الباب الأول

حياة الفيلسوف الفكرية وموقفه النقدى

ويتضمن هذا الباب الفصلين الآتيين :

الفصل الأول : الحياة الفكرية للفيلسوف .

الفصل الثانى : منهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الذين سبقوه .

تقديم

سنحاول فى هذا الباب ، الذى يعد مدخلاً لدراسة موضوع الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، أن نعرض لحياة الفيلسوف الفكرية والبيئة التى نشأ فيها .

كما سنعرض للجوانب الفلسفية والفلكية والطبية من آثار فيلسوفنا والتى تنسب إليه ، إذ أنه كان مهتما بالدراسات الطبية والفلكية بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً .

أما الموضوع الرئيسى فى هذا الفصل ، وهو موقف ابن طفيل النقدى تجاه الفلاسفة الذين سبقوه ، فسنقف عنده وقفة طويلة ، إذ بدون إدراك هذا الموقف بكل أبعاده ، سوف لا يتسنى لنا فهم الآراء الميتافيزيقية التى قال بها .

وسيتبين لنا كيف أن ابن طفيل فى نقده للفلاسفة والمفكرين الذين عاشوا فى المشرق العربى (الفارابى وابن سينا والغزالى) والذين عاشوا فى المغرب العربى (ابن باجه) كان مهتما بصفة رئيسية بالآراء التى قالوا بها فى مجال الميتافيزيقا دون غيرها من آراء قد لا تتعلق تعلقاً مباشراً بهذا المجال .

الفصل الأول

الحياة الفكرية للفيلسوف

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

أولا : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة

ثانيا : التراث الفكرى للفيلسوف

- الجوانب الفلسفية
- الجوانب الفلكية
- الجوانب الطبية .

«وكان ممن صحبه (الأمير أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن) من العلماء المتفننين، أبو بكر محمد ابن طفيل، أحد فلاسفة المسلمين، كان متحققاً بجميع أجزاء الفلسفة، قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة، منهم أبو بكر بن الصائغ المعروف عندنا بابن باجه وغيره. ورأيت لأبي بكر (ابن طفيل) هذا تصانيف في أنواع الفلسفة من الطبيعيات والإلهيات وغير ذلك».

[عبد الواحد المراكشي: المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٣٩ - ٢٤٠].

الحياة الفكرية للفيلسوف

أولاً : نشأة ابن طفيل وصلته بالخليفة :

قبل دراسة موضوع الميتافيزيقا فى فلسفة ابن طفيل ، ومنهجه فى نقد المفكرين الذين سبقوه ، تجدر الإشارة إشارة موجزة إلى بعض الجوانب المتعلقة بهذا الفيلسوف والبيئة التى نشأ فيها ؛ لأن هذا يتعلق من قريب أو من بعيد بمجال بحثنا فى ابن طفيل كما سيتبين فيما بعد .

ولد ابن طفيل فى إحدى بلاد الأندلس . وقد تقلد عدة مناصب من بينها أنه عمل كاتباً لحاكم ولاية غرناطة وحاكم ولاية طنجه ، كما كان طبيباً لأحد خلفاء دولة الموحدين ، وهو أبو يعقوب يوسف .

وقد نال ابن طفيل عند الخليفة أبى يعقوب يوسف وكانة كبيرة . لقد كان من أكثر العلماء حظوة عند هذا الخليفة . يقول عبد الواحد المراكشى : كان أمير المؤمنين أبو يعقوب شديد الشغف به والحب له . بلغنى أنه كان يقيم فى القصر عنده أياماً ليلاً ونهاراً لا يظهر ، وكان أبو بكر هذا أحد حسنات الدهر فى ذاته وأدواته[1]

ولعل مما ساعد ابن طفيل على أن تكون له تلك المكانة ، أن هذا الخليفة كان يمثل نمطاً من الحكام الذين يميلون للدين وللعلوم الفلسفية ؛ إذ إن كتب التراجم تخبرنا بأن هذا الخليفة كان يجمع بين أمرين : التفقه فى الدين والورع من ناحية ، والطموح إلى تعلم الحكمة والفلسفة من ناحية أخرى .

وتوجد كثير من الأدلة التى تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالعلم والعلماء ، ونكتفى بذكر بعض هذه الأدلة :

١ – كان هذا الخليفة حريصاً على أن يجمع الكتب من أقطار الأندلس والمغرب ، ويبحث أيضاً عن العلماء ، حتى كان لديه بالبلاط مجموعة من العلماء لم تجتمع لملك قبله ممن ملك المغرب[2] .

٢ – مقابلة تمت بين هذا الخليفة وبين ابن رشد الفيلسوف الأندلسى ، وتكشف هذه المقابلة عن مدى اطلاع الخليفة على الكتب الفلسفية .

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب للمراكشى ص ٢٤٠ .

(٢) المصدر السابق ص ٢٣٩ وأيضاً : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان جزء ٦ ص ١٣٣ – ١٣٤ .

فأحد تلاميذ ابن رشد يقول : سمعت الحكيم ابن رشد يذكر غير مرة : لما دخلت على أمير المؤمنين أبي يعقوب ، وجدته هو وأبو بكر بن طفيل ليس معهما غيرهما . فأخذ أبو بكر يثني عليَّ ويذكر بيتي وسلفي ويضم بفضله إلى ذلك أشياء لا يبلغها قدري . فكان أول ما فاتحني فيه أمير المؤمنين بعد أن سألني عن اسمي واسم أبي ونسبي ، أن قال لي : مارأيهم – أي الفلاسفة – في السماء ، أقديمة هي أم حادثة ؟ ، فأدركني الحياء والخوف وأخذت أتعلل وأنكر اشتغالي بعلم الفلسفة ، ولم أكن أدري ما قرر معه ابن طفيل ، ففهم أمير المؤمنين مني الروع والحياء ، فالتفت إلى ابن طفيل وجعل يتكلم على المسألة التي سألني عنها ، ويذكر ما قاله أرسطو وأفلاطون وجميع الفلاسفة ، ويورد مع ذلك احتجاج أهل الإسلام عليهم . فرأيت منه غزارة حفظ لم أظنها في أحد من المشتغلين بهذا الشأن المتفرغين له . ولم يزل يبسطني حتى تكلمت ، فعرف ما عندي من ذلك [1] .

هذه الرواية تدلنا أولاً على أن هذا الخليفة كان مهتماً بالفلسفة بدليل أنه يسأل ابن رشد عن مشكلة من المشكلات الفلسفية التي اهتم بها أكثر الفلاسفة وخاصة فلاسفة العرب وهي مشكلة الحدوث والقدم . وتدلنا ثانياً على أن الفلسفة لم تكن قد أصبحت بعد من الأشياء المسموح بالاشتغال بها ، بدليل أن ابن رشد حاول في البداية إنكار اشتغاله بالفلسفة .

٣ – دليل ثالث من الأدلة التي تبين لنا اهتمام هذا الحاكم بالفلسفة . لقد أراد قراءة فلسفة أرسطو ، ولكنه كان يشكو من الصعوبات التي يجدها في عبارات أرسطو كما ترجمها المترجمون [2] . وقد أبلغ رغبته هذه في قراءة فلسفة أرسطو إلى ابن طفيل ، بيد أن ابن طفيل نظراً لكبر سنه وكثرة مشاغله في البلاط ، استدعى ابن رشد وأبلغه رغبة أمير المؤمنين قائلا له : لو وقع لهذه الكتب – أي كتب أرسطو – من يلخصها أو يقرب أغراضها بعد أن يفهمها فهماً جيداً ، لقرب مأخذها على الناس فإن كان فيك فضل قوة لذلك ، فافعل . وإني لأرجو أن تفي به لما أعلمه من جودة ذهنك وقوة نزوعك إلى الصناعة [3] .

هذه أدلة ثلاثة تبين لنا كيف كان هذا الخليفة مهتماً بالعلم والفلسفة . والواقع أن الدارس لتاريخ الحضارة الإسلامية بالمغرب العربي يلاحظ أن الحياة الفكرية في دولة الموحدين كانت أفضل حالاً من الحياة الفكرية التي كانت موجودة في دولة المرابطين .

---

(١) المعجب للمراكشي ص ٢٤٢ – ٢٤٣ وأيضاً E. Renan : Averroes et l'Averroisme وقد نقلها رينان عن ليون الإفريقي .

(٢) مادة ابن رشد بدائرة المعارف الإسلامية . كتبها Carra de Vaux مجلد ١ عدد ٣ ص ١٦٧ من الترجمة العربية

(٣) المعجب في تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤٣ .

لقد حاول الموحدون تجديد علم الكلام الإسلامى عن طريق إدخال مذهب الأشعرى ومذهب الغزالى الصوفى الأشعرى ، فى المغرب العربى ، بعد أن كانا موصوفين بالزندقة .

نوضح ذلك بالقول بأن دراسة التطور العلمى والفلسفى فى بلاد الأندلس ، تبين لنا أنه فى ظل دولة المرابطين ، كانت أكثر العلوم مرفوضة عندهم وخاصة تلك التى تتصل من قريب أو من بعيد بالفلسفة بالتنجيم . وبعد زوال دولة المرابطين فى المغرب ، وبمجىء دولة الموحدين ، حدث نوع من التطور والانتقال إلى ما هو أفضل من حيث اتساع الأفق ورحابة النظر وحرية البحث .

ولكن هذا التطور لا يعنى أن الفلسفة بصفة خاصة كانت من العلوم التى يرحب بها حكام المغرب وعامة الناس . إذ لو نظرنا نظرة موضوعية لوجدنا أن المنطق والفلسفة كانا من العلوم التى يُنظر إليها نظرة شك وارتياب . صحيح أن هذا الحاكم – كما سبق أن ذكرنا – كان محبا للعلم وللعلماء وله رغبة فى تعلم آراء الفلسفية ، ولكن ماذا نجد عند ابنه الذى جاء بعده ؟ لقد حدثت فى عهده نكبة ابن رشد بسبب اشتغال هذا الفيلسوف بالمنطق والفلسفة أساساً . وأعتقد أن هذا يعد دليلاً قويا على أن الفلسفة لم توضع فى مكانها اللائق بها فى بلاد المغرب العربى فى تلك الفترة .

نقول هذا لأنه يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع المؤلَّف الرئيسى الذى تركه لنا ابن طفيل وهو حى بن يقظان . إذ سيتبين لنا أن من الأهداف التى سعى إليها ابن طفيل من وراء كتابته هذا المؤلف ، التوفيق بين الدين والفلسفة . وكان هذا التوفيق أمراً ضروريا طالما أن الفلسفة كان ينظر إليها بوجه عام نظرة شك وارتياب من جانب كثير من الناس فى بلاد المغرب العربى فى تلك الفترة التى عاشها ابن طفيل وعاشها أيضاً فيلسوفنا ابن رشد . ولعل مما يرجح قولنا هذا ، أن كلا من ابن طفيل وابن رشد من فلاسفة المغرب العربى ، قد حاولا التوفيق بين الجانبين ، الجانب الدينى والجانب الفلسفى .

نعود بعد هذا إلى متابعة دراستنا للحياة الفكرية لابن طفيل ، فنقول إنه بالنسبة لتكوينه الفلسفى والأدبى والعلمى ، فإننا لا ندرى شيئاً عن الأساتذة الذين تلقى عليهم العلم ، ولا عن البلاد التى تعلم فيها ، ولكن يمكن الترجيح بأنه بالنسبة لهذه البلاد ، فإن قرطبة تأتى فى المقدمة وبعدها أشبيلية . ونقصد من ذلك أنه ربما يكون قد التقى بعلماء من هذه البلدان .

وإذا كانت قرطبة تأتى فى المقدمة ، فإن سبب ذلك أنها كانت تعد من أعظم المدن بالأندلس وفيها نشأ كثر العلماء والمفكرين[1] ، أما أشبيلية فكانت تعد موطن الفنانين وأهل الطرب .

ولعل ما يوضح ذلك ، تلك المناظرة التى جرت فى حضرة ملك المغرب المنصور يعقوب ، بين

(١) معجم البلدان لياقوت الحموى الرومى البغدادى – مجلد ٤ ص ٥٩ – ٦٠ .

ابن رشد من جهة ، وكان قرطبيا ، وأبى بكر بن زهر من جهة أخرى ، وكان أشبيليا[١] . لقد قال ابن رشد : لا أدرى ما تقول ، غير أنه إذا مات عالم بأشبيلية وأريد بيع كتبه ، حملت إلى قرطبة حتى تباع فيها . وإن مات مطرب بقرطبة ، وأريد بيع آلاته ، حملت إلى أشبيلية[٢] .

بيد أن هذا لا يعنى أن المراكز العلمية والفكرية كانت موجودة فى قرطبة وأشبيلية فقط ، إذ نجد فى بعض المدن الأندلسية بوجه عام طابعاً فكريا ظاهراً . لقد كانت خزائن الكتب عند أهل الأندلس – فيما يقول المقرى[٣] – على جانب كبير من الأهمية ، حتى أن الرئيس منهم والذى لا تكون عنده معرفة ، كان يهتم بأن تكون فى بيته خزانة كتب ، لا لشىء ، إلا لكى يقال إن فلاناً من الناس عنده خزانة كتب ، وأن الكتاب الفلانى لا يوجد إلا عنده .

أما عن الأساتذة الذين تلقى عليهم ابن طفيل العلم ، فإن هذا الجانب يعد – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – جانباً مجهولاً من الحياة الفكرية الخاصة بفيلسوفنا . صحيح أن عبد الواحد المراكشى يقول عن ابن طفيل ، إنه قرأ على جماعة من المتحققين بعلم الفلسفة ، منهم ابن باجه وغيره[٤] ، ولكن لو رجعنا إلى ابن طفيل نفسه فى كتابه حى بن يقظان ، وجدناه يخبرنا بأنه لم يلق ابن باجه[٥] .

ومهما يكن من أمر ، فإنه قد تتلمذ على كتب ابن باجه وكتب غيره من الفلاسفة الذين سبقوه ، كالفارابى فيلسوف المشرق العربى ، كما سنشير إلى ذلك بعد قليل .

أما عن وفاة فيلسوفنا ابن طفيل ، فإن تاريخ مولده إذا لم يكن معروفاً لنا على وجه الدقة ، فإن سنة وفاته تعد معروفة لنا . لقد توفى ابن طفيل عام ٥٨١ هـ = ١١٨٥ – ١١٨٦ م ، وذلك بمدينة مراكش ، وقد حضر الخليفة بنفسه جنازته .

ثانياً : الفيلسوف مؤلفاً :

كان ابن طفيل يهتم بالتأمل فيما يبدو ، أكثر من اهتمامه بالتأليف . ولهذا نجده من الفلاسفة الذين لا يتميزون بغزارة الإنتاج على النحو الذى نجده عند ابن سينا مثلاً فى المشرق العربى ، أو ابن رشد فى المغرب العربى والذى جاء بعد ابن طفيل .

---

(١) الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى لأحمد بن خالد الناصرى جزء ١ ص ١٨٣ .

(٢) نفح الطيب جزء ١ ص ٧٥ .

(٣) نفح الطيب جزء ٢ ص ٢١٥ .

(٤) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٣٩ .

(٥) حى بن يقظان ص ٦٢ من طبعة أحمد أمين .

وقد تكون قلة كتابات ابن طفيل راجعة ليس إلى هذا السبب فقط ، بل راجعة أيضاً إلى المشاغل العملية فى بعض فترات حياته ، والتى لا شك كانت عبئاً على الفيلسوف وعائقة له عن مواصلة التأليف والإبداع الفكرى والفلسفى .

لقد تبين لنا أنه اعتذر عن شرح كتب أرسطو لكثرة شواغله فى بلاط الخليفة . إن حياته لم تكن مخصصة للفكر ، والفكر فقط ، كما هو الحال إلى حد كبير عند الفارابى فيلسوف المشرق العربى ، والذى قضى حياته متأملاً مفكراً مؤلفاً . ولكن ابن طفيل ، كانت حياته تعترضها المشاغل الدنيوية العملية العديدة .

ولو رجعنا إلى العديد من الكتب التى تهتم بذكر أسماء مؤلفات ورسائل المفكرين والفلاسفة ، لوجدنا أن هذه الكتب تنسب إلى ابن طفيل مؤلفات تتناول دراسة بعض المجالات الأدبية والفلكية والطبية والفلسفية ، إذ إن فلاسفة العرب كانوا ينظرون إلى الفلسفة نظرة عامة شاملة ، بمعنى أن دائرة الفلسفة كانت تبتلع فى جوفها كل العلوم وذلك طبقاً للنظرة الأرسطية إلى الفلسفة ، تلك النظرة التى تأثر بها فلاسفة العرب بدورهم ، ولهذا نجد الفارابى يبحث فى الموسيقى مثلاً وابن سينا يبحث فى الطب ، بل إن شهرته كطبيب كانت أكبر من شهرته كفيلسوف فى بلاد الغرب بوجه عام . وكذلك بحث ابن طفيل الفيلسوف فى كثير من المجالات الأخرى وكان هذا يعد شيئاً طبيعيا بالنسبة للعصر الذى عاش فيه ابن طفيل .

ولكن المؤلفات والرسائل التى ينسبها المترجمون لحياة ابن طفيل الفكرية ، قد فقدت وأثرت عليها حوادث الزمان والأيام ، ولم يبق إلا مؤلفه الخالد ، حى بن يقظان .

وتنسب إلى ابن طفيل مجموعة من الأشعار تعد معبرة عن **الجانب الأدبى** من إنتاج الفيلسوف الفكرى .

فمن أشعاره فى الزهد[1] ، والتى نجدها مذكورة فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ، قوله :

يا باكياً فُرقة الأحباب عن شحط ... هل بكيت فراق الروح للبدن
نور تردد فى طين إلى أجل ... فانحاز علواً وخلى الطين للكفن
ياشد ما افترقا من بعد ما إعتلقا ... أظنها هدنة كانت على دخن .
إن لم يكن فى رضى الله اجتماعهما ... فيالها صفقة تمت على غبن

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٤١ ، وأيضاً : تاريخ الفلسفة فى الإسلام لدى بور – ترجمة د. محمد عبد الهادى أبو ريده ص ٢٨٩ . ونود أن نشير إلى أن تيسير شيخ الأرض فى كتابه عن ابن باجه ينسب أبياتاً كثيرة لابن باجه اعتماداً على نفح الطيب وقلائد العقيان وعيون الأنباء فى طبقات الأطباء ومنها هذه الأبيات . وقد نسبنا هذه الأبيات لابن طفيل اعتماداً على ما يقوله عبد الواحد المراكشى فى كتابه المعجب فى تلخيص أخبار المغرب .

ومن أشعاره أيضا ، والتى لا تخلو من دلالات فلسفية ، قوله :

ما كلّ من شم نال رائحة ... للناس فى ذا تباين عَجَبُ
قوم لهم فكرة تجول بهم ... بين المعانى أولئك النجب
وفرقه فى القشور قد وقفوا ... وليس يدرون لب ما طلبوا
لا غاية تنجلى لناظرهم ... منه ولا ينقضى لهم أَرَبُ
لا يتعدى امرؤ جبلته ... قد قسمت فى الطبيعة الرتب[1]

هذا عن الجانب الأدبى ، أما الجوانب الطبية والفلكية ، فإننا نجد ذكراً لمؤلفات تنسب إلى ابن طفيل ، بيد أنها – كما أشرنا منذ قليل – لم تصل إلينا .

فابن رشد على سبيل المثال فى إحدى شروحه الوسطى ، يشير إلى بعض مؤلفات لابن طفيل فى مجال الفلك .

ويُفهم أيضاً من أقوال البطروجى المنجم ، أن ابن طفيل كان مهتما بالفلك ، وله آراء فيه . فحين حاول البطروجى نقد نظرية بطليموس الخاصة بفلك التدوير ، نراه يشير إلى أنه قد استفاد من ابن طفيل .

وما يقال عن **الجانب الفلكى** ، يقال عن **الجانب الطبى** . فلسان الدين بن الخطيب يذكر أن فيلسوفنا ابن طفيل قد ألف كتاباً فى الطب .

كما يفهم من كلام ابن أبى أصيبعة فى كتابه : عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ، أن ابن طفيل قد ألف رسالة فى مجال الطب ، وأنه كانت بينه وبين الفيلسوف الأندلسى ابن رشد رسائل تدور حول كتاب الكليات فى الطب الذى ألفه ابن رشد .

ونودى أن نشير إلى أننا لو رجعنا إلى كتاب ابن طفيل « حى بن يقظان » وجدنا فيه ما يبين لنا أن ابن طفيل يتجه إلى القول بأن القلب يعد المصدر لحركة الجسم ، تماماً كما ذهب إلى ذلك ابن رشد[2] ، والذى أيد أرسطو فى قوله هذا ، وخالف جالينوس الذى اعتبر الدماغ لا القلب هو

---

(١) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشى ص ٢٤١ – ٢٤٢ .

(٢) إذا كان ابن رشد يفضل أرسطو فى جوانب كثيرة من مذهبه الفلسفى ، على ما عداه من مفكرين وفلاسفة ، فإنه فى هذا المجال – مجال الطب – ينحاز إلى رأى أرسطو ويقول بمذهب الفيلسوف الذى يعتبر القلب عضواً أصليا ومصدراً لجميع وظائف الحياة الحيوانية . ولعلنا لو رجعنا إلى كتاب الكليات ، وهو من أهم ما تركه لنا ابن رشد فى مجال الطب على وجه الإطلاق ، لوجدنا كيف يدلل على رأيه . فهو يقول : إنه يظهر أن الماشى فى حين مشيته تنتشر فى بدنه حرارة لم تكن قبل . والعضو الذى من شأنه أن تنتشر منه الحرارة فى جميع البدن هو القلب لا شك فيه . ولذلك متى طرأ على الإنسان شىء يفزعه وانقبضت الحرارة الغريزية إلى القلب ، ارتعشت ساقاه حتى إنه ربما سقط ولم يقدر أن يتحرك . (الكليات ص ٣٦) .

مصدر الحياة والحركة . وسنعود إلى هذا الموضوع حين تحليلنا لآراء ابن طفيل الموجودة فى رسالة «حى ابن يقظان» وذلك فى الفصل الأول من الباب الثانى .

بعد هذا نقول إن هذه الجوانب الفلكية والطبية لا نستطيع التحقق منها على وجه التأكيد ، إذ إنها لم تصل إلينا بطريقة مباشرة ، حتى بعض الأشعار التى ذكرنا طرفاً منها والتى تعد معبرة عن الجانب الأدبى لفيلسوفنا ابن طفيل ، قد ذكرها ابنه . ولذلك لا يتبقى لنا أساساً إلا رسالة واحدة فقط تكشف عن آراء ابن طفيل الفلسفية ، وهى رسالة «حى بن يقظان»[1] .

هذه الرسالة التى تعد من الرسائل الخالدة فى مجال الفكر الفلسفى العالمى عامة ، والفكر الفلسفى الإسلامى العربى على وجه الخصوص : نقول هذا إذا نظرنا إلى تأثر كثير من المفكرين والفلاسفة بها سواء كانوا عرباً أو كانوا من الغربيين . لقد اشتهرت هذه الرسالة شهرة كبيرة فى الشرق وفى الغرب ، وقامت عليها الكثير من الدراسات التى اضطلع بها باحثون عرب ومستشرقون ، كما ترجمت إلى أكثر من لغة فترجمت إلى اللاتينية بعنوان الفيلسوف المعلم نفسه Philosophus Autodidactus وإلى الفرنسية والإسبانية والعبرية والإنجليزية .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل إذا كان قد استفاد من بعض الفلاسفة الذين سبقوه سواء فى المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، أو فى المغرب العربى كابن باجه ، بالإضافة إلى مؤثرات أخرى قديمة يونانية كانت أو فارسية أو هندية[2] ، إلا أنه استطاع – كما سنرى – أن يقدم لنا محاولة فريدة ومذهبا فلسفيا يعبر عن التزامه إلى حد كبير جدا بخصائص الموقف الفلسفى .

---

(١) اسم الرسالة كما توجد بالمخطوطات : «رسالة حى بن يقظان فى أسرار الحكمة المشرقية استخلصها من درر جواهر ألفاظ الرئيس أبى على بن سينا ، الإمام الفيلسوف الكامل العارف أبو بكر بن طفيل» .

(٢) انظر على سبيل المثال : مقالة د. أبو العلا عفيفى : الأثر الفلسفى الكندرى فى قصة حى بن يقظان مجلد ٢ – عام ١٩٤٤ (كلية الآداب – جامعة الإسكندرية – حوليات الكلية) ص ١ وما بعدها .

الفصل الثانى

منهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الذين سبقوه

ويتضمن هذا الفصل العناصر والموضوعات الآتية :

تمهيد

أولاً : الفارابى .

ثانياً : ابن سينا .

ثالثاً : الغزالى .

رابعاً : ابن باجه .

«ولم يتخلص لنا الحق الذى انتهينا إليه ، وكان مبلغنا من العلم تتبع كلام (الغزالى) وكلام الشيخ أبى على (ابن سينا) وصرف بعضها إلى بعض وإضافة ذلك إلى الآراء التى نبغت فى زماننا هذا ولهج بها قوم من منتحلى الفلسفة حتى استقام لنا الحق أولاً بطريق البحث والنظر ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة وحينئذ رأينا أنفسنا أهلاً لوضع كلام يؤثر عنا» .

[ابن طفيل – حى بن يقظان ص ٦٥]

منهج ابن طفيل فى نقد المفكرين الذين سبقوه

تمهيد .

الدارس لما تركه لنا ابن طفيل ، يجد أن هذا الفيلسوف قد التزم إلى حد كبير بالخصائص التى ينبغى أن يلتزم بها المفكر إذا أراد أن يكتب فى مجال الفلسفة . فكما أن لكل علم ولكل فن قواعده وخصائصه وأصوله ، فللفلسفة أيضاً خصائصها ، أعنى بذلك أن للتفكير الفلسفى خصائص محددة ينبغى أن يلتزم بها من يريد أن يقدم لنا فكراً فلسفيا . وإذا لم يلتزم الفرد منا بهذه الخصائص والشروط ، فأولى به أن يبحث له عن مجال آخر من مجالات الآداب والفنون يضع فيها فكره وإنتاجه .

إننا إذا قلنا إن من خصائص الموقف الفلسفى إنه موقف يعبر عن الشك ، فإن هذا الشك له قيمته إذ إنه يرفع صاحبه فوق مرتبة الاعتقاد التقليدى . وكم رفع المعتزلة مرتبة الشك فوق مرتبة الإيمان عن طريق التقليد . وقد فعل ذلك أيضاً ابن رشد وذلك حين رفع الإيمان عن طريق الأدلة البرهانية على الإيمان عن طريق الخطابة والتقليد ، والإيمان عن طريق الجدل الكلامى . وهذا ما سنجده عند فيلسوفنا ابن طفيل بصورة أو بأخرى فى قصة « حى بن يقظان » .

ولا يعنى ذلك أننا نجد هذه الخاصية دون غيرها من خصائص الموقف الفلسفى ، عند ابن طفيل ، بل إننا سنجد أكثر الخصائص التى تميز الفكر الفلسفى .

فالدارس لقصته الفلسفية ، يجد تعبيراً عن موقف القلق والحيرة ، كما يجد مواقفه شاهدة ومعبرة عن التأمل . كما سيجد عند ابن طفيل تفكيراً هادئا متزناً ، تفكيراً منطقيا يتمثل فى التخلى عن آراء يعتقد بها الفرد إذا وجد آراء أخرى جديرة بأن يسلم بها ويصدق بها الإنسان ، بحيث تكون أفضل من الآراء الأولى السابقة عليها . وقبل ذلك كله سيجد فكراً نقديا يتمثل فى موقفه من كثير من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو فى المغرب العربى .

ونكشف الآن عن موقفه من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، وذلك من خلال إشاراته الموجزة فى قصته الفلسفية ، وننتقل بعد ذلك فى الفصول والأبواب التالية إلى تحليل جوانب هذه القصة ، مركزين على الأفكار الميتافيزيقية التى نجدها بين ثنايا قصته .

ولكننا قبل عرض هذا الموقف النقدى ، نود الإشارة إلى أننا سنحاول الرجوع إلى كتب المفكرين والفلاسفة الذين سيشير إليهم ابن طفيل ، حتى يتسنى لنا معرفة أوجه الصواب والخطأ فى موقف ابن طفيل ، وحتى يعرف القارئ حقيقة الأفكار التى يقف منها فيلسوفنا موقفاً نقديا .

فى أول قصة حى بن يقظان – وهى كما سبق أن أشرنا الأثر الفلسفى الوحيد الذى وصلنا لهذا الفيلسوف – نجد ابن طفيل يعرض عرضاً سريعاً لبعض آراء لفلاسفة سبقوه ، ولا يخلو هذا العرض من اتجاهات نقدية عنده .

وسنكشف عن ذلك فيما يلى :

أولاً : الفارابى :

يذكر ابن طفيل ، أبا نصر الفارابى الفيلسوف المشرق . ويرى أن ما وصل إلينا من كتبه فأكثرها فى المنطق . أما ما ورد إلينا من كتبه فى الفلسفة فهى كثيرة الشكوك [١] .

ويضرب لنا ابن طفيل أمثلة لهذه الشكوك ، إذ إنه لا يكتفى بمجرد الزعم بذلك . فمن أمثلة هذه الشكوك – فيما يرى ابن طفيل – أن الفارابى قد أثبت فى كتابه « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت فى آلام لا نهاية لها وبقاء لا نهاية له ، أى بقاء أبدى . ثم يصرح فى كتابه « السياسة المدنية » بأنها منحلة وسائرة إلى العدم وأن البقاء يكون للنفوس الفاضلة [٢] .

ومثال آخر يذكره ابن طفيل ، وهو أن الفارابى يصف فى شرحه كتاب الأخلاق طرقاً من السعادة الإنسانية وأن هذه السعادة تكون فى هذه الحياة التى فى الدار الدنيا ، وأن كل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز .

وهذا الرأى من جانب الفارابى – فيما يقول ابن طفيل [٣] – قد جعل اليأس من رحمة الله تعالى يدخل قلوب الخلق جميعاً ، إذ أن هذا الرأى قد جعل الفاضل والشرير فى رتبة واحدة ، لأنه يؤدى إلى الذهاب بأن مصير الكل إلى العدم . وهذه يعتبرها ابن طفيل زلة لا تقال وعثرة ليس بعدها جبر [٤] .

يضاف إلى ذلك سوء معتقد الفارابى فى النبوة ، إذ إنها بزعمه للقوة الخيالية على وجه الخصوص ، كما أنه يفضل الفلسفة عليها [٥] .

---

(١) رسالة حى بن يقظان ص ٦٢ .

(٢) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٣) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٤) المصدر السابق ص ٦٢ .

(٥) المصدر السابق ص ٦٢ – ٦٣ .

معنى هذا أن ابن طفيل يأخذ على الفارابى أو ينسب إليه القول ببعض الآراء التى يتمثل فيها التعارض مع بعضها بعضا تارة ، وتعارضها مع الدين تارة أخرى .

والواقع – فيما نرى من جانبنا – أن بعض آراء الفارابى قد توحى بتعارضها مع بعضها بعضا ، ليس فى هذه الجوانب التى ذكرها ابن طفيل فحسب ، بل فى مجالات أخرى ، منها مثلاً قضية الحدوث والقدم ، أى هل العالم يعد حادثاً بمعنى أن الله تعالى خلقه من العدم ، أم أنه يعد قديماً ، بمعنى أزلية المادة الأولى .

إن الفارابى حين يحاول التوفيق بين رأى كل من أفلاطون وأرسطو فى كتابه «الجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون الإلهى وأرسطو» يذهب إلى أن الصحيح هو أن أرسطو يقول بحدوث العالم وينسب إلى أفلاطون القول بحدوث العالم .

وهذا الرأى الذى يقول به الفارابى يعد غير صحيح فيما نرى من جانبنا ، إذ إن أرسطو يقول بقدم العالم وكذلك يقول أستاذه أفلاطون بقدم العالم ، نظراً لأن المثل قديمة . وعلى ذلك فمن الخطأ نسبة القول بالحدوث إلى أفلاطون أو إلى أرسطو[1] .

ولعل عذر الفارابى هو أنه وقع فى مشكلة كتاب «أثولوجيا أرسطوطاليس» ، إذ إن عبد المسيح ابن ناعمة الحمصى ترجم مقتطفات من التاسوعة الرابعة والتاسوعة الخامسة والتاسوعة السادسة لأفلوطين ونسبها خطأ إلى أرسطو . وقد وقع ابن سينا أيضاً فى هذا الخطأ ، أى ظن أن هذا الكتاب لارسطو .

ما سلف فى هذا المجال هو القول بأن الفارابى إذا كان يوفق بين أفلاطون وأرسطو وينسب إلى أرسطو القول بحدوث العالم ، فإن هذا قد يوحى بأن الفارابى من القائلين بحدوث العالم وهذا غير صحيح ، إذ إننا لو تأملنا بدقة فى آراء الفارابى حول هذه المشكلة من خلال آرائه فى مشكلات أخرى وخاصة فى مشكلة كيفية صدور العالم عن الله وقوله بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد ، وهو ما يعرف بمشكلة الفيض أو الصدور ، استطعنا القول بأن الفارابى يذهب إلى الاعتقاد بقدم العالم .

وهذا إن دلنا على شىء ، فإنما يدلنا على أننا يجب أن ننظر إلى آراء الفارابى لا فى مشكلة فلسفية معينة فى ربطها بغيرها من المشكلات الفلسفية الأخرى ، بل أن ننظر إلى هذه المشكلة أو تلك من المشكلات التى يبحث فيها الفارابى من خلال علاقتها بالمشكلات الفلسفية الأخرى التى يبحث فيها . وحينئذ سنجد أننا نستطيع حل كثير من الشكوك حول آرائه والتى ينسبها ابن طفيل إليه ، كما سبق أن رأينا .

(١) انظر تفاصيل هذه المشكلة عند الفارابى فى كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ٨١ وما بعدها .

فعلى سبيل المثال ، لو تأملنا فى أقوال الفارابى حول مشكلة الحدوث والقدم وربطناها بآرائه فى مشكلة الفيض أو الصدور أو العقول العشرة ، لاستطعنا القول – كما سبق أن أشرنا منذ قليل – بأن الفارابى يرجح القول بقدم العالم .

لقد كنا ننتظر من ابن طفيل ، بدلاً من مجرد ذكره بأن آراء الفارابى فى مجال الفلسفة كثيرة الشكوك ، نقول كنا ننتظر منه التعمق فى تحليل آراء الفارابى حتى يبين لنا حلا لهذه الشكوك التى ينسبها للفارابى ، فيلسوف المشرق العربى .

إن هذا لا يعنى أننا ندافع عن الفارابى ، بل إن الكثير من آراء الفارابى قد تدفع الدارس إلى نقد هذا الرأى أو ذاك من الآراء التى قال بها فيلسوفنا ، وكم وجهنا إليه الكثير من أوجه النقد [1] ولكن كل ما نود قوله هو أنه بالإمكان حل كثير من الشكوك التى تنسب إلى الفارابى بحيث نصل إلى حقيقة رأيه فى المشكلات التى بحث فيها .

ثانياً : ابن سينا :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابى وخاصة بعض آرائه الفلسفية التى تدخل فى إطار الميتافيزيقا ، فإنه يشير أيضاً إلى ابن سينا فى أكثر من موضع فى رسالته «حى بن يقظان» .

فهو يشير إليه من خلال ذكره للفيلسوف اليونانى أرسطو ، إذ يقول ابن طفيل بأن ابن سينا قد تكفل بالتعبير عما فى كتب أرسطوطاليس وجرى على مذهبه وسلك طريق فلسفته فى كتاب الشفاء .

ويذكر ابن طفيل عن ابن سينا قوله بأنه ألف كتاب الشفاء على طريقة المشائين ، أما من أراد الحق فعليه بكتاب الفلسفة المشرقية .

كما يذهب ابن طفيل إلى أن المقارن بين كتاب الشفاء وبين ما كتب أرسطو ، يظهر له اتفاق الفيلسوفين فى أكثر الأمور ، وإن كان فى كتاب الشفاء – كما يرى ابن طفيل – أشياء لم تبلغ إلينا عن أرسطو [2] ؟

وهذا القول من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى حد كبير فكتاب الشفاء فيه متابعة لأرسطو فى كثير من الجوانب ، وإن كنا نجد فيه بالإضافة إلى العناصر الأرسطية ، عناصر أفلاطونية وعناصر أفلوطينية وهذه العناصر نجدها فى تفسيرات ابن سينا لمجالات الفلسفة الطبيعية كالحركة والزمان والمكان

---

(١) راجع نقدنا لآراء الفارابى فى مجال الإلهيات ، وذلك فى كتابنا «ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١١٠ وما بعدها .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٣ وأيضاً مادة ابن طفيل التى كتبها S. Munk فى :

Dictionnaire des Sciences Philosophiques p. 1738.

وغيرها من مجالات نجد فيها مزجاً بين هذه العناصر اليونانية بالإضافة إلى تأثره بعناصر أخرى إسلامية وغير إسلامية .

صحيح أن ابن سينا لم يكن حريصاً على الإشارة إلى المصادر التى يرجع إليها ، بمعنى أنه كان ضنيناً باطلاعنا على مصادره التى استفاد منها آراءه ، ولكن الدارس للفلسفة السينوية من خلال كتاب الشفاء الذى أشار إليه ابن طفيل ، والمقارن بينها وبين فلسفة أرسطو يجد أنه من الصعب رد كل عناصر الفلسفة السينوية إلى أرسطو ، بل من الصواب إضافة المصادر الأفلاطونية والأفلوطينية إلى المصادر الأرسطية ، بالإضافة بطبيعة الحال إلى المصدر الدينى الإسلامى ، إذ إنه يعد فيلسوفاً من فلاسفة الإسلام ، ومن هنا كان متوقعاً من جانبه التأثر بهذا المصدر وخاصة فى دراسته لمشكلة الحدوث والقدم ، أى حدوث العالم أو القول بقدم المادة الأولى .

ونعل استفادة ابن سينا من مصادر أخرى ، بالإضافة إلى المصدر الأرسطى ، تتضح بصورة أكثر وضوحاً ، لو ركزنا على الجانب الإلهى من فلسفة ابن سينا ، ونظرنا إلى هذا الجانب نظرة عامة شاملة . فمن الصعب رد فلسفته الإلهية إلى أرسطو حتى فى كتاب الشفاء . ومن الأمثلة على ذلك آراء ابن سينا فى الخلود وفى العلم الإلهى وكيفية صدور العالم عن الله . إن الدارس لهذه المجالات يجد أن ابن سينا إذا كان قد تأثر من بعض الزوايا بآراء أرسطو ، إلا أنه أضاف إلى آراء أرسطو آراء استفادها من مصادر أخرى عديدة ، وكانت لديه قدرة على هضم الأفكار المتنوعة المتعددة والقول برأى جديد يصعب رده إلى مصدر واحد محدد دون مصدر آخر .

ومهما يكن من أمر ، فقد تنبه ابن طفيل إلى ذلك حين قال بعد إشارته إلى الاتفاق الكبير بين أرسطو وابن سينا ، إلى أنه إذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب الشفاء ، على ظاهره ، دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يصل به إلى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو على (ابن سينا) فى كتاب الشفاء [1] . وحين قال أيضاً – كما سبق أن أشرنا – إلى أن فى كتاب الشفاء أشياء لم تصل إلينا عن أرسطو .

أما الكتاب الذى يشير إليه ابن طفيل اعتماداً على أقوال ابن سينا ، وهو كتاب الفلسفة المشرقية ، فلم يصلنا من هذا الكتاب إلا الجزء الخاص بالمنطق وهو المعروف بمنطق المشرقيين .

والمطلع على هذا الجزء يجد أن ابن سينا قد تابع فى هذا الكتاب ، أرسطو إلى حد كبير . صحيح أن المقدمة التى كتبها ابن سينا لمنطق المشرقيين قد توحى بأنه سيختلف مع أرسطو فى جانب أو أكثر ، أو على الأقل ستختلف آراؤه فى هذا الكتاب عن الآراء التى قال بها فى كتاب الشفاء ، ولكن هذا

(١) حى بن يقظان ص ٦٣ .

يعد فيما نرى غير صحيح . فهو يقول فى مقدمته[١] : «وما جمعنا هذا الكتاب لنظهره إلا لأنفسنا ، أعنى الذين يقومون منا مقام أنفسنا . وأما العامة من مزاولى هذا الشأن فقد أعطيناهم فى كتاب الشفاء ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم وسنعطيهم فى اللواحق[٢] ما يصلح لهم زيادة على ما أخذوه» .

لقد كان الأولى بابن طفيل إذا أراد أن يبين لنا نوعاً من الخلاف بين أرسطو وابن سينا ، أن يعتمد بصورة تفصيلية على كتاب الإشارات والتنبيهات لابن سينا ، وهو آخر ما ألف فيلسوفنا . إذ نجد فى هذا الكتاب ، وخاصة فى القسم الإلهى والقسم الخاص بالتصوف ، بعض الآراء التى لم يقل بها أرسطو . وإن كان هذا القول من جانبنا لا يعنى وجود خلافات جذرية كثيرة بين أرسطو من جهة وابن سينا من جهة أخرى وذلك فى كتابه «الإشارات والتنبيهات»[٣] .

ولكن إنصافاً لابن طفيل نقول إنه قد عرف هذا الكتاب لابن سينا ، «كتاب الإشارات والتنبيهات» فهو يذكر بعض العبارات التى قالها ابن سينا فى هذا الكتاب[٤] وعلى وجه الخصوص فى الجزء الرابع منه ، وهو الجزء الخاص بالتصوف ، وذلك فى أثناء تفرقة ابن طفيل بين الطريق النظرى والطريق العملى ، للأحوال الخاصة بالاتصال . ولكن كل ما نقصده هو أننا كنا ننتظر من ابن طفيل محاولة بيان الفروق العديدة بين الفيلسوف أرسطو والفيلسوف ابن سينا ، وعدم الاقتصار على مجال التصوف عند ابن سينا .

ثالثا : الغزالى :

إذا كان ابن طفيل قد أشار إلى الفارابى وابن سينا كما سبق أن بينا ، فإنه أشار أيضاً إشارة أطول إلى مفكر مشرق آخر وهو الغزالى .

---

(١) منطق المشرقيين ص ٤ .

(٢) لم يقم ابن سينا بتأليف كتاب اللواحق الذى وعدنا به وذلك على حسب أرجح الأقوال . وقد كان ابن سينا مسرفاً فى وعوده . ويبدو أن مشاغله العديدة وخاصة مشاغله السياسية والاجتماعية قد حالت بينه وبين تأليف هذا الكتاب (انظر كتابنا : الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا ص ٣٥ – ٣٦) .

(٣) راجع ما كتبناه عن حقيقة هذا الكتاب لابن سينا ، فى مؤلفنا «الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا» الفصل الخاص بمؤلفاته .

(٤) اهتم الغزالى بتكفير الفلاسفة لقولهم بالمعاد الروحانى لا الجسمانى وقد ركز أساساً على ابن سينا ، إذ إن الحجج التى يذكرها فى كتابه تهافت الفلاسفة تمهيداً للرد عليها ، هى حجج موجودة فى كتب ابن سينا . وقد أكد الغزالى على القول بأن قول الفلاسفة هذا يعد زندقة مقيدة وليس زندقة مطلقة . وقد أشار إلى كفر الفلاسفة فى هذا المجال فى كثير من كتبه الأخرى كالمنقذ من الضلال وفيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة . وإذا كان ابن طفيل قد أشار أساساً إلى كتاب تهافت الفلاسفة ، فإن السبب فى ذلك أنه الكتاب الرئيسى الذى نجد فيه نقداً شاملاً وتحليلياً لآراء الفلاسفة ، وخاصة الآراء التى ذهب إلى تكفيرهم فى القول بها . (راجع كتابنا : مذاهب فلاسفة المشرق من ص ٢٣٤ إلى ص ٢٦١ الفصل الخاص بالمعاد الروحانى والجسمانى بين الفلاسفة والغزالى) .

فهو يرى أن كتُب أبى حامد الغزالى بحسب مخاطبته للجمهور تربط فى موضع وتحل فى آخر ، وتكفر بأشياء ثم تتحللها .

ويضرب ابن طفيل مثالاً على هذا التردد والتخبط عند الغزالى برأيه فى مشكلة الخلود . فالغزالى قد كفر الفلاسفة فى كتابه «تهافت الفلاسفة» حين اعتقدوا بالخلود النفسانى أو الروحانى دون الجسمانى ، بحيث أثبتوا أن الثواب والعقاب إنما يكون فى رأيهم للنفوس خاصة . فى حين أنه قال فى أول كتاب الميزان ، فيما يروى ابن طفيل ، أن هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع . ثم قال فى كتاب المنقذ من الضلال : إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وإن أمره إنما وقف عليه بعد طول البحث [1] .

ويرى ابن طفيل أن هذا التردد من جانب الغزالى ، يوجد الكثير منه فى كتبه ، وذلك إذا تصفحناها وتأملنا فيها . كما يشير إلى أن الغزالى قد اعتذر عن هذا الفصل فى آخر كتاب «ميزان العمل» ، حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام : (شكل رقم ١) .

١ – رأى يشارك فيه الجمهور فيما هم فيه .

٢ – رأى يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد .

٣ – رأى يكون بين الإنسان وبين نفسه ، لا يُطلع عليه إلا من يشاركه فى اعتقاده .

ومعنى هذا أن الغزالى يفرق بين الرأى الذى يصل إليه الإنسان عن طريق التقليد ، والذى يكون فيه متابعاً للآخرين (النوع الأول) وبين الرأى الذى لا يصل إليه الإنسان إلا بعد الشك حتى يصل إلى اعتقاد يقوم على أساس (النوع الثالث) .

ويدلل ابن طفيل [2] على ذلك بقوله الغزالى : ولو لم يكن فى هذه إلا مايشكك فى اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعاً . فإن من لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقى فى العمى والحيرة ، وأن الغزالى قد تمثل بهذا البيت .

خذ ما تراه ودع شيئاً سمعت به فى طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل .

وإذا كان الغزالى قد ذكر أن له كتباً مضنوناً بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ، فإن ابن طفيل يقول إنه لم يصل إلى بلاد الأندلس شىء منها ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هى تلك المضنون بها ، ولكن ليس الأمر كذلك [3] .

---

(١) حى بن يقظان ص ٦٣ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٤ .

(٣) حى بن يقظان ص ٦٤ .

ونود أن نشير من جانبنا إلى أن ابن طفيل إذا كان قد ذهب إلى أننا نجد تردداً فى آراء الغزالى ، فإن هذا الرأى من جانب ابن طفيل يعد صحيحاً إلى درجة كبيرة . وقد أشار إلى ذلك أكثر من واحد من الباحثين .

فالإمام أبو عبد الله المازرى المالكى على سبيل المثال ، يقول مجيباً لمن سأله عن حال كتاب إحياء علوم الدين وصاحبه ، الغزالى : « إن كتابه متردد بين مذاهب الموحدين والفلاسفة والمتصوفة وأصحاب الإشارات وهو لا يعدوها »[١] .

ويقول ابن مبعين أيضاً : « الغزالى لسان دون بيان وصوت دون كلام وتخليط يجمع الأسداد وحيرة تقطع الأكباد . مرة صوفى وأخرى فيلسوف وثانية أشعرى ورابعة فقيه وخامسة محير »[٢] .

ولعل سبب هذا التردد بين مختلف الآراء والاتجاهات يرجع إلى تحوله عن الفلسفة واتجاهه إلى التصوف . وقد غلبت عليه نزعته الصوفية . ومن يعتنق التصوف مذهباً له بعد دراسته للفلسفة يصبح عادة عدواً للفلسفة إلى أقصى درجة . بمعنى أن الغزالى عندما أصبح صوفيا فإنه حاول إثبات عجز العقل من أساسه[٣] .

وهذا ما أشار إليه أبو الوليد الطرطوشى فى رسالته إلى ابن مظفر . فقد قال : فرأيت رجلاً مر أهل العلم (الغزالى) قد نهضت به فضائله واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول زمانه ثم بدا له الانصراف عن طريق العلماء[٤] ، ودخل فى غمار العمال[٥] . ثم تصوف فهجر العلوم وأهلها ودخل فى علوم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ثم شابها بآراء الفلاسفة ورموز الحلاج[٦] .

وقد أشار الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » إلى تركه الطريق الجدلى الكلامى والطريق الفلسفى وتحوله إلى طريق التصوف .

فهو ينقد الطريق الجدلى الكلامى حين يقول : ثم إنى ابتدأت بعلم الكلام فحصلته وعقلته وطالعت كتب المحققين منهم وصنفت فيه ما أردت أن أصنف ، فصادفته علماً وافياً بمقصوده غير واف بمقصودى ، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة[٧] .

---

(١) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جزء ٤ ص ١٢٢ .

(٢) رسائل ابن سبعين .

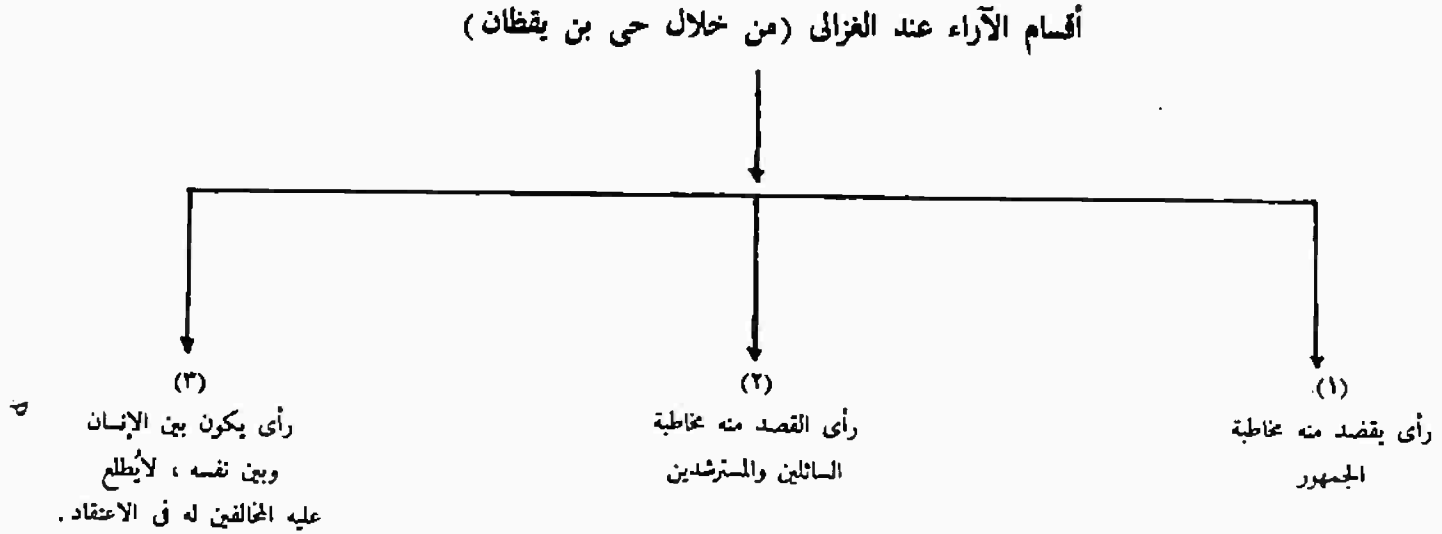
(٣) E. Renan : Averroes et l'Averroisme p. 89.
وانظر أيضاً كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٥٣ .

(٤) يقصد الطريق النظرى الفلسفى .

(٥) يقصد الجانب العملى السلوكى .

(٦) طبقات الشافعية الكبرى للسبكى جزء ٤ ص ١٢٣ .

(٧) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .


أقسام الآراء عند الغزالى (من خلال حى بن يقظان)
(١)
رأى يقصد منه مخاطبة
الجمهور
(٢)
رأى القصد منه مخاطبة
السائلين والمسترشدين
(٣)
رأى يكون بين الإنسان
وبين نفسه ، لايُطلع
عليه المخالفين له فى الاعتقاد .

[شكل رقم ١]

ونود أن نشير إلى أن الغزالى إذا كان ينقد علم الكلام ، فإن هذا النقد يعد نقداً ظاهريا وليس حقيقيا ، إذ إن الغزالى قد غلبت عليه إلى حد كبير جدا النزعة الأشعرية الكلامية .

وإذا كان الغزالى ينقد علم الكلام ، فإنه يكفر الفلاسفة[1] فى أكثر كتبه ويرتمى فى أحضان التصوف ، معبراً عن ذلك بقوله : ثم إنى لما فرغت من هذه العلوم ، أقبلت بهمتى على طريق الصوفية وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل ، وكان حاصل عملهم قطع عقبات النفس والتنزه عن أخلاقها المذمومة وصفاتها الخبيثة ، حتى يُتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى وتحليته بذكر الله[2] .

نخلص من ذلك إلى القول بأن تردد الغزالى فى آرائه على النحو الذى أشار إليه فيلسوفنا ابن طفيل ، إنما كان من أسبابه الرئيسية تحوله من علم الكلام والفلسفة إلى التصوف .

ولكن برغم ذلك فيمكننا القول بوجود طابع رئيسى مميز لآراء الغزالى وهو الطابع الكلامى الصوفى . وعلى هذا فإن فكره يعد خلطاً ومزجاً للآراء الأشعرية بالآراء الصوفية .

ولعل مما ساعد الغزالى على ذلك ، هو وجود نقاط مشتركة عديدة بين التيار الأشعرى والتيار الصوفى ، تماماً كما نجد نقاط التقاء بين التيار الاعتزالى والتيار الفلسفى ، بحيث إن امتداد التيار الأشعرى يؤدى إلى حد كبير إلى اتجاه صوفى ، وإلا كيف نفسر وجود الطابع الجبرى عند كل من الأشاعرة والصوفية ، وكذلك القول بنفى العلاقة الضرورية بين الأسباب والمسببات ، يعد موجوداً عند كل منهما أيضاً ، أى عند الأشاعرة والصوفية .

بقيت مسألة ثانية وأخيرة ، خاصة بما يذكره ابن طفيل عن الأقسام الثلاثة للآراء عند الغزالى ، وهى التى سبق أن أشرنا إليها .

إن الدارس لهذا التقسيم الذى ذكره ابن طفيل فى رسالته نقلاً عن الغزالى ، يحس بأن الغزالى يفضل الاتجاه الثالث الذى يعد قريباً من الاتجاه الفلسفى ، وخاصة أنه يقوم على الشك . وهذا الاعتقاد من جانب ابن طفيل يعد فيما نرى اعتقاداً غير صحيح . وقد يكون عذر ابن طفيل أنه لم يرجع فى هذا المجال ، إلى كتاب إحياء علوم الدين للغزالى إذ إن المطلع على هذا الكتاب[3] يجد أن

(١) تهافت الفلاسفة فى مواضع عديدة ومنها على سبيل المثال ص ٦٠ ، ص ٢٩٣ – ٢٩٤ . وهو يكفر الفلاسفة فى مسائل ثلاث ، هى كما يزعم :

(أ) قدم العالم وأن الجواهر كلها قديمة .

(ب) قولهم إن الله لا يحيط علماً بالجزئيات الحادثة من الأشخاص .

(جـ) إنكارهم بعث الأجساد وحشرها .

(٢) المنقذ من الضلال ص ١٢٥ .

(٣) الجزء الثالث ص ١٤ – ١٥ ، وأيضاً : كتابنا : ثورة العقل فى الفلسفة العربية ص ١٥٤ – ١٥٥ .

الغزالى يبين لنا سمو المعرفة الصوفية على المعرفة العادية العامية والمعرفة الكلامية . وهو يطبق ذلك على مراتب الإيمان .

فهو يرى أن الإيمان له ثلاث مراتب : (شكل رقم ٢) .

١ – المرتبة الأولى : إيمان العوام وهو إيمان التقليد المحض .

٢ – المرتبة الثانية : إيمان المتكلمين وهو لا يقف عند المرتبة الأولى ، أى إيمان العوام ، بل نه يستند إلى مجموعة من الاستدلالات ، وإن كان – فيما يرى الغزالى – يعد قريباً من درجة إيمان العوام . ومهما يكن من أمر ، فالغزالى لا يسوى بينه وبين مرتبة إيمان العوام ، ولعل هذا يعد راجعاً على أن الغزالى لا يستطيع أن يتخلص من التيار الأشعرى الكلامى .

٣ – المرتبة الثالثة : إيمان العارفين (الصوفية) وهو المشاهد بنور اليقين ، أى يستند إلى الذوق والوجدان القلبى . وواضح أن الغزالى لا يقصد بذلك اليقين الذى يستند إلى العقل بل يقصد يقينا يعتمد على القلب .

ومهما يكن من أمر ، فإن ما يذكره ابن طفيل عن الغزالى ، لا يخلو من اتجاهات نقدية ، كما هو الحال بالنسبة لما ذكره عن الفارابى وابن سينا ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن طفيل يرفض طريق التصوف على النحو الذى عبر عنه الغزالى ، وهو التصوف القائم على الذوق والسلوك العملى .

رابعاً : ابن باجه :

يشير ابن طفيل إلى ابن باجه (أبو بكر بن الصائغ) الفيلسوف الأندلسى إشارات موجزة فى الصفحات الأولى من رسالته : « حى بن يقظان » . وإشارات ابن طفيل إلى ابن باجه كانت فى أثناء حديثه عن حال الاتصال ، وعن وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس ، تلك البلاد التى عاش فيها كل من ابن باجه وابن طفيل وابن رشد كما سبق أن أشرنا .

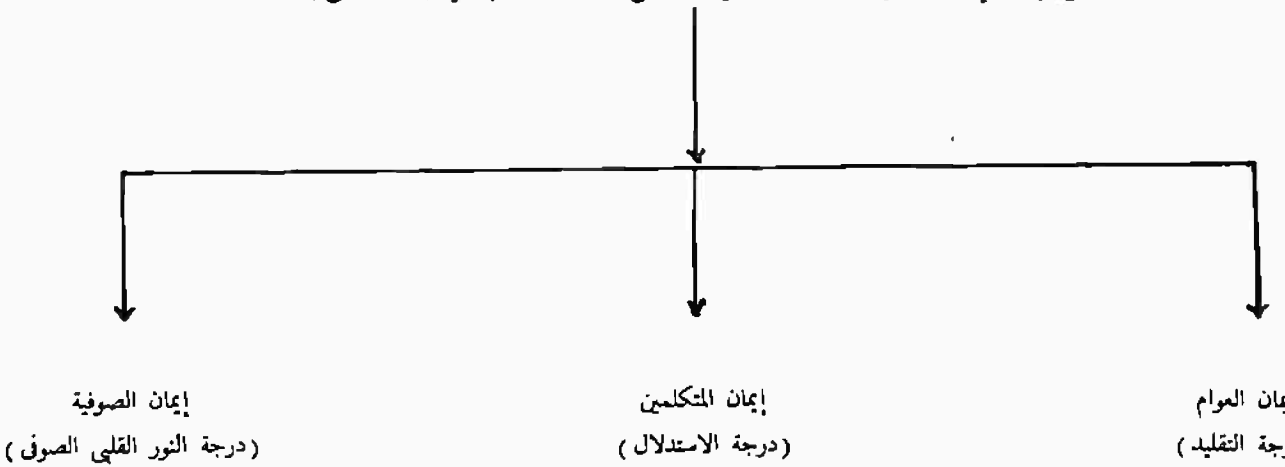
فابن طفيل يفرق بين نوعين من الاتصال – كما سنرى فى الباب الرابع – نوع أول من الاتصال يكون عن طريق العلم النظرى والبحث الفكرى ، كما هو الحال بالنسبة لابن باجه[1] إذ إن ابن طفيل

(١) لابد أن نضع فى الاعتبار أن هذا لا يعنى أن ابن باجه من أصحاب التصوف . إن هذا الاتصال لا يعنى أكثر من الصعود من الجزئى إلى الكلى ، ومن المحسوس إلى المعقول .

والواقع أننا نجد فلاسفة الأندلس بعيدين عن الاتجاه نحو التصوف ، حتى لو كان تصوفاً فلسفيا . وهذا القول من جانبنا يعد فيما يبدو لنا منطبقاً على ابن باجه وابن طفيل وابن رشد أيضاً ، إذ إنهم فلاسفة الأندلس .

فمن خلال ما كتب . ابن باجه وخاصة رسالته فى الاتصال ، وما كتبه ابن طفيل أيضاً ، لا نجد أنهما يتجهان نحو التصوف . أما بالنسبة لابن رشد ، فإننا لا نجد فيلسوفاً نقد الطريق الصوفى ، أكثر مما نجده عند ابن رشد . إذ إنه يعد عدواً لدود =

مراتب الإيمان ودرجاته عند الغزالى (من خلال كتاب إحياء الدين)



[شكل رقم ٢]

يقول إن ابن باجه لاشك قد بلغ هذه المرتبة ولم يتخطها[١] .

أما النوع الثانى من الاتصال فإنه يكون عن طريق الذوق ، أى الجانب الوجدانى القلبى . وهذا النوع – فيما يرى ابن طفيل – يعد ذوقاً وليس على سبيل الإدراك النظرى المستخرج بالمقاييس وتقديم المقدمات وإنتاج النتائج[٢] ومن هنا لا يكون بالإمكان التعبير عنه . (راجع شكل رقم ٣) .

يقول ابن طفيل : إن هذا مما لا يمكن إثباته على حقيقة أمره فى كتاب . ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقة وصار من قبيل القسم الآخر النظرى لأنه إذا كسى بالحروف والأصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافاً كثيراً وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهى لم تزل ، وإنما كان كذلك ، لأنه أمر لا نهاية له فى حضرة متسعة الأكناف ، محيطة غير محاط بها[٣] .

هذا عن النوع الثانى أو الطريق الثانى من طريق الاتصال . فما هو الحال بالنسبة للطريق الأول الذى يعد – كما سبق أن ذكرنا – طريقاً نظريا يقوم على مقدمات تؤدى إلى نتائج ، أى ما يسميه ابن طفيل بالاتصال على طريقة أهل النظر ؟ .

هنا يشير ابن طفيل إلى وضع الفلسفة فى بلاد الأندلس . فهو يرى أن هذا النوع أو هذا الطريق يمكن أن يوضع فى الكتب ويُعبر عنه بالعبارات ، وذلك على العكس من الطريق السالف ، ولكنه شىء نادر فى بلاد الأندلس . ومن وصل إلى هذه الحالة فإنه لا يكلم الناس إلا رمزاً لأن الشريعة المحمدية قد منعت من الخوض فيه وحذرت عنه[٤] وما وصلنا من فلسفة لا يفى بهذا الغرض .

يقول ابن طفيل : ولا تظنن أن الفلسفة التى وصلت إلينا فى كتب أرسطوطاليس وأبى نصر (الفارابى) وفى كتاب الشفاء ، تفى بهذا الغرض الذى أردته ، ولا أن أحداً من أهل الأندلس كتب فيه شيئاً فيه كفاية ، وذلك أن من نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة قبل شيوع علم النطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغاً رفيعاً ولم يقدروا على أكثر من ذلك . ثم

= للتصوف . وإذا وجدنا أن ابن رشد يذكر « الاتصال » فإنه لا يعنى به أكثر من الصعود من المحسوس إلى المعقول . وسنشير إلى ذلك فى الباب الرابع .

(١) حى بن يقظان ص ٥٨ – ٥٩ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٠ . وانظر أيضاً فيما يتعلق بمشكلة الإتصال عند ابن طفيل ، كتاب د. إبراهيم مدكور : فى الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيق جزء أول ص ٥٦ – ٥٧ .

(٣) حى بن يقظان ص ٦٠ – ٦١ .

(٤) حى بن يقظان ص ٦١ .

خلف من بعدهم خلف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق فنظروا فيه ولم يفض بهم إلى حقيقة الكمال[١] .

وإذا كان هذا هو الحال بالنسبة لفلاسفة يونانيين كأرسطو ، وفلاسفة عاشوا فى بلاد المشرق العربى كالفارابى وابن سينا ، فما هو بالنسبة لابن باجه الذى عاش فى بلاد المغرب العربى ؟

فى هذا الموضع ، وردا على هذا السؤال ، نجد ابن طفيل يشير إلى ابن باجه ويقول عنه إنه كان بالنسبة للذين جاءوا بعد ابن سينا ، أثقب ذهناً وأوضح نظراً وأصدق روية ، بيد أن الدنيا قد شغلته حتى مات قبل ظهور خزائن علمه وبث خفايا حكمته . وأكثر ما يوجد له من المؤلفات ، إنما هى مؤلفات غير كاملة ككتابه في النفس وتدبير المتوحد وما كتبه فى المنطق وعلم الطبيعة . أما كتبه الكاملة فهى كتب وجيزة وترتيب عباراتها ليس على الوجه الأكمل ، مما يجعل الوصول إلى حقيقة آرائه عسيراً وصعباً[٢] .

هذا ما نجده فى رسالة «حى بن يقظان» بالنسبة لفيلسوفنا ابن باجه . ولا يخفى علينا أن ابن طفيل يبدى إعجابه بابن باجه ، وخاصة أن فكرة التوحد أى الإنسان المتوحد موجودة عند كل من الفيلسوفين ، كما أن حديث ابن طفيل عن الاتصال بالعقل الفعال فيه تأثر بابن باجه ورفض لطريقة الغزالى[٣] ، إذ إن اتجاه ابن طفيل يعد قريباً من اتجاه ابن باجه وذلك على العكس من الاختلاف الرئيسى والجذرى بين اتجاه ابن طفيل واتجاه الغزالى .

ونود أن نشير إلى أن ابن طفيل يعد على حق فى إعجابه بابن باجه ، إذ إن ابن باجه قد مهد الطريق أمام فلاسفة المغرب الذين جاءوا بعده ومنهم ابن طفيل ثم ابن رشد ، وخاصة إذا وضعنا فى الاعتبار أن ابن باجه يتجه اتجاهاً عقليا بارزاً . ومن هنا نجد اتفاقاً فى الاتجاه بين ابن باجه وابن رشد ، وإن كان ابن رشد أكثر دقة وأكثر صراحة من ابن باجه . ولكن يجب أن نضع فى الاعتبار – كما قلنا منذ قليل – أن ابن باجه هو الذى شق الطريق ليس أمام ابن رشد فقط ، ولكن أمام ابن طفيل أيضاً ، إذ إنه أول فيلسوف مغربى أندلسى .

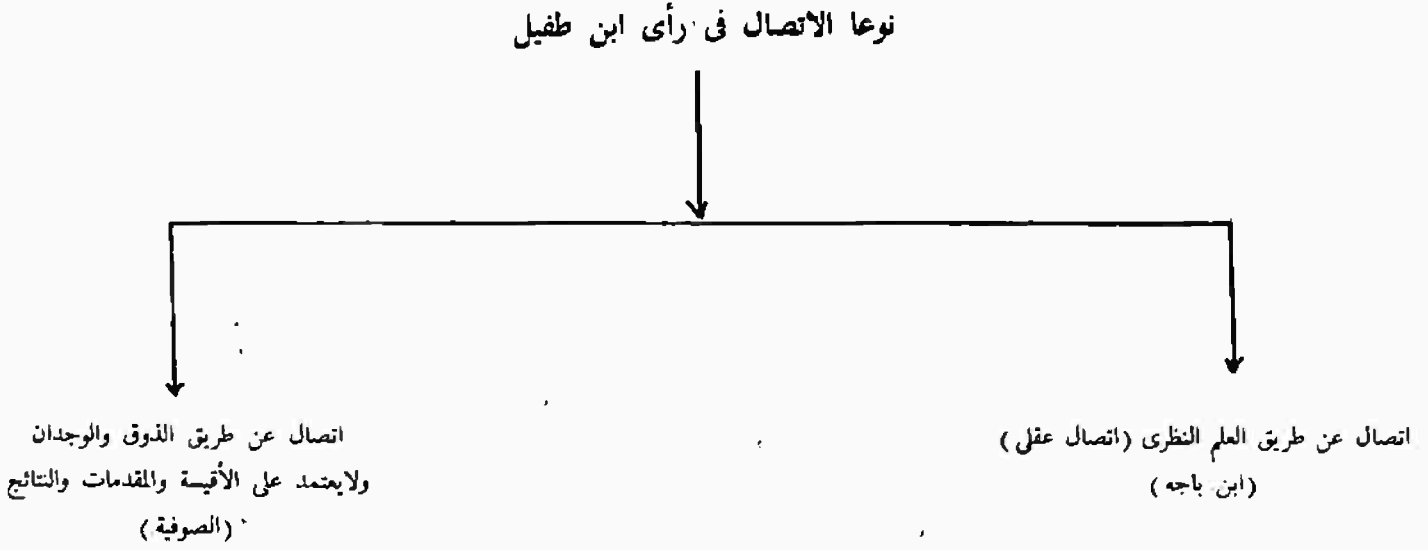
ومن هنا فإن الفلاسفة الذين أتوا بعد ابن باجه لم يكن باستطاعتهم أن يتخطوه ويتخطوا فكره . إن اسمه وآراءه يترددان بلا انقطاع عند ابن طفيل كما سبق أن رأينا وذلك برغم ما فى كتاباته من قص

---

(١) حى بن يقظان ص ٦١ .

(٢) حى بن يقظان ص ٦٢ .

(٣) S. Munk : Melanges de Philosophie Juive et Arabe p. 414.


نوعا الاتصال فى رأى ابن طفيل
اتصال عن طريق العلم النظرى (اتصال عقلى)
(ابن باجه)
اتصال عن طريق الذوق والوجدان
ولايعتمد على الأقيسة والمقدمات والنتائج
(الصوفية)

[شكل رقم ٣]

أشـر إليه ابن طفيل . وفلسفته أيضاً تتردد عند ابن رشد فى كثير من كتبه سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة[١]

صحيح أن هذا الفيلسوف أو ذاك من الذين أتوا بعد ابن باجه ربما وصلوا إلى آراء أكثر دقة وعـمقاً من تلك الآراء التى توصل إليها فيلسوفنا ابن باجه . ولكن يجب ألا ننسى أنهم صعدوا فوق أكتافه . ومن يصعد فوق أكتاف الآخرين قد يتسنى له أن يرى أكثر من الذى تم الصعود فوق أكتافه . برغم أن هذا الأخير هو الذى يعد الركيزة والأساس .

نقول هذا ونؤكد على القول به وعلى القارئ العزيز أن يقارن بين آراء ابن باجه ومنهجه ، وبين آرا ابن طفيل وابن رشد ومنهج كل منهما ، وذلك حتى يتسنى له إدراك ما فى قولنا هذا من صواب أو خطأ .

تبين لنا من هذا كله مدى معرفة ابن طفيل بآراء عديد من المفكرين والفلاسفة الذين سبقوه ، سواء عاشوا فى المشرق العربى أو المغرب العربى[٢] ، أى فى البلاد التى عاش فيها فيلسوفنا ابن طفيل .

كما اتضح لنا أن ابن طفيل فى نقده لآراء الفلاسفة والمفكرين الذين سبقوه ، كان مهتماً أساساً بالموضوعات والمشكلات الميتافيزيقية التى بحث فيها هؤلاء الفلاسفة ، ولذلك سنجده يعود مرة أخرى بعد نقده ، إلى دراسة هذه الموضوعات ذات المحاور الميتافيزيقة .

وإذا كانت إشارات ابن طفيل لآراء هؤلاء المفكرين والفلاسفة قد تضمنت – كما رأينا – الكثير من الدلالات النقدية ، فإن هذا يعد التزاماً من جانبه بخصائص الفكر الفلسفى . إذ إننا إذا قلنا بالنقد فقد قلنا بسمة رئيسية من سمات الفكر الفلسفى وخاصية من أبرز خصائص المنهج الفلسفى .

بيد أن هذا لا يعنى أن دور النقد عند ابن طفيل ، كان متمثلاً فقط فى موقفه من فلاسفة ومفكرين سبقوه ، إذ إننا سنجد الكثير من المواقف النقدية التى تميز فكر هذا الفيلسوف ومنهجه ، وكيف تسرى هذه المواقف فى قصته الفلسفية من أولها حتى آخرها وخاصة ما تعلق منها بمجال الميتافيزيقا .

---

١) انظر على سبيل المثال رسالة الاتصال لابن رشد ، وتلخيص ابن رشد لكتاب النفس لأرسطو ، وتهافت التهافت لابن رشد فى مواضع متعددة . وهذه كلها تعد كتباً تعبر عن آراء ابن رشد سواء كانت كتباً مؤلفة أو كتباً شارحة .

٢) يمكن الرجوع على سبيل المثال ، سواء بالنسبة للجانب النقدى أو الجانب الإيجابى إلى :

E. Gilson : History of Christian philosophy p. 641 .
Duhem : Le systeme du monde Tome IV p. 531 .
E. Brehier : La philosophie du moyen age p. 224—225 .
Corbin : Histoire de la philosophie Islamique p. 330.

وأيضاً : مادة ابن طفيل بدائرة المعارف الإسلامية – كيا Carra de vaux– مجلد ١ عدد ٣ ص ١٦٧ من الترجمة العربية .

أخيراً نود القول بأننا إذا كنا قد وقفنا طويلاً عند إبراز هذا الجانب الهام عند فيلسوفنا ، فإن سبب ذلك أننا أردنا دراسة موقفه من هؤلاء المفكرين ، بالرجوع إلى كتب هؤلاء المفكرين ، وذلك حتى يتسنى لنا معرفة مدى صحة أقوال ابن طفيل عن هؤلاء المفكرين ، وحتى يتسنى لنا أيضاً ، النظر إلى ابن طفيل من خلال دائرة أوسع ، تلك الدائرة التى تمثل تاريخ الفلسفة العربية فى المشرق والمغرب ، وبدون هذا لا يمكن للدارس التوصل إلى فهم حقيقة أى رأى من الآراء التى يقول بها هذا الفيلسوف أو ذاك ، سواء كان فيلسوفاً مشرقيا أوكان فيلسوفاً من فلاسفة المغرب العربى .