البحث السادس

أثر الفلسفة اليونانية على فلسفة ابن طفيل

إعداد

الدكتور

أبو بكر عبد المنعم إبراهيم محمد الصبحى

الأستاذ المساعد بقسم العقيدة والفلسفة

في كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية بأسيوط

١٤٣٧هـ/٢٠١٦م

المقدمة

إن الحمد لله نحمده ونستعينه، ونؤمن به، ونتوكل عليه، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وسيئات أعمالنا، من يهده الله فهو المهتد، ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً، وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الهادي إلى الحق وإلي الصراط المستقيم، وأشهد أن سيدنا محمداً عبده ورسوله، أرسله الله بالهدى؛ ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره الكافرون، اللهم صلّ عليه وعلى آله وأصحابه الذين اتبعوا سنته واهتدوا بهديه إلى يوم الدين .

وبعد،،،

فإن موضوع التأثير والتأثر في الحياة الفكرية بين الفكرين قديماً وحديثاً معروف؛ وأنه في الحقيقة أقرب إلى التعاون الفكري والثقافي في الوصول إلى الحقيقة وايجاد الحلول للمشكلات الإنسانية، فمن طبيعة البحث العلمي أن يتأثر اللاحق بالسابق، ولا نستطيع أن ننكر أن الفلسفة اليونانية كانت هي الرائد والمعلم فيما تناوله فلاسفة الإسلام من آراء فلسفية، فكان إطلاع المسلمين على الفلسفة اليونانية في أخريات القرن الأول للهجرة وأوائل القرن الثاني قبل أن تبدأ حركتهم الكبرى في الترجمة، ومن هذه الأفكار ما يتصل بمشكلة الألوهية، ولم يقتنع المسلمون بتلك الشذرات المتفرقة وأبوا إلا أن ينقلوا إلى لغتهم كل ما وجدوا من التراث اليوناني وعنوا بالمؤلفات اللاهوتية فترجموا (طيماوس)[1] لأفلاطون[2] وكتاب (الميتافيزيقا) أو كتاب

(١) طيماوس: تلميذاً لأفلاطون، وغرض أفلاطون في كتابه هذا أن يضيف جميع العلم الطبيعي. [ينظر: عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أصيبعة صـ ٨٥، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت] .

(٢) أفلاطون: ولد في أثينا عام ٤٢٧ ق.م، اشتهر في البدء بالسياسة، وكان أحد أساطين الحكمة الخمسة من يونان كبير القدر فيهم، أخذ عن فيثاغورث وشارك سقراط في الأخذ عنه، صنف كتباً كثيرة من أشهرها: الجمهورية، والمحاورات، وتوفى سنة ٣٤٧ ق.م. [ينظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين أبي الحسن يوسف القفطي صـ ١٣، ١٤، ط:مطبعة السعادة بمصر، والموسوعة الفلسفية

(الحروف) كما يسمونه لأرسطو[١] وجزء من (تاسوعات أفلوطين)[٢] ولم يفتهم أن يترجموا ما وجدوا من شروح وتعليقات على هذه الكتب[٣].

فمما لاشك فيه أن الفلسفة اليونانية قد انتقلت إلى البيئة الإسلامية وتلقاها فلاسفة الإسلام بالقبول وأعجبوا بها واستفادوا منها كثيراً وخاصة فيلسوفنا المسلم (ابن طفيل) وعلى الرغم من تأثر (ابن طفيل) بالفلسفة اليونانية التي وصلت إليه إلا أنه كانت له فلسفته التي تعبر عن شخصه والتي امتاز فيها بالابتكار والتأثر بالبيئة الاسلامية، وذلك من خلال قصته المشهورة (حي ابن يقظان) أو (أسرار الحكمة الإشراقية) وهي قصة فلسفية عرض فيها أفكاره وآراءه الفلسفية بأسلوب قصصي خيالي تتضمن في طياتها نسيج من الفكر اليوناني والإسلامي . فكانت الفلسفة اليونانية من أهم الروافد التي اعتمد عليها ابن طفيل وفيما قدمه من طرح آراء ومسائل فلسفية.

المختصرة لفؤاد كامل وآخرين، مراجعة/ زكى نجيب محمود صـ ٥٣، ط: دار العلم، بيروت، لبنان] .

(١) هو أرسطو طاليس بن نيقوماخس بن ماخاون، ولد في مدينة باليونان تسمى أسطاغاريا سنة ٣٨٤ ق.م، كان أبوه متطبباً لفيلبس أبى الإسكندر الأكبر، تتلمذ على أفلاطون، وكان يؤثره على سائر تلاميذه ويسميه بالعقل، وإلى أرسطوطاليس انتهت فلسفة اليونانيين وهو خاتمة حكماءهم، وكان له مدرسة تعرف باسم اللوقيون أو المشائين، غادر أثينا عام ٣٢٣ ق.م لأسباب سياسية حيث مات سنة ٣٢٢ ق.م. [ينظر: أخبار العلماء بأخبار الحكماء صـ ٢١، ٢٢، والموسوعة الفلسفية المختصرة، صـ ٣٨ – ٤٠] .

(٢) أفلوطين: ولد في ليقوبوليس (أسيوط) عام ٢٠٤م، وبها تعلم، ثم ارتحل إلى الإسكندرية وفيها لازم أستاذه (أمونيوس) ثم انخرط في الحملة الرومانية على الفرس، ولكنها منيت بالهزيمة ففر إلى أنطاكيا، ومنها إلى روما وفيها أسس مدرسة انضم إليها الكثير من مختلف الشعوب والمهن وتوفى عام٢٧٠م. [ينظر: أعلام الفكر الإنساني إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير د/ إبراهيم مدكور: ١/ ٢٢٤، ٢٢٣، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م. وفي تاريخ الفلسفة اليونانية د/ عوض الله حجازي، ود/ محمد السيد نعيم صـ ٢٠٥، ط: دار الطباعة المحمدية بالأزهر، ط : الثانية].

(٣) ينظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د/ إبراهيم مدكور: ٢ / ٢٦، ط دار المعارف بمصر .

يقول الدكتور/ محمد على أبو ريان: " إن ابن طفيل قد نجح في التعبير في هذه القصة عن التقاء الحكمة المشرقية بالفلسفة اليونانية " [١].

ويقول الدكتور/عبد المعطى محمد بيومي في حديثه عن فلسفة ابن طفيل: " إن نسيج هذه الفلسفة مكون من: الأفلاطونية، والأرسطية، والأفلاطونية الحديثة[٢]، والإمام الغزالي، والبغدادي، والجنيد، وابن سينا " [٣].

فجاء هذا البحث ليدرس مدى الأثر الذى خلفته الفلسفة اليونانية في الفكر الفلسفي عند ابن طفيل لنقف على مدى التشابه بين الرأي الفلسفي اليوناني والرأي الفلسفي الإسلامي الذى كان محلاً للأثر اليوناني بتتبع مناهجها وأساليب تفكيرهم؛ لتدعيم آرائهم ونشر معتقداتهم وأفكارهم في محاولاتهم للتوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين الإسلامي .

فجاء هذا البحث بعنوان: ((*أثر الفلسفة اليونانية على فلسفة*

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، د/ محمد على أبو ريان، صـ ٥٧٣، ط: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤م .

(٢) ظهرت الأفلاطونية الحديثة في العصور الأولى لميلاد المسيح – ﷺ – في مدينة الإسكندرية، وسميت بهذا الاسم لأنها وليدة تعاليم أفلاطون، وتجديد لآرائه، وإن لم تحافظ عليها تمام المحافظة وهى مدرسة وثنية تفلسفت باليونانية، أسسها (أمونيوس)، وهو أول من حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، ولكنه لم يدون آرائه، ومات سنة ٢٤٢م، ومن أشهر مؤيديه ومعتنقي مذهبه أفلوطين. [ينظر: في تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ عوض الله حجازي، ود/ محمد السيد نعيم صـ ٢٠٥، ٢٠٤، ط: دار الطباعة المحمدية بالأزهر، ط: الثانية] .

(٣) ابن طفيل وفلسفته، د/ عبد المعطى محمد بيومي صـ ٦٦ ط: الثانية ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

خطة البحث

هذا وقد اشتملت خطة البحث على: مقدمة وخمسة مباحث وخاتمة .

أما المقدمة: ففيها الحديث عن أهمية الموضوع واختياري له .

أما المباحث فهي ما يلى:

المبحث الأول: لمحة عن ابن طفيل وقصته حي بن يقظان.

المبحث الثاني: العالم عند ابن طفيل.

المبحث الثالث: وجود الله وأدلته عند ابن طفيل.

المبحث الرابع: المعرفة عند ابن طفيل.

المبحث الخامس: الأخلاق عند ابن طفيل.

أما الخاتمة: فقد تضمنت أهم النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث.

ومن الله – تعالى – استمد العون والتوفيق

المبحث الأول

التعريف بابن طفيل و قصته حي بن يقظان

أولاً: التعريف بابن طفيل

اسمه ومولده:

هو أبو بكر أبو جعفر محمد بن عبد الملك بن طفيل القيسي الفيلسوف الطبيب.. ولد نحو سنة ٤٩٤هـ، أي: في أوائل القرن الثاني عشر للميلاد في وادي آش من إقليم غرناطة في الأندلس الجنوبي [١].

حياته:

لم يذكر المؤرخون المراحل الأولى من حياة ابن طفيل وكل ما يعرف عنه أنه بدأ حياته العامة بخدمة المتغلب على بلده وادي آش، أحمد بن ملحان الطائي في سنة ٥٤٠ هـ. ولما سقطت حكومة ابن ملحان بعد ذلك بأعوام قلائل، انتقل ابن طفيل إلى خدمة الموحدين، وكتب لوالى غرناطة الموحدي. ولما ولى السيد أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن حكم إشبيلية، التف حوله جماعة من العلماء والمفكرين، كان منهم ابن طفيل. وكان الأمير يشغف بمجالس العلم، ويؤثر العلماء بصحبته. ولما تولى هذا الأمير الخلافة عقب وفاة أبيه في سنة ٥٥٨ هـ، عين ابن طفيل طبيبه الخاص وكان فضلاً عن ذلك يندبه لبعض المهام الخلافية الدقيقة، لما عبر الخليفة أبو يعقوب

(١) ينظر ترجمته وأخباره فى: تحفة القادم لابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت ٦٥٨هـ)، أعاد بناءه وعلّق عليه: الدكتور/ إحسان عباس صـ ٩٦، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م، والإحاطة في أخبار غرناطة لمحمد ابن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت ٧٧٦هـ): ٢/ ٣٣٤، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٤هـ، والأعلام للزركلي: ٦/ ٢٤٩، ط: دار العلم للملايين، ط: الخامسة عشر، أيار / مايو ٢٠٠٢م، ومعجم المؤلفين لعمر بن رضا كحالة ١٠/ ٢٥٩، الناشر: مكتبة المثنى، بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ودولة الإسلام في الأندلس لمحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري (ت ١٤٠٦هـ): ٤/ ٧١٩، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة .

يوسف إلى الأندلس في أواخر سنة ٥٦٦ هـ، واستطالت إقامته في إشبيلية بضعة أعوام، التف 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، وكان ابن طفيل يقوم بمهمة السفارة بين الخليفة وبين العلماء، ويدعوهم باسمه من مختلف الأقطار، وينبه على أقدارهم لديه، ويحثه على إكرامهم والتنويه بهم، وهو الذي نوه بفضل تلميذه ابن رشد وبراعته لدى الخليفة حتى علت مكانته لديه. ولما توفي الخليفة أبو يعقوب يوسف في ربيع الآخر سنة ٥٨٠ هـ، عقب نكبة جيشه في موقعة شنترين، استمر ابن طفيل في منصبه طبيباً خاصاً لولده الخليفة الجديد أبي يوسف يعقوب المنصور، ولكنه لم يعش بعد ذلك طويلاً إذ توفي بمراكش في أواخر سنة ٥٨١ هـ (١١٨٥ م)، وحضر الخليفة جنازته [١].

علمه وثقافته:

أحد فلاسفة المسلمين. كان متحققًا بجميع أجزاء الفلسفة، حكيماً، فيلسوفاً، عارفاً بالمقالات والآراء، شغوفاً بالحكمة المشرقية، متصوفاً، طبيباً ماهراً في أصول العلاج، وفقيهاً، بارع الأدب. وكاتباً بليغاً، ناظماً ناثراً، مشاركاً في عدة فنون[٢] .

(١) ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين لعبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، (ت ٦٤٧هـ)، تح: الدكتور/ صلاح الدين الهواري صـ ١٧٧ – ١٧٩، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م، والإحاطة في أخبار غرناطة: ٣٣٤/٢ - ٣٣٦، ودولة الإسلام في الأندلس: ٤/ ٧٢٠، ٧١٩.

(٢) ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب صـ ١٧٦، والإحاطة في أخبار غرناطة: ٢/ ٣٣٤، ودولة الإسلام في الأندلس: ٤/ ٧١٩.

أساتذته:

درس ابن طفيل الحديث والفقه واللغة على أبي محمد الرُّشاطى، وعبد الحق بن عطية، وغيرهما من أقطاب العصر. ولكنه مال إلى الحكمة وعلوم الأوائل، ودرس الحكمة على أبي بكر ابن الصائغ (ابن باجة) وغيره[١].

ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه في كتابه (حي ابن يقظان) لوجدناه يخبرنا بأنه لم يلق بشخص ابن باجة [٢] .

ومهما يكن من أمرٍ فإن ابن طفيل قد تتلمذ على كتب ابن باجة وكتب غيره من الفلاسفة الذين سبقوه كالفارابي [٣].

مؤلفاته:

ذكر المراكشي في كتابه المعجب: " رأيت لأبي بكر هذا تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك. فمن رسائله في الطبيعيات رسالة سماها: رسالة (حي بن يقظان) غرضه فيها بيان مبدأ النوع الإنساني على مذهبهم، وهي رسالة لطيفة الجِرْم، كبيرة الفائدة في ذلك الفن. ومن تصانيفه في الإلهيات رسالة في (النفس) رأيتها بخطه – رحمه الله – وله (رجز في الطب) في أكثر من ٧٧٠٠ بيت، رأيته في خزانة القرويين بفاس (الرقم ٣١٥٨) وله شعر جيد وكانت بينه وبين ابن رُشْد (الفيلسوف) مراجعات ومباحث، في (رسم الدواء) جمعها ابن رشد في كتاب " [٤] .

(١) ينظر: المعجب في تلخيص أخبار المغرب صـ ١٧٦، والإحاطة في أخبار غرناطة: ٢/ ٣٣٤، ودولة الإسلام في الأندلس: ٤/ ٧١٩.

(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٦٢، ط: المطبعة الفنية الحديثة، ط: الثانية .

(٣) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ٣٦، ط: دار المعارف، ط: الثانية ١٩٨١م.

(٤) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ١٧٧، ١٧٦، وينظر: الأعلام للزركلي: ٢٤٩/٦.

ولكن لم يبق من مؤلفاته إلا رسالته الفلسفية الشهيرة في أسرار الحكمة المشرقية التي سماها (حي ابن يقظان) طبعت في مصر سنة ١٢٩٩هـ [١].

وفاته:

توفي ابن طفيل بمراكش سنة إحدى وثمانين وخمسمائة، وحضر السلطان جنازته[٢].

(١) ينظر: الإحاطة في أخبار غرناطة: ٣٣٤/٢ وابن طفيل، د/ مصطفى غالب صـ ١٤، ط: دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٢م.

(٢) ينظر: تحفة القادم لابن الأنبار صـ ٩٦، والإحاطة في أخبار غرناطة: ٢/ ٣٣٦.

ثانياً: قصة حي بن يقظان

تعد رسالة ابن طفيل (حي بن يقظان) السفر الخالد لابن طفيل؛ لأنها الأثر الوحيد الذى وصل إلينا من مؤلفاته فهي ذات قيمة فلسفية كبيرة عرض من خلالها الكثير من أفكاره وآرائه الفلسفية في الله و العالم والإنسان لزرع بزور فلسفته الإشراقية، فصاغها بأسلوب قصصي خيالي، يهدف من وراء ذلك إلى توضيح الاتفاق بين الدين والفلسفة، ومبيناً صلة الإنسان بالعقل الفعال وبالله، فأراد فيلسوفنا أن يصل عن طريقها إلى نور الحقيقة، ويثبت فيه أن الإنسان قادر على الاتصال بالله دون الاتصال بأحد[١]، فإن الإنسان يستطيع بمفرده دون أن يتصل بأي إنسان أو مجتمع أو تبلغه دعوة يستطيع بمحض عقله وفكره وتدبره ونظره أن يصل إلى الحقائق التي تأتى بها الأديان عن طريق الرسل[٢]. فيرقى هذا الرقى في فهم أسرار العالم الطبيعي المادي و أسرار العالم العقلي الروحاني وقد رمز لهذا العقل بـ (حي بن يقظان) [٣].

وبدأ رسالته بنقد الفلاسفة الذين سبقوه كالفارابي، وابن سينا، والغزالي، وابن باجة، ثم تخيل نشأة (حي بن يقظان) ويضع فرضين رمزيين لأصل حي ابن يقظان وولادته واستقراره في جزيرة من جزيرة الهند . ففي الافتراض الأول: يرى ابن طفيل أن حي تولّد من الطين بلا أم ولا أب، وفى الافتراض الثاني: يرى أن حي بن يقظان قد ولد تولداً جسدياً مألوفاً من أم هي شقيقة ملك إحدى الجزر الهندية، ومن أب هو قريب لها اسمه يقظان، كانت شقيقة

(١) ينظر: فلاسفة من الشرق والغرب، د/ مصطفى غالب، صـ ٨٦، ط: منشورات حمد، بيروت ١٩٦٨م، والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ ناجي التكريتي صـ ٣٥٤، ط: دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط: الثانية ١٩٨٢م.

(٢) ينظر: فلاسفة من الشرق والغرب، د/ مصطفى غالب صـ ٨٦، والإسلام والمذاهب الأخلاقية، د/إبراهيم محمد إبراهيم صـ ١٦٨، ١٦٩، ط: الأمانة، ط: الأولى ١٩٨١م، والفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ ناجي التكريتي صـ ٣٥٤.

(٣) لمحات من الفلسفة الإسلامية في المغرب، د/ أحمد محمد محمود سليمان صـ ٣٨، ط: الأولى.

الملك قد تزوجته خفية عن شقيقها الذي منعها من الزواج، وعندما وضعت المرأة طفلها خشيت من نقمة شقيقها الملك، فوضعت الطفل في تابوت وألقته في البحر. حملت الأمواج التابوت حتى ألقته على ساحل جزيرة مجاورة هي جزيرة الوقواق. وصادف أن مرت في المكان الذي استقر فيه التابوت ظبية كانت تبحث عن ابنها الذي فقدته فسمعت صوت بكاء الطفل فاتجهت نحوه، وكان أن عثرت على حي الوليد فأرضعته وحضنته، ويكبر حي بن يقظان وتمر حياته في سبع مراحل. كل منها سبع سنين يصل في نهايتها إلى حالة الفناء فيصير عقلاً خالصاً فتكون روحه مرتبطة بالعالم العلوى .

أما المرحلة الأولى: فهي إرضاع الظبية لحي وحضانتها ورعايتها له حتى جيل سبع سنوات. أما المرحلة الثانية: فهي وفاة الظبية وتشريحها من قبل حي لمعرفة سبب الوفاة، وهنا بدأت تتكون عند حي المعرفة عن طريق الحواس والتجربة. أما المرحلة الثالثة: فكانت في اكتشاف النار وفى تعلم منافعها في الإنارة والدفء والطبخ، وتعلم في هذا الدور أيضاً استعمال الأدوات المختلفة وبناء الأكواخ والاكتساء بجلود الحيوانات والتعرف علي بعض الحيوانات. أما المرحلة الرابعة: فقد أدرك حي العالم الطبيعي وخصائصه بتصفحه لجميع الأجسام التي كانت موجودة حوله، فاكتشف الوحدة والكثرة، في الجسم والروح، وعرف الصورة والمادة واكتشف تشابه الكائنات في المادة واختلافها في الصور وأنه لابد لذلك من محدث وهو الله. أما المرحلة الخامسة: فكانت في اكتشافه أن السماء والكواكب أجسام وأن السماء (مجموع العالم) متناهية لأنها جسم، وأنها كروية، وأن العالم بجملته محدث فلابد له من محدث، وبما أن حركة الأجرام السماوية لا نهاية لها ولا انقطاع فلا يمكن أن تكون منبثقة من نفسها؛ لأن كل حركة منبثقة من جسم متناهية فلابد لها من محرك ليس في جسم؛ فمحدث العالم ومحرك الكواكب

هو الله المنزه عن صفات الأجسام وعلة العالم السابقة على العالم بالذات لا بالزمان، وعند بلوغه الخامسة والثلاثين من عمره بدأ حي مرحلته السادسة: وهي الاستنتاج بعد التفكير، فتوصل إلى أن النفس منفصلة عن الجسد وفي التوق إلى واجب الوجود. وأخيراً، يصل حي ابن يقظان، في المرحلة السابعة على أن سعادته تكون في ديمومة المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ورغبته في البقاء داخل حياة رسمها هو لنفسه[١] .

وهذه الآراء الفلسفية لابن طفيل التي ذكرها في رسالته (حي بن يقظان) لم يصل إليها إلا بعد اطلاعه على فلسفة السابقين عليه من فلاسفة اليونان والاسلام فيقول الدكتور/ عبد الحليم محمود: " يتحدث الكثيرون ممن درسوا ابن طفيل عن صلته بالفلاسفة، فيزعم بعضهم أنه تأثر بابن باجة، بينما يذهب آخرون إلى تأثره بالفارابي، ويزعم آخرون أنه كان التلميذ المخلص لابن سينا، بل إنه قد أخذ عن ابن سينا كل شيء حتى أسماء أبطال قصته، ويزعم آخرون أنه كان متأثراً بالغزالي، ووصل بهم الأمر إلى الزعم بأنه تأثر بالفرس وبالهنود فضلاً عن اليونان "[٢].

ويقول الدكتور/ محمد غلاب: " تأثر ابن طفيل في مباني رسالته بخيال ابن سينا وتأثر في معانيها وآرائها بمذاهب أرسطو والفيثاغورية[٣]

(١) ينظر: تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د/ عمر فروخ صـ ٦٣١، ٦٣٠، ط: دار العلم للملايين، ط: الرابعة ١٩٨٣م، وتاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، د/ محمد على أبو ريان صـ ٥٧٠ ـ ٥٧٣، والنزعة الطبيعية في التربية والفلسفة عند ابن طفيل الأندلسي لعلى أسعد وطفة صـ ١٠ – ١٧، ط: مجلة نقد وتنوير ٢٠١٥م.

(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١٧ .

(٣) مدرسة فلسفية نشأت في بلاد اليونان حوالى القرن السادس قبل الميلاد تنسب إلى زعيمهم الأول وأستاذهم فيثاغورث ولم تكن في أول أمرها مدرسة فلسفية، بل كانت تدعوا إلى الإصلاح الديني، ومكارم الأخلاق. [ينظر: قصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين وذكى نجيب = = محمود صـ ٢٣، ٢٤، ط: مكتبة النهضة المصرية، ط: التاسعة، وفى تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ عوض الله حجازي، ود/ محمد السيد نعيم صـ ٦٠، ٦١.

والأفلاطونية الحديثة فجاءت هذه الرسالة خيالية شيقة في صورتها وأسلوبها، فلسفية عميقة في موضوعها ومراميها على نحو رسائل أفلاطون والأفلاطونية الحديثة التي كان مؤلفوها يصوغونها في صيغ أساطير قديمة ويخلقون لها أبطالاً يجرون على ألسنتهم آراءهم وآراء خصومهم " [١].

ويقول الدكتور/ محمد يوسف موسى: " وفلسفته العامة التي بسطها في كتابه المذكور لم يصل إليها كما يقول بنفسه إلا بعد أن نظر في فلسفات الغزالي وابن باجة وغيرهم من مشاهير أسلافه وتمثلها كلها " [٢] .

(١) الفلسفة الاسلامية في المغرب، د/ محمد غلاب صـ ٤٥، ٤٤، ط: جمعية الثقافة الاسلامية .

(٢) تاريخ الأخلاق، د/ محمد يوسف موسى صـ ٢٠٨، ط: دار الكتاب العربى١٩٥٣م.

المبحث الثاني

العالم عند ابن طفيل

أولاً: أقسام العالم عند ابن طفيل

قسم ابن طفيل العالم إلى قسمين: عالم حسى، وعالم عقلي .

١- العالم الحسى :

تحدث ابن طفيل بالنسبة للعالم الحسى عن الجسم فيرى أن الجسم عبارة عن امتداد وممتد، أما الامتداد: فهو الأقطار الثلاثة، التي لكل جسم من الطول، والعرض، والعمق. وهذا الامتداد لا يكون جسماً، أما الممتد: فهو الجسم، وهذا الجسم لا يوجد خال من الامتداد كما في قوله: " فنظر هل يجد وصفاً واحداً يعم جميع الأجسام: حيها وجمادها، فلم يجد شيئاً يعم الأجسام كلها. إلا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الأقطار الثلاثة، التي يعبر عنها بالطول، والعرض، والعمق، فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلواً من سائر الصور. ثم تفكر في هذا الامتداد إلى الأقطار الثلاثة، هل هو معنى الجسم بعينه، وليس ثم معنى أخر أو ليس الأمر كذلك، فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى أخر، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد، وان الامتداد وحده لا يمكن إن يقوم بنفسه كما إن ذلك الشيء الممتد، لا يمكن أن تقوم دون امتداد. واعتبر ذلك ببعض هذه الأجسام المحسوسة ذوات الصور، كالطين مثلاً، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما. ثم إن تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت إلى شكل مكعب أو بيض، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق، وصارت على قدر أخر، غير الذي كانت عليه، والطين واحد بعينه لم يتبدل، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان، ولا يمكن إن يعرى عنها؛

غير أنها لتعاقبها عليه، تبين له أنها معنى على حياله؛ ولكونه لا يعرى بالجملة عنها، تبين له أنها من حقيقة " [١].

ويرى ابن طفيل أن الجسم مكون من مادة وصورة وأن أحدهما لا يستغني عن الأخر وأن المادة أو الهيولي لا تتبدل ولا تتغير وإنما التبديل والتغير للصورة مستشهداً بالمثال السابق فالطين مثلاً يتشكل من أشكال وبمقدار الشكل وهيئته تتحدد الأبعاد فيقول: " إن الجسم، بما هو جسم، مركب على الحقيقة من معنين: أحدهما يقوم منه مقام الطين لكرة في هذا المثال. والآخر: يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها، أو المكعب، أو أي شكل كان له. وأنه لا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين، وان احدهما لا يستغني عن الأخر. ولكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الأجسام ذوات الصور، والذي يثبت على حال واحدة، وهو الذي ينزل منزلة الطين في المثال المتقدم، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الأجسام ذوات الصور وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولي وهي عارية عن الصورة جملة " [٢] .

ويرى ابن طفيل أن التغيرات التي تطرأ على الصورة ليست من ذاتها وإنما من علة خارجة عنها ومحدث لها، فيقول على لسان بطل قصته (حي ابن يقظان): " أنه تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك، صورة صورة (الماء والهواء والتراب والنار)، فرأى أنها كلها حادثة، وأنها لا بد لها من فاعل. ثم نظر إلى ذوات، الصور، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لان يصدر عنه ذلك الفعل، مثل الماء، فانه إذا افرط عليه التسخين، استعد للحركة إلى فوق وصلح لها، فذلك الاستعداد هو صورته، إذ ليس ها هنا إلا

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ٩١، ٩٠.
(٢) السابق صـ ٩١.

جسم وأشياء تحس عنه، بعد أن لم تكن؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض، واستعداده بصورته، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور، فتبين له أن الأفعال الصادرة عنها، ليست في الحقيقة لها، وانما هي لفاعل يفعل بها الأفعال المنسوبة إليها؛ وهذا المعنى الذي لاح له، هو قول الرسول الله – عليه الصلاة والسلام – : " كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به " [1] وفي محكم التنزيل: { فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى } [2] " [3].

ويرى ابن طفيل أن الأجسام متناهية فيقول: " فتصفح جميع الأجسام التي لديه، وهي التي كانت فكرته أبداً فيها، فرأها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى، وما لم يقف على فساد جملته، وقف على الفساد أجزائه مثل الماء والأرض، فإنه رأى أجزاءهما تفسد بالنار، وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء، وكذلك سائر الأجسام التي كانت لديه، ولم ير منها شيئاً بريئاً عن الحدوث والافتقار إلى الفاعل المختار، فاطرحها كلها، وانتقلت فكرته إلى الأجسام السماوية، فعلم أن السماء وما فيها من كواكب أجسام، لأنها ممتدة في الأقطار الثلاثة: الطول، والعرض، والعمق؛ لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة، فهو جسم؛ فهي إذن كلها أجسام. ثم تفكر هل هي ممتدة إلى ما لا نهاية، وذاهبة أبداً في الطول والعرض والعمق إلى غير نهاية، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها، ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير بعد ذلك بعض الحيرة. ثم إنه بقوة فطرته، وذكاء خاطره، رأى أن جسماً لا نهاية له

(١) صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر: ١٠٥/٨، حديث رقم ٦٥٠٢، الناشر: دار طوق النجاة، ط: الأولى ١٤٢٢هـ.
(٢) سورة: الأنفال، من الآية [١٨].
(٣) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٢، ٩٣.

أمر باطل، وشيء لا يمكن، ومعنى لا يعقل " (١).

ويستدل ابن طفيل على تناهى الأجسام بحجة الخطوط فيقول: " تقوى هذا الحكم عنده بحجج كثيرة، سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال: أما الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي، فهذا لا شك فيه لأنني أدركه ببصر، وأما الجهة التي تقابل هذه الجهة، وهي التي يداخلني فيها الشك، فإني أيضاً أعلم أنه من المحال أن تمتد إلى غير نهاية، لأني إن تخيلت أن خطين اثنين، يبتدئان من هذه الجهة المتناهية، ويمران في سمك الجسم إلى غير نهاية حسب امتداد الجسم، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي، ثم أخذ ما بقي منه وأطبق طرفه الذى كان فيه موضع القطع، على طرف الخط الذى لم يقطع منه شيء وأطبق الخط المقطوع منه على الخط الذي لم يقطع منه شيء، وذهب الذهن كذلك معهما إلى الجهة التي يقال إنها غير متناهية، فأما أن نجد خطين أبداً يمتدان إلى غير نهاية ولا ينقص أحدهما عن الآخر، فيكون الذي قطع منه جزء مساوياً للذي لم يقطع منه شيء وهو محال، كما أن الكل مثل الجزء محال؛ وإما أن لا يمتد الناقص معه ابداً، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عن الامتداد معه، فيكون متناهياً، فإذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولاً، وقد كان متناهياً، صار كله أيضاً متناهياً، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي يقطع منه شيء، ولا يفضل عليه فيكون إذن مثله وهو متناه، فذلك أيضاً متناه، فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه، وكل جسم يمكن أن تفرض فيه هذه الخطوط، فكل جسم متناه، فإذا فرضنا أن جسماً غير متناه، فقد فرضنا باطلاً ومحالاً " (٢).

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٣، ٩٤.
(٢) السابق صـ ٩٤.

كما ذهب ابن طفيل إلى كروية العالم فيقول: " وعندما نظر حي في أمر حركات الكواكب وجدها تسير على شكل دائري، فتبين له أن الفلك على شكل الكرة " (١).

والدليل على ذلك: " ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب إلى المشرق، بعد مغيبها بالمغرب، وما رآه أيضاً من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل الكرة لكانت لا محالة في بعض الأوقات، أقرب إلى بصره منها في وقت آخر، ولو كانت كذلك، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الأول. فلما لم يكن شيء من ذلك؛ تحقق عنده كروية الشكل " (٢).

كما اعتقد ابن طفيل بأن العالم وما يحويه من كواكب أشبه بجسم الحيوان كما في قوله: " ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه، كشيء واحد متصل بعضه ببعض، وأن جميع الأجسام التي كان ينظر فيها أولاً: كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها، هي كلها في ضمنه وغير خارجة عنه، وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان؛ وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان؛ وما فيه من ضروب الأفلاك، المتصل بعضها ببعض، هي بمنزلة أعضاء الحيوان؛ وما في داخله من الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان، كما يتكون في العالم الأكبر " (٣).

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٥.
(٢) السابق نفسه .
(٣) السابق صـ ٩٦.

ومن هنا نرى تأثر ابن طفيل بأرسطو في ضرورة وجود الصورة والهيولي مقترنتان أبداً، فلا يفهم الجسم إلا مركباً من هذين المعنيين، وأن أحدهما لا يستغنى عن الآخر [١].

وهذه الهيولي والصورة هما أساس فلسفة أرسطو الميتافيزيقية وبهما شرح العالم، وقد رأى أن الهيولي والصورة لا ينفصلان فلا صورة من غير هيولي، ولا هيولي من غير صورة، وكل موجود في الخارج يكون منهما، وهما ليسا منفصلين إلا في الذهن ونحن نفكر فيهما منفصلين لنفهمهما فقط[٢].

كما تأثر ابن طفيل بأرسطو الذى ذهب إلى أن التمييز بين عناصر أربعة هي التراب والماء والهواء والنار وميز بين الحركة الطبيعية والحركة غير الطبيعية ورتب العناصر من حيث الثقل والخفة [٣].

كما يظهر الأثر الأفلاطونى عند ابن طفيل فى قوله كما ذكر الدكتور/ ناجي التكريتي:" وعندما نظر (حي) في أمر حركات الكواكب وجدها تسير على شكل دائري، فتبين له أن الفلك على شكل الكرة وهذا رأى أفلاطوني" [٤].

وفى قوله أيضاً: " إن الفلك متناه وأن ما يحويه من كواكب أشبه بخواص الحيوان وما في داخله من الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات، التي كثيراً ما يتكون فيها أيضاً حيوان، كما يتكون في العالم الأكبر، فهو إذن كأفلاطون يشبه جسم العالم كله بجسم الحيوان [٥].

(١) ابن طفيل وفلسفته، د/ عبد المعطى محمد بيومي صـ ٥٧، ٥٨.
(٢) قصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين، وذكى نجيب محمود صـ ١٨٦.
(٣) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ٨٨، ط: دار المعارف، ط: الثانية ١٩٨١م.
(٤) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ ناجي التكريتي صـ ٣٥٦.
(٥) الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ناجي التكريتي صـ٣٥٧، ٣٥٦.

٣- العالم العقلي:

تحدث ابن طفيل بالنسبة للعالم العقلي عن الكواكب والأفلاك فيرى أن لها ذوات مجردة تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة مثل ذاته العارفة فيقول: " ثم انه بعد ذلك نظر إلى الكواكب والأفلاك فرآها كلها منتظمة الحركات، جارية على نسق؛ ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغيير والفساد، فحدس حدساً قوياً أن لها ذوات سوى أجسامها، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام، ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته، هو، العارفة " (١).

ومن هنا نرى تأثر ابن طفيل بالفلسفة الأفلاطونية في نقطة من نقاط فلسفته وهى فكرة العالم العقلي المكون من عقول الأفلاك وارتباط هذا العالم بالعلم الإلهي من جهة وبالعلم المادي من جهة أخرى (٢).

يقول أفلاطون: " وإنما الصمود والدوام للعقل المجرد دون غيره، وفى العقل المجرد تستقر الموجودات (الصحائح) أو المثل، وهى كالعقل المجرد خالدة دائمة لا تقبل النقص ولا يعرض لها فساد، هذه الصحائح هي المثل العليا لكل موجود يتلبس بالمادة أو الهيولي، فكل شجرة -مثلاً- فيها صفة أو صفات باقصة من نعوت الشجرية، فأين هذه الشجرة التي لانقص فيها ؟ هي في عقل الله منذ القدم، وكل ما تلبس بالمادة من خصائص الشجرية، فهو محكاة لذلك المثل الأعلى، وبقاء هذه الموجودات هو أيضاً محكاة لبقاء المثل " (٣).

---

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١٠٥.
(٢) ابن طفيل وفلسفته، د/ عبد المعطى محمد بيومي صـ ٦٧.
(٣) الله كتاب في نشأت العقيدة الإلهية لعباس محمود العقاد صـ ١٣٧، ط: دار المعارف بمصر.

ثانياً: قدم العالم وحدوثه عند ابن طفيل

مسألة قدم العالم وحدوثه من المسائل التي حارت فيها العقول، وتبلبلت فيها الأفكار، فقد قام بسببها صراع عنيف بين جمهور الفلاسفة القائلين بقدم العالم وأنه لم يزل موجوداً مع الله تعالى ومعلولًا له غير متأخر بالزمان كملازمة النور للشمس والمعلول للعلة وتقدم الله على العالم كتقدم العلة على المعلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان [١].

وبين المتكلمين القائلين بالحدوث فقد أجمعوا على أن العالم كل شيء هو غير الله – ﷻ – وعلى أن كل ما هو غير الله تعالى وغير صفاته الازلية مخلوق مصنوع، وعلى أن صانعه ليس بمخلوق ولا مصنوع ولا هو من جنس العالم ولا من جنس شيء من أجزاء العالم [٢].

وتمسك كل فريق بأدلته التي ساقها من وجهة نظره، ودحض أدلة الفريق الآخر بالتناقض والإلحاد .

ونظراً لصعوبة هذه المسألة وكثرة الآراء فيها ذهب جالينوس في آخر عمره في الكتاب الذي سماه (ما يعتقده جالينوس رأياً) إلى التوقف في هذه المسألة.

وأنه لا يدري العالم قديم أو محدث، وربما دل على أنه لا يمكن أن يعرف وأن ذلك ليس لقصور فيه بل لاستعصاء هذه المسألة في نفسها على العقول، ولكن هذا كالشاذ في مذهبهم [٣].

---

(١) تهافت الفلاسفة لأبى حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تح: الدكتور/ سليمان دنيا صـ ٨٨، الناشر: دار المعارف، القاهرة، مصر، ط: السادسة.

(٢) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت ٤٢٩هـ) صـ ٣١٥، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الثانية ١٩٧٧م .

(٣) تهافت الفلاسفة صـ ٨٨، ٨٩.

والأن نتسأل ما هو رأى ابن طفيل في هذه المسألة فيذكر أن بطل قصته (حي ابن يقظان) قد تشكك في الأمر ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر.

فيحكى على لسان حي: " تفكر في العالم بجملته، هل هو شيء حدث بعد إن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجوداً فيما سلف، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر[١].

فإذا أراد الأخذ بأدلة القائلين بالقدم اعترضته عوارض القائلين بالحدوث منها :

١- استحالة وجود ما لا نهاية له، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية .

٢- أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث، فهو أيضاً محدث.

وإذا أراد الأخذ بأدلة القائلين بالحدوث اعترضته عوارض القائلين بالقدم منها:

١- أن معنى حدوثه، بعد أن لم يكن لا يفهم إلا على أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان .

٢- إذا كان حادثاً، فلا بد له من محدث؛ وهذا المحدث الذي أحدثه، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك، الطارئ طرأ عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فان كان فما الذي احدث ذلك التغيير ؟ وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين.

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان) د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٦.

فتتعارض عنده الحجج، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر[١].

وإذا كان ابن طفيل قد تساوت عنده الأدلة فلم يترجح لديه دليل على أي من القدم والحدوث؛ فإننا نراه يتوصل إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو أن كلاً الاعتقادين على السواء يلزم عنهما شيء واحد وهو احتياج العالم إلى مؤثر وهو الله تعالى، فيقول: " فلما أعياه ذلك، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين، فلعل اللازم عنهما يكون شيئاً واحداً.

فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم خروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود.

أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم، وأن العدم لم يسبقه، وأنه لم يزل كما هو، فان اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة.

فانتهى نظره بهذا الطريق إلى ما انتهى إليه بالطريق الأول، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه، وصح له على الوجهين جميعاً وجود فاعل غير الجسم، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه، ولا داخل فيه، ولا خارج عنه، إذ: الاتصال، والانفصال، والدخول، هي كلمات من صفات الأجسام، وهو منزه عنه [٢].

وبعد عرض ابن طفيل لنمازج من حجج القائلين القدم وللقائلين بالحدوث على لسان بطل قصته (حي ابن يقظان) نجد من عباراته إنه يرتضى لنفسه القول بالقدم فيقول: " العالم كله بما في السماوات والأرض والكواكب، وما بينها، وما فوقها، وما تحتها، فعله وخلقه؛ ومتأخر عليه بالذات وان كانت غير ماخرة عليها بالزمان. كما انك إذا أخذت في قبضتك

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان) د/ عبد الحليم محمود صـ٩٦، ٩٧.
(٢) ينظر: السابق صـ ٩٧، ٩٨.

جسماً من الأجسام، ثم حركت يدك، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعاً لحركة يدك، حركة متأخرة عن حركة يدك، تأخراً بالذات؛ وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها، بل كان ابتداؤهما معاً، فكذلك العالم كله، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان { إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ } [1] " [2].

فإن ابن طفيل لم يقف أساساً موقفاً سلبياً إزاء هذه الحجج والأدلة بل إن عبارته كما أسلفنا تعد فيما نرى دليلاً على أنه يرجح القول بالقدم [3].

وكما ذهب ابن طفيل إلى القول بالأزلية ذهب إلى القول بالأبدية وعلل ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلي، وارتباط العالم العقلي بالباري يجعل العالمين ومبدعهما كلاً واحداً لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتبط به فناء الباقي، وهو في هذا يقول: " وانما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود، الذي هو أولها ومبدؤها وسببها وموجدها، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد؛ ولا حاجة بها إلى الأجسام بل الأجسام المحتاجة إليها ولو جاز عدمها لعدمت الأجسام فانها هي مبديها، كما أنه لو جاز إن تعدم ذات الواحد الحق – تعالى وتقدس عن ذلك؛ لا اله إلا هو ! – لعدمت هذه الذوات كلها، ولعدمت الأجسام، ولعدم العالم الحسي بآسره، ولم يبق موجود، إذ الكل مرتبط بعضه ببعض، والعالم المحسوس وإن كان تابعاً للعالم الإلهي، شبيه الظل له؛ والعالم الإلهي مستغن عنه وبريء منه فإنه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه، إذ هو لا محالة تابع للعالم الإلهي، وإنما فساده إن يبدل، لا إن يعدم بالجملة، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى منه في تسيير الجبال وتسييرها كالعهن والناس كالفراش، وتكوير الشمس والقمر، وتفجير البحار يوم تبدل الأرض غير

(١) سورة: يس، الآية [٨٢].
(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٩.
(٣) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ٣٦.

الأرض والسموات " [١].

ومن هنا نرى تأثر ابن طفيل بالفلسفة الأرسطية في القول بقدم العالم فقد ذهب أرسطو إلى أن العالم قديم بمادته وصورته وزمانه؛ لأن الحركة عنده أزلية فالمتحرك بها وهو العالم يكون أزلياً، والله هو المحرك لهذا العالم ولكن لا كعلة فاعلية؛ لأنها تحتاج إلى المماسة والدفع والله منزه عنها؛ لأنه ليس بجسم، وإنما يحركه كعلة غاية؛ لأن الله عقل محض وكامل كمالاً مطلقاً فهو المعشوق للعالم يعشق العالم كماله فيتحرك حركة ذاتية ليتشبه بالله، والله عنده عقل وعاقل ومعقول؛ ولكن تعقله لا ينصب إلا على ذاته؛ لأنه لو عقل غيره لكان ناقصاً فالعقل والعاقل والمعقول شيء واحد[٢].

وكما تبع ابن طفيل أرسطو في القول بالأزلية تبعه في القول بالأبدية وعلل ذلك بارتباط العالم الحسى بالعالم العقلي، وارتباط العالم العقلي بالباري يجعل العالمين ومبدعهما كلاً واحداً لا يفرض فناء شيء منه إلا ارتبط به فناء الباقي[٣].

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١٢١.
(٢) قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكري الإسلام، د/ محى الين أحمد الصافي صـ ٢٧، ط: مطبعة الأزهر، ط: الأولى ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.
(٣) الفلسفة الاسلامية في المغرب، د/ محمد غلاب صـ ٥٤.

تعقيب

إن الأقوال في قدم العالم وحدوثه ترقى إلى ثلاثة أقوال: الأول: القول بحدوث العالم. الثاني: القول بقدم العالم. الثالث: التوقف، أي بعدم القول بالقدم أو الحدوث.

والحق في هذه المسألة: " أن العالم بجميع أركانه وأجسامه وما يشتمل عليه من أنواع النبات والحيوانات وجميع الأفعال والأقوال والاعتقادات كلها مخلوق كائن عن أول، حادث بعد أن لم يكن شيئاً ولا عيناً ولا ذاتاً ولا جوهراً ولا عرضاً، والدليل على حدوثها أنها تتغير عليها الصفات وتخرج من حال إلى حال، وحقيقة التغيرات أن تبطل حالة وتحدث أخرى " [١].

ثم إن القول بقدم العالم على ما ذهبت إليه الفلاسفة يسلب من الله القدرة والاختيار في إيجاد العالم، ويجعل الله مكرهاً مقهوراً؛ لأنه يمتنع عندهم تخلف المعلول عن العلة التامة، فيلزم أن الله لا يستطيع تأخير مفعوله عنه، وهذا يسلب عنه الاختيار تعالى الله عن ذلك [٢] .

ثم إن الفلاسفة لا يستحقون وصفهم بالكفر كما ذهب الغزالي لقولهم بقدم العالم؛ لأن الباعث لهم على هذا القول تنزيه الباري- ﷻ - عن أن يكون محلاً للحوادث فأكثر ما يوصفون به إن لم نوافقهم أنهم مجتهدون مخطئون [٣].

(١) التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبى المظفر طاهر ابن محمد الأسفراييني صـ ١٥٣، تح/ كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب، لبنان، ط: الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

(٢) قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكري الإسلام، د/ محى الين أحمد الصافي صـ ٥١.

(٣) محاضرات في الفلسفة الإسلامية في المغرب، د/ محمد عيسى زكريا صـ٢٨، بدون طباعة.

المبحث الثالث

وجود الله وأدلته عند ابن طفيل

تعد مسألة وجود الله – تعالى– ومحاولة البرهنة على وجودة من الموضوعات التي شغلت بال ابن طفيل بالرغم من ترجيحه القول بقدم العالم على حدوثه؛ فإن سبب ذلك أن ابن طفيل يحاول أن يربط بين المجالين أو المشكلتين مشكلة حدوث العالم وقدمه ومشكلة التدليل على وجوده – تعالى – برباط وثيق رد فعل من جانبه على ما ذهب إليه الغزالي من أن الفيلسوف الذى يقول بقدم العالم ليس من حقه أن يدلل على وجود الله ويعتبره متناقضاً، وأنه يؤدى به إلى مذهب الدهرية فيقول في كتابه تهافت الفلاسفة: "أما الفلاسفة فقد رأوا أن العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعاً، وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه إلى إبطال" (١)، ويؤدى إلى مذهب الدهرية طالما أنه "لا علة للعالم ولا صانع لأجسامه بل هو كما هو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة أعني الأجسام. فما معنى قولهم إن هذه الأجسام وجودها بعلة وهي قديمة ؟" (٢) .

وخلاصة القول: إن الغزالي لعله لا يفرق بين ما يقصده الماديون بالقدم، وما يقصده الفلاسفة بالقدم، فالفلاسفة يقصدون بالقدم قدم المادة الأولى أساساً، أما الماديون فيرون أن العالم بجميع أركانه وأجسامه يعد قديماً .

(١) تهافت الفلاسفة لأبى حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تح: الدكتور/ سليمان دنيا صـ ١٥٥،.
(٢) السابق صـ ١٩٦.

ولعل ابن طفيل اطلع على رأى الغزالي هذا فقال بعد أن أورد الشكوك والاعتراضات على كل من القدم والحدوث إننا سواء قلنا بالقدم أو بالحدوث فإن اللازم عن كل منهما أمد واحد وهو وجود الله- تعالى -[1] .

(١) ينظر: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ١٢٨، ومذاهب بعض فلاسفة الإسلام، د/ على حسن محمد على صـ٥٠، ط: ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.

أدلة وجود الله عند ابن طفيل:

ذكر ابن طفيل العديد من الأدلة التي توصل إليها بطل قصته (حي ابن يقظان) للبرهنة على وجود الله؛ ولكنه لم يحدد أسماء معينة للأدلة التي قال بها ويمكن استخلاص ثلاثة أدلة على وجود الله من خلال كتابه منها ما يعتمد فيه على فكرة الحركة، ومنها ما يعتمد فيه على فكرة التفرقة بين المادة والصورة، ومنها ما يعتمد فيه على فكرة الغائية والعناية الإلهية. فنقول وبالله التوفيق.

أولاً: دليل الحركة :

يقوم هذا الدليل على أن الموجود مفتقر إلى شيء يحركه من خارجه، وأن المتحركات لابد أن تنتهى إلى المحرك الأول وهو الله.

وقد أقام ابن طفيل هذا الدليل على أساس تصوره للقدم والحدوث بالنسبة للعالم:" فرأى أنه إن اعتقد حدوث العالم خروجه إلى الوجود بعد العدم، فاللازم عن ذلك، ضرورة، أنه لا يمكن أن يخرج إلى الوجود بنفسه، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه إلى الوجود، وان ذلك الفاعل لا يمكن إن يدرك بشيء من الحواس؛ لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسماً من الأجسام، ولو كان جسماً من الأجسام لكان من جملة العالم، وكان حادثاً واحتاج إلى محدث، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضاً جسماً، لاحتاج إلى محدث ثالث، والثالث إلى رابع، ويتسلسل ذلك إلى غير نهايةً وهو باطل. فإذن لابد للعالم من فاعل ليس بجسم، وإذا لم يكن جسماً فليس إلى إدراكه لشيء من الحواس سبيل، لآن الحواس الخمس لا تدرك إلا الأجسام، أو ما يلحق الأجسام، وإذاً لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل، لأن التخيل ليس شيئاً إلا إحضار صور المحسوسات بعد غيبتها، وإذاً لم يكن جسماً فصفات الأجسام كلها تستحيل عليه، وأول صفات الأجسام هو الامتداد في الطول

والعرض والعمق، وهو منزه عن ذلك، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الأجسام. وإذا كان فاعلاً للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به { أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ }[1]"[2].

" وهذا الإخراج إخراج العالم من مرحلة اللا وجود إلى الوجود يعد دليلاً على حركة العالم و هذه الحركة بدورها يلزمها محرك، أي إله " [3].

وقد اعتمد ابن طفيل في دليل المحرك والمتحرك على فكرة بطلان التسلسل في المحركات والمتحركات، وأنه لا بد من الانتهاء إلى المحرك الأول.

" أيضاً أنه إن اعتقد قدم العالم، وأن العدم لم يسبقه، وانه لم يزل كما هو، فان اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء، إذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه، وكل حركة فلابد لها من محرك ضرورة والمحرك أما أن يكون قوة سارية في جسم من الأجسام – أما جسم المتحرك نفسه، واما جسم أخر خارج عنه – واما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم. وكل قوى سارية في جسم وشائعه فيه، فانها تنقسم بانقسامه، وتتضاعف بتضاعفه، مثل الثقل بالحجر مثلاً. المحرك إلى الأسفل. فانه إن قسم الحجر نصفين. وان زيد عليه أخر مثله، زاد في الثقل أخر مثله، فان أمكن أن يتزايد الحجر إلى غير نهاية، كتزايد هذا الثقل إلى غير نهاية، وان وصل الحجر إلى حد ما من العظم ووقف، وصل الثقل إلى ذلك الحد ووقف، لكنه قد تبرهن أن كل جسم فانه لا محالة متناه، فإذن كل قوة في الجسم فهي لا محالة متناهية. فان وجدناها قوة تفعل فعلاً لا نهاية له، فهي قوة ليست في جسم، وقد وجدنا الفلك يتحرك أبداً حركة لا نهاية لها ولا انقطاع إذ فرضناه قديماً لا ابتداء له فالواجب على ذلك أن تكون القوة التي

(١) سورة: الملك، الآية [١٤].
(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٧.
(٣) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ١٢٨.

تحرك ليست في جسمه، ولا في جسم خارج عنه. فهي إذا لشيء بريء عن الأجسام، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية، وقد كان لاح له في نظره الأول في عالم الكون والفساد إن حقيقة وجود كل جسم، إنما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات، وان وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك؛ فان وجود العالم كله إنما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة، وعن صفات الأجسام، المنزه عن أن يدركه حس، أو يتطرق إليه خيال، سبحانه، وإذا كان فاعلاً لحركات الفلك على اختلاف أنواعها، فعلاً لا تفاوت فيه ولا فتور فيه ولا قصور، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها " (١).

فقد اعتمد ابن طفيل في دليل المحرك والمتحرك على فكرة اللا تناهي الخاصة بالحركة، ويرى أن الحركة ليست صادرة من الجسم، ومن ثم فإن المحرك للعالم ليس جسماً، لأن الذي يحرك العالم هو القوة ولو كانت القوة صادرة عن الجسم، فيجب أن تكون متناهية،لكنه ليس جسماً، كما أنه برئ عن أن يدركه حس أو يتطرق إليه خيال.

ومن هنا نرى أن ابن طفيل تأثر بأرسطو فى القول بدليل الحركة حيث نجد أرسطو عند كلامه عن دليل الحركة يقول: " إن كل متحرك لا بد له من مُحرِّك، وهذا المحرك لا يمكن أن يحتاج إلى محرك آخر يستمد حركته من غيره، وإلا لتسلسل الأمر إلى غير نهاية؛ فلا بد من أن ينتهي الأمر إلى محرك أولي أزلي يُحرِّك ولا يتحرك، أو يفعل في غيره ولا ينفعل بغيره، وإلا لَمَا كان أولاً، وذلك المحرك الأول هو الله " (٢).

كما إن فكرة هذا الدليل تأثر فيه ابن طفيل بأرسطو وغيره من السابقين

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٧، ٩٨.
(٢) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د/ محمد بيصار صـ ١٣١، ط: مطبعة مخيمر، ط: الأولى.

القائلين بقدم العالم؛ لأن هذا الدليل يمكن استخراجه من القول بقدم العالم، ولأنه يقوم على فكرة اللا تناهى الخاصة بالحركة؛ إذ أنهم لا يسلمون بالبداية الزمنية التي يعتمد عليها القائلون بحدوث العالم.

أما القول بحدوث العالم فلا يتأثر به هذا الدليل إلا بطريق غير مباشر وهى موجودة عند ابن طفيل، حيث افترض حدوث العالم لأن الخروج من العدم إلى الوجود يعد حركة على نحو ما، ولكنها واضحة وبارزة وحاسمة في افتراض قدم العالم (١).

ثانياً: دليل المادة والصورة:

استدل ابن طفيل على جود الله على فكرة المادة والصورة أو حدوث الصورة عن محدث معتمداً في برهنته على العلاقة بين المادة والصورة وحاجة كل منهما إلى الآخر، فإن جميع الموجودات تتركب من مادة وصورة، وكل مادة تحتاج إلى صورة، وكل صورة تحتاج إلى محدث وفاعل، فتبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وهو الله تعالى وفى هذا يقول: " ولما كانت المادة في كل جسم مفتقرة إلى الصورة، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها، وكانت الصورة لا يصح وجودها إلا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها إلى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها، وهي معلومة له، سواء كانت محدثة الوجود، بعد أن سبقها العدم، أو كانت الابتداء لها من جهة الزمان، ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالتين معلولة، ومفتقرة إلى الفاعل، متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم، ولولا وجوده لم توجد، ولولا قدمه لم تكن قديمة، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها! وكيف لا يكون كذلك وقد

(١) ينظر: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ١٣٢، ومذاهب بعض فلاسفة الإسلام، د/ على حسن محمد على صـ ١٠٤.

تبرهن أن قدرته غير متناهية، وأن جميع الأجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها، ولو بعض التعلق، هو متناه منقطع [١].

ومن هنا نرى أن هذا الدليل عند ابن طفيل يعتمد في بعض جوانبه على بعض المبادئ الفيزيقية والميتافيزيقية الخاصة بالعلاقة بين المادة والصورة وكيفية تشوق الهيولي إلى الصورة في فلسفة أرسطو [٢].

حيث يعتمد أرسطو على الهيولي والصورة اعتماداً كلياً في تفسيره لتغيرات هذا الوجود وما يحدث فيه من كون وفساد وعلى هذا الأساس قدم أرسطو آراءه الجديدة في الميتافيزيقا من خلال التفسير للعلاقة بين المادة والصورة أو العلاقة بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل حيث صور لنا العالم الطبيعي على أنه ذلك العالم الذى يحتوي على كائنات وأشياء ذات مادة وصورة، وكما أن الصورة تتسلسل إلى أعلى مراتبها حتى نصل إلى صورة خالصة لا مادة فيها هي صورة الإله المحرك الذى لا يتحرك [٣]. بل إن الشيء يشتاق إليه فينجذب نحوه ويتحرك إليه، وفى هذا يقول أرسطو: " إن السموات تشتهى أن تحيا حياة شبيهة بحياة المحرك ما أمكن، ولكنها لا تستطيع لأنها مادية فتحاكيها بالتحرك حركة متصلة دائمة هي الحركة الدائرية " [٤].

ثالثاً: دليل الغائية والعناية الإلهية:

استدل ابن طفيل على جود الله بدليل العناية والغاية في الكون مستبعداً بذلك فكرة المصادفة بل إن العالم على ما فيه من دقة وإحكام يدل على

(١) مذاهب بعض فلاسفة الإسلام، د/ على حسن محمد على صـ ٩٩.
(٢) ينظر: الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ١٣٦، ومذاهب بعض فلاسفة الإسلام، د/ على حسن محمد على صـ ٥٣.
(٣) الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، د/ مصطفى النشار صـ ٢٦٣، ط: دار النصر للنشر والتوزيع.
(٤) في تاريخ الفلسفة اليونانية، د/ عوض الله حجازي، ود/ محمد السيد نعيم صـ ١٥٩.

القصد من خلقة من قبل خالق حكيم، والذى يلاحظ على استدلال ابن طفيل بهذا الدليل أنه ساق عدداً من الآيات القرآنية التي تثبت عناية وغايته في هذا الكون، إضافة إلى إيراده الكثير من الأمثلة والشواهد على ذلك، وهذا يدل على وجود خالق صانع حكيم وفى هذا يقول: " فلما رأى إن جميع الموجودات فعله، تصفحها من بعد ذا تصفحاً على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها؛ والتعجب من غريب صنعته، ولطيف حكمته، ودقيق علمه فتبين له في أقل الأشياء الموجودة، فضلاً عن أكثرها من أثار الحكمة، وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب، وتحقق عنده إن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال { لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَلَا أَصْغَرُ مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْبَرُ } (١).

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان، كيف " أعطى كل شيء خلقه، ثم هداه لاستعماله، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الأعضاء التي خلقت له في وجوه المنافع المقصود بها، لما انتفع بها الحيوان، وكانت كلاً عليه، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء، وارحم الرحماء. من فيض ذلك الفاعل المختار – ﷻ – ومن وجوده، ومن فعله، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها، وأكمل، وأتمم وأحسن، وأبهى وأجمل وأدوم، وأنه لا نسبة لهذه إلى تلك (٢).

ومن هنا نرى أن ابن طفيل تأثر بأرسطو فى القول بدليل الحركة حيث نجد أرسطو عند كلامه على دليل الغائية أو العناية الإلهية يقول: " إن الله هو علة الخير في هذا الوجود المشتمل على النظام، وكما يكون خير الجيش في نظامه وفى قائده لأنه علة ذلك النظام، فكذلك غاية العالم الذاتية هي نظامه وغايته الخارجية هي علة ذلك النظام وهى المحرك الأول " (٣).

(١) سورة: سبأ، من الآية [٣] .
(٢) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٩٩، ١٠٠ .
(٣) الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د/ محمد بيصار صـ ١٣٠.

ويقول الدكتور/ عاطف العراقي: "وأول من تأثر به ابن طفيل أرسطو الذى يقول بعلة غائية كعلة رابعة تنضم إلى العلة المادية والصورية والفاعلة" (١).

(١) الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي صـ ١٣٧.

المبحث الرابع

المعرفة عند ابن طفيل

بالنسبة لرأيه في المعرفة نجد أن الفيلسوف ابن طفيل من خلال كتابه (حي ابن يقظان) يشير إلى وجود ثلاث طرق للوصول إلى المعرفة: الأولى: عن طريق الحواس، والثانية: عن طريق العقل، والثالثة: عن طريق الكشف والمشاهدة والإشراق الروحي .

الطريقة الأولى: المعرفة عن طريق الحواس :

وهي مرحلة يعتمد فيها الإنسان على حواسه في تحصيل المعارف، ونجد أن الفيلسوف ابن طفيل من خلال كتابه حي ابن يقظان يشير إلى أن المعرفة عن طريق الحواس مصدرها الحواس الخمس، وهى لا تدرك إلا ما كان جسماً أو حالاً في جسم فيقول: " فتصفح حواسه كلها وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فرأى أنها لا تدرك شيئاً إلا جسماً، أو ما هو في الجسم، وذلك أن السمع لا يدرك المسموعات، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام، والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين، والخشونة والملاسة، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس أدراك شيء سواها، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام، ومنقسمة بانقسامها، فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لان هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء منقسم، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء، فانه ينقسم بانقسامها؛ فإذن كل قوة في جسم، فانها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو جسم " [1] .

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١٠١.

ويرى ابن طفيل أن المعرفة عن طريق الحواس الخمس تحصل بالاختبار وتكرار التجربة والمقارنة فيما يتعلق بالأجسام؛ ويتجلى هذا في مواضيع عدة، منها تشريح حي للظبية فيكتشف حي ما في داخل الظبية من أعضاء داخلية وصفاتها ووظائفها ومعرفته بالقلب " [١]، ثم اختباره لقوة النار.فكان يختبر قوتها في جميع الأشياء بأن يلقيها فيها، فيراها مستولية عليه أما بسرعة واما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه " [٢] كما أدرك أن الكائنات كلها وحدة من جهة، ومتعددة من جهة أخرى، وأن وحدتها ناشئة من جوهرها الذى لا يتخلف، أما تعددها فناشئ من الأعراض، وقد دفعه هذا إلى محاولة التمييز بين الجوهر الواحد الثابت، والأعراض المتعددة المتنقلة، فأنتجت هذه المحاولة اهتداءه إلى أن كل كائن مؤلف من هيولي ثابتة وصورة حائلة، وعندما أدرك الهيولي والصورة والفرق بينهما، وأدرك أن بعض الكائنات يشترك مع البعض الآخر في صورة أو صورتين، ويختلف معه في ثالثة أو رابعة، وأن لهذه الصورة الزائدة في الكائن آثاراً لا توجد فيما لا يشتمل عليها من الكائنات [٣].

ويرى ابن طفيل أن المعرفة عن طريق الحواس معرفة عامة في جميع الناس؛ ولكنها قاصرة ناقصة [٤] .

والعامة إذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه إلا معرفة ناقصة، فإذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق إليه وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول فأصبحوا في شقاء دائم " [٥].

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ٧٧ ـ ٨٠.
(٢) السابق صـ ٨٠.
(٣) الفلسفة الاسلامية في المغرب، د/ محمد غلاب صـ ٥١.
(٤) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د/ عمر الفروخ صـ ٦٤٥، ٦٤٤ .
(٥) ابن طفيل، د/ مصطفى غالب صـ ٢٦، ط: دار ومكتبة الهلال، بيروت.

الطريقة الثانية: المعرفة عن طريق العقل :

وهى مرحلة يرتقى فيها حي من المعرفة عن طريق الحواس والتجربة إلى المعرفة العقلية القائمة على الاستنتاج من التجربة في عالم الأرض إلى التأمل في السماء والعالم بأسره لمعرفة وجوب الوجود، وقد ساقه التأمل العقلي إلى فكرة كمال الله ونقص الإنسان وذلك في حدود خمسة أسابيع من عمره، فانزعج من العالم المحسوس وتعلق بالعالم المعقول

فيقول ابن طفيل على لسان بطل قصته (حي ابن يقظان): " فما زال يتتبع صفات الكمال كلها، فيراها له وصادرة عنه، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه. وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئاً منها، ومنزهاً عنها؛ وكيف لا يكون بريئاً منها وليس معنى 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 الكمال، وهو التمام، وهو الحسن، وهو البهاء، وهو القدرة، وهو العلم، وهو هو، و" كل شيء هالك إلا وجهه فانتهت به المعرفة إلى هذا الحد، على رأس خمسة أسابيع من منشئه، وذلك خمسة وثلاثون عاماً، وقد رسخ في قلبه من هذا الفاعل، ما شغله عن الفكرة في كل شيء إلا فيه، وذهل عما كان فيه تصفح الموجودات والبحث عنها، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الأشياء، إلا ويرى فيه أثر الصنعة، ومن حينه، فينتقل بفكره على الفور إلى الصانع ويترك المصنوع، حتى اشتد شوقه إليه، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس، وتعلق بالعالم الأرفع المعقول " [1] .

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ١٠١، ١٠٠.

الطريقة الثالثة: المعرفة عن طريق الكشف والمشاهدة والإشراق الروحي[1] (الحدس):

هذه الطريقة مبنية على الكشف والإلهام من خلال إدراك قوانين الوجود بالحدس من غير طلب لها من طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية فهو طريق (حي) لمعرفة ما هو غير محسوس عن طريق ذاته أي النفس غير المتصل بالحواس وذلك عندما أدرك أن هناك موجوداً يباين كل الموجودات وأنه ليس جسماً أو جسمانياً تفكر كيف وصل إلى معرفة هذا الوجود الذى ليس بمادي، يذكر أنه لا يمكن أن يكون قد وصل إليه بهذه الحواس لأن الحواس لا تدرك إلا ما كان جسماً أو حالاً في جسم؛ لابد أن يكون قد أدركه بقوة غير مادية وهى نفسه الروحانية وأن سعادتها إنما تكون في تأمل واجب الوجود فيقول: " فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجود جميع الأشياء، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العالم، وبأي قوة أدرك هذا الموجود: فتصفح حواسه كلها وهي: السمع، والبصر، والشم، والذوق، واللمس، فرأى أنها لا تدرك شيئاً إلا جسماً، أو ما هو في الجسم، وذلك أن السمع لا يدرك المسموعات، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الأجسام، والبصر إنما يدرك الألوان، والشم يدرك الروائح، والذوق يدرك الطعوم، واللمس يدرك الأمزجة والصلابة واللين، والخشونة والملاسة، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئاً إلا أن يكون له طول وعرض وعمق؛ وهذه المدركات كلها من صفات الأجسام، وليس لهذه الحواس أدراك شيء سواها، وذلك لأنها قوى شائعة في الأجسام، ومنقسمة بانقسامها، فهي لذلك لا تدرك إلا جسماً منقسماً، لان هذه القوة إذا كانت شائعة في شيء

(١) ضرب من الحدس الذى يربط الذات العارفة بالجواهر النورانية، ولا يخلو من نزعة صوفية . [ينظر: العجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية صـ١٧٤، ط: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م] .

منقسم، فلا محالة أنها إذا أدركت شيئاً من الأشياء، فانه ينقسم بانقسامها؛ فإذن كل قوة في جسم، فانها لا محالة لا تدرك إلا جسماً أو ما هو جسم. وقد تبين إن هذا الموجود الواجب الوجود، بريء من صفات الأجسام من جميع الاتجاهات، فإذن لا سبيل إلى إدراكه إلا بشيء ليس بجسم، ولا هو قوة في جسم، ولا تعلق له وجه من الوجوه بالأجسام، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها، ولا متصل بها ولا منفصل عنها. وقد كان تبين له أن أدركه بذاته، ورسخت المعرفة به عنده، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني، ولا يجوز عليه شيء من صفات الأجسام، وان كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فإنها ليست حقيقة ذاته، وانما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود "[1].

ويرى ابن طفيل أن المعرفة الحدسية التي ينكشف فيها الأمر للنفس بعد فناء الذات والعزوف عن كل ما في الوجود إلا الواحد القيوم تأتى عن طريق (الحال) الذي يستوطن القلب، ويستدل به عن طريق الحدس فيقول: " وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تأتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السموات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق؛ وغابت ذاته في جملة تلك الذوات، وتلاشى الكل واضمحل، وصار هباءً منثوراً، ولم يبقى إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود ...، وإنه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود إلا الواحد القيوم، وشاهد ما شاهد، ثم عاد إلى ملاحظة الأغيار عندما آفاق من حالة تلك التي شبيهة بالسكر، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها الحق تعالى "[2] .

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١٠٢، ١٠١.
(٢) السابق صـ ١١٦، ١١٥.

والاشراق عند ابن طفيل من الحدس (القلب)، ولكنه خاص بذوي الفطرة الفائقة [١] فهي معرفة خاصة ببعض البشر فقط ممن يختارهم الله ويشاء لهم ذلك: فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدى إليهم بهذا الاشراق علماً حقيقياً صحيحاً ومعرفة بالغيب أيضاً ويطلعهم على حقائق الأمور كلها " [٢] .

ومن هنا نرى تأثر ابن طفيل في أطوار المعرفة بالفلسفة اليونانية والفلسفة المشرقية والتصوف، فنجد الأثر الأرسطى واضحاً في أطوار المعرفة عند ابن طفيل كما يقول الدكتور/ محمد غلاب: " أعقب المؤلف على بطل روايته أطوار المعرفة المختلفة التي تبدأ بادراك الحسيات ثم تنتقل منها إلى إدراك المعقولات المؤثرة فيها، وهذا الرأي متأثر برأي أرسطو الذى يتخذ الطبيعة وسيلة إلى إدراك ما وراء الطبيعة، ويستخدم المحسات في فهم المعقولات" [٣].

فإن الطريق إلى معرفة الكلى أو المبدأ أو العلة في نظر أرسطو عموماً يبدأ من معرفة ما هو فردى جزئي محسوس ثم منه ينتقل إلى معرفة الكلى وإلى الكلى ترجع جميع العلوم [٤].

ويقول الدكتور/ مصطفى غالب: " ومن المؤكد أن ابن طفيل عندما يتحدث عن الله يورد بعض الأفكار الأفلاطونية والأرسطية ومن المذاهب الأسكندرانية ومن التصوف " [٥].

ويقول الدكتور/ عمر فروخ: " إن ابن طفيل أطلق على هذه الفلسفة المبنية على التأمل اسم (الحكمة المشرقية) وهى كما يبدو فلسفة مبنية على

(١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د/ عمر الفروخ صـ٦٣٥ .
(٢) السابق صـ ٦٤٥.
(٣) الفلسفة الاسلامية في المغرب، د/ محمد غلاب صـ ٥٠.
(٤) الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، د/ مصطفى النشار صـ ١٣٦
(٥) ابن طفيل، د/ مصطفى غالب صـ ٢٣.

التأمل ممزوجاً بعناصر من التفكير هندية واسكندرانية مما كنا نعرفه في المشرق، ثم هي ثمرة من ثمرات التصوف " [1].

(١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د/ عمر الفروخ صـ ٦٤٤.

المبحث الخامس

الجانب الأخلاقي عند ابن طفيل

مصدر الإلزام الخلقي عند ابن طفيل:

الإلزام الخلقي: " يعني إلزام الإنسان نفسه في سلوكه بمثل أعلى يعمل بمقتضاه، ويتجنب من العمل ما يتنافي معه " (١).

وقد اتفق علماء الأخلاق ومفكروهم على أهمية الإلزام الخلقي ودوره في استقامة الحياة الخلقية، لكنهم اختلفوا حول مصدره، وقد كان لكل مذهب رأيه في مصدر الإلزام الخلقي، ونحاول أن نلقي الضوء على ذلك عند ابن طفيل فنقول، وبالله التوفيق .

ترتكز فلسفة ابن طفيل الخلقية على تحكيم العقل فيرى أن " العقل مصدر الإلزام الخلقي، وبه ندرك أسس الفضائل وأصول الأخلاق العملية على المستوى الفردي والاجتماعي، كما ندرك أهمية إعطاء القيادة العامة للعقل الذى يجب أن تخضع له الشهوات ورغبات الجسد " (٢).

وبشير ابن طفيل إلى هذا في معرض حديثه عن حي بن يقظان قائلاً: " إن الناس لو فهموا الأمر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل وأقبلوا على الحق، واستغنوا عن هذا كله، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته، أو تقطع الأيدي على سرقته، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة، وكان الذى أوقعه في ذلك ظنه أن الناس كلهم ذووا فطر فائقة، وأذهان ثاقبة، ونفوس عازمة، ولم يكن يدرى ما هم عليه من البلادة والنقص وسوء الرأي وضعف العزم، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا " (٣) .

---

(١) مبادئ الأخلاق، د / ماهر كامل صـ ٨، ط: الأنجلو المصرية ١٩٥٨م.
(٢) تأملات في الفكر الاسلامي، د/محمد كمال إبراهيم جعفر صـ ٢٨٩، ط: دار مرجان للطباعة ١٩٨٠م .
(٣) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١٢٧.

فالإنسان عند ابن طفيل إذا استخدم عقله على أحسن وجه توصل إلى حقائق الأمور التي بها يصل إلى كل ما هو خير، ويبعده عن كل ما هو شر، لاختلاف الناس في فطرهم وأذهانهم وعزائمهم .

الفضيلة عند ابن طفيل:

اتجه ابن طفيل إلى دراسة الأخلاق الفاضلة اتجاهاً كاملاً يتضح من خلالها أن حصول الأخلاق الفضيلة إنما يكون بفعل ما هو خير ونفع بالنسبة إلى الجميع وبدفع ما فيه شر وأذى بالنسبة إلى الجميع، فيشير ابن طفيل إلى هذا في معرض حديثه عن حي بن يقظان قائلاً: " ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات، وهو يقدر على إزالتها عنه إلا ويزيلها فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه، أو عطش عطشاً يكاد يفسده أزال عنه ذلك الحاجب إن كان مما يزال، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي، وتعهده بالسقي ما أمكنه، ومتى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب به ناشب، أو تعلق به شوك، أو أسقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه، أو مسه طما أو جوع، تكفل بإزالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه، ومتى وقع بصره على ماء يسيل إلى سقى نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه، أو جرف أنهار عليه أزال ذلك كله عنه " [1] .

السعادة عند ابن طفيل:

يرى ابن طفيل السعادة هي الاتصال بالله ودوام المشاهدة كما في قوله: " إن السعادة في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود حتى يكون

(١) فلسفة ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود صـ ١١٣.

بحيث لا يعرض عنه طرفة عين ... فالذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت " (١).

فالسعادة القصوى عند ابن طفيل " إنما تكون بتخلص النفس من أدران المادة وتطهيرها من شوائبها حتى تستطيع الوصول إلى العالم المفارق ومتى وصلت إلى درجة معينة من التأمل أصبحت أهلاً لتلقى الفيوضات الإلهية عن طريق الإشراق، أما كيفية الوصول النفس إلى هذه الدرجة فقد تقرر عند بطريقين: أحدهما النظر الخالص والتأمل الطويل، والثاني العمل الدائب والتحلي بجميع الفضائل " (٢) .

وأما السبيل إلي هذه السعادة فيكون بـ " التحرر من ربقات الجسد ومن الرغبات والشهوات واعتماد الرياضة الفكرية " (٣) .

فقد جعل ابن طفيل السعادة العظمى في التشبه بالله واجب الوجود، واعتبر أفعال الإنسان الأخرى – عدا هذا التشبه بالله – وسائل للوصول إلى هذه السعادة القصوى، وهى دوام المشاهدة لله تعالى" (٤).

ويرى ابن طفيل أن السعادة القصوى لا يمكن تحقيقها لكل الناس بل لخاصتهم وهم الفلاسفة المتصوفين فيقول : " إن الحقيقة لا يقوى على طلبها وإدراكها سوى قلة من المتوحدين (الفلاسفة المتصوفين) ممن لهم قوة الارادة والقدرة على التخلي عن مطالب البدن وحاجات الدنيا " (٥) .

أما العامة فلا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة فعلى العامة أن يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا،

(١) السابق صـ ١٠٩، ١١٠.
(٢) دراسات في فلسفة الأخلاق، د/ محمد عبد الستار نصار صـ ٤١٣.
(٣) النزعة الطبيعية في التربية والفلسفة عند ابن طفيل الأندلسي، لعلى أسعد وطفة صـ ١١٠، ١٠٩، ط: مجلة نقد وتنوير ٢٠١٥ م.
(٤) مقدمة في علم الأخلاق د/ محمود حمدي زقزوق، صـ ٩٨، ٩٧ ط: دار الفكر العربي ط: الرابعة ١٩٩٣م.
(٥) تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام د/ محمد على أبو ريان، صـ ٥٧٢.

ثم إذا ماتوا وودعوا عالم الكون والفساد وما فيه من شهوات، وانفعالات شريرة تقودهم إلى التهلكة والبوار أصبحت أنفسهم في أمن وطمأنينة لا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة كون مرتبة العامة في ذلك هي مرتبة البهائم(١).

ومن هنا نرى تأثر ابن طفيل بالفلسفة اليونانية في الجانب الأخلاقي، حيث نجد أن ابن طفيل يعنى عناية خاصة بسيرة (حي) العملية، وفيها تحل محل العبادات التي فرضتها الشريعة الإسلامية، الرياضات الصوفية على صورتها التي لاتزال متبعة بين أهل الطرق في الشرق، وكما أوصى بها أفلاطون وأهل المذهب الأفلاطوني الجديد، ويضع (حي) لنفسه في الطور السابع من حياته منهجاً في الأخلاق عليه مسحة من المذهب الفيثاغورى، وقد تبين لحى أن الغاية التي يجب أن يبتغيها من عمله هي أن يتلمس الواحد في كل شئ، وأن يتصل بالموجود المطلق القائم بذاته، وهو يرى الطبيعة بحذافيرها تنزع إليه، ويلتزم (حي) فيما يتعلق بمطالب جسده المادية جانب الزهد والتقشف مقتصراً على ما يقيم الأود(معيشته)، أما روحه فهي مرتبطة بالجانب العلوى، وهو يتشبه بهذا العالم، فيحاول أن يفيد ما حوله، وأن يحيا حياه بريئة من شوائب المادة، ويحاول أن يجعل حركاته متناسقة لاعوج فيها، مماثلة لحركات الأجرام السماوية، وهكذا يصبح (حي) بالتدرج قادراً على أن يسمو بنفسه فوق الأرض والسماء حتى يصير عقلاً صرفاً، وهذه هى حالة الفناء التي لاتستطيع عقولنا ادراكها، والتي تعجز عن تصويرها مهارتنا وخيالنا " (٢) .

(١) ينظر: ابن طفيل د/ مصطفى غالب، صـ ٢٦.
(٢) فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، د / مصطفى حسن النشار صـ ٢٩٥، الناشر: مكتبة مدبولي، ط: الثانية.

كما تأثر ابن طفيل بأرسطو فى أن السعادة الكاملة في التشبه بالفعل الإلهي كما في قوله: " الحياة الشريفة فوق طاقة الإنسان أو أن الإنسان يعيش هكذا على الأقل لا من حيث هو إنسان بل من حيث فيه شيئاً قدسياً وبمقدار سمو هذا الأصل القدسي عن المركب المضاف إليه يكون سمو فعل هذا الأصل عند كل فعل مطابق للفضيلة أيا كان، غير أنه إذا كان الفهم أمراً قدسياً بالنسبة لبقية شخص الإنسان فتكون حياة الفهم الخاصة حياة قدسية بالنسبة للحياة العادية للإنسانية " (١).

ويقول أيضاً : " ينبغي على الإنسان ألا يكتفى بالحياة وفقاً لطبيعته الإنسانية فحسب بل علي الإنسان الكامل أن يسعى إلى الخلود وأن يحقق بقد طاقته تلك الحياة الإلهية فتلك الحياة وحدها الحياة الكفيلة بتحقيق السعادة الكاملة " (٢) .

وقد قصر أرسطو حياة التأمل والتفكير التي تحقق السعادة على الفلاسفة وحدهم يدل على ذلك القول التالي : " إن المثل الأعلى للسعادة البشرية عند أرسطو ينطوي على أساس طبقي أو نظرة طبقية كانت سائدة في المجتمع اليوناني في ذلك الوقت " (٣).

(١) علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، ترجمة: د/ أحمد لطفى السيد: ٢/ ٣٥٦، ٣٥٧، ط: دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٤م.
(٢) الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمى مطر صـ ٣٣٨، ط: دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٦م.
(٣) فلسفة الأخلاق، د/ إمام عبدالفتاح إمام صـ ١٢٢، ط: دار الثقافة بالقاهرة ١٩٩١م.

تعقيب

كان ابن طفيل في آرائه الأخلاقية في غاية من الطرافة والتي تسعى دائماً إلى تحقيق الخير العام للمجتمع وللصالح العام من أجل تقدمهم وتحسنهم إلا أن منهجه الأخلاقي يعتمد على المنهج العقلي في معرفة ما هو خير يدل على هذا القول التالي: " الأخلاق عند ابن طفيل من حيز العقل لا من حيز الدين " (١).

ولا شك أن هذا رأى خاطئ لأن العقل البشرى مهما كان لديه من قوة الإدراك والتمييز بين الأشياء عاجز عن معرفة حقيقتها بدون توجيه وإرشاد من الشرع إليه يدل على هذا القول التالي: " إن من أجل نعم الله على الإنسان أن زوده بالعقل؛ ليصحح بهدايته خطأ الحواس، ويميز بين النافع والضار، ويعرف على هداه ما أودع الله في الكون من حقائق وأسرار، ولكن العقل محدود ومجال نشاطه محدود، ثم هو يخطئ كما تخطئ الحواس، ويخضع لمؤثرات نفسية ومادية، كالهوى والمرض، والبيئة، والعادات، فلا يستقيم حكمه مع الحق، ولا يلتقى اتجاهه مع الخير، بل يزل ويضل ويقود صاحبه إلى مزالق الذلل والضلال، وكثيرا ما تحكمه الغرائز، ويستخدمه الشيطان، فيكون في عمله الشرور وفى نفعه الضرر، وفى هدايته الضلال، ومن ثم كان فضل الله على الناس ورحمته بهم، وإحسانه إليهم أن يتعهدهم بهداية الدين؛ ليصححوا بها خطأ العقل والحواس، ويقيموا به انحراف الفطرة والغرائز " (٢)، كما قال الحق تعالى: { وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا } (٣) جاء في تفسيرهما : " هو الذى سوى النفس، وخلقها فعدل خلقها، فبين لها ما ينبغي لها أن تأتى أو تذر من خير أو شر، أو طاعة أو

(١) تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د/ عمر الفروخ صـ ٦٤٢.
(٢) الدين عند الله، د / عبد الرحيم فوده صـ ١٢، ط: دار الاعتصام.
(٣) سورة: الشمس، الآيتان [٧، ٨].

معصية " [١] . فلابد من استضاءة العقل بنور الوحى، واتباع هداه، حتى يسلم من الوقوع في الرذائل " إن الدين هادٍ للعقل، وإن العقل يجب أن يخضع ويسجد للوحى الإلهي " [٢] .

وكما أن: " العقل إذا عمل في مجال الأخلاق وحاول أن يضع القانون الأخلاقي بكل تفاصيله، فإن عجزه يظهر وقصوره يتضح " [٣].

ثم إن السعادة في الإسلام تتحقق للإنسان المهتدى بنور الإيمان باتباع ما أمر به القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والتأمل والتدبر في هذا الكون من حيث الصنع والإبداع والإحكام فهي سعادة عامة لجميع البشرية لا يختص بها أحد دون آخر يدل على ذلك القول التالي : " إن سعادة الإنسان هي ما يصدر عنه من أفعال بحسب الروية والتمييز وعلى ما يقتضيه العقل الذى امتاز به عن بقية المخلوقات، وعلى ذلك فالسعادة موجدة لدى الإنسان المهتدى بنور الإيمان، العامل بالكتاب والسنة، وهى تتحقق لكل فرد من أفراد المجتمع الإنساني، فلا يختص به أحد دون آخر من حيث إنه بشر مخلوق سوى " [٤] .

(١) جامع البيان في تأويل القرآن للإمام الطبري، تح / أحمد محمود شاكر: ٢٤ / ٤٥٤، ط : مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.
(٢) الإسلام والعقل، د/ عبد الحليم محمود صـ ٢١، ط: دار الكتب الحديثة.
(٣) أخلاقنا، د/ محمد ربيع جوهري صـ ٢٨، ط: دار الطباعة المحمدية، ط: الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.
(٤) العقيدة الإسلامية والأخلاق، د / محيى الدين الصافي وآخرين صـ ١٩٨، ط: مطبعة جامعة الأزهر.

الخاتمة

الحمد لله الذى بنعمته تتم الصالحات، والصلاة والسلام على من ختمت به الرسالات، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين.

أما بعد،،،

أحمد الله (تعالى) على ما وفقنى إليه من الكتابة فى هذا البحث حتى خرج بهذه الصورة، وفى ختام هذه الدراسة أقوم باستخلاص أهم النتائج التى انتهيت إليها من خلال هذا البحث والتى تتمثل فيما يلى :

١- تعتبر الفلسفة اليونانية من أهم الروافد التي اعتمد عليها فلاسفة الاسلام فيما قدموه من طرح فلسفي، فقد استفاد فلاسفة المسلمين من آراء ومذاهب فلاسفة اليونان كثيراً، فلا يخفى علينا جميعاً محاولاتهم المستمرة للتوفيق بين تلك النظريات الفلسفية اليونانية والدين الإسلامي.

٢- إن ابن طفيل بنى قصته (حي بن يقظان) على الثقة المفرطة بالعقل بغير حدود فيلاحظ أنه يقرر استقلال العقل في الوصول إلى حقائق الأشياء كالوجود والإله والمعرفة والأخلاق مستقلاً عن الشريعة .

٣- إن هذه القصة في نشأتها كانت تستمد مقوماتها من الواقع المصحوب بالخيالات والمبالغات .

٤- إن ابن طفيل كان مضطرباً في مسألة قدم العالم وحدوثه، وأن كان يميل إلى القول بقدمه وبأزليته، متأثراً بأرسطو في القول بقدمه وأزليته .

٥- تدرج المعرفة عند حي من الحس والتخيل إلى التعقل ومنه إلى الكشف الذوقي والفناء حيث تنكشف له الحقائق وتملأ نفسه السعادة

بمشاهدة الحق.

وختاما هذا ما خطر بفكرى فإن كنت قد وفقت فذلك من الله لأنه هو أهل التوفيق، وإن كانت الأخرى فمن نفسى ومن الشيطان فالكمال لله وحده، وأدعو الله تعالى أن يغفر الذلل ويوفقنا جميعًا إلى صالح العمل ويتقبل منا بفضله وكرمه، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين

قائمة المصادر والمراجع

** القرآن الكريم (جل من أنزله) .

١- ابن طفيل وفلسفته، د/ عبد المعطى محمد بيومي، ط: الثانية ١٤١٨هـ ١٩٩٧م.

٢- ابن طفيل، د/ مصطفى غالب، ط: دار ومكتبة الهلال، بيروت ١٩٨٢م.

٣- الإحاطة في أخبار غرناطة لمحمد بن عبد الله بن سعيد السلماني اللوشي الأصل، الغرناطي الأندلسي، أبو عبد الله، الشهير بلسان الدين ابن الخطيب (ت ٧٧٦هـ)، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٤هـ.

٤- أخبار العلماء بأخبار الحكماء للوزير جمال الدين أبي الحسن يوسف القفطي، ط: مطبعة السعادة بمصر.

٥- أخلاقنا، د/ محمد ربيع جوهري، ط: دار الطباعة المحمدية، ط: الأولى ١٤٠٥هـ ١٩٨٥م.

٦- الإسلام والعقل، د/ عبد الحليم محمود، ط: دار الكتب الحديثة.

٧- الإسلام والمذاهب الأخلاقية، د/ إبراهيم محمد إبراهيم، ط: الأمانة، ط: الأولى ١٩٨١م.

٨- أعلام الفكر الإنساني إعداد نخبة من الأساتذة المصريين، تصدير: د/ إبراهيم مدكور، ط: الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٨٤م.

٩- الأعلام للزركلي، ط: دار العلم للملايين، ط: الخامسة عشر، أيار / مايو ٢٠٠٢م.

١٠- اكتفاء القنوع بما هو مطبوع، المؤلف: ادوارد كرنيليوس فانديك (ت ١٣١٣هـ)، صححه وزاد عليه: السيد محمد علي البيلاوي، الناشر:

مطبعة التأليف (الهلال)، مصر١٣١٣هـ ١٨٩٦م.

١١- تاريخ الأخلاق، د/ محمد يوسف موسى، ط: دار الكتاب العربى١٩٥٣م.

١٢- تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون، د/ عمر الفروخ، ط: دار العلم للملايين، ط: الرابعة ١٩٨٣م.

١٣- تاريخ الفكر الفلسفي في الاسلام، د/ محمد على أبو ريان، ط: دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤م .

١٤- تأملات في الفكر الاسلامي، د/ محمد كمال إبراهيم جعفر، ط: دار مرجان للطباعة ١٩٨٠م .

١٥- التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين لأبى المظفر طاهر بن محمد الأسفراييني، تح/ كمال يوسف الحوت، الناشر: عالم الكتب، لبنان، ط: الأولى ١٤٠٣هـ ١٩٨٣م.

١٦- تحفة القادم لابن الأبار، محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي (ت ٦٥٨هـ)، أعاد بناءه وعلّق عليه: الدكتور/ إحسان عباس، الناشر: دار الغرب الإسلامي، ط: الأولى ١٤٠٦هـ ١٩٨٦م.

١٧- تهافت الفلاسفة لأبى حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي (ت ٥٠٥هـ)، تح: الدكتور/ سليمان دنيا، الناشر: دار المعارف، القاهرة، ط: السادسة.

١٨- جامع البيان في تأويل القرآن للإمام الطبري، تح / أحمد محمود شاكر، ط: مؤسسة الرسالة ١٤٢٠هـ ٢٠٠٠م.

١٩- دراسات في فلسفة الأخلاق، د/ محمد عبد الستار نصار.

٢٠- دولة الإسلام في الأندلس لمحمد عبد الله عنان المؤرخ المصري (ت ١٤٠٦هـ)، الناشر: مكتبة الخانجي، القاهرة .

٢١- الدين عند الله، د / عبد الرحيم فوده، ط: دار الاعتصام.
٢٢- صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة، ط: الأولى ١٤٢٢هـ.
٢٣- العجم الفلسفي لمجمع اللغة العربية، ط: الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٩هـ ١٩٧٩م .
٢٤- العقيدة الإسلامية والأخلاق، د / محيى الدين الصافي وآخرين، ط: مطبعة جامعة الأزهر.
٢٥- علم الأخلاق إلى نيقوماخوس لأرسطو، ترجمة: د/ أحمد لطفى السيد، ط: دار الكتب المصرية بالقاهرة ١٩٢٤م.
٢٦- عيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أصيبعة، ط: منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت .
٢٧- الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية لعبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الأسفراييني، أبو منصور (ت ٤٢٩هـ)، الناشر: دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط: الثانية ١٩٧٧م .
٢٨- فكرة الألوهية عند أفلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، د / مصطفى حسن النشار، الناشر: مكتبة مدبولي، ط: الثانية.
٢٩- فلاسفة من الشرق والغرب، د/ مصطفى غالب، ط: منشورات حمد، بيروت ١٩٦٨م.
٣٠- فلسفة الأخلاق، د/ إمام عبدالفتاح إمام، ط: دار الثقافة بالقاهرة ١٩٩١م.
٣١- الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، د/ ناجي التكريتي، ط: دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط: الثانية ١٩٨٢م.
٣٢- الفلسفة الاسلامية في المغرب، د/محمد غلاب، ط: جمعية الثقافة

الاسلامية.
٣٣- الفلسفة القديمة بعد أفلاطون، د/ مصطفى النشار، ط: دار النصر للنشر والتوزيع.
٣٤- الفلسفة اليونانية مقدمات ومذاهب، د/ محمد بيصار، ط: مطبعة مخيمر، ط: الأولى.
٣٥- الفلسفة عند اليونان، د/ أميرة حلمى مطر، ط: دار الثقافة ١٩٨٦م.
٣٦- فلسفته ابن طفيل ورسالته (حي بن يقظان)، د/ عبد الحليم محمود، ط: المطبعة الفنية الحديثة، ط: الثانية .
٣٧- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، د / إبراهيم مدكور، ط دار المعارف بمصر .
٣٨- في تاريخ الفلسفة اليونانية د/ عوض الله حجازي، ود/ محمد السيد نعيم، ط: دار الطباعة المحمدية بالأزهر، ط: الثانية .
٣٩- قصة الفلسفة اليونانية لأحمد أمين وذكى نجيب محمود، ط: مكتبة النهضة المصرية، ط: التاسعة.
٤٠- قضية التوفيق بين الدين والفلسفة عند مفكري الإسلام، د/ محى الدين أحمد الصافي، ط: مطبعة الأزهر، ط: الأولى ١٣٩٨هـ ١٩٧٨م.
٤١- لمحات من الفلسفة الإسلامية في المغرب، د/ أحمد محمد محمود سليمان، ط: الأولى.
٤٢- الله كتاب في نشأت العقيدة الإلهية لعباس محمود العقاد، ط: دار المعارف بمصر.
٤٣- مبادئ الأخلاق، د / ماهر كامل، ط: الأنجلو المصرية ١٩٥٨م.
٤٤- محاضرات في الفلسفة الإسلامية في المغرب، د/ محمد عيسى زكريا،

بدون طباعة.

٤٥- مذاهب بعض فلاسفة الإسلام، د/ على حسن محمد على ط: ١٤٢٩هـ ٢٠٠٨م.

٤٦- المعجب في تلخيص أخبار المغرب من لدن فتح الأندلس إلى آخر عصر الموحدين لعبد الواحد بن علي التميمي المراكشي، (ت ٦٤٧هـ)، تح: الدكتور/ صلاح الدين الهواري، الناشر: المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط: الأولى ١٤٢٦هـ ٢٠٠٦م.

٤٧- معجم المؤلفين لعمر بن رضا كحالة، الناشر: مكتبة المثنى – بيروت، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

٤٨- مقدمة في علم الأخلاق د/ محمود حمدي زقزوق، ط: دار الفكر العربي، ط: الرابعة ١٩٩٣م.

٤٩- الموسوعة الفلسفية المختصرة لفؤاد كامل وآخرين، مراجعة / زكى نجيب محمود، ط: دار العلم، بيروت، لبنان .

٥٠- الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل، د/ عاطف العراقي، ط: دار المعارف، ط: الثانية ١٩٨١م.

٥١- النزعة الطبيعية في التربية والفلسفة عند ابن طفيل الأندلسي لعلى أسعد وطفة، ط: مجلة نقد وتنوير ٢٠١٥م.

تم بحمد الله