطية، والمدرسة الرواقية، التي توسعت كثيراً في باب الدلالة إلى حد يمكن تسمية المنطق الرواقيّ بعلم الدلالة، بل إن رؤيتهم الفلسفية قائمة على العلامات "فالحقيقة الحسية، بالنسبة إليهم، تقدم إلينا بطريقة مباشرة لتتخذ علامة دالة على شيء آخر؛ على موضوع لا يمكننا إدراكه بطريقة مباشرة" [14] .إن الفلسفة الرواقية تكون كلا عضوياً متماسكاً، لا ينفصل فيها المنطق عن علميْ الطبيعة والأخلاق. لا كما هو الشأن عند أرسطو الذي أخرج المنطق من دائرة الفلسفة. [15]

وتجدر الإشارة، بالإضافة إلى ما تقدم، إلى أعمال جالينوس الذي "لم يكن مقروءا من حيث هو طبيب فحسب، بل من حيث هو منطقيّ كذلك. ولا شك أن شهرته الطبية ساهمت إلى حد كبير في نشر تعاليمه المنطقية، إذ إن المنطق كان يستخدم في ذلك العهد في المعاهد الشرقية كمقدمة نظرية لدراسة الطب". [16]

وإذاً فهناك تواشج بين البحث السميائيّ الدلاليّ، والفلسفيّ، ولهذا لا غرابة إذا طالعتنا قضايا ذات طبيعة دلالية في حوايا مقدمات القسم الأول النظريّ التقريريّ من قصة حيّ بن يقظان كقوله: " لقد حرك مني سؤالك خاطراً شريفاً أفضى بي، بحمد الله ، إلى **مشاهدة حال** لم أشهدها من قبل، وانتهى بي مبلغ هو من الغرابة بحيث **لا يصفه لسان، ولا يقوم به بيان؛ لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما**" [17] وقوله "إذ لا نجد في

الألفاظ الجمهورية ولا في اصطلاحات الخاصة، اسما يدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة". [18] وسنحاول تتبع ورود العلامات "Signes" وتراتُبيّتها في بقية أقسام القصة ومشاهدها كاشفين عن مرجعيتها في البحث المنطقيّ.

تبتدئ القصة فنياً من القسم الثاني، حيث يتحدث ابن طفيل عن الفضاء الخياليّ الذي اختلقه الرحالة –الوقواق–، والذي سيكون مكاناً يمارس فيه البطل مختلف مراحل حياته؛ فيحدده من الناحية الجغرافية، ويقدم معلومات عن مناخه، وغطائه النباتيّ الغريب، ووحشه ووحيشه. فإلى هذه الجزيرة التي لا أنيس بها سينتهي تابوت فيه طفل رضيع، أسلمته أمه بمجرد ولادته إلى الأمواج مخافة افتضاح علاقتها بقريب لها يدعى يقظان الذي تزوجها زواجاً سرياً. وهناك يستطرد ابن طفيل، ويضعنا أمام احتمال ثان للنشوء العضويّ من غير تناسل بشريّ، تولد ذاتيّ من طينة تلك الجزيرة نفسها، وستتولى تربية هذا المولود ظبية فقدت طَلاَها. ورمز الظبية يدخل في نطاق العلاقة بين العرب والحيوان إنها من الصور البيانية المألوفة في الأدب الفصيح والشعبيّ، فهي رمز الرقة والنعومة والأناقة، استعار الأدباء من خلقتها وهيئتها ومشيتها أوصافاً لمن تيمهم من العشيقات. يقول عنها الجاحظ: "ليس في البهائم أطيب أفواها من الظباء" [19] كما أنهم يستطيبون ألبانها وزبدها وسَلاها ولبأها" [20] ويلذ أولياء الله عز وجل بمناظرها [21]، وهي "من الأهلي القابل للاستئناس"[22]، اعتبر القزويني رؤيتها في بداية النهار من أحلى البشائر. [23] تعتبر الظبية إذا بهذه الحمولة الدلالية القريب منها والبعيد مفتاحاً من مفاتيح القصة.

في هذه البيئة التربوية الغريبة التي يتعلم فيها الإنسان في البدء من الحيوان، يشرع حيّ في التواصل مع ربيبته الظبية بواسطة الأصوات، وطوال هذا القسم يستثمر ابن طفيل بعض المباحث الدلالية عند المناطقة وخاصة قسمي الدلالة اللفظية. وسنتوقف عند هذا الدرس المنطقيّ قبل أن نتعرف على تجلياته السردية.

الدلالة في اصطلاحهم هي "كون الشيء بحالة، يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر" [24]. فهي إذاً تقوم على نسبة بين شيئين: الأول يسمى الدال والثاني اسمه المدلول.

وتنقسم الدلالة إلى قسمين:

أ– **دلالة لفظية**: وهي ما كان الدال فيها لفظاً أو صوتاً وهي ثلاثة أنواع:

1- طبيعية: وهي ما كان الدال فيها عرضاً طبيعياً، كدلالة الأنين على الألم، وكدلالة أح، أح على وجع في الصدر.

2-عقلية: وهي ما كان الدال فيها عقلاً. كدلالة الكلام في الحجرة على وجود إنسان بها. فاللفظ عرض يستحيل أن يقوم بنفسه، ووجود اللفظ دليل عقلاً على وجود لافظ.

3- طبيعية: وهي ما كان الدال فيها وضعاً واصطلاحاً، كدلالة الألفاظ على معانيها الموضوعة لها في اللغة، مثل الأسد الدال على الحيوان المفترس، والإنسان على الحيوان الناطق.

ب– **دلالة غير لفظية**: وهي ما كان الدال فيها غير لفظ أو صوت، وهي ثلاثة أنواع:

1- طبيعية: وهي ما كان الدال فيها عرضاً طبيعياً، كدلالة حمرة الوجه على الخجل، أي الحياء، والصفرة، على الوجل، أي الخوف، وجميع الأعراض التي يستدل بها الأطباء على الأمراض.

2- عقلية: وهي ما كان الدال فيها عقلاً كدلالة تغير نظام الحجرة على أن شخصاً دخلها وأحدث فيها ذلك التغيير، ودلالة تغير العالم على حدوثه.

3- وضعية: وهي التي تعتمد على الوضع. والوضع هو تعيين الشيء ليدل على شيء آخر. كدلالة الشريط الأسود على ذراعي الأوربيّ على الحزن، وتحريك الرأس من الأعلى إلى الأسفل على الموافقة، وتحريكه يساراً أو يميناً على عدم الموافقة، والإشارات الضوئية في الطرقات على المرور أو التوقف...[25] إلخ.

وهكذا سيتخلل قسم الدلالة اللفظية، بمختلف أنواعها، معظم أحداث الجزء الثاني من القسم الثاني للقصة. لقد اهتدت الظبية إلى موضع الوليد عن طريق صوته الدال على الاستغاثة [26]. وبعد الألفة " كان بحيث إذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه؛ فطارت إليه".[27] وتعلم من تصويته وملامحه، احتياجاته من المأكل والمشرب والدفء والراحة". متى عاد إلى اللبن أروته، ومتى ظمئ إلى الماء أوردته، ومتى ضحا ظللته، ومتى خَصِر أدفأته [28]". وبتعاقب الزمان أصبح حيّ يحاكي، "فمازال الطفل مع الظباء على تلك الحال، يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير، وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة؛ لقوة انفعاله لما يريده. وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ، والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع. إذ للحيوانات في هذه الأحوال المختلفة أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا نكرها، فلما ثبتت في نفسه أمثلة الأشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع إلى بعضها، وكراهية للبعض" [29].

فهذا النص يشير إلى الظواهر الدلالية التالية:

1- أصوات الحيوانات والطيور حاملة لدلالات متنوعة.

2- محدودية دلالة تلك الأصوات؛ الاستصراخ، الاستئلاف، الاستدعاء، الاستدفاع.

3- وظيفة تلك الأصوات ندائية طلبية.

4- قدرة حيّ على تعلم تلك الأصوات بدافع الانفعال القويّ، وذلك عن طريق المحاكاة.

5- معرفته لمنطق الحيوان والطير أدت إلى الألفة: فألفته الوحوش وألفها، ولم تنكره ولا نكرها. ولو غاب امتلاكه لهذا المنطق لما تأتى التواصل، ولبعدت بينه وبينهم الشقة، ولأدى ذلك إلى الحيطة والحذر ولربما إلى العداوة.

6- هذه الأصوات الدالة مكنته من استحضار صور الأشياء أي المدلولات في ذهنه بعد غيابها، فمال إلى بعضها وكره الآخر.

فبالإضافة إلى استثماره لمبحث الدلالة اللفظية نجده يستفيد أيضاً من قراءاته في كتب الحيوان، وعلى رأسها طباع الحيوان لأرسطو طاليس. فقد عقد فيه باباً خاصاً لأصوات الحيوان والطير والسمك والهوام. وهذه جمل منه يقول عن أصوات ذوات الأربع التي تلد حيواناً. " وأما الحيوان الذي يلد حيواناً وله أربعة

أرجل، فَلِكُلّ واحد منها صوت مخالف. وليس ينطق شيء منها، لأنّ الكلام خاص للإنسان فقط" [30].

ويقول:"وقد ظهر مرة الطير الذي يسمى باليونانية أيدون يعلم فرخ طير آخر وذلك دليل على أن شكل الصوت ليس بمطبوع ولا المنطق، بل يمكن أن يكون الصوت والمنطق بقدر تعليم المعلمين [31] فأما أصناف السمك فليس يصوت، قبل أنه ليس لها رئة ولا حنجرة ولا العرق الخشن: القصبة الهوائية [32]. ينبغي أن يعلم أن الصوت غير الدويّ، والكلام شيء آخر ثالث غير هذين، فليس يكون الصوت بشيء من الأعضاء ماخلا الحنجرة. ولذلك كل حيوان ليس له رئة لا يصوت، وإنما الكلام تفصيل الصوت، وذلك التفصيل يكون باللسان.[33].

ويقول ابن سينا عن الصور الذهنية: "إن الإنسان قد أوتي قوة حسية ترتسم فيها صور الأمور الخارجية، وتتأدى عنها إلى النفس، فترتسم فيها ارتساما ثابتا وإن غاب عن الحس [34].

وبمجرد ما أربى على السبع سنين، تسقط الظبية جثة هامدة، وهو لا يدري ما دهاها، فيصدر عنه آخر تصويت حيوانيّ لا يجد له استجابة "فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه، ويصيح بأشد ما يقدر عليه، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييرا "[35]. ومن ثم سينفتح المجال في مشاهد النص ليغلب عليها ضرب آخر من أنواع الدلالة، إنها الدلالة غير اللفظية بقسميها الطبيعيّ، والعقليّ القائم على العلل واللوازم. بالإضافة إلى مفهوم الحقيقة كما مثلتها الفلسفة الرواقية. فإذا كانت الفلسلفة هي محبة الحكمة، فإن الفيلسوف بالنسبة إليهم يسمو إلى الكمال الخلقيّ وإلى معرفة الحقيقة "التي تكون نقطة انطلاقة البحث عنها عبر العلامات. وإن الطريق إليها لن يكون شيئا آخر سوى تأويل العلامات موضوع التساؤل.

ولهذا اعتبر الفيلسوف مؤوّلا ومفسرا. وحينئذ ما هي اللغة موضوع التأويل؟ إنها الإنسان والعالم وليست شيئا آخر غير ذلك[36]، كما أن قسما من تلك المشاهد سيستأثر بجانب كبير من المعرفة الجالينوسية التي اصطلح فيها الطب التشريحيّ والمنطق. فمن تلك المشاهد أنه عندما يئس من العثور على العلل الظاهرة التي يمكن أن تعزى إليها برودة جثة الظبية وجمودها، عمد إلى التشريح، فشق صدرها فوقف على الرئة ومكوناتها، والقلب وأشيائه، ولما لم يسعفه كل ذلك في استعادة الحياة إليها " وتشتت فكره في ذلك كله، وسلا عن ذلك الجسد وطرحه، وعلم أن أمه التي عطفت عليه، وأرضعته، إنما كانت ذلك الشيء المرتحل، وعنه كانت تصدر تلك الأفعال كلها، لا هذا الجسد العاطل، وأنّ هذا الجسد بجملته إنما هو كالآلة لذلك، وبمنزلة العصا التي اتخذها هو لقتال الوحوش، فانتقلت علاقته عن الجسد إلى صاحب الجسد ومحركه، ولم يبق له شوق إليه[37].

وفي الجزأين الثالث والرابع من القسم الثاني سيتجاوز البحث في الحيوان لينصب تأمله ونظره في النبات والسماء والعالم. وفي نهاية المطاف سينتهي إلى الاطمئنان إلى وجود فاعل غير محسوس ولا متصل بجسم، ولا داخل فيه ولا خارج عنه، إذ الاتصال والانفصال والدخول والخروج هي كلها من صفات الأجسام، وهو منزه عنها. [38]. ويأبى أن يقف عند حدود المعرفة التي لا ريب فيها بواجب الوجود، ويطمح

إلى الارتقاء إلى أسمى مراتب تلك المعرفة، وهي الفناء في تلك الذات "وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية، والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل وصار هباء منثورا، ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود، وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائد على ذاته "لمن الملك اليوم؟ لله الواحد القهار، ففهم كلامه وسمع نداءه، ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ولا يتكلم[39].

وستصبح إشكالية الكلام والتواصل به من قضايا القسم الثالث من القصة، حيث سيتفق أن يطرأ على الجزيرة إنسان، اسمه آسال، مكتمل الرجولة، ضارب بسهم كبير في العلوم الشرعية ظاهرها وباطنها.

قدم إلى الوقواق من جزيرة قريبة انتقلت إليها ملة من الملل الصحيحة. أخذ أهلها بظاهر تلك الديانة، بينما تجاوز آسال هذا المستوى فتعلق بباطنها. فاطمأن إليه وارتاح وسعد، فدعا قومه إلى مبارحة الظاهر والاستلذاذ ببرودة يقين الباطن، فلم يسعفوه ولا استجابوا له، وأحس بالغربة، فلم يجد بدا من الفرار بخويصة نفسه إلى جزيرة الوقواق. فيها سيقع نظر حيّ على آسال، فيندهش ويستغرب من هيئته ولباسه وسمته، كان عليه مدرعة سوداء منسوجة من الشعر والصوف. ولم يكن آسال أقل استغرابا وتخوفا من حيّ رآه " وهو مكتسٍ بجلود الحيوانات ذوات الأوبار، وشعره قد طال حتى جلل كثيرا منه. ورأى ما عنده من سرعة الخطو وقوة البطش، فرق منه فرقا شديدا. [40] في هذا المشهد الجامع بين الطبيعيّ والثقافيّ تتقاطع أنواع الدلالات، إن لم أقل تتوتر، وتبوء بالفشل جل أساليب التواصل التي يحاولها كل طرف، لغياب الاصطلاح اللغويّ واختلاف السنن، مما زاد في توجس كل واحد منهما وحذره، ولم تنجع في تقريب الشقة بينهما سوى مؤشرات الدلالة غير اللفظية بمختلف أنواعها. "فجعل حيّ بن يقظان يتقرب منه قليلا قليلا، وآسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه، ويشاهد خضوعه وبكاءه، فسمع صوتا حسنا وحروفا منظمة، لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان. ونظر إلى أشكاله وتخطيطه، فرآه على صورته، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدا طبيعيا، وإنما هي لباس متخذ مثل لباسه هو. ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه، لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق، فتشوق إليه، وأراد أن يرى ما عنده [41].

أما آسال، فقد " فرق من حيّ فرقا شديدا، وجعل يستعطفه، ويرغب إليه بكلام لا يفهمه حيّ بن يقظان، ولا يدري ما هو، غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع، فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات، ويجر يده على رأسه، ويمسح أعطافه، ويتملق إليه، ويظهر البشر والفرح، حتى سكن جأش آسال، وعلم أنه لا يريد به سواءاً، وكان آسال، قديما لمحبته في علم التأويل، قد تعلم أكثر الألسن، ومهر فيها، فجعل يكلم حيّ بن يقظان، ويسأله عن شأنه بكل لسان يعلمه، ويعالج إفهامه فلا يستطيع، وحيّ بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما سمع، ولا يدري ما هو؟، غير أنه

يظهر له البشر والقبول. فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه [42].

فالنصان المتقدمان صريحان في تعذر التواصل التام بين البطلين عن طريق التصويت الحيوانيّ، أو الكلام الإنسانيّ، فالصورة السمعية لا تثير لدى أيّ منهما ما يناسبها من الصور الذهنية. نعم قد توحي تلك الأصوات بشيء من دلالتها على رأي من يقول بالعلاقة الطبيعية بين الدال والمدلول، إلا أن ابن طفيل لم يذهب فيها بعيدا، فعدل عنها واستثمر أنواع الدلالة غير اللفظية، فحلت العين محل السمع. ومن ثم هيمنت الأفعال الدالة على الرؤية والأفعال الدالة على استنتاج الصورة الذهنية، وهكذا ذكرت الرؤية في النص على قصره أربع مرات، ونص على استنباط المدلولات استنباطا عقليا بأفعال أخرى مثل تبين: لم يشك، أراد أن يرى ما عنده.

وبعد تولي حالة الترقب والحذر وولوج عتبة الاستئناس، تطرح قضية التواصل عن طريق اللغة التي لا يملك حيّ من مقوماتها سوى التصويت. جاء في كتاب العبارة: " ولما كانت الطبيعة محتاجة إلى المحاورة لاضطرارها إلى المشاركة والمحاورة، انبعثت إلى اختراع شيء يتوصل به إلى ذلك، و لم يكن أحق من أن يكون فعلا، و لم يكن أحق من أن يكون بالتصويت وخصوصا والتصويت لا يثبت ولا يستقر ولا يزدحم. فتكون فيه مع خفته فائدة وجود الإعلام به، مع فائدة امّحائه، إذا كان مستغنيا عن الدلالة، بعد زوال الحاجة عنه، أو كان يتصور بدلالته بعده. فمالت الطبيعة إلى استعمال الصوت، ووفقت من عند الخالق بآلات تقطيع الحروف وتركيبها معا، ليدل بها على ما في النفس من آثار. [43]

وهكذا يضعنا ابن طفيل في مشهد آخر يجمع بين طرفين حرص كل واحد منهما على ربط العَلاقة بصاحبه، فاحتال آسال على تعليم صاحبه اللغة، التي أبدى حيّ نحوها نزوعا وميولا، ظهر في معجم القيم الجمالية التي وصف بها كلام آسال "صوت حسن، حروف منظمة لم يعهد مثلها في أصوات الحيوان".

وفي هذا المشهد، ننتقل إلى قسم آخر من أنواع الدَّلالة. وهي الدلالة اللفظية الوضعية التي قسمها المناطقة إلى مطابقية وتضمنية والتزامية.

فالمطابقية: وهي دلالة اللفظ على تمام معناه الموضوع له، كدلالة الجواد على الحيوان الصاهل، وكدلالة البيت على مجموع الأعمدة والجدران والأسقف التي يحتويها.

والتضمنية: وهي دلالة اللفظ على جزء معناه الموضوع له، كدلالة البيت على الجدران فقط.

أما الالتزامية : وهي دالالة اللفظ على شيء خارج عن معناه لازم كدلالة سقف على جدار يحمله [44].

هذه اللغة بمختلف دلالالتها هي التي سيحرص آسال على تعليمها لحيّ بن يقظان حتى يتعرف جيدا على صاحبه، ويتعرف هذا الأخير عليه: "ولما رأى آسال أيضا أنه لا يتكلم، أمن من غوائله على دينه، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله. فشرع آسال في تعليمه الكلام أولا، بأن كان يشير له إلى أعيان الموجودات، وينطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه، ويحمله على النطق، فينطق بها مقترنا بالإشارة، حتى علمه الأسماء كلها، ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم في أقرب مدة. فجعل

آسال يسأله عن شأنه، ومن أين صار إلى تلك الجزيرة. فأعلمه حيّ بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء، ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التي ربته، ووصف له شأنه كله، وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول" (45).

تظهر في هذا النص شخصيتان إحداهما عارفة ومعلمة، وهي شخصية آسال، والثانية متعلمة، حيّ بن يقظان، أما الموضوع المراد تعليمه فهو اللغة، وبعد ذلك يأتي أسلوب التعليم، وفي الأخير، الغاية منه.

فالمعلم آسال متملك للغة امتلاكا جيدا، أما حيّ فلا يعرف شيئا من معجمها وتركيبها. أما الأسلوب الذي اتبعة في تعليمه، فيتمثل في إحضار المدلول أمام المتعلم، والإشارة إليه والنطق باسمه مرارا، ودفع المتعلم إلى معاودة نفس العملية؛ الإشارة إلى الشيء، والنطق باسمه. وهكذا دواليك إلى أن تمكن المتعلم من اكتساب اللغة تدريجيا، وأخذ يتكلم.والمعلم والمتعلم في هذه المرحلة يحاكيان ما وضعه الواضع، وإذا فهما لا يتجاوزان دلالة المطابقة؛ أي دلالة اللفظ على تمام مسماه. والأسلوب الذي سلكه آسال في تلقينه هو نفس الأسلوب الذي تعرضت له كتب اللغة وفقهها من ذي قبل، أثناء معالجتها لقضية المواضعة. فابن جنيّ يذكر أن الواضع يقف أمام الأشياء المعلومات، فيضع بإزاء كل واحد منها سمة ولفظا، فإذا ذكر اللفظ عرف بمسماه وإن كان غائبا. "فكأنهم جاءوا إلى واحد من بني آدم فأومؤوا إليه، وقالوا إنسان إنسان، فأي وقت سمع هذا اللفظ، علم أن المراد به هذا الضرب من المخلوقات"(46). ويضيف ابن جنيّ "أن المواضعة لا بد معها من إيماء وإشارة بالجارحة نحو المومأ إليه والمشار نحوه" (47). إن الهدف الذي ابتغاه آسال من وراء هذه العملية التعليمية هو التواصل، وفعلا فبمجرد تملك حيّ للغة ازدادت بينهما الألفة، وتعرف كل واحد على صاحبه معرفة معتبرة، تعدت المحسوس وارتقت إلى أعلى مستويات التجرد. وبعد استضماره لسليقة اللغة الطبيعية ينتقل به إلى مستوى آخر من اللغة وهو اللغة الاصطلاحية، لغة العلم والدين (ص 92 من القصة). فوصف له جميع ما ورد في الشريعة من توحيد، وفقه العبادات، والمعاملات. ففهم ذلك كله، ولم يجد في باب العقيدة خاصة شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم (48).

بعد ذلك قرر حيّ التبشير بتجربته الإشراقية ونقلها إلى الجزيرة التي قدم منها آسال يائساً، لدعوة نخبة من أهلها إلى الارتقاء من المستوى الظاهر للشريعة إلى التلذذ والسعادة بأسرار الحكمة، بيد أن موقفهم منه لم يكن بأحسن حال مما لقيّ منهم آسال. "فشرع حيّ بن يقظان في تعليمهم، وبث أسرار الحكمة إليهم. فما هو إلا أن ترقى عن الظاهر قليلا، وأخذ في وصف ما سبق إلى فهمهم خلافه، فجعلوا ينقبضون منه، وتشمئز نفوسهم مما يأتي به، ويتسخطونه في قلوبهم" (49) "فيئس من إصلاحهم وانقطع رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم" (50).

لقد استحال على اللغة المتواضع عليها، والألفاظ الجمهورية حمل دلالات تجربة خارجة عن الشرط الإنسانيّ المعتاد، وتعذر عليها نقل حال غريبة ومشاهدة ما "لا يصفه لسان ولا يقوم به بيان، لأنه من طور غير طورهما وعالم غير عالمهما" (51).ويقول عن نفس التجربة في علاقتها باللغة "إذ لا نجد في الألفاظ

الجمهورية، ولا في الاصطلاحات الخاصة، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة" (52).

وبين سرور الذات الواصلة، وعشق البوح، وتمنع اللغة، ومجتمع يتهم، يصبح الصمت أسلم من النطق والعزلة أولى من الاجتماع.

إن مبحث الدلالة من المباحث المتجذرة في الدراسة الفلسفية وخاصة لدى الرواقيين، وقد تمكن ابن طفيل من توظيفه توظيفا فنيا رائعا، أي بطريقة ضمنية، في قصته الفلسفية حيّ بن يقظان، فلا يكاد يخلو مشهد من مشاهد قصته من استغلال هذا القسم من أقسام الدلالة أو ذاك. فقد واكبت قضايا الدلالة مسيرة الحدث وصيرورته، وتنقلات الأبطال في مختلف الأزمنة والفضاءات، بأشيائها ونباتاتها ووحشها ووحيشها وأناسيها، إنها من الأمتعة الأساسية في تحليل هذا العمل السرديّ. وقد وضعنا ابن طفيل في نهاية قصته أمام إشكالية لغوية عميقة، وهي أن اللغة إذا كانت أداة تواصلية بامتياز، فإن هذه الوظيفة ليست مطلقة، فإذا اطردت، في مواقف ومقامات، فإنها تتخلف في نقل تجارب أخرى، وفي مثل هذا الموقف بدل أن تؤدي اللغة إلى التفاهم والحميمية، فإن البوح بتلك التجارب الموغلة في الغرابة، يفضي إلى سوء التفاهم، وبالتالي إلى تفسيق المتكلم وتبديعه واتهامه. وحينئذ يصبح الصمت، وقمع حاجة البوح أجدر من معالجة العبارة. يقول ابن طفيل "وأما الشيخ أبو حامد الغزالي، رحمة الله عليه، فقال متمثلا عند وصوله إلى هذا الحال بهذا البيت:

فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيرا ولا تسأل عن الخبر" (53)

الهوامش

1. كارادوفو: ابن طفيل، دائرة المعارف الإسلامية، نقلها إلى العربية عبد الحميد يونس وآخرون، مج 1، ص213.
2. Léon Gauthier : Hayy Ben Yaqdhân Alger 1936. P :v
3. كارادوفو: المرجع السابق، ص: 214.
4. أبو بكر بن طفيل: حيّ بن يقظان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط 1، 1963، ص21.
5. أبو بكر بن طفيل: ن.م.، ص22.
6. أبو بكر بن طفيل: ن.م.، ص22.
7. كارادوفو: نفس المرجع، ص: 214.
8. ابن طفيل: حي بن يقظان، ص25. انظر قصة حيّ بن يقظان لابن سينا مع الشرح الذي نشره معها Mehrem وله قصة الأخوين سلامان وآسال نجد هذه القصة مفصلة بعد قصتين تشبهانها، عليها شرح الطوسي في آخر "تسع رسائل في الحكمة والطبيعات لابن سينا، طبعة القسطنطينية 1298 هـ. ولابن سينا أيضاً رسالة الطير، وهي من طراز حيّ بن يقظان، وهي مطبوعة في ليدن ضمن مجموعة رسائل الحكمة الاشراقية التي نشرها Mehrem وقد كتب الغزالي من وجهة نظره أيضاً رسالة سماها رسالة الطير. انظر تعاليق الدكتور محمد عبد الهادي أبو ريدة أثناء ترجمة دبيور لابن سينا في كتابه: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"ص: 273-274.
9. استرسل بعض الباحثين مع دعوى التأثر والتأثير وعززوها، بالإضافة إلى أعمال ابن سينا، بأعمال أخرى ضاربة في القدم أسطورية ودينية وفلكلورية.. وذهب الدكتور بنشريفة إلى أن مرجعية حيّ بن يقظان كامنة في نص ورد في مصدر لم يسبق لباحث أن استعمله. ذلك أن ابن دحية ذكر في كتابه المطرب، وابن دحية تلميذ مباشر لابن طفيل، له به معرفة حيث اجتمع به مراراً، ذكر في ذلك النص أن ابن طفيل أخذ عن أستاذين أحدهما وهو الذي يعنينا جعفر بن شرف الحفيظ صاحب مؤلفات قصصية، له قصة عارض بها كتاب كليلة ودمنة، وقصة عقيل رمز للعقل، وعقيل رمز العلم، وهما مفقودتان ولو وجدت تلك الأعمال لأفادتنا كثيراً في معالجة إشكالية التأثر والتأثير.

10.ابن طفيل: المصدر نفسه، ص: 97.

11. Léon Gauthier :ibid pp :v-VII

12. ابن طفيل: حيّ بن يقظان، ص: 98.

13.ابن سينا: الشفا- المنطق: تحقيق الأب قنواتي وآخرين، نشر وزارة المعارف العمومية مصر 1405، مج1.ص: 22-23. يقول في الإشارات والتنبيهات: " بين اللفظ والمعنى علاقة ما، وربما أثرت أحوال في اللفظ في أحوال من المعنى، فلذلك يلزم المنطقيّ أيضاً أن يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث هو كذلك" مج1: المنطق، نشرة س. دنيا، القاهرة، 1947.

14. G. Verbeque : Philosophie et semiologie chez les stoisiens. In دراسات فلسفية مهداة إلى الدكتور إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية، 1974، ص: 17.

15. G. Verbeque : ibid : p.20.

16.عادل فاخوري: منطق العرب، دار الطليعة بيروت، ط 1. 1980، ص 21.

17. ابن طفيل: المصدر السابق، ص16.

18. ابن طفيل: المصدر السابق ، ص 17.

19.الجاحظ: الحيوان، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الكتاب العربي لبنان 1965، 155/2.

20. الجاحظ: " الحيوان " 187/7.

21. الجاحظ: " الحيوان " 395/3.

22. الجاحظ: " الحيوان " 108/7.

23. Malik Chibek et Albin Michel : Dictionnaire des Symboles Musulmanes p : 180.

24.عادل فاخوري: منطق العرب، دار الطليعة بيروت، ط 1، 1980. ص 39.

25. عادل فاخوري: منطق العرب، ص 38-42.

26. ابن طفيل: المصدر السابق، ص 32.

27. ابن طفيل: المصدر السابق، ص 32.

28. ابن طفيل: المصدر السابق، ص 32.

29. ابن طفيل: المصدر السابق، ص33.

30.أرسطو طاليس: طباع الحيوان، ترجمة يوحنا البطريق، تحقيق عبد الرحمن بدوي،ط 1،1977،الكويت،ص 193.

31. أرسطو طاليس : نفس المصدر : ص 194

32. أرسطو طاليس : نفس المصدر : ص 191

33. أرسطو طاليس : نفس المصدر : ص 190

34.ابن سينا: الشفا – العبارة، تحقيق محمود الخضري، ضمن المجلد الأول الخاص بالمنطق، ص : 2.

35.ابن طفيل: المصدر نفسه، ص : 35

36. G.Verbeque/ ibid. P : 16 voir la marge n° :4

37.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 39-40

38.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 62

39.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 80

40.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 91

41.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 91

42.ابن طفيل : م.ن، ص: 91

43.ابن سينا : الشفا – العبارة. ص 2.

ويقول في نفس الموضوع "فما يخرج بالصوت يدل على ما في النفس وهي التي تسمى آثاراً.والتي في النفس تدل على الأمور وهي التي تسمى معاني أو مقاصد النفس"،نفس المصدر ، ص 3.

44. يقول ابن سينا في الشفاء – المنطق: جعلنا الدلالة التي للألفاظ على ثلاثة أوجه: دلالة مطابقة، كما يدل الحيوان على أن جملة الجسم ذي النفس الحساس، ودلالة تضمن، كما تدل لفظة الحيوان على الجسم، ودلالة لزوم، كما تدل لفظة السقف على الأساس" ص 43.

45.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 92

46. ابن جنّي: الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، مطبعة دار الكتب المصرية. طII، 1952. الجزء الأول،ص 44.

47.ابن جنّي : نفس المصدر، ج 1، ص 45

48.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 93

49.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 95

50.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 95

51.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 16

52.ابن طفيل : المصدر نفسه، ص: 17. يصف بارقة من تلك الحال بقوله : غير أن تلك الحال، لما لها من البهجة والسرور، واللذة والحمور، 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 بجملة دون تفصيل..." ص16.

53.ابن طفيل : المصدر نفسه ص: 16