Available online at https://faau.journals.ekb.eg/

SCREENED BY iThenticate Professional Plagiarism Prevention

Faculty of Arts Journal

Print ISSN: 2786-0108
Online ISSN: 2786-0116

METAPHYSICAL ASPECTS OF IBN TUFAYL THROUGH THE STORY OF HAYY BIN YAQZAN

Bahaa A.M. El-Shishini[1], Abdelghani[2] and Osman M. Osman[3]

1. Dept. Humanities, Institute of Environ. Studies, Arish Univ., Egypt.
2. Dept. Doctrine and Philosophy, Fac. Fund. Religion, Al-Azhar Univ., Egypt.
3. Dept. Philosophy, Fac. Arts, Arish Univ., Egypt.

ABSTRACT

In this research ،I dealt with the life of Ibn Tufail and his works ،scholars' opinions of him ،and his criticism of the philosophers. He attracted my attention to him being a brilliant writer in his time inclined to wisdom and the sciences of the early adopters ،an investigative scientist and a skilled physician ،participating in several arts ،and possessing many qualities ،and has a method in criticizing philosophers ،so he criticized Al-Farabi and Ibn Sina ،and he was classified in his criticism ،mentioning the pros and cons. He also had a method of research based on pillars ،including sensory knowledge ،and proofs of Allah's existence and oneness. The hero of his story was Hayy Ibn Yaqzan ،citing Quranic verses that support his philosophical style. In this research ،I also dealt with the issue of divinity in the philosophy of Ibn Tufail ،dealing with the evidence to prove the existence of Allah in three axes: First: Material and Image Guide, Second: Movement Guide, Third: Care Guide. Ibn Tufail was able ،through his philosophy ،to prove the existence of Allah with the three evidence mention previously.

Keywords: Metaphysical aspects, Ibn Tufayl, Hayy bin Yaqzan's story.

الجوانب الميتافيزيقية عند ابن طفيل من خلال قصة حي بن يقظان

بهاء عبدالخالق مصطفى الشيشيني[1]، عبدالغني[2]، عثمان محمد عثمان[3]

1. قسم العلوم الإنسانية، معهد الدراسات البيئية، جامعة العريش، مصر.
2. قسم العقيدة والفلسفة، كلية أصول الدين، جامعة الأزهر، مصر.
3. قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة العريش، مصر.

الملخص:

بعون الله وتوفيقه قمت في هذا البحث بتناول حياة ابن طفيل ومصنفاته، وآراء العلماء فيه، ونقده للفلاسفة، فوقفت فيه على كونه أديبًا بارعًا في زمانه يميل الي الحكمة وعلوم الأوائل، وعالمًا محققًا وطبيبًا ماهرًا، مشاركًا في عدة فنون، ولديه العديد من الصفات، وله منهج في نقد الفلاسفة، فنقد الفارابي وابن سينا، وكان منصفًا في نقده، يذكر الإيجابيات والسلبيات. كما كان له منهجًا في البحث يقوم على دعائم منها: المعرفة الحسية، والبراهين الدالة على وجود الله ووحدانيته، وكان بطل قصته حي ابن يقظان، ومستدلًا بالآيات القرآنية الداعمة لأسلوبه الفلسفي. كما تناول هذا البحث قضية الالوهية في فلسفة ابن طفيل، متناولًا فيها الأدلة لإثبات وجود الله في محاور ثلاث: الأول: دليل المادة والصورة، الثاني: دليل الحركة، الثالث: دليل العناية. واستطاع ابن طفيل من خلال فلسفته أن يثبت وجود الله بالأدلة الثلاث سالفة الذكر.

الكلمات الإسترشادية: الجوانب الميتافيزيقية، ابن طفيل، قصة حي بن يقظان

المقدمة:

تعد الميتافيزيقا[1] فرع من فروع الفلسفة يدرس جوهر الأشياء، ويجيب على الكثير من التساؤلات كالصيرورة، الكينونة، والوجود، وطبيعة النفس، والأخلاق، والقانون، والتغير في العالم، والضرورة والإمكانية وغيرها من القضايا.

إن قضايا الميتافيزيقا المتعلقة بالفكر الفلسفي الإسلامي تعد عنصرًا هامًا له تأثيره على المجتمع الإسلامي وقد ظهر ذلك واضحًا في فكر فلاسفة الإسلام في بلاد المشرق أقصد بذلك الكندي والفارابي وابن سينا، وغيرهم.

ولقد كان لهؤلاء الفلاسفة الكبار الفضل في سطوع نجم الفلسفة في بلاد المشرق، وظل الأمر على ذلك سنين حتى جاء حجة الإسلام الغزالي فألف كتابيه الشهيرين "مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة"، حيث جعل دراسة الفلسفة أمرًا متاحًا للعامة والخاصة، وأزال عنها أرستقراطيتها[2]، ثم ما لبث أن هون من شأنها، بل وصل به الأمر إلى أن حكم على الفلاسفة بالكفر والمروق من الدين، ورماهم بالبدعة والزندقة.

وقد ترتب على ذلك أن أفل نجم الفلسفة في بلاد المشرق، بينما أخذت الفلسفة في الذيوع والانتشار على يد فلاسفة المغرب أقصد بذلك ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وغيرهم.

كما ساعد على انتشار الفلسفة في بلاد المغرب هجرة كثير من علماء المشرق إلى بلاد الأندلس، وإرسال البعثات الطبية والعلمية من وإلى بلاد المغرب.

من أجل هذا وغيره قمت بإعداد هذا البحث وقد صغته بعنوان: **الجوانب الميتافيزيقية عند ابن طفيل من خلال قصة حي ابن يقظان.**

***

أولاً- حيــاة ابن طفيل:

نسبه ومولده ونشأته:

هو أبو بكر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي، من أهل برشانه من عمل المريّة [3]، ويذكر البعض أنه من أهل وأدى آش[4]. وقيل: هو أبوبكر محمد عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي الأندلسي، من قبيلة قيس، ولذلك يعرف بالقيسي[5]. بينما يرى **الأستاذ ديبور:** أنه ولد بمدينة "غادس"، إحدى المدن الصغيرة بدولة الأندلس [6]، في حين يرجح الدكتور: محمد غلاب أنه ولد بمدينة "وأدى عش" التي تبعد عن غرناطة بنحو 60 كيلومتر تقريبًا [7].

وأما تاريخ مولده: فلسنا نعرفه على وجه التحقيق، والذي يترجح لديَّ أنه ولد في الأعوام الأولى من القرن السادس الهجري، ورغم ذلك فقد اختلف في سنة مولده، فقيل: ولد سنة 494هـ، وقيل: سنة 504هـ، وفقا لما ذكره الدكتور: محمد عبدالمعطي بيومي[8].

---

[1] - مصطلح الميتافيزيقا يطلق على كل ما وراء الطبيعة من الغيبيات. يراجع: مصادر المعرفة في الفكر الديني والفلسفي، دراسة نقدية في ضوء الإسلام، للدكتور: عبد الرحمن بن زيد الزُنيدي، ص565، الناشر: مكتبه المؤيد، السعودية، (1412هـ/ 1992م).

[2] - يطلق لفظ الأرستقراطية على كل طبقة تمتاز عن غيرها ببعض الصفات، كما يُقال ارستقراطية العلم، والمال، وغيرها. ينظر: المعجم الفلسفي للدكتور جميل صليبا، ج1، ص62، الدار الإفريقية العربية، دار التوفيق، بيروت لبنان، ط (1414ه/1994م)

[3] - تحفة القادم لابن الآبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي، ص96، الناشر: دار الغرب الإسلامي، الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

[4] - دولة الإسلام في الأندلس لمحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري، ج4، ص719، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الرابعة سنة (1990م).

[5] - دولة الإسلام في الأندلس لمحمد عبد الله عنان، ج4، ص719.

[6] - تاريخ الفلسفة في الإسلام ص271 تأليف: تيجي دسور، ترجمة: عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة سنة 1957م.

[7] - الفلسفة الإسلامية في المغرب ص42.

[8] - الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب للدكتور محمد عبد المعطي بيومي ج1 صـ 87.

Faculty of Arts, Arish University

وكان أبو بكر ابن طفيل أديبًا بارعًا، كتب لوالي غرناطة فترة من الزمان، ولكنه مال إلى الحكمة وعلوم الأوائل، لا سيما الحكمة المشرقية، وكان شغوفًا بها، وكان عالمًا محققًا، متصوفًا، طبيبًا ماهرًا في أصول العلاج، وفقيهًا بارع الإعراب، وكاتبًا بليغًا، ناظمًا ناثرًا، وفيزيائيًا وفلكيا ًمشاركًا في عدة فنون[1].

أما عن نشأته وطبيعة العصر الذي عاش فيه:

فقد بدأ ابن طفيل حياته العامة بخدمة المتغلب على بلده وأدى آش، أحمد بن ملحان الطائي في سنة ٥٤٠هـ ولما سقطت حكومة ابن ملحان بعد ذلك بأعوام قلائل، انتقل ابن طفيل إلى خدمة الموحدين[2]، ولما ولى السيد أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن حكم إشبيلية كان ابن طفيل يجمع له العلماء من جميع الأقطار، وكان الأمير شغوفًا بمجالس العلم، ويؤثر العلماء بصحبته، ولما تولى هذا الأمير الخلافة عقب وفاة أبيه في سنة ٥٥٨هـ ، عين ابن طفيل طبيبه الخاص[3].

وكان فضلاً عن ذلك يندبه لبعض المهام الخلافية الدقيقة، ومن ذلك أن عهد إليه بالسعي لتأليف طوائف العرب، وترغيبهم في الجهاد، وفي سبيل ذلك وضع ابن طفيل، وكان إلى جانب علمه الغزير، شاعرًا مجيدًا، قصيدته الشهيرة، يهيب فيها بالعرب أن ينهضوا للمشاركة في الجهاد، ومطلعها:

أقيموا صدور الخيل نحو المضارب ... لغزو الأعادي واقتناء الرغائب

ولما عبر الخليفة أبو يعقوب يوسف إلى الأندلس في أواخر سنة ٥٦٦هـ، واستطالت إقامته في إشبيلية بضعة أعوام، ألتف حوله رهط من صفوة العلماء، كان في مقدمتهم ثلاثة من أعظم الأطباء والفلاسفة المسلمين، هم طبيبه الخاص ابن طفيل، وتلميذه القاضي الفيلسوف أبو الوليد بن رشد، والعلامة الطبيب أبو بكر بن زهر[4].

هذا وقد عرف الفيلسوف ابن طفيل عند الفرنجة أنه أبو باسير، تحريفًا لكلمة أبي بكر، والذي يبدو لي أنهم لم يعرفوا ابن طفيل إلا بعد نقد ابن رشد له من خلال كتاب النفس، حيث يأخذ ابن رشد على ابن طفيل توحيده بين العقل الممكن والقوة المخيلة[5].

ومما تجدر الإشارة إليه أننا عند الترجمة لأي فيلسوف من فلاسفة الإسلام بالمغرب نجد حلقات طويلة من سلسلة حياته قد فُقدت، ويمكن الرجوع في ذلك إلى عدم رضا الجمهور عن الفلسفة، وإنها ليست موافقة لميل السواد الأعظم من الناس، خاصة بعد الحملة الكبرى التي شنها حجة الإسلام الغزالي علي الفلاسفة [6].

شيوخه وتلاميذه:

درس ابن طفيل الحديث والفقه واللغة، على **أبي محمد الرُشاطي، وعبد الحق بن عطية**، وغيرهما من أقطاب عصره[7].

ويذكر المؤرخون بأنه درس الفلسفة علي يد **ابن باجه**، وفي هذا الصدد يقول عبد الواحد المراكشي: (وكان متحققا بجميع أجزاء الفلسفة، قرأ علي جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة منهم: أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه)[8].

---

[1] - الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب ج1، ص87، معجم الشعراء العرب، ص183.

[2] - دولة الموحدين أسسها محمد بن تومرت (ت:524هـ) في بلاد الأندلس في بداية القرن السادس الهجري، بعد ثورته على دولة المرابطين، التي أسسها الفقيه عبد الله بن ياسين (ت: 451هـ). ينظر: الاستقصا في تلخيص أخبار المغرب الأقصى للسلاوي ج2، ص43، تحقيق: جعفر الناصري، محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب، الدار البيضاء، بدون تاريخ، ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض، ج8، ص81، تحقيق: سعيد أحمد أعراب، الناشر: مطبعة فضاله المحمدية بالمغرب، طبعة (1983م)، دولة الموحدين، د/ على الصلابي، ص20، دار البيارق للنشر، عمان، بدون تاريخ.

[3] - قضايا الميتافيزيقا عند فلاسفة المغرب، الدكتور: جلال الدين عفيفي، ص119، طبعة (1441هـ/2019م)، بكلية أصول الدين والدعوة بالقاهرة.

[4] - دولة الإسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان، ج4، ص720، قضايا الميتافيزيقا عند فلاسفة المغرب، الدكتور: جلال الدين عفيفي، ص119.

[5] - تاريخ الفلسفة الإسلامية لهنري كوربان، ص352، ترجمة: نصير مروة، حسين قبيصي ، الناشر: دار عويدات للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2 (1998م).

[6] - تهافت الفلاسفة، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، المحقق الدكتور: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة: السادسة.

[7] - دولة الإسلام في الأندلس، لمحمد عبد الله عنان، ج4، ص719.

[8] - المعجب في تلخيص أخبار المغرب صـ 311.

Faculty of Arts, Arish University

ويقول ابن خلكان: (كان متحققًا لجميع أجزاء الحكمة، قرأ على جماعة من أهلها منهم أبو بكر ابن الصائغ المعروف بابن باجة وغيره)[1].

ولكن تلمذة ابن طفيل على يد ابن باجة تدور حولها العديد من التساؤلات؛ لاسيما عند بعض الباحثين المُحدَثين، لأن ابن طفيل قد قرر في أحد تصنيفاته ما ينفي التلقي فضلا عن اللقاء بينه وابن باجه، كما نقل ذلك عنه الدكتور عبد الحليم محمود.

يقول ابن طفيل وهو في معرض الحديث عن ابن باجه: (ونحن لم نلق شخصه)[2].

هذا والذي يتأكد لدى المحققين أن ابن طفيل قرأ لابن باجه كتبا ولم يقرأ عليه كما يزعم المراكشي والسلاوي وغيرهما من المؤرخين.

ومهما يكن من شيء فإن الذي يتأكد لدينا أنَّ ابن طفيل كان طبيبًا في غرناطة، ثم اختاره حاكمها كاتبًا خاصًا له سنة 449هـ [3]، ثم بعد ذلك - أي في سنة 554هـ - اختاره الأمير أبي سعيد بن عبد المؤمن كاتبًا له، ثم انتقلت مقاليد الحكم إلى أبي يعقوب يوسف بن عبد المؤمن سنة 558 هـ، فاختاره طبيبًا خاصًا له، كما **قيل:** إنه عهد إليه بالوزارة، إلا أن هذه الدعوي يعوزها الدليل علي تأييدها، لاسيما وإن القائلين بها لم يوردوا من الشواهد ما يؤكد صحتها.

وأري ان ابن طفيل غني عن ذلك كله كمركز من مراكز الحكم، إذ أنه قد استطاع أن يكتسب ما هو أجل وأعظم من ذلك، ألا وهو الحظوة عند الأمير، والتي كان فضلها عظيمًا علي العلم، والفلسفة في تلك الفترة.

وعلى أية حال فقد توثقت أواصر المودة بين الأمير وابن طفيل، وذلك لأسباب عدة منها:

كان كلاهما ينتسب إلى قبيلة قيس، وصلة الدم عند العرب معروفة، فهما أبناء عمومة كما يقول العرب، وكان كل منهما أديبا.

يقول عبد الواحد المراكشي عن أبي يعقوب: (رقيق اللسان، حلو الألفاظ، حسن الحديث، وأعرف الناس كيف تكلمت العرب، وأحفظهم لأيامها ومآثرها في الجاهلية والإسلام، وكان لكل منهما نهم فيما يتعلق بالمعرفة العلمية .... كان كل منهما منغمسا في الفلسفة) [4].

ولكن هذه النسبة المشتركة بين الأمير وابن طفيل إلى قبيلة قيس لم تثبت صحتها بطريقة تجعل القارئ يطمأن إليها، ولم يتمكن الدكتور عبد الحليم محمود أن يقوي هذه النسبة، ويرجحها حتى يطمأن القارئ لها، لذا اكتفي بما هو أقوى من ذلك في تقوية أواصر المودة وهو تلك الأسباب التي ذكرها بعد هذا السبب، أعنى الميل المشترك إلى الثقافة والعلم من جهة وجادة ابن طفيل من المنادمة من جهة أخرى.

لهذه الأسباب ونحوها كان الاتصال شديد بين أبي يعقوب، وابن طفيل حتى ذكر بعض المؤرخين أنه كان يدخل القصر فلا يخرج منه إلا بعد بضعة أيام [5].

وقد أحس ابن طفيل بأهمية هذه المكانة التي ظفر بها لدي الأمير، فطمح به شرف نفسه أن يفيد العلم والفلسفة من تلك المنزلة، فعمل علي تقريب العلماء والفلاسفة من الأمير وهو الذي هيأ فرصة اللقاء والتعارف بين الأمير وبين وابن رشد في قصة يذكرها أبو الوليد نفسة قائلا: (لما دخلت علي أمير المؤمنين أبي يعقوب وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما، فأخذ أبو بكر يثني عليّ ويذكر بيتي وسلفي، ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري، فكان أول ما فاتحني به أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي، واسم أبي، ونسبي أن قال لي: ما رأيهم في السماء - يعني الفلاسفة - أقديمة هي أم حادثة؟ فأدركني الحياء والخوف ، وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة، ولم أكن أدرى ما قد قرره ابن طفيل، ففهم أمير المؤمنين مني الورع والحياء، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم عن المسألة التي سألني عنها ويذكر ما قاله أرسطو

---

[1] - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان، ج7، ص134، المحقق: إحسان عباس، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة (1994م)، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، شهاب الدين أحمد بن خالد بن محمد الناصري السلاوي، ج2، ص157، المحقق: جعفر الناصري/ محمد الناصري، الناشر: دار الكتاب - الدار البيضاء، بدون تاريخ.

[2] - فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقطان للدكتور/ عبد الحليم محمود صـ 62، الطبعة الثانية، الناشر: مكتبه انجلو المصرية القاهرة، بدون تاريخ.

[3] - الفلسفة الإسلامية بين المشرق والمغرب صـ 88.

[4] - المعجب في تلخيص أخبار المغرب للمراكشي، ص175. باختصار

[5] - المعجب في تلخيص اخبار المغرب صـ 312.

Faculty of Arts, Arish University

طاليس وأفلاطون وجميع الفلاسفة ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم، فرأيت منه حفظًا لم أظنه في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له، ولم يزل يبسطني حتى تكلمت فعرف ما عندي من ذلك فلما انصرفت أمر لي بمال وخلعه سنية ومركب، ثم استدعاني أبو بكر بن طفيل فقال لي سمعت أمير المؤمنين يشتكي من قلق عبارة أرسطو طاليس أو عبارة المترجمين عنه، ويذكر غموض أغراضه، ويقول له: وقع لهذه الكتب من يلخصها ويقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهما جيدا، لقرب مأخذها على الناس، فإن كان فيك فضل قوة لذلك فافعل، وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وصفاء قريحتك وقوة نزوعك إلى الصناعة، وما يمنعني من ذلك إلا ما تعلمه من كبر سني واشتغالي بالخدمة وصرف عنايتي إلى ما هو أهم عندي منه.

قال أبو الوليد فكان هذا الذي حملني علي تلخيص ما لخصته من كتب الحكيم أرسطو طاليس[1]، وقد كان من النتائج الطيبة لهذا الدور أن أختار الأمير ابن رشد في شرح كتب أرسطو وكشف ما يصيبها من غموض، وهكذا ظل ابن طفيل يواصل جهوده تلك إلى أن توفي سنة 581هـ، كما ذكر الأستاذ: أحمد أمين[2].

وكثير من الباحثين يرون أن الأستاذ ديبور بنوع خاص يذكر أنه توفي عام 571هـ، وفيما يلوح لي أنه انفرد بهذا التاريخ دون غيره من الباحثين.

كذلك فقد ذكر الدكتور: محمد غلاب، أن وفاته كانت عام (592هـ - 1185م)[3].

لكن الأقرب إلى الترجيح أنها كانت عام 581هـ؛ وذلك لأن هذا التاريخ يكاد يكون محل إجماع أكثر الباحثين ثم إن ما ذكره الأستاذ: ديبور لا تؤيده الشواهد ويعوزه الدليل علي إثبات أنه لم يكن هناك من الأدلة ما ينفيه حيث قيل: إن أبا يوسف يعقوب حضر جنازته في حفل عظيم أثناء ما كانت مقاليد الإمارة في يديه[4].

ومعلوم أن أبا يوسف قد تولي الإمارة عام 580هـ؛ حيث مات أبوه فكيف يقال بعد ذلك: إن وفاة ابن طفيل كانت عام 571هـ.

وعلى كل حال فقد رحل أبو بكر بن طفيل ولكنه رحل بشخصه فقط، ولم يرحل بفكره وذكره، فقد ترك لنا تراثا فكريا تتمثل في كتبه ورسائله التي صنفها سواء في الفلسفة، بل في شتي العلوم الأخرى.

مصنفاتـــه:

يتحدث المؤرخون عن مصنفات فيلسوفنا ابن طفيل فينسبون له كتبًا ورسائل عديدة، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر ما يأتي:

1- كتاب أسرار الحكمة المشرقة.

2- رسالة النفس وبعض النواحي الفلسفية الأخرى يقول المراكشي: إنه رأى هذه الرسالة مكتوبه بخط ابن طفيل نفسه [5].

3- رسالتان حول المشكلات العلمية والفلسفية تبودلتا بينه وبين ابن رشد.

4- رسالتان أخريان في الطب قد أكتسب ابن طفيل بهما شهرة عظيمة في الأوساط العلمية.

وقد ذكر أبو إسحاق البطروجي أن لابن طفيل نظريات في الفلك ممكن أن تحل محل نظريات بطليموس وقد أيد هذا القول ابن رشد [6].

5- مقالة في الجغرافيا عن البقعة المأهولة[1] وما دمنا لم نقع على حقيقة هذه الكتب والرسائل ولم يصل إلينا شيئا منها، فلا نستطيع رد هذا القول ردًا مطلقًا، كما لم لا يمكن نقبله قبولًا جازمًا.

[1] - ابن رشد عباس محمود العقاد صـ 9، 10 طبعة دار المعارف بمصر سنة 1953.
[2] - حي بن يقظان لابن سينا وابن الطفيل والسهروردي، تحقيق: الأستاذ احمد أمين صـ 9 طبعة دار المعارف بمصر 1952م.
[3] - الفلسفة الإسلامية في المغرب صـ 43.
[4] - حي بن يقظان الدكتور/ عبد الحليم محمود صـ 13.
[5] - المعجب في تلخيص أخبار المغرب صـ 312.
[6] - المصدر السابق صـ 314 قارن: الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب ج2 صـ 90.

Faculty of Arts, Arish University

6- أرجوزة في الطب.

7- بعض القصائد الصوفية.

كل ما يمكن أن نقوله هو: إن لابن طفيل عقلية جيدة الهضم، عميقة الفكر، جديرة بأن ينسب إليها نحو هذه الكتب والرسائل، وقد شاءت حكمة الله ألا تضيع المعالم العلمية لهذه الشخصية تمامًا فبقيت لنا من تراثه هذه الرسالة الفلسفية الهامة.

8- رسالة حي بن يقظان وهي رسالة كتبها لصديق له، وقد اختلفت آراء الباحثين في تحديد غرض ابن طفيل من هذه الرسالة، ولسوف نرجئ الحديث عن غرضه من كتابه هذه الرسالة إلى ما بعد تلخيصها واستنتاج ما فيها من جوانب شخصية ابن طفيل الفلسفية.

رسالة حي بن يقظان:

صدر ابن طفيل رسالته هذه برأيه في أشهر الفلاسفة الذين سبقوه ونقدهم نقدًا يدل على دراية، وسعة اطلاع، وعمق فهم، ولم يكن في نقده هذا متحاملًا، وإنما كان نقدًا يتسم بالدقة والحيدة الموضوعية، والذي حملة على أن يبدأ رسالته تلك بهذا النقد، إنما هو بيان تقصير الفلاسفة السابقين له في بلوغهم الغرض الذي أراد أن يعمد إليه في هذه الرسالة ومن هنا انقسمت الرسالة إلى قسمين:

القسم الأول: ضمَّنه نقد لبعض الفلاسفة السابقين.

القسم الثاني: ضمنه خلاصة آراؤه الفلسفية متمثلة في قصة حي بن يقظان.

وسوف أتناول هذين القسمين بشيء من التفصيل والإيضاح؛ ليقف القارئ على ما احتوته هذه الرسالة من معانٍ فلسفية.

1) نقد بعض الفلاسفة السابقين:

يقوم النقد عند ابن طفيل على أساس أنه يريد أن يسجل على الفلاسفة خطًا جسيمًا يتعلق جوهره بمنهج البحث الفلسفي، ألا وهو وقوعهم في التناقض، وهذا الأمر لا ينبغي أن يتصف به فيلسوف ما، إذ أن من مسلمات علم المنطق عدم الوقوع في التناقض، حتى اعتبره المناطقة من قوانين الفكر الأساسية، ولا يخفي أن المنطق هو منهج بحث الفيلسوف.

هذا وقد كان ابن طفيل في نقده لهم لا يسجل الأخطاء من غير أن يستند في ذلك لدليل يدعمها، بل استدل عليها بما ورد في كتب كل منهم، ليدل ذلك على ماله من اطلاع واسع بهضم جيد لفكر هؤلاء الفلاسفة.

نقد ابن طفيل لابن باجة:

وكان أول من تناولهم بالنقد ابن باجه، يوجه ابن طفيل لابن باجه تهمة التقصير والاشتغال بأمور الدنيا، إلى جانب غموض عباراته وعدم وضوح مقصدها، خاصة في رسالة الاتصال بالعقل الفعال كما صرح هو بذلك[2].

واشتغاله بالماديات قد تملكها، فصرفه عن التفرغ للعلم، ولذلك نري أغلب مصنفاته غير كاملة ومخرومة من أواخرها، ككتابه في النفس وما بعد الطبيعة، ولم يزل على تلك الحال حتى وافته منيته قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته[3].

ولكن هذا لم يمنعه من أن يقول عنه: إنه لم يكن في أهل الأندلس أثقب ذهنًا ولا أصح نظرًا، ولا أصدق رؤية من ابن باجة.

وهذا إن دلَّ فإنما يدل على إنصاف وموضوعية فيلسوفنا ابن طفيل، إذ أنه يذكر مواطن الإيجاب ومواطن السلب، وتلك نزعة نقدية جيدة تُحمد لابن طفيل.

---

[1] - نفس المصدر السابق صـ 90.
[2] - حي بن يقظان صـ 61.
[3] - المصدر السابق صـ 62.

Faculty of Arts, Arish University

نقد ابن طفيل للفارابي:

لقد وجه ابن طفيل إلى الفارابي تهمة التناقض والاضطراب الذي يشعر به القارئ من خلال مصنفاته، واستدل على هذا التناقض بما ورد في كتاب المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية، وشرح كتاب الأخلاق، وذلك في مسالة السعادة للنفس. فقد أورد في المدينة الفاضلة ما يفيد بقاء النفوس الشريرة في الآم لا نهاية لها، بينما يصرح في السياسة المدنية ببقاء النفوس الفاضلة في نعيم لا نهاية له دون النفوس الشريرة.

بينما في شرح كتاب الأخلاق يصرح بأن السعادة قاصرة على هذه الدار.

وابن طفيل بهذا يرفض رأى ابن باجة فيما يتعلق بأمور الآخرة، وحكم على الفارابي أنه أيأس الخلق كلهم من رحمة الله، حتى إنه صير مصير الكل إلى العدم، وجعل الخيِّر كالشرير.

وما قيل من أمر السعادة الأخروية غير ذلك فهو هذيان وخرافات عجائز، وعلق بن طفيل على ذلك قائلا: (فهذا قد أيأس الخلق من رحمة الله، وصبر الفاضل والشرير في درجة واحدة، وهذه ذلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر)[1].

هذا فضلا عن سوء معتقدة في النبوة وإنها يمكن أن تنال بالكسب وتفضيله للفلسفة عليها.

نقد ابن طفيل لابن سينـــــا:

إن الناظر إلى موقف ابن طفيل من ابن سينا يري ما يحمله له من شديد الإعجاب، ولا أدل على ذلك من تسميته لرسالته بنفس الاسم الذي سمي به ابن سينا رسالته حي بن يقظان (أسرار الحكمة المشرقية)، إلى جانب أن لابن طفيل قصيدة في النفس على نفس المنهج الذي انتهجه ابن سينا في قصيدته في النفس، فقد اشتملت نفس الاسم والموضوع.

ومن هذه القصيدة أعنى قصيدة النفس لابن طفيل قوله:

يـــا باكيـــا فرقـــة الأحبـــاب عـــن ســـخط هـــلا بكيـــت فـــراق الـــروح للبـــدن
نـــور تـــردد فـــي طـــين إلـــى أجـــل فانحـــاز علـــوا وخـــلا الطـــين الكفـــن
يـــا شـــد مـــا افترقـــا مـــن بعـــد مـــا اعتلقـــا أظنهـــا هدنـــة كانـــت علـــى دخـــن
إن لـــم يكـــن فـــي رضـــا الله اجتماعهمـــا فيـــا لهـــا صـــفقة تمـــت علـــى غـــبن[2]

وهذه القصيدة تكشف عن ملكة شعرية فياضة يتمتع بها ابن طفيل، ولا يفوتني هنا أن أشير إلى أن هذه الأبيات قد أوردها الأستاذ: أحمد أمين، ونسبها لابن باجة[3].

ولكني أرى أنه من الأوفق نسبتها إلى ابن طفيل لأسباب أهمها:

أولا: أنه لم يشتهر عند أحد الباحثين أن لابن باجة قصيدة النفس.

ثانيا: أن في نسبتها لابن باجة خرقًا للإجماع، فقد قرر جمهور الباحثين نسبتها لابن طفيل ومن أبرز هؤلاء الدكتور: عبد الحليم محمود[4]، الدكتور: عبد الرحمن عميرة[5].

وقد خرج بنا الكلام بعض خروج بحسب ما اقتضته الحاجة لكني أعود إلى ما كنت بصدده من نقد ابن طفيل لابن سينا، لقد وجه ابن طفيل لابن سينا تهمة التدليس في الرأي الذي يتبعه التلبيس في الفهم، إذ أنه أوعد بالتعبير عن رأى أرسطو في كتاب الشفاء ومن قرأه علي ظاهره وقرأ كتب أرسطو طاليس لم يجد تشابها بينهما، على أنه سلك سبيل التعبير عن فلسفته في كتاب أسرار الحكمة المشرقية، وهذه ذله وقع فيها ابن سينا كما وقع فيها سابقيه.

---

[1] - المصدر السابق صـ 62.
[2] - الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب ج2 صـ 91.
[3] - ظهر الإسلام صـ 243.
[4] - فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان صـ 12.
[5] - الفلسفة الإسلامية بين التقليد والابتكار صـ 82.

Faculty of Arts, Arish University

نقد ابن طفيل للغزالي:

هذا الخلط والاضطراب أوضح ما يكون عند الغزالي يراه من تصفح كتبه، وأمعن النظر فيها فقد كفر الفلاسفة في ثلاثة مسائل منها: قولهم بالميعاد الروحاني فقط، وإنكار علم الله تعالى بالجزئيات، وقدم العالم، وذلك في كتابه الشهير تهافت الفلاسفة[1].

ثم قال في كتاب (ميزان العمل): إن موقف الصوفية في الحشر كموقف الفلاسفة، على حين يصرح في كتاب (المنقذ من الضلال): أن اعتقاده كاعتقاد شيوخ الصوفية، وقد أعتذر عن هذا الأمر بأن الناس ليسوا في درجة واحدة من حيث الاستعداد الطبيعي لتقبل المعاني والأفكار، فإن ما يذاع على العامة لا يذاع على الخاصة وبأن الآراء ثلاثة:

رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه، ورأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد، ورأى يكون بين الإنسان وبين نفسه لا يطلع عليه إلا من هو شريكه في اعتقاده، ويكفي تحقيقا للفائدة أنه بعث روح الشك في الموروث من الاعتقاد.

وفي هذا يقول: (ولو لم يكن في هذه الألفاظ إلا ما يشكك في اعتقادك الموروث لاكتفى بذلك نفعا، فإن لم يشك لم ينظر، وإن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمي والحيرة)[2].

وهذا الموقف من الإمام الغزالي الذي كشف عنه ابن طفيل سوف يعود في قصته، ليضم صوته إلى صوت أبي حامد الغزالي ويعلن معه انقسام الناس إلى طبقات من حيث الاستعداد الطبيعي، وذلك سوف يتضح في قصة سلامان وأبسال.

وإن كان ابن طفيل والغزالي ليسا أول من أعلم هذه الفكرة وإنما سبقهم إليها القرآن الكريم وذلك واضح في قوله تعالى: **(ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ)** [النحل: 125].

فهذه الطرق الثلاثة متباينة لطوائف مختلفة.

ثانيًا- تلخيص قصة حي بن يقظان:

هذه القصة تذكرنا بقصة تحمل هذا الاسم لابن سينا، وهي تكشف عن إعجاب ابن طفيل للشيخ الرئيس ابن سينا، والناظر المدقق في قصة حي بن يقظان يجد أوجه اختلاف بين القصتين من حيث الشكل والمضمون، وبيان ذلك كما يلي:

أما من حيث الشكل:

فقصة ابن طفيل تمتاز عن سميتها بروعة الأسلوب وقوة العبارة وجزالة اللفظ، مما يرجح ان ابن طفيل كان على دراية واسعة باللغة العربية، بعكس الحال عند ابن سينا.

وقد أشار الأستاذ أحمد أمين إلى هذا المعني بقوله: «بحق نحن لو قارنا بين ابن سينا وابن طفيل من الناحية الأدبية وجدنا ابن طفيل ارقي من ابن سينا بكثير من حيث اللغة والأدب، فعبارة ابن طفيل أدبية مشرقة، وعبارة ابن سينا مغلقة غامضة، ويظهر أن ابن طفيل كان مثقفا ثقافة ادبية أرقي من ثقافة ابن سينا، ففي كثير من عبارة ابن سينا والفاظه ما يدل علي انه كان يستقي معلوماته اللغوية من المعاجم لا من كتب الأدب والمثقفين بها فجاء عبارته أنصح وأبلغ»[3].

وفيما أوردناه للأستاذ أحمد أمين يتبين أنه يرجع تفوق أسلوب ابن طفيل على سابقة ابن سينا إلى ثقافته الأدبية من جهة، وضحالة تلك الثقافة عند ابن سينا من جهة أخرى، مما اضطره إلى أن يستقي معلوماته من معاجم اللغة، ولكن تفوق أسلوب القصة عند ابن طفيل علي سابقتها يرجع فيما نري إلى أسباب أهمها:

أولا: إن ابن طفيل عربي العنصر، وليس كذلك ابن سينا، فقد ثبت انه فارسي الأصل، إذا فلا غرو ألا يكون على إلمام باللغة ومشتقاتها كما الحال بالنسبة لابن طفيل.

ثانيا: إن تطور الثقافة والعلوم كانا قد أخذا نصيبًا وافرًا وشكلًا أوسع في عصر ابن طفيل أكثر منه في عصر ابن سينا.

---

[1] - المصدر السابق، صـ 307.
[2] - فلسفة ابن طفيل ورسالته حى ابن يقظان للدكتور/ عبد الحليم محمود صـ 64.
[3] - الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب صـ 92.

Faculty of Arts, Arish University

ثالثا: إن من الأمور التي لا يختلف عليها إثنان انه في كل فن من الفنون أو علم من العلوم يستفيد اللاحق من السابق، ومعلوم بداهة أن ابن سينا قد سبق ابن طفيل بزمن ليس باليسير.

ومن هنا فإننا إذا لاحظنا هذه الأمور مجتمعة فإن التحامل علي ابن سينا لضعف أسلوبه وغموض عبارته يصبح أمرًا غير مقبول.

هذا وقد حاول بعض الباحثين أن يضعف من تلك النتيجة التي توصل إليها الأستاذ / الدكتور احمد أمين، في مقارنته بين القصتين من الناحية الشكلية مقررًا أن لابن طفيل أخطاء من حيث الشكل والأسلوب من الناحية اللغوية مستدلًا على ذلك بقول ابن طفيل: «وكان الذي أرشده لهذا الرأي».

والصواب أرشده إلى هذا الرأي [1] وبقليل من التأمل يتبين أن فعل (أرشده) يتعدى باللام كما يتعدى بإلي لاسيما وإن ابن طفيل قد أعتذر في قصته عن ضيق العبارة.

والذي أود أن أخلص إليه هو أن ابن طفيل أرقي من ابن سينا من الناحية الأدبية ولا يرجع الأمر إلى ما أرجعه الأستاذ / أحمد أمين، إنما يرجع إلى ما سبق أن بيناه آنفا – على أن طبيعة الأندلس وما تتسم به من صفاء وخضرة التي لا ينكر أحد فضلها في بعث خيال الأدباء والشعراء.

هذا من حيث المقارنة الشكلية التي تتعلق بأسلوب كلتا القصتين ، أما إذا ما اتجهنا بالمقارنة إلى ما تضمنته كلتاهما وجدنا المقارنة تستعصي علي الانعقاد، ولو اتفقت في ذلك محاولات طائلة، ذلك لأن كل ما بينهما هو مجرد الاشتراك في الاسم، أما موضوع قصة ابن سينا فإن العقل الفعال الذي يمد العقل الإنساني ويتصل به ليفيض عليه بشتى العلوم والمعارف ويسقيه من نبع المنطق والميتافيزيقا ويحذرهم من غواشي المادة والانخداع مما يمدد به الخيال، إذ أن المخيلة قادرة علي تزييف الحق إلى أن ابن سينا قد سلك منها مسلك الأسلوب الرمزي حتى لا نكاد نجد في القصة عبارة واحدة صريحة من ذلك قوله: (إن هذه القوة ملتصقة بالإنسان التصاقًا كبيرًا ولا يرى الإنسان منها إلا غربة تأخذها إلى بلاد لم يطأها من قبل أمثاله)[2].

– ثم يستتبع ذلك قائلا " وإياك أن تقبضهم يعني القوي الشهوية والغضبية زمانه أو تسهل لهم قيادة بل أستظهر عليهم بحسن الإيالة وسمهم سوم الاعتدال، فإنك إن أمتنت لهم سخرتهم ولم يسخروك وركبتهم ولم يركبوك)[3].

أما ابن طفيل فإنه لم يجنح إلى الأسلوب الرمزي إلا حيث ضاقت العبارة، حينما كان يتحدث عن أمور فوق طور العقول والمحسوس تلك الأمور التي لم توضح اللغة للتعبير عنها، من هنا يجنح إلى الرمز واعتذر عن ضيق العبارة، كذلك حينما عهد إلى قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عبر عنها بشكل رمزي متمثلًا في سلامان وأبسال، حيث أحدهما كان يمثل الشريعة، والآخر كان يمثل الحكمة (الفلسفة).

أما من حيث الموضوع:

فموضوع قصة حي بن يقظان عند ابن طفيل، طفل يتخذ من المحسوسات وسيلة للترقي إلى المعقولات، بينما يحاول الشيخ الوقور عند ابن سينا أن يصرف صاحبه قدر طاقته عن غواشي المادة وعلائق المحسوسات، كما أن بطل القصة عند ابن طفيل فهو طفل يبدأ سلم المعرفة من درجته الأولى حتى يصل إلى أرقى أنواع المعارف وهي المعرفة الإشراقية والاتصال بالله، ومن هنا فالعلاقة بين القصتين باهته تستعصي عن المقارنة والقياس، وبيان أوجه الشبه بينهما[4].

وها نحن قد فرغنا من تلك المحاولة التي قصدنا من وراءها استخلاص أوجه الشبه والاختلاف بين قصة ابن طفيل وسَميَّتها عند ابن سينا ، فلنبدأ في تلخيص قصة ابن طفيل: فنقول لقد عرض ابن طفيل قصة حي بن يقظان وافتتح القصة بشرح نشأة "حي" ومولده، وقارن في ذلك رأيين متعارضين أشد التعارض متناقضين كل التناقض إذ أن أحدهما يقول بإمكان التولد الطبيعي، حيث اعتدال المناخ في تلك البقعة التي هي أعدل بقاع الأرض، وإن بها أشجارا تثير نساء أو من

[1] - الفلسفة الإسلامية في المشرق والمغرب للدكتور عبد المعطى محمد بيومي صـ 93.
[2] - حي بن يقظان أحمد أمين صـ 44.
[3] - المصدر السابق صـ 45.
[4] - المعرفة عند مفكري المسلمين للدكتور محمد غلاب صـ 289، 290.

Faculty of Arts, Arish University

سيده كانت أختًا لملك شديد الحساسية والغيرة، قد عضلها عن الزواج من كل من تقدموا لها، ظنًا أنه ليس منهم من يصلح لهذا الشرف الملكي، فأحبت رجلًا يدعي "يقظان" فتزوجته سرًا وخافت أن يصل الخبر لأخيها، ولما حملت منه كتمت أمرها خشية أن يعلم أخوها فيبطش بها، وعندما وضعت حملها أسمته "حي"، ووضعته في صندوق والقته في اليم داعية ربها قائلة (اللهم إنك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئًا مذكورا، ورزقته في ظلمات الأحشاء فتكفلت به حتى تم واستوي ، وأنا قد سلمته إلى لطفك ورجوت له فضلك خوفًا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد، فكن له ولا تسلمه يا أرحم الراحمين)[1].

ولكن ذكر ابن طفيل تفسيرًا آخر لكيفية وجود حي وتولده أعتمد فيه على صدق فكرة التولد الطبيعي بمعني أن الروح الحيواني هو أعدل الموجودات الأرضية من حيث التكافؤ والتعادل، فلا ضد له بوجه ما فلا يمكن استنتاجه إلا من جسم هو أعدل الأجسام.

فقرر أنه كانت هناك طينة كبيرة لتلك المنطقة التي هي من أعدل بقاع الأرض، وهذه الطينة كان أعدلها أوسطها، فتهيأ الوسط من تلك الطينة، لتكوين الأمشاج فحدثت فيها نفاخة شبه نفاخات الغليان، وفي أوسطها نفاخة صغيرة منقسمة إلى شعبتين بينهما حجاب رقيق ممتلئ بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، وقد علق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثًا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل[2].

ولكن هذا القول من فيلسوفنا لا يطمئن إليه القارئ، وإن كان ابن طفيل أشار إلى هذا المعنى، حيث نسبه إلى قوم بطريق الزعم ، فدل ذلك على أنه يوافقنا في عدم الاطمئنان إلى هذا الرأي، ولعل ذلك راجع إلى بعده عن روح الإسلام الذي كان صريحًا في التعبير عن أصل الخلق، حيث قال الله تعالى **(يَاأَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا)** [النساء: 1].

فهذه الآية صريحة في أن أصل الخلق هو النفس الواحدة وزوجها، وهي على الأرجح آدم وإن كل من ينسب إلى هذا النوع من الخلق أعنى الإنسان، إنما يرتد إلى أصله إلى تلك النفس الواردة في الآية ومن هنا فإن الذي يحملني على رفض هذا القول بشدة مخالفته لروح القرآن، وهنا تجدر الإشارة إلى أن هذا القول يفتح الباب أمام التفسيرات المتعددة لنشأة الإنسان، ويتيح للقائلين بالتطور فرصة يشعرون فيها بوجود أفكار في البيئة الإسلامية تمهد السبيل لنشر تلك النظرية.

هذا ويمكن إرجاع تلك الفكرة عند ابن طفيل إلى الفلسفة اليونانية وعلى الخصوص انكسمندر الذي هو واضع أساس نظرية التطور في الفكر اليوناني ولاسيما عند الطبيعيين الأوائل (فقد تولدت الحياة أول الأمر من الرطوبة في طين البحر بعد أن بخرته الشمس، وعن طريق التقاء الحار بالبارد، تولدت الخلايا الحية وتطورت. فهذا الإنسان كان في أصله سمكة تعيش في المياه، ثم تحول إلى زواحف تعيش في اليابس، ثم تطور حتى وصل إلى الإنسان)[3].

ثم نعود إلى ابن طفيل وحديثة عن حي بعد أن ألقته أمه في اليم، فنتابع معه المسيرة فنقول: وعندما وصل التابوت بالوليد إلى الجزيرة المجاورة قد أشتد به الجوع فعلا صراخه وأخذ يعالج الحركة حتى وقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها فجعلت تتبع الصوت آمله أنه ولدها حتى وصلت إلى التابوت فحاولت فتحه بأظلافها حتى تم لها ذلك فأخرجته وحنت عليه وألقمته حلمتها وأروته لبنًا سائغًا وتعهدته بالرعاية والإرضاع حتى تم له حولان، وكانت تأخذه معها في غدوها ورواحها حتى ألفته وألفها، وصار يحاكي جميع الحيوانات حتى ألفته جميعها إلا أنه حدث عنده نزوع لبعضها وقصور عن البعض الآخر وفي كل هذه الأحوال كانت الظبية تلازمه وقد لاحظ أن الحيوانات الأخرى تمتاز عليه بقوة البطش وسرعة العدو، وإمكانية التغلب على ما يمكن أن يعتدي عليها من السباع القوية إلى جانب أنه رأى الحيوانات الأخرى مستورة العورة بالأذناب وبالأوبار وليس لديه شيء من ذلك، فاتخذ لنفسه بعض من أوراق الشجر وراح يخصف عليه منها يلتبس السترة.

ثم أستعان ببعض العصي القوية للدفاع عن نفسه كما أنس بعض الحيوانات القوية وأستعان بركوبها وفي أثناء ذلك كله كانت الظبية لا تزال قوية ولما وصل السابعة من عمره بدأ الضعف يدب فيها فكان يقوم لها مقامها منه في طفولته حتى ماتت وسكن الجسد برمته فراح يبحث عن ما انتابه من آفة معطله فلم يجدها في عضو ظاهر فوقع في نفسه أنها لابد كائنة

[1] - فلسفة ابن طفيل ورسالته حى بن يقظان للدكتور/ عبد الحليم محمود صـ 69.
[2] - المصدر السابق صـ 70 حي بن يقظان أحمد أمين صـ 69.
[3] - الفلسفة عند اليونان للدكتورة / أميرة حلمي مطر – القاهرة 1968 ص52.
قارن قوانين الفكر بين الاعتقاد والإنكار دكتور سعد الدين السيد صالح صـ 87.

Faculty of Arts, Arish University

في جزء داخل بالبدن ولكن ماذا يكون هذا الجزء إن كل أجزاء البدن مصمته لا تجويف فيها سوي القحف والصدر والبطن وبما أن هذا الشيء يعم نفعه علي البدن بالتساوي فلابد أنه كائن في الوسط لئلا يكون قريبًا من عضو دون الآخر[1].

فضلًا عن أنه يشعر بأهمية هذا العضو، لذا عمد إليه ليشقه عله يجد ألافه المعطلة فيزيلها فتعود للظبية سيرتها الأولى، ولكن خاف أن يكون هذا الفعل سعيًا عليها، ولما أنقطع رجاؤه في عودتها عمد إلى شق هذا العضو وهو الصدر فألفاه ثلاثة أعضاء رئتان وفي وسطها القلب، وبما أن مدبر البدن في الوسط من حيث الطول فلابد كائن في الوسط من حيث العرض، وعلى ذلك فيكون المطلوب في القلب فعمد إلى شقه فألفى فيه بيتين.

أما البيت الأول فمملوء بعلق منعقد، أما التجويف الأيسر فوجده خاليا لا شيء فيه فقال في نفسه لابد أن مطلبي كان في هذا التجويف وارتحل عنه فحدث للبدن ما حدث من تعطل الإدراك، أما في التجويف الأيمن فإنني أراه ليس من الأهمية إلى حد يتعطل البدن من جراءه، فكم مرة جرحتني الوحوش وسال مني دم كثير فلم يحدث لي ما حدث لهذا البدن، أما ما في التجويف الأيسر فلا أدرى ما هو وكيف هو وما الذي ربطه بهذا الجسد وإلى أين سار ومن أي الأبواب خرج عند خروجه من الجسد وما السبب الذي أزعجه إن كان قد خرج كارهًا وما السبب الذي كره إليه الجسد حتى فارقه إن كان خرج مختارًا[2].

والتزم الفكر في ذلك الشيء وعلم أن أمه إنما كانت ذلك الشيء لا هذا الجسد الذي له منزلة الإله لذلك الشيء المرتحل ثم مضت أيام على هذا الجسد حتى انبعثت منه روائح، ود ألا يشمها وفي أثناء ذلك وقع بصره على غرابين قتل أحدهما الآخر وراح يبحث في الأرض حتى حفر حفره فواري ذلك الغراب الميت في التراب فقال أنا أحق بالاقتداء بهذا الفعل في أمي فحفر حفرة ووراها التراب وعاد يفكر في ذلك الشيء المرتحل.

ثم اتفق أن انقدحت نار في أجمة قلح فلما رآها وعرف مالها من الضوء الثاقب والفعل الغالب وأخذ يختبر مالها من صنوف القدرات فرأها كلما لصقت بشيء أتت عليه إما بسرعة أو ببطء ولم يستطع القبض عليه لذا أحرقت يده فأخذ قبسًا لم تستول النار عليه كله واحتمله إلى مأواه فرآها تميل إلى جهة العلو فغلب علي ظنه أنها من جملة الأجرام السماوية فعظم بها ولوعه إذ كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء ثم تفكر في الشيء الذي كان يحرك أمه فغلب علي ظنه أنه يرتد في أصله إلى النار لاسيما أنه رأى كل الحيوانات الحيه تلازمها الحرارة أبدا وتنفك عنها بعد الموت أبدا فتقوي عنده هذا الاعتقاد وكي ما يستوثق من صحته عمد إلى حيوان حي فأوثقه كتافًا فقصد صدره وشق عن قلبه إلى التجويف الأيسر منه فوجده مملوء بضباب بخاري شديد الحرارة إلى حد كاد يصيب يده ومات الحيوان في الحال فعرف أن هذا الشيء الذي كان في أمه وإنه لأكثره فيه بوجه ما إلا انه يتأتى به تصريف البدن ولا يوصف بالتعدد إلا في أفعاله فإذا عمل بالأذن كان سمعًا وإذا عمل بالعين كان ابصارًا وإذا عمل بالجلد واللحم كان لمسًا ، وإذا أرتحل سكن البدن برمته [3].

وأخذ يشرح الحيوانات ما تكمن له ذلك، وبلغ في علم التشريح مبلغ الطبيعيين الأوائل، وذلك علي رأس إحدى وعشرين سنة، ثم بعد ذلك نظر فيما حوله من الوجود فوجده يتضمن أفرادًا وأنواعًا، وأجناسًا مختلفة من الموجودات لا يكاد يبلغها الحصر، حتى أن جسمه ذو أعضاء مختلفة متباينة الفعل ، فتكثر عنده الوجود من هذه الجهة ، فهداه ذلك إلى فكرة النوع والجنس والفصل التي مؤداها ان الكائنات حيها وجمادها تتدرج تحت أمر وأحد وهو الجسمية الملازمة للامتداد، فالجماد جسم ممتد وكذا النبات والحيوان فاتحد عنده الوجود من هذه الجهة إلا أن لكل جسم ضفتين أولهما ذاتية والأخرى ليست بذاتية، لأن الأجسام إما صاعده وإما هابطه، فالصاعد ليس بهابط كالدخان والهواء واللهب، والهابط ليس بصاعد كجميع الأجسام الجمادية والحيوانية والنباتية، وهذه الأجسام كلها إذا نظر إليها من جهة ما يختص به كل نوع منه بعينه كانت متغايرة متكثرة، وإذا نظر إليها من جهة ما تتحد به من الجسمية والامتداد كانت متحدة ، فمثلا النبات يتفق مع الجماد في الجسمية ، والامتداد، ولكن يختلف عنه بالتغذي والنمو ما إلى ذلك .

وإذا كانت هذه الصفات موجودة في الحيوان أيضًا ولكنه يمتاز عن النبات بصفات تختص به كالحركة، والحس، وقد يمتاز النبات عن الحيوان بتحرك عروقه إلى الجهة الغذاء وملازمته للشمس في الحركة، ولكن مع ذلك فالموجودات كلها تتحد في معني الجسمية والامتداد وما قيل في الجسم يقال في الروح.

---

[1] - المصدر السابق صـ 76 الدكتور عبد الحليم محمود – صـ 76 للأستاذ احمد أمين.
[2] - المصدر السابق صـ 79 الدكتور عبد الحليم محمود – صـ 78 الأستاذ احمد أمين.
[3] - المصدر السابق صـ 81 الدكتور/ عبد الحليم محمود صـ 80 الأستاذ احمد أمين.

Faculty of Arts, Arish University

فالروح لها أفعال مختلفة في الجسم، ولكل شخص روح تختص به، وكذا لكل حيوان.

فمن هذه الجهة متكثرة ولكن هذه الكثرة ليست واقع أمرها، بل إنها متحدة بالبدن وإن تعددت أفعالها كما أنها متحدة في النوع بمنزلة ماء واحد يفرق على أوان مختلفة كما أن الروح الحيواني والإنساني، متحد كذلك بمنزلة ماء واحد بعضه ثلج وبعضه سائل، وهكذا أتحد عنده الوجود بقسميه الروح والجسم برغم كثرته [1].

ثم نعود إلى الحديث عن حي فنقول: إنه أمعن النظر فيما حوله من الموجودات حيها وجمادها، فوجد أن حقيقة كل واحد منها تتقوم من عنصرين الأول ما تشترك فيه مع سائر الموجودات، والثاني ما يختص بها دون غيرها، مثال ذلك أن الأجسام الأرضية تتألف من المادة ذات الخواص اللازمة لها وهي أما الصعود أو الهبوط والامتداد في الأقطار الثلاث ثم من عنصر آخر وهو ما يختص به كل نوع منها بعينه ، وهو ما يعبر عنه الناظر بالصورة كذلك النبات يشترك مع الجماد في معني الجسمية وآخر يختص به لذاته وهو ما يعرف بينهم باسم النفس النباتية، ثم يختص كل نوع منه بصفة تفصله عن النوع الآخر وتتألف حقيقته من معاني كثيرة وإلى جانب هذه المعاني يتألف الحيوان منها ثم يضاف إليها الحس ، والحركة الإرادية كما يختص كل نوع منها بصفة تخصه، وتميزه عن معداه عندئذ تتألف حقيقته من معان كثيرة ، وكذا الروح الحيواني تتألف من معني الجسمية ، وآخر ذائد عليها ولما كان المعني الأول له ولسائر الأجسام هان عنده معني الجسمية ، فأطرحه وتعلق فكرة بالمعني الثاني فتحرك شوقه إليه فالتزم الفكر فيه[2].

وبهذا يقرر ابن طفيل في قصته الهيولي والصورة، ليضم بذلك صوته إلى صوت الفلاسفة الإسلاميين الذين تأثروا بهذه الفكرة بأرسطو طاليس.

ومهما يكن من شيء فقد وصل حي بفطرته الفائقة إلى أن حقيقة الجسم تتألف الامتداد في الطول، والعرض، والعمق، وضرب مثلا لذلك، بالكره فالشكل الكروي هو صورتها، والمادة التي صنعت منها هي الهيولى وعرف أن الهيولى قابلة لتعاقب الصور فالهواء يصير ماء بالتكثيف، والماء يصير هواء بالتبخير، وهكذا تتعاقب الصور لا من ذاتها وإنما فعل هذه الصور، لأن كل نتيجة لابد لها من منتج فاشتد شوقه إليه فالتزم الفكر فيه وجعل يطلبه على جهة المحسوسات فلم يتأتى له ذلك فعمد إلى الأجرام السماوية [3].

فلما رآها ممتدة في الأقطار الثلاثة وبما ان الامتداد هو خاصية لازمة لكل جسم عرف أنها أجسام شأنها شأن الأجسام الأرضية، إلا أنه لا يدري أهي متناهيه من الجهة المقابلة للجهة التي تليه والناحية يقع عليها حثه فتحير في ذلك بعض حيره ثم قال إن من المقطوع به أنها متناهية من هذه الجهة أما الجهة المقابلة لها فإني قد اهتديت أنها متناهية منها كذلك.

لأني إن تخيلت خطين يمران من الجهة التي تليني في سمك الجسم ثم أحد هذين الخطين قد قطع منه جزء ويذهب الذهن معهما إلى الجهة التي يقال أنها غير متناهية فإما أن يستمر الخطان في الذهاب بلا انقطاع أبدًا وأما أن يقف الخط المقطوع دون مذهبه مع الخط الآخر أما الافتراض الأول فبديهي البطلان لأن مساواة بالكامل محال أما الافتراض الثاني فمؤداه ان أحد الخطين قد حكم عليه بالتناهي لما تقرر من انقطاعه دون مذهبه فهو إذًا متناهي فإذا رد عليه القدر المقطوع وهو متناهي كان الكون متناهيًا، وحينئذ لا يفضل عن الخط الآخر بشيء فينسحب الحكم عليه فهو إذًا متناهي والجسم الذي فرضت فيه هذه الخطوط متناهي وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط فإذا فرضنا أن جسمًا ما غير متناهي فقد فرضنا باطلًا ومحالًا.

ثم بعد ذلك تفكر في هذه الأفلاك على أي شكل هي فلما رآها تطلع من المشرق وتغرب من المغرب على نظام ثابت لا يتغير وقع في نفسه أنها كروية الشكل وتقوي هذا الاعتقاد عنده لما رآها لا تختلف منه قربًا وبعدًا فعرف أن محورها في الوسط، ولابد أن تكون كروية، ثم تفكر حي في هذا العالم برمته أهو موجود بعد العدم أم هو قديم لم يسبقه العدم، فتشكك في هذا الأمر ولم يستطع البت في الحكم لما رآه من تعارض أدلة القدم والحدوث عنده لاسيما أن الناتج عن كلا الأمرين يكاد يكون واحدًا [4].

---

[1] - المصدر السابق صـ 85 الدكتور عبد الحليم محمود – 84، 85 الأستاذ أحمد أمين.
[2] - المصدر السابق صـ 89 للدكتور عبد الحليم محمود – صـ 92 الأستاذ أحمد أمين
[3] - المصدر السابق صـ 93 الدكتور عبد الحليم محمود صـ 92 الأستاذ احمد أمين.
[4] - المصدر السابق صـ 93 – صـ 92 الأستاذ / احمد أمين.

Faculty of Arts, Arish University

فلم يضره التشكك، وكان إذا أزمع علي اعتقاد القدم اعترضته عوارض منها استحالت وجود حوادث لا نهاية لها ببرهان التطبيق الذي سبق في تناهي الجسم، كذلك إن العالم لا يخلو من الحوادث وعلى هذا فيكون قديما وإلا لتقدم الكل علي أجزاءه ، كذلك إذا أزمع علي اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض منها أنه لو كان حادث فحدثه لما أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل الطارئ طرأ عليه ولابد ذلك، كذلك لو كان حادثًا لسبقه العدم بالزمان مع أن الزمان من جملة العالم فهو لهذا متشكك بين القدم والحدوث لكنه تفكر ماذا يمكن أن يترتب علي هذين الاعتقادين فسواء كان قديمًا أو حادثًا فلابد له من موجد كما ان دورات الفلك اللامتناهية لابد منها من محرك وهو إما قوة ساريه في جسم الفلك ولابد أن تكون ناهيه لما ثبت من تناهي الأجسام فكيف بالمتناهي يفعل فعلا لا متناهيًا إذا فليس المحرك قوة سارية في جسم الفلك ولا في جسم آخر لأنه مثله، إذًا فهي في أمر خارج عنه ليس جسمًا ولا تعلق له بالجسمية ولا داخل في ولا خارج عنها ولا متصل بها ولا منفصل عنها إذ الاتصال والانفصال من خواص الأجسام ولواحقها وهو منزه عنها ، وبرئ منها ، وسواء كان العالم قديم أو حادث فهو مفتقر إليه في الإيجاد أما في الحدوث فالإيجاد بعد عدمه وأما في القدم فلمسا وقته له بالزمن، وهو علة له وإن كان غير متأخر عنه بالزمان ، كما إذا أخذت في قبضتك جسمًا وحركت يديك فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعًا لحركة يدك[1].

وإن لم تكن سابقه عليه، هكذا تفهم العله في قدم العالم وحدوثه، وعلى هذا فالعالم محتاج إليه في الإيجاد والحفظ ثم جعل ينظر في اثار هذا الفاعل وبديع صنعه فعرف أنه قادر حكيم وهو أكرم الكرماء وأرحم الرحماء.

وعرف أن هذا الموجود هو أبهي وأتم الموجودات وأولاها بصفات الكمال وكيف لا يكون ذلك، وهو الذي يفيض على الموجودات في الوجود ويمدها بما تحتويه من صفات الكمال وهو الموجود الواجب الوجود وصفاته تنحصر في أمرين صفات سلب وصفات أيجاب، أما صفات النقص فهو برئ منها كلها لأن النقص ضرب من ضروب العدم وكيف يلحقه العدم وهو الذي يهب غيره الوجود. فمن حينئذ تعلق فكره بالواجب وأضحي كلما تعلق ذهنه بشيء من الموجودات انتقل عنه بالفكر إلى صانعه فأصبح يراه في كل شيء ولا يري في الوجود إلا الله خالق الكل وموجده.

ولا يدري بأن شيئًا عرف ذلك الموجود، أيمكن معرفته بالحواس هذا شيء لا يطمأن إليه لأن الحواس لا تدرك إلا كل جسم أو ما هو في معني الجسم لأن الحواس قوي شائعة في الجسم تنقسم بانقسامه ولا تدرك إلا جسم[2].

إذن فليس لإدراكه بشيء من الحواس سبيل، وبالتالي فلا يمكن إدراكه إلا بأمر خارج عن معني الجسمية وهو الذات الإنسانية إذا فليست تشوبها شائبة الجسمية وبما أن كل جسم يتألف من عنصرين الهيولي والصورة، والأول ثابت والثاني دائم التعاقب بالقوي وهذا التعاقب هو ما يعرف عندهم باسم الفساد وبما أن الفساد يختص بالجسم، اتعاقب الصور عليها إذًا فليست النفس قابلة للفساد.

ثم تساءل حي وحار فكره فيما إذا كانت هذه الذات لا تفني فما مصيرها بعد مفارقة البدن؟ إن من المعلوم بداهة أن كل قوة مدركه فهي إما بالقوة وهو استعدادها الإدراك وصلاحيتها له وإما بالفعل وهو صيرورتها مدركة بالفعل وهاتان الحالتان تنتقد أولهما الثانية ولنقرب لذلك مثلا فنقول إن آلة السمع قبل أن تمارس فعلها المنوط بها فإن كانت صالحة له بالفطرة كانت فاعلة بالقوة، وإن مارست وظيفتها كانت فاعلة بالفعل، أما إن لم تكن صالحة بالقوة فلا تشتاق إلى التحقق بالفعل إذ لم تكن لها به عهد، وإن كانت فاعلة بالقوة اشتد شوقها إلى الفعل وبهذا المعني تكون أحوال النفس بعد مفارقة البدن ثلاثة.

فإما أن تكون في مدة تعريفها للبدن قد تعرضت لذلك الموجود الواجب الوجود واستمرت في هذه المشاهدة إلى أن فارقت البدن فهذه تستمر في المشاهدة لذلك الموجود وفي هذا مبلغ لذتها وكمال سرورها في الآخرة.

أما إن لم يكن من قبل قد تعرفت به وحنت إليه فهذه إذا حرمت المشاهدة لم يكن في ذلك ما يعرضها إلى الآلام والعذاب أو ما يقطع لذتها إذ قد اعتادت البعد عنه وعند ذلك تكون بمنزلة البهائم والنبات.

إما أن تكن قد عرفت هذا الموجود ثم أعرضت عنه قبل مفارقتها للبدن فحسبها من الآلام والشرور أن يستمر هذا الحرمان من لذة المشاهدة لذلك الموجود استمرار لا نهاية له [1].

[1] - المصدر السابق صـ 99 للدكتور عبد الحليم محمود – صـ 98 الأستاذ/ احمد أمين.
[2] - المصدر السابق صـ 101 د. عبد الحليم محمود، صـ 100 الأستاذ / احمد أمين.

Faculty of Arts, Arish University

ومن هذا المنطق كان حي بن يقظان دائم الفكر في ذلك الموجود وكلما اعترضته عوارض حاول جاهدًا أن يتخلص منها مخافة أن يفاجئه الموت وهو في حالة الإعراض تلك فتطول الآمه وتنقطع لذته ، ثم جعل يبحث فيما حوله من الموجودات ليري أيها عرف هذا الموجود وبأي وسيلة عله يتعلم منها فعرف أن جميع الحيوانات كلها منصرفة إلى شهواتها ، وتجد في تحصيل لذاتها، ومن الطبيعي أن هذا عائق في طريق المشاهدة ، وبما أن النبات أقل من الحيوان في القوي والتركيب فهو عن المشاهدة أبعد، وكذلك الجمادات أكثر بعدًا عن تصور المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود .

ثم انتقل نظره إلى الأجسام السماوية فعرف أنها شفافة وطاهرة، وهذه الصفات أبعد ما تكون عن الحيوان فضلا عن النبات والجماد، وعرف أن لها ذوات بريئة عن المادة وإنها عرفت ذلك الموجود، وذلك لشدة اعتدالها وتركيبها من عناصر كثيرة تستعصي عن المضادة، ولكي تتأتي هذه المشاهدة الدائمة، عليه أن يتشبه جهده بهذا الموجود في صفاته وأن يسلم أمره إليه ويجد في تنفيذ إرادته وأن يلازم الفكر فيه ولا يتأتى ذلك إلا بالتمرس في مشابهة الأجسام السماوية من حيث مشاهدتها لذات الحق فانحصرت عند حي ابن يقظان الأفعال في ثلاثة أقسام:

القسم الأول : يتشبه فيه بالحيوان ذي المنازع المختلفة والغرائز الجامحة وهذا التشبه صارف بذاته عن غرضه الأسمى، وإن كان ضروريًا بالعرض لحفظ الروح الحيواني ولهذا ينبغي الاقتصاد به بقدر الطاقة، وحتى يتأتى ذلك ألزم نفسه أن لا يأكل من النبات إلا ما تم نضجه ، وإن كان من ذي بذور حرص علي إلقائها في مكان يصلح للنمو لئلا يفني نوع بسبب شهوته ، ولا يأكل من النبات أو الحيوان إلا الأنواع الكثيرة العدد ، وألا يأكل إلا القدر الذي يسد خلة الجوع وكان قد تعلم صيد البحر فكان يطوف بالجزيرة اصطيادًا من البحر وكان قد أعد له ثيابًا من الغزل يقيه حر الشمس والبرد ، فتأتي له بذلك كله الاحتفاظ نوعًا ما بهذا البدن الذي يحصل به بقاء الروح الحيواني مع أنه كان قد تردد في فكرة الاغتذاء بالنبات والحيوان لأن في ذلك ما يصرفها عن الغرض الذي خلقت له[2] .

فلربما كان ذلك سببًا في البعد عن الله عز وجل ولكنه تفطن إلى أنه لو أمتنع عن الاغتذاء بها للحقه الفناء ولا شك أنه أسمي منها لذلك الموجود فتيسر أخف الضررين وهو الاغتذاء بها علي هذا النحو المذكور علي ألا يعود بعد المرة الأولى إلى الاغتذاء إلا إذا شعر بضعف شديد يمنعه من المشاهدة لذلك الموجود قام إلى حاجته البدنية علي النحو المذكور.

- **القسم الثاني**: هو التشبه بالأجسام السماوية فهو من حيث أن له الروح الحيواني الذي هو في التجويف الأيسر من القلب وهذا التشبه بالأجسام السماوية يكون من حيث صفاتها التي وجدها تنقسم إلى ثلاثة ضروب:

الضرب الأول: صفات لها بالإضافة إلى ما تحتها من عالم الكون والفساد وهو ما تعطيه إياه من التسخين في الذات أو التكثيف بالغرض.

الضرب الثاني: صفات لها بالنسبة لذاتها وهي كونها شفافة ونيره وظاهرة وتتحرك حركة مستديرة.

الضرب الثالث: أوصاف لها بالنسبة إلى الواجب الوجود وهي كونها تشاهده مشاهدة دائمة ولا تعرض عنه طرفة عين فأخذ نفسه بالتشبه بالأجسام السماوية في ضروبها الثلاث.

فأما الضرب الثالث فهو ملازمة التفكير في الذات الواجب ومشاهدته مشاهدة دائمة خالصة عن الشوب فكان يضرب جهده ويروم بمبلغ طاقته أن يلازم الفكر في هذا الموجود، فقد انحصرت عنده صفات الموجود الواجب الوجود في قسمين:

القسم الأول: صفات سلب.

القسم الثاني: صفات ثبوت.

أما صفات السلب فهي تنزهه عن كل شائبة الجسمية ولواحقها، وتنزهه عن العجز وسائر ضروب النقص ، فجعل يتشبه في هذه الجهة به بأن يبتعد قدر الطاقة عن الجسمية وألا يتطرق فكره إلى جسمه ثم عاد ينظر في تلك الأمور السابقة من تعهد الحيوان والنبات بالعون ومديد المساعدة إليه إذ لا يراها إلا بقوي جسمانية ولا يكبح في أمرها إلى بقوة جسمانية كذلك أعاد النظر في هذه الأمور فاكتشف أنها موجب في المشاهدة المحضة وينبغي أن يتخلص بالكلي من كل هذه الأمور ويوجه فكره نحو خالقه، حتى تم له ذلك لمدة طويله ثم نكر عليه القوي الجسمانية فتفسد عليه حاله ولكنه لا ييأس من المحاولة أن يعود إلى ما كان عليه فتاتي له ذلك وعاد إلى حالة المشاهدة المحضة لمدة اطول من المدة السابقة ويتكرر العود إلى القوي الجسمانية مرة تعقبها محاولة جاده في التخلص منها ختي تم له التحكم في زمام نفسه وقواها حتى اضحي نفسه

[1] - المصدر السابق صـ 104 د. عبد الحليم محمود – صـ 102 د. احمد أمين.
[2] - المصدر السابق صـ 111 د. عبد الحليم محمود – 110 د. احمد أمين.

Faculty of Arts, Arish University

يعود متي شاء وينصرف عنها متي شاء ، فوصل إلى حالة يستطيع فيها ان ينقطع عن علائق المحسوسات ليخلص إلى ذات الله بالفكر أيما شاء وظل كذلك إلى ان انكشف له من العالم العلوي ومن عجائب المشاهدة ما لا عين رات ولا إذن سمعت ولا خطر علي قلب بشر وتضيق به العبارة إذا انها قد وضعت لما اصطلح عليه للدلالة علي المعاني المتداولة ولذلك فهي تستعصي علي الفهم من تضيق دائرة فكره في عالم الحس والمشاهدة؛ لأن هذه المعاني لم تطرق بعد حتى تستعمل فيها الألفاظ ، ومن رام التعبير عنها فقد رام مستحيلا، وشبه حاله بحال من يريد أن يذوق الألوان ويري الطعوم ويسمع الروائح، وبهذا سلم ابن طفيل من وجوه النقض وعرض فكرته بين التأييد والمعارضة[1].

ثم بعد ذلك عرض لصورة رآها حي بن يقظان هي من غريب ما شاهد ومن عجيب ما رأى، فرأى حي أن الذوات الإلهية (الملائكة) هي بريئة عن المادة ولواحقها ومنزهة عن الرجس والكدر، وإنها مرتبطة في أبديتها ومتعلقة بذات الواحد الحق، كما أن العالم السفلي مرتبط أتم ارتباط بها، فلو جاز عدمها لعدم العالم السفلي بأسره كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق تعالى وتقدس عن ذلك لا له إلا هو، لعدمت الذوات المفارقة وقد عقد حي بن يقظان بطل قصة ابن طفيل ملازمة بين أبدية الذات الإلهية وأبدية الذوات المفارقة كما عقد ملازمة بين أبديتها وأبدية العالم السفلي[2].

وكان بإيزاء الجزيرة التي يسكنها حي جزيرة أخرى يسكنها أناس يدينون بملة تحاكي الحقائق بضرب أمثال تعطي خيالاتها، وكان في هذه الجزيرة فتيان من أهل الفضل أحدهما " أبسال " والآخر " سلامان " وكان أبسال لا يقتنع بالظاهر، بل يعمد إلى الغوص في المعاني ويميل إلى العمق في الفكر ويأبي السطحية، وأما سلامان فكان يقنع بظاهر النصوص ويكتفي بالوقوف علي الفرائض والتشريعات وتطبيقها في دقة والتزام، ولهذا فإن الفتيين يختلفان من هذه الجهة وقد أدى بهما هذا الاختلاف إلى أن تنحى أبسال الجزيرة التي يسكنها حي؛ لما علم أنها خالية من أحد يساعده علي التأمل والتفكير والعزلة المستمرة، وترك صاحبه سلامان بالجزيرة الأخرى، ليعلم الناس أمور دينهم، وقد طلب له المقام في جزيرة حي حتى خرج يبحث عن الطعام ذات يوم فوجد منظرا لم يعهده وخلقا لم يألفه من قبل في جزيرته، وفي بادئ أمرهما كان كلاهما يخاف أن يلقى أخاه ويكلمه ولما كان حي أقوى من أبسال بطشا وأسرع منه عدوا لحق به وحاول أن يفهم أمره وتم لهما ذلك فتعرف كل منهما ما كان من أمر صاحبه، وتعلم حي اللغة علي يد أبسال وعرف الشرائع المنزلة وما تضمنته من فرائض ولكنه كان يتساءل عن أمرين:

- **أولهما:** لماذا ضرب الشرع الأمثال للناس بمعان ومفاهيم تبعد عن الحقيقة.

- **ثانيهما:** لماذا أباح الشرع للناس اقتناء الأموال وأخذ ما يمكن أخذه من الدنيا، مع أنهم لو علموا حقيقة الأمر لانصرفوا بالكلية عن المال ودروب التعلق بالدنيا وتعلقت عملهم بمشاهدة الحق، ولما ألحت عليه هذه الفكرة، نظرا لما له من طبيعة خيرة تأبى أن تكون الحقيقة وقفا عليه وعلي أبسال دون غيرهما من الناس فراودته فكرة أن ينزل إلى الجزيرة الأخرى؛ ليطلع الناس علي ما وصل إليه من حقائق المشاهدة وينفرهم من الدنيا وعلائقها، فنزل علي رغبته أبسال وأخذه معه إلى الجزيرة واستقبلهما سلامان وأهل الجزيرة ، وأولوهما كل التعظيم، وأحاطوهم بوافر الاحترام والتبجيل ، فأخذ حي في تعليمهم ما شاء له أن يعلمهم فما إن بعد عن الظاهر، حتى انتفض عنه الناس ونفروا من حديثه وأظهروا له الشر، فخرج من هذه التجربة بأن الشرع محق في أن سلك هذا الطريق لعرض الشريعة ولا بديل له ولا محيص عنه، فخرج مع أبسال وعادا إلى جزيرتهما ليعبدا ربهما عبادة روحية حتى أتاهما اليقين، وبعد فهذا ما كان من نبأ حي بن يقظان وسلامان وأبسال.

تعقيب:

هذه القصة بلغت من الدقة حد الروعة وفي جمال الأسلوب وإحكام الصياغة حدا جعلها تأخذ حظا عظيما في البيئات الأوروبية والعربية والعبرية، مما جعلنا نلمس آثار ترجمتها إلى هذه اللغات في قصة روبنسون كروزو للكاتب الإنجليزي "دانيل دي فويه"، ففيها أثر واضح لخيال ابن طفيل في قصته تلك.

[1] - المصدر السابق صـ 116 د. عبد الحليم محمود – د. احمد أمين صـ 114.
[2] - المصدر السابق صـ 121 د. عبد الحليم محمود – صـ 119 د. احمد أمين.

Faculty of Arts, Arish University

هذا وقد ترجمت إلى العبرية على يد موسى النربونى في منتصف القرن الرابع عشر، وترجمت إلى اللغة الهولندية سنة 1672م، ثم ترجمت إلى اللغة الألمانية على يد "برتيوس" سنة 1726م، ثم نشرت مترجمة إلى اللغة الإنجليزية مع النص العربي على يد "بيكوك" الإنجليزي، وقد ترجمها أخيرا "أيشون" إلى اللغة الألمانية عام 1783م [(1)].

ولا ريب أن هذه القصة تستحق من العناية فوق ما أولاه الباحثون إياها من العناية والاهتمام، وبقيت لنا وقفة معها أخرى، نبرز فيها ما لصاحبها وما عليه، وسنحاول ذلك من خلال النقاط التالية:

1 - إن أول ما يطالعنا فيها ما نجدة من أثر قرآني واضح قد طعم به الكاتب قصته، ليكسبها جمالا وجلالا، وليدل على مدى ارتباطه بدينة الحنيف، وليشير من جهة أخرى إلى أنه لا يعنى كون الشخص فيلسوفا أن يكون بعيدا عن الدين، بل الفلسفة خير ما يمكن يستعين به المتدين في عرض الأفكار الدينية.

هذا إلى جانب أن احتواء العمل الأدبي على نصوص قرآنية يعد لونا بلاغيا رفيعا يسمى عندهم اقتباس، فضلا عن أنه يدل على سعة خيال الكاتب ورحابة فكره، حيث استطاع أن يضمن قصته أفكار مستوحاة من القرآن الكريم يتجلى ذلك فيما يلي:

فحين عرض لكيفية وضع حى في التابوت وإلقائه في اليم، حتى يصل إلى الجزيرة اللامعمورة يمكن أن تؤيد تلك الفكرة من القرآن الكريم في نحو قولة تعالى: **(أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ)** [طه: 39].

كذلك حينما ألمت بحي مشكلة كيف يتخلص من هذا الجسد الهامد "أمه الظبية" حيث خرجت منه روائح ود لو أستطاع أن يتخلص منها ، عندها سنح له غرابان أقتتل أحدهما مع الآخر فقتله، فحفر له حفرة ووارى التراب، وواضح جدًا ما في هذا المشهد من أثر قرآني على نحو ما كان من أمر قابيل وهابيل، يتجلى ذلك في قولة تعالى: **(فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ قَالَ يَاوَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ)** [المائدة: 31].

ويمضي الأثر القرآني في قصة فيلسوفنا فنلمسه حينما تحدث عن حى بن يقظان، حيث لاحظ فروقًا بينة وبين الحيوانات التي تقطن جزيرته، إذ وجدها مستورة بالأوبار والأذناب ولا يملك شيئًا من ذلك، فتحير فكره وجد في البحث عن حيله حتى هداه العقل إلى أن يخصف على نفسه بعضًا من أوراق الشجر التي تصلح لهذا الغرض حتى إذا ما أصيبت بالجفاف أستبدلها بغيرها وهكذا.

ولا يخفي ما في هذا المشهد الروائي من أثر قرآني يتجلى في نحو قوله تعالى: **(فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ)** [الأعراف: 22].

2- أستدل ابن طفيل على تناهى الأجسام بدليله السابق، الذي لا تشك في أنه استوحاه من برهان التطبيق الذي عرف بين المتكلمين وأقاموه لبيان استحالة التسلسل في العلل والمعلولات، في جانب الماضي إلى مالا نهاية، لكن ابن طفيل قد أجاد في عرض هذا الدليل بشكل محكم البناء، دقيق الصياغة يفوق أولئك الذين أشتهر بينهم، لكن الناظر إلى هذا البرهان لأول وهله يتساءل كيف يمكن تطبيق طرف السلسلتين؟ أو الخطين مادام قد قطع جزء من أحدهما؟

إن المستدل يشغلنا باحتمالات ما يؤدى إليه التطبيق، أتناهى السلسلتين أم عدم تناهيهما أم تناهى أحدهما دون الأخرى إلى غير ذلك من الاحتمالات، وينسى أو يتناسى كيف يمكن تطبيق طرفي السلسلتين؟ إن ذلك لا يتأتى إلا بأحد الأمور التالية:

إما بجذب الكامل حتى يساوي طرفه طرف الناقص، فتذهب الزيادة في الوسط أو انبعاج الخط الكامل، أو نمو أجزاء الناقص بالتخلخل أو نقصان الكامل تكاثفا أو ذبولا.

بهذه الطريقة يمكن أن يتم التطبيق لكن لا يترتب عليهما الاحتمالات التي رتبها أصحاب هذا الدليل، وهكذا يكون الدليل غير منتج لما رام إنتاجه هؤلاء، أعنى إثبات استحالة وجود اللامتناهي وبقي عليهم أن يطلبوا تلك النتيجة بدليل آخر [(2)].

---

[1] - الفلسفة الإسلامية في المغرب الدكتور محمد غلاب صـ 57، 58.

[2] - الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين صـ 115، تحقيق: د. سليمان دنيا قسم أول، دار أحياء الكتب العربية.

Faculty of Arts, Arish University

ولا ندري أي فرق لاحظه هؤلاء بين اللامتناهي في جانب الماضي واللامتناهي في الجانب المستقبل، فأحالوا الأول، وأجازوا الثاني، مستدلين على الإحالة ببرهان التطبيق الذي سبق أن بينا فساده، فلم لا تشمل نتيجة التطبيق اللامتناهي في جانب المستقبل كما شملت اللامتناهي في الجانب الماضي، والذي أود ان أخلص إليه هو أن فيلسوفنا كان ذا عقلية خصبة جيدة الهضم، يعرف كيف يستفيد من الثقافات السابقة عليه والمواكبة له، ولذا كانت فلسفته خلاصة فكر كل من سبقه ومن عاصره من الفلاسفة والمفكرين على السواء.

3- عرض ابن طفيل آراءه الفلسفية في تلك القصة متسمة بالصراحة والوضوح، وهو يشير بهذا المسلك إلى أنه ينبغي عرض ما يحرص الكاتب علي عرضه من مصنفات في أسلوب روائي أو في شكل جيد العرض؛ حتى يضمن سرعة انتشار وعدم السآمة والملل التي تصيب معظم القراء من جراء جفاف العبارات وصعوبة تناول ما فيها من أفكار، وفهم مما تحتويه من مذاهب.

ومن هنا فقد وجدنا رواد المدرسة الوجودية يكرسون جهودهم لنشر أفكارهم، إما عن طريق السنيما أو المسرح أو دور العرض المختلفة، ومن هنا كانت الوجودية أسرع المذاهب الفلسفية المعصرة انتشارًا وأكثرها شهرة وذيوعا.

ولعل القرآن الكريم قد فتح أمام المسلمين هذا الباب، فعرض لهم قضايا العقيدة في شكل قصصي، حتى تكون ميسورة القبول والفهم، من ذلك ما نجده في القرآن في نحو قصص أبراهيم عليه السلام مع قومه بينما كان يعرض عليهم عقيدة التوحيد، كذلك موسي عليه السلام حينما تحدث عن منهجه في عرض العقيدة إلى بني إسرائيل، إلى غير ذلك من مواقف التي يلجأ بوضوح منهج القرآن القصصي عرض ما يحرص القرآن على تقريره في الأذهان من عقائد ومناهج أخلاقية ومن هنا فإن ابن طفيل لا يعد أول من فتح هذا الطريق وإنما قد استفاده من القرآن الكريم وكل ما يمكن من يؤخذ على قصته أنه كثيرًا ما كان يقطع تسلسل أحداث القصة ويقحم نفسه لعرض فكرة يريد التركيز عليها فيحرم القارئ لذه المتابعة وكنا نود لو عرضت تلك الأفكار علي لسان بطل قصته .

4- رأينا كيف قرر ابن طفيل أن الأجرام السماوية ذات نفوس حية تشبه إلى حد كبير تلك النفوس الإنسانية.

فيما يبدو أن تلك الفكرة قد اشتهرت عند أكثر فلاسفة المسلمين ولعلهم تأثروا فيها بأرسطو وطاليس، الذي قرر أن للأجرام السماوية محركين يبلغ عددهم (47 أو 55) محركا[1] هذه المحركات تشتهي أن تحيا حياه شبيهة بالمبدأ الأول إلى آخر ما قرره في تلك المسألة وكانت تلك الفكرة بعيدة عن روح الإسلام إلا أن أثر أرسطو شاع في مصنفات أكثر فلاسفة المسلمين، وهنا تجدر الإشارة إلى أن ابن رشد قد شذ عنه ولم يقرر أن السماوات ذات نفوس حية[2].

5- يرجع الفضل للمعلم الثاني أبي نصر الفارابي، فيما أشتهر عند فلاسفة المسلمين بأسم نظريه التوحد، وتقوم فكره التوحد علي أن الفرد مقياس نفسه [3]، وإن العقل أعدل الأشياء قسمة وتوزعًا بين الناس ، ومن ثم فإن الفرد ينبغي ان لا تطغي عليه الهيئة الاجتماعية فيلتقى التأثير منها بل ينبغي أن يحرص على أن يكون هو المؤثر في تلك الهيئة الاجتماعية فيتلقى التأثير منها بل ينبغي أن يحرص علي أن يكون هو المؤثر في تلك الهيئة الاجتماعية، إذ أن الذوبان في المجتمع يحجب النفس عن ما يكتنفها من خير.

وقد تلقي تلك الفكرة ابن طفيل عن سابقة ابن باجة فنكاد نجده في قصة حي بن يقظان يحرص علي تقرير تلك الفكرة - أعني فكرة التوحد - لذا رأينا حي ابن يقظان أستطاع بفكره أن يصل إلى كل العلوم والمعارف، بل إلى علم العلوم وهو معرفة الله بالمشاهدة الروحية وتصفية الباطن، وتلك أرقي آمال الفيلسوف والمتدين[4].

ومما يجدر التنبيه إليه أن فكرة التوحد سواء عند ابن طفيل أو سابقيه، فإنهم قد أستمدوها من القرآن الكريم، فهو الذي وضح أساس تلك النظرية في أسلوب رائع حقًا يحقق للكيان الإنساني المسلم قيمته الرفيعة، يتجلى ذلك في نحو قوله تعالى: **(ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)** [الجاثية: 18].

---

[1] - تاريخ الفلسفة اليونانية د. يوسف كرم صـ 178، الناشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (1355هـ/1965م).
[2] - ظهر الإسلام للأستاذ احمد أمين صـ 243.
[3] - الفلسفة الإسلامية في المغرب د محمد غلاب صـ 28.
[4] - في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق د إبراهيم بيومي مدكور صـ 163 مطبعة إحياء الكتاب العربي 1947م.

Faculty of Arts, Arish University

وكذلك في قوله تعالى: **(وَإِنْ تُطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ)** [الأنعام: 116].

كما حذر القرآن من الانسياق وراء مشاهير الرجال والحذو حذوهم في نحو قوله تعالى: **(وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا)** [الأحزاب: 67]. «ولم تغفل السنة عن التنويه بهذا الشأن، فقد قال رسول الله صلي الله عليه وسلم: "لَا تَكُونُوا إِمَّعَةً، تَقُولُونَ: إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَحْسَنَّا، وإن ظَلَمُوا ظَلَمْنَا، وَلَكِنْ وَطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ، إِنْ أَحْسَنَ النَّاسُ أَنْ تُحْسِنُوا، وإن أَسَاءُوا فَلَا تَظْلِمُوا»[(1)].

انتقلت تلك الفكرة عني فكرة التوحد بالمفهوم الفلسفي أو فكرة الثبات على الحال بالمفهوم الديني إلى الفلسفة الحديثة، فوجدنا آثارها عند الفيلسوف التجريبي "فرنسيس بيكون" الذي صرح بأن كل فكرة لا تنطلق من اقتناع وتسليم جازم ويقين مطلق فلا تخرج عن كونها وهما، وانقسمت عنده الأوهام إلى أربعة:

أوهام الكهف، وأوهام الجنس، وأوهام السوق، وأوهام المسرح، إلى آخر ما قرره في هذا الصدد، ثم جاء بعده بمدة أبو الفلسفة الحديثة "ديكارت"، فأكد على ضرورة استقلال العقل فيما يعرف عنده باسم قاعدة البداهة، وهي أولي قواعد منهجه التي مؤداها إلى أن يسلم بشيء على أنه حق ما لم يكن كذلك.

وكذلك كان أثر الإسلام قويًا وواضحًا في الفكر الحديث سواء كان الأثر قرآنيًا أو فلسفيًا، ولكن نعود إلى ابن طفيل وفكرة التوحد فنقول: يمكن أن تعتبر تلك الفكرة من أهم الأغراض التي دفعته أن يكتب تلك القصة، كما يرى أستاذنا الدكتور محمد غلاب: أن صاحبها يريد بيان مراتب العقل الإنساني التي يرقي بها إلى سُلم المعرفة، حتى يصل إلى معرفة الله ويمكن إجمال الأغراض التي وراء كتابه هذا المصنف فيما يلي:

1) المراتب التي يندرج فيها العقل في سُلم المعرفة من المحسوسات الجزئية إلى الأفكار الكلية.
2) إن العقل الإنساني قد يعتريه الكلل والعجز في مسالك الأدلة عندما يريد تصور الأبدية المطلقة، والعدم المطلق، واللانهاية، والزمان، والقدم والحدوث، وما شاكل ذلك.
3) إن الإنسان قادر بعقله على إدراك أسس الفضائل وأصول الأخلاق العلمية والاجتماعية والتحلي بها وإخضاع الشهوات الجسدية لحكم العقل من غير إهمال لحق البدن والتفريط فيه.
4) إن ما تأمر به الشريعة الإسلامية وما يدركه العقل السليم بنفسه من الحق والخير والجمال يلتقيان عند نقطة واحدة بلا خلاف.
5) إن الحكمة كل الحكمة فيما سلكه الشرع، من مخاطبه الناس على قدر عقولهم دون مكاشفتهم بحقائق الحكمة وأسرارها، وإن الخير كل الخير للناس في التزام حدود الشرع وترك التعمق [(2)].

ولا يخفي أن فكرة المعرفة بالطريقة التي أشار إليها ابن طفيل كانت إحدى المعالم البارزة في الفلسفة الأفلاطونية الحديثة [(3)].

ومهما يكن من شيء فقد كانت قصة ابن طفيل كاشفةً عن فلسفة متفتحة، تأثرت بما سبقها من فلسفات وأثرت فيما لحقتها من فلاسفة ومفكرين.

أما عن أهم قضايا الألوهية التي تتضمنها قصة حي بن يقظان فبيانها في الصفحات التالية:

قضية الألوهية في فلسفة ابن طفيل:

تناول ابن طفيل قضية الألوهية على نحو ما رأينا لدي فلاسفة المسلمين فبدأ أولًا بعرض الأدلة التي يراها كافية لإثبات وجود الله، وانتظمت عنده الأدلة في ثلاث وهي حسب ترتيب ورودها في القضية:

1- دليل المادة والصورة.

[1] - سنن الترمذي بتحقيق العلامة أحمد شاكر، حديث رقم (2007)، الناشر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط2، (١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م)، المعجم الكبير للطبراني، حديث رقم (٨٧٦٥)، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي الناشر: مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ط2.
[2] - قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقران للشيخ نديم الجسر صـ 68 – دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت الطبعة الثانية 1382 ه -1963م.
[3] - المعرفة عند مفكري المسلمين د. محمد غلاب صـ 287.

Faculty of Arts, Arish University

2- دليل الحركة.

3- دليل العناية.

وهذه الأدلة الثلاثة فيما يبدو من تسميتها ليست مبتكرة تمامًا، بل يتضح فيها جوانب التأثير ببعض الفلاسفة السابقين ولاسيما الكندي وأرسطو، وسننبه على ذلك كله في مواضعه، لأن هذه الأدلة فيما يري ابن طفيل كافية لتقرير فكرة الألوهية حسب المنهج الفلسفي.

ويمكن أن ينتظم الدليل الأول في شكل قياس منطقي لينتج المطلوب:

أ- جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة.

ب- كل مادة تفتقر إلى الصورة.

ت- الصورة لا يصح وجودها إلا عن فاعل.

ث- جميع الموجودات تفتقر في وجودها إلى الفاعل وهو الله.

ثم أخذ ابن طفيل بشرح المقدمات علي فرض كونها مقدمات استدلالية فتصفح الأجسام التي في عالم الكون والفساد ، فوجدها جميعًا تلتئم من معني تشترك فيه علي اختلاف أنواعها وأجناسها ، وهو معني الجسمية الذي تتلخص حقيقته في الامتداد في الأقطار الثلاثة كيف ما كان هذا الامتداد، ثم يختص كل نوع منها بمعني يخصه يمتاز به عن سائر الأنواع بل عن كل ما عداه ، ويصدر عنه أفعال كنتيجة لهذا المعني الذي يخصه كما هو الشأن في النبات الذي يشارك بقية الموجودات في الجسمية ويمتاز عنها بمعني يخصه هو صورته ، ويسميه النظار النفس النباتية، ومن أجله تصدر عنه أفعال يختص بها كتحرك عروقه إلى جهة الغذاء ، وتحول بعضه إلى جهة الشمس .

هكذا أثبت أن كل ما في عالم الكون والفساد يتألف من مادة وصورة.

ثم قال بصدد إثبات القضية الثانية : إن كل مادة تفتقر إلى صورة ما يفيد بأن هذه القضية بديهية ولذلك لم يشتغل ابن طفيل بالبرهنة عليها، واكتفي بإثبات أن الجسم يتألف من ما به الاشتراك وما به الامتياز، وبه تصدر عنه أفعال تخصه معتبرًا القسم الأول المادة والهيولي، والقسم الثاني الصورة ، وبما أن المشاهدة لا تقضي بأن جسما ما ينفك هذين القسمين ، فدليل بداهة القضية الثانية هو المشاهدة وثمة أمر آخر يمكن أن يكون سببًا في عدم اشتغال ابن طفيل بإثبات تلك القضية بالبرهان، وهو أنه ينتظم في سلك الفلاسفة، وهذه الفكرة تكاد تكون من مسلمات الفلسفة وما من أحد منهم إلا وقف منها موقف التأييد والمساندة أو بني عليها أدلته الفلسفية معتبرًا إياها من مسلماته، نظرًا لمصدرها المعلم الأول أرسطو.

أما القضية الثالثة فيشرحها ابن طفيل على النحو التالي:

إن من البديهي أن المادة تقبل تعاقب الصور المختلفة وهذا التعاقب لا نهاية له من جهة المستقبل وهو ما عبر عنه الفلاسفة بالأبدية، لكن التعاقب لا يفهم إلا اتخاذ المادة صورة ما بعد انفكاكها عن صورة ما فتكون الصورة اللاحقة حادثة بعد أن لم تكن مثل الماء، فإنه إذا أفرط عليه بالتسخين أستعد للحركة إلى فوق وصلح لها، فذلك الاستعداد هو جدورته إذ ليس ها هنا إلا جسم وأشياء تحدث عنه بعد أن لم تكن مثل الكيفيات والحركات[1].

وبما أن الصور حادثة بعد أن لم تكن والقضية القائلة كل حادث لابد له من محدث بلغت حد البداهة، فإن النتيجة المترتبة على هذين الأمرين هو أن كل صورة لا توجد إلا عن فاعل محدث لها.

بهذا أثبت ابن طفيل القضية الثالثة لكن هذا الفاعل لا يمكن أن يكون جسمًا متقوم بالهيولي والصورة ولا لاحتاج إلى فاعل آخر، ويتسلسل الأمر إلى غير نهاية وهو بديهي البطلان، فلابد أن يكون هذا الفاعل ليس بجسم ولا داخل في جسم ولا متقوم به ولا يلحقه ما يلحق الجسم من الصفات، وذلك الفاعل هو الله.

علي هذا النحو أثبت ابن طفيل وجود الله بهذا الدليل، ويمكن أن يؤخذ على هذا الدليل أمرًا هامًا ألا وهو:

[1] - حى بن يقظان صـ 93 د. عبد الحليم محمود.

Faculty of Arts, Arish University

أنه لا يؤذن بإثبات المدلول حسبما أراد ابن طفيل، أو بعبارة أدق أن الدليل أخص من الدعوي، ولتوضيح ذلك نقول: إن هذا الدليل قد أنتظم في الموجودات المتقومة بالهيولي والصورة لكن ماذا يقول ابن طفيل فيما لو كان الموجود صورة لا تشوبه شائبة المادة كيف يمكن نصب دليل علي وجود الله من هذه الموجودات الغير مادية مثل الذوات الإلهية، والعقول المفارقة أو الملائكة كما عبر الشرع.

ولعل ابن طفيل قد أحس ما في هذا الدليل من قصور فأتبعه بدليل آخر هو دليل الحركة.

وقد أقامه ابن طفيل على فرض قدم العالم، إذ أنه لو كان قديمًا لكانت حركته كذلك، وقدم الحركة يعني كونها لا متناهية فصدرها إذًا لا متناهي، وإذا ذهبنا نفترض مصدرًا لتلك الحركة، فلا يخلو الأمر من أحد الاعتبارات التالية:

إما أن تكون قوة سارية في جسم الفلك أو في جسم مثله أو في أمر خارج عنه، والأولان باطلان فتعين الثالث، وبطلان الفرضين الأولين مرجعه إلى أن فيلسوفنا قد قرر بالدليل تناهي الأجسام، وما دام الجسم متناهي فالقوة السارية فيه متناهية كذلك فيتعين الفرض الثالث وهو أن المحرك قوة لا متناهي لها، إذ لا يصدر اللامتناهي إلا عن اللامتناهي وهذا اللامتناهي هو الله العالم القادر.

ولندع فيلسوفنا يشرح فكرته تلك فيقول علي لسان حي بن يقظان بطل قصته أنه إن أعتقد قدم العالم: (فإن اللازم عن ذلك أن تكون حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الامتداد إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه وكل حركة لابد لها من محرك ضرورة ، والمحرك إما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام ، إما جسم المتحرك نفسه وإما جسم آخر خارج عنه، وإما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم ، وكل قوة ساريه في جسم أو شائعه فيه فإنها تنقسم بانقسامه وتتضاعف بتضاعفه مثل الثقل في الحجر مثلًا المحرك له إلى أسفل فإن قسم الحجر نصفين وإن زيد عليه آخر مثله زاد في الثقل آخر مثله فإن أمكن أن يتزايد الحجر أبدًا إلى غير نهاية كان تزايد هذا الثقل إلى غير نهاية وإن وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف لكنه قد برهن أن كل جسم فإنه لا محاله متناهي فإذا كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية فإن وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له فهي قوة ليست في جسم ، وقد وجدنا الفلك يتحرك أبدًا حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذ فرضناه قديمًا لا ابتداء له فالواجب علي ذلك أن تكون القوة التي تحركه ليست في جسمه ولا في جسم خارج عنه فهي إذا لشيء برئ عن الأجسام وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد أن حقيقية وجود كل جسم إنما هي من جهة صورته التي هي استعداد لضروب الحركات وإن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك فإذا وجد العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة وعن صفات الأجسام المنزه عن أن يدركه الحس أو يتطرق إليه خيال سبحانه ، وإذا كان فاعلًا لحركات الفلك علي اختلاف أنواعها فعلًا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها)[1].

وواضح أثر أرسطو في هذا الدليل؛ حيث إنه أعتمد في إثبات المحرك على وجود الحركة وامتناع تسلسلها ووجوب انتهائها إلى محرك لا يتحرك، إلا أن صيغة هذا الدليل عند ابن طفيل أدق منها عند أرسطو إلى جانب أنها عند فيلسوفنا قد تلاقت بأعلى الفكرة الأرسطية من اعتراضات وما فيها من أوجه النقض وذلك بفضل الدين الإسلامي الذي يعتنقه فيلسوفنا وبفضل السبق الزمني الذي يستتبع استفادة اللاحق من السابق.

لكن إن ابن طفيل بني هذا الدليل علي فرض قدم الحركة ولو فرضت حادثة لأنهدم هذا الدليل برمته ، لكنه لما لم ينصب دليلًا علي فرض حدوث الحركة كان هذا الدليل غير قويم ولم يبلغ حدًا لإلزام لأنه ثمة فرق بين إثبات قدم الحركة وبين ترجيحها بناء علي القول بأبدية العالم علي أن ابن طفيل كفيلسوف إسلامي لا يري قدم العالم بالشخص ، وإلا فكيف أستقام هذا الدليل مع أنه يقول بقدم مادة أولي هي الهيولي، ومن هنا فإن هذا الدليل الذي أورده ابن طفيل لا يمكن التسليم بنتيجته إلا إذا سلمت مقدماته ، ومن مقدماته قدم الحركة الذي يستتبع قدم الحركة وهذا القدم أمر استدلالي لا بديهي، وكان علي ابن طفيل أن يقدم أولًا دليلًا علي قدم الحركة حتى يستقيم له دليله السابق وإلا فإن الدليل إذا تطرق إليه الاحتمال يسقط به الاستدلال.

من كل ما سبق يتبين أن دليل الحركة عند ابن طفيل لا يصلح لإثبات ما قصد إثباته من وجود إله خالق وعالم، فعليه أن يستعيض عنه بدليل آخر يثبت به دعواه ويكون الدليلان السابقان بمثابه الشواهد علي صدق دعواه ولهذا أردف فيلسوفنا

[1] - فلسفة ابن طفيل ورسالته حي بن يقظان صـ 98.

Faculty of Arts, Arish University

هذين الدليلين بدليل ثالث هو دليل الغائية والعناية الإلهية أو دليل العناية الغائي، والفيلسوف إذ يستدل بالعناية الغائية إنما يعتمد علي ما في الكون من آثار الحكمة ووجوه المنفعة ومواطن الأبداع والإحكام التي لم يخل منها شيء من أجزاء العالم وبما أن الصدفة لا تعرف الإحكام فهو إذًا أثر لمؤثر يشتمل علي ما تشير إليه هذه المظاهر من قدرة وعلم وكمال بل هو فوق الكمال.

يقول ابن طفيل: (ثم تصفح الموجودات عن طريق الاعتبار في قدرة فاعلها والتعجب من غريب صنعه ولطيف حكمته ودقيق علمه، فتبين له في أقل الأشياء الموجودة فضلاً عن أكثرها من آثار الحكمة وبدائع الصنعة ما قضي منه كل العجب وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار بغاية الكمال وفوق الكمال "لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماوات ولا في الأرض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر " ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان كيف " أعطي كل شيء خلقه ثم هداه لاستعماله فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصودة بها لما أنتفع بها الحيوان وكانت كلًا عليه فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء وأرحم الرحماء)[1].

ويمكن أن يؤخذ على هذا الدليل أنه يتخذ شكل البرهان على فرض سبق التسليم به على نحو ما يفعل المتكلمون وكان الأولى أن يتناول مظاهر العناية والحكمة وشمول التدبير في الكون منها إلى تقرير فاعل، اتجهت عنايته إلى ذلك كله، متصفًا بالحكمة وشمول التدبير.

ومهما يكن من أمر فإن هذه الأدلة الثلاثة متضافرة مجتمعة قد يمكن أن يستدل بها على وجود الله العالم القادر، والدليل الثالث هو أقوى الأدلة وأولاها بالتقول، لأنه يتلافى ما في الدليلين السابقين من وجوه طعن إلا أن ابن طفيل لم يحسن عرضه بطريقة فلسفية كما أعتدنا منه ذلك في مختلف القضايا الفلسفية التي عرضها في قصته.

وبعد أن أثبت ابن طفيل وجود الله بهذه الأدلة الثلاثة شرع في الحديث عما يجب أتصافه تعالى به من صفات الكمال، وبيان ذلك فيما يلي:

تناول فيلسوفنا ابن طفيل صفات الله تعالى في قصته فأوجدها لنا في قسمين:

1- صفات إيجاب.

2- صفات سلب.

ويعني بصفات السلب كل ما يتضمن النقص فيجب نفيه وسلب حمله علي الله تعالى، ويعني بصفات الإيجاب كل ما يتضمن معني الكمال يجب إلحاقه بالله عز وجل لا على سبيل الحمل.

يقول ابن طفيل :(إنه تعالى لما كان مصدر كل كمال في هذا العالم أقتضي ذلك أن يكون تعالى متصفًا بالكمال المطلق، لأن إنتاج الكمال دليل علي وجوده، لأن إذ لم يتصف به فمن الأولى أن يكمل نفسه قبل أن يهب غيره الكمال لأن تكميل النقص أسهل من الإيجاد مطلقًا ومن هنا كان كل كمال ثابت لله تعالى واجب له.

ولندعه يشرح فكرته قائلًا: (ثم إنه نظر شيئًا من الموجودات له حسن أو بهاء أو قوة أو فضيله من الفضائل علم إنها من فيض ذلك الفاعل المختار جل جلاله، ومن وجوده ومن فعله فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها وأكمل وأتم وأحسن وأبهي وأجمل وأدوم، وإنه لا نسبه لهذه إلى تلك فما زال يتتبع صفات الكمال كلها فيراها له وصادرة عنه فيري أنه أحق بها من كل من يوصف بها دونه)[2].

أما القسم الثاني وهو صفات السلب أي سلب كل ما فيه نقص عن الله فقد أستدل عليه بدليلين، أولهما إن مفهوم الله وحقيقة الألوهية تستلزم سلب كل ما فيه نقص عنه تعال، بل إن صفات الكمال لا يعقل وصف الذات الإلهية بها إلا بعد سلب صفات النقص عنه بمعني أن القسم الثاني من الصفات كنتيجة ومحصلة عن القسم الأول.

[1] - حي بن يقظان صـ 98. د. عبد الحليم محمود.
[2] - المصدر السابق صـ 100.

Faculty of Arts, Arish University

يقول ابن طفيل عن صفات السلب: (وتتبع صفات النقص كلها فيراه بريئًا منها ومنزهًا عنها وكيف لا يكون بريئًا عنها وليس معني النقص إلا العدم المحض أو ما يتعلق بالعدم وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس بمن هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته المعطي لكل ذي وجود وجوده فلا وجود إلا هو فهو الوجود وهو التمام وهو الحسن وهو البهاء)[1].

وتتمثل صفات الإيجاب في العلم والإرادة والقدرة وكل ما يستتبع الحاقه كمال في ذاته تعالى، وهنا نلاحظ أن فيلسوفنا لم يعرض بصفات الله بشكل مفصل ولم يعلن بما يمكن أن يُثار حولها من إشكالات أو يرد عليها من شبه وقد يعزي ذلك إلى ضيق المصنف الذي بين أيدينا وإلى أن الفلاسفة لهم في صفات الله فهم يخالف ما للمتكلمين فيها فإن الفيلسوف لا يعقل الذات الإلهية إلا وهي في غاية الكمال اللائق به أما المتكلمون فإنهم تصوروه مجردًا ثم راحوا ينعتونه بمختلف النعوت التي يرونها من مقتضيات الألوهية.

هذا وقد مثل ابن طفيل صفات السلب بأنه تعالى يمتنع عليه الصفات الجسمية أو ما يلحقها أو ما في معناها، وهنا نقف معه وقفة نتساءل، هل صفاته تعالى زائدة متكثرة على نحو ما عند الأشاعرة، أم هي صفات عين ذاته ويمتنع عليها الكثرة؟ ويختار فيلسوفنا الجواب الثاني ودليله علي ذلك أنه تعالى لا تشوبه شائبه المادة وصفاته ولابد كذلك وكل ما شأنه هكذا يمتنع عليه الكثرة إذا صفته يمتنع عليها الكثرة كما يمتنع زيادتها علي ذاته تعالى، لما في ذلك من لحوق الكثرة به تعالى وهو منزه عنها وبرئ منها، وهناك نص يزيد فكرة فيلسوفنا وضوحًا وتقريرًا.

يقول ابن طفيل علي لسان حي بن يقظان: (فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود وقد تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل أنها علي ضربين إما صفة ثبوت كالعلم والقدرة والحكمة وإما صفة سلب كالتنزه عن الجسمية وعن صفات الأجسام ولواحقها من ما يتعلق بها ولعلي بعد وإن صفات الثبوت تشطرت فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الأجسام التي من جملتها الكثرة فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية بل ترجع كلها إلى معني واحد هو حقيقة ذاته)[2].

ثم يقول: (أما صفات الإيجاب فلما علم أنها كلها راجعة إلى حقيقة ذاته وإنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه إذ الكثرة من صفات الأجسام وعلم أن علمه بذاته ليس معني ذائدًا علي ذاته بل ذاته هي علمه بذاته وعلمه بذاته هو ذاته، تبين له أنه إن أمكنه هو أن يعلم ذاته وليس ذلك العلم الذي علم به ذاته معني ذائدًا علي ذاته بل هو هو)[3].

وقد تضمنت فكرة ابن طفيل عن الصفات الإلهية دليلًا فلسفيًا على وحدانية الذات مفاده أن كل ما لا يلحقه وصف الجسمية فيمتنع أن تلحقه الكثرة، والله تعالى لا يلحقه وصف الجسمية، إذًا فلا تلحقه الكثرة بوجه ما وبالتالي فهو واحد في ذاته وفي صفاته ما دامت الكثرة من لوازم المادة ولواحقها.

وهذا دليل علي الوحدانية بالنسبة له تعالى من حيث الوجود الخارجي، وهو ما اتجهت إليه عناية المتكلمين علي تقريره بل هو ما كلف الشرع الناس الإيمان به وإن يتخذوه معتقدًا لهم فيما يتعلق بالوحدانية، ولم يفرد ابن طفيل بحثًا خاصًا، بل لم تتجه عنايته لها بشكل مستقل واكتفي بما قرره من نفي زيادة الصفات والكثرة بالذات على إثبات الوحدانية، بل لعله يشير إلى أن وحدانيته تعالى من لوازم تعقل الألوهية.

ومن هنا فلا يتبقى صرف الهمة إلى تقريرها كمسألة من مسائل الألوهية، إذ لا يعقل كونه إلاهًا إلا إذا انفرد بالكمال المطلق وهو كذلك، إذًا هو واحد.

وقد أشرنا سلفا إلى أن هناك معني آخر للوحدانية أستورده الفلاسفة الإسلاميون من الفكر اليوناني وتناولوه في مصنفاتهم مبالغة في تقرير وحدانيته تعالى، وهو الوحدانية.

[1] - المصدر السابق صـ 100.
[2] - المصدر السابق صـ 114.
[3] - المصدر السابق صـ 114.

Faculty of Arts, Arish University

فهرس المصادر والمراجع

(1)القرآن الكريم.

(2) ابن رشد عباس محمود العقاد، طبعة دار المعارف بمصر سنة 1953م.

(3) ابن رشد والرشدية آرنست رينان، القاهرة، سنة 1957م دار إحياء الكتب العربية.

(4) أحمد أمين ظهر الإسلام القاهرة بدون تاريخ مكتبة النهضة المصرية ج 3 الطبعة السادسة.

(5) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى، شهاب السلاوي، المحقق: جعفر الناصري/ محمد الناصري الناشر: دار الكتاب، الدار البيضاء، بدون تاريخ.

(6) الأعلام للزركلي، الناشر: دار العلم للملايين، ط15 (2002م).

(7) تاج العروس للزبيدي، مجموعة من المحققين، الناشر: دار الهداية، بدون طبع، وبدون تاريخ.

(8) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، أ/ رونالد سترو مبرج، ترجمة: أ/ أحمد الشيباني، الناشر: دار القارئ العربي، ط3 (1994/ه1415).

(9) تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف مكرم، الناشر: مكتبة الدراسات الفلسفية، ط5، بدون تاريخ.

(10) تاريخ الفلسفة الغربية، برتراند رسل، ترجمة: د/ زكي نجيب محمود، مطبعة القاهرة (1957م).

(11) تاريخ الفلسفة اليونانية د. يوسف كرم، الناشر: لجنة التأليف والترجمة والنشر، (1355هـ/1965م).

(12) تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب، محمد لطفي جمعة بيروت، بدون تاريخ، دار الهلال.

(13) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية دكتور: عاطف العراقي القاهرة، سنة 1983م، دار المعارف الطبعة الخامسة.

(14) تحفة القادم لابن الآبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي، الناشر: دار الغرب الإسلامي الطبعة: الأولى، ١٤٠٦ هـ -١٩٨٦ م.

(15) التعريفات للسيد الشريف الجرجاني، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1 (1403هـ/1983م).

(16) تهافت التهافت ابن رشد تحقيق الدكتور: سليمان دنيا القاهرة بدون تاريخ دار المعارف ط2.

(17) تهافت الفلاسفة، لأبي حامد الغزالي، المحقق الدكتور: سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة – مصر، الطبعة: السادسة.

(18) حي بن يقظان لابن سينا وابن الطفيل والسهروردي، تحقيق: الأستاذ أحمد أمين طبعة دار المعارف بمصر 1952م.

(19) دائرة المعارف الإسلامية بيروت بدون تاريخ، دار الفكر.

(20) دراسات في الفلسفة الإسلامية، د. محمود قاسم، القاهرة سنة 1967 دار المعارف الطبعة الثانية.

(21) دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق د. محمد عاطف العراقي، طبعة دار المعارف بمصر

(22) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر، تحقيق: محمد عبد المعيد ضان، الناشر: مجلس دائرة المعارف العثمانية، صيدر آباد، الهند، ط2 (1392هـ/1972م).

(23) دولة الموحدين، د/علي الصلابي، دار البيارق للنشر، عمان، بدون تاريخ.

(24) دولة الإسلام في الأندلس لمحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4 سنة (1990م).

Faculty of Arts, Arish University

(25) رحلة الشتاء والصيف لمحمد بن عبد الله بن محمد، تحقيق: الأستاذ محمَّد سَعيد الطنطاوي، الناشر: المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط2 (1385هـ).

(26) رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: د/ محمد عبد الهادي أبو ريدة، الناشر: دار الفكر العربي، بيروت، ط (1950م).

(27) سُلَّم الوصول إلى طبقات الفحول لحاجي خليفة، تحقيق: محمود عبد القادر الأرناؤوط، الناشر: مكتبة إرسيكا، إستانبول، تركيا، ط (2010م).

(28) الشيخ محمد عبده بين الفلاسفة والكلاميين، تحقيق د. سليمان دنيا، قسم أول، دار إحياء الكتب العربية.

(29) ضميمة في العلم الإلهي ضمن فصل المقال تحقيق محمد عمارة القاهرة بدون تاريخ – دار المعارف الطبعة الثانية.

(30) طبقات الأطباء ابن أبي أصيبعة القاهرة سنة 1883م، طبعة القاهرة.

(31) فلاسفة مسلمون لجعفر آل ياسين، الناشر: دار الشروق، بيروت، ط1 (1987م).

(32) الفلسفة النقدية عند كانط، د/ زكريا إبراهيم، الناشر: مكتبة مصر، بدون تاريخ.

(33) في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق د إبراهيم بيومي مدكور، مطبعة إحياء الكتاب العربي، 1947م.

(34) قراءات في الفلسفة للدكتورين علي سامي النشار ومحمد علي أبو ريان الطبعة الأولي الناشر - الدار القومية للطباعة والنشر.

(35) قصة الإيمان بين الفلسفة والعلم والقران للشيخ نديم الجسر، دار الأندلس للطباعة والنشر بيروت، لبنان الطبعة الثانية (1382ه/1963م).

(36) لسان العرب لابن منظور، الناشر: دار صادر، بيروت، لبنان، ط3 (1414م).

(37) المعجب في تخليص أخبار المغرب، للمراكشي، تحقيق صلاح الدين الهوارى، الناشر: المكتبة العصرية، بيروت، طبعة (1426هـ / 2006م).

(38) معجم الفلاسفة، أ/ جورج طرابيشي، الناشر: دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط (1987م).

Faculty of Arts, Arish University