جامعة البصرة
كلية الأداب
قسم الفلسفة

نظرية المعرفة عند
ابن طفيل

إعداد

المدرس المساعد علي هادي طاهر

المقدمة

من باب الأعتزار بتراثنا العربي الإسلامي نقدم هذا البحث حول شخصية إسلامية جمعت بين الفلسفة والفقه والتصوف ، وعبرت عن طبيعة الحياة الفكرية بمختلف جوانبها في المغرب العربي ، إلا وهي شخصية ابن طفيل الذي قدم لنا افكاره المعرفية من خلال قصة رمزية بأسلوب ادبي رفيع ، اثبت فيه مدى تمكنه في مجال الادب الفلسفي وقدرته على لفت انتباه القارئ وشده الى تتبع احداث هذه القصة فضلا" عن معرفته الواسعة بالطبيعيات والفلك ناهيك عن معرفته الدقيقة في مجال التشريح .

ومن خلال تتبعنا احداث هذه القصة والاعمال التي قام بها ابطالها (حي بن يقظان ــ وابسال وسلامان) سنقدم موضوع بحثنا الموسوم بـــ (نظرية المعرفة عند ابن طفيل) . اما اسباب اختيارنا لموضوع نظرية المعرفة (Theory of Knowledge) (1) حصرا" وتحديدا" ، فهي اهمية نظرية المعرفة كمبحث مهم من مباحث الفلسفة اولا" ، ولان الفلاسفة اختلفوا في اجاباتهم على الاسئلة التي طرحتها نظرية المعرفة ثانيا" .

فحول امكانية المعرفة ، أنقسم الفلاسفة ثلاثة اقسام ، قسم اكد عدم امكانيتها وهؤلاء اصحاب المذهب الشكي (Scepticism) وابرز ممثلي هذا المذهب (بيرون) (365 ــ 275 ق . م) الذي انكر وجود أي معرفة يقينية حيث انكر دور الحواس والعقل معا" بالمعرفة .

والمذهب الشكي ظهر بادوار اخرى غير الشك بالحواس والعقل ليتخذ شكل اخر على يد السفسطائيين حيث اكدو نسبية المعرفة (Relativity Of Knowledge) لانهم جعلوا من الانسان مقياسا" لجميع الحقائق ، وبالتالي فهي تختلف من شخص الى اخر ، وهذا ما ذهب اليه (بروتوغوراس) (480 ــ 410 ق.م) وغورغياس (480 ــ 375ق.م) وغيرهم .

وظهر مذهب اللا ادرية Agnosticism الذي أنكر أصحابه معرفة حقيقة دون اخرى ويشير المذهب الى اتجاه تكرر ظهوره في تاريخ الفلسفة بشأن ما سماه المفكر الإنجليزي هربرت سبنسر (1820 ــ 1903 م) بـــ (ما لايمكن معرفته) Un Know able وهو ((الله تعالى)) ، وابرز من عبرعن اللادرية اللاهوتي دنيز الاريوباجي في القرن الخامس الميلادي ، عندما أكد ان افضل طريقة لمعرفة الله تعالى ، هي ان نعرفه بطريقة لامعرفية .

وتمثلت اللاأدرية في الفلسفة الحديثة على يد الفيلسوف الألماني عما نوئيل كانت (1724 ــ 1804م) عندما رفض الميتافيزيقا.

وفي مقابل المذهب الشكي ظهر مذهب ثان أكد إمكانية المعرفة وتجاوز حد الأماكن ليؤكد أن المعرفة يقينية وهؤلاء يسمون بأصحاب المذهب اليقيني(Dogmatism) إلا أنهم اختلفوا في تحديد مصدر المعرفة فانقسموا إلى عدة اتجاهات؛ اتجاه أكد على الحواس كمصدر رئيس للمعرفة وممثلي هذا الاتجاه يسمون بأصحاب المذهب الحسي ، وابرز أنصار هذا الاتجاه أبيقورس (241ــ 270 ق.م) مؤسس المدرسة الابيقورية ، وأكد اصحاب المذهب التجريبي على دور المعرفة الحسية ايضا" ، والمعرفة عند التجريبيون تكون بعدية أي بعد التجربة وبناء على ذلك فالمعرفة مكتسبة ، وابرز من مثل هذا الاتجاه فلاسفة الإنجليز ــ كفرانسيس بيكون المتوفى (1626 م)وجون لوك (1632 ــ 1706 م) وهويز (1588 ــ 1679) وغيرهم .

واتجاه أكد دور العقل كمصدر أساس في المعرفة وهؤلاء أصحاب المذهب العقلي (Rationalism) والمعرفة عند هؤلاء قبلية فطرية لم تشتق من التجربة ، وابرز رجالات هذا الاتجاه الفيلسوف الفرنسي رينية ديكارت (1596 ــ 1650 م) والفيلسوف البرتغالي الأصل باروخ سبينوزا (1632 ــ 1677 م) والفيلسوف الألماني ليبنتز (1646 ــ 1716م) ،وظهر اتجاه قلل من دور الحواس والعقل في المعرفة وأكد أن المعرفة القطعية الوثوقية تحصل عن طريق الحدس الوجداني . وابرز من مثل هذا الاتجاه في الفلسفة الغربية الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون (1859 ــ 1940م) وظهر اتجاه وفق بين الحس والعقل كمصدرين رئيسين في المعرفة ، وهذا التوفيق نجده عند اغلب فلاسفة المسلمين من الكندي حتى ابن رشد ، إلا أن هذا القول لايعني ان الفلاسفة المسلمون قد اتفقوا على جعل الحس والعقل مصدرين رئسين في المعرفة ، وانما تكلموا عن معارف اخرى غير الحس والعقل . فابن سينا تكلم عن معرفة حدسية أكد فيها دور العقل ، ومعرفة اشراقية أكد فيها دور المكاشفة الصوفية وفضل هذه المعرفة على غيرها فهو على الرغم من تأكيده دور الحس والعقل في المعرفة الا انه فضل التصوف .

والغزالي وان أكد المعرفة الحسية والعقلية إلا انه في نهاية المطاف اعتمد المذهب الشكي بحثا" عن اليقين فشك بالحواس والعقل معا" ووجد المعرفة اليقينية في المعرفة الكشفية والتي هي كما وصفها الغزالي نور يلقيه الله في قلب العبد .

وابن باجه على الرغم من اشادته بالحس والعقل في المعرفة إلا انه فضل العقل على الحس عندما لجأ الى التصوف النظري . وكذا الحال بالنسبة لابن رشد الذي فضل المعرفة العقلية على المعرفة الحسية وهكذا فالفلاسفة اختلفوا

حول مصادر المعرفة فبعضهم أكد الحس وبعضهم أكد العقل ، وبعضهم جمع بين الحس والعقل . واختلفوا ايضا" حول امكانية المعرفة فبعضهم قال باستحالتها وبعضهم قال بأنها يقينية وممكنة . وجاء مذهب ثالث اتخذ موقفا" وسطا" بين المذهب الشكي والمذهب اليقيني ، ليؤكد بأن لا يجوز ان نقول بعدم إمكانيتها كما لا يجوز ان نحكم بقطيعتها ، بل هي احتمالية وهذا ما ذهب إليه أصحاب المذهب الاحتمالي (Probabalism) الذي ترجع جذوره الى شيشرون (106 ــ 34 ق . م) وطوره الفيلسوف الفرنسي كورنو في الربع الأول من القرن التاسع عشر .
فموضوع نظرية المعرفة أذن موضوع مهم جدا" ومعقد في الوقت نفسه ، وعمدنا الى ذكر الاتجاهات التي ظهرت واختلفت اجاباتها في هذا البحث لنعرف ان فيلسوفنا موضوع البحث ينتمي الى أي مذهب والى أي اتجاه ، وهذا ما سنحاول معرفته من خلال رسالته الفلسفية (حي بن يقظان) معتمدين على النسخة التي حققها أحمد أمين .
وبما أننا نتعامل مع فلسفة صاغها صاحبها بأسلوب قصصي وشخصيات رمزية ، فسوف نستنبط هذه المواضيع من احداث القصة في هذا البحث الذي بدأناه بحياة ابن طفيل ومؤلفاته اولا" وبموضوع الذات العارفة ثانيا" والمعرفة الحسية ثالثا" والمعرفة العقلية رابعا" والمعرفة الصوفية خامسا" والمعرفة الشرعية سادسا" وختمناه سابعا" بالمعرفة الفلسفية أما سبب تكلمنا عن المعرفة الصوفية والشرعية والفلسفية ، هو أرتباط هذه المواضيع بنظرية المعرفة عند ابن طفيل .

أولا" : ــ ابن طفيل حياته ومؤلفاته : ــ

عرف لسان الدين ابن الخطيب بأبن طفيل قائلا" ((هو محمد بن عبد الملك بن محمد بن طفيل القيسي وكنيته أبو بكر ، كان عالما" ، صدرا" حكيما" فيلسوفا" ، عارفا" بالمقالات والآراء ، كلفا" بالحكمة المشرقية ، متحققا" ، متصوفا" ، طبيبا" ماهرا" ، وفقيها" ، بارع الأدب ، ناظما" ناثرا" ، مشاركا" في جملة الفنون)) (2) .
وقال ابن خلكان عن ابن طفيل ((.... أبو بكر محمد بن طفيل ، كان متحققا" لجميع اجزاء الحكمة قرأ على جماعة من أهلها منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف بابن باجه (3) وغيره . ولابن طفيل هذا تصانيف كثيرة ، وكان حريصا" على الجمع بين علم الشريعة والحكمة وكان مفنا")) (4) .
أما تاريخ ولادة هذا الفيلسوف فكانت مثار لاختلاف الباحثين والمؤرخين (5)
أما مكان ولادته فكان في مدينة صغيرة تدعى (آش) وتسمى اليوم قادس على مسافة 53 كم قرب قرطبة (6) وقدم ياقوت الحموي في معجم البلدان وصفا" أكثر تفصيلا" لهذه المدينة (7) .
قضى فيلسوفنا اكثر ايام حياته الاولى يدرس ويطبب ، وفي اوئل سنة 549هــ أي منذ ايام عبد المؤمن بن علي (8) اتصل ابن طفيل ببلاط الموحدين في افريقية ، واصبح كاتما" لأسرار أبي سعيد ابن عبد المؤمن والي سبتة وطنجة ، ولما تسلم ابو يعقوب يوسف عرش الموحدين اصبح ابن طفيل طبيبا" خاصا" له ، وترفع عن تطبيب العامة ، واعتزل ابن طفيل منصبه في بلاط السلطان أبي يعقوب يوسف فخلفه ، ابن راشد ، ولكن مكانته عند السلطان ظلت وطيدة (9)وهذا السلطان كما ذكر ابن الخطيب انه كان عادلا" وفاضلا" وورعا" ، حافضا" للقرآن الكريم بشروحه عالما" بحديث الرسول محمد (ص) ، فضلا" عن مثابرته على الجهاد ورغبته في العمارة ، اما وفاته فكانت في الثامن والعشرين لربيع الاخر سنة 580 هــ على اثر سهم اصابه في خبائه بظاهر (شنترين) (10)عندما حاصرها (11)
اما وفاة ابن طفيل فكانت بعد سنة من وفاة هذا السلطان أي سنة 581هــ في مراكش ، وحضر السلطان المنصور ابو يوسف يعقوب الذي تولى الخلافة عن ابيه جنازة ابن طفيل (12) .
وبعد ان أعطينا نبذة مختصرة عن حياة هذا الفيلسوف سنتكلم عن مؤلفاته بصورة موجزة تجنبا" للإطالة .
مؤلفاته:ــ عندما تكلمنا عن حياة هذا الفيلسوف ذكرنا قول ابن خلكان الذي اكد فيه ان لابن طفيل تصانيف كثيرة .
والحقيقة اننا لم نعرف عن مؤلفاته سوى رسالة حي بن يقظان ، والأرجوزة الطبية التي أكد لسان الدين ابن الخطيب انها فقدت (13)
وذكر ابن أبي اصيبعة في حديثه عن مؤلفات ابن رشد انه كانت تحصل مراجعات ومباحث بين ابن طفيل وابن رشد في رسمه للدواء (14) .
ونحن نقول في هذا الموضوع انه من غير المستبعد ان يكون لفيلسوفنا تصانيف كثيرة ولكنها قد ضاعت وقد نعثر على بعضها في يوم من الأيام ، حيث كانت جهود الأستاذ مدني صالح بمثابة بشارة خير لنا مؤداها عثوره على النسخة الأصلية للأرجوزة الطبية التي أكد ابن الخطيب أنها مفقودة ، وأنها موجودة في مكتبة القرويين في فأس المغرب ، وهذه الارجوزة كما وصفها مدني صالح تقع في 148ورقة وعدد ابياتها 7500 بيتا" ، وهذه الارجوزة عبارة عن رسالة طبية لاتعلق لها بالفلسفة وأنها بأدق وصف لكل داء دواء (15) .

وجاء الدكتور محمد الحاج قاسم ليضيف وصف آخر لهذه الأرجوزة حيث أكد أن عدد أبيات هذه الأرجوزة يتجاوز 7700 بيتا" مع وجود نقص في بعض الأوراق التي عددها 150 ورقة زيادة على وجود إضافات صغيرة ملحقة بالكتاب (16).

وحقيقة لابد منها وهي ان شهرة ابن طفيل جاءت من رسالته (حي بن يقظان) حيث نالت اهتماما" كبيرا" ، عربيا" وعالميا" ، فترجمت الى لغات عدة وطبعت طبعات عدة من قبل دور نشر مختلفة ، وقام بعض المهتمين بقصة حي بن يقظان بمقارنة هذه القصة مع القصص التي سبقتها والتي تحمل اسم حي بن يقظان أو أسماء الشخوص فيها وهذا ما فعله مثلا" عمر فروخ (17)

وقام آخرون بمقارنة هذه القصة مع قصص قديمة اخرى تتشابه مع قصة ابن طفيل (حي بن يقظان) وهذا ما فعله غرسيه غومس وليون جوتيه كما ذكر لنا احمد امين في مقدمة رسالة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروري ، بأن غومس وجوتيه قارنا بين قصة حي بن يقظان وقصة (ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته (18) .

كما قورنت قصة حي بن يقظان لابن طفيل مع رواية روبنسون كروزو ، حيث اكد بعض الباحثين ان مؤلف هذه الرواية (19) قد تأثر بابن طفيل بينما ذهب اخرون الى نفي مسألة التأثر هذه (20) .

واثبت الأستاذ مدني صالح ، ان رواية دون انطونيو دوتريزانيو هي في الحقيقة قصة حي بن يقظان لابن طفيل ، ولكن السارق لهذه الرواية قد غير عنوانها مع بعض التحويرات ، معتمدا" على ترجمة سيمون اوكلي (21) لقصة حي بن يقظان .

ومن هذا اتضح لنا مدى اهمية رسالة حي بن يقظان لابن طفيل ، عربيا" وعالميا" والتي نال من خلالها ابن طفيل شهرته .

ثانيا" الذات العارفة : ــ

رمز ابن طفيل للذات العارفة (الإنسان) بـــ (حي بن يقظان) وابتدأ بوصف هذه الذات من الناحية البايلوجية العضوية ، وبعد ذلك تكلم عن الجوانب المعرفية لهذه الذات ، ثم تطرق للجوانب الروحية للذات العارفة .

اما من الناحية البايلوجية فاكد على ان الذات العارفة خلقها الله تعالى على صورته وزودها بجسد وروح اتخذت لها القلب مكانا" ، وزودت هذه الذات ايضا" بقوى خاضعة للروح ، والروح أول ما وجد وسبب حرارة القلب هو حرارة الروح التي تحلل الرطوبات وتفنيها ، وجعل الله سبحانه وتعالى لهذه الذات أعضاء مهمة كالكبد الذي يمد القلب بالغذاء ويخلف ما تحلل منه ، والدماغ الذي يمد القلب بما يلائمه وبما يخالفه لغرض دفعة ، ويحصل الاتصال بين القلب والدماغ والكبد عن طريق العروق والشرايين ، وعرف الشرايين ((بانها مسالك وطرق بعضها اوسع من بعض)) (22) وأكد دور الروح التي اتخذت لها القلب مسكنا" الدور البارز في تدبير شؤون الجسد المختلفة من نمو وغذاء لغرض المحافظة على بقاء الإنسان ، ولهذه الروح أيضا" والتي سماها (الروح الحيواني) دور مهم في عملية الإدراك الحسي (Perception) .

فالذات العارفة (الإنسان) مزود بجسد وبهذا الجسد حواس خمس وهي (البصر والسمع والشم والذوق واللمس) وهذه الحواس متصلة مع الروح التي في القلب عن طريق الأعصاب ، فهذه الروح إذا عملت بألة العين كما يرى ابن طفيل كان فعلها ابصارا" ، واذا عملت بالأنف كان فعلها شما" وإذا عملت باللسان كان الفعل ذوقا" ، وإذا عملت بالجلد واللحم كان الفعل غذاء "واغتذاء .

واشار ابن طفيل في حديثه عن عملية الإدراك هذه إلى مسألة مهمة وهي في حالة انسداد او انقطاع عصب أي حاسة من الحواس سيؤدي الى توقف عملها ، لان الأعصاب تستمد الإيعاز أو الروح كما سماها ابن طفيل من الدماغ الذي يحتوي على خلايا كثيرة سماها ارواحا" كثيرة ، والعقل يستمد الروح من القلب ، ومتى ما خرجت الروح الحيواني من الجسد عندها يتعطل الجسد كله (23) .

فتعطل الجسد ويقصد به الموت معناه توقف المعرفة تماما" لتعطل عمل الالات أي الحواس من جانب ومن جانب اخر توقف عمل الدماغ لان الذي يمده بالحياة توقف إلا وهو القلب ، ففي الحياة كانت الاعضاء مستعدة لاداء دورهاالمعرفي حيث كانت الحواس الخمس تنقل صور المحسوسات للدماغ عن طريق الاعصاب ويقوم العقل في حفظ هذه الصور المجردة ليحولها من المحسوسات الى معقولات ، اما في حالة الممات فهكذا عملية ستتوقف .

وللإنسان أو الذات العارفة فضلا" عن الحواس الخمس والعقل والروح الحيواني المدبر لشؤون الجسد .ذاتا" روحانية سماها ابن طفيل بالذات الشريفة ، وهذه الذات هي الوحيدة القادرة على إدراك واجب الوجود لكونها مجردة ، ليست بجسم ولاتجوز عليها صفات الاجسام ، وهذا ما اكده في حديثه عن حي بن يقظان عندما ادرك واجب الوجود ((الله سبحانه وتعالى)) حيث قال عن حي ((... فتبين له بذلك ان ذاته التي ادركه بها امر غير

جسماني لايجوز عليه من صفات الاجسام . وان كل ما يدركه من مظاهر ذاته من الجسمانيات فانها ليست حقيقة ذاته ، وانما حقيقة ذاته ذلك الشيئ الذي ادرك به الموجود المطلق الواجب الوجود)) (24) فالانسان اذ ن مزود بحواس خمس تدرك المحسوسات وبعقل يجرد هذه المحسوسات وبذات شريفة تدرك واجب الوجود، ولكي نعطي صورة اكثر تفصيلا" عن الذات العارفة فنقول ان ابن طفيل شبه الإنسان بالحيوان من جانب وبالاجسام السماوية الكواكب من جانب اخر وشبهه بواجب الوجود .

اما عن تشبيه الإنسان بالحيوان من حيث ان للإنسان جسد يطالبه باشباع حاجاته المادية من مأكل ومشرب ... الخ ويشابه الأجسام السماوية من حيث ان الروح الحيواني التي اتخذت لها من وسط القلب مسكنا" لها ، والقلب يشابه هذه الأجسام السماوية لانه معتدل في عناصره من جانب ومدبر لشؤون الجسد من جانب اخر ، ولكن ابن طفيل لم يعطي مفهوم محدد للقلب ، فالقلب كما يرى يطلق على جسم القلب ،ويطلق على الروح التي في تجويفه ، ويطلق على صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الانسان اما عن سبب تشبيهه الانسان بواجب الوجود فلكون ان للإنسان ذات شريفة منزهة عن الأجسام وصفاتها (25) .

وهكذا نظر ابن طفيل للإنسان على انه مكون من جزئين احدهما خسيس كما سماه وهو الجسد والآخر شريف وهو الذات ، ولكن هذا لايعني انه رفض دور الحواس بالمعرفة بل جعل لها الدور الرئيس في المعرفة فهو على الرغم من قوله بخسه الجسد إلا انه أكد دور الحواس علما" بأنها قوى جسمانية كما اسماها وهذه الأهمية سنوضحها في حديثنا عن المعرفة الحسية .

ثالثا" ــ المعرفة الحسية :ــ

اكد ابن طفيل ، ان موضوع المعرفة الحسية هو العالم الخارجي (المحسوس) عالم الاجسام منشأالجمع والافراد ، عالم الاشياء المنفصلة والمتصلة والمتحيزة ، والموجودات في هذا العالم بعضها متشابهه مع بعض وبعضها مختلفة عن بعض (26) .

والحواس تدرك الاجسام لانها ممتدة بالابعاد الثلاث (الطول والعرض والعمق) وهي قوى شائعة في الاجسام وتنقسم بانقسامها ، والحواس لاتدرك واجب الوجوب ولا الذات الشريفة التي ادركته ــ لان الحواس قوى جسمانية ، وكل قوة في جسم فهي لاتدرك الا جسما" او ما هو في جسم ، وبما ان واجب الوجود منزه عن الجسمانية لانه تعالى ليس بجسم ولاتعلق له بها بوجه من الوجوه فلا هو داخل فيها ولا خارج عنها ولا متصل بها ولامنفصل عنها ، وكذا الحال بالنسبة للذات الشريفة لانها منزهه عن صفات الاجسام ولاتحتاج في قوامها اليه .فالحواس اذن تدرك الاجسام فقط ، ولكل حاسة نوع مخصوص من الادراك فالبصر يدرك المبصرات من الوان الموجودات واجسامها ، والشم يدرك الروائح بانواعها المختلفة ، والذوق يدرك الطعوم المختلفة واللمس يدرك الاشياء فيعرف صلابتها او خشونتها او نعومتها ، والسمع يدرك الاصوات المختلفة (27) وهذه المدركات الجزئية سوف تنقل صور المحسوسات الى الذهن كصور مجردة ليعطيها معنى كلي ، وهذا يحصل عن طريق قوة سماها (الناطقة) (28) .

وتكمن اهمية المعرفة الحسية عند ابن طفيل في تأكيده على ان كل ما لايدرك حسا" لايمكن تصوره عقلا" لان التخيل الذي هو من قوى العقل ، عبارة عن احضار صور المحسوسات بعد غيبها (29) .

فأراد ابن طفيل ان يؤكد لنا على ان كل ما لايدرك حسا" لايمكن تصوره عقلا" ، فالعقل عنده يعتمد على الحواس وبدرجة كبيرة في عملية المعرفة .

وتأتي اهمية المعرفة الحسية عند ابن طفيل ايضا" لانها المصدر الرئيس في معرفة الانسان الاولى للعالم الخارجي . واكد هكذا حقيقة في حديثه عن بطل قصته حي بن يقظان ، حيث اعتمد على الحواس الخمس في ادراك العالم الخارجي ومعرفة البيئة المحيطة به ، وعبر عن شعوره بهذا العالم من خلال البكاء اولا" ، فكان سببا" في قدوم الظبية التي فقدت رضيعها والتي حنت عليه وارضعته وربته .

واول مصدر للمعرفة عن ابن طفيل هو حاسة البصر حيث تكلم عن اعتماد حي بن يقظان على هذه الحاسة وبشكل كبير في ملاحظة الاشياء المحيطة به ، واصبح قادر على التقليد لحركات واصوات الحيوانات القريبة منه ، وقوت عنده هذه الامكانية في السنة الثانية من عمره ، فأخذ يميز بين الاصوات التي تدل على الغضب والالفة والاستدعاء للموجودات القريبة منه (30).

ومن كلام ابن طفيل نفهم ان الطفل في السنة الثانية يعمل على تقليد المحيطين به في حركاتهم فضلا" عن محاكاة اصواتهم ، حيث يتعلم الطفل اللغة من والديه عن طريق تقليد ومحاكاة اصوات المحيطين به ، فاللحواس اذن الدور الرئيس في تعلم اللغة ، حيث تسمع الاصوات عن طريق حاسة السمع ويتم التمييز فيما بينها عن طريق حاسة البصر فيلاحظ الحركات المصاحبة للكلمات من انفعال جسدي أو هدوء فيعرف ان بعض الاصوات تدل على

الغضب وبعضها يدل على الراحة والهدوء وبعضها يدل على الحزن وبعضها يدل على الفرح ، ويأتي دور النطق فيما بعد حيث يعتمد بدرجة كبيرة على اللسان في لفظ الاصوات ، فاللغة اذن سماع وتقليد ومحاكات .
واكد ابن طفيل على ان الطفل يستمر بعملية التقليد حتى السنة السابعة من عمره ، ومع بداية السنة السابعة سيعرف مسألة المقارنة بين الاشياء أي معرفة نقاط التشابه والاختلاف بين الاشياء ، فضلا" عن تطور الجوانب العاطفية عنده والقدرة على اعطاء مفاهيم لهذه العواطف من حب وكراهية ، فتثبت في نفسه امثلة هذه الاشياء بعد مغيبها عن مشاهدته فيحصل له نزوع الى بعضها وكراهية لبعضها الاخر ، وهذه الافكار بينها ابن طفيل من خلال شخص حي بن يقظان ، فحي عندما بلغ السابعة أخذ يقارن بينه وبين الحيوانات فوجدها تختلف فيما بينها من جانب ومن جانب اخر ان جميعها تختلف عنه ، لان الحيوانات مكسوة اجسادها اما بالاوبار او بالريش او بالشعر ، وان لها سرعة العدو وقوة في البطش ، وان لكل منها سلاح تستخدمه للدفاع عن نفسها اما هو فلا يملك من هذه المسائل شيئا" بل اخذ يقارن بينه وبين الحيوانات ذوات العاهات والخلق الناقص فوجدها تختلف عنه ايضا" .
فعندها اخذ حي بتقليد الحيوانات فغطى جسده بأوراق الشجر واتخذ من العصي سلاحا" ليدفع خطر الوحوش عنه (31) واستمر يغطي جسده باوراق الشجر وكلما تجف يبدلها الى ان توصل الى ستر جسده بجناحي وذنب نسر ، فوجد ان هذا الثوب منحه دفئا" ومهابة في نفوس جميع الحيوانات والوحوش ، وضل على هذا الثوب لانه وجد نتائجه افضل .ان هكذا معارف حصلت (لحي بن يقضان) من خلال المعرفة الحسية ، فابن طفيل اذن حسي كونه أكد دور الحواس بالمعرفة .
وتجريبي أيضا" لانه تكلم عن الاستدلال الاستقرائي القائم على الملاحظة وفرض الفروض واجراء التجارب ومن ثم الوصول إلى القانون الذي يحكم الظاهرة او الظواهر قيد الملاحظة ، وهكذا مسائل ناقشها ابن طفيل في حديثه عن حي بن يقظان ، عندما اراد ان يعرف سبب موت الظبية التي ربته حيث أفترض ان علة موتها علة خارجية معتمدا" في ذلك الفرض على ملاحظات سابقة وتجارب بسيطة . فهو جرب في السابق أن أي عضو من اعضاء الجسد يعيقه عائق سوف يتوقف عن عمله الى ان يزول ذلك العائق فاذا اغمض عينيه او حجبها بشيئ سوف لايبصر شيئا" حتى يزول ذلك العائق وكذا الحال بالنسبة لباقي الحواس ، وبما ان حي وجد الظبية توقفت عن الحركة وياديها فلا تجيب عندها قدم هكذا فرض ، وأخذ يتحقق من صحته تجريبيا" ، فأخذ يبحث عن تلك العلة الخارجية التي أدت إلى موت الظبية .
وبعد ان ثبت له عدم وجود علة خارجية عدل عن فرضه هذا وقدم فرض اخر وهو ان سبب موت الظبية ، علة داخلية وانها لاتتعدى احد التجاويف الثلاث ((الجمجمة والصدر والبطن))وأن العضو الذي حلت به الآفة والموجود بأحد هذه التجاويف لابد من أن يكون في الوسط (القلب)وهذا الافتراض قدمه على اساس ملاحظات عدة وهي .
ان هذا العضو تحتاج اليه جميع الاعضاء اولا" ، وانه يشعر بوجود القلب في صدره من خلال نبضاته ، فضلا" عن ذلك انه لما كان يحارب الوحوش كان أكثر مكان يسعى الى حمايته صدره لشعوره بالشيء الذي فيه ثانيا" والملاحظة الثالثة هي ، ان الانسان بامكانه ان يستغني عن يده او رجله أو اذنه ، ولكنه لايستطيع الأستغناء عن القلب طرفة عين .
وعندما اراد ان يتحقق من صحة هذا الفرض ، قام بتشريح الاعضاء الداخلية الى ان توصل الى القلب فوجده في الوسط ، وهذه اول نتيجة دعمت فرضه ، وعندها شرح القلب فوجد في تجويفه الايمن دم منعقد ، ووجد التجويف الايسر خاليا" ، وعندها توصل الى نتائج عدة هي ان سبب موت الظبية هو خلو هذا التجويف الايسر ، وهذا الجسد الذي ارتحل عنه الساكن في التجويف الأيسر من القلب وهو بحالته الاولى قبل تشريحه لاتعود اليه الحياة وهو كذلك ، فكيف وحاله الان أي بعد تشريحه ، وعندها عرف ان الظبية لاتعود للحياة ثانية وعندها دفنها .
وتوصل ايضا" الى ان الجسد مجرد اله لذلك أي للساكن في التجويف الايسر من القلب .ولكنه لم يتوصل الى مرحلة القانون بعد (32) .
ان تتبع اقوال ابن طفيل هذه يدل على مدى تمكنه في مجال العلوم التجريبية ، وعمدنا الى التعبير عنها باستخدام مصطلحات حديثة لنبين مكانة هذا الفيلسوف كممثل للمذهب التجريبي .
ولم تقف جهود ابن طفيل في مجال التجربة عند هذا الحد وحسب وانما تكلم عن الاستقراء بنوعية الناقص والتام (33) ايضا" في حديثه عن حي بن يقضان ، فأراد ان يبين لنا ان حي هذا على الرغم من استخدامه الملاحضة وفرض الفروض واجراء التجارب الا انه لم يصل الى مرحلة القانون لانه اعتمد الاستقراء الناقص ، واراد ان يؤكد ابن طفيل من خلال حي بن يقظان على ان الانسان يرتقي من الاستقراء الناقص الى التام بمرور الوقت وبتراكم المعلومات التي تحصل من خلال توسيع الملاحظات ودقتها .

ومن الامثلة التي تثبت صحة قولنا حول الاستقراء الناقص ما ذكره ابن طفيل عن حي بن يقظان عندما شرح القلب ووجد في التجويف الايمن دم منعقد ، حكم بان هذا الدم المنعقد الخارج لايمكن ان يكون سبب موت الظبية ،لانه كم مرة خرج من جسده دم وانعقد على اثر جراحات اصابته من بعض الوحوش ، او نتيجة اصابته بحجر ، وعندها اصدر حي بن يقظان حكما" مؤداه ان الدم المنعقد والذي سببه جرح خارجي لايؤدي الى وفاة صاحبه .
والحقيقة هي ان بعض الجراحات الخارجية قد تؤدي في كثير من الاحيان الى وفاة المصاب بها .
ومثال اخر على الاستقراء الناقص ، هو ان حي بن يقظان عندما احدق في الجزيرة من كل جهة وهو يبحث عن شبيه له اعتقد انه ليس في الوجود سوى جزيرته تلك (34).
اما عن الاستقراء التام فقد تكلم عنه ابن طفيل في وصفه حالة حي بن يقظان عندما بلغ من العمر واحدا" وعشرين عاما" ، فهو بعد ان افترض ان سبب موت الظبية هو خلو التجويف الايسر من الذي كان فيه او على حد تعبير ابن طفيل (الساكن فيه) الا انه لم يعرفه ما هو وكيف هو وما الذي اخرجه ، ومن ربطه بالجسد ، والى اين صار ، وهل خرج اختياراً"ام اضطرارا" .....؟ وظلت هذه الاسئلة بدون جواب الى ان اهتدى الى النار وشاهد منها ما شاهد من حرارة وضوء ، ومن خلال ملاحظاته للنار قدم فرضا" جديدا" وهو ، انه قد يكون هذا الخارج من قلب الظبية ، هو من جوهر النار او من جنسه ، وذلك لانه لاحظ ان للحيوان الحي حرارة اما الميت فجسمه بارد ، فضلا" عن ذلك انه لاحظ وجود حرارة في منطقة الصدروبالتحديد موضع القلب او بازاء الموضوع الذي كان قد شق عليه الظبية فأستفاد من كل هذه الملاحظات الى تقديم فرضة القائل ان الشيء الموجود في التجويف الايسر من القلب هو شيئ حار وعندها قام بالتحقق من صحة هذا الفرض تجريبيا" فعمل على تشريح بعض الحيوانات مؤكدا" على منطقة القلب وبالتحديد الجهة اليسرى منه فشاهد ان هذا التجويف مملوءا" بهواء بخاري حار يشبه الضباب الابيض ، وعندما أدخل اصبعه في هذا التجويف وجد فيه من الحرارة التي كادت تحرق اصبعه وبمجرد خروج هذا البخار يموت الحيوان على الفور وعندها توصل الى نتيجة مهمة وهي ان سبب موت الحيوانات هو خروج ذلك البخار الحار وان سبب حياتها هو بقائه ولكي يعمم هذه النتيجة لتصبح قانونا" عاما" عمد الى تشريح حيوانات مختلفة الميته منها والحية واخذ يتعرف على كيفية عمل الاعضاء المختلفة وكيفية ترابطها وكيف تستمد عملها من هذه الروح او الحار الغريزي او الروح الحيواني فوجد ان الحيوانات وان اختلفت في اعضائها وحركاتها الا انها واحدة من حيث هذه الروح وعندها عمم حكمة كقانون عام وهو ان سبب موت الحيوانات جميعا" هو خروج هذه الروح (35) وهنا وصل الى مرحلة الاستقراء التام لانه درس كل الحيوانات واصدر قانونا" عام يتعلق بموتها وجدير بالذكر ان ابن طفيل استخدم طريقة التحقق من صحة الفروض فهو بلا شك سبق جون استيورات مل (36) في هذه المسألة فكان يقدم فروضا" ويتحقق منها ويعزل التي لاتثبت صحتها ويبقي التي تثبت صحتها والفروض عنده قائمة على العلة والمعلول وابسط مثال على ذلك عزل حي بن يقظان الفرض القائل بانه علة موت الظبية الدم المنعقد في التجويف الايمن من القلب لانه اعتبر الدم المنعقد لايسبب موتها بناء" على ملاحظاته وتجاربه السابقة .
بينما ابقى الفرض القائل بان سبب موت الظبية هو خلو التجويف الايسر من القلب من المادة التي كانت فيه والتي عرفها فيما بعد بالروح الحيواني . وامثلة كثيرة لانستطيع ذكرها لضيف المقام .
وحقيقة لابد من ذكرها وهي ان ابن طفيل استفاد من المعرفة الحسية والاستقراء التام للوصول الى وحدة الوجود .وفي هذا الموضوع يقول المستشرق (واط) بان ابن طفيل الفيلسوف الصوفي اشترك مع ابن عربي في نظرتيهما للوجود على انه واحد وتام (37) .
ووحدة الوجود ابتدأها من وحدة الموجودات حيث وجد ابن طفيل ان افضل طريقة لمعرفة الاشياء المتكثرة هي طريقة التصنيف ، فالتصنيف لايلغي وحدة الاشياء وان افضل طريقة لمعرفة الموجودات الحسية المختلفة هي معرفة نقاط الشبه فيما بينها وهذه الحقيقة وضحها عندما تكلم عن حي بن يقظان ، فحي وجد الحيوانات تختلف من حيث افعالها واشكالها الا أنها تشترك بالحركة والنمو والغذاء والحس والارادة ، وان الذي يوحدها هو الروح الحيواني وبذلك توصل الى وحدة الجنس الحيواني ، وتوصل ايضا" الى وحدة الجنس النباتي من خلال طريقة التصنيف حيث صنف النباتات المختلفة الى انواع وقام بمعرفة اشخاص كل نوع فوجد اشخاص كل نوع تشترك في صفاتها وافعالها الى ان توصل الى وحدة الجنس النباتي معتبرا" ان لها شيئا" واحدا" اشتركت فيه هو لها بمنزلة الروح للحيوان ، ولم يقف ابن طفيل عند هذا الحد بل اكد وحدة الجنسين النباتي والحيواني لاشتراكهما في النمو والغذاء بل حتى في الحركة والحس كتحول وجوه الزهرة الى جهة الشمس وتحرك عروق النبات الى جهة الغذاء واشباه ذلك .
وتوصل الى وحدة الجنس الحيواني والانساني من خلال اشتراكهما بالروح الحيواني وأفعالها من نمو وغذاء وحس وحركة وارادة .....الخ واكد على وحدة العناصر الطبيعية من هواء وتراب وماء فضلا" عن المعادن واصناف

الحجارة وهذه العناصر تشارك الانسان والحيوان بالحركة فبعض العناصر حركتها نحو الاعلى لثقلها وبعضها نحو الاسفل لخفتها الى ان توصل الى وحدة الجنس النباتي والحيواني فضلا" عن الجمادات لان الذي يوحد كل هذه الموجودات هي الجسمية فكلها اجسام ممتدة بالابعاد الثلاث (الطول والعرض والعمق)(38) وهكذا أكد ابن طفيل وحدة الموجودات الطبيعية بل اكد وحدة الموجودات الروحية فالوجود واحد لانه صادر من واحد وهو الله سبحانه وتعالى .

هذه ابرز المواضيع التي ناقشها ابن طفيل في حديثه عن المعرفة الحسية .

رابعا" : المعرفة العقلية . في حديث ابن طفيل عن المعرفة العقلية أكد على ارتباط الحواس بالعقل في مواضيع عديدة وفي مواضيع أخرى تكلم عن دور العقل فقط فهو عقلي من جانب لانه أكد على دور العقل بالمعرفة ونقدي من جانب أخر لانه أكد على دور الحواس والعقل معا" في المعرفة .

والعقل كما أوضح ابن طفيل يتعامل مع المجردات أي الصور التي تنقلها له الحواس . وأكد على ان الصور المجردة للمحسوسات تجعلنا نعرف الفوارق بين الموجودات ، فالنباتات والحيوانات والجمادات وان اشتركت بمعنى الجسمية أي الأبعاد الثلاث (الطول والعرض والعمق) ، إلا أن للنبات صورته النباتية التي تميزه عن الجماد أي (النفس النباتية) والحيوان وان شارك النبات في بعض الصفات ، إلا ان الذي يميزه عن النبات صورته الحيوانية (النفس الحيوانية) المتمثلة بالحس والحركة والإرادة ..... الخ وهذا الاختلاف بالصور يحصل ايضا" بين الحيوانات نفسها لان لبعضها افعالا" زائدة على بعضها الآخر، وبين النباتات نفسها لتميزها بعضها عن البعض الآخر في أفعالها . والموجودات بناءا" على ذلك منها ما تتكون من معاني بسيطة ومنها ما تتكون من معاني مركبة وذا ت المعاني البسيطة تكون معرفتها اسهل كالعناصر، اما الموجودات ذات المعاني المركبة فمعرفتها تكون اعقد كالنباتات والحيوانات. (39) .

اذن اعتبر الصور هي الفيصل بين الموجودات والتي تميز بعضها عن البعض . اما المادة فهي التي تجمع الموجودات من حيث الصفات الجسمية ، والمادة عند ابن طفيل لاتنفصل عن الصوره وهكذا حقيقه أكدها في حديثه عن حي بن يقظان عندما أخذ مادة الطين وصنع منها شكل كرة ثم كون من نفس المادة شكلا" مكعبا" فتوصل الى نتيجتين ، الأولى أن الشكل الكروي والمكعب لايوجدان ما لم توجد مادة الطين ، والثانية ان الشكل الكروي والشكل المكعب لايمكن معرفتهما ما لم نراع الطول والعرض والعمق (40) .

ومن هنا نعرف ان ابن طفيل اكد في حديثه عن المعرفة العقلية على ما يميز الموجودات بعضها عن البعض الاخر بينما اكد في حديثه عن المعرفة الحسية على ما يجمع الموجودات .

اما عن جمع ابن طفيل بين الحس والعقل فهذا يظهر واضحا" في حديثه عن حي بن يقظان الذي اخذ يتأمل العالم السماوي عندما بلغ من العمر ثمانية وعشرين عاما" ، فحي في تامله اعتمد على الملاحظة وبشكل كبير.

والتأمل مسألة عقلية بينما الملاحظة مسألة تتعلق بالمعرفة الحسية وهنا حصل الجمع بين الحس والعقل .

فمن خلال الملاحظة للكواكب عرف بانها اجسام ممتدةفي الابعاد الثلاث الطول والعرض والعمق وانها تبدو متناهية من الجهة التي يراها (41) اما من الجهة الثانية فاعتمد على العقل في معرفتها مستخدما ما يمكن تسميته بالهندسة العقلية التي تكلم عنها اخوان الصفاء(42) .

فرأى انه اذا تخيل خطين يبتدئان من الجهه المتناهية ويمران في سمك الجسم الىغير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيل ان أحد هذين الخطين قد قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ثم اخذ ما بقى منه واطبق طرفه الذي كان فيه موضع القطع على طرف الخط الأول والذي لم يقطع منه شيئ، فاذا ذهبنا بالذهن معها الى الجهة التي افترضناها غير متناهية، فاما أن نجد الخطين يمتدان الى ما لانهاية ولا ينقص احدهما عن الأخر وتكون النتيجة ، ان الذي قطع منه جزء مساوٍ للذي لم يقطع منه وهذا محال ،لان الكل ليس مثل الجزء ،واما أن لايمتد هذا الخط الذي قطع منه مع الخط الذي لم يقطع منه شيئ فيكون متناهيا" ، واذا رد عليه القدر الذي قطع منه اولا وقد افترضناه متناهي لصار كله متناهيا" ايضا" ، وحينئذ لايقصر عن الخط الأخر الذي لم يقطع منه شيئ ولايفضل عليه فيكون في هذه الحالة مثله متناه فذلك ايضا" متناه ، وهكذا توصل الى أن اجسام الكواكب متناهية (43) ولكن حي بن يقظان عاد الى الملاحظة وبشكل كبير لكي يفهم هذه الكواكب . فاعتمد على طريقة الملاحظة وفرض الفروض حول ملاحظاته .

اما التحقق من صحة الفروض هذه المرة لايحصل تجريبيا كما هو الحال بالاستقراء وانما يتم من خلال تكرار الملاحظة ، لأن الكواكب لاتخضع للتجربة لبعدها عنا اولا" ولكبر حجمها ثانيا" ، فابن طفيل من المؤكدين على فوائد الملاحظة واهميتها .

وهكذا استطاع حي بن يقظان كما ذكر لنا ابن طفيل معرفة الشكل الدائري للكواكب ، وقدم فرض استمده من تكرار الملاحظات وهو ان حركة الكواكب دائريةوعندها اراد ان يتحقق من صحة هذا الفرض من خلال تكرار الملاحظة لحركتها ، فلاحظ حركة الشمس والقمر فوجدها تطلع من المشرق وتغرب في جهة المغرب ، ولاحظ ايضا ان مامر من الكواكب على سمت رأسه يقطع دائرة أعظم وما مال عن سمت رأسه شمالاأو جنوبا سوف يقطع دائرة اصغر ، وهكذا ملاحظات دقيقة حصلت لحي بن يقظان ليس سببها فطرته الفائقة وحسب بل لكون ابن طفيل افترض وجود حي في جزيرة على خط الاستواء ولهذا كانت دوائر الكوكب قائمة على سطح افقه ومتشابهه الاحوال في الشمال والجنوب ، فضلا عن ظهور القطب الشمالي والقطب الجنوبي.
واستمر حي بن يقظان في ملاحظاته لطلوع الكواكب فلاحظ عدة مسائل وهي ، اذا كان طلوع كوكبان معا ،وكان طلوع الاول على دائرة كبيرة والثاني علىدائرة صغيرة فان غروبهما سيكون معا واستمر بملاحظة هذه الحالة وكرر ملاحظاته لجميع الكواكب وفي جميع الاوقات فتوصل الى عدة نتائج تدعم فرضه وهي :
لو كانت حركة الكواكب على غير الشكل الكروي لكانت في بعض الاوقات اقرب الىبصره منها في وقت اخر ، ولو كانت كذلك لكانت احجامها متفاوته بالنسبة الى بصره فيراها في حا لة القرب أعظم مما يراها في حالة البعد .
وهكذا توصل الى دائرية حركة الافلاك وعرف ان هذه الافلاك مضمنة في فلك واحد وهو اعلاها وانه الذي يحرك الكل من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة (44) .
وهكذا استطاع حي بن يقظان ان يعرف الكواكب وأفلاكها من خلال الجمع بين التأمل العقلي والمعرفة الحسية .
اما عن المواضيع التي اعتمد بها ابن طفيل على العقل دون الحواس فنجدها في حديثه عن مسالة قدم العالم أو حدوثه . حيث قدم عدة أدلة عقلية على لسان حي بن يقظان .
فحي بعد ان عرف ارتباط الموجودات مع بعضها اراد ان يعرف هل الوجود حادث ام قديم .
فاراد ان يرجح أحد الاحتمالين وابتدأ بمناقشة الاحتمال الأول فلاحظ أن للموجودات أجسام وكل جسم متناه ــ فالوجود متناه وكل متناه حادث فالوجود حادث آذن ، وهذ ه النتيجة جعلته أمام مشاكل عدة اعتمد على العقل بشكل كبير في حلها .
وهي ان القول بحدوث الشيء معناه حدوثه بعد ان لم يكن وهذا القول لايفهم الا على معنى ان الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم ، واذا كان العالم حادث فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث لم أحدثه الآن ولم يحدثه من قبل ؟ ألطارئ طرأ عليه ولا شيئ هنالك غيره ، ام لتغير حدث في ذاته ؟ وان كان فما الذي احدث ذلك ؟ واذا أفترضنا أن العالم حادث أي خرج من العدم الى الوجود فهو لايخرج بنفسه فلا بد له من فاعل أخرجه إلى الوجود والموجد لهذا العالم ليس جسما" لانه الحواس لاتدركه من جانب ومن جانب اخر انه لو كان جسما" لكان من جملة العالم ، والعالم حادث فهو حادث وكل حادث محتاج الى محدث ، واذا افترضنا ان المحدث الثاني جسما" فهو محتاج الى محدث ثالث وهلم جرا إلى غير نهاية وهذا يتنافى مع القول بان العالم متناه ..
أما احتمال قدم العالم ــ فاخضعه لمحاكمة عقلية أيضا" فقال إذا افترضنا ان العالم قديم ولم يسبقه عدم يلزم عن ذلك أن حركته قديمة لانهاية لها من جهة الابتداء اذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك اما ان يكون قوة سارية في جسم من الأجسام أو قوة غير سارية فيه فاذا كانت سارية في جسم فان سيرها أما في جسم المحرك نفسه او في جسم آخر خارج عنه ، اما إذا قلنا أن القوة ليست ساريه في الجسم ولاشائعة فيه فان هكذا قوة سوف تنقسم بانقسام الجسم وتتضاعف بتضاعفه (45) .
وعلى الرغم من كل هذه الأدلة التي قدمها ابن طفيل إلا أنه لم يرجح أحد الاحتمالين ولكنه توصل إلى حاجة العالم الى الفاعل بغض الطرف عن قدمه او حدوثه .
وبعد ذلك اتخذ ابن طفيل موقفا" وسطا" فجمع بين قدم العالم من جانب وحدوثه من جانب آخر حيث أكد أن العالم فعله الله وخلقه ولكنه متأخر عنه بالذات لا بالزمان وان الموجودات مفتقرة بوجودها إلى الله ، ولاقيام لشيئ منها إلا به فلولا دوامه لم تدم ولولا قدمه لم تكن قديمة وهو في ذاته غني عنها وبرئ منها لان قدرته ليست متناهية وله صفات الكمال وهو تعالى برئ من صفات النقص لأنه الموجود المحض الواجب بذاته والمعطي لكل ذي وجود وجوده وانه لاوجود إلا هو فهو الوجود والكمال والحسن والبهاء والقدرة والعلم .
وهذه الحقائق شرحها ابن طفيل في حديثه عن (حي بن يقظان) عندما بلغ من العمر خمسه وثلاثون عاما"(46) حيث اعتمد على العقل للوصول إلى إدراك واجب الوجود .
ومن خلال ما سبق نعرف أن ابن طفيل من المؤكدين على البرهان الاني للاستدلال على وجود الله لأنه أكد على أننا نستدل على وجود الله من خلال الموجودات . وهذا البرهان يذكرنا بالقديس توما الاكويني (47) الذي يرى إن الموجودات الطبيعية متقدمة في معرفتها فنعرفها ونبلغ إلى علتها ، والإيمان يتوقف على المعرفة الطبيعية ، فقبل

أن نؤمن بوحي الله كما يرى الاكويني يتعين علينا أن نعلم وجود الله وان عقلنا كفوء لهذا العلم ويرى أيضا" إن الغرض من البرهان ليس الرجوع إلى لحظة أولى بدأت فيها علية الله، كما يتوهم كثيرون ، بل الصعود إلى علة أولى بغض النظر عن قدم العالم أو حدوثه لأن العلل لا يجوز تسلسلها إلى غير نهاية بل تقف عند علة أولى (48). فكلاهما أذن أكد على البرهان الآني من جانب ومن جانب آخر أكدا على حاجة العالم إلى الله سواء أكان العالم قديما" أم حادثا" فنظام العالم ونظام موجودا ته تدفع العقل إلى تقرير هكذا نتيجه .

ولكن ابن طفيل وان أعتمد على دور العقل بالاستدلال على الله إلا انه أكد بان العقل قاصر عن معرفة حقيقة الله تعالى لان الله لا يدرك حسا" وكل ما لا يدرك حسا" لايمكن للعقل تصور حقيقته لأن الله ليس بجسم ومنزه عن صفات الأجسام وعندها اخذ يتكلم عن معرفة أخرى غير الحسية والعقلية وهي المعرفة الصوفية .

خامسا المعرفة الصوفية : ــ ان هذه المعرفة تتعلق بالعالم الإلهي وهذا العالم يختلف عن العالم الحسي ومستغن عنه وبرئ منه ومن أراد معرفة العالم الإلهي عليه أن يبتعد عن العالم المحسوس لأنه يحجب عن مشاهده العالم الإلهي (49) .

وتبدا المعرفة الصوفية عند ابن طفيل منذ اللحظة التي يشتاق بها الإنسان إلى الله لأنه أتم الأشياء ، فالشيئ كلما كان أتم وأبهى واحسن سيكون الشوق أليه بعد إدراكه أكثر والتألم لفقده اعظم وبما أن الله تعالى فوق الكمال والحسن والبهاء ، فان من إدراكه وفقده كما يرى ابن طفيل فهو في آلام لانهاية لها ، أما الذي يدركه على الدوام فهو في لذة وسرور دائم .

ولكي يتوصل الإنسان إلى هذا السرور الدائم عليه أن يبتعد عن العالم المحسوس لأنه يقطع المشاهدة وكذا الحال بالنسبة لمطالب الجسد المادية التي اعتبرها ابن طفيل عائقا" لاستمرار المشاهدة (50) ، إلا أنه لم يرفض العالم المحسوس ومطالب الجسد بشكل قطعي وانما وضع عدة قواعد يلتزمها السالك في تعامله مع العالم الخارجي وفي تلبية متطلبات الجسد .

فابن طفيل كما بينا في حديثنا عن الذات العارفة أكد على ان الإنسان يشارك الحيوان من حيث ان له الجسد الذي يطالبه باحتياجاته من مأكل ومشرب ..... الخ ويشارك الكواكب من حيث الروح الحيواني الساكن في القلب والمدبر لشؤون الجسد ــ ويشابه واجب الوجود من حيث ان للإنسان ذاتا" شريفة أدركت واجب الوجود وعلى هذا الأساس فان القواعد التي وضعها قد راعت هذه المسائل وعلى السالك ان يلتزم بها .

فاما التشبه الأول فيتمثل بمحافظة الإنسان على جسده من خلال سد احتياجاته وسد الاحتياجات معناه محافظة الانسان على استمرارية عمل الروح الحيواني واستمرارية هذا العمل معناه محافظة السالك على حياته وهنا يتحقق التشبه الثاني أي (بالأجسام السماوية) فالتشبه الأول ضروري لحصول التشبه الثاني والتشبه الثاني ضروري لحصول التشبه الثالث أي (التشبه بواجب الوجود) ، وبالرغم من تأكيد ابن طفيل على ان التشبه الأول والثاني لا يحققان المشاهدة ألا انه أكد على أهميتهما (51) فهو أكد على سد متطلبات الجسد من مأكل ومشرب بشكل معقول ورفض مسألة الإفراط في ذلك حيث وضع نظام غذائي حدد فيه نوع الغذاء ووقت تناوله فضلا" عن كميته .

أما نوع الغذاء فهو النبات أولا" أما إذا تعذر وجوده فعلى ما توفر من الحيوانات البرية والبحرية . فهو يؤكد على النباتات كغذاء للسالك واشترط على السالك ان يتغذى بأكثرها وجودا" و أقواها توليدا" وان يتناول الفواكه الطيبة كالتفاح والكمثرى والأجاص أما إذا تعذر وجودها فعليه بالثمار التي تكون بذورها غذاء كالجوز والقسطل .

أما البقول فعلى السالك ان يتناول منها التي لم تصل حد كما لها ، واشترط أيضا" إلقاء بذور النبات بعد أكله في ارض تساعد على نموه مجددا" فلا يحق إلقائه بالأرض السبخة أو في الصفاة لان ذلك يحول دون نموها.

أما عن الحيوانات كغذاء ،اشترط الاعتماد على بعض أنواعها فضلا" عن بيوضها كغذاء ولا يجوز الاقتصار على نوع واحد لان ذلك يقضي على هذا النوع كما يرى ابن طفيل .

أما مقدار الغذاء فبما يسد الجوع ولا يزيد على ذلك ــ وحدد ابن طفيل وجبتان فعندما يأخذ حاجته من الغذاء في الوجبة الأولى يحق له تناول الوجبة الثانية عندما يشعر الإنسان بالجوع بحيث يؤثر عليه ويبعده عن التشبه الثاني وهو التشبه بالأجسام السماوية ، هذا ما أكده ابن طفيل في حديثه عن التشبه الأول .

إما التشبه الثاني بالأجسام السماوية فيتم بالصورة التالية ، وهي محافظة السالك على طهارته جسديا" وروحيا" لان الأجسام السماوية طاهرة ومنزهة عن الدنس والرجس ولكي يحقق السالك التشبه بها فعليه الالتزام بإزالة الدنس والرجس عن الجسم والاغتسال بالماء وتنظيف الأسنان والأظافر وكل مجمع غذارة في الجسم ناهيك عن طهارة الثياب والتطيب لها وللبدن معا" بما توفر من طيب النبات ، وعلى الصوفي أيضا" مساعدة الآخرين عند الحاجة وأدارة أمورهم لان الأجسام السماوية مديرة لما تحتها فيجب التشبه بها أيضا" في هذه المسألة (52).

وهذه القواعد أكدها ابن طفيل من خلال شخص حي بن يقظان . وحي هذا لم يكتف بذلك بل عمل على تقليد الحركة الدائرية للأجسام السماوية (54) فاخذ يدور حول الجزيرة وحول بيته وحول نفسه في بعض الأحيان حتى يغشى عليه ،وقد يقصد ابن طفيل بدوران حي بن يقظان حول الجزيرة بالسياحة ، وبالدوران حول النفس ، التأمل بحقيقتها لكي ينسى جسده باعتباره عائقا عن المشاهدة وهكذا فكرة تتضح حقيقتها عند تتبع حالة حي بن يقظان وهو يسعى لتحقيق مشاهدة واجب الوجود مشاهدة دائمة ، فكان يغمض عينيه ويسد أذنيه ويحاول التخلص من تتبع الخيال ، فكان يستعين بالاستدارة على ذاته وكلما اشتد في ذلك غابت عنه المحسوسات وضعف الخيال وقوى فعل ذلك ، عندها حصلت له المشاهدة لواجب الوجود ولكنها مشاهدة غير دائمة (54) .

هذه ابرز الأعمال التي أكدها ابن طفيل في حديثه عن التشبه الثاني والتي قام المستشرق دي بور بمقارنتها بأعمال الفيثاغورية فأكد ان الأخلاق التي ألتزمها حي بن يقظان عليها مسحة فيثاغورية (55)

وعلى الرغم من حديث ابن طفيل عن التشبه الأول والثاني إلا انه لم يعطنا معلومات كافية عن التصوف ولكننا سنعطي معلومات أوفر عن التصوف عند ابن طفيل في حديثنا عن التشبه الثالث (التشبه بواجب الوجود).

التشبه الثالث . يقوم على أساس تأمل السالك بصفات واجب الوجود ، وصفات الإيجاب أو الثبوت ، وصفات السلب، فصفات الإيجاب هي(العلم والقدرة والحياة)وهذه الصفات عين ذاته تعالى ولا تقبل الكثرة لان الكثرة من صفات الأجسام.

فأما صفات السلب فتعني تنزيهه تعالى من صفات الأجسام ولواحقها (56).

وحاول حي بن يقظان ان يتشبه بواجب الوجود كما ذكر لنا ابن طفيل مؤكدا" ان هذا التشبه يقوم على أساس الابتعاد عن الحواس والمحسوسات والقوى الحسية من حركة وغيرها فاقتصر حي على السكون في مغارته غاضا" بصره معرضا" عن جميع الحسيات مقبلا" بكنة الهمة على التأمل بواجب الوجود بحيث تمر ايام عدة لايتغذى ولا يتحرك .

ومن هذا القول نعرف ان الصوفي عندما ينغمر بالتامل يغيب عن العالم الحسي اياما عديدة فينسى جسده ومطالبه بحيث لايتغذى ولايتحرك . وحقيقة اخرى قدمها ابن طفيل في حديثه عن حي بن يقظان وهذه الحقيقة تعبر عن المشكلة التي تواجه كل صوفي ، وهي ان الصوفي اثناء المشاهدة يغيب عنه كل شيئ الاذاته وبمرور الوقت واستمرار المجاهدة سوف تفنى عنه ذاته وجميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بواجب الوجود ولم يبق الا ذات الحق الواحد الثابت الوجود وهذا ما حصل لحي بن يقظان الذي وصل الى مشاهدة واجب الوجود حيث سمع ندائه وفهم كلامه على الرغم من انه لايجيد الكلام وهكذا شاهد حي بن يقظان ما لاعين رأت ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر .

وهكذا مشاهدة لاتخضع للوصف كما يرى ابن طفيل لان كثيرا من الامور التي تخطر على قلب البشر يتعذر وصفها فكيف بوصف امر لاسبيل الى حضوره على القلب واعتبر من يقوم بذلك مثله كمثل الذي يريد ان يذوق الالوان المصبوغة حيث قال ((وهو بمنزلة من يريد ان يذوق الالوان المصبوغة من حيث هي الالوان ، ويطلب ان يكون السواد مثلا حلوا او حامضا)) (57) .

ولم يكتف ابن طفيل بذلك وانما اعطانا معلومات حول حال الصوفي بعد انتهاء المشاهدة فالصوفي بعد ان يفيق من المشاهدة والتي وصفها بحال السكر فعند عودته للعالم الحسي يشتد شوقه الى الحياة القصوى ويسأم تكاليف الحياة الدنيا ، فضلا" عن ذلك فان الصوفي بعد المشاهدة سيعرف ان ذاته لاتغاير ذات الحق وان ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها ويعرف عندها ان ذات الحق لاتتكثر بوجه من الوجوه وان علمه بذاته هو ذاته بعينها .

وأكد ابن طفيل أيضا" على أن الصوفي إذا أراد العودة إلى مقامه الأول فسوف يصل إليه بشكل ايسر من الحالة الأولى التي حصل له بموجبها المشاهدة الأولى والفترة ستكون اقصر من الفترة الأولى . بل يصبح الصوفي قادرا" على تحقيق المشاهدة متى شاء وينفصل عنها متى شاء . وهكذا حقائق ذكرها ابن طفيل من خلال بطل قصته حي بن يقظان عندما اناف على الخمسين (58) وبعد ان اوضحنا المعلومات التي اكدها ابن طفيل حول التصوف نريد ان نؤكد مسألة مهمة الا وهي اعتماده على اراء ابن سينا في هذه المسائل وبشكل كبير فكان لابن سينا الاثر البارز على ابن طفيل حيث حذى حذو ابن سينا ووصل إلى المرحلة التي وصلها ، والتي تجاوز بها رتبته ابن باجة الفيلسوف المغربي .

فابن طفيل أوضح انه وصل إلى الرتبة التي وصل اليها ابو بكر الصائغ ابن باجه في حديثه عن الاتصال ولكن رتبته وان كانت اياها فهي غيرها . اياها بمعنى انه لاينكشف فيها امر على خلاف ما انكشف في هذه الرتبة التي وصلها ابن باجة . اما معنى غيرها أي تغاييرها بدرجة الوضوح .

ومشاهدات هذه الحالة امر لايسمى قوة الاعلى المجاز وهذه الرتبة هي ((من جملة الاحوال التي نبه عليها الشيخ ابو علي ابن سينا بقوله((ثم اذا بلغت به الإرادة والرياضة حدا" ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق لذيذة كانها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض فكلما لمع شيئ عاج منه الى جنات القدس فيذكره من امره امرا" فيغشاه غاش فيكاد يرى الحق في كل شيئ ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا" ينقلب له وقته سكينة)) (59) وبالتدرج يصل الصوفي الى مرحله يشاهد فيها ذاته وذات الحق وبعدها يصل الى مرتبه لايشاهد فيها الا الحق .

ومن خلال ما تقدم ندرك مدى الفارق بين المرتبة التي وصلها ابن طفيل والمرتبة التي وصلها ابن باجه . الأول اشار الى التصوف في طور الولايه الذي مثله ابن سينا بينما ابن باجّه مثل النظارالذين اعتمدوا على العلم النظري والبحث الفكري في أدراك حقائق اجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية ، وهذه الحقائق يهبها الله تعالى لمن يشاء من عباده ، والمرحلة التي وصلها ابن طفيل تختلف عن المرحلة التي وصلها ابن باجه من جانبين الاول وضوح الحقائق التي شاهدها والثاني الطريقة التي اعتمدها للوصول الى التصوف في طور الولاية وهي طريقة الاحوال الصوفية القائمة على الذوق الوجداني الرياضات الروحية ، ولهذا اكد ابن طفيل ان المرتبة التي وصلها غير الرتبة التي وصلها ابن باجه .

وقال ايضا" هي نفسها لان ابن طفيل اعتمد اولا" على العلم النظري الذي اعتمده ابن باجه حيث تكلم عن انتقال العقل الانساني من العالم المادي الى العالم الالهي معتمدا" على التأمل الفلسفي من جانب ومن جانب اخر ان الحقائق التي انكشفت له هي نفسها التي انكشفت لابن باجه ولكنها تختلف بدرجة الوضوح وقدم مثال على ذلك حيث تخيل انسان ولد وهو مكفوف البصر في بلده من البلدان وهذا الرجل اخذ يتعرف على هذه البلدة وشوارعها وكل تفاصيلها وعرف اهلها حيث كان يعرف كل من يلقاه ويسلم عليه من اول وهله وصار يمشي بغير دليل وكان يعرف الالوان بشروح اسمائها وبعض الحدود التي تدل عليها وبعد ان وصل الى هذه المرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية فأخذ يمشي في تلك البلده فلم يجد امرا" على اختلاف ما كان يعتقده بل وجدها مطابقة وكذا الحال بالنسبة للالوان حيث صدقت رسومها التي تصورها في ذهنه قبل ان يبصر ولكنه بعد ان ابصر حدث له امران عظيمان احدهما تابع للاخر وهما زيادة الوضوح والانبلاج واللذة العظيمة ، فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حال الاعمى الاولى ، والالوان التي كان يعرفها بشروح اسمائها هي تلك الامور التي قال ابن باجه عنها بانها اجل من ان تنسب الى الحياة الطبيعية . اما الحالة الثانية فتمثل حال النظار الذين وصلوا الى طور الولاية هذا الطور الذي لايسمى قوة الا على المجاز ولايجوز تدوينه في الكتب لان هذه المشاهدات لا يمكن اثبات حقيقتها ومن حاول ذلك بالقول او الكتابة استحالت حقيقته وصار من قبيل القسم النظري (60) اما التعريف بهذا الامر على طريقة هل النظر فهذا أمر يمكن وضعه في الكتب وتتصرف به العبارات كما يرى ابن طفيل ولكن هذا الامر اعدم من الكبريت الاحمر لاسيما في الاندلس وقدم اسباب عدة لندرة هذا العمل وهي ــ انه من الغرابة في حد لايظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد ــ ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس الا رمزا" لان الملة الحنيفية والشريعة المحمدية كما يرى ابن طفيل قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه وهذا السبب الاول ــ اما السبب الثاني فهو ان مؤلفات الفلاسفة كارسطو طاليس والفارابي فضلا" عن كتاب الشفاء لابن سينا التي وصلت الى الاندلس لاتفي بهذا الغرض . اما السبب الثالث فهو انشغال رجالات الفكر بعلم التعاليم قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فلم يهتموا بالفلسفة والتصوف وجاء من بعدهم خلف اهتموا بالمنطق ولكنهم لم يهتموا بالفلسفة ايضا" وجاء من بعدهم خلف كانوا احذق منهم نظرا" واقرب الى الحقيقة وظهر فيهم ابي بكر الصائغ ابن باجه الذي كان اثقبهم ذهنا" واصحهم نظرا" واصدق روية الا انه شغلته الدنيا حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته (61) .

وبعد ان بيننا الفرق بين الرتبة التي وصلها ابن طفيل والرتبة التي وصلها ابن باجه والتي حددنا من خلالها الفرق بين التصوف في طور الولاية والعلم النظري الفكري نود ان نضع حقيقة مهمة على بساط التحليل النقدي وهي ان ابن طفيل رفض مسألة وصف المشاهدات التي يراها الصوفي للاخرين ولكنه على الرغم من ذلك وصف مشاهداته ودونها في رسالته (حي بن يقظان) حيث وصف واجب الوجود والفلك الاقصى ومعه ذات برئية من المادة ، وانها ليست ذات الحق ولا هي نفس الفلك ، ووصف ماشاهد من فلك الكواكب الثابته وذاته ثم فلك زحل والكواكب التي تليه فضلا" عن الذوات التي تقابلها وصولا" الى فلك عالم الكون والفساد(62) والسؤال الذي يطرح نفسه الان . لماذا وصف ابن طفيل مشاهداته ؟ ولماذا اودعها في رسالة حي بن يقظان ؟هل فعل ذلك سهوا" ام انه على معرفة بما فعل ؟ في الحقيقة انه فعل ذلك وهو يعلم بانه ناقض قوله الذي اكد فيه عدم وصف المشاهدات وحدد سبب ذلك هو ان الصوفي عندما تحصل له المكاشفة سوف يشعر بلذة وسعادة ونشوة يجد نفسه مضطرا الى ذكر ما

شاهد . ولكنه اشترط الذكر المعقول حيث نقد ما قاله بعض الصوفية كالحلاج والبسطامي وغيرهم. لانهم تجاوزوا الذكر المعقول ووقعوا في الشحطات حيث قال بعضهم (سبحاني ما اعظم شأني) و (انا الحق) و (ليس في الثوب الا الله) (63) واثنى على الغزالي لانه لم يقع في شحطات هؤلاء لان الغزالي حذقته العلوم وادبته المعارف بينما اصحاب الشطحات لم تحذقهم العلوم وقالو بذلك بغير تحصيل . اما الغزالي فعند وصوله الى هذه الحالة تمثل ببيت شعر فكان ما كان ممن لست اذكره فظن خيرا" ولاتسأل عن الخبر (64) لأن الغزالي حذقته العلوم وادبته المعارف .اما عن الاسباب التي دعت ابن طفيل الى تاليف هذه الرسالة والتي تكلم بها عن مكاشفاته فيمكن تحديدها بما يلي .ان سائلا" سأله ان يبث له من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها ابن سينا (65).

١) ان الذي دفعه الى تأليف هذه الرسالة والتي خالف طريق السلف الصالح حسب اعترافه هو لانه بث فيها العلم المكنون الذي لايقبله الا اهل المعرفة بالله ولا يجهله الا اهل العزة بالله حيث قال ((...والذي سهل علينا افشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا من آراء مفسده نبغت بها متفلسفه العصر وصرحت بها حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين طرحوا تقليد الانبياء صلوات الله عليهم وأرادوا تقليد السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي المضنون بها على غير اهلها فيزيد حبهم وولوعهم بها ...)) (66) ومن كلام ابن طفيل عن السبب الثاني ندرك مدى حرصه على احترام الشرائع النبويه والتا كيد على مراعاتها وعبر عن اهتمامه هذا بان خصص للمعرفة الشرعية نصيبا من رسالته (حي بن يقظان)

سادسا المعرفة الشرعية : ــ في هذا الموضوع المهم سنناقش عدة مسائل عقائدية والتي سنعرف من خلالها موقف ابن طفيل من الشريعة المحمدية المباركة مبتدئين بمناقشة المسألة التالية وهي ان ابن طفيل وصف لنا حال حي بن يقظان وكيف اعتمد على نفسه في معرفة العالم الخارجي عالم المعرفة الحسية وكيف وصل الى المعرفة العقلية وبعد ذلك توصل الى معرفة العالم الالهي معتمدا" على الممارسات الصوفية دون مساعدة احد معتمدا على فطرته الفائقة فهل نفهم من ذلك ان ابن طفيل يرى بان كل ذي فطرة فائقة يستطيع الوصول الى هكذا حقائق دون الحاجة الى الانبياء (ع) ودون الحاجة الى معلم ؟ام انه اراد على حسب تعبير الدكتورين جميل صليبا وكامل عياد ان يبين لنا امكان تطور البشرية دون الحاجة الى وحي منزل (67) ام انه اراد ان يؤكد لقرائه اتفاق الفلسفة والشريعة؟. في حقيقة الأمر ان ابن طفيل لم يرفض النبوة ودليلنا على ذلك نقده للفارابي الذي جعل من النبوة تابعة للقوة المتخيلة ((... هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة وانها بزعمه للقوة الخيالية خاصة ، وتفضيلة الفلسفة عليها الى اشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها)) (68).

ومن هذا القول ندرك ان ابن طفيل اكد على حاجة الفرد والمجموع الى النبوة من جانب ومن جانب اخر انه رفض مسألة تفضيل الفلسفة على الشريعة . ولكنه اكد على وحدة الفلسفة والشريعة لانهما يؤديان الى معرفة الحق وهكذا حقيقة اكدها في حديثه عن لقاء حي بن يقظان مع ابسال . فبعد ان علم ابسال حيا" اللغة بطريقة علمية تذكرنا بروبنسن كروزو عندما علم فرايدي اللغة (69) حيث كان ابسال يشير الى الموجودات ويلفظ اسماءها وكان حي يحفظ هذه الأسماء ، وبعد أن علم ابسال حيا" الأسماء كلها حدث بينهما حوار علمي قائم على تبادل الاسئلة ومن خلال هذه الأسئلة سوف نعرف مدى تأكيد ابن طفيل على وحدة الفلسفة والشريعة . فبعد ان سأل حي بن يقظان ابسال عن ملته وعن تصرفات الناس في جزيرته بعد وصول الملة واخذ ابسال يصف جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الإلهي والجنة والنار والبعث والنشوروالحشر والحساب والميزان والصراط نجد ابن طفيل يقول ((... ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئا" على خلاف ما شاهد في مقامه الكريم فعلم ان الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله رسول عند ربه فأمن به وصدقه وشهد برسالته)) (70) وعندما وصف حي بن يقظان ما شاهد لأبسال من ذوات مفارقة لعالم الحس ، ووصف ذات الحق عز وجل بأوصافه الحسنى فان ابسال لم يشك في جميع الأشياء التي وردت في الشريعة من امر الله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر فوجدها ابسال هي ((... أمثلة هذه الأشياء التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه ، وانقدحت نار خاطرة وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل ولم يبق عليه مشكل في الشرع الاتبين له ولامغلق الا انفتح ولاغامض الا اتضح وصار من أولي الألباب)) (71) وهكذا ايد كل منهما صاحبه وأتفقا على صحة اعتقادهما ، وتطابق المعقول والمنقول خير شاهد على تطابق الفلسفة مع الشريعة ومادمنا بصدد الحديث عن لقاء حي بن يقظان مع ابسال وتطابق المعقول والمنقول نجد من المناسب مناقشة احد الافكار التي طرحها الاستاذ مدني صالح حول لقاء حي بابسال حيث اعتبرلقاء حي بابسال لقاء صوفي بصوفي ، حي بن يقظان متصوف ذاتيا" اما أبسال فمتصوف بالطريقة المنهجية التقليدية (72).

ونحن نضيف إلى قول الأستاذ مدني ــ بان أبسال لم يصل بعد الى مرحلة المشاهدة التي وصلها حي بن يقظان على الرغم من عزلته وتركه جزيرته والذهاب الى جزيرة حي بن يقظان لغرض الانقطاع للعبادة فضلا" عن زهدة

بمغريات الحياة المادية ودليلنا على ذلك توقير أبسال لحي بن يقظان بعد ان عرف انه من أولياء الله الصالحين واصبح من التابعين له وهذا يدل على فرق المرتبة بين حي وابسال ودليل اخر يؤكد صحة قولنا وهو ان أبسال لو كان قد وصل الى المرحلة التي وصلها حي بن يقظان لما قال عنه ابن طفيل ((فتطابق عنده المعقول والمنقول)) فهذا التطابق لم يحصل له الا بعد لقائه بحي . فلقاء حي بأبسال اذن لقاء صوفي في طور الولاية (حي بن يقظان) مع سالك منهج التصوف(أبسال) وكي لانخرج بعيدا" عن الموضوع قيد الدراسة وهو المعرفة الشرعية فسوف نتكلم عن موقف ابن طفيل من الشريعة الاسلامية .

يرى ان للشريعة ظاهرا" وباطنا" وان بها أقوال تحث على العزلة واخرى تحث على المعاشرة . ورمز لاهل الظاهر المؤكدين على الحياة الاجتماعية بـــ (سلامان) أما أهل الباطن أصحاب العزلة فرمز لهم بـــ (أبسال) و أهل الظاهر وأهل الباطن كلاهما ملتزم بأداء جميع اعمال شرائع الملة وهذا بينه من خلال التزام أبسال وسلامان بتلك الأعمال التي كانت سببا" في اصطحابهما حيث كان أبسال وسلامان يتفقهان الفاظ الشريعة في صفة الله تعالى وملائكته والمعاد والثواب والعقاب فضلا" عن التزامهم بالاعمال الظاهرة ومجاهدة الهوى ومحاسبة النفس ، ولكن ابن طفيل فضل أهل الباطن أصحاب العزلة على اهل الظاهر المؤكدين على المعاشرة من خلال مدح ابسال ونقد سلامان حيث قال ((فتعلق أبسال بطلب العزلة ورجح القول فيها لما كان في طباعة من دوام الفكرة وملازمة العبرة والغوص على المعاني . وأكثر ما كان يتأتى له امله من ذلك بالانفراد)) (73) اما سلامان فتعلق ((بملازمة الجماعة ورجح القول لما كان في طباعة من الجبن عن الفكرة والتصرف فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين)) (74).

ومثلما حدد ابن طفيل موقفه من اهل الظاهر واهل الباطن في موضوع الالتزام بالعبادات حدد ايضا" موقفه من الخاصة ذوي المكاشفة من هذا الموضوع ورمز للخاصة بـــ (حي بن يقظان) فهؤلاء يجب عليهم الالتزام بالعبادات ايضا" وهذه الحقيقة اكدها في حديثه عن حي عندما سأل ابسال عن العبادات ((ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ووضعه من العبادات فوصف له الصلاة والزكاة والصيام والحج وما اشبهها من الأعمال الظاهرة ، فتلقى ذلك والتزمه وأخذ نفسه بادائه امتثالا" للامر الذي صح عنده صدق قائله)) (75).

فمسألة الالتزام بالعبادات اذن واجب شرعي يجب عمله من قبل كل مسلم سواء كان من اهل الظاهر او الباطن او من الخاصة . وحقيقة لابد من ذكرها وهي ان ابن طفيل وان فضل العزلة على المعاشرة الا انه لم يرفض المعاشرة بشكل قطعي وانما اكد عليها اذا كانت بقصد توعية الناس ونشر الحق بينهم ولهذا السبب جعل بطل قصته حي بن يقظان يذهب الى جزيرة سلامان وأبسال لغرض توعية الناس .

وللدكتور على الوردي رأي في هذا الموضوع ، حيث اوضح ان ابن طفيل بالرغم من اخذه لنظرية التوحد التي نادى بها ابن باجة والتي اكد بموجبها على ضرورة ابتعاد الفيلسوف عن المجتمع لانه مرهق بأدناس العرف والعادات وانواع الجهالات وان على الفلاسفة ان يؤلفوا بينهم مجتمعا" خاصا" بهم نجد ان ابن طفيل اعطى شيئا" من الحق للفيلسوف ان يعيش بين العامة ويصلحهم بما يلائم عقولهم فابن طفيل اتخذ تجاه العامة موقفا" وسطا" بين ابن باجة وابن رشد الذي رفض فكرة التوحد واكد على ان الفلاسفة يجب ان يعيشوا مع العامة مراعين الاختلاف بين مستوى تفكيرهم وتفكير العامة وان يرشدوهم بما يتلائم مع مستوى عقولهم (76) وابن طفيل اكد على مسألة مراعاة عقول الناس عند مخاطبتهم شانه شان ابن رشد فلا يجوز مخاطبتهم بما يفوق عقولهم وان من يحاول ان يفعل ذلك سيكون مصيره مصير حي بن يقظان فحي عندما ذهب الى الجزيرة الاخرى خاطب الناس بمسائل تفوق امكانياتهم العقلية فنفروا منه ولم يستجيبوا له وعندها عاد مع ابسال الى موطنه الاول (77).

فالناس كما يرى ابن طفيل طبقات مختلفة وهي

١. الجمهور او العوام : وهم المهملون للشريعة المقبلون على الدنيا ، هدفهم اشباع الرغبات المادية . وضمن هذه الطبقة ايضا" الذين يقصدون اعمال الشرع لغرض التزيين .
٢. أهل الظاهر ــ هؤلاء وصفهم بانهم المقيمون للفرائض قليلوا الخوض فيما لا يعنيهم ، يؤمنون بالمتشابهات ويسلمون بها معرضين عن البدع والأهواء مقتدين بالسلف الصالح
٣. أهل الباطن : وهم الملتزمين بالعبادات الشرعية القادرين على التأمل والتأويل
٤. الخاصة : ــ هم ذوي المكاشفة او المشاهدة او الفلاسفة .

فاهل الظاهر أعلى من الجمهور من حيث المستوى الفكري واهل الباطن اعلى من اهل الظاهر اما الخاصة فهم أعلى طبقات المجتمع .

ويرى ابن طفيل أن الأنبياء عليهم السلام عرفوا ان الناس مختلفون في مستوى عقولهم ولهذا السبب اضربوا عن مكاشفتهم . ويرى أيضا" ان أهل الظاهر إذا ماتوا وهم متمسكين بظاهر الشريعة وملتزمين باداء العبادات فان مصيرهم الفوز لأن لانجاة لهم إلا بهذا الطريق (78) .
من خلال المواضيع التي ناقشها ابن طفيل اتضح لنا بانه مسلم موحد مقر بنبوة الرسول الكريم محمد (ص) مؤكدا" على ضرورة الالتزام بالشريعة المحمدية واداء اوامرها في العبادات والمعاملات وبعد ان ثبتت لنا هذه الحقائق اصبحت لدينا ادلة كافية تدحض التهمة التي وجهها احمد امين ومصطفى غالب الى ابن طفيل وهذه التهمة تتعلق بتسمية ابن طفيل لرسالته حي بن يقظان من جانب وتطعن في عقيدته من جانب اخر حيث رأى احمد امين ومصطفى غالب ان اليقظان هو الله (79)وبناء" على قولهم ستكون النتيجة ان حي ابن الله فهم قولوا ابن طفيل ما لم يقله لا من قريب ولا من بعيد لان ابن طفيل من المنزهين لله سبحانه وتعالى فلو كان يرى ان اليقظان هو الله وان حي ابن يقظان أي ان حي ابن الله لماذا افتتح رسالته بقوله ((.... وأشهد أن لا اله الا الله وحده لاشريك له وأن محمدا" عبده ورسوله ....)) (80) فضلا" عن ذلك فان ابن طفيل عندما تكلم عن ولادة حي بن يقظان قدم لنا رايين يتعلقان بولاد ة حي إحداهما هو ان حي ابن لأمرآة تزوجت سرا" من رجل اسمه يقظان دون علم أخيها وعندما ولدت حي أرضعته ووضعته في تابوت خشبي بعد ان احكمته فالقته باليم ودعت الله ان يتولاه بعنايته فاخذته الأمواج الى تلك الجزيرة والتي اصبحت مسرحا" لاحداث هذه القصة . أما الرأي الأخر فهو ان حي بن يقظان ولد في جزيرة على خط الاستواء من طينة تخمرت سنين عدة وبعد اكتمال الجسد ، فاضت الروح بأمر الله تعالى الى هذا الجسد فصار حي بشرا" سويا" ..... الخ الأحداث (81) فابن طفيل اذن لم يقل ان اليقظان هو الله ــ فهو برئ من هذه المسألة براءة الذئب من دم يوسف (ع) . وان ما قاله احمد أمين ومصطفى غالب هو في الحقيقة وجهة نظر ولكن لايجوز إصدار هكذا قول على ابن طفيل لان ابن طفيل لم يشر إلى ذلك ولو اشارة بسيطة علما" ان احمد أمين قام بتحقيق هذه الرسالة والتي اعتمدنا عليها في هذا البحث ، ومصطفى غالب قام بتأليف كتاب حول ابن طفيل ولا نعرف السبب الذي دفع احمد امين الى هكذا قول اما مصطفى غالب فقد اعتمد على احمد امين في هذا القول بل اعتمد عليه في كثير من مواضيع كتابه فضلا" عن اعتماده على عمر فروخ في بعض المواضيع .
ولو كان ابن طفيل قال بان اليقظان هو الله لقلنا هذا هو السبب الرئيس الذي دفع بعض رجالات الكنيسة الى الاهتمام بهذه القصة على اساس (82) انها تؤيد اقوم مسلماتهم العقائدية المتمثلة بأبوة الله تعالى لعيسى (ع) ولكن الحقيقة ان ابن طفيل لم يقل ذلك .
هذه ابرز المواضيع التي يمكن مناقشتها في موضوع المعرفة الشرعية والتي حددنا من خلالها موقف ابن طفيل من الدين الاسلامي وكيف انقسم الناس الى طبقات عدة في فهمهم للشريعة في بيئته وزمانه . ومثلما حددنا موقف ابن طفيل من الشريعة وكيف فهمها الناس في المغرب فسوف نحدد موقفه من الفلسفة وكيف فهمها الناس في المغرب ومن هم الفلاسفة الذين وصلت مؤلفاتهم الى المغرب العربي وهذا ما سنبينه في حديثنا عن المعرفة الفلسفية .

سابعا" المعرفة الفلسفية : ــ

ان موقف ابن طفيل من الفلسفة يمكن معرفته من خلال حديثه عن التصوف فهو كما بيننا تكلم عن التصوف في طور الولاية القائم على التجريب الصوفي والرؤية بعين القلب ، كما تكلم عن العلم النظري الفكري (الفلسفي) القائم على حدود وضوابط منطقية قياسا" واستدلالا" ، والذي يمثل تصوف لايرقى بصاحبه الى مباهج السعادة الابدية (83) .
وفي حديثه عن القسم النظري الفكري ذكر اسماء الفلاسفة الذين وصلت فلسفتهم الى المغرب العربي الاسلامي فذكر ارسطو طاليس ، الفارابي ، ابن سينا ، الغزالي) فضلا" عن ابن باجة الفيلسوف المغربي . ومن خلال ذكره لاسماء هؤلاء الفلاسفة ومؤلفاتهم يتضح لنا ان الفلاسفة الذين وصلت فلسفتهم هم ارسطو طاليس من فلاسفة اليونان والفارابي وابن سينا والغزالي من فلاسفة المشرق العربي فضلا" عن ابن باجه بوصفه فيلسوفا" بارزا" في المغرب العربي الإسلامي .
ولابن طفيل مواقف مختلفة من هؤلاء الفلاسفة فينقد بعضهم ويثني على البعض . ولنبدأ مع مواطنه وقرينة ابن باجة ، حيث اعرب ابن طفيل عن احترامه لهذا الرجل قائلا ولم يكن فيهم اثقب ذهنا ولا اصح نظرا ولا اصدق روية من ابي بكر الصائغ . وهذا الثناء جاء لكون ابن باجة وصل الى مرحلة التصوف النظري او الفكري .وبالرغم من ثناء ابن طفيل على ابن باجة الا انه وجه له انتقادات عدة تتعلق بمؤلفات هذا الفيلسوف . فيرى ان كتب ابن باجة الكاملة وجيزة ورسائله مختلسة فضلا عن غموض العبارة والترتيب اما كتابه (في النفس) و (تدبير المتوحد) والكتب المنطقية والطبيعية فهي غير كاملة (84).

اما موقفه من الفارابي فكان على درجة كبيرة من الحدة . حيث اكد ان اكثر كتب الفارابي التي وصلت اليهم كانت منطقية اما ما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك . ووجه انتقادات عدة للفارابي وهي انه في الملة الفاضلة اثبت بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لانهاية لها وبقاء لانهاية له ، ثم صرح في السياسة المدنية بانها منحلة وسائرة الى العدم وأنه لابقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة ولكنه صرح في شرحه لكتاب الأخلاق على ان السعادة لاتكون الا في الحياة الدنيا وأن كل ما يذكر بخلاف ذلك فهو هذيان وخرافات عجائز وهذا القول كما يرى ابن طفيل قد أيأس الخلق جميعا" من رحمة الله فضلا عن جعله النبوة تابعة للقوة الخيالية وتفضيلة الفلسفة على الشريعة كما يرى ابن طفيل (85).

اما موقف ابن طفيل من ابن سينا فمختلف تماما" عن موقفه من الفارابي حيث نظر لابن سينا ــ كشارح وفيلسوف وصوفي ؛ كشارح لانه تكفل بالتعبير عما ورد في كتب أر سطو طاليس . وفيلسوف لانه ألف كتاب الشفاء على مذهب المشائين حيث اتفقت افكاره في هذا الكتاب مع أفكار أر سطو طاليس بشكل كبير وان كان قد أضاف أفكارا" لم يذكرها أر سطو ؛ أما ابن سينا كصوفي فنال اهتماما كبيرا من قبل ابن طفيل وخصوصا في حديثه عن الحكمة المشرقية (86) التي بنى تصوفه في طور الولاية عليها كما بينا .

وسوف نختم هذا الموضوع بموقف ابن طفيل من أبي حامد الغزالي . ان موقف ابن طفيل من الغزالي موقف سلبي من جانب وايجابي من جانب آخر ، يتمثل الاول بالانتقادات التي وجهها الى بعض مؤلفاته واصفا" اياها بانها بحسب مخاطبة الجمهور تربط في موضوع وتحل في اخر وتكفر باشياء ثم تتحللها ومن جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت ، انكارهم لحشر الاجسام واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة (87) ثم قال في أول كتاب الميزان أن هذا هو اعتقاد شيوخ الصوفية ولكنه اعتذر بعد ذلك من هذا الفعل في آخر كتاب ميزان العمل حيث تكلم عن ثلاثة أراء . رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل مرشد ، وراي يكون بين الانسان ونفسه لايطلع عليه الامن هو شريكه في اعتقاده وقال بعد ذلك ((ولو لم يكن في هذه الامايشكك في اعتقادك الموروث لكفى بك نفعا" . فان من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والحيرة ثم قال

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل))(88) وبعد ذلك ناقش ابن طفيل مسالة الكتب المضنون بها على غير اهلها (89).

هذا فيما يتعلق بالموقف الاول السلبي اما الموقف الثاني (الايجابي) فيتمثل بنظرته للغزالي على انه رجل تصوف حصلت له المكاشفة وسعدالسعادة القصوى وعندما وصل الى هذا المقام الشريف رفض ان يصف للناس مكاشفاته واضاف قائلا ((لكن كتبه المظنون بها المشتملة على عدم المكاشفة لم تصل الينا)) (90) وابن طفيل قد استفاد من الغزالي وابن سينا استفادة كبيرة في وصوله الى التصوف في طور الولاية حيث كان يتبع كلامهما ويضيف بعضه الى بعض .

ومن هنا نعرف ان الفلاسفة الذين حضو بالقبول عند ابن طفيل هم (ابن سينا والغزالي) من فلاسفة المشرق العربي الاسلامي وابن باجة من فلاسفة المغرب العربي الاسلامي لأنه استفاد منه في الوصول الى مرحلة التصوف النظري والذي تجاوزه فيما بعد وصولا الى التصوف في طور الولاية .

الخلاصة

نستخلص من هذه الدراسة ان ابن طفيل وضع سلم معرفي . يتدرج الانسان فيه من مرتبة الى أعلى ، تمثلت المرتبة الاولى بالمعرفة الحسية التي تتعامل مع المحسوسات الجزئية المشخصة في العالم الخارجي ، ولولا الحواس لما استطاع الانسان التعرف على العالم المحيط به . والحواس تنقل صور المحسوسات الى الدماغ عن طريق الاعصاب وكل حاسة تنقل مدركاتها الخاصة اليه فينتج من هذا تكوين معرفة اولى بالبيئة الخارجية التي تحيط بالذات العارفة لتصبح الموضوع المعرف الاول . فابن طفيل اذن من المؤكدين على المعرفة الحسية فهو فيلسوف حسي أو ينتمي للمذهب الحسي في المعرفة ، فضلا" عن ذلك فهو تجريبي لانه أكد دور التجربة في المعرفة خصوصا" في حديثه عن الاستقراء الناقص والتام .

ومثلما اكد دور الحواس في المعرفة أكد دور العقل ايضا" حيث جعل المعرفة العقلية المرتبة الثانية في سلمه المعرفي حيث اكد دور العقل في تجريد المحسوسات واعطائها مفاهيم كلية لتتحول من محسوسا مشخصة الى صور مجردة . وتأكيده دور العقل جعله من ممثلي المذهب العقلي حيث ازدادت ثقته بالعقل وأراد بعد ان فهم الطبيعة من خلال تعاون الحواس والعقل ان ينتقل الى معرفة حقائق ما بعد الطبيعة ((الميتافيزيقا)) ولم تقف المسألة عند هذا الحد وحسب وانما اراد الاعتماد على العقل في معرفة حقائق ما فوق الطبيعة SuperNatural ولكنه عرف ان حدود المعرفة العقلية تقف عند هكذا حقائق لانها لاتدرك حسا" وكل مالايدرك حسا" لايمكن تصوره عقلا"

ــ وابن طفيل يعد فضلا" عن كونه حسي تجريبي وعقلي . فيلسوف ينتمي للمذهب النقدي لانه جمع بين الحس والعقل كمصادر رئيسة في المعرفة .
وبعد ان عرف عجز الحواس والعقل عن ادراك الحقائق المتعالية لجأ الى التصوف ليكون المرتبة الثالثة في سلمه مبتدأ بالنظري الفلسفي الذي حقق له المكاشفة ولكنه كان يبحث عن معرفة أكثر صفاء لهذه الحقائق وعندها اعتمد التصوف القائم على الرياضة الروحية والمجاهدة والتجربة الوجدانية وهذه الطريقة حققت له مبتغاه فوصل الى مرحلة المشاهدة والتي مثلت التصوف في طور الولاية ، والمعرفة في هذا الطور تحصل عن طريق نور يلقيه الله في قلب العبد ــ وهنا يدخل دور القلب بالمعرفة وان تعددت مفاهيمه عند ابن طفيل . وهكذا اوجد ضالته بالتصوف في طور الولاية دون ان يتجاوز على حدود الشريعة الاسلامية وجمع في نهاية المطاف بين التصوف والمعرفة الشرعية

الهوامش:ــ

1)نظرية المعرفة : هي حقل مهم من حقول الفلسفة ، وبحث عن أصول أو مصادر معرفة الحقيقة هل هي الحس ام العقل أم هما معا" ، ام ان هناك قوة داركة أخرى غيرهما . وتبحث عن المدى الذي تصل اليه المعرفة بمعنى هل يعرف الانسان حتى الحقيقة القصوى أم تقتصر معرفته على حقائق العلم والتجربة وتبحث نظرية المعرفة ايضا" عن قيمة المعرفة التي في متناول الإنسان فضلا" عن علاقة اليقين بالحقيقة بمعنى هل الحقيقة يمكن أن تفرض بذاتها اليقين بها أم اننا نلتمس علامات ليقينها ، ثم ما هو الخطأ أو بطلان الحقيقة ، وتبحث نظرية المعرفة ايضا" بموضوع الذات العارفة وتسأل هل الذات العارفة هي الإنسان المفرد المشخص أم ذات خالصة Pure Subject وهذه الذات الخالصة تكون مناط الكلية أو الضرورة في المعرفة كالتي سماها (كانت) الذات القوقانية Tran Scendental Subject او الذات غير الإنسانية كما عند الفيلسوف الالماني شلنج أو الروح الكلية كما عند هيجل ، بحيث لم تعد المعرفة عند هذين الأخيرين خاصية إنسانية بقدر ما هي خاصية إلهية ، وقد احتاج هذا الأمر أن تبحث نظرية المعرفة نتيجة لذلك نوع الصلة بين الذات الانسانية وتلك الذات الكلية . ينظر د . محمد ثابت الفندي ــ مع الفيلسوف ، دار النهضة العربية ، بيروت ــ ط / 1/ 1974 ص 140 وجدير بالذكر ان بعض الباحثون خلطوا بين نظرية المعرفة والمنطق ، لكون المنطق يبحث في القوانين الصورية للمعرفة الإنسانية ، وذهب غيرهم الى قصر مجالها على كيفية تحصيل العلم أو كسب المعلومات ومن ثم كانت في رأيهم فرعا" من فروع علم النفس ، لانها تعرض لدراسة العمليات العقلية التي يقوم بها العقل واعيا" في كسب معلوماته كالادراك الحسي والتخيل والتذكر والتفكير ونحوه ، وعلى هذا الأساس اعتبروا نظرية المعرفة علما" لان علم النفس الذي الحقت به صار اليوم علما" ولو لا هذا لرفضت العلوم الجزئية التسليم بها أو اتخاذها اساسا" لمباحثها ــ ينظر د. توفيق الطويل ــ اسس الفلسفة ــ دار النهضة العربية ــ القاهرة ــ ط / 7 / 1979 ص 297 .

2) لسان الدين ابن الخطيب ــ الاحاطة في اخبار غرناطة ــ شرح وتقديم أ . د . يوسف علي طويل ــ منشورات ــ محمد علي بيضون . دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط / 3 / 2003 المجلد الثاني ص .434

3) أكد ابن خلكان ان ابن طفيل قرأ على جماعة من الحكماء ومنهم ابن باجة . ولكن ابن طفيل أكد بصريح العبارة بأنه لم يلق ابن باجه حيث قال ((.... ونحن لم نلق شخصه)) ينظر حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ــ تحقيق وتعليق ــ أحمد امين ــ دار المعارف مصر 1959 ص .62

4)ابن خلكان ــ وفيات الاعيان وانباء ابناء الزمان ــ تحقيق د. احسان عباس ــ دار الثقافة بيروت ــ المجلد السابع ص 134 ــ 135 .

5)حقيقة لابد من ذكرها وهي ان المشكلة التي تواجه الباحث في التراث الفلسفي الاسلامي هي اختلاف المؤرخين والباحثين حول تاريخ ولادة اغلب فلاسفة المسلمين بل يصل الاختلاف الى مرحلة يشمل حتى تاريخ الوفاة ولهذا السبب لم نشر في المقدمة الى تاريخ ولادة الفلاسفة ووفاتهم عندما تطرقنا لهم بينما اشرنا الى تاريخ الوفاة والميلاد عندما تكلمنا عن فلاسفة الغرب او الفلاسفة غير المسلمين ، وبما اننا نكتب عن ابن طفيل الفيلسوف العربي المغربي المسلم فسنواجه مسألة الاختلاف هذه لان المؤرخين وكتاب التراجم لم يشيرو الى تاريخ ميلاد هذا الفيلسوف وكانت اقوالهم في تاريخ ميلاده مجرد توقعات دون تقديم أدلة تأريخية وسنذكر بعض الاراء التي قيلت من قبل الاشخاص الذين درسوا تراث ابن طفيل على سبيل المثال لاالحصر . فأحمد امين ، يرى ان ابن طفيل ولد قبل سنة 506 هــ وعمر فروخ ومصطفى غالب أكدا أن تاريخ ولادة ابن طفيل كانت سنة 500 هــ . ويرى موسى الموسوي ان ولادة ابن طفيل كانت على الأرجح مابين سنة 495 هــ الى 505 هــ . وعلى الرغم من اختلافهم حول تاريخ ولادة ابن طفيل الا انهم اجمعوا على تأكيد وفاته حيث كانت سنة 581 هجرية .

وللاستاذ مدني صالح رأي يعد أكثر وثاقة في موضوع ولادة ابن طفيل حيث ايد الاستنتاج الذي قدمه ليون جوتيه المفكر الفرنسي الذي ترجم رسالة حي بن يقظان لابن طفيل الى اللغة الفرنسية عام 1910 ــ فجوتيه كما ذكر مدني صالح يرى بأن ولادة ابن طقيل كانت في العقد الاول من القرن الثاني عشر بين عام 1100 م وعام 1110م لان ابن طفيل يكبر ابن رشد بين خمشة عشر او عشرين عاما" . واضاف الاستاذ مدني صالح على استنتاج جوتيه ليؤكد ارجحية هذا التاريخ ــ حيث تتبع اصدقاء وزملاء ابن طفيل في الدرس والعمل الذين ولدوا في تاريخ مقارب للتاريخ الذي حدده جوتيه ومنهم ابن الصقر الانصاري المولود عام 502 هـ .
لمزيد من التفصيل ينظر أحمد امين ــ مقدمة ــ رسالة حي بن يقظان لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ــ ص 9 ،وينظر عمر فروخ ــ تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ــ دار صادر بيروت ط 4/ 1983 ص 623 . وينظر مصطفى غالب ــ ابن طفيل ، منشورات ومكتبة الهلال ــ بيروت 1979 ص 13ــ 14 وينظر موسى الموسوي ــ من الكندي الى ابن الرشد ــ منشورات عويدات ــ بيروت ط 3 ، 1982 ص 199 ــ 200 .
ينظر مدني صالح ابن طفيل قضايا ومواقف ــ دار الحرية للطباعة ــ دار الرشيد للنشر ــ بغداد 1980 ، ص 75ــ76 .
6)موسى الموسوي ــ من الكندي إلى ابن رشد ص 199 .
7) قال ياقوت الحموي ((أش بالفتح والشين مخففه ، وربما مدت همزته ، مدينة الأشات بالأندلس من كوره البيرة وتعرف بوادي أش)) تنحدر اليها انهار من جبال الثلج ، بينها وبين غرناطة اربعون ميلا" ، وتقع بين غرناطة وبيجانة ــ لمزيد من التفصيل ينظر ياقوت الحموي ــ معجم البلدان ــ دار صادر ــ بيروت ط 1 ، 1993 المجلد الاول ص 98 .
8)عبد المؤمن بن علي . هو أبو محمد عبد المؤمن بن علي القيسي الكومي ، كان والده وسطا" في قومه وكان صانعا" في عمل الطين يعمل منه الانية فيبيعها وكان عاقلا" من الرجال وقورا" . نال عبد المؤمن مكانته بفضل محمد بن تومرت المعروف بالمهدي حيث جعله من المقربين له فنال بعد وفاة ابن تومرت الملك من خلال الجيوش التي رتبها ابن تومرت فاستطاع السيطرة على وهران ثم تلمسان ثم فأس ثم سلا ثم سبته ، وانتقل بعد ذلك الى مراكش وحاصرها أثنى عشر شهرا" ثم ملكها وكان أخذه لها في اوائل سنة اثنين وأربعين وخمس مائه واستتب له الامر وامتد ملكه الى المغرب الاقصى والادنى وبلاد افريقية وكثير من بلاد الاندلس ، وتسمى بأمير المؤمنين ــ لمزيد من التفاصيل ينظر ــ ابن خلكان ــ وفيات الاعيان وابناء ابناء الزمان ــ المجلد الثالث ص 237ــ 238 ــ 239
9)عمر فروخ ــ تاريخ الفكر العربي الى ايم ابن خلدون ــ ص 623
10) شنترين ــ كما ذكر ياقوت الحمودي ــ كلمتان مركبة من (شنتن) كلمة (ورين) كلمة ــ وشنترين بكسر الراء وياء مثناه من تحت ونون ــ مدينة متصلة الاعمال بأعمال باجة في غربي الاندلس ثم غربي قرطبة وعلى نهر باجه قريب من انصبابة في البحر المحيط ، وهي حصينة بينها وبين قرطبة خمس عشر يوما" وبينها وبين باجه اربعة ايام ، وملكت للافرنج في سنة 543هـ ــ ينظر ياقوت الحمودي ــ معجم البلدان المجلد الثالث ــ ص367ــ وينظر كذلك ــ ابن خلكان ــ وفيات الاعيان ــ المجلد السابع ص 136ــ 138 .
11) لسان الدين ابن الخطيب ــ الاحاطة في اخبار غرناطة ــ المجلد الرابع ص 308 ــ ولمزيد من التفصيل حول وفاة هذا السلطان ينظر ــ ابن خلكان ــ وفيات الاعيان المجلد السابع ــ ص 135 ــ وما دمنا بصدد الحديث عن فاة هذا السلطان نجد من المناسب ذكر رواية غريبة لم نجدها عند ابن الخطيب ولاعند ابن خلكان وهي رواية ذكرها ابن سعد المغربي عن ابيه ــ مؤداها انه لما مات السلطان يوسف ،اتهم ابن طفيل بانه سمة وقد خاف عليه منه فجرت عليه محنة وخلد في منزله مسجونا" ــ راجع ابن سعد المغربي ــ المغرب في حلى المغرب ــ تحقيق د . شوقي ضيف الله ــ دار المعارف ــ مصر ــ ط 2 1955ص 85 .ونحن بدورنا نشكك بهذه الرواية ولانرفضها بصورة قطعية وسوف نناقش الاسباب التي دعتنا الى التشكيك بها وهي ان ابن طفيل تخلى عن منصبه في البلاط قبل هذه الحادثة ــ مخلفا" ابن رشد كطبيب خاص للسلطان . وان السلطان مات على اثر سهم اصابه لا على أثر سم دس اليه في الطعام مثلا" .واذا أفترضنا جدلا" ان ابن طفيل اتهم بهكذا عمل فما السبب الذي جعل من السلطان المنصور أبو يوسف يعقوب الذي تولى الخلافة عن ابيه يحضر جنازة ابن طفيل ــ وهذا العمل يجعلنا امام احتمالين وهما ــ أما أن ابن طفيل قد ثبتت برائته من هذه التهمه ، واما انه لم يتهم بهكذا أمر لامن قريب ولا من بعيد بناء" على المقدمات التي ذكرناها في أعلاه وهذا هو الأرجح .
12)لسان الدين ابن الخطيب ــ الإحاطة في أخبار غرناطة ــ المجلد الثاني ــ ص 336
13)المصدر نفسه ص 334

14)ابن أبي اصيبعة ــ عيون الانباء في طبقات الاطباء ــ ضبط وتصحيح ــ محمد باسل عيون السود ــ منشورات محمد علي بيضون ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ــ ط / 1/ 1998 ص 490
15)ينظر ــ مدني صالح ــ ابن طفيل قضايا ومواقف ــ ص 75 ــ 76
16) د . محمود الحاج قاسم محمد ــ طب ابن طفيل ــ بحث ضمن البحوث التي القيت في الندوة الثانية لتاريخ العلوم عند العرب ــ مركز أحياء التراث العلمي العربي ــ بغداد عام 1986 وطبعت هذه البحوث في كتاب عنوانه ــ دراسة في تاريخ العلوم عند العرب ــ ونحن اعتمدنا على الكتاب ــ ينظر دراسة في تاريخ العلوم عند العرب ــ مطبعة العمال 1989 ص21
17) ذكر عمر فروخ ان لهذه القصة نظائر كثيرة بأسم حي بن يقظان أو ابسال وسلامان ــ فلحنين بن اسحاق قصة سلامان وأبسال ، نقلها من اليونانية . وهي قصة ملك حكيم اسمه هرمانوس بن هرقل ، رغب في أن يكون له ولد ولكنه كان يكره مباشرة النساء ، فعرض عليه وزيره أن ياخذ شيئا" من ماء حياته ثم يجعله في أناء ويربيه فيخرج له ولد ... ففعل ــ فلما رزق ولدا" على هذا الشكل سماه سلامان ، وطلب له مرضعة اسمها ابسال. فلما كبر الولد تعلق بابسال واشتغل بها عن تدبير الملك وطلب الحكمة.
و أورد ابن ألاعرابي قصة رجلين وقعا في الآسر ، أحدهما مشهور بالخير واسمه سلامان والآخر مشهور بالشر اسمه ابسال . ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ واما ابسال فلشهرته بالشر اسر حتى هلك .
ولابن سينا قصة مؤداها أن سلامان وأبسال كانا اخوين شقيقين وكان ابسال أصغرهما سنا" وقد تربى بين يدي اخيه ونشأ صبيح الوجه عاقلا" متأدبا" عالما" عفيفا" شجاعا" . وقد عشقته امرأة سلامان . فلما أبى عليها أرادت التعزير به ولكنه سلم . غير انها دبرت قتله بالسم . فحزن سلامان على اخيه أبسال واعتزل الملك ، وتعبد فألهمه الله الحقيقة فسقى آمراته ومن ساعدها على هلاك أبسال السم ــ ينظر عمر فروخ تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ص 625 ــ 626 ولابن سينا قصة سماها ((حي بن يقظان)) وللسهر وردي قصة بنفس العنوان وحققت هذه القصة من قبل احمد امين مع قصة حي بن يقظان لابن طفيل .
وسنشير إلى هذه القصص بصورة موجزة . فأما قصة حي بن يقظان لابن سينا فحاصلها ان رجلا" شيخا" خرج سائحا" من مدينة بيت المقدس ليرى عجائب صنع الله في العالم ، وفي هذه القصة زهد وتصوف ورمز كثير ثم نقمة على اكثر طبقات البشر ــ لمزيد من التفصيل ينظر ــ ابن سينا ــ حي بن يقظان ــ تحقيق وتعليق ــ احمد أمين من ص 43 إلى ص 53 .
أما قصة حي بن يقظان ــ للسهروردي المقتول (587هـ) فتنطوي على سياحة روحية ، يتخيل السهروردي نفسه فيها طائفا" بين مغرب الأرض ومشرقها ، وبين الأرض والسماء . ثم يشرح في تلك السياحة حالا" من الوصول (الاتصال بالألوهية)) ينظر عمر فروخ ــ تاريخ الفكر العربي الى ايام ابن خلدون ص 626 ولمزيد من التفصيل ينظر ــ السهروردي ــ حي بن يقظان ــ تحقيق وتعليق احمد امين من ص 135 ــ الى ص 138.
18) قصة الصنم والملك وابنته ــ هي إحدى الأساطير التي نسجت حول شخصية الاسكندر الأكبر وذكر احمد امين ان اميليو غرسية غومس كان يبحث عن الصور التي وردت بها قصة الاسكندر ذي القرنين في الأساطير الشعبية الأندلسية فعثر مصادفة في مكتبة الاسكوريال على مخطوط عنوانه (قصة ذي القرنين وحكاية الصنم والملك وابنته) ووجد فيه قصصا" كثيرة عن الاسكندر تذكر واحدة منها كيف وصل الاسكندر الى جزيرة تسمى أرين فوجد فيها صنما" عظيما" عليه كتابة فأمر أحد العلماء ، فترجمها ، فأذابها قصة حياة صاحب هذا الصنم ، وهي تشبه قصة حي بن يقظان من نواحٍ عدة ، فقد كان صاحب هذا الصنم ابن ابنة ملك والقت به في اليم فحملته الامواج الى جزيرة نائية غير معمورة ، فتبنته غزالة ، ونما في رعايتها وجعل يتفكر ويتدبر رغبة بالوصول الى التصوف . وبعد ذلك أضاف احمد أمين ما قاله ليون جوتيه عن هذه القصة حيث أكد جوتيه ان صاحب هذه القصة لم يصل الى التصوف او الحكمة ، لولا وصول رجل الى تلك الجزيرة ليصبح معلما" له ، وهذا الرجل ما هو إلا أبوه ابن الوزير الذي تعلقت به ام هذا المتوحد في الجزيرة والتي القته باليم . وقد غضب عليه الملك وأمر به فوضع في مركب حمله الى هذه الجزيرة . ثم يمر بالجزيرة مركب يأخذ الابن والأب . اللذين لا يعرف أحد منهما شيئا" عن علاقته بالآخر إلى الجزيرة المعمورة وهذا الجزء من تلك القصة يشبه قصة حي بن يقظان ــ أما بقيتها فمختلف تماما" ــ ينظر حي بن يقظان ــ لابن سينا وابن طفيل والسهروردي ــ تحقيق احمد أمين حاشية ص 13 .واعتبر غومس أن ابن طفيل أخذ قالب قصته حي بن يقظان من قصة الصنم ــ أما ليون جوتيه فأكد هذا الموضوع إلا انه نقد غومس لانه قلل من قيمة العنصر المبتكر في رسالة حي بن يقظان فعبقريته ابن طفيل لم تظهر في القالب القصصي و أنما بالمذهب الفلسفي الذي جعله يعرض أراء الحكمة ومذهبها في أسلوب يفيض حيوية وشخصية ــ ينظر المصدر ــ السابق حاشية ص 13 ــ 14

ومسألة ابتكار ابن طفيل في قصة حي بن يقظان أكدها عمر فروخ عندما تكلم عن القصص التي تحمل اسم حي بن يقظان أو ابسال وسلامان فقال ((على أن ابن طفيل هو الذي جعل من هذا الاسم حي بن يقظان .... قصة تامة وعالج فيها موضوعا" فلسفيا" كاملا")) ينظر عمر فروخ المصدر السابق ص 625

ونحن نقول بغض الطرف عما إذا كان ابن طفيل قد اقتبس اسم قصته وإبطالها من مفكرين قد سبقوا إلا انه قدم قصة بأسلوب أدبي رفيع اثبت من خلالها إمكانياته العلمية في الطب اولا" حيث صاغها بشكل عبر فيه كجراح كبير فضلا" عن علمه الغزير في علم الفلك والرياضيات والطبيعيات والجغرافية فضلا" عن الفلسفة حيث قدم عرض دقيق لمواضيع الفلسفة الرئيسة كالميتافيزيقا ونظرية المعرفة فضلا" عن القيم كالمنطق والأخلاق والجمال . ولا ننسى حديثه عن العلوم الشرعية كالفقه فضلا" عن التصوف بقسيمة النظري الفلسفي والتصوف في طور الولاية .

19)ألف هذه الرواية دانيال ديفو ــ الذي ولد بلندن سنة . 1660 وتوفى سنة 1731 وهذا الكاتب من عائلة كان سيدها تاجر وله اهتمام بالسياسة والصحافة ، وله اشعار ومقالات سجن بسببها لانها أغضبت الأميرة آن ــ وبعد إطلاق سراحه انشأ دورية عام 1704 وسماها ((The Review)) ــ لمزيد من التفصيل ينظر ــ روبنسن كروزو ــ دانيال ديفو دار البحار ــ بيروت ــ 1999 ص .5

20)حول هذا الموضوع ينظر مدني صالح ــ ابن طفيل قضايا ومواقف من ص 158 الى ص 161

21)سيمون أوكلي : هو أستاذ اللغة العربية في جامعة كمبرج ــ نقل قصة حي بن يقظان إلى الإنجليزية ، حيث اقبل على النص العربي معتمدا" على تحقيق بوكوك لهذا النص ، وظهر كترجمة كاملة عام 1708 ينظر مدني صالح ــ ابن طفيل قضايا ومواقف ص 156 . وجدير بالذكر أن ترجمة بوكوك تعد أول ترجمة لهذه القصة حيث نقلها من العربية الى اللاتينية ، وجاء من بعده جورج كيث الذي قدم ترجمة إنجليزية لهذه القصة عام 1674 ثم جورج اشويل 1686 ثم سيمون أوكلي ــ ينظر المصدر نفسه من ص 149 الى ص 156

22)ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ تح احمد أمين ص 81

23)المصدر نفسه ص 100

24)المصدر نفسه ص 114

25) المصدر نفسه ص 115 ــ 116

26) المصدر نفسه ص 120

27) المصدر نفسه ص99 ــ 100

28) المصدر نفسه ص 117

29) المصدر نفسه 96

30) المصدر نفسه ص 73

31) المصدر والصفحة نفسهما

32) المصدر نفسه ص 77 ــ 78

33) الاستقراء :ــ هو ان يدرس الذهن عدة جزيئات فيستنبط منها حكما" عاما" . وهو قسمان ناقص وتام . فأما الناقص فيقوم على فحص المستقرئ لبعض الجزيئات فيصدر حكما" عاما" دون دراسة كل الجزيئات . ومثال ذلك المستقرئ الذي اصدر حكما" عاما" بأن كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ من خلال اقتصاره على ملاحظة بعض الحيوانات . أما الاستقراء التام . فيقوم بدراسة كل الجزيئات دون الاقتصار على بعضها وعندها يصدر حكما" فالمستقرئ هنا لا يقول ان كل الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ لأنه بعد أن فحص كل الحيوانات عرف ان بعضها تحرك فكها الأعلى عند المضغ كالتمساح والأفعى ، وإذا أراد المستقرى ان يصدر حكما" في هذا الموضوع فسوف يقول ان بعض الحيوانات تحرك فكها الأسفل عند المضغ وبعضها تحرك فكها الأعلى عند المضغ ــ لمزيد من التفصيل ينظر علي الشيرواني ــ التمهيد في علم المنطق ــ مطبعة القدس ــ قم ــ دار العلم للنشر ط / 1 / 1417 هــ ص 108 ــ 109 وبما ان الاستقراء هو الانتقال من الجزيئ الى الكلي فهو يعتمد على جمع مواد الحكم الكلي من الحالات جزئية وللتعرف على هذه الحالات الجزئية فنحن بحاجة إلى التجربة والى العالم الحسي ، وعلى هذا الأساس فان علاقة الاستقراء كانت علاقة غير منفصمة بالعلوم الطبيعية ينظر ــ د . صالح الشماع ــ مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق ، مطبعة جامعة بغداد ــ ط / 2 / 1977 ص 223 ــ 224

34) ينظر ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 73 .

35) المصدر والصفحة نفسهما .

36) جون استيوارت مل . ولد هذا الفيلسوف سنة 1806 ، وكان لوالده جيمس مل وزوجته ، الدور الفعال في عملية تطوير قدراته حيث استطاع في فترة مبكرة من عمره الاطلاع على التراث الفكري اليوناني فدرس الرياضيات والجبر ومنطق أر سطو طاليس (الاورغانون) فضلا" عن محاورات أفلاطون ، ناهيك عن دراسته للشعر اللاتيني ، وبعض الشعر الإنجليزي ، وكان لهذا الفيلسوف ميل كبير الى كتابة التاريخ منذ صغره حيث كتب بمساعدة والده مقالات عن تاريخ الهند في الموسوعة البريطانية فضلا" عن ميله للسياسة والاقتصاد ، فكتب حول الحكومة الرومانية وكان له باع في مجال الاقتصاد السياسي لمزيد من التفصيل ينظر
Great books , of the westren world – V-43 – Robert maynard Dutchins , Editor in william Benton – published chife –Encyclo pedia Britannica - 1952 – p 263 – 264 .

أما عن الطرق التي وضعها للتحقق من صحة الفروض فهي خمسة طرق وهي 1. طريقة الاتفاق أو الالتزام في الوقوع ويراد بها القول أن وجود العلة يستلزم وجود معلولها . 2. طريقة الإخلاف أو التلازم في التخلف وتقوم على أساس ان غياب العلة يتبعه غياب المعلول . 3. طريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف ــ أي أن وجود العلة يتبع وجود المعلول وغيابها يتوجب غيابة . 4. طريقة التغير او التلازم في التغير ، وتقوم على أساس أن تغير العلة يوجب تغير المعلول 5. طريقة البواقي وتقوم على أساس ترجيح أحد العلل لتفسير ظاهرة لها اكثر من علة ــ لمزيد من التفعيل ينظر ــ توفيق الطويل ، أسس الفلسفة من ص 165 إلى ص171 . وحقيقة لابد من ذكرها وهي ان ابن طفيل لم يسبق جون استيوارت مل وحسب بالطريقة الاستقرائية بل سبق روجر بيكون أيضا" ، فروجر اعتمد على الاستقراء القائم على الملاحظة وأجراء التجارب وصولا" إلى القانون الكلي معتمدا" على الحواس وبخاصة البصر ــ حول روجر بيكون ينظر ــ يوسف كرم ــ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ــ مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ــ بغداد ــ بدون تاريخ ص 156 ــ ينظر كذلك مدني صالح ــ المصدر السابق ص 70 .
37) ينظر
Watt –W- Montgomery – Islam and the integration of society – London – 1960 – p 248
38) ينظر ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 83 ــ 85 ــ 86 ــ 87
39) المصدر نفسه ص 89
40) المصدر نفسه ص 90
41) المصدر نفسه ص 92 ــ 93
42) عرف إخوان الصفاء ــ الهندسة العقلية ــ بأنها النظر في الأبعاد الثلاثة (الطول والعرض والعمق) خلوا" من الأجسام الطبيعية . وهذه الأبعاد لا ترى بالبصر وليس لها وجود بذاتها وانما تقوم الهندسة العقلية على أساس توهم الأبعاد وما ينتج منها من أشكال ، فإذا توهم الإنسان مثلا" حركة نقطة معينة على سمت واحد ، حدث في فكرة خط مستقيم . وهكذا بالنسبة لباقي الأشكال ــ ينظر اخوان الصفاء ــ رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء ــ تحقيق بطرس البستاني دار صادر ــ بيروت 1957 ج1 ص 81 ــ 102
43) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 93
44) المصدر نفسه ص 94
45) ينظر المصدر نفسه ص95 ــ 96
46) ينظر المصدر نفسه ص 98 ــ 99
47) القديس توما الاكويني . ولد مع بداية عام 1225 في روكا سيكا قرب نابولي ، جنوب ايطاليا . وهو ابن كونت اكوينو ، وامه الاميرة تيودور اكاراسيولو ــ تعلم أولا" في دير البندكتيين ثم التحق في الرابعة عشر من عمره بكلية الفنون في نابولي ودخل بعد خمس سنين رهبنة الدومنيكان ، وارسل الى باريس وتتلمذ على يد البرت الاكبر مدة ثلاث سنين ثم رافقه الى كولونيا وبعد اربع سنين عاد الاكويني الى باريس ليحضر الى درجة الاستاذية في اللاهوت فحصل على هذه الدرجة وهو في الحادية والثلاثين من عمره . درس في جامعة باريس ثلاث سنين ثم انتقل الى التدريس باحد المعاهد في ايطاليا . واسس معهد عال جديد في نابولي ، ولكن حصل ان انتابه تغير عنيف فقطعه عن التدريس وتفرغ للعبادة وتوفى هذا القديس سنة 1274 لمزيد من التفصيل ينظر
Great books of the westren World – Thomas Aquinas – Robert Maynard Hutch in – editor in chief – published chife Encyclopedia of Britannic – 1952 –v –19 –p 4-5
ينظر كذلك ــ يوسف كرم ــ تاريخ الفلسفة الاوربية في العصر الوسيط ص 169 ــ 170 ــ 171 ــ 172 .

48) يوسف كرم ــ المصدر السابق ــ ص 174 .
49)ان ابن طفيل بالرغم من تأكيد ه على ضرورة الابتعاد عن العالم الحسي لانه يعيق عن المكاشفة ، وانه شبيه الظل بالعالم الإلهي إلا انه أكد عدم فناء العالم الحسي وسبب ذلك هو ان العالم الحسي تابع للعالم الإلهي ، أما مسألة فساد العالم الحسي ــ فهو تبدل هذا العالم لا انعدامه بالجملة وهذا ما نطق به الكتاب العزيز حيثما وقع المعنى من تغيير الجبال وتصييرها كالعهن والناس كالفراش وتكوير الشمس والقمر وتفجير البحار ، يوم تبدل الأرض والسماوات . ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 120 . فهو أول بلا شك الآيات القرانية المباركة التي تتعلق بهذا الموضوع كقوله تعالى ((إذا الشمس كورت واذا النجوم انكدرت ، واذا الجبال سيرت)) سورة التكوير ــ الآيات (1ــ2ــ3) وقوله تعالى ((واذا البحار فجرت)) الانفطار آية 3 ــ وقوله تعالى ((يوم تكون السماء كالمهل وتكون الجبال كالعهن)) المعارج الآيات 8ــ9 وغيرها من الآيات المباركة .
50) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 101 .
51) المصدر نفسه ص 109 .
52) المصدر نفسه ص 110 ــ 111 .
53) بما ان ابن طفيل اعتمد على ابن سينا في هذا الموضوع فلا بد من تحديد قصد ابن سينا من الحركة الدائرية للأفلاك ــ يرى ابن سينا ان المحرك الأول لجملة السماء واحد ، ولكل كرة من كرات السماء محرك قريب يخصه . وأول المفارقات الخاصة محرك الكرة الأولى أي كرة الثوابت وبعد ذلك محرك الكرة التي تلي الأولى ولكل واحدة مبدأ خاص ولكل مبدأ تشترك به ولهذا فالأفلاك تشترك بالحركة الدائرية . ودورانها ليس لاجل الكائنات السافلة أي التي ادون منها في المرتبة وذلك أن كل قصد يكون من اجل المقصود ، ويكون انقص من المقصود من حيث وجوده ، لان كل ما لاجله شيء آخر فهو اتم وجودا" من الآخر ولايجوز ان يستفاد الوجود الأكمل من الشيء الاخس .
ينظر ــ الشهر ستاني ــ الملل والنحل ــ تخريج محمد بن فتح الله بدران ــ منشورات الشريف الرضي ــ الناشر مكتبة ألا نجلو المصرية ط /2/ بدون تاريخ ج2 ،ص 203 –204 .
وأكد ابن سينا ان الحركة الدائرية الفلكية لا تراد لذاتها وانما لما فيها من لذة التشبه حيث قال ((... إلا انك يجب أن تعلم انه لن يتحرك متحرك إرادي إلا لطلب شيء يكون للطالب احسن وأولى من أن لا يكون ؛ أما بالحقيقة واما بالظن ، واما بالتخيل العبثي ، فان فيه ضربا" من اللذة)) ينظر ابن سينا ــ الإشارات والتبينات ــ شرح نصير الدين الطوسي ــ تحقيق سليمان دنيا ــ دار المعارف مصر 1957 القسم الثاني الطبيعيات ص 425 فالأجسام السماوية اذن تتحرك الحركة الدائرية اقتداء بمن هو اكمل أي الجسم الأول ــ فلكون حركته مستديرة ــ او على حسب قول نصير الدين الطوسي ... وعلى كونه ذا حركة مستديرة ، وعلى امتناع سائر أنواع الحركة عليه فالأجسام السماوية تشبهت بحركته ــ ينظر ابن سينا المصدر السابق ص 416 .
54) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ ص 112 .
55) ينظر الأستاذ ــ ت ــ ج ــ دي بور ــ تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ ترجمة عبد الهادي أبو ريدة ــ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ــ 1938 ص 253 ــ 254 .
56) حول صفات واجب الوجود ينظر ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 113 .
57) المصدر نفسه ص 114 .
58) المصدر نفسه ص 121 .
59) المصدر نفسه ص 58 ــ 59 .
والحقيقة ان هذه الأحوال لم يكن ابن سينا أول من أشار إليها وانما سبقه في ذلك الإمام علي (ع) حيث تكلم عن هذه البروق في الخطبة 214 من نهج البلاغة حيث قال ((قد أحيا عقله ، وأمات نفسه ، حتى دق جليله ، ولطف غليظه ، وبرق له لامع كثير البرق ، فأبان له الطريق ، سلك به السبيل ، وتدافعته الأبواب إلى باب السلامة ، ودار الإقامة ، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة ، بما استعمل قلبه ، وأرضى ربه)) راجع شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ــ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ــ دار الجيل ــ بيروت ط / 1 / 1987 ج 11 ص 110 وعلق ابن أبي الحديد على هذه الخطبة قائلا" ((واعلم ان قوله عليه السلام وبرق له لامع كثير البرق ، هو حقيقة مذهب الحكماء ، وحقيقة قول الصوفية أصحاب الطريق والحقيقة ، وقد صرح به الرئيس أبو علي ابن سينا في كتاب الإشارات وذكر قول ابن سينا ((إذا بلغت به الإرادة الرياضة حدا" ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق إليه لذيذة كأنها بروق تومض اليه ثم تخمد عنه ، وهي التي تسمى عندهم أوقاتا" ، وكل وقت يكتفنه وجد إليه ، ووجد عليه . ثم انه لتكثر عليه هذه الغواشي اذا أمعن في الارتياض ثم انه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير

الارتياض ، فكلما لمح شيئا" عاج منه الى جانب القدس ، فتذكر من أمره أمرا" فغشيه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيئ ، ولعله إلى هذا تستولي عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، ويتنبه جليسه لاستنفاره عن قراره ، فإذا طالت عليه الرياضة لم تستنفره غاشيه ، وهدى للتأنس بما هو فيه . ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا" ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف مألوفا" ، والوميض شهابا" بينا" ...)) ينظر ابن ابي الحديد . شرح نهج البلاغة ــ ج 11 ص 137 ــ 138 راجع ــ ابن سينا ــ الإشارات والتنبيهات ــ القسم الثالث ــ الإلهيات ص 828 ــ 830

60) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 60

61) المصدر نفسه 60 ــ 61

62) لغرض معرفة ما وصفه ابن طفيل من مشاهدات ينظر المصدر نفسه من ص 117 ــ إلى ص 119

63) تنسب جملة (سبحاني ما اعظم شأني) إلى أبي يزيد البسطامي ــ ينظر مثلا" ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ حاشية ص 58 ــ أما الجمل الأخرى فتنسب إلى الحسين بن منصور الحلاج ــ ينظر ــ ابن خلكان ــ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ــ المجلد الثاني ، ص 141

64) يعود بيت الشعر هذا لعبد الله بن المعتز الخليفة العباسي الذي ولد في بغداد سنة 249هـ وتوفي سنة 862 هـ على اثر تسلمه الخلافة التي لم تدم غير يوم وليلة لان خلافته كانت بعد ثورة رؤساء الجند والكتاب على المقتدر ولكن أنصار المقتدر سيطروا على الوضع وقبضوا على ابن المعتز الذي فر من المقتدر وقتلوه ــ لمزيد من التفصيل ينظر المقدمة التي كتبها كرم البستاني حول ــ ديوان ابن المعتز ــ دار صادر ــ بيروت ــ بدون تاريخ ص 5ــ6 أما عن تخريج بيت الشعر فنقول أن الغزالي ذكره بشكله الصحيح حيث قال ((فكان ما كان مما لست اذكره ــ أما ابن طفيل فكان ما كان ممن لست اذكره .ينظر الغزالي ــ المنقذ من الضلال والموصل الى ذي العزة والجلال ــ تحقيق د . جميل صليبا و د . كامل عياد دار الأندلس ــ بيروت ــ ط / 7 / 1967 ــ ص ــ 108 ــ ينظر ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ ص58 ينظر كذلك ــ ديوان ابن المعتز ص .247

65) ربما لا يكون هناك سائل سائلة ان يبث له اسرار الحكمة المشرقية ، وقد يكون هناك سائل والأرجح عندنا انه لم يسأله أحد وانما كان يرغب في تدوين سيرته الذاتية ، وهذا ما فعله اغلب رجالات التصوف ، فهذا الغزالي مثلا" في المنقذ من الضلال عندما كتب عن سيرته نجده يحدد سببا" دفعه الى ذلك وهو ان سائل سأله ان يصف له حالته حيث قال ((.... فقد سألتني ايها الاخ في الدين ان ابث اليك غاية العلوم واسرارها ، وغائلة المذاهب واغوارها ، واحكي لك ما قاسيته في استخلاص الحق من بين اضطراب الفرق ، مع تباين المسالك والطرق ، وماستجرأت عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستبصار ....)) ينظر الغزالي ــ المنقذ من الضلال ــ ص 60ــ61 .

حول موضوع سيرة الغزالي ينظر فائز طه عمر ــ السيرة الذاتية عند الصوفية ــ بحث في مجلة جامعة اليرموك المجلد السادس عشر ــ العدد ــ 2ــ 1998 ص 38ــ39ــ40 .

وحقيقة جديرة بالاهتمام وهي ان ابن طفيل لم يستخدم ضمير المتكلم في وصفه سيرته وتدوينها الا نادرا" . فقال ان سائلا" سأله ان يبث له من أسرار الحكمة المشرقية . وقال . انه ألف رسالة حي بن يقظان لسبب ديني وهو ظهور المتفلسفة الذين انتشروا ا في زمانه والذين يشكلون خطرا" على العامة ، أما باقي الموضيع فتكلم فيها على لسان الغير ــ على لسان حي بن يقظان بأسلوب قصصي رمزي . فاصبح سرده لسيرته سردا" ثانويا" .

66) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ ص130 .

67) ينظر ــ المقدمة التي كتبها .د. جميل صليبا و د. كامل عياد ــ لقصة حي بن يقظان الأندلسي ــ تحقيق وتعليق ، مكتبة النشر العربي ، مطبعة ابن زيتون للنشر ط 1 / 1935 ص 31ــ33 .

68) ابن طفيل ــ حي بن يقظان . ص .63

69) قد تشترك قصة حي بن يقظان مع قصة روبنسن كروزو من حيث ان ابسال علم حي بن يقظان اللغة وان روبنسون علم فرايدي اللغة ، ولكن الفرق بينهما واضح من ناحية الهدف والمضمون . فكان هدف روبنسون من تعليم فرايدي اللغة ، هو جعل الأخير خادما" مطيعا" بدليل ان اول الكلمات التي علمها لفرايدي كلمة نعم و لا ــ وسيدي ، وفعلا" اصبح فرايدي الخادم المطيع لروبنسون ، أما هدف ابسال من تعليم حي اللغة ، فكان لغرض الاستفادة من حكمته ، وابسال وان علم حي إلا انه اصبح تابعا" له . فهدف روبنسن مادي اما هدف ابسال فمعنوي ــ لمزيد من التفصيل حول تعليم روبنسن لفرايدي ينظر

Robinson Crusoe – Daniel Defoe – edited –by – Michael shinagel – printed in the united stats of America – 1975 – p 155 .

ينظر كذلك ــ مدني صالح ــ ابن طفيل قضايا ومواقف من ص 175 الى ص 178 .

70) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ ص 126 .
71) المصدر والصفحة نفسهما .
72) مدني صالح ــ المصدر السابق ص 136 ــ 137 .
73) ابن طفيل ــ حي بن يقظان . ص121 .
74) المصدر نفسه ص 126 .
75) المصدر والصفحة نفسهما .
76) الدكتور علي الوردي ــ منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ــ دار كوفان للنشر ــ توزيع الكنوز الأدبية ــ بيروت ــ ط 2ــ 1994 ص 189 ــ 190ــ 191 . أما عن موقف ابن رشد من هذا الموضوع فأكد على ضرورة مراعاة عقول الناس في حالة التحدث معهم ، لأنهم كما يرى ثلاث طبقات جمهور وجد ليون وعلماء ــ ولا يجوز التصريح للجمهور بالتأويل ، وأن أفضل طريقة لتعليمهم هي الطرق القرآنية ــ لمزيد من التفصيل ، ينظر ــ ابن رشد ــ فصل المقال في تقرير ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال أو وجوب النظر العقلي وحدود التأويل ــ تقديم د. محمد عابد الجابري ــ مركز دراسات الوحدة العربية ــ بيروت ــ ط 1 / 1997 ص 118 ــ 119 ــ 123 .
77) ينظر ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان من ص 128 إلى ص 130 .
78) المصدر نفسه . ص 130 .
79) ينظر ــ المقدمة التي كتبها احمد أمين عند تحقيقه لرسالة حي بن يقظان ص 15، ينظر مصطفى غالب ــ ابن طفيل ، ص 12 .
80) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ، ص 57 .
81) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ، ص 68ــ69 .
82) حول اهتمام رجال الكنيسة برسالة حي بن يقظان ــ ينظر مثلا" مدني صالح ــ ابن طفيل قضايا ومواقف من ص 149 إلى ص 161 .
83) مدني صالح ــ المصدر السابق ص 60 .
84) ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ ص 62 ــ ولابن باجه فضلا" عن تدبير المتوحد ورسالة الاتصال وكتاب النفس ، رسالة الوداع ، وله كتب اخرى هي شروحات وتلخيصات وتعليقات على كتب أرسطو ــ فله شرح كتاب السماع الطبيعي لأرسطو طاليس وله قول على بعض كتاب الكون والفساد ، وله قول على بعض كتاب النبات لأرسطو . وله أقوال في اتصال العقل بالإنسان وله قول في التشوق الطبيعي وماهيته ، وله كلام في النفس النزوعية وله كلام في الاسطقسات وله كلام في البرهان ــ وله نبذ يسيره في الهندسة والهيئة ــ وله تعليقات على كتاب الفارابي في السياسة المدنية كما له تعليق على كتاب الأدوية لجالينوس وله كتاب اختصار الحاوي للرازي وله غير هذه تصانيف أخرى ــ لمزيد من التفصيل ينظر ــ ابن أبي أصيبعة ــ عيون الأنباء في طبقات الأطباء ــ ص 473 ــ 474 .
85) حول موقف ابن طفيل من الفارابي ــ راجع ــ ابن طفيل ــ حي بن يقظان ص 62ــ63 .
وحقيقة لابد منها وهي أن ابن طفيل كان موقفه من الفارابي مشابه لموقف رجال الدين ــ فالفارابي جعل النبوة تابعة للقوة المتخيلة ، وجعل الفلسفة تدرك من خلال العقل وهكذا عمل جعل رجال الدين ينظرون للفارابي على انه جعل الفلسفة فوق مرتبة النبوة ــ حول هذا الموضوع ينظر ــ جوزيف هاشم ــ الفارابي دار الشرق الجديد ــ بيروت ــ 1954 ص 142 ونحن نقول في هذا الموضوع ان الفارابي وان جعل النبوة تابعة للقوة المتخيلة إلا انه اعتبر النبوة اكمل المراتب حيث قال ((فهذا هو اكمل المراتب التي تنتهي أليها القوة المتخيلة ، واكمل المراتب التي يبلغها الإنسان)) ــ راجع ــ أبو نصر الفارابي ــ آراء أهل المدينة الفاضلة ــ تقديم وشرح ــ إبراهيم جزيني ــ منشورات دار القاموس الحديث ــ بيروت ــ بدون تاريخ ص 93 .
86) أختلف المستشرقون حول تفسير معنى الحكمة المشرقية ، وهل هي رديف لكلمة الحكمة (الإشراق) أو هي مقابل لكلمة حكمة المغاربة ــ و لأحمد أمين رأي في هذا الموضوع حيث يرى أن الأرجحية في نسبتها تعود إلى المشرق كمقابل لحكمة المغرب أي حكمة اليونان ــ ودليله على ذلك هو ان لابن سينا كتابا" في المنطق يسمى منطق المشارقة رد به على منطق أرسطو طاليس أي منطق المغاربة ــ ينظر ابن طفيل ــ حي بن يقظان . تحقيق احمد أمين حاشية ص 57.
ولعبده الحلو ــ رأي ظريف في هذا الموضوع ، حيث يرى ان ابن سينا حقيق انه كان يقصد بحكمة الإشراق ــ حكمة المشارقة وأنها حكمة مشرقية في مصدرها إلا أننا يمكن ان نعدها حكمة اشراقية في غاياتها ونهاياتها لأنها

تؤمن كالمدرسة الأسكندرانية بفيض العالم الروحي على العالم العقلي الإنساني ــ لمزيد من التفصيل ــ ينظر عبده الحلو ــ ابن سينا فيلسوف النفس البشرية ــ ط 3 / بيت الحكمة بيروت ، 1978 ص 65 .
87) يرى الغزالي ان تأكيد الثواب والعقاب للنفوس مسألة لا تخالف الشرع ولكن الذي يخالفه هو إنكارهم لحشر الأجساد وإنكار اللذات الجسمانية في الجنة والآلام الجسمانية في النار ، وإنكار وجود جنة ونار كما وصف في القرآن الكريم . فالغزالي . يرى انه لا يوجد مانع من تحقيق الجمع بين السعادتين الروحانية والجسمانية وكذا الشقاوة ــ ينظر ــ الغزالي ــ تهافت الفلاسفة ــ تحقيق وتقديم أحمد شمس الدين ــ منشورات محمد علي بيضون ــ دار الكتب العلمية ــ بيروت ، ط1 / 2000 ص 200 .
88) لمزيد من التفصيل ــ ينظر الأمام الغزالي ــ ميزان العمل ــ تحقيق وتقديم ، سليمان دنيا ــ دار المعارف ، القاهرة ــ ط1 ، 1964 ص 409 .
89) ينظر ابن طفيل ــ حي بن يقظان ــ ص 63 ــ 64 .
90) المصدر نفسه ، ص 65.
مادمنا بصدد الحديث عن موقف ابن طفيل الإيجابي من الغزالي ــ نود ان نؤكد مسألة جديرة بالاهتمام وهي ان ابن طفيل من المعجبين بالغزالي وتجاوزت المسألة حد الإعجاب لتصل إلى مرحلة التأثر ــ ومسألة التأثر هذه دفعت أحد الباحثين إلى مقارنة قصة الغزالي في المنقذ من الضلال ، وقصة حي بن يقظان لابن طفيل حيث أكد انه عند تحليل الرموز التي صور بها ابن طفيل حياة (حي بن يقظان) نجد تسجيلا" لحياة الإنسانية مع صورة مصغرة لحياة الغزالي وللآراء التي ضمنها كتابه المنقذ ــ فمثل حي بن يقظان عند وجوده في الجزيرة كانسان يعيش على الفطرة ويبحث عن المعرفة مثل الغزالي عندما انحلت عنه رابطة التقليد وانكسرت عليه العقائد الموروثة ــ وهناك شبه بين ماقاله الغزالي وما قاله ابن طفيل في حديثهما عن أدراك واجب الوجود الله سبحانه وتعالى ، فكلاهما أكد ان واجب الوجود لاسبيل إلى إدراكه الا بشيء ليس بجسم ولا هو قوه في جسم . فضلا" عن وجود شبه بين عزله الغزالي وعزله ابسال . ناهيك عن الشبه بين عودة ابسال إلى جزيرته برفقه حي بن يقظان الى نيسابور وهو يدعو الى ترك الجاة والابتعاد عن مغريات الدنيا الفانية ــ لمزيد من التفصيل ينظر ــ محيي الدين عزوز ــ التطور المذهبي بالمغرب ، دراسة قصة حي بن يقظان ــ نشر الشركة التونسية للتوزيع ــ 1976 ص 86 .
والذي نراه نحن هو ان ابن طفيل وان اطلع على مؤلفات الغزالي وأعلن إعجابه بالغزالي وتأثره به الا ان وجود بعض نقاط الشبه بين ماورد في المنقذ من الضلال وقصة حي بن يقظان لايعد دليلا" جازما" وحكما" قاطعا" على ان ابن طفيل قد صاغ قصته على ضوء المنقذ من الضلال .

المصادر والمراجع

اولا" :ــ العربية

١. القران الكريم
٢. إخوان الصفاء ، رسائل اخوان الصفاء وخلان الوفاء ، تحقيق :بطرس البستاني ، دار صادر بيروت ، 1957 .
٣. ابن أبي اصيبعة ، موفق الدين ابي العباس احمد بن القاسم السعدي الخزرجي ، عيون الأنباء في طبقات الاطباء ، ضبط وتصحيح : محمد باسل عيون السود ، منشورات محمد علي بيضون ، ط 1ــ دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1998 .
٤. ابن ابي الحديد ، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ــ ط1 ، دار الجيل ، بيروت ــ 1997 .
٥. الحلو ، عبده ــ ابن سينا فيلسوف النفس البشرية ، ط ــ3، بيت الحكمة بيروت ــ 1978 .
٦. الحموي ، شهاب الدين ابي عبد الله ياقوت بن عبد الله ، معجم البلدان ، ط ــ1، دار الصادر بيروت 1993 .
٧. ابن الخطيب ، أبي عبد الله محمد بن سعيد بن احمد السلماني ، المعروف بلسان الدين ، ت 776هــ ، الإحاطة في أخبار غرناطة ؛ شرح وتقديم : أ.د. يوسف علي الطويل ، منشورات محمد علي بيضون، ط 1، دار الكتب العلمية ، بيروت ــ 2003 .
٨. ابن خلكان ، أبي العباس شمس الدين احمد بن أبي بكر 681هــ ؛ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، تحقيق : د.إحسان عباس ، دار الثقافة ، بيروت ــ بدون تاريخ .
٩. دي بور ، ت.ج ــ تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ ترجمة :عبد الهادي ابو ريدة ، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ، القاهرة ــ 1938 .
١٠. ديفو ، دانيال ــ روبنسون كروزو ، دار البحار ، بيروت ــ 1999.
١١. ابن رشد ، فصل المقال في تقرير مابين الحكمة والشريعة من الاتصال ، تقديم: د. محمد عابد الجابري ط1، مركز الوحدة العربية ، بيروت ــ 1997 .
١٢. السهر وردي ، شهاب الدين عمر بن محمد ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : احمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ــ 1959 .
١٣. ابن سينا ، أبو علي الحسين بن عبد الله ، الإشارات والتنبيهات ، شرح نصير الدين الطوسي ــ تحقيق : د. سلمان دنيا ــ دار المعارف ، القاهرة ــ 1957 .
١٤. ابن سينا ، ابو علي الحسين بن عبد الله ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : احمد امين ، دار المعارف ، القاهرة ــ1959.
١٥. الشماع ، صالح ، مشكلات الفلسفة من حيث نظرية المعرفة والمنطق ، ط2 ، مطبعة بغداد ــ 1977 .
١٦. الشهرستاني ، الملل والنحل ، تخريج : محمد بن فتح الله بدران ، ط 2 ، منشورات الشريف الرضي مكتبة الانجلو المصرية ــ بدون تاريخ .
١٧. الشيرواني ، علي ــ التمهيد في علم المنطق ، ط 1 ، مطبعة القدس ، قم ، دار العلم للنشر 1417هــ .
١٨. ابن طفيل محمد بن عبد الملك بن محمد القيسي ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : احمد أمين ، دار المعارف ، القاهرة ــ 1959 .
١٩. ابن طفيل ، محمد بن عبد الملك بن محمد القيسي ، حي بن يقظان ، تحقيق وتعليق : مكتبة النشر العربي مع مقدمة للدكتور جميل صليبا والدكتور كامل عياد ، ط1/ دمشق ــ 1935.
٢٠. الطويل ، توفيق ، أسس الفلسفة ــ ط7 ، دار النهضة القاهرة ــ 1979 .
٢١. عزوز ، محي الدين ، التطور المذهبي بالمغرب ، دراسة قصة حي بن يقظان ، نشر الشركة التونسية للتوزيع ــ 1976 .
٢٢. عمر ، فائز طه ، السيرة الذاتية عند الصوفية ، بحث في مجلة أبحاث اليرموك ،سلسلة الآداب واللغويات ،جامعة اليرموك ــ اربد ــ 1998 .
٢٣. غالب ، مصطفى ، ابن طفيل ، منشورات مكتبة الهلال ، بيروت ــ 1979 .

٢٤. الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ت 505هـ ، تهافت الفلاسفة ، تقديم وضبط : احمد شمس الدين ، منشورات محمد علي بيضون ــ ط1 ، دار الكتب العلمية ، بيروت ــ 2000 .
٢٥. الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ت 505هـ ، المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال تحقيق : د. جميل صليبا و د.كامل عياد ــ ط 7، دار الأندلس ، بيروت ــ 1967 .
٢٦. الغزالي ، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد ت 505هـ ، ميزان العمل ، تحقيق وتقديم : سليمان دنيا ط1/ دار المعارف ، القاهرة ــ 1964 .
٢٧. الفارابي ، ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ ، آراء أهل المدينة الفاضلة ،تقديم وشرح: إبراهيم جزيني ، منشورات دار القاموس الحديث ، بيروت ــ بدون تاريخ .
٢٨. فروخ ، عمر ، تاريخ الفكر العربي إلى أيام ابن خلدون ــ ط4 ، دار صادر بيروت ،1983 .
٢٩. الفندي ، محمد ثابت ، مع الفيلسوف ، ط 1/ دار النهضة العربية ، بيروت 1974 .
٣٠. كرم ، يوسف ــ تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط ، مديرية دار الكتب للطباعة والنشر ، بغداد ــ بدون تاريخ .
٣١. محمد ، محمود الحاج قاسم ، دراسة في تاريخ العلوم عند العرب ، مركز إحياء التراث العلمي العربي ، جامعة بغداد ــ مطبعة العمال ــ 1989.
٣٢. ابن المعتز ، عبد الله ، ديوان ابن المعتز ، دار صادر ، بيروت ــ بدون تاريخ .
٣٣. الموسوي ، موسى ، من الكندي إلى ابن رشد ، منشورات عويدات ، ط3، بيروت ــ 1982 .
٣٤. هاشم ، جوزيف ، الفارابي ، دار الشرق الجديد ــ بيروت ،1954.
٣٥. الوردي ، علي ، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته ، دار كوفان للنشر ، توزيع الكنوز الأدبية ــ ط2، بيروت ــ 1994 .

المصادر الأجنبية :ــ

1. Daniel defoe – Robinson Crousoe –edited by –michael shinagel – printed in the united stats of America 1975 .
2. Great books of the Western World –v-19- thomas Aquinas – Robert Maynard Hutchins – editor in chief publisher – Willam Benton – Encyclopedia – Britannic – 1952 .
3. Great books of the Western World –v-43
4. Watt –W- Montgomery – Islam and the integration of Society – London – 1960 .