

## البعد الإشراقي لعلاقة الله بالعالم عند ابن طفيل مقاربة من خلال رسالة "حي بن يقظان"

### The illumination Dimension of God's Relationship with the World at Ibn Tufayl

#### Approach through the « Hay Ibn Yakzan » message

خديم أسماء\*

[asma.khedime@univ-mascara.dz](mailto:asma.khedime@univ-mascara.dz)

<sup>1</sup> كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة معسكر - الجزائر

\*\*\*\*\*

تاريخ النشر: 2021/12/31

تاريخ القبول: 2021/12/27

تاريخ الإرسال: 2021/09/05

ملخص: تهدف هذه الدراسة إلى تحليل طبيعة العلاقة بين الله والعالم في الفكر الإسلامي وعلى وجه الدقة عند الفيلسوف ابن طفيل، حيث عرض لنا من خلال رسالته حي بن يقظان مستويات المعرفة الإنسانية التي تنتقل من إدراك الإنسان لما يدور حوله من أحداث وظواهر مادية، ثم يتدرج نحو ما هو روحي مجرد، ليصل في مساره هذا إلى معرفة الله والاتحاد به. وقد خلصنا إلى أن الإنسان يستطيع الوصول إلى معرفة الله بواسطة ملكاته الخاصة والمستقلة مثله مثل رجل الدين وإن اختلفت الطرق، وهذا يعني أنهما متكاملان وبالتالي لا تعارض بين التعقل والإيمان أو بين الحكمة والشريعة. كلمات مفتاحية: الله؛ العالم؛ المعرفة؛ الإشراق؛ الوجود.

**Abstract:** This study is aimed at analyzing the nature of the relationship between God and the world in Islamic thought and, to be precise, at the philosopher Ibn Tufayl. Through his message, Ben Awakened showed us the levels of human knowledge that move from human perception of the events and physical phenomena around him, and then steps towards what is simply spiritual, reaching his knowledge of God and his union.

We have concluded that man has access to God's knowledge by means of his own and independent faculties, such as the cleric, though different, which means that they are

\* المؤلف المراسل: [asma.khedime@univ-mascara.dz](mailto:asma.khedime@univ-mascara.dz)

complementary and therefore do not conflict between reason and faith or between wisdom and sharia.

**Keywords:** God; World; knowledge; illumination; Existence

### مقدمة:

شغلت مشكلة المعرفة أغلب الفلاسفة منذ أن تحول السؤال الفلسفي من البحث في الوجود إلى البحث في المعرفة، وإذا كانت كل هموم وانشغالات الإنسان الأولى تندرج تحت ما يريد معرفته عن وجوده ومصيره وحدود عالمه، -وهو ما يعد أيضا بحثا معرفيا- فإنه انتقل فيما بعد إلى البحث عن طبيعة تلك "المعارف" بمعنى مصدرها؟ ومن المسؤول عن بنائها؟ وما السبل أو المناهج الموصلة إليها؟ وما الحدود التي تقف عندها؟ وغيرها من الأسئلة العامة التي تخص معارف الإنسان، لكن إذا ما حددنا مجال دراستنا في الفضاء الإسلامي وفي الدرس الفلسفي على وجه التخصيص، يستوقفنا التصنيف التالي للعلوم بين علوم نظرية والتي تهتم بالعلة الأولى وأصل الموجود، والغاية من وجوده ومصيره. وعلوم عملية والتي تستهدف سلوك الفرد والأسرة والدولة ككل، كما تهتم بغايات العمل ودوافعه وكذا وسائله.

تضمنت العلوم النظرية عند المسلمين البحث في الإلهيات وهو مبحث تزامن مع نشأة الإنسان نفسه حيث ارتبط بالدينوكل المسائل المتعلقة به، فوجود الإنسان دفعه إلى التساؤل عن أصله وبداياته؛ من أين جاء إلى هذا العالم؟ هل من العدم أم من وجود سابق عن هذا؟ ما الذي بعث فيه الحياة، هل من ذاته أم أن هناك قوة أو علة أولى أوجدته؟ ثم ما طبيعة نشأته عن تلك العلة؛ هل هي فيض أم خلق وإبداع؟ وعديد الأسئلة المتعلقة بطبيعة العلة الأولى وصفاتها؛ هل هي نفس صفات الإنسان أم أنها منزهة عنها؟ بالإضافة إلى التساؤل عن علاقة الله بالموجودات والعالم؟ وما الغاية التي من أجلها أوجد العالم؟ تلك هي إذن بعض الاستفهامات التي تبحث فيها الفلسفة اللاهوتية أو الميتافيزيقية التي أفرزتها الفلسفة النظرية. أما ما أُطلق عليه الفلسفة العملية فكانت وجهتها مختلفة حيث تركّزت فيها الأسئلة على طبيعتي الخير والشر ومنها تصل إلى تحديد الخير الأسى والذي هو السعادة، والبحث عن السبل الموصلة إليها وهو ما كان سببا في الاختلاف بين الفلاسفة وتعدد مواقفهم من هذه الإشكالية. ولم يكن ذلك الجدل يخص مسألة دون غيرها بل نجده في الأخلاق وفي المسائل اللاهوتية وهو ما

أدى إلى ظهور مشكلة المعرفة في شقها الإبستمولوجي، أي من حيث مصدرها أو بالأحرى مصادرها؛ هل بإمكان العقل إيصالنا إلى فهم ما وراء الطبيعة؟ والأخلاق؟ وماذا عنه إن كان قاصرا عن تحقيق ذلك؟ هل يمكن الاستعانة بمصادر أخرى غيره؟ ما طبيعتها؟ وسنجد أن البحث في المعرفة داخل الفضاء الإسلامي قد حصرها في المعارف الميتافيزيقية التي كانت شغلهم الشاغل، أما المعرفة الطبيعية فقد حُسم فيها الأمر بردها إلى البحث التجريبي. وقد عرف البحث في الوجود وفي علاقة الله بالعالم خاصة ظهور تيارين أحدهما اعتبر العقل أنسب وسيلة في مثل تلك المسائل، بينما وجده آخرون قاصرا عن بلوغ ذلك فقالوا بمصدر آخر أكثر قوة وحضورا في هكذا قضايا إنه الإشراق. يعتبر الفيلسوف ابن طفيل واحدا من الذين كان لهم موقف مميز من هذه الإشكالية، حيث اعتبر كلا الطريقتين مهم في بلوغ الهدف ولا يمكن الاعتماد على أحدهما فقط. فمن هو ابن طفيل؟ وما خصوصية موقفه من مسألة علاقة الله بالعالم؟ وما موقع فلسفته داخل الفضاء الإسلامي؟

لمقاربة هذه الإشكالية وضعنا الفرضيتين التاليتين:

-يستطيع الإنسان أن يتوصل إلى إدراك الحقائق والمعارف بواسطة العقل ودون الحاجة إلى الإرشاد الديني أو المكتسبات الاجتماعية التي يمكنه أن يتلقاها من المحيطين به، وقد كان حي بن يقظان يعيش وحيدا ومع ذلك توصل - وباجتهاده - أن يؤسس جملة من المعارف المختلفة.

-المعرفة الحقيقية التي يحصلها الإنسان تتجاوز قدرات العقل حيث يبقى هذا الأخير ملكة نسبية ومحدودة أمام مصادر أخرى للمعرفة، كما أن معارف العقل تتوقف على المعطيات الحسية بينما الحقائق الكونية التي بلغها حي بن يقظان حصلت له من خلال المشاهدة والذوق. وتوسلنا بالمنهجين التاريخي والتحليلي لعرض ومناقشة هذه الإشكالية؛ التاريخي من أجل التعرف على شخصية ابن طفيل وفلسفته. أما التحليل لمناقشة مضامين رسالة حي بن يقظان خاصة مسألتي الوجود وطبيعة العلاقة بين الله والعالم، وموقف ابن طفيل الذي خالف به غيره من الفلاسفة. وهو ما اقتضى منا التدرج في عرض الأفكار حيث انتقلنا من العام في تحليل أهمية إشكالية الوجود في الفكر الإسلامي، ثم إلى الخاص في رصدها عند ابن طفيل بعدها اتجهنا نحو تفاصيل ذلك الخاص بتحليل خصوصية العلاقة بين الله والعالم حسب الرؤية الإشراقية التي

أضفاها هذا الفيلسوف عليها، لنصل في الأخير إلى جملة من الاستنتاجات التي قدمنا من خلالها إجابات للاستفهامات المطروحة في مقدمة البحث.

### 1- ابن طفيل، سيرة وأثر:

Ibn Tufayl اسمه أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي نسبة إلى قبيلة قيس التي اشتهرت إلى حد كبير آنذاك، كما يطلق عليه أيضا اسم الأندلسي، القرطبي أو الإشبيلي وقد ولد حوالي أوائل القرن السادس الهجري الموافق للقرن الثاني عشر ميلاديوادي آش التي تبعد بحوالي 40 ميلا عن غرناطة (Vaux, 1986, p. 957) لم يذكر التاريخ الكثير عن طفولة ابن طفيل أو تربيته إذ نجد هذا النزر اليسير عنه في كل الكتب التي جاء ذكره فيها، ليتم الانتقال مباشرة إلى انتقاله وهو شاب إلى غرناطة حيث درس الطب هناك ليشتغل لاحقا أمين سر لحاكمها. ثم يتدرج ليصبح كاتم أسرار الأمير أبي سعيد حاكم طنجة، وبدون تفاصيل يذكر لنا التاريخ انتقاله إلى وظيفة طبيب أبي يعقوب يوسف صاحب المغرب (Vaux, 1986, p. 957). وقد قرّبه أبو يعقوب يوسف منه بشكل قوي حيث جمع بينهما العديد من العوامل أبرزها النسب إذ كان كلاهما من قبيلة قيس، بالإضافة إلى حب العلم والفلسفة (محمود، 1982، صفحة 14). خصصنا هذه الدراسة لمؤلفه الشهير رسالة "حي بن يقظان"، والتي تعتبر من أكثر الأعمال المميزة في العصور الوسطى (Vaux, 1986, p. 957) عملا شاملا لفلسفته وإجاباته عن كل الأسئلة الفلسفية المطروحة آنذاك دون أن ننسى تميزه في الصياغة الأدبية وقدرته على تطويع اللغة لما يحمله من أفكار، وذلك ما جعله يصل إلى غايته بأسلوب دقيق وأنيق. لم تتغير حياة ابن طفيل حتى بعد وفاة الملك حيث استمرت علاقته بابنه أبي يوسف يعقوب الذي خلفه إلى أن وافته المنية سنة 581هـ (محمود، 1982، صفحة 20).

### 2- مسألة الوجود في الفضاء الفلسفي الإسلامي:

تحددت إشكالية الوجود في طبيعة العالم من حيث الحدوث والقدم وهي المسألة التي كانت محور المنازعات الفلسفية التي دارت بين الفلاسفة والمتكلمين منذ أوائل عهد العرب بالفلسفة والكلام. فهي أولى المسائل العشرين التي عمل الغزالي على إبطالها في "تهافت الفلاسفة" وأدهاها عنده. وهي المبدأ الذي يبني عليه ابن حزم الأندلسي (ت1064) تمييزه بين الفرق الناجية والفرق الهالكة في كتابه "الفصل في الملل والأهواء

والنحل" الذي يفرد فيه خمسة أدلة على حدوث العالم وإبطال مذهب القائلين بالقدم. كما قدم أبو الحسن الأشعري (ت 935) الذي تُنسب إليه رسالة بعنوان " كتاب الفصول" في الرد على الدهرية والفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم حيث سبق ابن حزم إلى بعض هذه الأدلة.

ويعود المتكلمون في موقفهم هذا من الفلاسفة، ورفضهم للقول بأزلية العالم أو قدمه إلى أنها مشكلة ترتبط ارتباطا وثيقا بمشكلتين فلسفيتين على درجة من الأهمية؛ مشكلة التدليل على وجود الصانع ومشكلة الخلق والإبداع. فالقول بالقدم يجعل عملية إثبات وجود الصانع مستحيلة، هذا من جهة ومن جهة أخرى فقد ذهب البعض منهم وخاصة الغزالي إلى القول بأن إنكار حدوث العالم يعني ألا صانع له، فالقديم لا يحتاج إلى صانع عندهم وبالتالي قولهم يعد ضربا من التلبيس(الغزالي، 1958، صفحة 90) وفكرة القدم التي قال بها الفلاسفة المسلمين هي ذات جذور أرسطية حيث نجد أن أرسطو قد قال بها كنتيجة تلزم بالضرورة عن قوله الأول بأزلية المواد والصور التي تتركب منها الموجودات، وأزلية الزمان والحركة التي تتصل به اتصال العرض بالموضوع، وكذا أزلية الجواهر التي هي مبادئ سائر الموجودات(ابن رشد، 1948، صفحة 1558).

كان للبحث في إشكالية الوجود هذه صدى لا يقل أهمية في فلسفة أهل المغرب، ولكن طبيعة الطرح جاءت مغايرة خاصة مع فيلسوفنا ابن طفيل من خلال رسالته "حي بن يقظان". والذي أولى أهمية على الخصوص بابن سينا وتحديد "أسرار" حكمته المشرقية في قراءة له استهدفت كشف تلك الأسرار(الجابري، 1993، صفحة 116). فقد تصور ابن سينا فيما يخص مسألة الوجود والخلق ثلاثة مستويات للموجودات: واجب الوجود بذاته وهو العقل الأول أي الله، ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره وهو العالم ككل، والذي يصفه بأنه قديم بالزمان حادث بالذات. وثالثهم ممكن الوجود وهو الحوادث المتغيرة التي تخضع باستمرار للضرورة والتغير. كيف تم التقاء فلسفة ابن طفيل بما قال به ابن سينا؟ وكيف كان تصوره لمسألة الوجود من خلال قصته "حي بن يقظان"؟

### 3- ابن طفيل وسؤال الوجود من خلال رسالته "حي بن يقظان":

تعد قصة "حي بن يقظان" لابن طفيل رسالة جمع فيها صاحبها كل فلسفته ومواقفه من الإشكاليات التي عرفها الفكر الإسلامي، وكما سبق ذكره فإن مسائل كطبيعة العالم

من حيث القدم والحدوث والعلاقة بين الله والمخلوقات وفق علمه لها، ومسألة التغير حين يتصل الأزلي بالحادث المتجدد، قد اختلفت حولها الآراء والمذاهب حيث رأى بعضها أن الله كان وحده بدون موجودات وهو ما عبر عنه ابن رشد بالسؤال: كيف يتعلق فعل الفاعل (الله) بما ليس موجوداً، إذا كان الموجود يكون من عدم؟ وقال البعض الآخر بنظرية الفيض مع الفارابي وابن سينا بصدور الموجودات عن الفاعل الأول (الألوسي، 1980، صفحة 150)

وقد عبر ابن طفيل عن انهماجه بالمسألة من خلال ما جاء في القصة وكيف أن "حي" بدأ في تأملاته وتسؤلاته من أجل الإجابة عن سؤال الوجود، خاصة وأنه يجد نفسه متوحداً في عالمه، متفرداً بجنسه عن باقي الموجودات. فاتجه بكامل ملكاته من فطرة وعقل وحواس ووجدان إلى العالم في تجربة واسعة من أجل قراءة الواقع وفك رموزه. خاصة وأنه تمثل له في مجموعة من المعطيات التي تبدو أنها مشكّلة في سلاسل تعبر عن أنماط الوجود من حيوان وجماد ونبات، ويبدو لنا "حي" كإنسان قد "ألقي" به في الطبيعة بصورته الخالصة المجردة من كل أشكال المسبقات من أحلام، أو تعاليم أو تمثيلات، أي أنه في صورته الخام. فكيف يمكنه مواجهة الوجود؟ وإلى أي مدى يستطيع "حي بن يقظان" كشف ألغازه؟ وكيف يتم انتقاله من مستوى المحسوس إلى مستوى المعقول؟

#### 4- كيف تحددت علاقة الله بالعالم مع حي بن يقظان؟

أ- على مستوى تصوره للوجود (علاقة الفاعل بالفعل):

في البداية لا بد من الإشارة إلى أن ابن طفيل يحاول في قصته أن يبرز التعارض القائم بين نظريتين تحاول كل منهما أن تفسر كيف ظهر حي بن يقظان في جزيرته؟ تقول أولاهما بولادة طبيعية من أب وأم، وقامت أمه بقذفه في النهر خوفاً من بطش الملك، وأما الثانية فتقول إنه جاء نتيجة تفاعل المواد الطبيعية واختمارها في وسط معتدل من الحرارة والبرودة، وهو ما كان يُعرف قديماً بالتوالد الذاتي.

يتعرض ابن طفيل إلى النظريتين ولكنه لا يقف عند الأولى بل ينصرف إلى شرح الثانية مبينا كيفية حدوث التولد الذاتي: "وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطننا من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد والرطب باليابس، امتزج تكافؤ وتعدل في القوى. وكانت هذه

الطينة المتخمرة كبيرة جدا وكان بعضها يفضل بعضها في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الأمشاج، وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان" (ابن طفيل، 1983، صفحة 123)، نجده هنا يرجع أصل الإنسان إلى الأرض باعتبارها تتضمن العناصر الطبيعية التي من شأنها التفاعل فيما بينها في انسجام تام لينتج عن ذلك كائن متوازن من الناحية الجسمانية وكذلك النفسية. ثم يستطرد قائلا: "فتمخضت تلك الطينة وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها. وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدا منقسمة بقسمين بينهما حجاب رقيق ممثلة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل، إذ تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم" (ابن طفيل، 1983، الصفحات 123-124).

يتبين لنا من خلال هذا النص نوع من المزج بين الجانب "العلمي" في النظرية والتأويل السينوي القائم على نظرية الفيض الميتافيزيقية؛ فقد نشأ حي بن يقظان من طينة اختمرت إلى الدرجة التي مكنتها من اكتساب المقومات والصفات التي جعلت منها "مادة" مستعدة لتقبل "الصورة" التي تناسبها من العقل الفعال "واهب الصور"، وبالفعل فاضت عن تلك الطينة الحية صورة كائن بشري. استطاع هذا الكائن –ومن خلال التفاعل مع محيطه الطبيعي- أن يبحث في استطلاع متواصل فيما حوله من اكتساب المبادئ الأولى في علوم الطبيعة وكيف يميز المادة عن الصورة (كوربان، 1966، صفحة 355) (كما اهتدى أيضا إلى معرفة العناصر الطبيعية الأولى " وكذلك رأى أن أجزاء الأرض بعضها أبسط من بعض، فقصد منها إلى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب لقلته ما يصدر عن صورته من الأفعال. وكذلك رأى النار والهواء" (ابن طفيل، 1983، صفحة 160)، ويضيف أيضا: " أن هذه الأربعة يستحيل بعضها إلى بعض وأن لها شيئا واحدا تشترك فيه وهو معنى الجسمية، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلوا من المعاني التي تميزها كل واحد من هذه الأربعة عن الآخر" (ابن طفيل، 1983، صفحة 160).

توصل حيّ إلى أن العالم في وجوده وتحققه قد مر بمراحل ثلاث: الهيولى، العناصر الأربعة، والصور. ومن المعلوم أن الهيولى شبيهة بالعدم، فهي خالية من الحياة مجردة

من الماضي المادي وتنتفي منها الصورة. أما العناصر الأربعة (الإسطقسات): الماء الهواء والتراب والنار، فهي المظاهر الطبيعية الأولى أو أولى مراتب الوجود. حيث أن جميع الأجسام التي في عالم الكون والفساد منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية وهذه هي الإسطقسات الأربعة، ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات. فما كان قوام حقيقته بصور أقل كانت أفعاله وبعده عن الحياة أكثر، فإن عدم الصورة محله لم يكن فيه إلى الحياة طريق، وصار في حال شبيهة بالعدم. والشئ المتنوّه بصورة واحدة هي الإسطقسات الأربع وهي أولى مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تتركب الأشياء ذات الصور الكثيرة "أما الصور فهي ما تفتقر إليها المادة من كل جسم، إذ لا تقوم إلا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها" (ابن طفيل، 1983، صفحة 147). وكان حيّ قد "تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك صورةً صورةً فرأى أنها كلها حادثة وأنها لا بد لها من فاعل" (ابن طفيل، 1983، صفحة 164)، كما تبين له أيضاً أنه "لا قيام لشيء منها إلا به فهو إذن علة لها، وهي معلومة له سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط، فإنها على كلا الحالتين معلولة ومفتقرة إلى الفاعل متعلقة الوجود به، ولولا دوامه لم تدم ولولا وجوده لم توجد" (ابن طفيل، 1983، صفحة 174).

ما يلاحظ هنا هو الانتقال الذي حدث لحي من العالم المادي إلى العالم العلوي، ببحثه في العلل إلى أن وصل إلى علة أولى هي من أوجدت وكانت سببا في ذلك. وبالتالي هو تحول له على مستوى الفكر والتصوير، بحيث أنه كان يدرك علاقاته بالعالم المحيط به أو الواقع المادي المحسوس، ثم اهتدى وبصورة تجاورية لمثل هذه العلاقات إلى علاقة أكثر تجريدا وتعاليا. والتي تتحدد في علاقة الله بالعالم والطبيعة التي اختصت بها، وهي علاقة ذات بعدين في القصة؛ الأول يخص علاقة الله بالموجودات والثاني ارتباط الإنسان تحديدا مع الذات الإلهية. أدرك حي بن يقظان أن الجسم ممتد كما أنه امتداد أيضا، وكل جسم متناه فالعالم متناه لكن المشكلة الأساسية هي حدوث العالم وقدمه. هل العالم شيء حدث بعد أن لم يكن، وخرج إلى الوجود بعد العدم؟ أم أنه كان موجودا فيما سلف ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه؟ يتصدى لكل من هذين الفرضين جملة من الاعتراضات، فيقول في:



- الفرض الأول: "إذا أزمع على اعتقاد القدم اعترضته عوارض كثيرة، من استحالة وجود ما لا نهاية له بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له. وكذلك كان يرى أن هذا الوجود لا يخلو من الحوادث، فهو لا يمكن تقدمه عليها وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث، فهو أيضا محدث" (ابن طفيل، 1983، صفحة 171) يمكن صياغة هذا الفرض في شكل القياس التالي:

لا يخلو الوجود من الحوادث

كل ما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث يعد حادثا

الوجود حادث

-الفرض الثاني: "إذا أزمع على اعتقاد الحدوث اعترضته عوارض أخرى، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه بعد أن لم يكن لا يفهم إلا أن الزمان تقدمه، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه، فإذا لا يفهم تأخر العالم عن الزمان" (ابن طفيل، 1983، صفحة 171) من الملاحظ هنا أنه يقول بالزمان الفيزيائي المرتبط بالعالم، ويضيف أيضا في المقام نفسه: "إذا كان حادثا فلا بد له من محدث، وهذا المحدث الذي أحدثه لم يحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك، أطارئ طراً عليه ولا شيء هناك غيره، أم لتغير حدث في ذاته؟ فإن كان فما الذي أحدث ذلك التغير؟" (ابن طفيل، 1983، صفحة 171) يرى الدكتور عاطف العراقي بأن حجة ابن طفيل ضعيفة وفيها الكثير من المغالطة لأن القائلين بالقدم يقولون بما لا نهاية له، أي باللاتناهي من حيث الزمان أساسا وليس من جهة الجسم أو المكان. فإذا أثبتنا تناهي الجسم فليس من الضروري أن نذهب تبعا لذلك أن الزمان لا بد أن يعد متناهيا. (العراقي، 1992، صفحة 117)

ويصف ابن طفيل حي بن يقظان بأنه احتار بين الموقفين، "وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين فتعارض عنده الحجج ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر" (ابن طفيل، 1983، صفحة 171). لينتهي في الأخير إلى التفرد بموقف خاص وهو أن العالم كله بما فيه من السماوات والأرض، والكواكب وما بينها وما فوقها وما تحتها من فعل الله وخلقه. متأخر عنه بالذات وليس بالزمان، "كما أنك إذا أخذت في قبضتك جسما من الأجسام ثم حركت يدك، فإن ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك، حركة متأخرة عن حركة يدك تأخرا بالذات وإن كانت لم تتأخر بالزمان عنها. بل كان ابتداءهما

معا فكذلك العالم كله معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان" (ابن طفيل، 1983، صفحة 175).

يرى الدكتور عبد الحليم محمود أن المشكلة الأساسية حسب ابن طفيل في هذه المسألة ليست هي اعتقاد حدوث العالم أو اعتقاد قدمه، وإنما فيما ينشأ عن كليهما. ويرى أنه سواء اعتقدنا قدم العالم أو حدوثه فإن الناتج عن ذلك واحد، وهو أن هذا العالم لا بد له من موجد ومن محرك (محمود، 1982، صفحة 55). فالعالم إذن مفتقر إلى الله في وجوده والموجودات لا قيام لها إلا بالله فهو علة لها وهي معلولة به، سواء كانت محدثة الوجود بعد أن سبقها العدم أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ولم يسبقها العدم قط. إنها في كلا الحالين معلولة وهو في ذاته غني عنها وبريء منها.

ذلك ما يمكن قوله فيما يخص العلاقة بين الله والعالم في إطار تصور الوجود، أو في علاقة فاعل بفعله. وقد توصل حي بن يقظان إلى معرفة علة العلل جميعا ومبدؤها الأول، وأدرك حينها آثار حكمته وبدائع صنعه. وبالتالي استنتج أن ذلك لا يصدر إلا عن فاعل في غاية الكمال بل وفوق الكمال، وتأمل ما في الموجودات من جمال وبهاء، "فتفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار -جلّ جاله-" (ابن طفيل، 1983، الصفحات 176-177). وتوصل أيضا إلى معرفة صفاته من كمال وتمام، وحسن وبهاء، وبأنه منزّه عن صفات النقص التي تخص عالم المادة. وحينها تعلق بذلك الفاعل ولازم الفكرة فيه، وانشغل بإطلاق ذلك الموجود الواجب الوجود عليه، وذلك بشرط أن يتخلص من إحساساته وخيالاته التي تحبسها في العالم المادي المحسوس، وأن يُلقي بنفسه في عالم الفكر الخالص (شرف، 1980، صفحة 90).

#### ب- على مستوى اتصال الإنسان بالذات الإلهية:

بعد أن أدرك "حي ابن يقظان" الموجود الواجب الوجود، بات همه الوحيد وشغله الشاغل وأصبح يلزم التفكير فيه بإطلاق، فلجأ إلى التأمل، وعلم حينها أن سعادة النفس لا تكون إلا بمشاهدة واجب الوجود، وأن الخلود للنفس التي تدرك واجب الوجود، أما التي لا تدركه فمصيرها الفناء. وبدأ يتساءل عن وسيلة هذا الارتقاء، وما السبيل إليه؟ ما السبيل إلى تحقيق أكبر قسط ممكن من الحق والعدل والجمال، وما الوسيلة إلى تطوير الممكن المتاح والارتقاء به إلى أقصى ما يمكن الارتقاء نحو المبدأ الذي هو الخير الأعظم "حقاً وعدلاً وجمالاً والذي هو الحالة المثلى في كل مجال؟ وهي بداية

الفكر الأخلاقي التربوي في إطاره الاجتماعي نحو تحقيق أفضل الغايات، وتحقيق الإنسان في أعلى مراتب وجوده." (صالح، 1980، صفحة 26).

وقف على سر السعادة، حين أدرك أنها لا تتحقق، وأن خلاصه من الشقاء لا يكونان إلا في دوام مشاهدته لهذا الموجود الواجب الوجود " فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها، إنما هو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبداً، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته، وهو في حال المشاهدة بالفعل، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم" (ابن طفيل، 1983، صفحة 183)، وأصبح يفكر بعد ذلك في الكيفية التي تجعله يستمر في المشاهدة دون انقطاع أو غفلة فما وجد غير ملازمة التفكير في الموجود الواجب الوجود وبشكل مستمر، ولا يسمح لبحره بالانشغال بأي محسوس من المحسوسات المحيطة به، أو يراوده خيال من خيالات الحس فيقطع عنه اتصاله.

اهتدى أخيراً إلى الوسيلة التي يتحقق له بها دوام المشاهدة، والتي رأى فيها ثلاثة أصناف ووجوه من التشبهات، أولها التشبه بالحيوان غير الناطق؛ وهي حالة لا يحصل له بها شيء من هذه المشاهدة، وذلك لأنها تنزع نحو عالم الحس مما يجعلها عائقاً يحول دون المشاهدة «إذ هو تصرف في الأمور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة" (ابن طفيل، 1983، صفحة 191)، وقد استعان بهذا المستوى من التشبه للحفاظ على الروح الحيواني الذي ينقله إلى المستوى الثاني وهو التشبه بالأجرام السماوية. هذا التشبه يحقق له أكبر حظ من المشاهدة الدائمة، ولكن يتخلل ذلك بعض العوارض " إنها مشاهدة يخالطها شوب، إذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت إليه" (ابن طفيل، 1983، صفحة 191).

انتقل في اللحظة الثالثة إلى ثالث تشبه له والذي به يصل إلى مشاهدة الموجود الواجب الوجود مشاهدة خالصة لا شية فيها، حيث لا يلتفت إلا لذلك الموجود دون غيره بل حتى ذاته نفسها تغيب عنه وتفنى "... فتحصل به المشاهدة الصرفة، والاستغراق المحض، الذي لا إلتفات فيه بوجه من الوجوه إلا إلى الموجود الواجب الوجود، والذي يشاهد هذه المشاهدة تكون قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت "...، وكذلك سائر الذوات كثيرة كانت أو قليلة إلا ذات الواحد الحق الواجب الوجود –

جلى وتعالى وعز" (ابن طفيل، 1983، صفحة 192). نستخلص من هذه التسميات الثلاث ذلك الانتقال من المحسوس إلى المعقول أو من المادي إلى اللامادي؛ وفي هذا تأكيد من ابن طفيل أن التوصل بذات واجب الوجود لابد أن تمر بهذه المراحل التي تبدو كلها ضرورية للانتقال من الواحدة إلى ما يليها. كما كشفت له تأملاته أن علاقته بالذات الإلهية تقتضي منه الاعتدال في كل شيء؛ فقرر الامتناع عن الغذاء لما في ذلك من زهد وترفع عن المحسوسات ولما فيه من تقرب إلى المطلق. لكن في ذلك ضرر له وهلاك لبدن لذلك أخذ يفرض لنفسه حدودا ومقاديرا لا يتجاوزها، فيأخذ لنفسه من الغذاء " ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل" (ابن طفيل، 1983، صفحة 195)، وبمقدار "يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها (ابن طفيل، 1983، صفحة 195).

انتقل بعدها إلى العمل الثاني، وهو التشبّه بالأجسام السماوية في الدوران فدار حول الجزيرة مقلدا حركة الأفلاك الدائرية، ثم أخذ يدور حول نفسه متشبهًا بالأفلاك وهي تدور حول نفسها، ويستمر في دورانه حتى يُغشى عليه، كما أخذ يعتني بجسده ويتطهر تشبهاً بالأفلاك المتألثة، وعند تمكنه من كل ذلك انصرف إلى ملازمة التفكير في الموجود الواجب الوجود قاطعا علاقته بالمحسوسات، مغمضا عينيه، سادا أذنيه يضرب جهده عن تتبع الخيال، ويبذل طاقته في أن لا يفكر بسواه، معتمدا في ذلك بالدوران على نفسه والالتفاف حولها "فكان إذا اشتد في الاستدارة على نفسه، والاستحاث فيها، فكان إذا اشتد في الاستدارة غابت عنه جميع المحسوسات، وضعف الخيال، وسائر القوى التي تحتاج إلى الآلات الجسمانية وقوي فعل ذاته - التي هي بريئة من الجسم- فكانت في بعض أوقات فكرته قد تخلص عن الشوب، ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ثم تكّرر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله وترده إلى أسفل السافلين" (ابن طفيل، 1983، صفحة 200)، ثم يستدرك فيصفه قائلا "وما زال يطلب الفناء عن نفسه والإخلاص في مشاهدة الحق حتى تآتى له ذلك، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية وجميع القوى المفارقة للمواد والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق؛ فغابت ذاته في جملة تلك الذوات وتلاشى الكل واضمحل، (...) ولم يبق إلا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود" (ابن طفيل، 1983، صفحة 205).

استطاع حي بن يقظان لحظة بلوغه الانفصال التام عن عالم ما فوق القمر وعالم ما تحته، وانكشفت له الحجب أن يحقق أكبر حظ وقدر من المشاهدة التي كان يتوق إليها ويجاهد نفسه أيما مجاهدة ليحظى بمثل تلك الدرجة من الفناء. "وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر" (ابن طفيل، 1983، صفحة 205). وقد عاش وهو في حالة الفناء تلك تجربة التماهي مع ذات الحق لأن ذاته قد غابت عنه إلى حد استغراقها في الذات الإلهية، "وخطر بباله أن ذاته هي ذات الحق وكادت هذه الفكرة أن ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وأشرق عليه أن ذاته مباينة لذات الحق وأفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسُّكَّر والتي أدرك فيها بأنه ليس ثمة شيء إلا ذات الحق وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الأجسام الكثيفة فتراه يظهر من خلالها" (ابن طفيل، 1983، صفحة 207). فذلك النور حتى وإن نُسب إلى الجسم الذي ظهر فيه ما هو في الحقيقة سوى نور الشمس. تتضح لنا هنا وفي هذه النقطة تحديداً حضور النزعة الإشراقية عند ابن طفيل إذ وظف مفهوم النور Lumière الذي عُرف مع السهروردي (549هـ/1155م-586هـ/1191م) في تصوره لعملية المعرفة.

ما يلاحظ هنا هو أن حي عندما عاش حال المشاهدة وانكشفت له الحجب انصهر مع الذات الإلهية فأحس بأن ذاته تطابقت مع ذات الموجود واجب الوجود، كما أصبحت هذه الذات تنعكس على سائر الموجودات. وفي هذا إشارة إلى مبدأ الحلول الذي تبناه بعض المتصوفة وأبرزهم الحلّاج في قوله بأن ذات الحق تحلّ في سائر الموجودات. وهو في استغراقه المحض عرف مشاهدات متلاحقة للكواكب والأفلاك وعرف أن لكل منها ذاتا مفارقة وانتهى إلى أن ذاته بريئة من عالم المادة. وهكذا يتدرج في مراتب العارفين وأولي الصدق في اكتساب المعرفة اللدنية حتى يصبح من أهل الولاية.

##### 5-طبيعة العلاقة بين المادي واللامادي في بعدها الإشراقي:

ارتبطت علاقة الله بالعالم في الفكر الإسلامي وفي بعدها الإشراقي الصوفي بمسألة السعادة والتي تتحقق هي الأخرى بالوصول إلى المعرفة اللدنية (الحق) وكما يقول الجنيد (215هـ-298هـ) " اللهم مهما عذبتني بشيءٍ فلا تعذبني بذل الحجاب" (محمود، 1982، صفحة 45). يرى ابن طفيل أن كمال ذات الإنسان وسعادتها إنما هو بمشاهدة الموجود واجب الوجود على الدوام مشاهدةً بالفعل. كيف تتأتى هذه المشاهدة بالفعل؟ فيوضّح لنا من خلال قصة "حي بن يقظان" أن وسيلة ذلك جدّ حاسمة وهي فيما يبدو لا تخرج

عن طرق الصوفية في جوهرها حيث تتحدد في ملازمة التفكير في الله باستمرار أو ما يسميه المتصوفة بالذكر. ويتمثل في استحضار صورة الله في القلب باستمرار. ولكن ملازمة التفكير في الله ليست من السهولة بمكان فللجسم حاجاته ومطالبه وله شهواته ونزواته ولا يمكننا الإمساك بالخيال حيث ينفلت منا فيتحد العالم الخارجي مع العالم الداخلي للإنسان فيشغلان الفكر عن التركيز والتأمل.

عرفت هذه العلاقة القائمة بين الله والإنسان تصورا جديدا بظهور الحركة الإشراقية وشهدت تحولات هامة على مستوى المفاهيم، وقد تأسست نظريتها متكاملة مع السهرورديفبعد أن كانت الصوفية في القرنين الثالث والرابع الهجري تنتظم فيها صورة العلاقة بين الله والإنسان على أساس الكشف دون وساطة، تشكّلت صلات متلاحمة من المعاني تربط العلاقة مع الله بوسائط من الإشراقات ترتقي بالعارفين في سلسلة مراتب تصاعدية المعرفة بمفهومها الصوفي (مروة، 1979، صفحة 225).

يعد عالم الإشراق ذا كيان أنطولوجي سمته المعرفية نابعة من كيانه هذا حيث مفهوم النور كمبدأ وجود لعالم، يفيض هذا النور من المصدر الأعلى "نور الأنوار" نازلا درجة درجة، وكل درجة من الفيض هي وجود نوراني ولكن كلما انحدر درجة انخفض مستوى النور، فإذا بلغ الدرجة الجرمية (عالم الأجسام) تضاعف النور حتى الاضمحلال، وبهذا تصبح المرتبة المظلمة من الوجود؛ وهنا نلاحظ تقلص الإشعاع الوجودي. تلك هي الطبيعة الأنطولوجية للبناء الإشراقي، وفيها تكمن طبيعته المعرفية (مروة، 1979، صفحة 240). إن النور من حيث هو مبدأ للوجود، هو مبدأ للحقيقة في الآن نفسه، حقيقة التصوف الإشراقي التي هي هدف المعرفة، هذا أولا أما ثانيا فإنه من المبادئ العامة التي يقوم علمها بناء الفلسفة الإشراقية مبدأ يتشكل من فعلي الإشراق والمشاهدة؛ اللذين يختلفان من حيث الاتجاه ويتحدان من حيث وظيفتهما المزدوجة، فللإشراق اتجاه هابط، والمشاهدة اتجاه صاعد، ولكن كلا منهما مشارك في عملية الإيجاد وعملية المعرفة. وظّف السهروردي في كتابه "حكمة الإشراق" اصطلاحان آخران يعبران عن فعلي الإشراق والمشاهدة: القهر بمعنى الإشراق والمحبة أو العشق بمعنى المشاهدة، فمفهوم القهر عنده هو عملية الإيجاد ومفهوم العشق بمعنى عملية الإدراك، فهو حركة إلى تميم كمال ظني أو عقلي أو غيرهما (مروة، 1979، صفحة 240).

الله أو "نور الأنوار" هو المعشوق الأول؛ بالعشق ينتظم الله الوجود صعودا وبالقهـر ينتظمه نزولا. فالوجود كله منطو في قهر نور الأنوار، ولكن على نحو مترتب من الأعلى إلى الأسفل: الأجرام انطوت في قهر النفوس، والنفوس منطوية في قهر نورية العقول، والعقول منطوية في قهر نورية المعلول الأول، وهذا الأخير منطو في نورية الأنوار. لو أمعنا النظر في عملية المشاهدة للاحظنا أنها تعبر عن حال ليست من السهولة بمكان، بحيث أنها لا تتأتى إلا للقلّة من الناس، وارتبطت أيضا بنظرية وحدة الوجود. كيف ذلك؟ أو بصياغة أخرى كيف تتحدد العلاقة بين نظرية وحدة الشهود ونظرية وحدة الوجود، سواء على مستوى الاتصال أو على مستوى الانفصال؟

في إطار علاقته بالله عرف الإنسان عدة سبل يمكنه من خلالها الارتقاء بنفسه من عالمها المادي إلى مدارج العالم العلوي، وتعد كل من نظرية وحدة الشهود ووحدة الوجود من أبرز هذه السبل الموصلة بين العالمين (المادي واللامادي) إذ تعبر الأولى تعبيرا صادقا عن التوحيد القائم على أساس من الكتاب والسنة، والثانية تعبر تعبيرا عقليا ونظريا عن التوحيد، فجاءت مخالفة للروح الإسلامية وعقيدة المسلمين فكانت فلسفية أكثر منها ذوقية. وعليه فإن أقصى ما يصل إليه التصوف السني الإسلامي في طريق المعرفة هو شهود الله والتعرف عليه والاتصال المباشر بين العارف وربّه والقرب منه (شرف، 1980، صفحة 332). أما التصوف الفلسفي الإشراقي –والذي اتضح جليا مع حيّ في القصة-المعرفة فيه قائمة على أساس نظرية هامة في الوجود تسمى وحدة الوجود، والفرق بين النظريتين جوهرية وإن بدا بعض التشابه في الأفكار التي وردت في أقوال أصحاب النظريتين؛ فالصوفي الذي يعاني حالا أو تجربة صوفية تصل به إلى مقام وحدة الشهود يخالف ذلك الذي لا تتصل أقواله بتجربة صوفية. بل هي مجرد نظرية فلسفية لا يُقصد بها وحدة الألوهية كما هي عند الصوفية من أهل السنة، لكن يُقصد بها نظرية وحدة الحقيقة الوجودية كما هي عند ابن عربي. أي أن هناك فارقا كبيرا بين من يقول "لا إله إلا الله" وبين الذي يقول "لا موجود على الحقيقة إلا الله..."، فوحدة الشهود إذن حال وليست علما أو اعتقادا ولا تخضع لوصف ولا لتفسير، وهي أخص مظهر من مظاهر الحياة الصوفية والحال التي يسميها المتصوفة بالفناء وعين التوحيد وحال الجمع. وأصحاب هذه النظرية أناس فنوا في حيمهم لله عن أنفسهم وعن كل ما سوى الله، فلم يشاهدوا في الوجود غيره. أما عن نظرية وحدة الوجود –كما هي عند ابن

عربي- فلا تعبر عن اتصاله هو بالذات الإلهية ولا عن فنائه في محبوبه، بل هي تعبير فلسفي وجودي عن وحدة الحق والخلق.

ووحدة الشهود تقوم على أساس الاتصال بين العبد وربّه، وهو اتصال روحي ومعرفة قلبية أساسها المحبة المتبادلة بينهما. وهذا الاتصال الذوقي الصوفي يؤكد فكرة الثنائية بين الخالق والمخلوق، بين الله والإنسان، الله الذي يختلف في ذاته وصفاته عن الإنسان كما جاء في الكتاب والسنة (شرف، 1980، صفحة 334)، ومع ذلك تبقى المسافة لا نهائية بين الله وما سواه، فالعلاقة هنا تكون على مستوى المعرفة والمحبة فقط. أما وحدة الوجود فقد قامت على أساس فكرتين دخيلتين على العقيدة الإسلامية هما الاتحاد والحلول؛ أي اتحاد الإنسان بالله أو بتعبير أدق محاولة تأنيس الله أي إعطائه صفات البشر والمخلوقات وكل ما يفيد التشبيه والتجسيم. كما يعبر الحلول عن تأليه الإنسان وحلول اللاهوت في الناسوت كما حدث في المسيحية، فالاتحاد تشبيهه للخالق بالمخلوق والحلول تشبيه المخلوق بالخالق، والفكرتين معا تتعارضان مع ما جاء في العقيدة الإسلامية التي تنص على أنه "ليس كمثل شيء" (شرف، 1980، صفحة 334). يتجلى في ثنايا الحب الخالص عنصرين أساسيين هما "الذوق" و"الزروع"، أي الإدراك الذوقي لماهية المحبوب وهو الذي يُسمى بالمعرفة والإقبال عليه. وهذا ما يؤكد لنا منهج الصوفية في المعرفة بالله، وهي معرفة ليست وليدة العقل ولا هي علما صوريا. بل وليدة قوة أخرى تعلو على العقل والحس معا، فهي نور يقذفه الله في قلب من أحبه، أو هي إشراق الجانب الإلهي في قلب المتصوف ليمتلك المعرفة اللدنية أو العلم الحضوري الاتصالي والشهودي. يتبين لنا من كل هذا أنه عندما يكون الموضوع معروضا للنظر وتُرفع الحجب فلا بد أن يحصل للنفس إشراق حضوري على المبصر، فتراه النفس بحضوره عندها ولا يكون ذلك عن طريق صورة صادرة عن الموضوع ومرتسمة في النفس، كما يقول أهل المعرفة الاستدلالية الذين يعتمدون على البحث والبرهان لا غير. وما تفسر هذا الحضور إلا أن النفس عندما تُضاء جوانبها بالإشراق تدرك الموضوع الحاضر، ولا تكون قدرة النفس على استحضار الموضوع إلا في حال مفارقتها للبدن وتجردّها عن علائقه كما أشار ابن طفيل في القصة "وغابت عن ذكره وفكره السماوات والأرض وما بينهما، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية، وجميع القوى المفارقة للمواد، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات"



(ابن طفيل، 1983، صفحة 205)، وبهذا يكون الحضور بقدر تسلط النفس على الجسد وقهرها لشهواته وملذاته. نستخلص من هذا أن القهر والمحبة علاقتان تنتظمان في ثنايا المعرفة الصوفية والذوقية الباطنة، ويصبح المتصوفة من أولئك الذين صفت قلوبهم من النقائص البشرية وآفات النفوس، وتحرروا من شهواتهم حتى صاروا في الصف الأول والدرجة العليا من الحق. أما إذا تركوا كل ما سوى الحق صاروا لا مالكين ولا مملوكين (شرف، 1980، صفحة 336)، ليصبح المتصوفة هم أولي الصدق والمصطفين الأخيار.

#### خاتمة: في ختام هذه المقاربة، استخلصنا النتائج التالية:

-اعتمد ابن طفيل على واحدة من النظريات التي كانت سائدة بين الفلاسفة المسلمين والتي سبقه إليها كل من الفارابي وابن سينا والتي تُعرف بنظرية التوالد الذاتي وظيفها في تفسير نشأة "حي بن يقظان"، حيث تم فيها الاستغناء عن آدم في عملية النشأة على مستوى البيولوجيا.

-نتج عن فكرة الاستغناء عن الأب غياب للأب الروحي الذي يوجه ويعلم ويربي فيصبح الطفل مستقلاً بذاته لا يحتاج إلى وصاية أبوية ولا إلى توجيه وتربية، ليستمر في اكتساب معارفه بذاته حتى تلك التي تخص المعاني الحقيقية لوجوده وكذا المعارف الدينية. من هنا نستنتج عدم ضرورة النبوة عند ابن طفيل وفي ذلك امتداد للحكمة المشرقية السينوية (نسبة إلى ابن سينا).

-انتقل حي بن يقظان من كائن يسعى وراء فهم الكون المحيط به ليفهم ذاته من خلاله إلى إنسان يعيد بناء العالم من خلال أنه الداخلي، وهو ما يقوده إلى اكتشاف عدة مجاهيل كانت أُلغازا بالنسبة له أبرزها مصدر الوجود وعلته وغايته.

-أراد ابن طفيل من خلال قصة حي بن يقظان أن يؤسس علاقة الإنسان بالله ليس في مستواها التعبدي فحسب، وإنما بالتوجه إليه بكامل قواه متأملاً آثار صنعته ودلائل قدرته فيزداد شوقاً إليه وتعلقاً به بشكل مستمر وغير منقطع.

-قدم لنا ابن طفيل طريقة أشبه بالوصفة العلاجية لتصحيح العلاقة بين الإنسان والله إذ وضح وبشكل دقيق الكيفية التي بها تتحقق المشاهدة، حيث أن ديمومة التفكير بالله وعدم الانقطاع أو الغفلة عنه واستعان في ذلك بطريقة التشبه بالأجرام السماوية باعتبارها الأقرب إلى الذات الإلهية حيث تسمو على عالم ما تحت القمر وترتفع عنه،

فكان يمارس الدوران مثلها حول نفسه إلى أن يبلغ حالة الفناء أو الاستغراق التام في المشاهدة والاطلاع على أسرار العالم الروحاني.

-اعتبر ابن طفيل الأجرام السماوية بمثابة الوسيط بين الله الواجب الوجود وبين عالم ما تحت القمر (عالم الأرض والإنسان)، وتتنازعها قوتان قوة التخيل التي تؤثر بها في البشر وقوة التعقل التي تشدها نحو واجب الوجود وتجعلها على اتصال دائم به (الجابري، 1993، صفحة 125).

-استبدل ابن طفيل دور النبي بدور العقل الفعال الذي يعد أحد الأجرام السماوية وأكثرها قربا واتصالا بالبشر، والذي أراد من خلاله أن يمكّن جميع النفوس من الاتصال به وليس حكرا على الأنبياء فقط. كما أن هذا العقل دائم الحضور وهو متاح لكل النفوس التي ترتقي وتتدرج نحو الأعلى؛ بمعنى أن الاتصال بالذات الإلهية ليس خاصا بالأنبياء والرسل وحدهم وإنما هو لمن أراد إلى ذلك سبيلا.

-الاهتمام بالنفس على اعتبار أنها أداة الاتصال مع العقل الفعال لما لها من سمو وترقّع عن المحسوسات في مقابل البدن الذي يمثل مصدرا للفساد، وهذا ما جاء في ثنايا الحكمة الإشراقية التي وجد فيها ابن طفيل أرضا خصبة لفلسفته.

-استخدم ابن طفيل شخصية حي بن يقظان كرمز للتعبير عن العقل الإنساني المتحرر من كل سلطة أو معرفة سابقة لكنه مع ذلك يتوصل إلى ما جاء به الدين الإسلامي من حقائق (المثلة في شخصية أبسال رجل الدين المتعمق في المعاني الروحانية) وهذا يعني اتفاق الفلسفة مع الدين الإسلامي، أو الحكمة مع الشريعة.

### البيبليوغرافيا:

1. Vaux, C. D. (1986). *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill.
2. ابن رشد. (1948). *تفسير ما بعد الطبيعة* (المجلد 03). بيروت: طبعة بيروت.
3. ابن طفيل. (1983). *حي بن يقظان*. تونس: الدار العربية للكتاب.
4. الألويسي. (1980). *دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي*. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
5. الجابري. (1993). *نحن والتراث*. بيروت: المركز الثقافي العربي.
6. الغزالي. (1958). *تهافت الفلاسفة*. القاهرة: مطبعة القاهرة.
7. حسين مروة. (1979). *التزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية* (المجلد 02). بيروت: دار الفارابي.
8. عاطف العراقي. (1992). *الميتافيزيقا في فلسفة ابن طفيل*. القاهرة: دار المعرفة.
9. عبد الحليم محمود. (1982). *فلسفة ابن طفيل*. بيروت: دار الكتاب اللبناني.
10. كوربان. (1966). *تاريخ الفلسفة الإسلامية*. بيروت: منشورات عويدات.
11. محمد جلال شرف. (1980). *الله والعالم والإنسان في الفكر الإسلامي*. بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر.
12. مدني صالح. (1980). *ابن طفيل: قضايا ومواقف*. بغداد: دار الرشيد للطباعة والنشر.